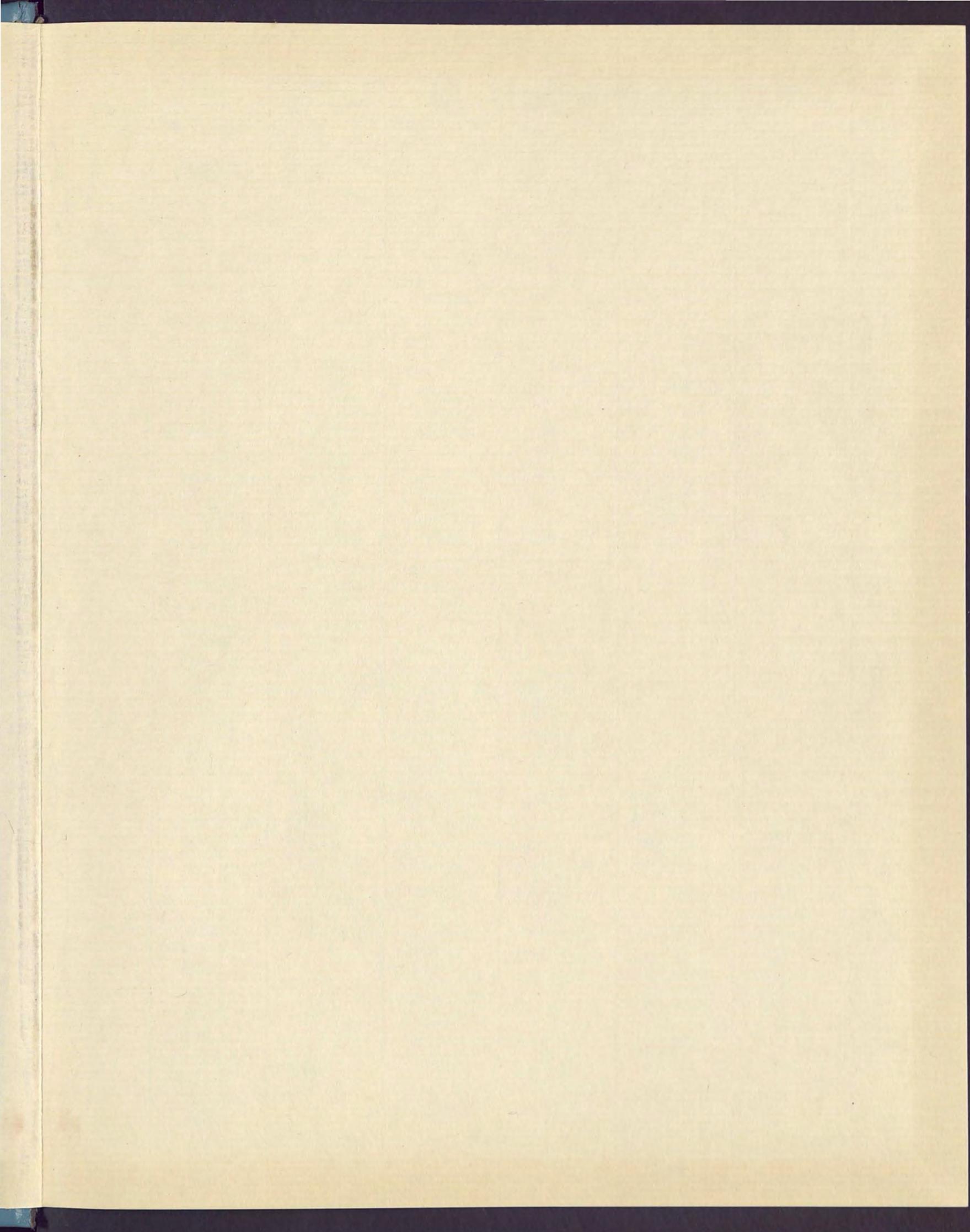
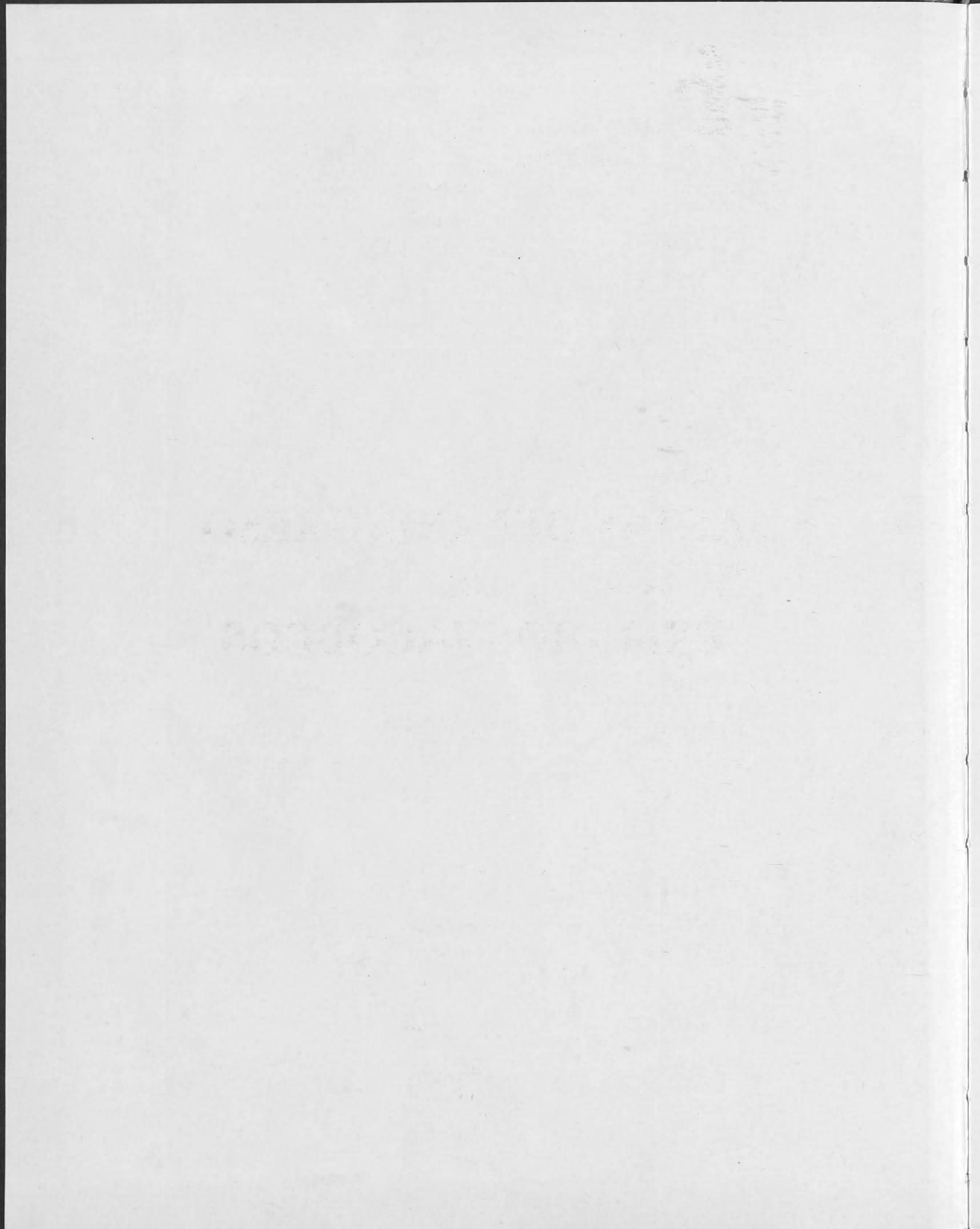


ACTAS DEL CONGRESO
DE
ESTUDIOS JACOBEO

SANTIAGO DE COMPOSTELA, NOVIEMBRE 1993

XUNTA DE GALICIA





**ACTAS DEL CONGRESO
DE
ESTUDIOS JACOBEO**

Fotografía de cubierta:

"CARTA ITINERARIA DE EUROPA" realizada
por Martin Waldseemüller entre 1470 y 1511.
Cedida por el Dr. René de la Coste-Messelière

CONSELLEIRO DE CULTURA
Víctor Manuel Vázquez Portomeñe

SECRETARIO XERAL DA CONSELLERÍA DE CULTURA
Rubén Víctor Lois Calviño

DIRECTOR XERAL DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO
Manuel Antonio Silva Romero

EDITA:
XUNTA DE GALICIA©
Consellería de Cultura
Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago

DIRECCIÓN EDITORIAL
Manuel Antonio Silva Romero

COORDINACIÓN EDITORIAL
Sergio Peñamaría Suárez

IMPRIME:
Agencia Gráfica. Santiago de Compostela

Depósito Legal: C-654//95
ISBN 84-453-1241-3

Diseño: Sergio Peñamaría Suárez
Fotografía © René de la Coste-Messelière



PRESENTACIÓN

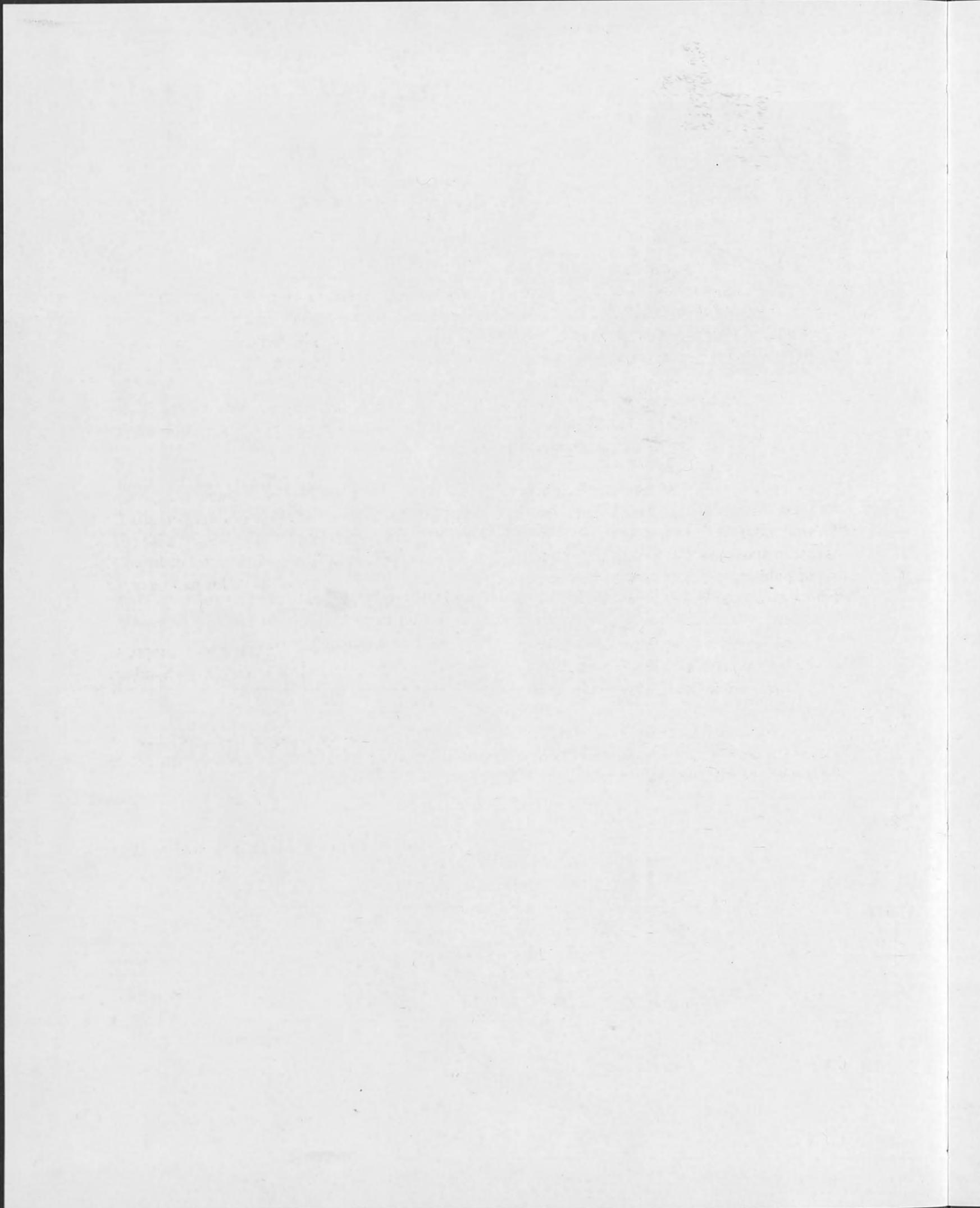
El interesado en el estudio de este apasionante campo tiene en sus manos la oportunidad de conocer todas las aportaciones que en el año 1993 se hicieron por cincuenta y tres investigadores de Europa y América al «Congreso de Estudios Jacobeos», celebrado en la ciudad de Santiago de Compostela con ocasión del Año Santo.

Dichas aportaciones científicas se reúnen con la denominación genérica de «Actas» y constituyen una valiosísima prueba del gran rigor con que se analiza en el momento actual cada aspecto, por singular que parezca, de este fenómeno histórico que nunca acaba de sorprender.

Y cada una de ellas da fe, por ende, del alto nivel de especialización que se llega a alcanzar en este estudio.

Y en consecuencia con lo previsto ya inicialmente por los coordinadores del Congreso, se publican casi todos los trabajos en el idioma original, como muestra del europeísmo del Camino de Santiago.

Fdo.: Víctor-Manuel Vázquez Portomeñe
Conselleiro de Cultura



INTRODUCCIÓN

El "Congreso de Estudios Jacobeos", celebrado en Santiago entre los días 4 al 6 de Noviembre de 1993, pretendió servir como marco para una "puesta al día", desde el punto de vista conceptual, histórico aplicado, en el conocimiento del más que milenario "fenómeno" de las peregrinaciones a la tumba del Apóstol con motivo del "Año Santo Compostelano" de 1993.

A tal efecto se convocó a estudiosos del tema, europeos y americanos, entre los que figuraban representantes de las "Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago", que tanto vienen haciendo por lo jacobeo en el transcurso de los últimos 50 años.

El "Congreso" se estructuró en seis secciones dedicadas a analizar los siguientes aspectos: "Organización territorial de los Caminos"; "Las rutas marítimas"; "La ida y vuelta del peregrino"; "La simbología de la peregrinación"; "Los milagros jacobeos y su difusión"; "Miscelánea" a las cuales fueron aportadas diez ponencias y cuarenta y tres comunicaciones. Con los resúmenes de las mismas se publicó, entonces, un libro destinado a facilitar tanto el trabajo científico de los participantes como a garantizar la inmediata permanencia de las investigaciones aportadas.

En un orden didáctico y para estimular la vocación de futuros especialistas en este campo, se facilitó la asistencia, a las sesiones de trabajo, de profesores y alumnos de la Universidad de Santiago y de miembros de otras Instituciones científicas.

La edición íntegra de las ponencias y comunicaciones que ahora se ofrece en ese volumen de "Actas" culmina y aprisiona para el futuro la tarea actualizadora pretendida, en su momento, por el "Congreso" de referencia.

Santiago de Compostela, 15 de Marzo de 1995



José Carro Otero
Ex-Comisario Xacobeo de Galicia y
Organizador del Congreso

1870
1871
1872

1873
1874
1875

1876
1877
1878

1879
1880

1881
1882
1883
1884
1885

ORGANIZADOR DEL CONGRESO

Prof. Dr. José CARRO OTERO

COMITÉ CIENTÍFICO

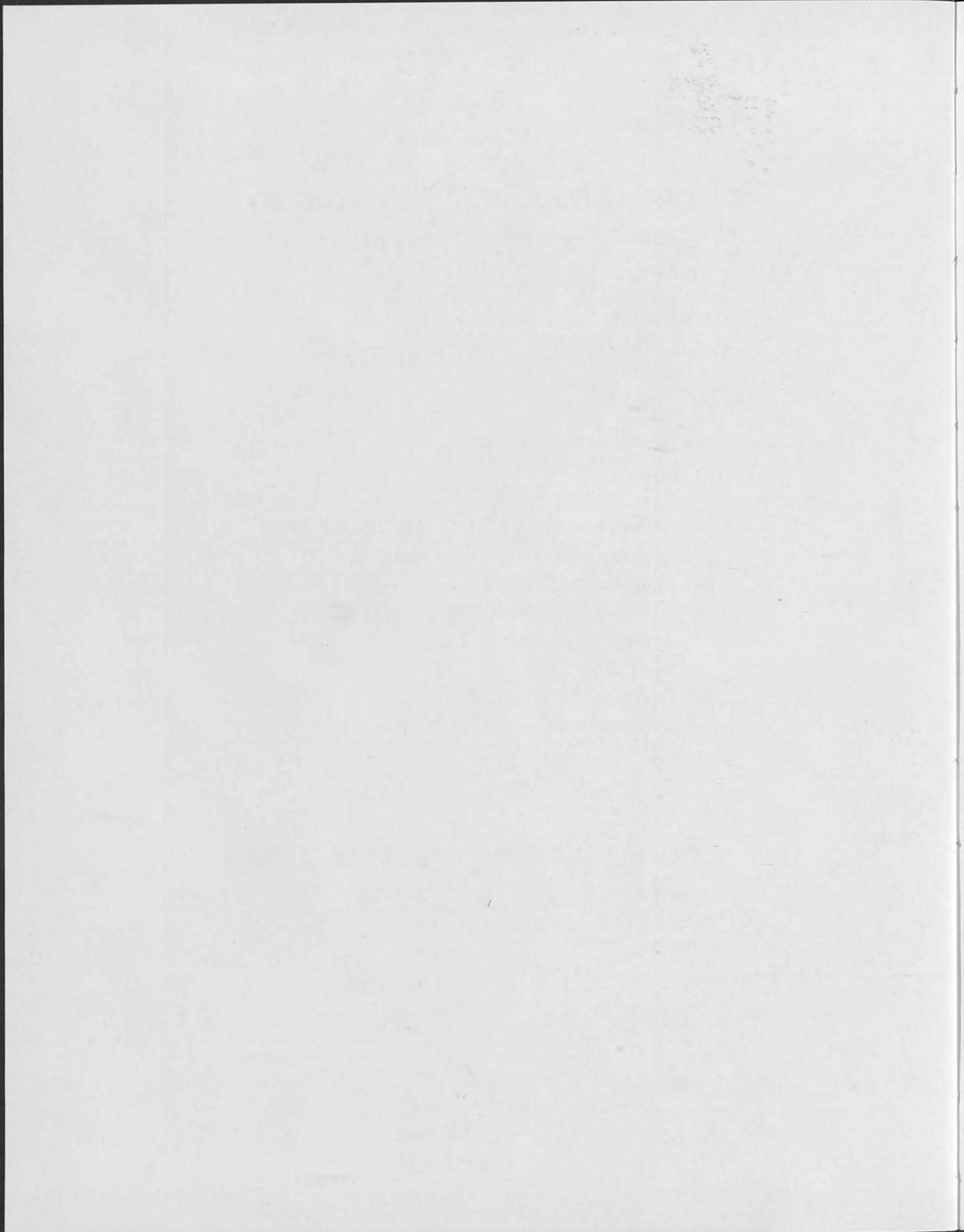
Presidente: Prof. Dr. Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ

Secretario: Prof. Dr. José CARRO OTERO

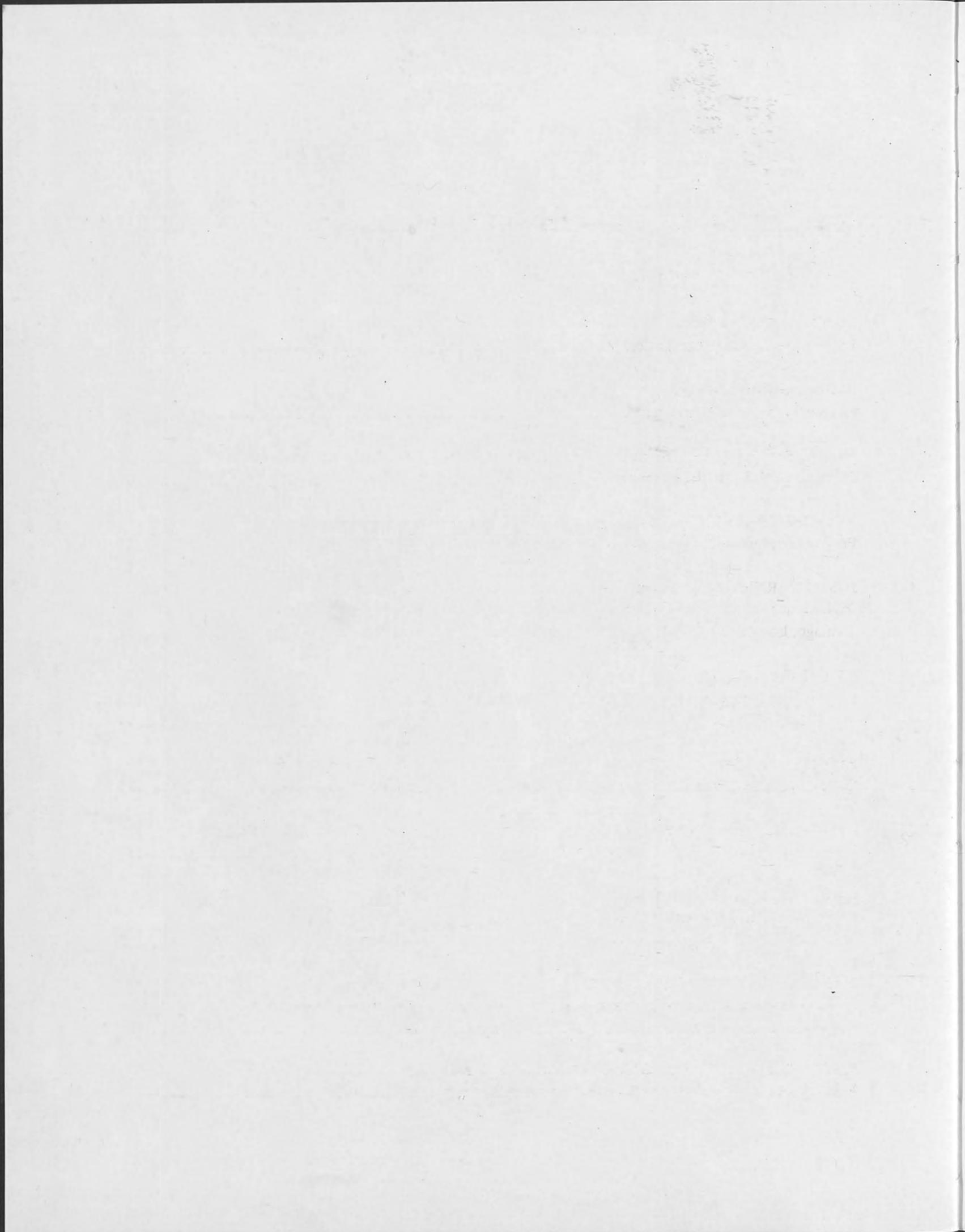
Vocales: Prof. Dr. Paolo G. CAUCCI VON SAUCKEN
Prof. Dr. Jacques FONTAINE
Dr. René DE LA COSTE-MESSELIERE
Prof. Dr. Serafín MORALEJO ÁLVAREZ
Dr. Robert PLÖTZ
Prof. Dr. Eugenio ROMERO POSE
Profra. Dra. Pilar de TORRES LUNA

COORDINACIÓN ORGANIZATIVA

Lic. Raquel GONZÁLEZ DACAL



ÍNDICE DE AUTORES



ÍNDICE

VICENTE ALMAZÁN: Las vías marítimas de peregrinación a Santiago de Compostela de los países escandinavos	17
PABLO ARRIBAS BRIONES: El vino en la estrada santiaguesa	29
HUMBERTO BAQUERO MORENO - ALCINA MANUELA DE OLIVEIRA MARTINS: Os votos de S. Tiago na comarca da Feira na Idade Moderna (Primeiros resultados)	45
YOLANDA BARRIOCANAL LÓPEZ: Presencia de temas jacobeos en el grabado compostelano del siglo XVIII	57
JUSTO CARNICERO MÉNDEZ-AGUIRRE: Algunos documentos y fuentes para el estudio de la minería y herrería en el Camino de Santiago. Los monasterios de Santa María de Sobrado y Santa María de Carracedo	71
JOSÉ CARRO OTERO: La ciudad de Santiago, durante el Año Santo Compostelano 1773, a través de un manuscrito inédito del "Cura de Fruime"	79
PATRIZIA CASTELLI: Dalla conchiglia di Venere alla conchiglia di Sant'Iacopo. La metamorfosi di un simbolo	109
LADISLAO CASTRO PÉREZ - ELENA DE PRADA CREO - SUSANA REBOREDA MORILLO: Luparia y el culto de los santos Eufrasio y Torcuato	127
PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN: Una nuova acquisizione per la letteratura odeporica compostellana: Il Viaggio de San Iacomo de Galitia di Fabrizio Ballerini	135
MARÍA LUISA CECCARELLI LEMUT: La Fondazione di S. Jacopo 'De Podio' e la diffusione del culto Giacobeo a Pisa nel XII secolo	155
MARÍA CUENDE PLAZA - DARÍO IZQUIERDO RUBIO: Apuntes para un estudio de María en el Camino de Santiago	163

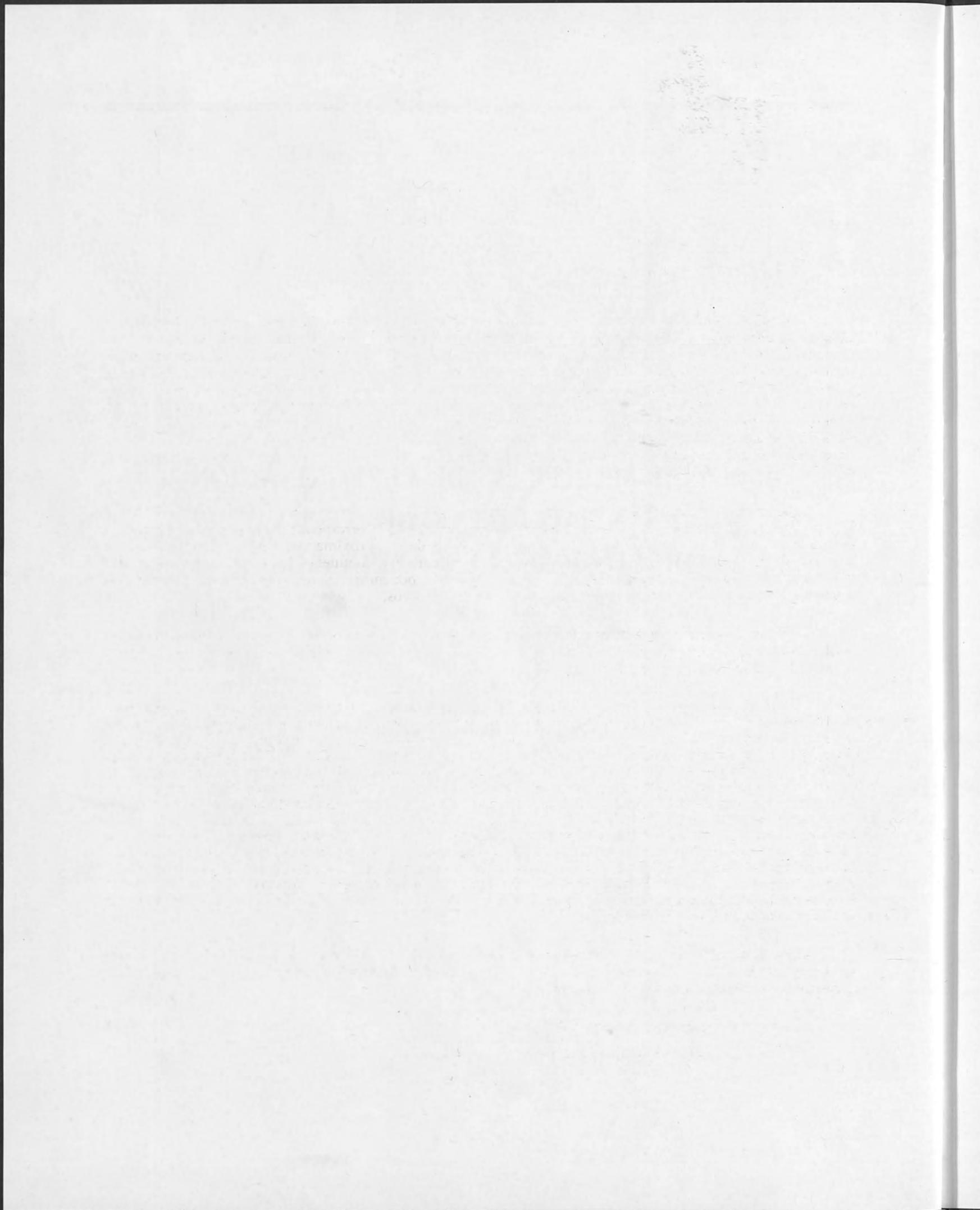
RENÉ DE LA COSTE-MESSELIÈRE: Carta Itineraria Europae et chemins de Saint Jacques.....	175
BRUNELLO DE CUSATIS: «Viaggio da Padova a Lisbona» di Domenico Laffi: tra devozioni Antoniane e ricordi jACOPEI.....	193
MARIE DE MENACA: Dos problemas diferentes sobre Santiago en España, su predicación y su sepultura	209
MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ: El Camino del Norte y las rutas astur-galaicas: desde los orígenes del Camino de Santiago	237
MARYJANNE DUNN: El estado de las investigaciones del Camino: una aproximación bibliográfica	257
JOSÉ FERNÁNDEZ ARENAS: Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea	263
ELISA FERREIRA PRIEGUE: La ruta ineludible: las peregrinaciones colectivas desde las islas Británicas en los siglos XIV y XV.....	277
JUAN M ^a FERRER FIGUEIRAS: El Camino Jacobeo del Ebro.....	291
JACQUES FONTAINE: La aportación de San Agustín a la espiritualidad de la peregrinación	303
ANTONIETTA FUCELLI: Il viaggio a Santiago de Compostela di Cosimo III dei Medici nella relaciones inedita di Filippo Corsini. Aspetti devozionali e mondani.....	323
JAIME GARCÍA RODRÍGUEZ: La peregrinación en el Año Santo 1993: <i>Enero-Octubre</i>	339
EUSEBIO GOICOECHEA ARRONDO: Influencia de la peregrinación jacobea en grandes compositores.....	345
CÉSAR GONZÁLEZ MÍNGUEZ: Del Camino de Santiago al «Xacobeo-93»: reflexiones sobre casi doce siglos de peregrinaciones jacobea.....	367
KLAUS HERBERS: Wechselwirkungen Zwischen Pilgerfahrten und Städtischer Entwicklung - Rom, Santiago und Aachen.....	379

JAN VAN HERWAARDEN:	
Pilgrims: Departure from and Return to the Netherlands.....	409
 CECILIA IANNELLA:	
Il pellegrinaggio a Santiago nella predicazione di Giordano da Pisa (XIV sec.):.....	423
 HUMBERT JACOMET:	
L'image de la majesté de Saint Jacques en France et sa relation à Compostelle -etude iconographique.....	431
 EDUARDO LEZCANO DEL RÍO:	
La asistencia hospitalaria y farmacéutica en el Camino de Santiago.....	475
 ANTONIO LINAGE CONDE:	
Enriquecimiento a la vuelta: en torno a la peregrinación de santa Brígida.....	481
 PETER LINGENS:	
Medieval and post-Medieval Graffiti by Pilgrims as Sources in Pilgrimage reserch.....	489
 COVADONGA LÓPEZ DE PRADO NISTAL:	
Seguimiento de un grabado flamenco de Santiago Matamoros en impresos relacionados con causas compostelanas.....	495
 LUCÍLIA DE FÁTIMA MACHADO FONTES - MARÍA DE FÁTIMA CERQUEIRA DE MAGAL- HAES - ROLANDO AMÉRICO SILVA PEREIRA REIS - ROSALINA DE LURDES ALVES:	
Os votos de S. Tiago no concelho de Vila Nova de Gaia pertencente à comarca da Feira (1678-1682).....	503
 LAURA MAROZZI:	
La tradizione della liberazione del Cammino di Santiago nella <i>Chanson de Geste Franca</i> -Veneta dell' <i>Entrée d'Espagne</i>	511
 JOSÉ MARQUES:	
A expansão do culto de S. Tiago em Portugal e no antigo ultramar português.....	527
 JUAN CARLOS MARTÍN CEA:	
Los milagros del 'Liber sancti Jacobi'. Apuntes sobre la construcción de lo imaginario en la sociedad feudal.....	549
 LUIS MONREAL Y TEJADA:	
El santuario jacobeo de Sant Jaume de Frontayna.....	557
 MARINA MONTESANO:	
San Giacomo negli "Exempla" dei predicatori italiani bassomedievali.....	569

JOSÉ LUIS ORELLA UNZUÉ: Camino navarro versus camino francés a Compostela.....	577
ROBERT PLÖTZ: La peregrinación como principio espiritual-religioso en un mundo real-concreto	609
FRANCISCO PUY: El Camino, símbolo del derecho.....	629
J. IGNACIO RUIZ DE LA PEÑA SOLAR: Dos fundaciones hospitalarias medievales en el itinerario astur-galaico del Camino de Santiago: Fonfría y Montouto	637
HORACIO SANTIAGO-OTERO: Dualidad religioso-cultural del Camino de Santiago.....	645
PETER SCHULLER-INDERMÜHLE: Estado actual de las investigaciones sobre el Camino de Santiago en Suiza.....	651
RENATO STOPANI: La via francigena: "Camino" italiano per Compostela e punto d'incontro degli itinerari delle "peregrinationes maiores"	663
MARCO TANGHERONI: Un pellegrinaggio votivo marinaro a Santiago nel Carteggio Datini di Livorno (1387)	673
BRIAN ROBERT TATE: A vía marítima dende as Illas Británicas a Compostela durante a Idade Media.....	679
ELISARDO TEMPERÁN: Algunas particularidades litúrgicas del libro primero del Códice Calixtino: acercamiento a las fuentes de la liturgia compostelana en el siglo XII:.....	685
ANA BELÉN DE LOS TOYOS DE CASTRO: Peregrinos a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Moderna a través de los Libros de Difuntos parroquiales: el Camino de la costa oriental asturiana	697
ANTONIO VIÑAYO GONZÁLEZ: Santiago, el Camino y los peregrinos en el entorno del monasterio de San Isidoro de León.....	707
JOHN WILLIAMS: La "mujer con el cráneo" y la simbología del románico	715

**LAS VÍAS MARÍTIMAS DE PEREGRINACIÓN
A SANTIAGO DE COMPOSTELA
DE LOS PAÍSES ESCANDINAVOS**

VICENTE ALMAZÁN
University of Wisconsin-Oshkosh



Debido a su naturaleza los países escandinavos, a excepción de la península de Jutlandia, han dependido desde el principio de las vías marítimas para su comercio, su desarrollo, su economía, su misma subsistencia. Cuando Plinio el Viejo (23 a.C. - 79) escribió su *Naturalis Historiae* aparece por primera vez documentada la palabra *Scatinavia*, ésta es considerada como una isla (...*insulis quarum clarissima est Scatinavia*, Libro IV, c. XIII). La etimología de la palabra, compuesta de la raíz *Skad-* (oscuridad) y *-avia* (isla), designa el concepto de «isla en las tinieblas», por las larguísimas noches de invierno. Aun hoy, en el lenguaje común de Noruega y Suecia se suele decir «ha estado en el continente», «se fue al continente», «ha pasado unos días en el continente» para referirse a Francia, Alemania, España o Italia. Se dice también de Copenhague que «es una ciudad muy continental», es decir, europea, que tiene más en común con las otras grandes ciudades conocidas: París, Berlín, Ginebra, etc.

Dinamarca comprende 400 islas aproximadamente, de las que sólo 100 están habitadas. De los 43.093 km² por los que se extiende el presente reino de Dinamarca, 29.557 corresponden a la península de Jutlandia, es decir, aproximadamente 68 %, y el resto, 13.536, es decir, aproximadamente 32 %, a las islas. No hay que olvidar, sin embargo, que Jutlandia, a pesar de ser parte del continente, tiene más puertos de mar y más costa que cualquier isla danesa, y que, por consiguiente, podemos concluir que Dinamarca es un país esencialmente marítimo, al igual que los otros países escandinavos.

Para cualquier desplazamiento de mediana o larga distancia los noruegos, suecos, daneses, faroeses o islandeses han tenido que utilizar siempre el barco hasta en las épocas recientes en que el avión ha sustituido cada vez más el transporte marítimo.

El cristianismo llega primero a Dinamarca, y a continuación a Suecia y Noruega por vía marítima. Willibrord (658-739), benedictino y el primer misionero que llega a Dinamarca, es originario de Inglaterra y llega a Dinamarca en barco procedente de Frisia. La historia de Carlomagno atribuida a Alcuino ilustra la dificultad de esa misión. Preguntó el emperador Carlomagno un día a su consejero Pablo Diácono, bromeando: «¿Qué piensas que es más difícil: estar encadenado, vivir en un calabozo o convertir al rey de Dinamarca?». La misión de Willibrord no tuvo éxito. Más tarde llegó, igualmente por vía marítima, Ansgar (Anskar/Oskar). Leemos en el *Chronicon Roskildense*, escrito entre 1139 y 1143 que Harald, rey de los daneses, fue bautizado en Maguncia en 826 por el arzobispo Otgar, y con él un gran número de daneses. Ansgar y un compañero suyo llamado Autbert regresaron con el séquito real a Dinamarca, permanecieron allí cuatro años convirtiendo muchos daneses al cristianismo. Cuando Ansgar, «el Apóstol del Norte», bautizó en Suecia al primer neófito escogió el nombre de *Santiago*, según nos cuenta Adán de Bremen en su célebre *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae e Pontificum* (Libro II, cap. 59). En sus numerosas formas más comunes, *Jakob* e *Ib*, es en las lenguas escandinavas, y sigue siendo uno de los más comunes en Escandinavia, así como los apellidos Jakobsen, Ibsen y semejantes.

Con la difusión de la nueva doctrina se introduce el culto de la Virgen, de los mártires y de los santos y con éste la caza de reliquias. Éstas a su vez dieron origen a numerosas peregrinaciones. En los países escandinavos, como en otros países, encontramos:

1. Lugares de peregrinación dentro del país, y
2. Peregrinaciones a santuarios situados en el extranjero.

En una carta escrita cuando ya la popularidad de las peregrinaciones había ya llegado a su cumbre, de 1411 por mandato de la reina Margarita I de Dinamarca, se ofrecía ayuda económica a los que emprendían una peregrinación. Niels-Knud Liebgott, uno de los conservadores del Museo Nacional de Copenhague, publicó en 1982 un libro (*Hellige Maend og Kvinder*) en cuya página 37 aparece un mapa en el que figuran 48 centros de peregrinación. La carta, sin embargo, menciona santos pero no ciudades. Así pues Santa Margarita o San Vicente pueden referirse a ciudades diferentes.

Para seguir el orden cronológico volvamos al siglo XI. Los primeros peregrinos nórdicos pertenecían a las altas clases de la sociedad: obispos, nobles, miembros del clero y personas de alta alcurnia que solían ir acompañados de numeroso séquito. Estas peregrinaciones -me refiero a las «peregrinaciones mayores»- empezaban en la primavera para evitar las tempestades y grandes fríos.

En general, los suecos se dirigían hacia el Este para ir a Tierra Santa, y los noruegos y daneses hacia el Oeste, siguiendo una tradición ya bien establecida por sus antepasados, los vikingos.

La mayoría de los barcos que de los países escandinavos se dirigían hacia los Santos Lugares hacían escala en un puerto de Flandes. De allí continuaban hasta un puerto del sur de Inglaterra. Los noruegos y daneses parecen haber preferido la Punta de Prawle, así como el puerto de Saint-Matthieu, casi exclusivo de los barcos nórdicos. Aquí esperaban un viento favorable para atravesar ese Golfo de Vizcaya que tantas sorpresas desagradables guardaba a los navegantes por sus corrientes y tempestades. Los barcos que transportaban a un personaje de alto rango continuaban bordeando las costas francesa y española del norte para poder en cualquier momento abastecerse de provisiones. La saga del rey Olaf, el Santo nos dice que este rey hizo escala en Mont-Saint-Michel, Castropol, Betanzos, Tuy, Lisboa, Cádiz, Nörvasund (Estrecho de Gibraltar), Cerdeña, Creta. Los barcos más pequeños hacían escalas más frecuentes en Almería, Málaga, Cartagena, Alicante, Tarragona, Barcelona y Marsella. También las islas Ibiza, Menorca y hasta las Columbretes aparecen en las sagas. Igualmente Mesina y de allí a San Juan de Acre. Los primeros peregrinos escandinavos que visitan Galicia lo hacen como punto de escala y descanso para continuar luego hacia los Santos Lugares. Todos utilizan la vía marítima, visitan el sepulcro de Santiago, permanecen en estas tierras algunas semanas e incluso meses, y continúan luego hacia algún puerto cercano a Jerusalén.

El primer peregrino que llega a Galicia de tierras nórdicas emplea la vía marítima. Se trata del rey Sigurd Jorsalafar, peregrinación que nos es ampliamente descrita en la literatura norro/islandesa (*Heimskringla*, t. III).

La segunda peregrinación escandinava, igualmente marítima, fue la de Rögnvald el Santo. (Como los textos latinos traducen su nombre por Reginaldus, yo lo llamaré Reginaldo). Con 15 barcos llegó a Galicia en el año 1151 (*Orkneyinga Saga*, caps. 86-87).

El itinerario marítimo más destacado en su totalidad de la primera mitad del siglo XI (de 1152 según el compilador de los Anales de la ciudad de Stade (*Scriptores Rerum Germanicarum*, XVI, p. 340) aparece en uno de los numerosos escolios que se encuentran en un manuscrito de la obra de Adán de Bremen *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Este manuscrito se hallaba en principio en la Biblioteca Real de Estocolmo bajo el nombre de *Stockholm A 41*. En 1929 pasó después de largos trámites a la Biblioteca Real del Archivo de la Corona de Copenhague, ya que trata principalmente de asuntos relacionados con la historia de Dinamarca.

Según este escolio, la peregrinación empieza en el antiguo puerto de Ribe en la costa occidental de Jutlandia. Hoy esta ciudad dista algo de la costa, pero los nombres de algunas calles recuerdan que en tiempos pasados poseía puerto de mar. De aquí se seguía a Zwiijn durante dos días y dos noches. Esta ruta ya se usaba por lo menos desde el siglo anterior para el transporte de piedra para la construcción de iglesias en Dinamarca y de bueyes de Dinamarca para Flandes y regiones vecinas. De Zwiijn continuaba la ruta a Prawle Point en la costa SO de Inglaterra. Para esta etapa había que contar dos días y una noche. De aquí a Saint-Matthieu en Bretaña, para lo que se necesitaba sólo un día. Aquí se encontraba una famosa abadía y espe-

raban a que el viento les fuera favorable. Finalmente, de Saint-Matthieu a La Coruña «juxta Sanctum Iacobum Compostela» harán falta tres días y tres noches. Sigue luego este itinerario a Lisboa, Nörvasund (Estrecho de Gibraltar). Luego subía hasta Tarragona, Barcelona y Marsella, descendiendo luego a Mesina y finalmente se llegaba a Akra en Siria. En total, 40 días.

Este itinerario, el de Nicolás Bergsson, probablemente el del «Pauper frater Mauritius», el del rey Sigurd y el del conde Reginaldo el Santo todos siguen la misma ruta. Estos itinerarios se describen a continuación.

La tercera peregrinación es digna de ser mencionada aunque no tenga como objetivo Santiago de Compostela. Sin embargo, nos ofrece el primer itinerario escandinavo de peregrinación ampliamente documentado: distancias, tiempo invertido, curiosidades que hay que visitar, etc. Se trata de un itinerario escrito por el monje benedictino islandés Nicolás Bergsson del monasterio de Þverá (norte de Islandia) entre 1154 y 1159, año en que el abad falleció. Este itinerario (*Leidarvisir*), publicado en 1908 (K. Kalund, *Alfraedi islenzk, I*, p. 12-23) contiene datos de gran interés.

Este itinerario de Islandia a Tierra Santa empieza por una descripción geográfica del mundo conocido en su época. De España dice que es un país muy grande del Mediterráneo entre Lombardía (nombre generalmente dado a Italia en la Edad Media) y Francia.

Al empezar el itinerario, y para que el lector tenga una idea de las distancias, nos dice que para dar la vuelta completa a Islandia en barco se necesitan 7 días. Sigue diciéndonos que de Islandia a Noruega hay que contar con el mismo número de días, es decir 7. De Noruega (no especifica el puerto, pero por la época en que vivió suponemos que Bergen o Stadland, el más cercano a la costa islandesa es el puerto escogido) hay que ir primero -continúa- a Aalborg en Dinamarca. Los peregrinos que van a Roma calculan que de Aalborg a Viborg hay dos días de camino, y una semana de Viborg a Hedeby, muy cerca de Slesvig. Luego, sólo un día hasta las orillas del río Eider, que corresponde más o menos al actual canal de Kiel, frontera durante siglos entre el reino de Dinamarca y los países alemanes. De aquí sigue el itinerario hacia Roma, que no es el caso describir aquí. Sin embargo, al llegar al puerto italiano de La Spezia nos dice: «Después de Pontrémoli hay un día de camino al Monasterio de N^a Sra. (no dice cuál) y luego viene Luna (¿Livorno?). Aquí en Luna se encuentra el camino que viene de Santiago de Compostela, de España y Galicia. Luego se sigue a Lucca...».

Este itinerario de gran riqueza en las descripciones de numerosas ciudades alemanas, suizas, italianas y de Los Santos Lugares, es típico escandinavo por su combinación de vías marítimas y terrestres. Su primera etapa, Islandia-Noruega-Dinamarca va a servir de guía a peregrinaciones posteriores a Santiago y a Jerusalén enteramente por mar.

Además de este itinerario de Nicolás Bergsson existe otro de un dominico, también islandés, que se hacía llamar «Pauper frater Mauritius». Este dominico iba de capellán en el barco de un noble de la corte del rey Hákon el Grande de Noruega. Este itinerario fue escrito en latín (el de Bergsson fue escrito en islandés) hacia 1274. Empezaba (se han perdido las primeras hojas en las que se describía el itinerario marítimo desde Islandia hasta el sur de Portugal). ¿Hizo escala en Galicia? Nada nos dice de eso el texto que se conserva. Sin embargo, es de suponer que así fuera porque antes y después de este dominico la gran mayoría de escandinavos que escogían la ruta marítima a Jerusalén así lo hacían. Es más, a partir del cabo de San Vicente, que es donde empieza el texto que conocemos, describe varios lugares del sur de España con gran profusión de detalles. (El fragmento de este itinerario que se refiere a España fue publicado en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 74 (1919) 39-65). Es pues lógico suponer que describiera también La Coruña y/o algún otro lugar gallego.

Estos son los dos itinerarios escandinavos más antiguos conocidos. Sin embargo, conocemos otros viajes y peregrinaciones anteriores al itinerario de Nicolás Bergsson.

En este contexto tendremos que analizar el sentido de la palabra «døgn» o «dögr», traducida del escandinavo medieval por *día*. El *Diccionario del antiguo nórdico* (Gamalnorsk ordbok) de Leiv Heggstad (Oslo, 1958) nos dice que «døgn» significa principalmente «la mitad de un día», es decir 12 horas. El profesor Kristian Kålund, en un estudio publicado sobre el itinerario islandés del abad Nicolás Bergsson («En islandsk Vejviser for Pilgrimme fra det 12. Århundrede», *Aarbøgerford Nordisk Oldkyndighed og Historie*, 3 (1913) 51-105), añade al final varias observaciones sobre las distancias y la duración de las etapas marítimas de este itinerario. Para dar la vuelta completa a Islandia se necesitan 7 días, nos dice el abad, que son 1.400 km. De Islandia a Noruega, suponiendo dos puertos cercanos, 1.200 km, también en siete días. El profesor Kålund calcula igualmente los kms y los días mencionados en el itinerario. Aunque la vuelta a Islandia mide aproximadamente 1.400, resultan 200 kms por cada día. La distancia entre Islandia y Noruega es en realidad algo más corta, aproximadamente 1.250 kms. La travesía se calcula pues a 180 kms por día. Compara aquí Kålund las distancias y los días indicados en otros textos islandeses (*Landnámabók*, *Íslandske sögur*, t. I, p. 25, ed. de Copenhague, 1843) en los que se citan concretamente los puertos de Stadland (Noruega, el punto más cercano a Islandia) y Østre Horn (el puerto islandés más cercano a Noruega), o entre Islandia y la costa de Groenlandia, la de Islandia y la de Irlanda, de Noruega a las Islas Feroé, de éstas a Islandia y de Islandia al centro de Noruega. Para comprender las indicaciones hay que evaluar, nos dice, exactamente el significado de la palabra día. En el lenguaje común noruego e islandés «dögr» representa en realidad el concepto de la mitad de un día o si se quiere 12 horas. El investigador noruego Hjalmar Falk (en su *Altnordisches Seewesen*, Heidelberg, 1912, págs. 16-18) nos dice que día representa la distancia que se viaja en un día a lo largo de la costa, ya que por las noches se descansa en algún puerto. De aquí pasó a significar) día y noche cuando se navegaba por el mar abierto. Un mensajero del rey Olaf el Santo navegó en 8 días de Møre (Noruega) a Eyrar (hoy Eyrarbakki, en la costa sur de Islandia). Cuando este mismo mensajero llegó al Alting (Parlamento) pudo decir que se había despedido del rey hacía 4 noches.

En resumen, calcula Kålund, que un día de navegación por el mar abierto equivale a 130 km, y de 207 a 225 para el barco de cabotaje por la costa islámica, y de 250 a 350 por las costas cristianas. También hay que tener en cuenta, para confundirnos más, la dirección e intensidad de los vientos y las exageraciones retóricas, es decir las distancias a ciertos lugares cuando se quería atribuir una proeza especial a un héroe o se describía una expedición que se quería glorificar, exageraciones típicas de la poesía germánica en general.

Las primeras peregrinaciones iban precedidas, como podemos suponer, de minuciosos y largos preparativos. Según cuentan los antiguos anales se construían barcos especiales para las peregrinaciones. De las leyes existentes en Noruega había dos que fueron muy útiles para los proyectos del rey Sigurd: una era el servicio militar obligatorio de una séptima parte de la población masculina; la otra era la llamada «inscripción marítima» según la cual el rey podía formar una flota sin tener que incurrir en los elevados gastos a que estaban sometidos otros soberanos europeos. La fe de una Escandinavia recién convertida, unida a la nunca saciada sed de aventuras de aquellos pueblos, dieron un fuerte impulso a las peregrinaciones de países alejados. El primer peregrino que llega de los países escandinavos a Galicia por vía marítima (o por cualquier otra vía) es, como se acaba de decir, el rey noruego Sigurd Jorsalafar. La saga que habla de este viaje nos describe en parte su ruta y los lugares en que se detuvo. El viaje de este rey a Galicia tuvo lugar en el año 1108. Zarpó de Bergen con 60 barcos en el otoño rumbo a Inglaterra, y al llegar la primavera continuó a Francia. En el otoño del mismo año llegó a Galicia. Aquí pasó todo el invierno. Según nos cuenta la saga, el conde que gobernaba Galicia hizo la paz con el rey Sigurd e hizo instalar un mercado para que los noruegos pudieran abastecerse. Al llegar la Navidad se cerró el mercado porque había carestía de alimentos. El rey se dirigió al castillo. Este castillo, según dice el investigador Ihre, sería Compostela (*Disputatio academica sistens peregrinationes gentium septentrionalium in Greciam*, Upsala 1758, t. I, p. 8), opinión que ha sido bastante discutida. El rey Sigurd y sus hombres se apoderaron de todas las provisiones que pudieron y se hicieron a la mar en dirección a Lisboa que, según el autor de la saga el islandés Snorri Sturluson, era una poderosa ciudad de España donde la mitad de sus habitantes son cristianos y la otra mitad paganos.

A este rey noruego sigue el primer santo escandinavo que nos llega a Galicia por mar: el conde orcadense Reginaldo III el Santo (canonizado por Celestino III (1191-1198), en el año 1152.

Hay que observar que aunque la palabra *saga* significa «historia» también designa un género literario y que en él se tiende al embellecimiento, a las exageraciones y a adornar los hechos con acontecimientos fantásticos para dar mayor gloria a un héroe.

Según la saga, partió de las islas Orcadas en el otoño de 1152 con quince barcos, siguiendo la misma ruta que el rey Sigurd. Las hazañas de este conde son semejantes a las del rey Sigurd.

Durante la tercera cruzada (1187-1200) se organizaron varias expediciones en el norte de Europa. En éstas son principalmente los daneses los más activos, ya que los noruegos estaban demasiado ocupados en sus guerras civiles.

La primera de estas expediciones tuvo lugar en el año 1189. El 15 de mayo de ese año partió de Inglaterra un grupo de navíos ingleses y daneses, y el 25 del mismo mes llegaron a La Coruña.

Según los *Monumenta Germaniae Historica Scriptores* (XVII, p. 796) llegaron al cabo de diez días de travesía a la «tierra de Santiago». País o Tierra de Santiago es una denominación muy común para Galicia e incluso a veces para la España cristiana en las fuentes escritas escandinavas. La flota se componía de 60 naves. Llegados a tierra quisieron inmediatamente dirigirse al sepulcro del Apóstol. Sin embargo, como corría el rumor que llevaban la intención de apoderarse de la cabeza del santo, los habitantes de Compostela les hicieron frente y tuvieron que regresar rápidamente a sus naves.

La expedición de 1217 fue de mayor trascendencia. En ésta participaron también, además de daneses, noruegos, renanos y frisones y fue narrada por dos cronistas, testigos oculares de la misma. Dice así una de ellas:

«Teniendo el viento a nuestro favor llegamos el viernes siguiente a Far (La Coruña) [17 de junio] que es una magnífica ciudad de Galicia con un puerto muy seguro y con una espléndida torre mandada construir por Julio César. Habiendo anclado nuestros navíos salimos al día siguiente hacia Compostela. Después de haber ido a adorar a Dios y al santo Apóstol regresamos a La Coruña donde tuvimos que esperar nueve días a que se calmaran los vientos que nos eran adversos. Eran en total 350 barcos. Algunos quisieron zarpar pese a la tempestad y murieron naufragados a lo largo de la costa gallega. Cuando la flota se volvió a reunir en Lisboa el 15 de julio un tercio de las embarcaciones había desaparecido».

La isla Man, hoy parte de Gran Bretaña, había sido ocupada por los vikingos en el siglo IX, y en el siglo X constituía un reino noruego independiente que comprendía igualmente las islas Hébridas. Hubo aquí en este reino noruego a principios del siglo XII guerras civiles entre un rey Olaf, llamado en las sagas el Olaf negro y su hermano Reginaldo. Este rey Olaf negro (1103-1142), poco antes de ser asesinado por su hermano, hizo una peregrinación a Santiago de Compostela por mar. Así nos dicen las fuentes (*Scriptores Rerum Danicarum*, t. III, p. 227): *Olavus igitur liberatus, venit ad Manniam, moxque cum non modico comitatu nobilium profectus est ad Sanctum Iacobum*.

Otra peregrinación marítima nos es documentada, ya en el siglo XIII, en una de las *Biskupa sögur* (1858). En 1213 un célebre médico islandés, Hrafn Sveinbjarnarson, se dirigió en barco a Santiago de Compostela, aunque no directamente. Primero se fue a Noruega donde pasó el invierno, y de allí continuó a Francia con objeto de visitar la tumba de San Gil (¿cuál?), y de allí continuó a Santiago. Que estas peregrinaciones fueron marítimas se deduce por lo que dice la saga: «Entonces Hrafn se dirigió hacia el Oeste, al país de Santiago. Los marineros tuvieron que sufrir tormentas terribles por algún tiempo» (p. 278).

Aquí podría incluir a los peregrinos daneses, suecos y noruegos que figuran entre los grupos de personas que embarcaron en el puerto de Lubeck en las naves hanseáticas que hacían frecuentemente la travesía de éste u otros puertos hanseáticos y los de la Península Ibérica. El historiador alsaciano Philippe Dollinger (*La Hanse, XII^e-XVII^e I siècles*. Paris 1964) nos habla frecuentemente de esto: «En un principio los barcos

de la Hansa estaban destinados al transporte de mercancías. En la época de la colonización y de las cruzadas este transporte de personas contaba únicamente con embajadores, legados y *peregrinos* que iban a Santiago de Compostela». Más tarde, en 1506, nos habla Dollinger de una peregrinación a Santiago en cuyo barco se encontraban 500 peregrinos y hacía escala en puertos de Noruega, Escocia, Flandes, Inglaterra y Francia. En las pocas listas de pasajeros que todavía existen en varias bibliotecas del norte de Europa se pueden reconocer apellidos típicamente escandinavos como pasajeros en los barcos hanseáticos.

El investigador noruego Gustav Storm (*Islentdske Analer indtil 1578*) nos habla de los islandeses, Olaf Bjarnarson y Gudmund Snorrason, que se dirigían a Compostela pero desgraciadamente el barco que los llevaba naufragó por el camino.

Otra peregrinación marítima interesante es la del islandés Bjørn Einarsson. Ya en 1385 emprendió un viaje a Noruega, pero el viento lo empujó contra su voluntad hasta Groenlandia en donde permaneció dos años. La importancia de los vientos en las peregrinaciones marítimas es mayor de lo que se ha creído. Los vientos alargan o reducen la duración de las travesías. A veces una misma distancia puede durar de 3 a 5 días, como hemos dicho hace poco y trayectos más cortos pueden durar más que los largos y al revés. Largos trayectos pueden hacerse en menos días que otros de muchas menos millas. En 1388 hizo este Einarsson una peregrinación a Roma, y en 1405 otra, siempre en barco, a Jerusalén, con su mujer y otros tres peregrinos. De regreso, dejó a su mujer en Venecia para dirigirse él solo a Santiago de Compostela. Este aventuroso islandés escribió un libro sobre su viaje que todavía existía en el siglo XVII, pero que desgraciadamente ha desaparecido y del que no se conserva ninguna copia.

Todos saben que Santa Brígida hizo una peregrinación desde su nativa Suecia hasta Santiago de Compostela en 1341 en compañía de su marido, de varios familiares y religiosos. Sin embargo, poco se sabe del itinerario exacto que siguió, aun después de estudiar sus *Revelaciones* y las actas de su canonización (*Acta et processus canonizationis Beate Brigitte*. Ed. I. Collijn, Upsala 1924-1931). Se trata de un itinerario mixto, es decir que cubrió partes en barco y partes por tierra. No hace mucho, estudiando una de las iglesias dedicadas a Santiago en el antiguo reino de Dinamarca, en un pueblecito llamado Ûlsby y situado hoy en la provincia alemana de Schleswig-Holstein, quedé sorprendido al ver en el vestíbulo dos gobelinos, es decir tapices confeccionados a la manera de los que hacía la familia Gobelin de Paris en el siglo XVII, representando respectivamente al apóstol Santiago a la derecha y a santa Brígida a la izquierda. Me dirigí al pastor que me dijo que efectivamente la santa sueca había pasado una noche en la aldea en su peregrinación a Santiago de Compostela. Sin embargo, el buen pastor no supo darme ninguna referencia a tal afirmación. Un mes más tarde recibí una carta de un neurólogo de ese pueblo, explicándome que efectivamente Santa Brígida y su comitiva habían pasado la noche en Ûlsby, según consta en un documento parroquial que guardaba el antiguo pastor, ya fallecido y que fue la misma santa la que quiso que la iglesia cambiara de patrocinio y pasara a ser dedicada a Santiago. La hermana de este médico había confeccionado esos dos gobelinos a la edad de 93 años.

Un profesor de instituto de Copenhague, ya jubilado, (Preben Askgaard) ha dedicado bastante tiempo a determinar el itinerario de santa Brígida. Yo he discutido varias veces con él y creemos que la santa salió de Vadstena hacia el oeste del país, embarcando probablemente en el puerto de lo que hoy se llama Gotemburgo para atravesar el Kattegat y desembarcar en Aalborg, en el norte de la península de Jutlandia. De aquí, ya por tierra, siguieron el camino tradicional de peregrinación que ya era conocido desde la época del itinerario de Nicolás Bergson que, efectivamente pasaba por Ûlsby, Slesvig y la muralla de Danevirk, junto a Hedeby. Visitaron luego Colonia y Aquisgrán, como cientos de peregrinos antes y después de nuestra santa. Siguiendo hacia el sur llegaron a Tarascón y Marsella (Santa María Magdalena). De Marsella y *en barco* salieron hacia Santiago de Compostela.

Parece muy extraño que el grupo sueco fuera en barco de Marsella a algún puerto gallego, aunque no sería demasiado insólito. En 1341 se consideraba muy peligrosa la navegación por las costas del este y sur de España y pasar por Nørvasund, infestado de árabes en busca de naves cristianas era un riesgo muy serio. Por otra parte, en el proceso de canonización nos dice uno de los testigos que en este viaje de Marsella a Santiago visitaron «muchos lugares de España». Sería más plausible pensar en un viaje por Zarago-

za, Burgos y León que por la costa, en donde difícilmente podrían visitar «muchos lugares». Es sólo una opinión y no puedo probar ni lo uno ni lo otro.

El itinerario de vuelta es también problemático. Nos nombra ella Arras, las abadías de Cîteaux y Fontevrault (Maine-et-Loire). Estos dos últimos lugares poseían abadías de monjes y monjas como las que el monje Svenung que acompañaba a la santa quería fundar en Suecia. Como el primer lugar mencionado a la vuelta es Arras supongo yo que irían en barco a algún puerto de la costa occidental francesa de Normandía. De Francia seguiría más o menos por el mismo camino de regreso.

De otras peregrinaciones de los siglos XV y XVI sabemos que en 1440 naufragó otro barco noruego que se dirigía a Santiago de Compostela (*Diplomatarium Norvegicum*, XVI, N° 128).

Los *Tänkeböcker* (Libros de acontecimientos memorables) de la ciudad de Estocolmo nos hablan durante los años de 1477 a 1496 de frecuentes peregrinaciones marítimas a partir de Estocolmo. También de la capital sueca nos habla otra fuente escrita (*Diplomatarium Norvegicum*, XVIII, N° 176). Por este documento nos enteramos que el alcalde de Estocolmo ordena que se preste ayuda al armador Diderik Paasche para que lleve por mar a Galicia y regrese a Estocolmo un grupo de peregrinos compostelanos. Este documento está fechado el 11 de febrero de 1501.

En 1511 (*Diplomatarium Islandicum*, IX, N° 50) se autoriza a tres comerciantes de Nykøbing (Dinamarca) a expedir por el puerto de Hamburgo carne y otras mercancías y transbordar allí la carga a un barco que se dirigía a Islandia y al País de Santiago, advirtiendo de tener buen cuidado que la mercancía no vaya a parar a manos del rey de Inglaterra.

Otro danés, Johan Rantzau, hizo una peregrinación marítima a Santiago de Compostela en 1516 y de allí siguió a Tierra Santa. De 1518 conocemos el caso de otro peregrino, Peter Schwyn, que hizo una peregrinación por mar a Santiago de España (*Chronik des Landes Dithmarschen*, Kiel 1827, I, p. 584).

Otro ejemplo de peregrinación marítima es el caso del rey Cristian II de Dinamarca (1513-1523) que en una ocasión de peligro en alta mar hizo el voto de «mandar un barco de peregrinos a Compostela». Este voto fue cumplido, y el rey mandó el barco, pero durante la travesía fue interceptado por corsarios ingleses. Más tarde el rey formuló una protesta ante el gobierno inglés (A. Huitfeld, *Danmarskis krønike*. Copenhague, 1650-1655, t. II, p. 1107).

De la primera mitad del siglo XVI poseemos todavía testimonios de peregrinaciones por vía marítima, como por ejemplo la de Michael Leuhusen de Estocolmo de 1521, del danés Peder Nielsen en 1522 o del noruego Hans Knutsson de 1526.

Las cofradías danesas, noruegas y suecas, establecidas en principio como gremios de oficios y profesiones, empiezan a redactar sus estatutos en el siglo XIV. Por estos estatutos (conocemos con particulares detalles los de Dinamarca) nos enteramos que también de varias ciudades salían miembros de estas cofradías y gremios *por mar* a Compostela.

El símbolo por excelencia de la peregrinación a Santiago de Compostela -no hace falta que lo digas es un símbolo esencialmente marítimo. Si observamos los lugares en que se han encontrado veneras auténticas de peregrino, tema tan bien estudiado y documentado por el alemán Kurt Köster, fallecido no hace mucho, y por el investigador sueco Lars Andersson, especialmente las numerosas listas y detallados mapas de este último, en particular del mundo escandinavo, fácil es concluir la importancia de las peregrinaciones marítimas de estos países. La mayoría de las veneras halladas en excavaciones u otros trabajos las encontramos en ciudades y pueblos de las orillas, en las costas de Dinamarca (las más numerosas), de Suecia, de Noruega y, por supuesto, de Islandia.

Las literaturas nórdicas están llenas de alusiones a viajes marítimos a Galicia. Se llegó hasta considerar la manera más natural de transporte entre el mundo escandinavo y el gallego. Ya decía el poema francés (traducido al noruego en el s. XIII):

*Uns rois estoit issuz d'Espagne,
De chevaliers ot grant compagne;
A navie fu maer passez,
En Galice estoit arrivez.*

En la saga de *Raimundo, hijo del Emperador*, escrita poco después de 1300, este Raimundo, que se dice era hijo del emperador de Sajonia, se hace a la mar y acompañado de sus hombres se dirige rápidamente a *Liberum Donum* que es el nombre de la ciudad en que descansa el cuerpo santo del apóstol Santiago».

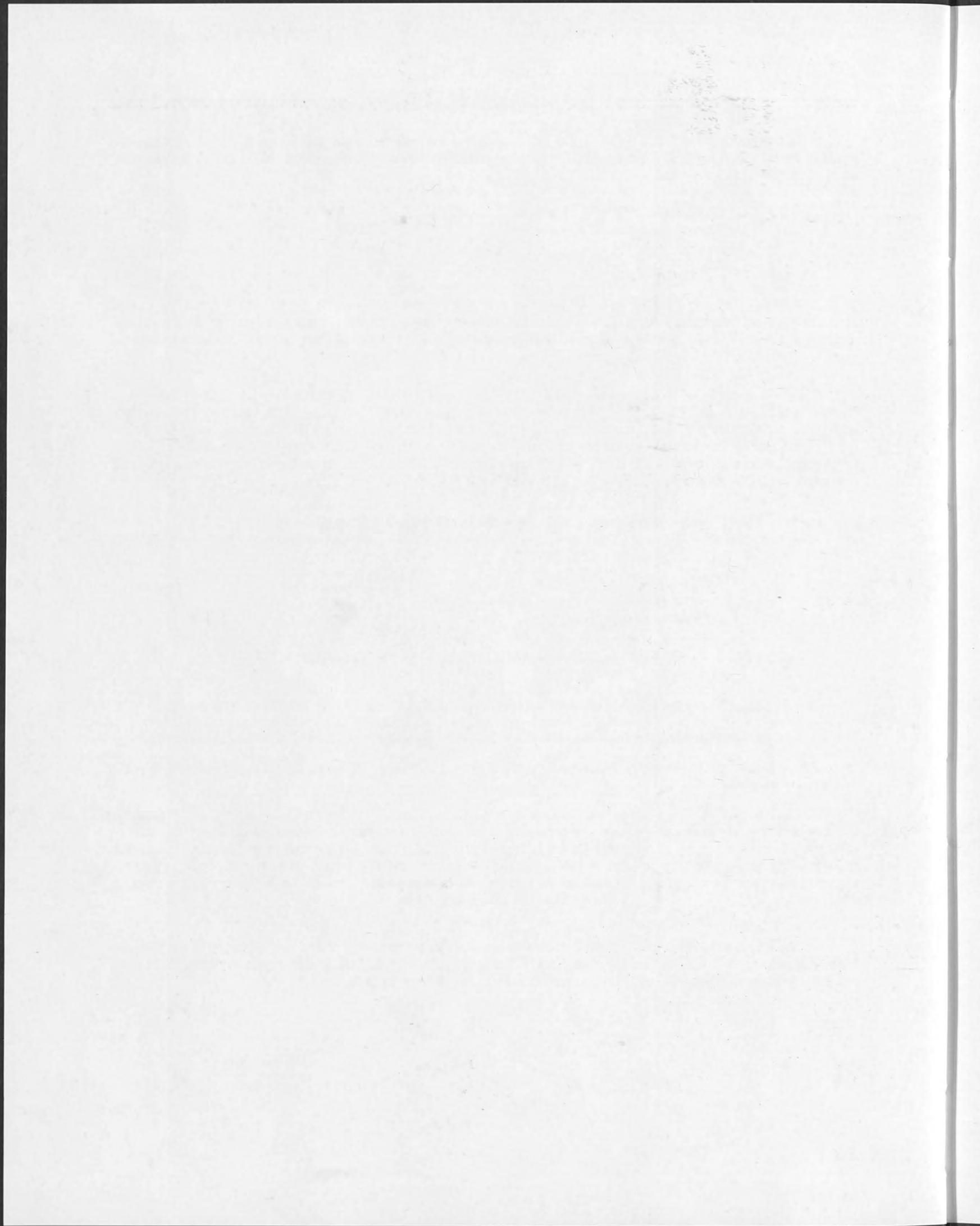
En otras sagas que conocemos en las cuales se habla de Santiago, casi todas adoptan el mar como medio de comunicación. La primera peregrinación conocida en la literatura escandinava es la del propio Santiago que por supuesto es conducido *en barca* por dos ángeles. Asimismo el *Romance de Santiago* de las Islas Feroé que se conserva vivo en los cantares y danzas de las islas hasta nuestros días, el apóstol llega *por mar* a Galicia. Este deseo de ir por mar es tan evidente que aunque no tiene barco emplea una gran piedra que flota y lo lleva hasta Galicia que se encuentra a 500 millas.

Hay otro romance, danés este, que de la tradición oral pasó a ser escrito en el siglo XVI, que lleva por título *Romance de España y Constantinopla*. Aquí va el rey de Constantinopla hasta la misma Galicia:

*Sus navíos a tierra hace llegar.
Allí sale el rey de España
Ante él, en el blanco arenal*

Las conclusiones de este pequeño estudio son varias y que resumiré en cinco:

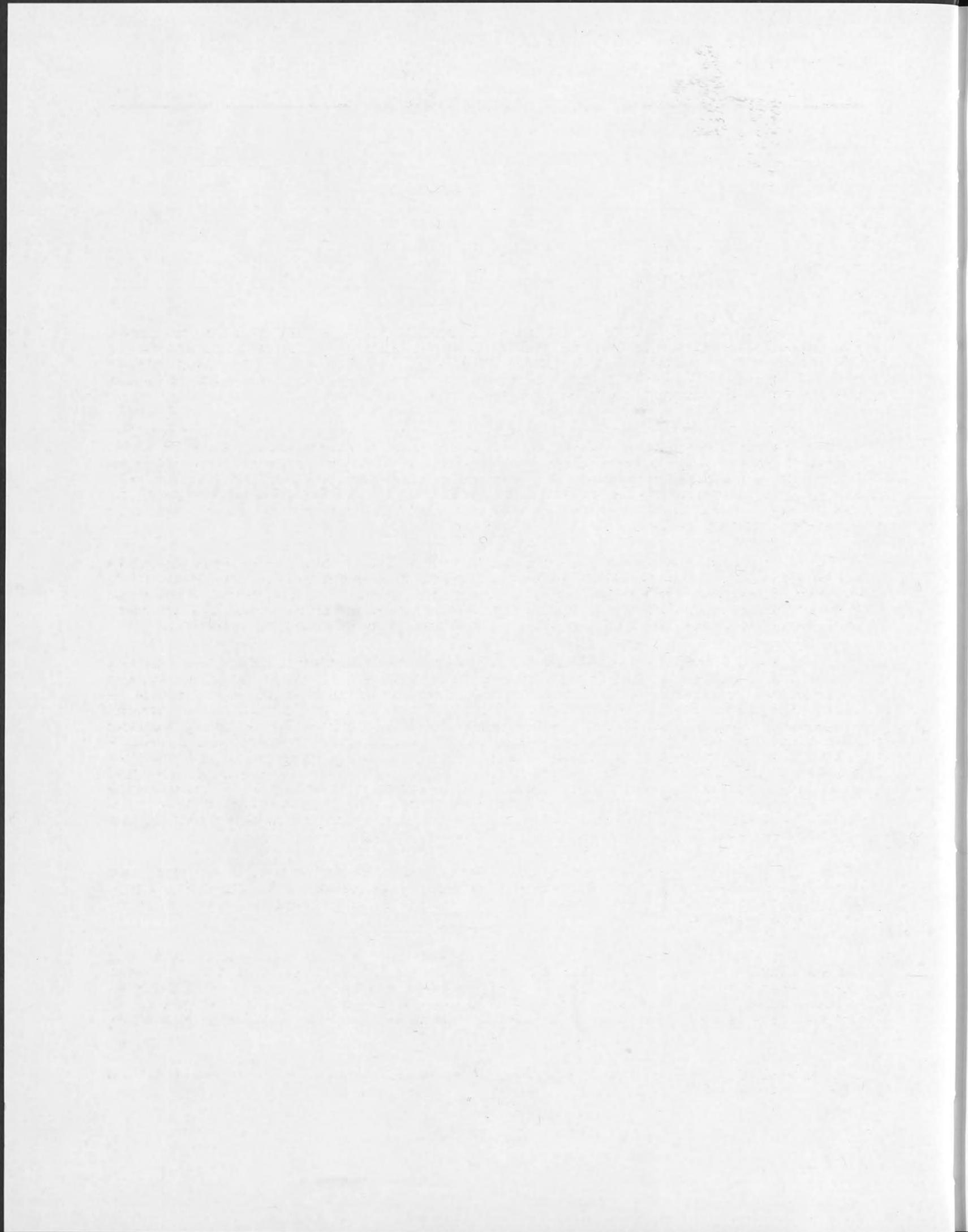
1. Las peregrinaciones escandinavas al sepulcro de Santiago *empiezan* por la vía marítima.
2. Los primeros itinerarios de Escandinavia a Santiago de Compostela describen la vía marítima.
3. La mayor parte de peregrinaciones escandinavas a Santiago de Compostela emplean ambas vías: marítima y terrestre.
4. Las estadísticas son muy delicadas para estos siglos medievales debido a la irregularidad de las cifras que conocemos. Sin embargo, yo me atrevería a afirmar (considerando los números no en absoluto, sino en relación a la población del país) que Islandia ocupa el primer lugar en la importancia de las peregrinaciones marítimas a Santiago de Compostela, si bien en cantidades absolutas el primer puesto correspondería a Dinamarca como lo demuestra la gran cantidad de veneras auténticas aparecidas en los hallazgos arqueológicos confirmados por los dos investigadores que han estudiado profundamente el tema: Kurt Köster y Lars Andersson.
5. No hay que olvidar el elevado número de naufragios de barcos escandinavos rumbo a La Coruña. Esto, juntamente con los ataques de corsarios ingleses, nos da una idea de que también las peregrinaciones marítimas, no menos que las terrestres, iban sometidas a numerosos peligros.



EL VINO EN LA ESTRADA SANTIAGUESA

PABLO ARRIBAS BRIONES

Asociación de Amigos del Camino de Santiago de Burgos



Cuando un viejo soldado de los tercios de Flandes regresa a Poza de la Sal, ese pueblo prodigioso de la provincia de Burgos, en su mochila se trae una hermosa bandeja de bronce ornada con seis conchas jacobeanas en relieve, y una leyenda en holandés que hace referencia a la alegre esperanza de eternidad. En el fondo figuran los exploradores bíblicos que Moisés envía a las fértiles tierras de Canaán, portando a hombros, atravesado por un palo, un gigantesco racimo de uvas.

No hay duda de que resulta tentadora esa simbiosis entre los peregrinos israelitas, que tales eran los llamados exploradores, las veneras jacobeanas, y la alegría de la espera de la tierra de promisión simbolizada en un colosal racimo de uvas. Cuando escribía esto la verdad es que no sabía que de esa tentación había participado el mismo *Codex Calixtinus*: al final del cap. VI, del lib. I se lee: «El - Santiago- es figuradamente uno de los doce exploradores enviados por Moisés a la tierra de promisión, que al regresar traían entre dos un sarmiento con un racimo colgante de una pértiga... En el racimo, entre los dos, debe verse a Cristo...».

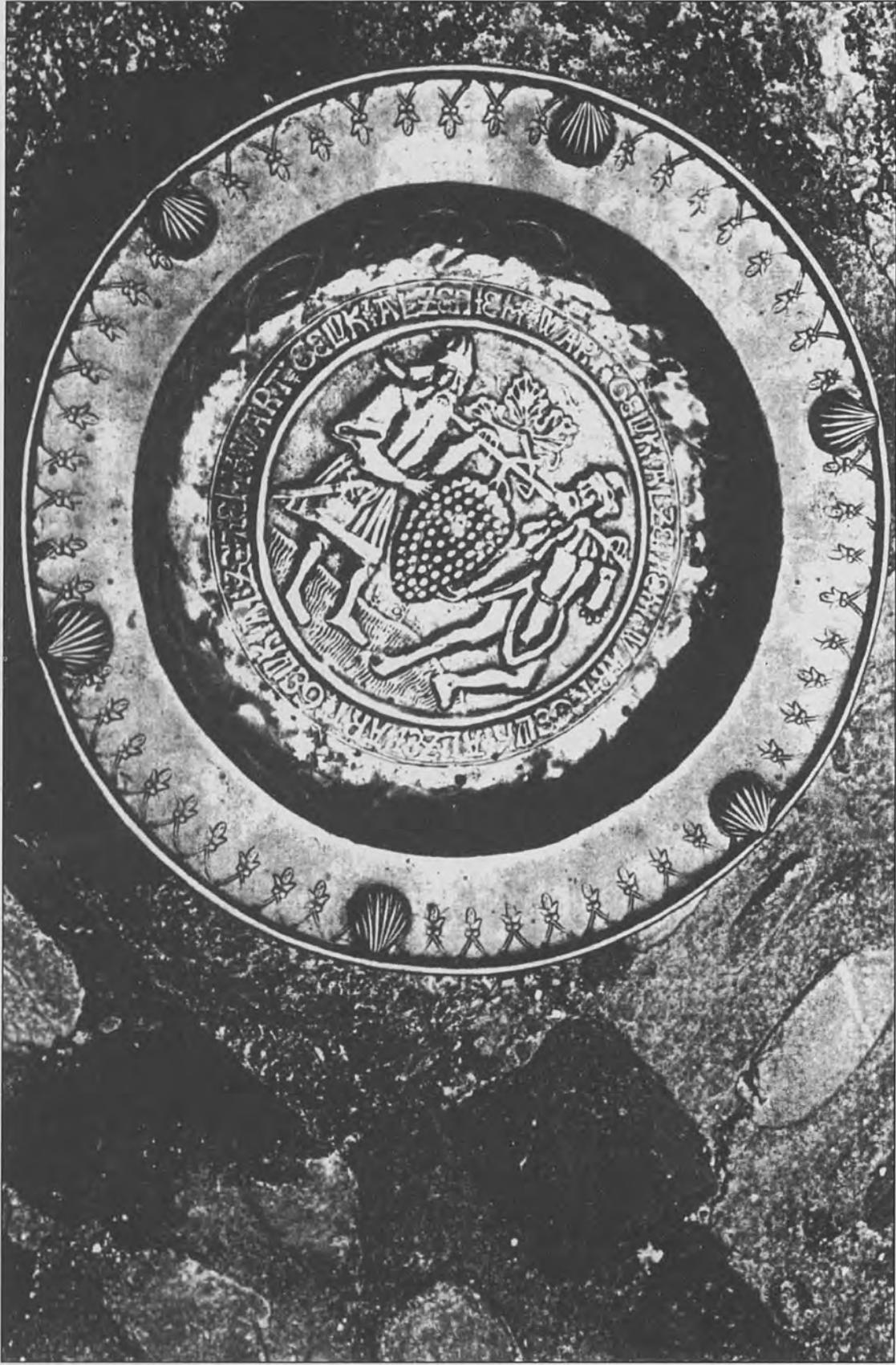
Vi esta bandeja siendo un niño en la Iglesia de San Cosme y San Damián de la alegre villa salinera y chacolitera, donde me habían llevado para curarme de melancolía por la muerte prematura de mi madre. Más de una vez he pensado si mi inclinación por los temas santiaguistas y el vino, se inició con la vista de aquella bandeja de bronce cuyas veneras y racimo de uvas me dejaron acariciar. De hecho ambos temas han ocupado no magro tiempo de mi vida. Y hoy, gustoso y agradecido, vuelvo a ellos.

Los grandes cuidados jacobeanos, tan trillados en este Año de Perdonanza, han colocado en muy segundo término a extremos vitales de la peregrinación, a necesidades cotidianas de ese *homo viator* que por antonomasia es el peregrino y sin cuya atención es hasta posible que la larga marcha, todo un vía crucis, *ad limina sancti Jacobi* no hubiera sido tan anhelada y, sin género de duda, de un carácter distinto; menos alegre y soñadora. Me estoy refiriendo, como es obvio, al vino, lenitivo y animador insustituible de jacobitanos, propiciador de sentimientos de hermandad, aunque también fuente de peleas y trifulcas. Y siempre un dato de singular importancia en la historia de las peregrinaciones a Compostela, que hasta el presente no ha merecido, que yo conozca, la atención que en justicia le es debida; pues para los romeros el vino no fue sólo alimento del cuerpo sino también del espíritu y así lo creían aquellos hombres tan dados a creer. Sin echar en olvido, como con acierto acaba de apuntar Luis Martínez García que «*Los regímenes alimenticios trascienden a la consideración de simples necesidades biológicas para convertirse en un fenómeno económico, social y cultural de primer orden*»¹.

En el Antiguo Testamento se encomia al vino y se le execra, pero en el ambiente acaba dominando conciliador el canto del salmista: «el vino alegra el corazón de los hombres». Razón tiene Jesús Torbado cuando dice que «Su destino directo es el corazón; es decir, la zona más intangible, secreta y santa del hombre».

Los viñedos desde que se hizo el Camino de Santiago fueron los primeros en acudir a su llamada: compañeros inseparables de los peregrinos, bordearon la piadosa senda; su cultura y cultivo dieron ocupación rentable a los labradores de aquellos pueblos que jalonaban la estrada santiaguesa; les hicieron entendedores de idiomas, «el vino y el latín van a todas partes», se decía, y acogedores. El peregrino, antes de su partida y durante su marcha, siempre ha soñado con que le entiendan, y ha amado

¹ L. Martínez García, *La alimentación en el Hospital del Rey en Burgos. Contribución a la historia del consumo en la Baja Edad Media* (inédito en estas fechas).



y sigue amando por encima de todo, las acogidas cordiales. Y es que si en la acogida del caminante, plagada de dulces remembranzas evangélicas, que llama esperanzado a la puerta, ese momento mágico, que hoy, cuando el segundo milenio, cansado y con un guiño de melancolía, comienza a despedirse, continúa siendo el más anhelado para el peregrino de ahora y lo que justifica su fe en el Camino y en sus hombres: el vino sagrado o su alma quintaesenciada en viejas fórmulas, celosamente guardadas, de licores con nombres venerados, era el cristiano aliviador y animador de la vida como peregrinación; el único modo en que era entendida por aquellos hombres de fe plena, que llegaban a sanar del lacerante fuego de San Antón cuando los padres antonianos, cerca de Castrojeriz, les aspergaban con el vino santo y daban a beber. Pan y Vino de San Antón, contra enfermedades y peligros de mar y tierra, que nunca dejaron de pedir los romeros ni de dar los antonianos.

Aquí siempre se ha dicho que «con pan y vino se anda el camino», y este refrán tuvo aventajada vigencia en el camino francés. Sorprende la generalidad de su consumo en la amplia época histórica de las peregrinaciones por hombres, mujeres y niños. Recuérdese al Lazarillo de Tormes, «yo como estaba hecho al vino, moría por él». En un documento de Cardeña, de 1212, como dato identificador de una persona, se hace constar, *Yvannes, sennior que no bebe vino*.

El autor que hemos citado, nos cuenta lo que se consumía en el Hospital del Rey en Burgos; la servidumbre solía salir a 1,5 litros diarios de vino puro, cantidad que estima como lo más «normal» entre los asistentes y, utilizando datos fiables, considera que se hallaba dentro de la regla general de consumo en Europa. Los romeros salían por medio azumbre diario (un litro), lo que justifica la afirmación de Hermann König cuando dice que «dan de comer y de beber hasta la saciedad».

Sí es cierto que los vinos fuertes, como el de Toro, les estaban vedados al común de los jacobitas; no lo es menos que para toda una tropa de talla y contextura muy inferior a la del europeo medio de hoy y con una alimentación plagada de carencias, el vino, pródigamente expedido y consumido en la estrada del Señor Santiago, debió encandilar a aquellos devotos transeúntes que con frecuencia hicieron más de una etapa dando bandazos, apoyados en el bordón en el que se bamboleaba la calabaza vacía. San Isidoro, tan caro a los peregrinos, opina que *baculus* derivaría de Baco, descubridor de la vid, para que en él se apoyaran los hombres afectados por el vino. De todo esto, amén de engaños, mixtificaciones y alborotos en torno al invento del Patriarca Noé, doy detenida cuenta en mi libro *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago* y a él me remito.

Son múltiples las referencias al vino que se daba de caridad en los hospitales, aunque, como en todo tipo de asistencia humana, con el tiempo se produjeran variaciones considerables, y en algún hospital sólo se les proporcionase lecho y malo.

En la Real Casa y Monasterio de Roncesvalles, el vino siempre les fue suministrado con prodigalidad a los santiaguistas; incluso se les proporcionaba para el camino. En el XVII, Martín Burges de Elizondo dice que se les daba «vino en abundancia». Media pinta de vino, aparece en las constituciones ya tardías de 1791.

«Media cuarta de Carrión» por día se trasegaban los romeros en el hospital de Benevivere. Cantidades similares o simplemente la referencia de que se les daba vino, son frecuentes en muchos centros hospitalarios.

Para la alberguería de Foncebadón, destaca Goyita Cavero su alto consumo de vino, lo que considera muy propio de la época habida cuenta de los hábitos dietéticos del medievo. Señalando que, al menos desde la primera parte del siglo XIII, el hospital de Foncebadón contaba, por donación testamentaria de Pedro, obispo de Astorga, con una bodega en Benavente destinada a la reposición del vino de la *domus* de Gaucelmo.

Con todo siempre debió ser muy superior el vino que los romeros compraban que el que recibían de caridad. Los múltiples engaños que con el vino se les hacía a los romeros, no lo eran precisamente en los centros hospitalarios, sino en mesones y tabernas de la senda de peregrinación.

* * *

Es elocuente en extremo que toda la literatura de peregrinación, prácticamente sin excepciones, desde el mismo *Codex* hasta nuestros días, haya dedicado una atención particular a los buenos o malos caldos con que se topaban a lo largo de su marcha.

Se cuida bien Aymerico, después de poner de manifiesto una clara animadversión al agua (casi todas ellas le parecen ponzoñosas), en describirnos los lugares de la ruta francesa donde hay malos y buenos vinos; de los de Burdeos dice que son excelentes, así como los de Gascuña, cuyos habitantes son borrachines y tienen la costumbre de beber todos del mismo vaso.

Pasados los Pirineos, de los navarros cuenta que su tierra es rica en pan, vino, leche y ganados, bebiendo todos del mismo jarro, le llaman *ardum* al vino, y aparte de un montón de barbaridades que hacen rechinar el oído, dice de ellos que son borrachos. No obstante, «el navarro cada vez que va a la iglesia (lo que mal se compagina con el calificativo de impíos que les cuelga en tres ocasiones), ofrece a Dios, pan, vino, trigo, o cualquier otra ofrenda».

Castilla y Campos, le parece rica en vinos y la tierra de los gallegos escasa en este producto.

En el Sermón *Veneranda dies*, incluido en el Libro I del *Codex*, el tema del vino llega a ser una obsesión sólo comprensible como el paroxismo medieval por las reliquias. Se repiten las admoniciones con tal exagerada machaconería, que nos conducen inevitablemente a confirmar el excepcional protagonismo que en las peregrinaciones a Compostela, y en su picaresca, tuvo el invento de Noé. Vino, borracheras y afines, se mencionan en sesenta y dos ocasiones.

No es cosa de seguir al «discreto bebedor» con sus anatemas, aunque pone buen cuidado en advertir a los peregrinos contra los malos mesoneros que en los albergues del camino de Santiago, después de recibir y besar a los peregrinos «como si fueren parientes suyos que vienen de lejanas tierras... les dan a probar un vino bueno y les venden otro malo. Otros venden sidra por vino, otros vino adulterado por vino bueno... Algunos tienen falsas medidas para el vino y la avena, externamente muy grandes, por dentro pequeñas y estrechas, o sea poco excavadas, las cuales el vulgo llama *marsicias*... Hay quien trae vino del tonel y, si puede, mete agua en el vaso anticipadamente». Y sigue incansable y reiterativo con sus denuncias y anatemas: «El hospedero malvado da el vino mejor a sus huéspedes para conseguir embriagarles y cuando duermen poder quitarles la bolsa o el gurbo, u otra cosa. El mesonero malo les da muerte con bebidas venenosas para poder apoderarse de sus despojos». En punto y aparte prosigue:

«También irán al suplicio de los malvados los que hacen dos departamentos en el tonel y ponen una clase de vino en cada uno de ellos, de los cuales ofrecen primero para probar, el mejor y después a la comida les traen el peor, del segundo departamento».

Aparte de las invectivas del Sermón del «día venerando de la festividad de Santiago Apóstol» (que, por cierto, no se agotan en él) aparecen de vez en cuando en el resto del *Codex*, las bíblicas connotaciones de la vid y el vino con los más altos valores del cristianismo arrimados en esta ocasión a la figura del Apóstol; arrimo propagandístico al que nunca renunciaron los autores del Códice.

Ya en su mismo comienzo, en la carta de presentación, el santo Papa Calixto, acude a la «bebida pura», pues «muestra muy claramente lo que en sí oculta», aludiendo al estilo llano del *Codex* para su mejor comprensión por todos. Lo que casualmente se olvida en el último y enigmático milagro con el

que se cierra el Calixtino, en su más tardía añadidura: en la visión de un tal Fucón, peregrino de Santiago, alguien ha querido que la bebida dulce que éste le da, despierte al romero, «Es así como marca sus huellas el Santo Patrono y para dar alivio a peregrinos luce».

Al mismo Santiago se le invoca para que prepare una sacra bebida estimuladora «con vino sin mezcla», para terminar diciendo: «copa por tanto feliz la que purga el alma de sombras».

En otras ocasiones, aun sin abandonar nunca el simbolismo, afloran auténticos requiebros en torno a la viña, como si fuese una mujer hermosa en plena sazón: «esa viña lozana», «las maduras uvas prestando belleza», o recordando lo que dice el sabio: «Yo como la vid produce suaves aromas y mis flores dieron magníficos y honrosos frutos».

O bien recordando propiedades taumátúrgicas, «Muchos sanan untándose con vino puro en que se haya hervido una cruz de esta piedra», del Monte Tabor.

Entre los varios personajes que intervinieron en la elaboración del *Codex*, debió figurar algún monje versado en el cultivo de la vid. Refiriéndose a Santiago, escribe:

«Él, como un mayordomo de las viñas, plantó con gran trabajo la viña de la Iglesia, extirpando los abrojos de los vicios, cortando los espinos de las malas acciones, formando buenas cepas, poniendo alrededor el seto de los dogmas evangélicos contra las bestias salvajes, espantando lejos de ella a las zorras de la herejía que acostumbran destruir las viñas, y edificó también en ella el lagar del nuevo altar y la torre de la fe».

O como cuando recoge los dísticos elegíacos de San Fortunato:

La uva hinchada en el pámpano, que pasto
sería de los pájaros, con este
guardián el buen lagar no ha de perderla.
Viñador en las viñas apostólicas
puso en forma los liños, removiendo
la tierra con la azada y recortando
los sarmientos con hábil podadera.
Del campo del Señor la Vid silvestre
y estéril extirpó, y se ven ahora
racimos en lo que antes fue matojo.

Todo un sabio y sucinto resumen de viticultura, en el que no han faltado prevenciones para espantar a la raposa y a los pájaros, conocidos golosos de las uvas maduras.

En el librito que Hermann Küinig von Vach escribe a finales del XV, «con el auxilio de Dios», desde el comienzo deja claro el propósito de su guía:

«En él enseñaré veredas y sendas
y como debe portarse un genuino cofrade de Sant Yago
en la bebida y también en la comida».

Cumple el monje servita, que parece una buena persona, con su propósito, llegando en ocasiones a indicar la existencia de una taberna como punto de referencia para señalar el camino. Al llegar a Villafranca del Bierzo, debió animarse y considera prudente el detenerse a dar el conocido consejo:

«Allí bebe el vino con discreto miramiento,
porque saca a alguno de sentido,
pues se deja correr como un cirio».

Esta sabia advertencia de Künig nos recuerda la muy parecida que había hecho S. Purchas en *His Pilgrims*, relato de su peregrinación en 1425.

«Here wyn is thecke as any blode
And that wull make men wode»

(Allí el vino es espeso como alguna sangre y esto pone furioso a los hombres)

Más pícara era la advertencia que recogimos en nuestro libro *El Camino de Santiago en Castilla y León*, que nos hacía en esta misma localidad un experimentado peregrino francés: «Il faut le degouster dans la région. C'est bon d'avoir un vin habituel, mais celui qui boive toujours le même vin, c'est comme celui que s'habitue à une seule femme».

En las mismas postrimerías del XV, peregrinos ilustres como el joven noble Arnold von Harff y Jean de Tournai, acaudalado curtidor flamenco, nos dejan referencias del vino en el camino francés, de manera particular vemos a éste último obsesionado por el disfrute de vinos de buena calidad, llegando hasta el soborno para proporcionárselos.

Más parco es Doménico Laffi en sus referencias y generoso, en el siglo siguiente XVIII, el alegre y contentadizo sastrero picardo Guillermo Manier, que no se pierde una oportunidad de comer y beber todo lo que se le ofrece en el camino ².

Andrew Borde, el pintoresco excartujo y médico inglés, en su famosa guía publicada en 1547; la primera guía (*guide book*) en inglés de Europa continental, en la que recoge los recuerdos de su peregrinación a Santiago, nos dejó curiosas advertencias y consejos sobre el vino: «conviene -dice- beber un buen trago de vino fuerte antes de acostarse, sobre todo después de caminar a pie todo el día». Pienso si conocería el dicho caminero de «a mala cama, buen colchón de vino». El doctor Borde, entre otras cosas, es del parecer que el vino despeja el entendimiento del hombre, anima el corazón y limpia el hígado, pero condena la intemperancia diciendo que «donde no hay orden, hay horror».

Un lustro antes de mediar el XVIII, y por «el piacere de girare il mondo», hace el viaje de Nápoles a Santiago de Galicia el pícaro Nicola Albani. Su singular «política peregrinesca» (una parte de su viaje se hizo pasar por sacerdote), le permitió degustar de gorra el mejor «vino rosso e bianco» de la estrada jacobea.

Dando el inevitable salto al que fuerza el vacío del movimiento de las peregrinaciones jacobeanas en el XIX, es Walter Starkie, de quien no he dudado en afirmar que es «sin género alguno de duda (y dejando a un lado lo religioso) el peregrino más ilustre que ha arribado a Compostela a lo largo del siglo XX», el personaje que nos ha dejado las referencias más interesantes, bebidas hasta la ebriedad, de todos los caldos del camino francés. Don Gualterio, que así era conocido, se nos muestra un auténtico maestro en la apreciación y degustación, sin límites (su sabiduría y corpachón se lo permitían) de los vinos de la senda francígena. Su experiencia y sapiencia, siguen siendo de obligada consulta para todo aquel que quiera hablar o saber del vino en el Camino de Santiago.

Acercándonos en el tiempo y en aval de esa simbiosis de la cultura del vino con el alma de las peregrinaciones jacobeanas, no es coincidencia que todos los grandes hispanistas europeos y expertos en el Camino del Apóstol, sean a su vez grandes conocedores de los caldos de la sagrada vía de peregrinación. Comenzando por las Islas Británicas Robert Brian Tate, es una muestra evidente de la cultura vinícola, y doy fe que hasta del alma del vino quintaesenciada en coñacs y en otras fórmulas más santas. René de la Coste-Méssélière, fino catador de todos los caldos camineros, llega a demostrar su veneración por el fruto

² Barret-Gurgand, *La aventura del Camino de Santiago*, trd. esp., Vigo 1982. En esta valiosa publicación aparecen con frecuencia comentarios de todo tipo sobre el vino, en particular los de Jean de Tournai y el pícaro Manier.

de las cepas oponiendo una resistencia o prevención de corte *calixtino* al uso del agua para cometidos distintos al del simple aseó.

Esa fiel pareja, como San Roque y su perro, que forman Paolo Caucci y Robert Plötz, no sólo participan como destacados conocedores y degustadores de los vinos del Camino, sino que por añadidura ambos son cosecheros: el primero en su finca solariega de Perugia, amén de descubridor, coincidiendo con Jaime Rodríguez Salís, de la Granja Remerulli en la Rioja Alavesa, de la bondad de los mínimos y desconocidos vinos blancos, toda una reliquia, de Itero del Castillo, mojón en el Camino de la primitiva Castilla Condal. El segundo, Robert Plötz, una vez más pone en evidencia su espíritu jovial cultivando una viña imposible, pero mejorando la calidad con una espléndida etiqueta jacobea.

* * *

Sabido es que Cluny promocionó el Camino de Santiago, y a su largo la plantación de viñedos. Tal virtualidad tuvo su labor, y tal fue su fama de buenos viticultores, que algunos han llegado a considerar a estos monjes como los introductores de la vid en España, lo que no es cierto, pero sí lo es que su propagación, en particular por la senda francígena, a ellos fue debida. Incluso se ha sostenido que la variedad de uva «tempranillo», precisamente la de mayor calidad y aprecio en el actual mundo vinícola, fue traída a la Rioja por monjes de la Borgoña³. Lo mismo cuenta Cunqueiro de aquellos vinos que trajeron los monjes benitos de Francia a sufrir el orballo gallego.

A fines del siglo X y coincidiendo con el inicio de las peregrinaciones a Compostela, se observa que es importante la implantación del viñedo en la Rioja, curso del Arlanzón y en el Bierzo.

Esa amable conocedora del vino en Aquitania, Odile Dern-Lutard, ha resaltado la unión de la cultura del vino con el Camino de Santiago, y cómo las vías francesas abocaban a zonas vinícolas. De ese Burdeos recuerda Odile que «tres caminos pasan especialmente por la Gironda: el camino de Tours, el de Vezelay y el de la Costa, uniendo Inglaterra a Burdeos por Soulac y el Medoc. Estos tres caminos convergen en el puerto de Roncesvalles».

«Los otros caminos (el del Puy y el de Arlés) pasan también por Aquitania antes de alcanzar el Somport. Y todos -concluye- se reúnen en Navarra (antes de Pamplona) para ser uno solo, que va a Compostela, atravesando también grandes viñedos, entre ellos los de la Rioja, bien conocidos de los viticultores girondinos».

El gran experto en vinos franceses que es Louis Barbezán, en su obra *Viñedos y vinos de los Pirineos, Gascuña y Landas*, nos aporta datos suficientes para poder afirmar que todos los caminos del *Codex*, sobre todo en su fase antepirenaica estaban plagados de viñedos.

Recoge este autor diversos documentos medievales, entre ellos los típicos proteccionistas del vino local frente al forastero, como en el caso de la zona del Béarn, concurrido paso de peregrinos santiaguistas, prohibiendo la entrada de vino foráneo desde primero de octubre a primero de mayo, «bajo pena de confiscación a partir en tres: un tercio para el denunciante, otro para alumbrar la iglesia, y el tercio restante en beneficio del hospital de pobres más próximo», con lo que es de suponer que más de un peregrino se alegraría con la confiscación.

Es significativo que este enófilo francés haya resaltado el papel de la abadía de Roncesvalles en el cultivo de la vid. Comenta que «La región de Irouléguy se encuentra en esta época (comienzos del XII) sobre uno de los caminos más frecuentados por los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela, en Galicia, lo que explica la presencia del viñedo». Sobre todo por la proximidad de San Juan de Pie de Puerto, donde nos informa que existía también una viña llamada «vigne du Roi».

³ Hubrecht Dudker, *Vinos de Rioja*, Plaza Janes, 1985, p. 36.

Hablando de esta zona de caminos próxima a Roncesvalles, dice que en ella a lo largo del medioevo reinaba la viña. Piensa Louis Barbazan que es suficiente para persuadirse echar una mirada al pórtico de Nuestra Señora de Bout en San Juan de Pie de Puerto, donde se ven representaciones de racimos con hojas de viña y un vendimiador portando un cesto de vendimia.

Justifica el mismo autor y para la época del *Codex Calixtinus*, como consecuencia del extraordinario número de peregrinos que se acercaban a los pasos del Somport y Roncesvalles, la presencia de gran cantidad de parcelas dedicadas al viñedo, para atender en el lugar, junto con el pan, la demanda de vino como una de las bases de la alimentación cotidiana en aquellos tiempos.

Tiempos en que a las fuertes y generalizadas medidas proteccionistas en toda Europa del vino local, se sumaban tasas de diversa naturaleza gravando la entrada del vino foráneo, y a ellas el elevado costo del transporte imposible de eludir. Si a estos factores les sumamos el aumento de la demanda de los romeros, muy propia además de todo el que iba de camino, se comprenderá que ésta fuera satisfecha plantando viñedos en lugares inverosímiles, como en las faldas del castillo de Burgos (más de 900 m. de altitud) y en las riberas del Arlanzón; claro es que el mosto resultante rimaba con las tan desfavorables condiciones del terreno en que se daban las viñas.

Algo parecido podemos decir de León capital, hasta no hace tantos años cercada de viñedos; yo he vendimiado una viña que lindaba con el Camino de Santiago en las mismas afueras de la capital, y el vino que daba era bastante aceptable.

Viñedos había en Jaca (Miguel A. Torres, en *Los vinos de España*, dice que las mayores plantaciones vinícolas estaban localizadas, en el siglo XII, en las zonas de Jaca y Ejea, localidades donde hoy no se cultiva el viñedo) y prácticamente en la totalidad (si exceptuamos el Puerto de San Adrián) del camino francés por Bayona, Irún, Tolosa, San Adrián, Vitoria, Miranda, Burgos. En tierras del camino alavés, como Zambrana y Lacervilla, donde hoy tampoco se produce vino, ha encontrado M^a de los Angeles de las Heras, la referencia histórica de numerosas guardaviñas.

Los primeros peregrinos santiaguistas aplacaron su sed con chacolí (aunque entonces no se había inventado aún la palabra); ese vino patrimonial, ácido y algo agrio, pero refrescante y sabroso que podían encontrar en Guipúzcoa y Vizcaya, y a su entrada en tierras de Burgos por el Valle de Mena o Valdegovía, con los vinos del mismo nombre en Mena, la Tobalina, tierras de Oña, Miranda, Pancorbo y la Bureba: esos chacolís que fueron el vino heroico de la primitiva Castilla y de los primeros peregrinos a Santiago ⁴.

Históricamente la totalidad de la Cornisa Cantábrica en la Edad Media contaba con majuelos, hecho que llega a sorprender al mismo Cristobal Colón y del que deja constancia en uno de sus diarios de viaje. Hasta en Asturias se producían algunos vinillos blancos de vides situadas en las vertientes de las montañas.

De lo que no hay duda es de que el viñedo se pegó a la realidad socioeconómica del camino de peregrinación, superando ampliamente los límites más aptos para su establecimiento y extendiéndose hasta donde pudieran dar unos vinos mínimamente bebibles, en una época en la que la calidad era algo totalmente secundario, al menos tal y como la concebimos hoy, según nos aclara José M. Santos Solla, quien nos deja también referencia de algunos vinos marginales gallegos como los «de la zona del Ulla cuyas precarias condiciones para la producción del vino no impidieron su cultivo, sobre todo -dice- debido a la proximidad de Santiago, importante núcleo urbano y centro de peregrinación».

* * *

⁴ P. Arribas Briones, *El chacolí de Burgos: vino heroico de la primitiva Castilla*, Caja de Ahorros del Círculo Católico, Burgos 1989.

Hay indicios y datos suficientes para afirmar que el vino que se daba de caridad en la vía francígena a los romeros, tanto en los hospitales franceses como en los españoles, no era ni mucho menos el mejor, y en su entrega se tenía muy en cuenta la condición de las personas. Como norma general los clérigos solían ser buenos catadores y exigentes.

A finales del XVII, en el Hospital de Santiago en Burdeos se reserva el mejor caldo para los sacerdotes que van de peregrinación; para el resto de la clientela se reserva «una libra de pan moreno y una medida del vino a ellos destinado».

Similar medida encontramos en el Hospital del Rey en Burgos. Cuando a él se acercaba el cabildo catedral, por sentencia obtuvo que se le obsequiara con vino bueno, «que no sea de la cosecha de la ciudad, salvo de otro bueno o conveniente a las dichas personas», si bien se añadía -como recuerda Fuyma⁵ -que para el séquito que llevara podían el Comendador y freires darles «vino de su cosecha o de otro que para ellos cumpla y sea razonablemente de beber».

Esa sospechosa apelación a lo «razonable» no dejaba de tener sentido: nadie ponía en tela de juicio que los viñedos del Parral, la gran finca cercada que aún se conserva al lado del Hospital del Rey, como otros muchos dentro del Alfoz de la capital de Castilla y en la misma vega del Arlanzón, no podían dar más que unos mostos de muy pobre calidad, aunque sirviesen durante siglos para acallar la sed de los peregrinos que se acercaron en manadas interminables a este pródigo recinto hospitalario. Según he podido saber, era el vino «a ellos reservado», ácido y «pardo», de baja graduación y que con facilidad se estropeaba. Hasta el punto de que el visitador Vázquez de Arce, ve comprometido el prestigio regio por la mala calidad del vino que se daba en el Hospital Real, advirtiendo: «no es conveniente cosa dar tan mal vino cuando los otros mantenimientos son buenos». Las condiciones geográficas del terreno no daban para más. Tampoco era cosa de quedarse a mirar el diente del caballo regalado, y por lo menos hasta 1516, en que parece ser que de manera efectiva se descepo el Parral⁶, los romeros siguieron contentándose con el mosto fermentado cuyas cepas se apoyaban en los rodrigones de la gran viña del regio centro hospitalario.

Del chacolí, pese a sus históricos denuestos, no podemos hacer una descalificación general. Los buenos eran de una calidad muy similar a algunos célebres caldos del Rhin y del Mosela (al menos al que esto escribe siempre le traen a la memoria del paladar los vinos alemanes cuando degusta un buen chacolí; la idea la he vuelto a confirmar este año al degustar en Aquisgrán el vino con el que en la misma catedral nos obsequió su cabildo), y puede que rimasen bien con el gusto de no pocos romeros de las tierras altas de Europa habituados a un vino algo ácido y alegre, con una chispa de vida. Vino especial al que sólo podían poner tacha los acostumbrados a caldos de mayor graduación y consistencia. Los otros, los peregrinos norteños, es fácil que no notasen el cambio; lo que hace presumible el hecho ya denunciado en el *Veneranda dies*, de que les diesen sidra por vino.

Algo hemos dicho del vino de Itero del Castillo y más podemos decir de esos vinos olvidados de la tierra de Sahagún -su celeberrima cuba, era mayor aún que la de Heidelberg- y del Cea: claretos tan honrados como humildes, óptimos para hacer el camino, que se prolongaban, como en las despedidas cariñosas, por tierras de los Oteros y Valdevimbre, con su «tinto claro espumante», hasta las mismas puertas del Bierzo.

Con mejor o peor calidad de por medio, debió ser importante el trajín que se creó en torno al mercado del vino que abastecía a la siempre sedienta caravana santiaguista. Como anota José Manuel

⁵ Fuyma, *El pan, el vino y el queso de Burgos*, Caja de Ahorros del Círculo Católico, Burgos 1984, p. 26.

⁶ L. Martínez García, *La alimentación* (nota 1) p. 14. Este trabajo es de gran virtualidad: parte de datos fidedignos, de cuentas detalladas; las notas que incluye confirman el excepcional consumo de vino (de ordinario de dudosa calidad), que se hacía en los centros asistenciales.

Santos Solla⁷ «no debemos olvidar que el vino no era solamente un elemento de prestigio y un alimento primordial en la dieta humana, sino que era comerciable y existía una amplia demanda». El cultivo de la vid, añade, era muy apetecido por los agricultores, monasterios y cabildos catedralicios y después por los hidalgos que siempre mostraron su preferencia por la viña.

Es cierto que los hidalgos encontraron en el viñedo una de sus más apetecibles fuentes de riqueza. En la descripción que hace de Villafranca del Bierzo A. Franco Silvela, figura el hecho de que sus vecinos campesinos vendían en las puertas de sus casas vino, aclarando que «también lo hacían los hidalgos».

Otero Pedrayo cuenta que «en toda Galicia, sus familias hidalgas, los viejos monasterios rebosantes de historia, los frailes mendicantes, los hospitales... quisieron tener un trozo de tierra... en el Ribeiro orensano y sobre todo por la zona de los vinos del Avía».

Creo que hemos estado influidos, en una apreciación global, por la figura, más seductora, del romero penitente y pobre que admiraba Guido de Borgoña, olvidándonos de los otros, de los normales, de los que como declaraba el Rey Sabio en las Partidas (I, 23) van por tierras ajenas «despendiendo los auveres».

En el cap. III del *Liber peregrinationis*, se advierte que «El motivo de la rápida enumeración de las localidades y etapas que preceden, ha sido para que los peregrinos, con esta información, se preocupen de proveer a los gastos del viaje, cuando partan para Santiago». No nos cabe la menor duda, habida cuenta de los hábitos alimenticios de la época y de lo generalizado del consumo del vino, que su venta a los romeros constituyó una de las más saneadas fuentes de ingresos de los lugareños y hasta de los potentados civiles y eclesiásticos apostados a lo largo de la estrada santiaguesa.

Es más, hay poblaciones del camino medieval en Francia, Italia y España, en las que la viticultura es su principal actividad y el ingreso prioritario o casi exclusivo. Goyita Cavero, nos dice que en el Bierzo medieval el viñedo era la actividad prioritaria⁸ y que en la zona de Cacabelos ha hallado abundantes referencias, en el siglo XIII, a una viña del Borgoñón.

A mí me llamó la atención hace años, el contraste entre la pobreza del caserío de algunos pueblos del camino, como Castrojeriz, y la riqueza de sus bodegas con arcos y hasta bóvedas de piedra sillería, algunas de las cuales aún conservan marcas de canteros; que nos hablan de un vino algo más que patrimonial; de caldos destinados al abastecimiento de la siempre sedienta caravana de jacobitas.

Vender el vino (que no darlo de limosna a los romeros) debían hacer aquellos celosos monjes borgoñones de Sahagún que arrancan, en 1085, de Alfonso VI, el célebre fuero que privilegiaba al monasterio hasta límites inusuales en el territorio hispano, y que por lo que se refiere al vino nada se podía hacer sin la autorización del feudal abad: comprar las viñas, venderlas, vendimiar y, lo que era peor, no podían vender su vino los vecinos de Sahagún mientras lo estuviesen vendiendo los monjes.

Apelando al poder regio, mediante el fuero de población del barrio de San Cernín en Pamplona, que otorga en 1129 Alfonso I el Batallador, logran los francos el privilegio *Et quod nullus homo non vendat pane nec vino ad rumeu, nisi in ista populatione*.

Privilegios de este tipo dan lugar también a revueltas de los naturales de Pamplona. José María Lacarra es consciente de la animadversión que entre ellos suscitan estos privilegios y de la reacción psíquica de los burgos de francos entre los que surge, como medida defensiva, la idea de que las tierras

⁷ J. M. Santos Solla, *La localización del viñedo en Galicia: factores humanos y económicos*. Actas del Simposio Internacional Otero Pedrayo Xeografía de Galicia, Consello de Cultura Galega, Santiago de Compostela 1989, p. 372.

⁸ G. Cavero Domínguez, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval*, Ponferrada 1987, p. 81 y 204.

por las que luchaban los hispanos ya habían sido liberadas por Carlomagno y de ahí su privilegiado derecho⁹.

Hemos visto que el fruto del invento del Patriarca, ocupaba un lugar destacado en la jerarquía de las necesidades de los santiaguistas, y en la economía de nobles, monasterios y simples labriegos, que con su venta lograron una óptima granjería, lo que hace comprensible los empeños que pusieron en asegurársela a cualquier precio.

No he querido hablar de los grandes vinos del camino de peregrinación, ni de sus ligazones con lo jacobeo antes y ahora. Desde el comienzo al camino del Apóstol se han asomado los mejores viñedos del mundo. Queden sólo al aire unas breves palabras con nombres evocadores: Borgoña, Cluny, Alfonso VI y San Lesmes. La Champaña, Reims, Carlomagno. Don Perignon, «cellerier» de la abadía benedictina de Hautvillers y fino observador, sin el corcho que tomó de las calabazas de los peregrinos que regresaban de Santiago, no habría llegado a dominar la efervescencia natural de la segunda fermentación en botella de los vinos de su tierra, y el champagne hubiera tenido que esperar sólo Dios sabe cuantos años.

Burdeos donde el vino es un culto al que nunca dejaron de rendir honor los peregrinos del señor Santiago. No eran pocos los jacobitas británicos que aprovechaban el regreso de vacío de las expediciones navales que, a lo largo de la Edad Media, transportaban vino de la zona de Burdeos a Inglaterra. Desembarcaban en el puerto de Solac, donde los navíos habían recogido las cubas de vino, y desde allí seguían a España por Bayona.

Un dato poco conocido hasta su divulgación por Elisa Ferreira¹⁰ es el lugar destacado que gracias a los contactos establecidos por la peregrinación a Santiago, ocupó en la economía gallega la exportación de sus vinos; la más importante, tras la del pescado, a lo largo de toda la Edad Media, y la primera en épocas singulares como la posterior a la peste negra entre 1348 y 1349, en que aprovechando el espectacular bajón de los vinos de Burdeos se plantaron cepas en lugares inverosímiles, y se llegaron a expedir grandes cantidades a Inglaterra y Flandes.

Los navíos ingleses que arriban con bastante frecuencia a la Coruña cargados de peregrinos, aprovechan el regreso para llenar sus bodegas con vinos gallegos; un vino blanco joven y a bajo precio que tiene una aceptable acogida en el mercado inglés.

El vino -dice Elisa Ferreira- va a ser el principal artículo de intercambio de Galicia en sus relaciones con los países nortehños productores de paños. Y el viaje a Compostela la primera ocasión de contacto entre los pueblos gallegos y los importadores de vinos; como es el caso, perfectamente documentado, de Bretaña que desde el siglo XI parte a Compostela, no pierde los contactos con Galicia, y se reencuentra a mediados del XIV con los vinos de la tierra del Apóstol, hasta decir la autora citada que «el vino era entonces, sin género de duda, el principal artículo de exportación de Galicia a los mercados bretones».

¿Y qué decir de la Rioja? Baste con recordar que Berceo se consideraba bien pagado en su trabajo de poeta, con un vaso de su buen vino. Y que José María López de Toledo dejó dicho casi todo lo que se puede: «que beber vino de Rioja es ir bebiendo la gracia de Dios y paladeándole es ir bebiendo beso a beso la gracia de la Rioja».

Esos viejos vinos berciaños, que con el color de una escarapela roja, blanca y rosa, han ido a más, como los toros de casta en las buenas tardes de lidia; como el indescriptible Prada a Tope y esa uva Doña Blanca en la que él tanto cree.

⁹ J. M. Lacarra, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, edc. facs. 1948-1949, Gobierno de Navarra, 1992, T. I, p. 483.

¹⁰ E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, tesis doctoral de la autora, en Documentos históricos de la Real Academia Gallega, La Coruña, Fundación Barrié, 1988.

No he hablado tampoco de los mejores vinos gallegos, encomiados por el gran Otero Pedrayo; de los ribeiros, ullas, espadeiros, chantadas y amandis; de este último cantado por Alfonso X el Sabio y que dicen gustó el emperador Augusto.

Santiago, meca de nuestra peregrinación y fabulosa consumidora de vino (allí se celebraba la llegada, la estancia y la partida) siempre estuvo bien abastecida de los mejores vinos gallegos y de la tierra del Norte del Tajo, en las ocasiones en que el censo del Voto de Santiago «una medida del mejor pan e otra del mejor vino», no fue sustituida por una cuota en metálico.

He querido llamar la atención sobre alguno de los vinos olvidados del camino francés; no pocos caldos montaraces que se mantuvieron por la crónica sed de los peregrinos y superando con creces las fronteras del viñedo. Que supieron acompañar y aliviar las duras jornadas de aquellos hombres que con admirable fe caminaban hasta la sepultura del Apóstol querido del Señor.

Ahora, sin dejar de rendir la pleitesía debida a los grandes vinos del Camino, hay que recuperar con el mismo empeño que la música, los viejos caminos y hospitales, esos caldos olvidados, que en España desde el mismo Irún, parte de la Cornisa Cantábrica y hasta Briviesca, como ya he dicho, serían los chacolís. El churrillo de las tierras de Castrojeriz. El blanco y claro de Itero del Castillo. Esos vinos relícticos de tierras palentinas, como los de Fromista. Los del Cea, cuyas cepas vieron reverdecer las astas fulgurantes de los guerreros de Carlomagno y que llenaron durante siglos la Gran Cuba de Sahagún. Los que siguen aguantando en el alfoz de León y cuyas fases de cultivo quedaron plasmadas en el calendario de la Capilla Sixtina de la pintura románica del panteón de San Isidoro de León. Los que hasta no hace tanto tiempo han fermentado en bodegas nobles y plebeyas de Molinaseca. Para acabar en los modestos, patrimoniales y sabrosos de Galicia, hasta el mismo Finisterre.

Hay que execrar el refranero con sus inacabables consejos previniendo contra la plantación de vides en los caminos por temor a los que por ellos pasan, y hasta la copla, como la berciana, aquella que dice:

«Non plantes nunca viñas xunto al camino;
que se las comen todas os pelengrinos.»

Aunque tengamos que poner letreros en varios idiomas recordando que es mejor esperar a que las uvas se transformen en vino, lo que además es cierto en estos vinillos honrados y patrimoniales, ya que el fruto como uva de mesa no sirve; en Galicia, por ejemplo, todo lo que da la vid va al lagar.

Se impone también, junto al estudio de la abundante documentación sobre el viñedo en la estrada santiaguesa, la selección de cuanto la literatura odepórica nos ha dejado en la materia. Sin ir más lejos, en este mismo congreso Paolo Caucci nos trae la nueva aportación que supone el descubrimiento del manuscrito de dos viajeros de Perugia a Compostela en 1588, Fabrizio Ballerini y Silverio Rettabeni, en el que dejaron reiteradas observaciones sobre los vinos que encontraban, resaltando, como lo hicieron otros, su sorpresa ante la calidad de los caldos bercianos.

Tampoco hay que olvidar (y habrá que volverlo a poner en fecunda vida caminera), que históricamente cuando los acontecimientos del tiempo o de la vida retienen o retiran a los romeros en sus villas de origen, el espíritu lo mantienen vivo con el recuerdo de los tragos largos, al estilo español, en los grandes hospitales del Camino; en aquellos en que les habían marcado el bordón con una muesca para evitar que llenasen por segunda vez la calabaza de San Roque, de la cuba de vino pobre del país que para ellos estaba reservada.

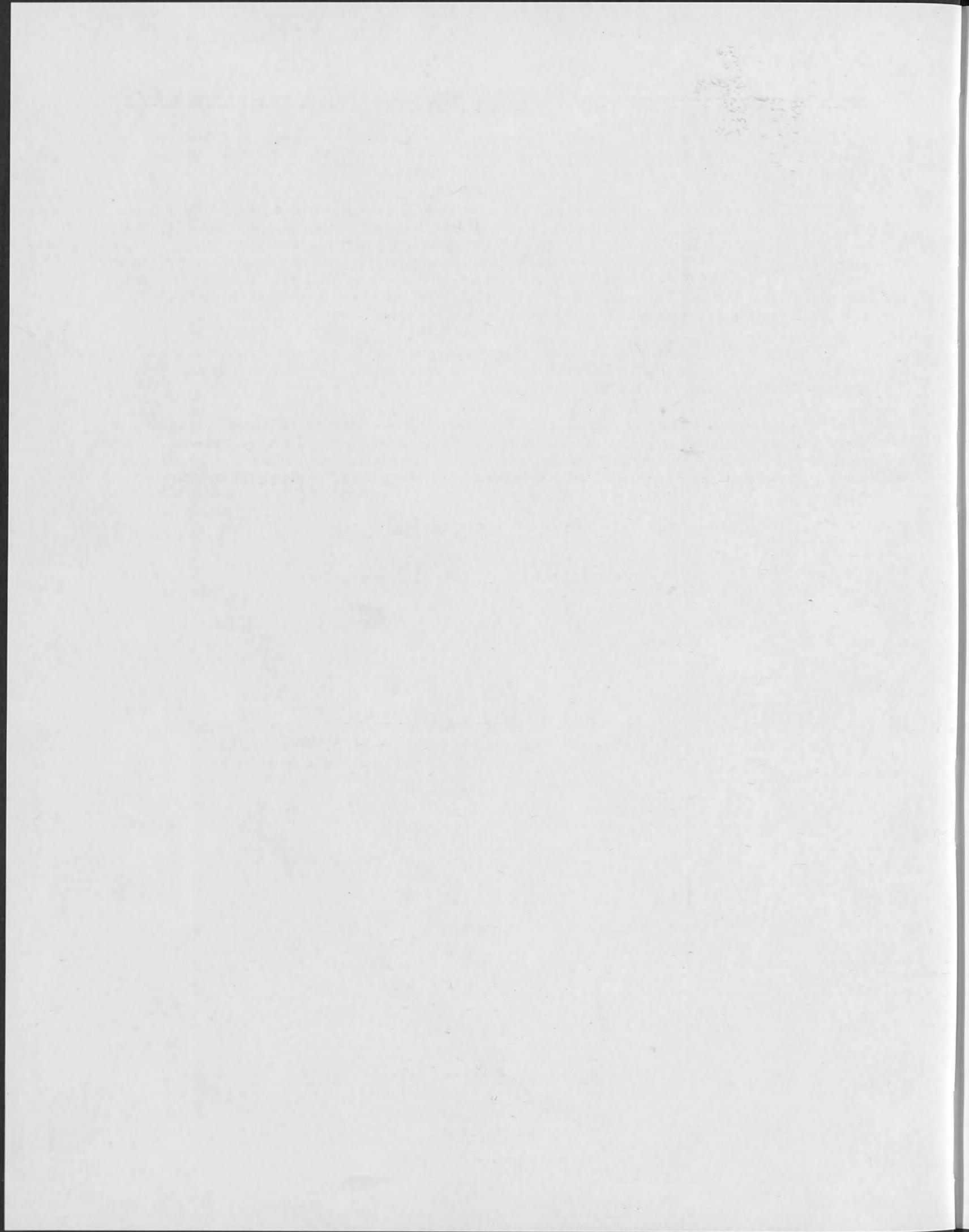
La añoranza también de algunos inevitables y generosos caldos riojanos y bercianos, que les recordaban los de Burdeos y Borgoña.

De algunas cosechas de chacolí, de vinos con aguja leoneses y gallegos, que podían resucitar aquel regusto que había dejado a los peregrinos de la *Grande Chanson* al pasar el tunel de San Adrián el último trago, guardado como una reliquia, del vino de la Champaña.

Todas estas nostalgias de cuando habían sido romeros al umbral de la casa del Apóstol se avivan con vino, ante el escándalo de tonsurados y celosos priores de cofradías santiaguistas, que ven como la vieja grey peregrina celebra la víspera del Apóstol, figurándole por un buen bebedor de tazas, a quien sacan en la procesión de Santiago del Hospital de París y acompañan «libando como esponjas»; lo dice de los cofrades a fines del XV, Antoine Fusil, cura de París y doctor de la Sorbona, o teniendo que pagar multas por haberse detenido a llenar, y no de agua, las cantimploras que el experimentado protocolo de la cofradía de Bayona de Francia, determinaba debían ir vacías en la procesión de Santiago.

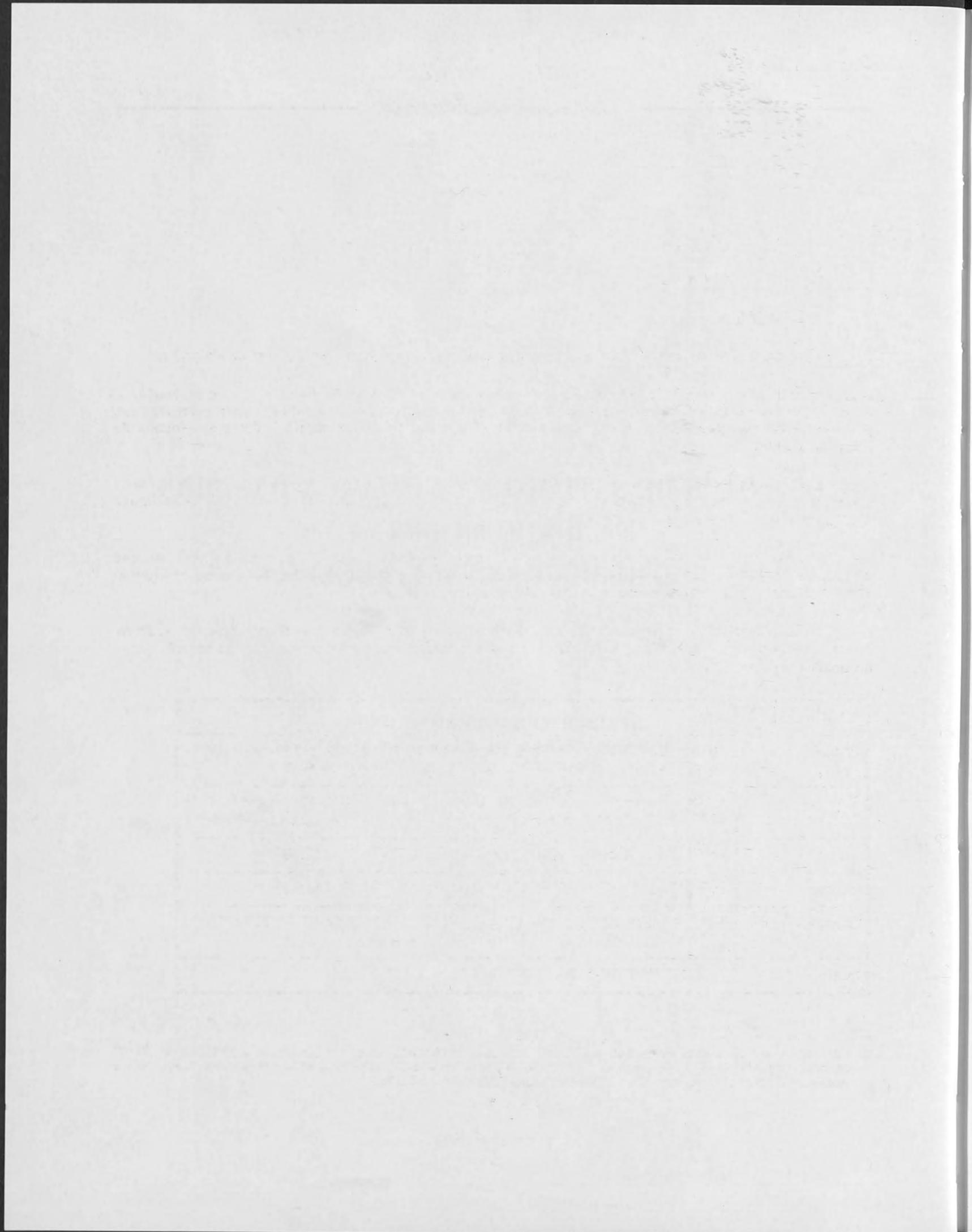
Estos viejos cofrades estaban en situación de haber entendido a Ortega cuando decía que «el vino es un dios sabio, fecundo y bailarín»; a mi me ha ayudado a comprender a Esquilo: «El vino convierte la trascendencia en la sonrisa de los dioses».

Y también a valorar, por encima de excesos, borracheras y trifulcas, la importancia que en la senda de peregrinación a Compostela, y en todos los órdenes, económico, social y hasta espiritual, tuvo el vino, viejo y primigenio compañero de los santiaguistas generosamente ofrecido y aceptado como símbolo inmarchitable de hospitalidad; sin ella no habría existido el fecundo camino que amamos.



**OS VOTOS DE S. TIAGO NA COMARCA DA FEIRA
NA IDADE MODERNA
(PRIMEIROS RESULTADOS)**

**HUMBERTO BAQUERO MORENO
ALCIRA MANUELA DE OLIVEIRA MARTINS**



1. Introdução

O estudo que agora apresentamos faz parte de um projecto de investigação mais alargado.

Embora existam 38 *Livros de Registos dos Votos da Comarca da Feira*, que compreendem o período que vai desde os finais do século XVII, até ao século XIX, optamos, contudo, nesta primeira fase, por limitar cronologicamente a nossa investigação apenas aos finais do século XVII e aos inícios da centúria seguinte.

Para além da transcrição paleográfica dos 13 *Livros de Registos*, procuramos de forma mais abrangente analisar toda a problemática relacionada com a renda jacobea que a nossa fonte, quantitativa e qualitativamente, nos permite conhecer.

Desta forma, a nossa comunicação, tem como finalidade traçar a panorâmica geral do que iremos desenvolver ao longo do projecto, atendendo aos limites e potencialidades das fontes, bem como adiantar alguns resultados preliminares a partir da investigação já feita.

Datado de 1670, ao primeiro *Livro de Registos*, segue-se um hiato de 8 anos, já que, no Arquivo Distrital do Porto, o segundo Livro é de 1678. Contudo, a partir daí a série é contínua como se pode ver no quadro seguinte ¹:

CAMINHOS	ANOS
Primeiro	1678 ² ; 1692-1706 ³ ; 1695-1700 ⁴ ; 1709-10 ⁵ ; 1713-16 ⁶ ; 1749-69 ⁷ ; 1773-75 ⁸ ; 1782-85 ⁹ ; 1785-21 ¹⁰ ; 1795-1803 ¹¹ ; 1795-1821 ¹²
Segundo	1678-82 ¹³ ; 1692-1709 ¹⁴ ; 1709-10 ¹⁵ ; 1713-16 ¹⁶ ; 1713-19 ¹⁷ ; 1749-69 ¹⁸ ; 1773-75 ¹⁹ ; 1779-87 ²⁰ ; 1787-94 ²¹ ; 1792-1806 ²² ; 1799-1821 ²³ ; 1805-20 ²⁴
Terceiro	1692-1706 ²⁵ ; 1695-1700 ²⁶ ; 1709-10 ²⁷ ; 1773-75 ²⁸ ; 1779-87 ²⁹
Quarto	1692-1706 ³⁰ ; 1773-75 ³¹ ; 1783-1801 ³² ; 1778-94 ³³ ; 1805-21 ³⁴
Quinto	1670 ³⁵ ; 1678-82 ³⁶ ; 1689-1706 ³⁷ ; 1732-48 ³⁸ ; 1794-69 ³⁹ ; 1773-95 ⁴⁰ ; 1779-87 ⁴¹ ; 1783-1821 ⁴² ; 1786-1794 ⁴³
Sexto	1678-82 ⁴⁴ ; 1682-1706 ⁴⁵ ; 1792-1806 ⁴⁶

¹ Convém no entanto lembrar que os Livros nº 26 (6º caminho - 1678-1682), nº 27 (5º caminho - 1689-1706), nº 30 (2º caminho - 1692-1709), nº 31 (3º caminho - 1692-1706), nº 32 (4º caminho - 1692-1706), nº 33 (1º caminho - 1695-1700) e finalmente o nº 39 (2º caminho - 1713-1716) encontram-se bastante danificados.

A área do conjunto das freguesias oneradas pela renda jacobea era, para efeitos de cobrança, dividida em várias circunscrições, que a Mesa Capitular apelidava de *Caminhos*, por obedecerem, em princípio, à ordem dos itinerários da recolha jacobea.

No termo *Caminho* estava subjacente, embora de forma indirecta, a peregrinação a Santiago de Compostela. De facto, o trajecto medieval para a cidade do Porto a partir de Coimbra fazia-se pela Mealhada, Avelãs de Caminho, Águeda, Albergaria-a-Velha, Macinhata do Vouga, Oliveira de Azeméis, Santiago de Riba Ul, Cucujães, Santa Maria da Feira e Vila Nova de Gaia (com especial relevo para os mosteiros de Pedroso e Grijó)⁴⁷. Isto é, pela comarca da terra da Feira, com excepção dos actuais

- 2 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 23 - vol. de 63 fls.
- 3 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 29 - vol. de 64 fls.
- 4 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 33 - vol. de 65 fls.
- 5 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 35 - vol. de 65 fls.
- 6 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 38 - vol. de 61 fls.
- 7 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 42 - vol. de 100 fls.
- 8 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 45 - vol. de 129 fls.
- 9 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 53 - vol. de 129 fls.
- 10 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 59 - vol. de 309 fls.
- 11 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 65 - vol. de 172 fls.
- 12 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 66 - vol. de 98 fls.
- 13 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 24 - vol. de 155 fls.
- 14 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 30 - vol. de 154 fls.
- 15 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 36 - vol. de 160 fls.
- 16 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 39 - vol. de 61 fls.
- 17 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 40 - vol. de 141 fls.
- 18 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 43 - vol. de 260 fls.
- 19 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 46 - vol. de 346 fls.
- 20 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 50 - vol. de 395 fls.
- 21 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 61 - vol. de 452 fls.
- 22 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 63 - vol. de 460 fls.
- 23 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 67 - vol. de 203 fls. e Livro nº 68 - vol. de 292 fls.
- 24 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 69 - vol. de 181 fls.
- 25 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 31 - vol. de 89 fls.
- 26 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 34 - vol. de 90 fls.
- 27 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 37 - vol. de 87 fls.
- 28 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 47 - vol. de 207 fls.
- 29 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 51 - vol. de 262 fls.
- 30 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 32 - vol. de 94 fls.
- 31 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 48 - vol. de 168 fls.
- 32 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 57 - vol. de 320 fls.
- 33 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 62 - vol. de 245 fls.
- 34 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 70 - vol. de 246 fls.
- 35 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 22 - vol. de 88 fls.
- 36 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 25 - vol. de 90 fls.
- 37 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 27 - vol. de 86 fls.
- 38 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 41 - vol. de 217 fls.
- 39 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 44 - vol. de 128 fls.
- 40 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 49 - vol. de 167 fls.
- 41 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 52 - vol. de 237 fls.
- 42 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 58 - vol. de 231 fls.
- 43 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 60 - vol. de 259 fls.
- 44 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 26 - vol. de 106 fls.
- 45 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 28 - vol. de 102 fls.
- 46 A.D.P.; *Livro de recibos dos votos da comarca da Feira*, Livro nº 64 - vol. de 244 fls.
- 47 H. Baquero Moreno, *Vias Portuguesas de Peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média*, Revista da Faculdade de Letras II série - Vol. III (Porto 1986) 7; Idem, *Alguns Documentos para o estudo das estradas medievais portuguesas*, Revista de Ciências do Homem, vol. V, Lourenço Marques, 1972, p. 7

concelhos de Arouca, Murto, Ovar e Espinho passava uma das rotas de peregrinação a Compostela, sendo comum ver-se por estes lados peregrinos em direcção à catedral compostelana (ver Mapas 1 e 2).

Assim, é perfeitamente compreensível o facto de os cónegos portuenses «caminharem» na recolha de algo que estava ligado ao Santo Apóstolo e que nos primórdios revertia directamente para a Sé de Santiago de Compostela, uma vez que Ramiro I, depois da célebre batalha de Clavijo, prometeu a S. Tiago, que todas as terras cristãs da Península passariam a entregar-lhe um censo que constava de uma medida de pão e outra de vinho, correspondente a um alqueire de cereal e a meio almude de vinho⁴⁸. Depois, e com o andar dos séculos, o bispado do Porto acabou por guardar para si a arrecadação da renda jacobea (o que já muito antes o arcebispado de Braga havia feito) vendo-se, no entanto, obrigado a entregar, anualmente, à Sé compostelana trinta moedas de ouro, por altura da Páscoa. Não obstante, rara era a vez que o Porto cumpria o acordo, fazendo-o apenas quando uma delegação de Compostela vinha directamente à diocese reclamar o seu dinheiro⁴⁹.

Quanto aos lavradores, ao entregarem a prestação jacobea, avivavam a sua devoção para com o Santo e, como tal, a recusa do pagamento do tributo, poderia significar, para alguns deles, cair em falta para com o Santo Apóstolo. Uma situação sempre lembrada pelos cónegos, quando por qualquer motivo os homens do campo se recusavam a entregar-lhes a renda voteira.

Convém lembrar que ao longo da Idade Média os cónegos portuenses tiveram gravíssimos problemas com os lavradores da terra da Maia, Vila Nova de Gaia e Feira, uma vez que estes consideravam a arrecadação de dez a quinze alqueires de trigo e quatro a cinco alqueires de pão um exagero, recusando-se na maior parte das vezes a entregar qualquer quantidade. E se a Mesa Capitular respondia com a excomunhão, muitos deles, nos finais da centúria de *Quatrocentos*, acabavam por preferi-la, a morrer à fome, uma vez que nesta altura o peso dos impostos se mostrava muito considerável⁵⁰.

2. Cartografia dos «Caminhos» através dos Livros de Registos da comarca da Feira

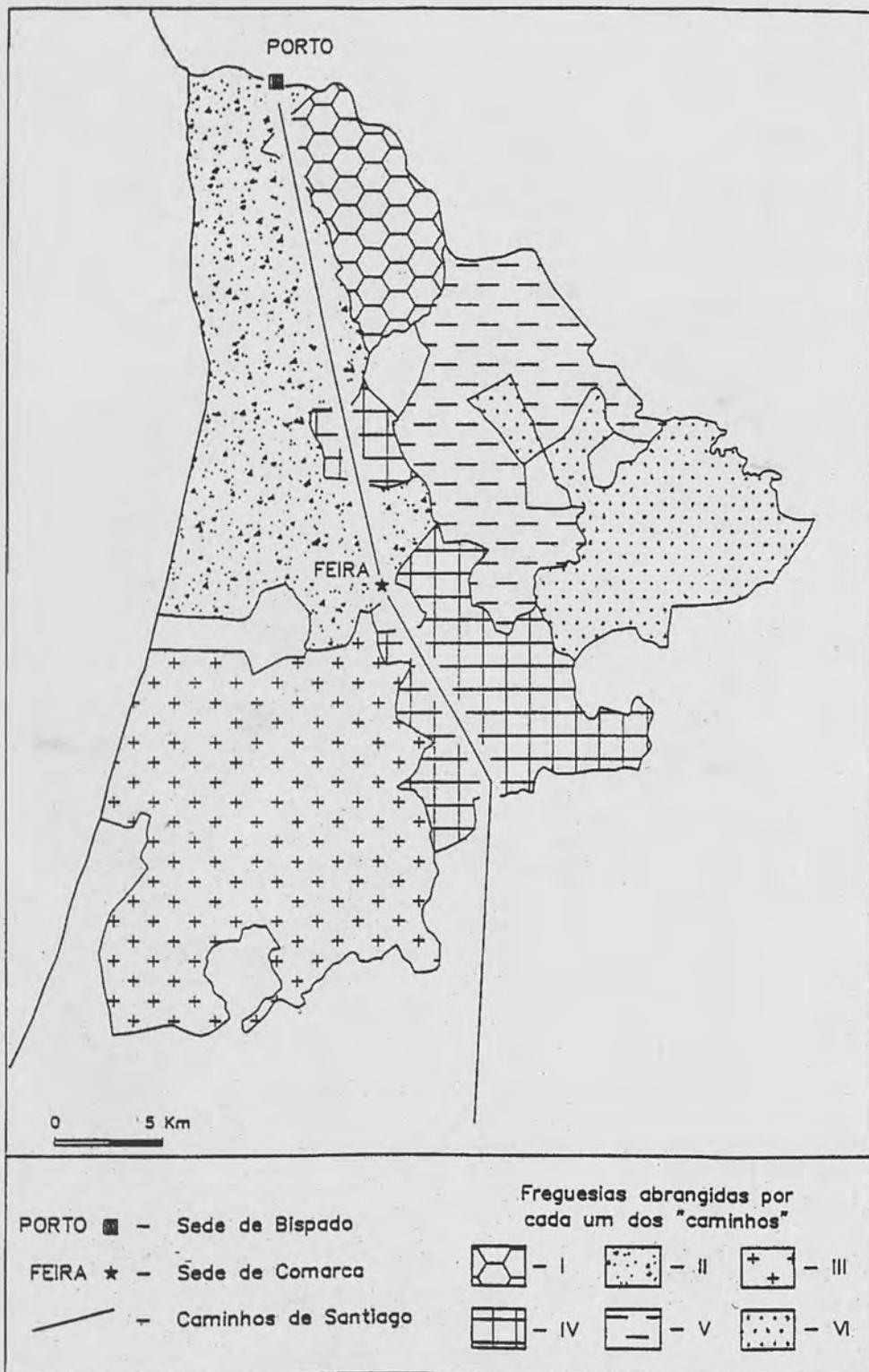
A arrecadação da renda dos votos era, como dissemos, feita por *Caminhos*, começando o *Primeiro Caminho* pela freguesia de Pedroso (c. de V. N. de Gaia), seguindo-se Vilar de Andorinho (c. de V. N. de Gaia), Avintes (c. de V. N. de Gaia), Oliveira do Douro (c. de V. N. de Gaia) e Mafamude (c. de V. N. de Gaia) (ver Mapa 3).

Pelo *Segundo Caminho*, os cónegos começavam a sua arrecadação pela freguesia de Santa Marinha (c. de V. N. de Gaia), seguindo-se Canidelo (c. de V. N. de Gaia), Madalena (c. de V. N. de Gaia), Valadares (c. de V. N. de Gaia), Vilar do Paraíso (c. de V. N. de Gaia), Canelas (c. de V. N. de Gaia), Gulpilhares (c. de V. N. de Gaia), Arcozelo (c. de Santa Maria da Feira), S. Felix da Marinha (c. de V. N. de Gaia), Guetim (c. de Espinho), Anta (c. de Santa Maria da Feira), Silvalde (c. de Espinho), Paramos (c. de Santa Maria da Feira), Esmoriz (c. de Ovar), Cortegaça (c. de Ovar), S. Pedro de Macêda (c. de Ovar), Espargo (c. de Santa Maria da Feira), Travanca (c. de Santa Maria da Feira), Feira (c. de Santa Maria da Feira), S. João de Ver (c. de Arouca), Rio Meão (c. de Santa Maria da Feira), Paços de

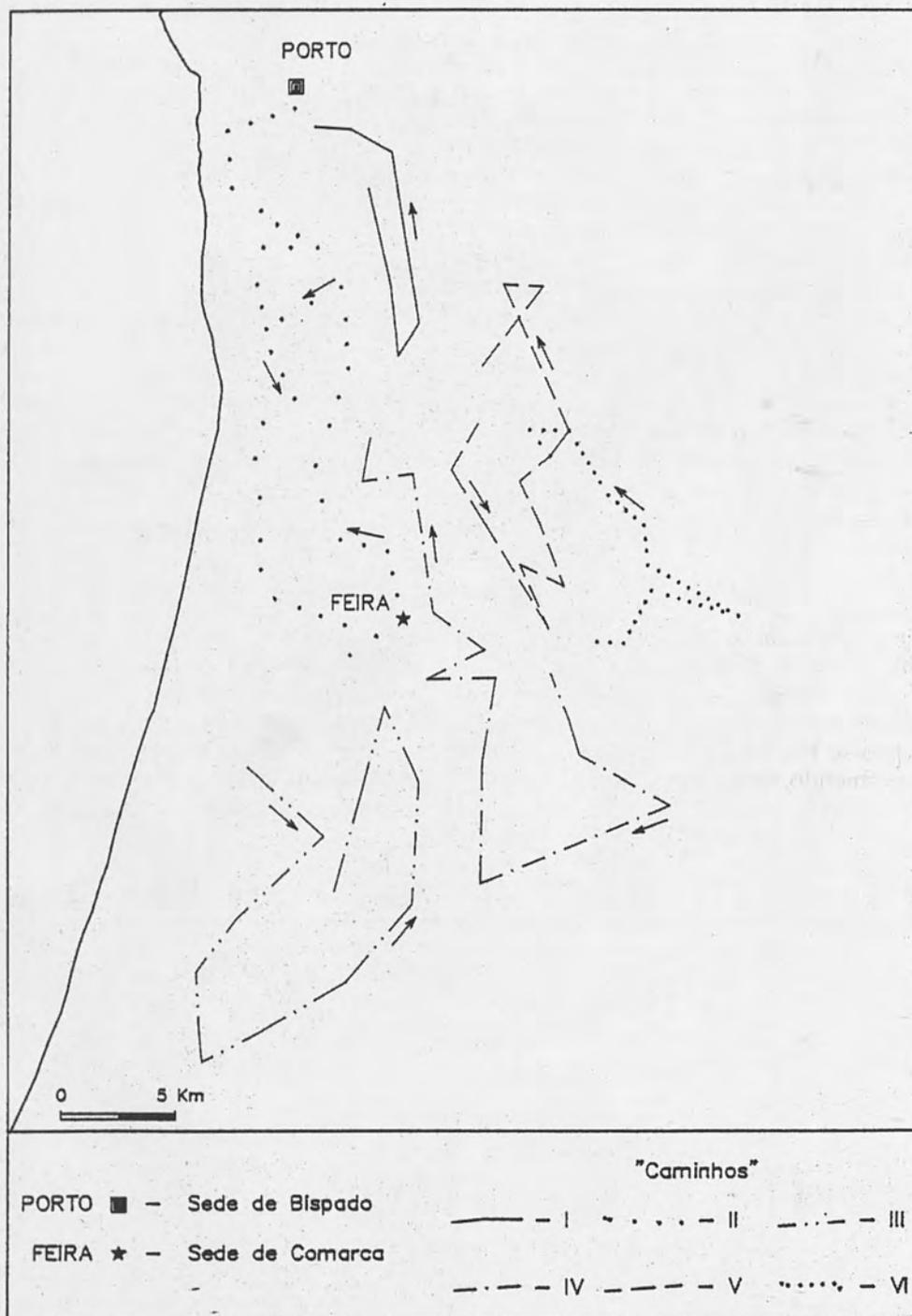
⁴⁸ A.C.S. - *Carpeta 14*, s/nº; A.C.T.; *Becerro I*, fls. 164-165v; Ref. por A. López Ferreiro, *Historia de la A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo II, Santiago 1899, p. 69-71; F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Edad Media*, Santiago de Compostela 1988, p. 181; O. Rey Castelao, *La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago 1985, p. 7-8; A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de Santiago no Norte de Portugal (sécs. XII - XV)*, Santiago de Compostela, Ed. da Xunta de Galicia 1993.

⁴⁹ A.D.P.; *Livro dos Originais do Cabido do Porto*, fls. 14; A.C.S.; *Votos. Portugal, leg. 1262 (C)*; A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de Santiago* (nota 48) p. 179.

⁵⁰ A.D.P.; *Livro XVI dos Originais do Cabido do Porto*, fls. 23 e fls. 6; *Livro V dos Originais do Cabido do Porto*, fls. 41, 44 e 50; A. M. de Oliveira Martins *Os votos de Santiago* (nota 48) p. 114-115.



MAPA 1 - ÁREAS ABRANGIDAS POR CADA UM DOS "CAMINHOS" (SÉC. XVII-XIX)



MAPA 3 - PERCURSO DA RECOLHA DOS VOTOS NA COMARCA DA TERRA DA FEIRA

-(SÉCS. XVII-XIX)

Brandão (c. de Santa Maria da Feira), Oleiros (c. de Santa Maria da Feira), Nogueira da Regedoura (c. de Santa Maria da Feira), Grijó (c. de V. N. de Gaia), Sermonde (c. de V. N. de Gaia), Perozinho (c. de V. N. de Gaia), Serzedo (c. de V. N. de Gaia).

Relativamente ao *Terceiro Caminho*, iniciavam a recolha por Ovar (c. de Ovar), seguindo-se Válega (c. de Ovar), Pardilhó (c. de Estarreja), Boinheiro (c. da Murtosa), Murtosa (c. da Murtosa) S.Tiago de Beduinho (c. de Estarreja), S.João de Loureiro (c. de Oliveira de Azemeis), S.Martinho de Gandara (c. de Oliveira de Azemeis), S.Vincente de Pereira (c. de Ovar), Souto (c. de Santa Maria da Feira) e Avanca (c. de Estarreja).

Quanto ao *Quarto Caminho*, a recolha da renda voteira começava pela freguesia da Macieira de Sarnes (c. de Oliveira de Azemeis), depois Nogueira do Cravo (c. de Oliveira de Azemeis), Pindelo (c. de Oliveira de Azemeis), Vila Chã (c. de V.N. de Gaia), Serrão (c. de Oliveira de Azemeis), Oliveira de Azemeis (c. de Oliveira de Azemeis), S.Tiago de Ul (c. de Oliveira de Azemeis), Santa Maria de Ul (c. de Oliveira de Azemeis), Madaíl (c. de Oliveira de Azemeis), Cucujães (c. de Oliveira de Azemeis), S. João da Madeira (c. de S. João da Madeira), Mosteiró (c. de Arouca), Arrifana (c. de Santa Maria da Feira), Escarpães (c. de Santa Maria da Feira), Sanfins (c. de Santa Maria da Feira), Lourosa (c. de Santa Maria da Feira), Lamas (c. de Santa Maria da Feira), terminando em Mozelos (c. de Santa Maria da Feira).

Pelo *Quinto Caminho*, os cônegos davam início à arrecadação pela freguesia de Sanguedo (c. de Santa Maria da Feira), depois Fiães (c. de Santa Maria da Feira), S. Jorge (c. de Santa Maria da Feira), Milheirós de Poiares (c. de Santa Maria da Feira), Pigeiros (c. de Santa Maria da Feira), Romariz (c. de Santa Maria da Feira), Duas Igrejas (c. de Santa Maria da Feira), Guizande (c. de Santa Maria da Feira), Lobão (c. de Santa Maria da Feira), Canedo (c. de Santa Maria da Feira), Crestuma (c. de V. N. de Gaia) e finalmente Sandim (c. de V. N. Gaia).

Quanto ao último e *Sexto Caminho*, dava-se início pela freguesia de Ceza (c. de Oliveira de Azemeis), seguindo-se Fajões (c. de Oliveira de Azemeis), Escariz (c. de S. João da Madeira), Mansores (c. de Arouca), Fermendo (c. de Arouca), S. Miguel do Mato (c. de Arouca), Vila Seca (c. de Santa Maria da Feira), Santa Maria do Vale (c. de V. N. de Gaia), Canedo (c. de Santa Maria da Feira), Vila Maior (c. de Santa Maria da Feira), terminando em Gião (c. de Santa Maria da Feira).

Verificámos deste modo, que a comarca da Feira estava repartida pelos actuais concelhos de Santa Maria da Feira, S. João da Madeira, Arouca, Murtosa, Espinho, Ovar e Vila Nova de Gaia.

O *Caminho* que comportava o maior número de freguesias era o *Segundo*, com 27, distribuídas por todos os concelhos referidos. Pelo contrário, o *Primeiro Caminho*, detentor apenas de 7 freguesias voteiras, concentradas exclusivamente no concelho de Vila Nova de Gaia era o mais reduzido. Em ordem crescente sucediam-se o *Terceiro* e o *Sexto Caminhos*, com 11 freguesias cada um, o *Quinto Caminho* com 13 e, finalmente, o *Quarto Caminho* com 19 freguesias ⁵¹.

3. Potencialidades e limites das fontes

O estudo dos *Livros das Rendas da Comarca da Feira* permite-nos de uma forma directa saber quem paga a renda jacobea, quanto paga e como paga. Isto é, através destas fontes podemos apurar a quantidade de cereais (milho, trigo, centeio e cevada) que o Cabido arrecadava por ano, ou (quando preferisse receber em numerário) o dinheiro que conseguia contabilizar, bem como o número de casais abrangidos pela imposição.

Não obstante, existem algumas lacunas nestes Livros que limitam a análise; vejamos as principais.

⁵¹ Ao contrário da comarca da Feira, o Cabido embora utilizasse o *Livro de recibos* para a comarca de Sobre Tâmega, não os dividiu por Caminhos.

Englobando frequentemente sob uma mesma designação um número indeterminado de casais ⁵², fica-nos vedada a contabilização exacta de todos os casais onerados e, dessa forma, a percepção da organização do espaço rural do Antigo Regime.

Da mesma forma a referência simples e pouco esclarecedora dos possuidores dos casais não nos permite um conhecimento mais profundo da base jurídica que os relacionava com a terra à qual se ligavam ⁵³.

Proprietários envolvidos ou não com a exploração das suas terras, camponeses usufrutuários do domínio útil quer como arrendatários quer como subarrendatários surgem-nos, assim, uniformizados por uma mesma situação a de camponeses tributados pelos votos de S. Tiago. Dessa forma, escapa-se-nos o mecanismo social determinado pela posse e/ou exploração da propriedade.

O Cabido portuense tem nesta altura a preocupação de registar, nos seus *Livros das Rendas dos Votos*, a quantidade e a qualidade dos produtos a entregar, não se esquecendo de assinalar, no caso dos cereais a sua tipologia. Porém, quando nos assentos se passa à discriminação dos tributados apenas se faz referência ao quantitativo que estes devem pagar, não se especificando o tipo de cereal que compete a cada um. Tal circunstância leva-nos a pensar que à Mesa Capitular portuense, interessava sobretudo o pagamento anual, por casal das quantidades precisamente estipuladas, deixando ao cuidado dos tributados a escolha do tipo de cereal com que cada um deveria contribuir para a renda ⁵⁴.

4. Primeiros resultados

A primeira fase já concluída da nossa investigação e que incidiu sobre o levantamento e análise de 9 Livros de 1670 a 1709, permitiu-nos a obtenção de algumas conclusões preliminares.

Assim, através dos estudos já elaborados, podemos adiantar que, neste período, cada casal era onerado, em média, entre os 2 e 4 alqueires de cereal (trigo, milho, centeio, aveia e cevada) que, como referimos atrás, os camponeses dividiam entre si.

Nesta primeira abordagem deparamo-nos com duas situações algo surpreendentes. Em primeiro lugar, constatamos que o Cabido passou a exigir de trigo a mesma quantidade que exigia dos outros cereais. Terá esta atitude da Mesa Capitular, algo a ver com a forte oposição dos lavradores a tão pesado tributo? Na verdade, eles não contestavam o voto jacobino em si. O que vinham secularmente a contestar era o excesso de arrecadação desta prestação por parte dos prelados.

Então e para não perderem todas as regalias, muito provavelmente os cónegos portuenses optaram por reduzir drasticamente a recolha do cereal rei, colocando-o, quantitativamente, em igualdade com os outros, de preços mais baixos.

⁵² Exemplo: «os casais do lugar de Avintes...», A.D.P.; Livro 29 do *Registo dos Votos de S. Tiago na comarca da Feira*. Primeiro Caminho. Ano de 1692, fls. 52

⁵³ Refira-se aliás, que o número de tributados por casal atinge o máximo de 11 e o mínimo de 1. No conjunto dos Livros estudados a média varia entre 5 e 6 camponeses por casal.

⁵⁴ Refira-se como exemplo o casal do Carvalho do lugar de Grandal de Cima, freguesia de Fiães, que «foi de Manoel Fernandes e hoje possui João Francisco e outros.

Paga de centeio dous razos ————— 2 razos — centeio

e de milho dous razos ————— 2 razos — milho

João Francisco do Carvalho hum razo

João Francisco do Grandal meo razo

Andre Fernandes do Grandal meo razo

Antonio Fernandes do Grandal hum razo

Domingos Antonio hum razo»

A.D.P. ; *Livro das Rendas dos Votos da comarca da Feira*. Quinto Caminho (1678-1682,) fls. 11v

Esta tomada de atitude por parte dos cónegos portuenses chega um pouco tarde, se comparada com a opção dos seus congéneres bracarenses que nos finais do século XV recebiam, em média, de cada casal, não mais do que 1 ou 2 alqueires de cereal⁵⁵. Mesmo assim, para o Cabido bracarense esta prestação que à primeira vista se tinha tornado «simbólica», representava em 1500, 46,67% do total das rendas inscritas no *Livro das Rendas do Cabido*⁵⁶.

Surpreendeu-nos igualmente o facto de o vinho (um dos géneros exigidos pelo Rei Ramiro) não vir referenciado no *Livro de Registos*. Este produto, embora no período medieval não fosse muito requisitado nesta comarca, aparece-nos, pelo menos, nas propriedades do mosteiro de Grijó, que na segunda metade do século XIV entregavam 3 almudes de vinho⁵⁷.

A alternativa ao pagamento em géneros, poderia ser entregue em numerário. Sempre que tal acontecia, foi determinado que, por cada alqueire de trigo, se deveriam pagar 250 vintens, pela cevada 150 vintens e pelo milho 130 vintens⁵⁸. Infelizmente, não nos foi dada qualquer referência ao preço estipulado pelo alqueire do centeio e da aveia⁵⁹.

5. Conclusão

Torna-se curioso constatar que a organização interna dos *Livros das Rendas dos Votos da comarca da Feira* seguiu de perto os trajectos de peregrinação para Santiago de Compostela. Ou seja, os cónegos ao ordenarem a contabilidade dos Livros não só agruparam em rubricas sugestivamente chamadas de *Caminhos*, como também a própria sequência das freguesias desenhando esses mesmos *Caminhos*.

Assumindo uma especialidade própria determinada pela génese e objectivo dos votos de S. Tiago, a renda voteira não parece distinguir-se, pelos produtos que a integravam, das demais rendas que preenchiam o quotidiano camponês. Os cereais -cerca de 2 a 4 alqueires por casal- uma vez mais impunham-se preferencialmente, confirmando-os como a base primordial da economia do Antigo Regime.

⁵⁵ A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de Santiago* (nota 48) p. 113-143.

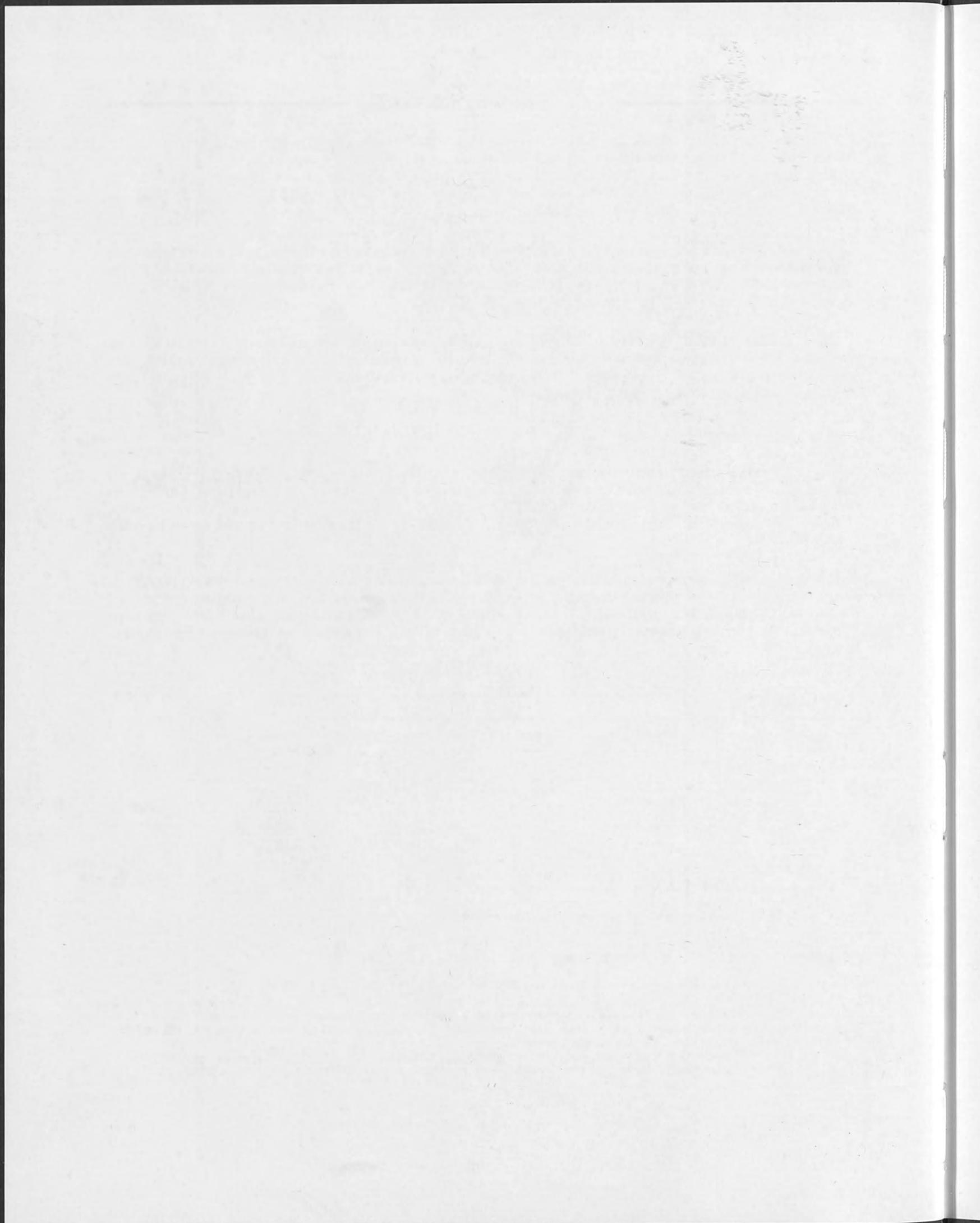
⁵⁶ A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de Santiago* (nota 48) p. 143.

⁵⁷ L. C. Amaral, *S. Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV. Estudos de gestão agrária*, Porto 1987, p. 139 (Dissert. de Mestrado, polic.); A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de Santiago* (nota 48) p. 112.

⁵⁸ A.D.P. ; *Livro nº 39 das Rendas dos Votos da comarca da Feira*. Segundo Caminho (1713-1716), fls. 138

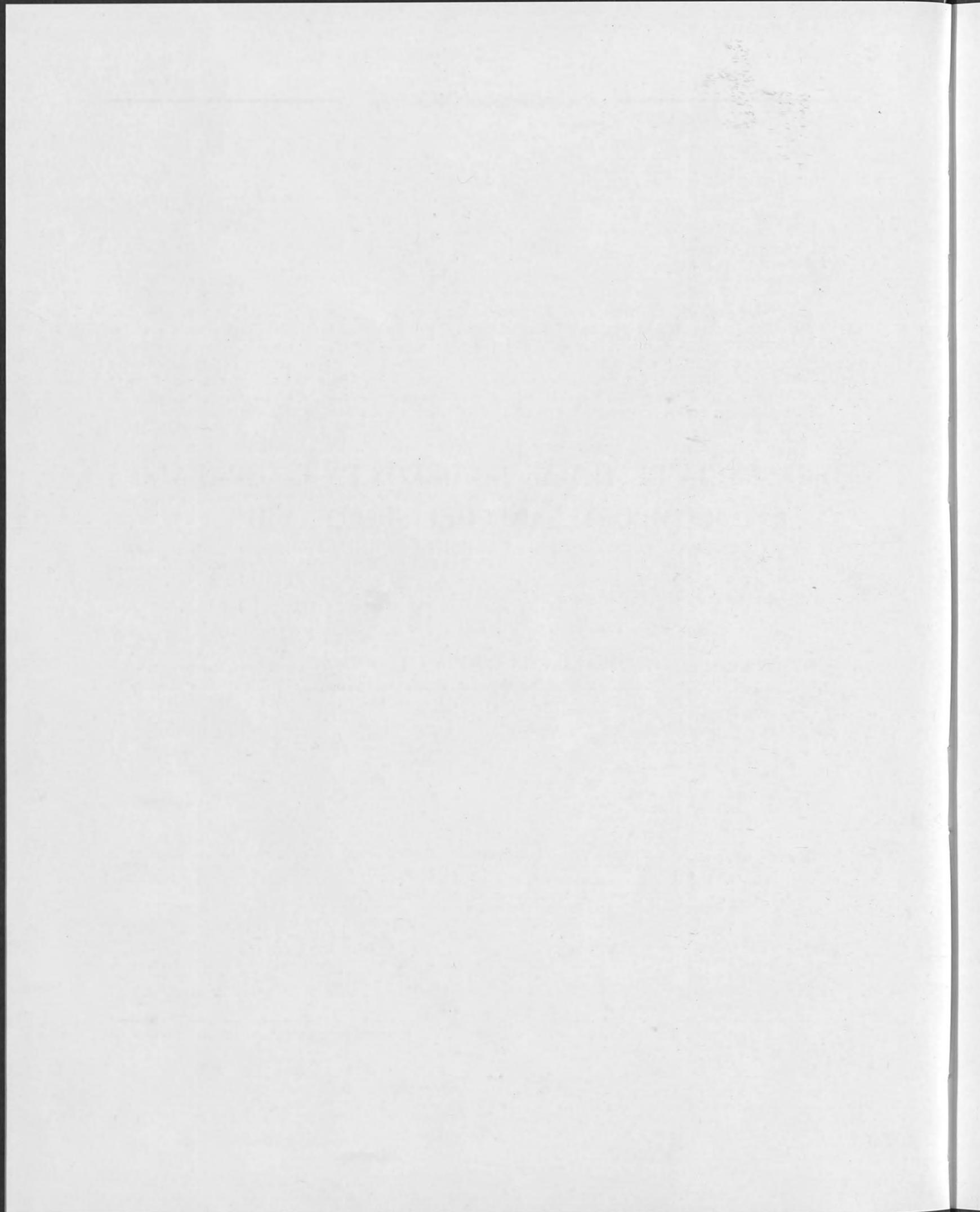
⁵⁹ Como na Idade Média, de forma esporádica, o voto jacobeo era em algumas freguesias pago apenas em ovos. Este caso dá-se somente na freguesia de Sandim (c. de V. N.de Gaia), onde Domingos André do casal de nome e lugar não assinalados, entregava ao Cabido, de renda voteira, apenas 5 ovos.

O mesmo se passa na freguesia de Espargo (c. de Santa Maria da Feira), onde João Afonso entrega por ano 3 ovos. A.D.P. *Livro nº 25 das Rendas dos Votos da comarca da Feira*. Quinto Caminho (1678-1682), e Segundo Caminho (1678-82).



**PRESENCIA DE TEMAS JACOBEO EN EL GRABADO
COMPOSTELANO DEL SIGLO XVIII**

YOLANDA BARRIOCANAL LÓPEZ
Universidad de Vigo. Campus de Orense



El grabado unido a la tipografía divulga todo un vocabulario visual de ricas expresiones plásticas, que debe ser analizado no sólo a través de las referencias visuales, sino también a través de los documentos a los que acompaña. La particularidad de la ciudad de Compostela, santuario del culto apostólico y meta de peregrinaciones, genera necesariamente la abundancia de documentos salidos de sus prensas en torno a los temas jacobeos, siendo requerida la participación de los grabadores locales en su ilustración, cuyo producto actuará como un elemento propagandístico de primer orden, asegurando mediante imágenes elementales la exaltación de los privilegios jacobeos y la difusión de la imagen objeto de peregrinación.

La profusión de símbolos jacobeos en la ornamentación tipográfica, así como la colocación de estampas con la propia imagen de Santiago, bien en escritos reivindicativos de los méritos de su culto, como en otra serie de impresos de segundo orden relacionados con la peregrinación, dará como resultado que los temas jacobeos sean los más tratados en el grabado dieciochesco compostelano, imprimiendo un sello particular a las producciones locales.

Desde el inicio del siglo el Cabildo compostelano ha de enfrentarse a diversas cuestiones santiaguistas, siendo dos los temas principales: la defensa de los privilegios del Jubileo del Año Santo compostelano, en especial la facultad para conmutar los votos en virtud de la Bula de Alejandro III, y el mantenimiento del Voto de Santiago, concedido por su intervención en la batalla de Clavijo.

El sermón predicado por el Padre jesuita Manuel Fernández en la iglesia de la Compañía el 5 de marzo de 1706, negando la facultad del Jubileo de conmutar los votos, va a desatar una enorme polémica en torno a esta cuestión, iniciando en este siglo los temas jacobeos. El detonante será la aparición en 1707 de un *Manifiesto*¹, escrito por el rector del Colegio de la Compañía, Domingo Vitos, moviendo al Cabildo a su réplica, haciendo que sus miembros retomasen de nuevo la pluma en defensa de las prerrogativas jacobeadas. A cargo de la Fábrica de la catedral² y en la imprenta de Antonio de Aldemunde, se publican al año siguiente un *Discurso Moral* y una *Defensa de los privilegios del Jubileo del año Santo Compostelano*, suscrito el primero por el presidente del Cabildo, José Francisco Bermúdez de Mandiáa y obra la segunda del canónigo José Varela de Vasadre³.

¹ *Manifiesto del más prudente obrar por el Collegio de la Compañía de Jesús de Santiago: Y demostraciones executadas por el Cabildo de la Santa Apostólica Iglesia del Señor Santiago, contra el dicho Collegio: que un affecto a la Compañía, y zeloso del bien de las almas, da al público, para mayor seguridad de las conciencias, y mejor dirección de los Confessores, y penitentes en la elección de opiniones.* Edición furtiva compostelana, con pie de imprenta «A Lyon».

² «Mas se hazen buenos siete mil y diez y siete Rs. y doce mrs. que tubo de coste la ympresión de Mil y más Quadernos intitulos, Discurso moral, Defensa de el Jubileo de el año Santo, compuesto por el Sr. Presidente del Cavildo de esta Santa Ygla. y otro sobre lo mismo compuesto por el Sr. Don Joseph Varela de Vassadre, Prior Dignidad y Canónigo de esta Santa Yglesia y entrambos Sres. la conmutación de Votos, por dho Jubileo. Causado todo este gasto, y otros que en estas cuentas consta, de la que en razón de dho Jubileo Santo, ha ynquietado un Teatino de los de el Collegio de esta Ciud. llamado P. Diego Bitos contradiciendo dha comutación de Votos, y que no era Jubileo». (Archivo Catedral de Santiago, Libro 3º de Fábrica, 1708, fol. 333).

³ *Discurso moral. Defensa de los privilegios del Jubileo del año Santo Compostelano. Especialmente de la facultad de conmutar votos en virtud de el mismo Jubileo. Y se desvanecen los fundamentos, con que pretendió hazer improbable dicha facultad un papel Anónimo, esparcido por el mes de Febrero de 1708.*

O sidus, ò decus Hispaniæ Sanctæ Iacobe Apostole.

Tu, bella cum nos cingerent, es visus ipso in praelio.



O gloriosum Hispaniæ Regnum tibi figuræ, ac Patrono militum.

Defensor Alme Hispaniæ Iacobe vindex hostium.

SANTIAGO EN LA BATALLA DE CLAVIJO. Patronato de Santiago

Ambos folletos aparecen presididos en sus portadas por sendas calcografías de Santiago en la batalla de Clavijo. La escena del *Discurso* no es original, siendo copia de una lámina abierta en 1679 (Fig. 1) para la decoración de un impreso en que la Iglesia compostelana lamenta la declaración por Carlos II de San José como patrón de España ⁴, y servirá aún hasta 1790 en la decoración de las hojas del Jubileo por el impresor Sebastián Montero Fraiz (Fig. 2), con la confirmación de la Bula de Alejandro III.

Tampoco la ilustración de la *Defensa* ha merecido el encargo de una plancha original por parte del Cabildo, usándose en ella la misma lámina que en 1644 sirviera de decoración en el Memorial escrito a favor del patronato de Santiago frente al arcángel San Miguel. Ninguna otra imagen, como la de Santiago interviniendo en la batalla de Clavijo, podía servir mejor como apoyatura a unos textos reivindicativos de las prerrogativas de su culto en favor de la Iglesia compostelana.

La discusión sobre las gracias del Jubileo en los inicios del siglo, de carácter local, deja paso a otra cuestión jacobea de mayor repercusión en el culto al Apóstol: la relativa al Voto de Santiago, que hará proliferar una amplia producción historiográfica, recopilada y analizada por Rey Castelao ⁵, en cuya impresión será frecuente el complemento de grabados en torno a la figura del Santiago Matamoros.

Es en este controvertido aspecto de la tradición jacobea donde el grabado de carácter santiaguista vuelve a hacer acto de presencia, nutriéndose en su iconografía y composición de las creaciones de artistas flamencos que desde comienzos del siglo XVII han tratado el tema.

La serie es iniciada con una estampa de Santiago en la batalla de Clavijo, abierta en 1602 por el grabador español de la escuela flamenca, Juan Bautista Morales (Fig. 3). Aparece en una *Información* a favor de la iglesia compostelana en torno al «pleito grande» contra los Cinco Obispos de Castilla, impresa en Valladolid en 1610 ⁶, reimpresa en 1624 en Madrid, haciéndose uso en la nueva edición de una copia de la lámina. La misma estampa vuelve a aparecer repetidamente a partir de 1660, en que se inicia una etapa de gran impulso en la percepción de la renta, en confirmaciones del privilegio de Ramiro ⁷, alegatos fiscales sobre las obligaciones de los renteros ⁸ y en pleitos sobre las cantidades a pagar en diferentes jurisdicciones⁹.

El modelo de Clavijo, creado por Morales, va a tener también su aplicación en la serie de escritos surgidos en la discusión sobre el patronato de España a lo largo del siglo XVII. Las defensas de los adeptos a la no conveniencia de dar el copatronato a Santa Teresa, pretendido por la religión del Carmen Descalzo, suelen llevar una versión del grabado, como puede verse en *Memoriales* y en un *Breve de Urbano VIII*.

⁴ *El arzobispo, Deán y Cabildo de la Santa, Metropolitana, Apostolica Iglesia de el glorioso Apostol Santiago... ponen en su soberana consideración el grave desconsuelo, que les ha motivado el contenido de el orden de Su Mag. en su Real Carta de 29 de Nov. del año pasado de 1678.*

⁵ O. Rey Castelao, *La Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago 1985.

⁶ *Información en derecho, en favor del Arzobispo, Dean y Cabildo, de la Sancta Yglesia Metropolitana de Santiago: en el pleyto, con los Concejos y vezinos de las ciudades, villas y lugares de los Arçobispados de Toledo, de Tajo a esta parte, Burgos, y Obispos de Sigüenza, Osma, Calahorra, y Palencia: Sobre la paga de los Votos.* Valladolid, Juan de Bostillo, 1610.

⁷ *Privilegio del Señor Rey Don Ramiro, y de los Votos del Señor Santiago, con la confirmación del Pontífice Celestino.* Impresa en Valladolid, en 1661 por Juan Antolín de Lago.

⁸ *Memorial, en favor del Arzobispo, Deán, y Cabildo de la Santa Apostólica, y Metropolitana Iglesia del Señor Santiago, único Patrón, y Protector de España, y Hospital Real de aquella Ciudad. Sobre que los renteros del voto no deben pagar Alcavala. Y que el conocimiento de ésto toca privativamente al Juez Protector de dichas Rentas.*

⁹ S. I. Espinosa Ruydiaz, P. Macedo Estrada, *Por el Venerable Deán, y Cabildo de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia de Santiago; y Don Joseph Fid Gayoso, Vecino de la Ciudad de Orense, y Arrendatario de los votos de el Santo Apóstol Patrón de las Españas...Sobre quanto debe pagar cada vecino de las dichas Jurisdicciones de el Sabiñao, y Sardiñeira, por razón de Voto a dicha Santa Apostólica Metropolitana Iglesia...*

**JUBI-
PLENI-
EN LA SANTA
Metropolitana-
DE SEÑOR
DE GA-
PATRON,
Y PRO-
DE ES-
por todo
de**



**LEO
SIMO
APOSTOLICA
na Iglesia
SANTIAGO
LICIA,
TUTELAR,
TECTOR
PAÑA,
el Año
1790.**

BULA DE ALEXANDRO III. PONTIFICE MAXIMO.

ALEXANDRO, Obispo, Siervo de los Siervos de Dios Rey Firme (cuya evidentísima piedad nos dió de la divina Gracia tantos dones, que no solamente los mostraron á los mortales, que havian de ser llamados á la Gloria de la vida Celestial, los Oráculos de los Profetas, y los exemplos de los Padres, y justamente sus documentó; pero la misma Verdad los mostró, conviene á saber, su Unigenito, que bajando de las Alturas de los Cielos á la tierra por la fidelidad del Genero Humano, quiso pasar mortal, y visible, tomando la carne de nuestra mortalidad; porque naciendo el número de los Santos, á quienes con su gracia havia justificado, se dignó dilatarle) gozando, aunque indigno, en la tierra sus merecimientos, y imitando sus piadosos beneficios, y mercedes, velamos acerta de ellos, conviene á saber, con cuidados, y con perpetuas, y continuas diligencias procurármolos, con el Ministerio de operacion tan nuestra, plantarlas por divina dispensacion, en la tierra del Señor de la Sagrada Religión, concediéndolas gratuitamente á todos los entregados á nuestro cuidado. Por la qual gracia, puedan en esta vida los ocupados en obras piadosas, renotar servicio agradable al Altísimo, con pureza de animo, y por el legar felizmente á la Bienaventuranza, en fin de la Eterna Ciudad. Y por tanto gustosamente aprobamos todas aquellas gracias, que fueron por los Romanos Pontífices, nuestros Predecesores, en otro tiempo concedidas, y las confirmamos con Autoridad Apostólica; y con mas dilatado vínculo de firmeza las unimos, con el qual fines, puedan en todo tiempo perseverar mas firmemente en ellas. Y tambien de nuevo las concedemos, segun que conocemos convenir saludablemente en el Señor. ¶ Supuesto, que en otro tiempo CALIXTO II. Pontífice Romano, nuestro Predecesor, de feliz memoria, fortalicó con Privilegios, Gracias, e Indulgencias de la Sede Apostólica, la Santa Compostelana Iglesia del Bienaventurado SANTIAGO ZEBEDEO (cuyo Venrandísimo Cuerpo está en ella honoríficamente sepultado) por el ardiente fervor de devotos, que tuvo con el mismo Santo, y por el concurso de tantos, e innumerables Peregrinos, que continuamente de todas las partes del mundo, concurrían á la misma Iglesia, para alcanzar perdon de sus pecados, y creen havian de alcanzar la salud de sus Almas, por los meritos de Apótol tan grande. Supuesto que quiso que la dicha Iglesia se gozase de ser fortalecida con la Protección Apostólica; le concedió mas para todos, y qualesquiera Fieles de Christo, de uno, y otro Sexo, visitando (verdaderamente penitentes, y confesados) la dicha Iglesia en el Año en que viniere la Festividad del mismo Santo SANTIAGO en Domingo, desde la Vigilia de la Circuncision del Señor, y por todo aquel Año entero, hasta el dia de la misma Circuncision, y por todo el dia es el fin de aquel Año, que les paxelero visitarla, que consiguiesen todas, y qualesquiera Indulgencias, y Remisiones, Plenas, y Parciales, de los pecados, queles conseguian los que visitaban las Iglesias, y Basílicas de dentro, y fuera de la Ciudad de Roma en el Año del Jubileo, con facultad de elegir Confesores, los quales absolvieron tambien en los casos de la Sede Apostólica reservados, á los que concurrían para conseguir esta Indulgencia á dicha Iglesia. ¶ Tambien concedió Indulgencia Plenaria, que ha de durar por todos los tiempos perpetuos vendideros, de todos sus pecados á los mismos Fieles de Christo, que cada año antependidos, y confesados, visitaren desde las primeras Vísperas, hasta las segundas Vísperas, y por todo el día inclusive, la dicha Iglesia, en la Festividad del mismo Santo SANTIAGO, y de la Transicion de su Cuerpo, y de la Dedicacion de la misma Iglesia. ¶ Conformándonos, pues, con la memoria de nuestros Predecesores, y con los Decretos del mismo CALIXTO PAPA, y de EUGENIO, y ANASTASIO, confiados en la misericordia de Dios todo Poderoso, y en la Autoridad de sus Apóstoles San Pedro, y San Pablo, y que deseamos con superiores afectos la salud de las Almas, y queremos que el mismo Glorioso Apótol sea con dignas honras frequentado, para gloria del Omnipotente Dios, y aumento de toda la Religión Christiana, y que tambien los mismo Fieles de Christo, que continuamente por mar, y tierra de diversas partes del mundo concurrían á su Compostelana Iglesia (dexando por causa de esta devoción Padres, amigos, hijos, Patria, y otras temporales bienes) se reconocen en la misma Iglesia ricos con los dones de Christo. Aprebamos, confirmamos, y revalidamos con Autoridad Apostólica, y cierta gineia todas, y qualesquiera Indulgencias concedidas, y que por la singular devocion del Bienaventurado SANTIAGO se goza la Iglesia Compostelana de tener su Jubileo del mismo modo, y forma, que le tiene la Iglesia Romana: Conviene á saber, en el Año en que (como se ha dicho) viniere la Festividad de dicho Apótol en Domingo, y por todo el Año entero como se dijo antes; y tambien en aquellos dias, conviene á saber, de SANTIAGO, y Transicion de su Cuerpo, y Dedicacion de la misma Iglesia, para que cada año, visitando dicha Iglesia, ganen Indulgencia Plenaria. Y mandamos tengan para siempre la estabilidad de perpetua firmeza: Y demás de esta Confirmacion, de nuevo las concedemos en todo, y por todo, como se han concedido, y hacemos gracia de ellas, y queremos hayan de durar por todos los tiempos perpetuos vendideros, sin que obsten las Constituciones, y Decretos Apostólicos, &c.

A ninguno, pues, sea licito romper esta Carta de nuestra aprobación, Confirmacion, Concesion, e Indulto, e con temerario arrojio se contra ella: Imperio, si alguno haya presumido contrario, conozca ser Reo en el Juicio Divino de maldad cometida, y sea privado del Sacrosancto Cuerpo, y Sangre de JESU-CHRISTO, nuestro Redemptor, y Señor, y esté sujeto al Divino castigo en el ultimo Juicio. La paz de nuestro Señor JESU-CHRISTO, sea con todos los que visitan la misma Iglesia, para que en esta vida perciban el fruto de tan buena scion, y delante del Justissimo Juez hallen, con el Bienaventurado SANTIAGO, los premios de paz eterna. Amen. Amen.

- Ego Alexander Urbanae Ecclesiae Episcopus.*
Ego Petrus Presb. Cardinal. Tit. Sanctae Susanna.
Ego Virgilius Presb. Card. Tit. S. Stephani in Campo Martii.
Ego Andreas Presb. Card. Tit. S. Crucis in Jerusalem.
Ego Laborans Presb. Card. S. Mariae Traxatensis Tit. Callisti.
Ego Joannes Dias. Card. S. Mar. Carm. & Damiani.
Ego Calixtus Dias. Card. S. Georgii ad Velabrum Atrium.
Ego Joannes Dias. Sancti Angeli.
Ego Matthaeus S. Mariae Novae Diaconus Cardinalis.

Dado en Viterbo por mano del Señor Anserio, Subdiacono de la Santa Iglesia Romana, á veinte y cinco de Junio, en la Indición tercera, en el Año de la Encarnacion del Señor de mil ciento setenta y nueve, y del Pontificado de nuestro Santo Padre ALEXANDRO Papa III., Año decimo nono.

Todas las Fieles Christianas, que confesados, y contritos visitaren la Apostolica Iglesia de Santiago de Galicia en qualquiera dia de dicho Año ganen las mismas Indulgencias, y perdon el mismo Jubileo, que los que visitan las Iglesias de dentro, y fuera de Roma en el Año Santo.

SANTIAGO EN LA BATALLA DE CLAVIJO. Confirmación del Jubileo por el Papa Alejandro III.

Otra de las estampas de Santiago en la batalla de Clavijo que tendrá gran repercusión en la decoración de impresos pro-santiaguistas será la plancha abierta por el grabador de origen flamenco Francisco Heylan. La misma estampa es utilizada, con tres leyendas distintas al pie, en diferentes impresos relativos al Voto y su confirmación por diferentes monarcas, así como en diferentes autos dictados por la Real Chancillería de Granada¹⁰, ciudad de extraordinaria importancia en la percepción de la renta, por ser desde allí donde se dirigía la recaudación de la mitad meridional de España.

Toda esta producción tipográfica hay que incluirla entre los años 1616 y 1630, en que Heylan además de como grabador trabaja de impresor de la Real Chancillería de Granada, incluyendo frecuentemente en sus publicaciones estampas hechas de su mano. Coincide además la ejecución del grabado y su difusión con un momento de especial virulencia en la polémica jacobea, tanto por la fuerte expansión de la renta del Voto, como por el cuestionamiento público de la venida de Santiago a España y la discusión sobre su patronato, aspectos todos ellos en íntima conexión.

La estampa tiene extraordinaria importancia por la influencia que va a operar en las ilustraciones del Voto de Santiago hasta la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en impresos granadinos como compostelanos. En su composición, Heylan ha utilizado una completa exposición gráfica del privilegio de Ramiro I, presentado como un relato, sirviéndose de una distribución en bandas. En la zona superior, el escudo del Cabildo compostelano con la filacteria «NON FECIT TALITER OMNI NATIONI», flanqueado por escudos reales y caballeros de la Orden de Santiago, como defensores legítimos de la causa jacobea. Sobre el zócalo, dos cartelas conteniendo respectivamente el enfrentamiento del ejército cristiano con las fuerzas mahometanas, cuya derrota llevaría a la retirada de las huestes cristianas a las estribaciones del Cerro de Clavijo, y la aparición en sueños del Apóstol Santiago a Ramiro I, reconfortándole por la derrota y confiándole en su victoria. La zona central de la estampa recoge la segunda jornada de la contienda con el ejército haciendo frente a los musulmanes y la milagrosa aparición del hijo del Zebedeo en el fragor de la batalla. A ambos lados del marco corre la leyenda «Ranemirus Regnat. Hispania vovet. Iacobus vincit. Infamia cessat». La cartela inferior presenta a Ramiro, acompañado de nobles y eclesiásticos, haciendo la ofrenda del Voto a Santiago. Es manifiesto el interés propagandístico de la estampa hacia la Iglesia compostelana, beneficiaria de la renta y mantenedora del culto apostólico, tomando Heylan como fuente histórica el Privilegio de Ramiro, tantas veces impreso, y repetido hasta la saciedad por la historiografía clásica.

El escrito del Lectoral y catedrático de Derecho de la Universidad de Santiago, Pedro Valdés Novoa Feijoo sobre la obligación de los eclesiásticos del Arzobispado de pagar el Voto¹¹, publicado en torno a 1661, lleva un grabado del sepulcro del Apóstol con las armas del Cabildo y la escena de la batalla de Clavijo, abierto por el grabador franciscano activo en Granada, Fr. Ignacio de Cárdenas, acusando su composición el estilo flamenco de los Heylan.

También la utilización de una estampa del grabador granadino Pedro Valdivieso en dos Memoriales de la Iglesia compostelana, señalando la obligación del pago y contribución del Voto por los vecinos del partido de las Alpujarras y mozos de soldada¹², es testigo de una etapa caracterizada por la conflictividad del mantenimiento del Voto en Andalucía, y la abundancia de alegatos de carácter jurídico impresos en respuesta a diferentes litigios sobre la cobranza de la renta. La fidelidad de la estampa de Valdivieso respecto a la de

¹⁰ M. Gómez-Moreno, *El arte de grabar en Granada*, Madrid 1900, p. 15; A. Moreno Garrido, *El grabado en Granada durante el siglo XVIII. La Calcografía*, Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada 13 (1976) cat. 146.

¹¹ *Por la Santa, Apostólica, y Metropolitana Iglesia de Señor Santiago, único Patrón de España, su Arçobispo, y Cabildo. Sobre que los eclesiásticos deste Arçobispado, que labraren cualesquiera tierras, por sí, sus criados, y caseros, paguen el voto que se deve al Sagrado Apóstol, por privilegios del señor Rey don Ramiro, confirmados por los señores Reyes sus sucesores, y por muchas Bulas, y privilegios de Pontífices.*

¹² *Por la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Señor Santiago...En el recurso de injusticia notoria, que en el Consejo se ha introducido a nombre de los quarenta y dos Concejos, y vecinos de las Villas, y Lugares del Partido de las Alpujarras de Granada. Sobre que conforme a los Reales Privilegios, que goza la Santa Iglesia, todos los Vecinos del referido Partido de las Alpujarras, que labran siembran y cogen frutos de granos, y otras semillas en sus Términos, con Yuntas propias, o ajenas, o en otra forma, y los Peujareros, o Mozos de Soldada paguen, y contribuyan por el Voto del señor Santiago media fanega de Trigo, o en su defecto de la mejor semilla que cogiesen de cada Yunta con que hiciessen sus labores.*

Osidas, o decus Hispania Sancta Iacobe Apostole.

Tu, bella nos cum cingerent, es visus ipso impelio.



Defensor Alme Hispania Iacobe vindex hostium.

SANTIAGO EN LA BATALLA DE CLAVIJO. Juan Bautista Morales

Heylan es absoluta (Fig. 4), siendo una réplica exacta de aquella tanto en composición, iconografía y leyendas, lo que prueba el éxito del grabado del artista flamenco.

En 1769 el impresor compostelano Ignacio Aguayo saca a la luz por encargo del Arzobispo, Cabildo y Hospital Real de Santiago, principales perceptores de la renta, un *Manifiesto, Respuesta, y Satisfacción Jurídica a la queja dada por el Reverendo Arzobispo de Granada sobre la Exacción y Cobranza del Voto de Santiago*, suscrito por el Doctoral Joaquín Antonio Sánchez Ferragudo.

La gravedad del *Manifiesto*, en respuesta al arzobispo de Granada, Antonio Barroeta Ángel, por el pleito puesto a la Iglesia compostelana ante los perjuicios que el cobro del Voto ocasionaba en su diócesis, alegando la falsedad del Privilegio de Ramiro I, justifican la presencia de nuevo del Santiago Matamoros en su portada.

La estampa que preside el *Manifiesto* es ahora obra de producción compostelana, inspirada en las estampas granadinas de Heylan y Valdivieso. Con expresa ingenuidad, el artista local copia en su estampa la figura de Santiago ecuestre, pero ningún otro episodio del Privilegio presente en las láminas antiguas se copia en la plancha compostelana, decayendo notablemente respecto a aquellas su interés artístico.

Al margen de la producción escrita que conforma la historiografía jacobea en torno a las principales tradiciones santiaguistas, verán la luz en Compostela otra serie de impresos de menor rango tipográfico, generados por el fenómeno de la peregrinación y destinados a los visitantes del santuario apostólico, en los que nunca falta un pequeño grabado, normalmente una adaptación simplificada de la imagen venerada en la capilla mayor de la basílica compostelana.

Entre estos impresos cabe citar los *Memoriales de Reliquias*, que dan cuenta de las numerosas reliquias custodiadas en la catedral de Santiago, así como de las gracias e indulgencias concedidas a los peregrinos por los Sumos Pontífices. La hoja impresa por Gonzalo Rodríguez de la Pasera a finales del siglo XV, adornada con capitales grabadas en madera, marca un temprano precedente a estos documentos, revitalizados en el barroco con el impulso que la piedad contrarreformista da al culto de reliquias y restos de santos.

También forman parte de este grupo de impresos las «Compostelas» o certificados de peregrinación, expedidos gratuitamente o por una pequeña cantidad de dinero como testimonio de haber hecho el viaje a Santiago, sirviendo de salvoconducto y distinción al auténtico peregrino. A pesar de la antigüedad en la práctica de expedición de estos certificados y de la extraordinaria cantidad de hojas impresas, apenas si se han conservado, dada la fragilidad de su soporte más común, el papel, y de su traslado fuera de Galicia. No obstante, queda constancia documental de su abundante impresión. Desde el año 1722 en que pasa a la Fábrica de la catedral la administración de la Capilla del Rey de Francia, lugar donde se entregan los documentos, son continuas las referencias en sus libros de sucesivas impresiones de «Compostelas» por Antonio de Aldemunde, Buenaventura e Ignacio Aguayo, y por Sebastián Montero, todos ellos detentadores a lo largo del siglo del título de Impresores de la Fábrica de la Santa Iglesia Catedral de Santiago.

Tanto los *Memoriales de Reliquias* como los *Certificados de peregrinación* llevan siempre como adorno una pequeña estampa con la imagen de Santiago, empleándose los mismos tacos y láminas en unos y otros impresos, indistintamente. Estos pequeños grabados son encargados por el Cabildo de la catedral a plateros compostelanos con habilidad en el arte del grabado, abriéndose otras veces las láminas en Madrid.

En el Libro de Fábrica de la catedral consta cómo en 1675 el canónigo fabriquero pagó al platero Juan de Guitián por abrir la efigie del Apóstol en una lámina que ha de servir para la impresión de los Jubileos del Año Santo¹³. Mayor importancia tendrán a partir de 1740 cuatro xilografías en boj abiertas por el platero y grabador compostelano Jacobo de la Piedra¹⁴, por su insistente estampación en Memoriales de

¹³ ACS. Libro 2º de Fábrica, 1675, fol. 307v.

¹⁴ ACS. Libro 4º de Fábrica, 1710-56, fol. 214v.



SANTIAGO EN LA BATALLA DE CLAVIJO Y VOTO DE SANTIAGO. Pedro Valdivieso, según modelo de Francisco Heylan.

Reliquias y Compostelas durante todo el siglo en la imprenta Aguayo. Los tacos de Piedra tendrán una larga vigencia (Fig. 5), hasta que en 1780 se encarga una nueva lámina en Madrid, traída a Santiago para su estampación por Ignacio Aguayo. Será finalmente el arquitecto y calcógrafo compostelano Melchor de Prado el que consiga una de las más destacadas interpretaciones del modelo apostólico, colocando su imagen en el interior de un medallón adornado con láureas, según los cánones del gusto neoclásico (Fig. 6).

En conclusión, los temas jacobeos ofrecen un importante testimonio de profunda articulación entre texto e imagen. Además de como complemento y ornato, las estampas santiaguistas cumplen en los documentos que acompañan un significante que va más allá de la mera vinculación temática o descriptiva, pudiéndose encuadrar la iconografía del Apóstol en dos grandes categorías, según la naturaleza del documento ilustrado.

En la historiografía jacobea pro-santiaguista se estampan imágenes del Apóstol triunfante, vencedor de la morisma en la batalla de Clavijo. Cumplen estos grabados una función de exaltación propagandística, usados como apoyo en la defensa y mantenimiento de las tradiciones jacobeadas: patronato apostólico, privilegios del Jubileo y legitimidad del Voto. La iconografía viene dictada por planchas abiertas a comienzos del siglo XVII, a cargo de artistas flamencos o representantes de su escuela, que perdurarán estampándose en estos tipos de impresos o a través de copias cada vez más desvirtuadas de los modelos originales.

En los impresos derivados del fenómeno de la peregrinación la imagen preferida del santo es la del objeto mismo de peregrinación, reproduciendo las estampas el arquetipo de la basílica compostelana, presentado como imagen de devoción, que sirve al peregrino como prueba y recuerdo permanente de su viaje.



D. D JOSEPHUS A PINO,
hujus Almx, Apostolicæ, &
Metropolitane Ecclesiæ Compos-
tellane Canonice, ejusque Fabri-
cæ Administrator, & ab Illmo. Dño.
Decano, & Capitulo deputatus ad
Curam Cappellæ Christianissimæ
Francorum Regis ibidem sitæ; ut
omnibus Fidelibus, & Peregrin-
is ex toto terrarum Orbe, de-
votionis affectu, vel voti causa
ad limina Apostoli nostri, ac His-
paniarum Unici, & Singularis
Patroni, ac Tutelaris SANCTI
JACOBI convenientibus sacra-
mentaliter ministraretur: Omnibus,
& singulis præsentibus litteras inspecturis notum facio,

hoc Sacratissimum Templum viderisse, Confess
que, & absolut, Eucharisticum Domini Corpus sumpsis-
se: In quorum fidem præsentibus litteras nomine meo subscriptas, &
Sigillo ejusdem Sanctæ Ecclesiæ munitas ei confero. Datum Compos-
tellæ die mensis Anno Dñi. millesimo
septingentesimo & sexagesimo

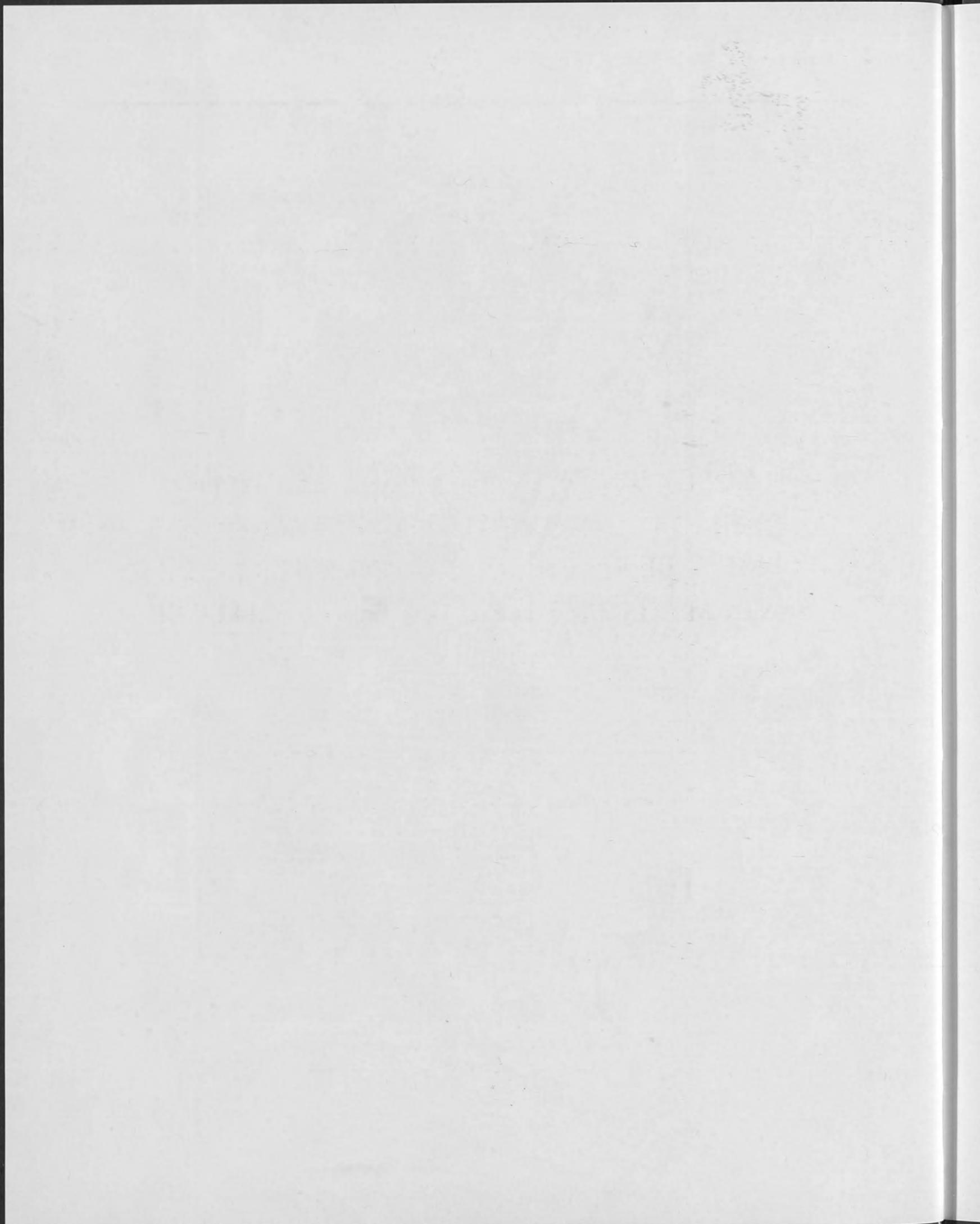
Doct. D. Josephus à Pino.

Gratis.

SANTIAGO APÓSTOL. Jacobo de la Piedra. Compostela

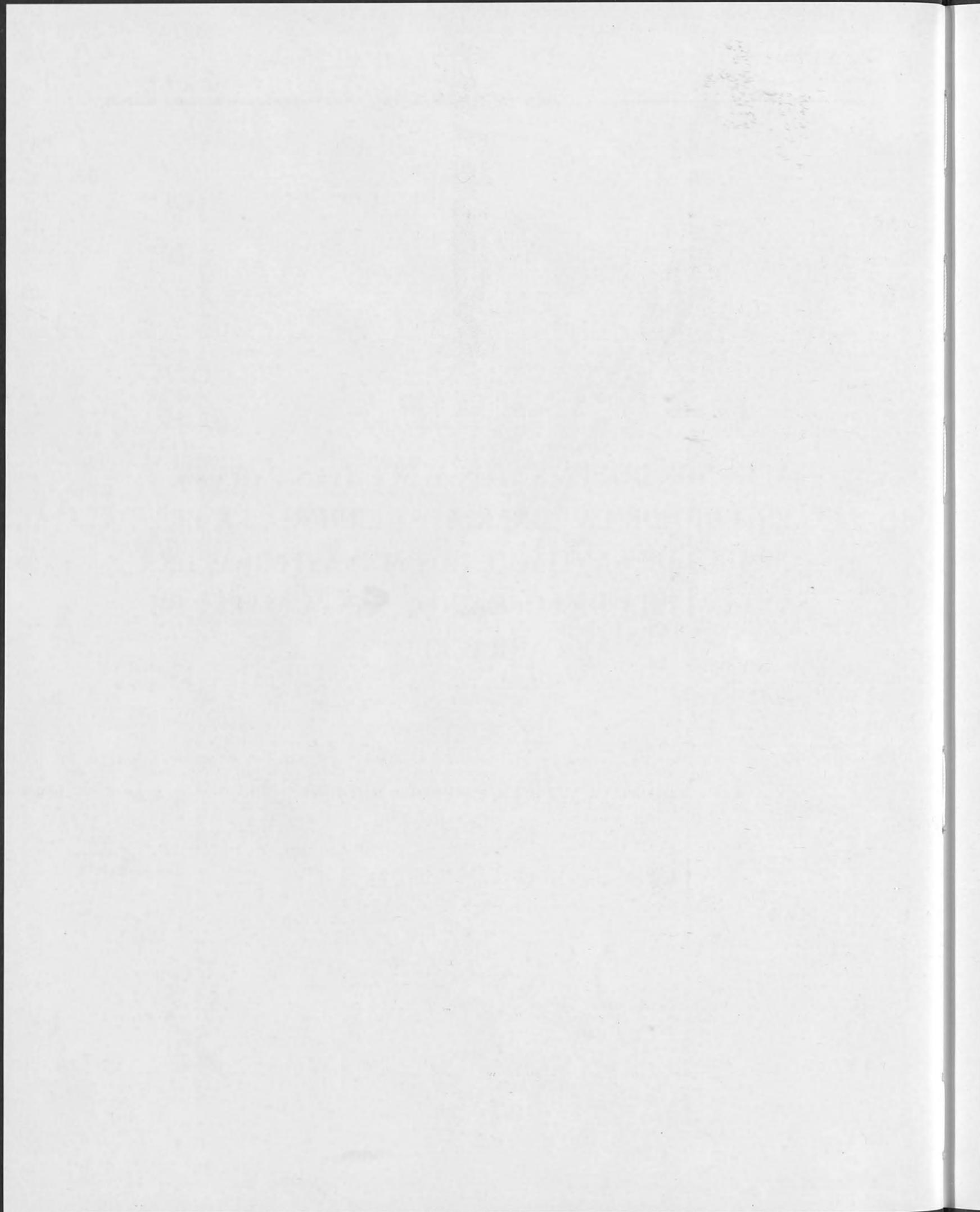


SANTIAGO APÓSTOL. Melchor de Prado. Memorial de Reliquias.



**ALGUNOS DOCUMENTOS Y FUENTES PARA EL
ESTUDIO DE LA MINERÍA Y HERRERÍA EN EL
CAMINO DE SANTIAGO. LOS MONASTERIOS DE
SANTA MARÍA DE SOBRADO Y SANTA MARÍA DE
CARRACEDO**

JUSTO CARNICERO MÉNDEZ-AGUIRRE



Las fuentes de tipología documental son la base de la presente comunicación porque las arqueológicas han sido hasta ahora prácticamente nulas. Pero todos los documentos (casi 70 referidos al Bierzo y Sobrado) son significativos pues nos van a mostrar un panorama de la minería del hierro, prácticamente, desconocido hasta ahora. A los documentos de estos lugares habría que añadir otros referidos a León, fundamentalmente la *Colección de documentos de la Catedral* y a Pontevedra, con pergaminos de Armenteira, Sto. Domingo y Catedral de Santiago, etc. Es un gran apoyo para el investigador, el encontrarse con estas referencias en los siglos XII y XIII en que el hierro tendrá una gran importancia en la vida económica y social de la Ruta Jacobea.

A la hora de analizar la documentación hemos comprobado que treinta corresponden a documentos de compra-venta, siete a testamentos, seis a confirmaciones reales y donaciones reales, otros seis a divisiones, partijas, inventarios y seis más a donaciones y particiones particulares, siendo estos los grupos más significativos ¹.

Un punto importante es la elevada cifra de menciones, no sólo a minas, sino a herrerías y herreros en Galicia frente a las escasas de la zona leonesa del Bierzo ². (Probablemente aumenten aquí las menciones en los siglos XIV y XV pero este trabajo abarca solo los siglos X al XIII). Las minas que veremos aquí son tres (que serán explotadas por el Císter) y se han analizado por orden cronológico (de más antigua a más reciente). (Aunque la primera cita documental de unas minas de hierro en Galicia son dos pertenecientes al monasterio de Celanova en 958. 08. 28 y 959. 03. 28 en Salgariolus y Lemos, respectivamente) ³.

Será la mina de Parga la primera citada en la documentación cisterciense y que explotará el monasterio de Sobrado, ya en el siglo X ⁴, aunque ya hay menciones a *ferramentas* en el siglo IX ⁵. Su lugar de transformación será la herrería que tendrá el monasterio en Narla, próxima a Parga ⁶.

¹ Hay que reseñar entre el grupo de menos frecuentes: cinco pleitos, tres permutas y con un solo documento: un foro, un fuero, una bula, un arrendamiento y una carta episcopal. Puede apreciarse que la variedad documental es amplísima.

² M^º P. Loscertales, *Tumbos de Sobrado*, Madrid 1976, con 34 documentos; Archivo Diocesano De Astorga, *Cartulario de Carracedo*, 14 documentos. A los que hay que añadir otros 6 referidos a la comarca del Bierzo. En total 20.

³ M^º C. Carril Carril, *Origen, formación y elementos constitutivos del monasterio de San Salvador de Celanova en el siglo X*. Apéndice documental de la tesis de Licenciatura. Santiago, Universidad, 1975. Transcripciones del *Tumbo de Celanova*. A.H.N. Madrid, códigos, Signatura 986/B. Inédita. (Mi agradecimiento más sincero al haber podido utilizar tal apéndice para la realización de este estudio).

958. 08. 28. Plácido presbítero vende al Obispo Rosendo y al monasterio de Celanova tres porciones en el monte Temuenario y dos minas de hierro en Salgariolus y Albarín respectivamente. (Libro 2º Fol. 151 v).

....«Et ipsa vena unde illum ferrum faciunt et est ipsa cova unde vena sacant locum predictum ubi dicitur Salgariolus iusta basilica Santi Cipriani et alia coua ubi dicitur Alvarini iusta basilica Sancti Veriximus...».

959. 03. 28. El rey Sancho da al obispo Rosendo y a los frailes de Celanova una mina de hierro en Lemos. Publica: Barrau-Dihigo, *Notes et documents sur l'histoire du royaume de Leon: Chartes Royales Leonaises (912-1037)*, Revue Hispanique 10 (1903) 385-386.

⁴ M^º P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. I, p. 35: doc. 6, 966. 12. 10. «...Idem un ripa de Latere villa de Laurarios et illo venario de Parrega medio»; p. 137: doc. 112, 971. 00. 00: «In medio de illo ferro»...., doc. 283: p. 308 (S.D). «Medietate de illo comitate de ipsa Parrega et medietate de illo venario de illo ferro».

⁵ M^º P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. I, p. 153, doc. 123: 867. 05. 07. Testamentum de Ameretio: «...Id est, domos, orrea, cellaria, quoquina... cum omnibus intrinsecis domorum ipsorum, cupos, cupas, Ferramenta, uasa etiam vitrea et erea seu et lignea»...Otro documento, éste ya del siglo X: T. I, doc. 28: 920. 01. 22: Donación: Edificia, aurum et argentam..«ferro, Metallo..».

⁶ M^º P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. I, p. 158: doc. 127, «In territorio Nallare... Ferraria». Aunque es el nombre de una villa, no por ello deja de ser significativo, al estar próxima al lugar de la extracción.

La segunda en Piedrafita será la más importante, en sentido productivo, e incluso tendrá protección regia, por parte de Fernando II y Alfonso IX ⁷ y llegará a ser de realengo. Además está muy próxima al Camino Jacobeo y según A. Amor Meilán ⁸ los monjes de Meira compartirán la extracción con los de Sobrado.

El hierro extraído será llevado a la Granja de Constantín donde hay una forja ⁹. La importancia de este lugar, en los siglos XII y XIII, queda manifestada por el gran número de documentos referidos a él, en total veintiocho, siendo también Piedrafita confirmada por Fernando II y Alfonso IX.

Siguiendo la Ruta Jacobea de regreso desde Galicia hacia Francia nos encontramos con la comarca de El Bierzo. Es aquí donde el monasterio de Carracedo explotará la mina de La Chana. Con un origen, posiblemente romano, dada la proximidad de Las Médulas, se tiene noticias de ella a través de dos documentos, uno de 1227 por el que Ordoño Petri y Sancha Rodenici venden y donan *nostram partem hereditatis «ferri» de Ysorga* bajo la condición de que no causen perjuicio a la villa con motivo de aprovechar carbón y leña para su fundición ¹⁰ el segundo es de 1245 que nos da luz sobre aspectos técnicos de la mina ¹¹ con datos sobre molinos de mineral, carbón, etc.

⁷ M^o P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. II, p. 54; doc. 30, Carta Real de Exención del Portazgo del hierro que se extrae en Piedrafita: 1173. 08. 00, Fernando II: «...Ut ab hac die et deinceps non detis Portaticum in Petra Fita de *ferro* quem inde abstrahatis»; p. 55, Doc. 31: 1173. 10. 00, Fernando II exime de pagar el foro a todas las casas del monasterio de Sobrado que «habeatis in burgis camini et in civitatibus et in omnibus villis totius regni mei...»; p. 66 Doc, 39, 1187. 06. 02, Fernando II: Karta donationis quam fecit rex Fernandus de regalengo de Constantin et de Venariis cum suo cauto: «...«Illum locum qui dicitur Constantinus cum omni suis pertinentiis et directuris suis terminus et divisiones antiquas sicut dividitur a Bovada et a Villarino Petra Fixa et a Xaramiz et a Sancta Maria de Castro et iacet in territorio Gaudioso...»; M^o C. Pallares, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia Medieval*, La Coruña 1976, p. 160, nota 34. En 1189, Alfonso IX confirma al monasterio la posesión *Venarum de ferro*, A.H.N. Clero, Sobrado, carp. 531, n^o 20.

⁸ A. Amor Meilán, *Geografía del Reino de Galicia. Provincia de Lugo* (Geografía General del Reino de Galicia dirigida por Carreras Candi, Barcelona 1928). No sé si habrá algún apoyo documental para tal afirmación lo que sí es cierto y comprobado que en 1262 en los enclaves de Formariz y Gasallo se prevé una posible existencia de hierro: «Si ferrum inventum fuerit in aliqua plaza que seminata non fuerit alicuius siue in monte vel aliquo loco, possit ipsum ferrum tirare monasterium et habere in pace sine contradictione», en E. Sáez: *Cartas de población del Monasterio de Meira*, A.H.D.E (1942-1943) 500-519. Véase también D. Mariño, *Señorío de Sta. María de Meira* (s. XII-XVI), La Coruña 1983, p. 282 y 362.

En Portugal también el Císter se preocupó por la minería del hierro, como le ocurre al monasterio de Alcobaca, véase: V. Rau: *Exploração do ferro em Rio Maior no século XIII*, Revista Portuguesa de História 3 (1947) 100-201.

⁹ L. Sánchez Belda, *Documentos Reales de la Edad Media referentes a Galicia. Catálogo de los conservados en la Sección de Clero del Archivo Histórico Nacional*, Madrid 1953, p. 244, ficha n^o 545: 1226. 03. 02, Fresno Viejo, Alfonso IX confirma al monasterio de Sta. María de Sobrado la donación del lugar de Constantín hecha al mismo por el rey Fernando II en Gema a 2 de Junio de 1187 (n^o 421).

De la ferrería de Constantín hay citas documentales en M^o P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. II, índice topónimos, p. 665. Reseñaré sólo los que considero principales (fuera la de los Reales citados anteriormente). Tomo II, doc. 496. p. 437 (carta de venta). 1216. 09. 22. Firmas: Mateus *faber* Ts; Frater Dorminici magister, Frater Iohannes faber (éste aparece en el documento n^o 481 como ferreiro). Doc. 528; p. 460-1, (carta de venta): (sin fecha 1188-1189). Interesante por la compra de castaños por el maestro de la granja de Constantín. «...«Ego Maria Suarit et Guntrude Suarit vendiderunt fratri *Dominici da ferraria* de Constantin medios de XVI castinarius. Firma: Frater Dominicus magister da Ferraria. Frater Martinus carpentarius».

Doc. 532; p. 464 (carta de venta): 1222. 05. 01: «...Et dabo vobis impretium a Marina Pelaz et a Marina Pelaz XXX^o et X e solidos e V e Ferramentas, et a Marina Petri et a Pelaz et a Pelagio Pelaz XXX^o solidos et duas ferramentas. Firma: Frater Iohannes faber.

¹⁰ Archivo Diocesano De Astorga, *Cartulario de Carracedo*, Cajón 52 n^o 8. 433r/434r.

¹¹ Archivo Diocesano De Astorga, *Cartulario de Carracedo*, Cajón 52 n^o 9. 434 r. Carta de venta.

1245. 02. 15: «Vendimus in hereditare de *Xana* et hoc invenitur *Vena ad faciedum* ferrum quem terminum retinemus nobis liberum ad extraendam venam et faciendam inde ferram; et omnia necessaria ad faciendum ferrum, videlicet ligna, et carbonem et molineras possimus facere in Rivo Ysorga et possimus ingredi et egredi cum Bobus et carris et omnis per vias veteres, per quas solemus ire et novas vias si necesse fuerit facere, et domum nostram ducere...».

Sobre esta mina y actividades mineras en el Bierzo véase el interesantísimo artículo de la prof. M. Durany Castrillo: *La actividad minera en el Bierzo medieval (900-1300)*, Revista Bierzo, (Ponferrada, 1987) 109-113. Al N. del Bierzo, en la Puebla de Boñar había también yacimientos de hierro («venarium de ferro de Busnovo»), que extraía el monasterio cisterciense de Valdediós (Asturias) por donación de Alfonso IX. I. Ruiz De La Peña, *Las «polas» asturianas* (nota 14) p. 252.

Sin salir del Bierzo, el hierro era utilizado para pagos de rentas como hace el hospital de peregrinos de Molinaseca ¹², que estará bajo la advocación de San Nicolás (curiosa coincidencia) ya que igualmente la cofradía de herreros de la ciudad de Pontevedra, en el Camino Portugués ¹³, tendrá el mismo santo por patrón. Pero quizá lo más reseñable, a la hora de ver cierta obra mayor en la que se ha utilizado hierro en el Camino de Santiago, es Ponte Ferrata, hoy Ponferrada.

El nacimiento de la villa de Ponferrada está ligado al paso de peregrinos a Compostela y guarda estrecha relación con el puente que mandó construir el Obispo Osmundo de Astorga para pasar los romeros ¹⁴.

El puente está ya construido en 1086 y tendrá barandillas de hierro para aligerar el peso del único arco y sirvió para desviar la antigua ruta a Compostela, un km. aguas abajo del Sil. Otro puente con donación de *ferramentas* y dinero para su construcción es el de Puenteceures en el que trabajaría el Maestro Mateo ¹⁵.

La vía Jacobea será buena salida comercial para los productos elaborados con hierro y fuente de ingresos por aranceles de portazgo ¹⁶ y alcabalas del hierro que pagan los herreros por objetos vendidos ¹⁷.

Son múltiples los usos que en los s. XII-XIII los herreros dieron a este metal: grapas ¹⁸ y herramientas para el trabajo de la construcción ¹⁹, arados ²⁰, conducciones de agua subterráneas de

¹² M^a P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. II, doc. 211, p. 220; 1210. 02. 00: «Ego archidiaconus Gundisalvos Fernandi una cum consilio domni Petri episcopi de Astorica... tibi Micaheli Pelagii de Fonti Sabbaton... damus vobis ipsum hospitale de Molina Sicca hoc testamento... et unoquoque anno debetis nobis dare unum pede de vindemia positum una vice et *unam massam de ferro*» ...También en Lugo hay otra mención, «medio de ferro et medietatem de semente» en Jiménez Gómez, *Análisis de la terminología agraria en la documentación lucense del s. XIII*, Actas de las I^{as} Jornadas de Metodología aplicadas a las Ciencias Históricas. Tomo II, H^a Medieval, Santiago 1973 (1975), p. 130. Santa Rosa De Viterbo: *Elucidario*, T. II, p. 259, *Voz Ferros*: «E nas inquiriçoes... reais daqueles anos se declara que alguns casaís pagaban estes *ferros* a dinheiro». Véase también L. García De Valdeavellano, *La cuota de libre disposición*, AHDE, 11 (1932).

¹³ J. Armas Castro, *Pontevedra en los siglos XII a XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia Medieval*, Fundación Barrié, La Coruña 1993, p. 169.

Referente a Molinaseca sólo he encontrado una mención a un herrero. M^a P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) T. II, doc. 246, p. 249; 1212. 11. 01: *Garsia faber*.

¹⁴ M. Durany, *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media (1070-1250)*, Santiago 1989, p. 38. Ruiz Peña, *Las «polas» asturianas en la Edad Media*, Oviedo 1981, p. 58.

¹⁵ A. Quintana Prieto, *Ponferrada en la antigüedad*, 1955, p. 22-23. C. Manso Porto: *El documento de 1161 relativo a la intervención del Maestro Mateo en la construcción del puente de Cesures*. Actas simposio internacional sobre "O Pórtico da Gloria" e a Arte do seu tempo, Santiago 1992, p. 103.

¹⁶ L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, I. Uría Rúa: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Pamplona 1993, Tomo III, p. 109, doc. 76: 1076-1094. Arancel de los portazgos de Jaca y Pamplona dado por Sancho Ramírez en el cual aparecen exentos los romeros. «De pimento, et *metal*lo, et coloribus, de XXX^a libris, unum. De XXX^a *spatas*, unam. De *lorica* et moro captivo XII denarii. De lino ad filare, et de *ferris* et cutellis et lanceis, X^a».

¹⁷ J. Armas Castro, *Pontevedra* (nota 13) p. 167 y 181. El hierro produce por arrendamientos de las alcabalas 1.600 mrs. el año 1495. B. Arizaga Bolumburu, *El nacimiento de las Villas Guipúzcoanas en los siglos XIII y XIV; Morfología y funciones urbanas*, San Sebastián 1978, p. 76: «e que sea en la dicha canal e brazo de mar de Orio a portarem; e otrosí que sea la dicha villa el peso e rentería del hierro que las ferrerías de la comarca se ficiere labrare esto por razón que sobre el dicho brazo de mar de Orio no hay otra villa poblada».

¹⁸ J. Yarza, *Fuentes y documentos para la Historia del Arte*, Arte Universal, Tomo II (Románico y Gótico), Gustavo Gili, Barcelona 1992, p. 116; 40. 4: «Sermón del monje Garsías de Cuixá (ca. 1040): ...Y bajo las enjutas... intercaló la representación de las virtudes de los santos sobre maderas y ensambladeras con hierros».

¹⁹ Existe un valiosísimo y precioso documento de un *pedreiro* de Santiago que aunque fechado en el s. XV (1485) nos da una idea del conjunto de útiles de trabajo del mismo. Revista Galicia Histórica. Colección Diplomática. Año, 1901, Santiago, doc. n^o LXVII, p. 287: «Inventario de bienes muebles de Lopo Gonçalves, *pedreyro*».

²⁰ En Galicia conocida como *rella*, que prácticamente era la única pieza que tenía hierro en el mismo, y que para su adquisición el labriego iría a un «*ferreiro*» local. Un arado ya más complejo pero íntimamente unido al mundo cisterciense de las roturaciones y *estivadas* es el «*besadoiro*» cuya aparición es en el s. XII. Con este tipo rotura el Vilardoys el monasterio de Sobrado; M^a P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) doc. 1292. 07. 11. Véase J. M. González Reboredo, *El arado de madera en Galicia*. Gallaecia, 3-4 (1979) 175.

gruesos «tubos de madera con abrazaderas de hierro y planchas de plomo»²¹; escudos, espadas²²; cuchillos y utensilios para las casas²³, etc. Esto creará una especialización dentro del oficio de herrero y que será muy alta en los núcleos urbanos de Oviedo²⁴ León²⁵ o Pontevedra²⁶, respectivamente en el Camino Norte, Camino Francés y el Portugués. En estos tres espacios vivirán y trabajarán en la Rúa de la Ferrería (actual calle Mon de Oviedo), «Fabrería Maiore» (junto a S. Salvador de Palaz del Rey en León) y el *Vico Fabrorum* o Rúa dos Ferreiros (hoy Herrería) en Pontevedra; lo que significa la búsqueda de un asentamiento concentrado dentro de un recinto urbano. En el caso compostelano, sí tenemos noticias de herreros que trabajan ayudando a los canteros en la obra catedralicia, pero no ha quedado testimonio de ellos en el nombre de un barrio o una calle²⁷.

El hierro era extraído en las minas y en las herrerías próximas al yacimiento sufriría una primera transformación, sirviendo para útiles de no muy completa fabricación y usándose, en estos medios rurales, las escorias del hierro como abono en campos. En estos lugares estarían los *minatores*, los transportistas, los molinos de mineral; los *funditores* en donde se harían las piezas más grandes de hierro. A su vez habría un *magister fabrun* que sería el encargado del funcionamiento de la herrería²⁸.

Pero es uno de estos *faber*, Albertus, el que va a ser protagonista de una curación milagrosa por parte de San Bernardo, lo que le lleva a hacer el «camino de regreso» desde el monasterio de Sta. María de Sobrado, junto al santo en acción de gracias²⁹. Este relato figura en la llamada *Vita Prima* de

²¹ M. Suárez, J. Campelo, *Historia Compostelana*, Santiago 1950, Libro II, Cap. 54, p. 335-336. De la conducción de las aguas que corren ante el pórtico de la iglesia de Santiago.

²² Remito al lector a la nota 16 de este trabajo. Véase M. Durany, *La actividad minera...*, (nota 11), p. 113, que lo interpreta como fabricante de escudos.

C. Estepa, *Estructura social de la ciudad de León. Siglos XI-XIII*. León 1977, p. 397, nota 75. «1195, Lupo Michaelis scutifero; 1208 Martinus Fernandi scuterius; 1209 Dannus scutarius...» Como escuderos.

²³ Los cuchilleros aparecen con muchísima frecuencia en la documentación de tipo urbano en los ejemplos aquí analizados. Véanse notas infra 24, 25 y 26 de este mismo trabajo. M^o P. Soto Lamas, *La colección diplomática del monasterio cisterciense de Melón, Orense (Pergaminos de la Catedral de Orense) ss. XII-XIII*, Santiago 1992, inédita, Doc. 81, p. 99-100; 1234. 02. 06: Petrus Dominici, *collararius*. También suponemos que estos monasterios poseen una herrería por el doc. n^o 214: 1276. 01. 06. p. 263: «Frey Iohan da Ferreria». Véase -supra- nota 9.

²⁴ J. I Ruíz De La Peña Solar, *El comercio ovetense en la Edad Media*, Oviedo 1990, p. 110 y ss. *Las polas asturianas en la Edad Media. Estudio y Diplomática*, Univers. Oviedo. Oviedo 1981, p. 245, nota 176: Oviedo se abastecía del hierro de las herrerías de Muñas que también exportaban al exterior a través del puerto de Luarca.

²⁵ C. Estepa Díez, *Estructura* (nota 22) p. 184 y ss, en donde encontramos a Pedro Tallaferrero, *extranjero*. En esta ciudad hay cuchilleros, armeros, caldereros, cerrajeros, forjadores, armeros, etc... lo que es síntoma de un rico mercado y alto grado de especialización.

²⁶ J. Armas, *Pontevedra* (nota 13) p. 167.

²⁷ E. Portela Silva, M. C. Pallares Méndez, y otros, *Le bâtiment à Saint-Jacques de Compostelle (1075-1575): demande, finacement, travail et techniques*, Cahiers de la Méditerranée, 31 (1985) 30.

²⁸ M^o P. Loscertales, *Tumbos* (nota 2) Tomo II, doc. 528 S. D (1188-1189)), p. 460.... Fratri Dominici magister da Ferraria de Constantín... Remito, también a los documentos de la nota -supra- 9. M^o C. Pallares, *El monasterio de Sobrado* (nota 7) p. 160. frater Iohanne. *Faber* de ferrería de Constantín. Sobre el significado de esta palabra el *Elucidario* (nota 12) T. II, *Voz Ferros*, p. 261: «Assim consta pelos documentos de Tomar nos quais umas vezes se chama ferrarius outras faber; e outras ferreiro o dito Pedro (refiriéndose a Pedro Ferreiro de 1222). J. Domínguez Fontela, *Tratado de Albeitaria por Jordan Rubio de Calabrie, BCMO 395. 3.: mestre de ferreiros*.

²⁹ Sobre este personaje de «Albertus quidam faber un loco cui nomen est Superadum» discrepo de la afirmación de E. Portela-M.C. Pallares: *Sta. María de Sobrado. Tiempos y espacios de un monasterio cisterciense. 1142-1152*, Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal, vol. I. Ourense 1992, p. 57, quienes recogiendo la opinión de J. C. Valle Pérez, *La arquitectura cisterciense en Galicia*, T. I. La Coruña 1982, p. 67 y 83, afirman que la profesión de *faber* es «habitualmente interpretada como la de constructor, maestro de obras». Remito a la nota anterior y véase también mi comunicación *La documentación cisterciense orensana como fuente para el estudio del camino de Santiago. Los ejemplos de Sta. María de Oseira y Sta. Maria de Melón (ss. XI-XIII)*, en Actas del Congreso sobre el Camino Jacobeo en la provincia de Orense, 1993. En prensa.

Gaufrido, que nos sirve como testimonio de otra tipología de fuentes documentales a la que hemos analizado hasta ahora, documentos monásticos de Sobrado y Carracedo ³⁰.

Otra fuente de valor incalculable es el *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus* ³¹ y nos va a narrar diferentes noticias: unas sobre el aporte de peregrinos de hierro y plomo para la obra de la iglesia ³², otras cumpliendo penitencia con sus cadenas de hierro ³³ y un tercer grupo serían las milagrosas, como Frisono que cayó vestido con loriga de hierro, casco y escudo entre unas naves al fondo del mar y Santiago lo salva.

Será, además, el hierro, de todo lo dicho hasta ahora, un motivo de estructuración y cambio del paisaje agrario, por las deforestaciones para hacer carbón para forjas y madera para las cimbras y andamios en las construcciones, aunque siempre el Cister hará un reglamento y control para que no se destruyan los bosques masivamente ³⁴.

Los comerciantes de Flandes, Inglaterra ³⁵ y País Vasco ³⁶ surtían de hierro, plomo y estaño a ciudades costeras como Pontevedra, al mismo tiempo que traen peregrinos para Santiago. Y ya para finalizar, no podemos olvidar a otros artesanos del metal como los «Concheiros» ³⁷ «Campaneros» ³⁸,

³⁰ Gaufrido, *Vita Prima*, libro IV, cap. VI. nº 35 en J. Migne, *Patrología Latina*, Tomo CLXXV, col. 341.

³¹ A. Moralejo, C. Torres, y J. Feo, *Liber Sancti Jacobi - Codex Calixtinus*, Santiago. Instituto de Estudios Padre Sarmiento, 1951.

³² Id. nota anterior p. 201. Juntamente se señala en un milagro -p. 373- que Santiago abre las puertas de hierro de su oratorio de noche para que recen unos peregrinos. Además se nos dice que «por fuera muy bien cubierta con tejas y plomo», p. 563.

³³ Sobre la liberalización de cautivos cristianos véase el milagro de la p. 358. Además para esta época otro santo liberador es Sto. Domingo como se puede ver en *Miráculos romançados como sacô Sto. Domingo los cativos de la catividad* en 1293 hecho por Pedro Marín. Sobre este interesante relato véase J. Torres Fontes, *La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)*, Cádiz en el siglo XIII, Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X El Sabio, Cádiz 1983, p. 75.

³⁴ Véase supra nota 9, (sin fecha (1188-1189)) y mi artículo *Notas acerca de la vida cotidiana en los siglos XII-XIII: Los, petrarrii et alia officia constructivos en algunos monasterios cistercienses*, en Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal, Vol. II. Ourense 1992, p. 883.

³⁵ E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, La Coruña, Fundación Barrié, 1988, p. 209 y ss. Id. *El papel de Galicia en la redistribución de productos andaluces visto a través de los archivos ingleses*, Actas del 11º Coloquio de Historia Medieval Andaluza: Hacienda y Comercio, Sevilla 1982, p. 242 y ss. Id. *Bretóns et Galiciens: reconte à la fin du Moyen Age* Lans 1491: *La Bretagne, terre d'Europe*, Brest, 1992, p. 67 y ss.

³⁶ J. L. Orreaga, (edit.) *Guipúzcoa y el Reino de Navarra en los siglos XIII y XIV: Relaciones, intereses y delimitación de la frontera*, Mundaiz, Cuadernos Universitarios del Departamento de Historia, 4, San Sebastián 1987. Insuperantísimo estudio sobre la base minera en la economía de las villas guipuzcoanas y su evolución hasta los conflictos que darán lugar al Fuero de las Ferrerías a Oyarzun e Irún en 1328. Cuenta, además, con amplia y reciente bibliografía. Sobre la importancia de este oficio en la urbanística véase B. Arizaga Bolumburu, *Urbanística medieval (Guipúzcoa)*, San Sebastián 1990.

E. Ferreira *Las rutas marítimas y comerciales del flanco ibérico desde Galicia hasta Flandes*, Fuero de San Sebastián y su época, Eusko Ikaskurza-Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián 1992, p. 217 y ss (separatas.)

M. Gual Camarena, *Comercio, precios e impuestos. La exportación del hierro vizcaíno*, en *El hierro en el Medioevo Hispánico*. VI Congreso Internacional de Minería. La minería hispana e Iberoamericana, Vol. I. León 1970, p. 286. Obra fundamental para el tema que aquí abordamos no solo por su calidad sino por su concentración de datos para esta época.

³⁷ L. Vazquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las Peregrinaciones* (nota 16) Tomo I, p. 131 y ss.

³⁸ S. Eiján, *Historia de Ribadavia y sus alrededores*. Madrid 1920 p. 97. El texto latino puede verse en C. Cid, *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, Tomo VI, p. 137-138; E. Portela Silva, M. C. Pallares y otros, *Le bâtiment à Saint-Jacques de Compostelle*, (nota 27) p. 18; E. Ferreira, *Galicia en el comercio*, (nota 35) p. 211 y ss. No sólo importaba hierro sino también cobre, plomo y estaño, que aparte de sus muchos usos eran la materia básica para la industria de los concheiros santiagueses. M. Romaní Martínez, *Colección diplomática do mosteiro de Sta. María de Oseira (Ourense) 1025-1310*, Tomo I, Santiago 1989, p. 494. Doc. 527: 1243. 00. 00. El Abad de Oseira dió en trueque al de Chantada... un casal en la villa de Vidans, feligresía de Santiago.

«Orfebres »³⁹ «Vidrieros»⁴⁰ etc..., que se abastecían de estos metales y tendrán en sus manos una labor más artística y detallada que los herreros, con su mercado más reducido y especializado⁴¹.

Como conclusión señalar la importancia de las minas, siete en total (Parga, Piedrafita, La Chana, Muñás -abastecedora de Oviedo-, Boñar a Valdediós y las de Celanova, Salgariolus y Lemos) en las proximidades de los Caminos a Compostela y proveedoras de materia prima a los barrios de Herrerías en las ciudades por donde las rutas pasaban, que juntamente con la importación en zonas de escasez de metal o de difícil abastecimiento fueron la base de la siderurgia en la Edad Media en el cuadrante Noroccidental de la Península.

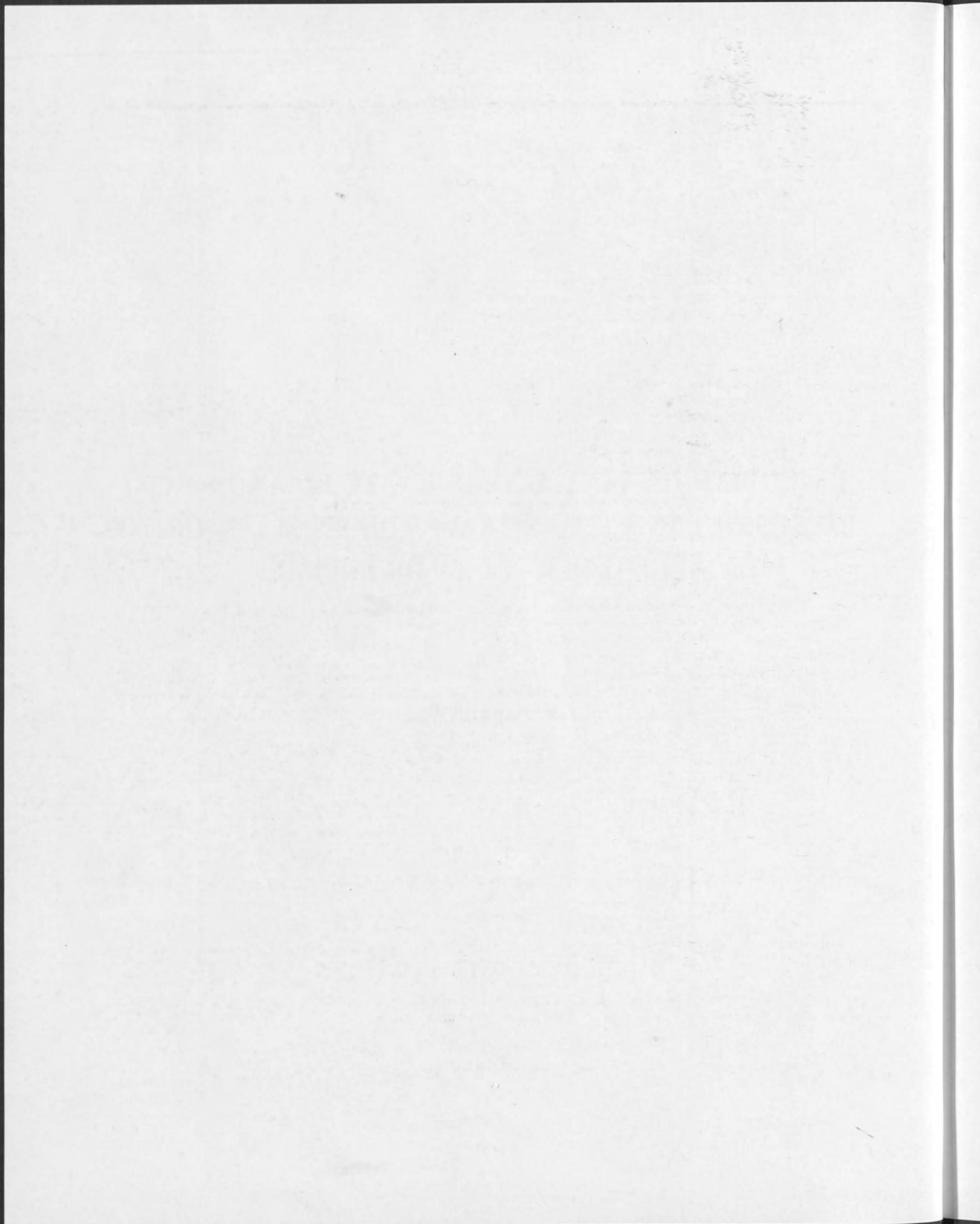
³⁹ B. Arizaga Bolumburu, *El nacimiento de las villas guipúzcoanas* (nota 17) p. 55. «Solamente se hace referencia a tres tipos de minas; minas de oro y plata en Villareal, El Goibar y minas de azul en Cestona. Estas tres son las únicas localidades que poseen minas o por lo menos son las únicas que recoge la documentación».

⁴⁰ E. Portela Silva M. C. Pallares y otros, *Le bâtiment* (nota 27) Cahiers de la Méditerranée 31, p.18.

⁴¹ Sobre acuñadores de monedas existe una interesante iconografía pétreo con un ejemplo muy relevante en Santiago de Carrión (Palencia). Véase, B. Mariño, *Testimonios iconográficos de la acuñación de moneda en la Edad Media*, Artistes, Artesants et production artistique an Moyen Age. Congreso Internacional de la Universidad De Nante Bretagne II Rennes 1983, (1986).

**LA CIUDAD DE SANTIAGO, DURANTE EL AÑO SANTO
COMPOSTELANO 1773, A TRAVÉS DE UN MANUSCRITO
INÉDITO DEL «CURA DE FRUIME»**

JOSÉ CARRO OTERO



I

INTRODUCCIÓN

El manuscrito se titula «Mercurio Historico, y Politico, que contiene el estado presente de la gran Ciudad Compostelana, los Yntereses de algunos de sus Naturales, y Generalmente lo mas curioso, que se ha obserbado en todo el año Sancto presente, con Reflexiones Politicas (porque se puso particular cuidado, en que no fuesen desatentas) sobre los Subcesos obcurrentes. Con Permiso (porquè no se despacha, el Mercurio de otra Suerte) deel Señor Don Juan Jacobo Zirùjano titulado deel Hospital de San Roque. Se hallara donde tengan el mal gusto de copiarlo»¹.

Fue compuesto, «a instancia de algunos amigos», por D. Diego Antonio Cernadas de Castro, también conocido como el «Cura de Fruime»². Natural de Santiago de Compostela pasó la mayor parte de su vida (1698-1777) como párroco de Fruime (Lousame), entonces una aislada y pobrísima aldea, desde la que sostuvo relación epistolar con numerosos, importantes y fieles amigos quienes, residiendo en Compostela y otros lugares, lo mantenían informado de las noticias de su interés.

En tal circunstancia Cernadas resultó ser uno de los más prolíficos escritores, en prosa y verso, de su época al extremo que la edición de sus obras, entonces presuntamente «completas», realizada poco después de su muerte, ocupó siete volúmenes³. Tres líneas argumentales destacan en lo por él producido: la defensa de la dignidad de Galicia, en todos los aspectos, entre ellos el idioma (D. Diego escribió en castellano y en gallego), actuación que lo define como un pionero del «galleguismo»; el amor acendrado a la ciudad de Santiago y sus valores, en especial todos los concernientes al Santo Apóstol; por último la exaltación del culto a la humilde imagen de la Virgen de los Dolores, que se veneraba en Fruime⁴.

Redactado en 1774, el manuscrito inédito que presentamos da cuenta, en clave de crítica humorística, de los acontecimientos más notables, desde el punto de vista de su autor, que sucedieron en la ciudad de Santiago durante el «Año Santo de 1773». Insistiendo, básicamente, en los detalles de su «pequeña historia» Cernadas los ofrece clasificados por los espacios urbanos, calles o plazas, en donde directa o indirectamente tuvieron lugar. Se suceden, así, los referidos a la «Quintana de los muertos», «Plaza del Mercado», «Rúa Nueva», «Azabechería», «Campo de Santa Susana», «Plaza de el Hospital», «Plaza del campo» y «Plaza del Toral y Rúa del Villar», último de los conservados.

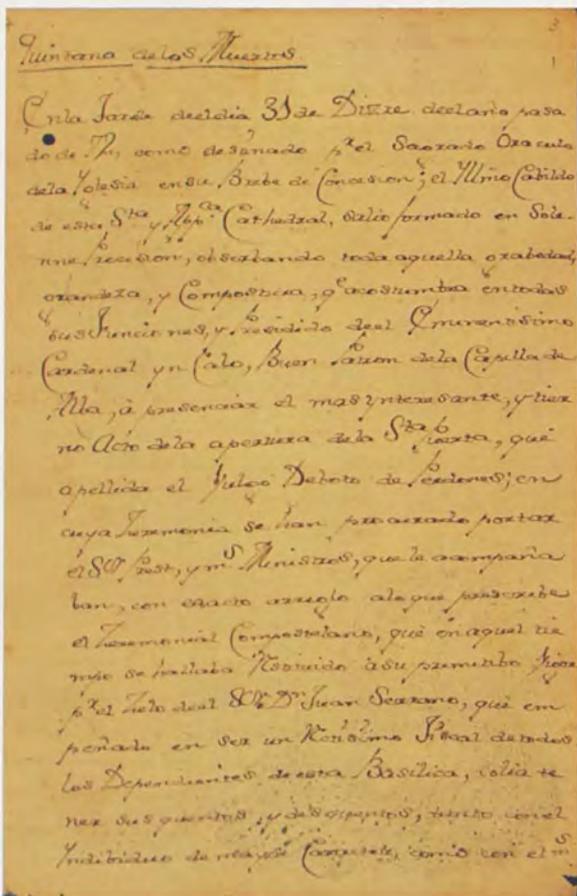
Desde el punto de vista que ahora nos ocupa, la información concreta sobre el «Año Santo 1773»

¹ Dicho manuscrito, de procedencia desconocida, formó parte de la biblioteca del historiador D. J. Carro García de quien lo heredó quien suscribe. De tamaño «cuarto» está, desgraciadamente, incompleto (solo se conservan sus 38 primeras páginas). La presente comunicación anticipa un libro, extensamente comentado, que preparamos sobre este «Mercurio».

² Aspectos biográficos generales en A. Couceiro Freijomil, *Diccionario bio-bibliográfico de escritores*, t. I, p. 276-78, Bibliófilos Gallegos, Santiago 1951 y B. Varela Jácome, *Historia de la Literatura Gallega*, Porto, Santiago 1951, p. 144-151.

³ D. A. Cernadas y Castro, *Obras en prosa y verso del cura de Fruime*, 7 vols., Joachin Ibarra, Madrid 1778.

⁴ J. M. Rivas Troitiño, *Diego Antonio Cernadas, un precursor del galleguismo*, Porto, Santiago 1977.



Portada (Pg. 1) del manuscrito que contiene, en su integridad, el complejo título del mismo.



Grabado que figura en el tomo II de las «Obras Completas» del «Cura de Fruime», con su retrato, al gusto de la época (elaborado con posterioridad a su muerte y quizás, por ello, sin parecido fisognómico con la realidad).



Plano de la Ciudad de Santiago dibujado hacia mediados del siglo XVIII. Es una «aguada», sin firma, que se conserva en el Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento». Carece de precisión morfológica y métrica en los detalles evidenciando, además, diversos errores. Sin embargo su valor informativo resulta indudable.

interesan solamente el primero, tercero, sexto y séptimo de los acontecimientos enunciados ya que los restantes se ocupan de otras cuestiones sin relación con dicha magna y universal convocatoria.

2

TRANSCRIPCIÓN DE LOS TEXTOS CORRESPONDIENTES

Los ofrecemos íntegros, en lo que sigue, respetando la distribución y grafía originales ⁵ e indicando, al margen, el número correspondiente a la paginación que desde la portada y computando anverso y reverso hemos asignado al manuscrito.

Quintana de los Muertos

En la Tarde deel dia 31 Diziembre deel año pasa do de 72, como destinado por el Sagrado Oraculo dela Yglesia en su Brebe dé Concesioni el Yllustrisimo Cabildo de esta Santa y Appostolica Cathedral, salio formado en Sole nne Procesion, obserbando toda aquella grabedad, grandeza, y Compostura, que acostumbra en todas sus Funciones, y Presidido deel Eminentisimo Cardenal yn Calo, Buen Patron de la Capilla de Alba, à presenciar el mas ynteresante, y tier no Acto de la apertura de la Santa Puerta, què apellida el Vulgo Devoto de Perdones; en cuya Zeremonia se han procurado portar el Señor Preste, y mas Ministros, que le acompaña ban, con exacto arreglo a lo que prescribe el Zeremonial Compostelano, què en aquel tie mpo se hallaba restituido a su primitibo vigor por el Zelo deel Señor Don Juan Serrano, què em peñado en ser un retísimo Fiscal de todos los Dependientes de esta Basilica, solia tener sus quentos, y desquentos, tanto con el Yndibiduo de mayor Caracter, como con el mas

(pág. 3)

misero Misario, y Corre Canes; por què à la verdad fuera de las regulares de su Oficlo, no gastaba de otras Zeremonias. En fin la referida Apertura de la Puerta, ò la Solemne Publicacion deel plenísimo Jubileo (que es uno de los Thesoros mas Preciòsos, què se digno franquear el Vaticano, en honor de nuestro Apostol) se hà practicado con tanta formalidad, y con tan numeroso Concurso de las Gentes Patricias, y Estrangeras, què en aquella tarde, todos los Fieles Difunctos, què están Sepultados en aquel Distrito, pudieron temer què hu biese llegado el dia de el Juicio Uniber sal, què segun la Opinion mas bien segí da, y fundada, se discurre, què hà de ser à la propria hora de las Tres, y si hemos de hablar con Sencillez, era su Presumpción harto

(pág. 4)

⁵ Señalamos, con «negrita», las letras añadidas al desarrollar abreviaturas para su mejor comprensión.

vehemente, despues què experimentan, què en aquel Territorio Por ciertas Probidencias Ymmediatas yà nadie se Sepulta, y que por lo mismo, no debia de à haber quedado en el Mundo, hombre à vida, ò como dezimos mortal. Se ha reparado què el Baron de Pimentel, Alcalde mayor en Cuerpo, y Almas què era al tiempo, el què no hubiese auctorizado de a caballo una Funciòn de tanta monta, sino en la misma disposicion de un atitulado Perteguero de esta Santa Yglesia, exceptuando, que aquellos portan su vara de Plata, y este la empuñaba de Ballena. Semejante alteracion de la costumbre hasta entonzes observada, ha sido por algunos dias el asunto mas comun de nuestras reflexiones: Y nos discurrían, qué como la Conpostura de aquel gran Señor, no es comparable sino con los Gigantes de la Antigüedad, por exemplo un Fierabras, un Galafre, y quando menos con las seis copias, què oy existen Archibadas en la antecapilla de la Capitul de esta Cathedral, no era facil que se hallase Caballeria de la Pujanza necesaria, para conduzir este grandísimo Armatoste. Otros se ynclínaban a que habria sido anticipada Probidencia de el descretisimo Ayuntamiento de esta Capital, por què de no derogarse el Estilo continuado hasta aquel tiempo, yba expuesto el Señor Alcalde a un desenfreno, y esto era no poco contrario a los fines de el Santo Jubileo, què terminan à contener, y refernarà Todos. Otros por último, y lo mas Piadosos se persuadieron a què como en estos tiempos tan ilustrados, ò tan turbios se empezaron à controbertir las Anariciones Prodigiosas de nuestro Ynbencible Apostol, y Patron Santiago, no era Justo, què el Caballo de el Señor Alcalde, rrobase en esta Ocasion, àl què està colocado en la Fachada de la Puerta de el Relox, las atenciones de un Pueblo Numeroso, que nunca dejò de dar el asenso màs constante, à quanto representan aquella, y otras figuras, por mas, què los Criticos modernos, las llamen Figuradas.

(pág. 5)

(pág. 6)

En el mismo Punto, en què el Yllustrisimo Cabildo concluyo su Zeremonía, se hà podido obserbar, que un Piquete de Pobres Ciegos de ambos Sexos, con yqual Banguardia de Lazaros, asaltaron repentinamente, y con yndezible Obstinacion, los dos Costados de la Puerta, què acababa de franquearse, empeñados vigorosamente, què desde allí, en adelante no habria Muchíla Portuguesa, ni Paysana, que no debiese rendirse à la honrrosa Capi

tulación de descargarse de un buen Pedazo de Brona, en recompensa de un Concierto Gangosísimo de Salbes, y otras Oraciones, de que hasta aquí no ha parezido necesario hazer el debido Expurgatorio, porquè se ha presumido, què estando à la Sombra de el Tutelar, y Defensor Ynfatigable de nuestra Religion, solo con buena fè pudieron proferir, por todo el discurso de un año, cosas a la verdad, por otra Parte denunciables. Este Esquadron , pues, armado de Palos, y de Preces, víno a hazer Tributarios à sus Puños, en todo el Año Sancto (que duro el Asedio) según computo, què pudo formarse diariamente por el Oficio Ymmediato de Don Joseph de Neyra, à dos mil, y mas Ferrados de Maíz, mas de dos millones de Confites Lusitanos, y no dejaron de quedar tambien Captivos, algunos Reis de esta Nación, porquè los Peregrinos Gallegos solo llebaban consigo aquellos quatro quartos, Precisos què entraban, y salian por la Puerta.

(pág. 7)

No se pudo hasta ahora rezi

bír noticia, cierta deel Destino que han tenido los ymmensos Despojos de tantas Alforjas Naturales, y de otras què no eran deel Reyno, ni menos hemos podido informarnos deel Derecho, que tengan estos Conquistadores, para exigir el referido Tributo de tantas buenas Almas, que salian purgadas de sus Culpas, porque no consideramos bastante el què quisieron fundar antes de ahora, en què era muy justificada la Conducta de Sacar à tantos Palurdos Penitentes, gran Parte de aquella Codicia. aue conserbaban a todos los Zoquetes con què ponian sus Barrigas plenas, al ynstante, que lograban sus yndulgencias plenarias Sin embargo se hara yndispensable, què el Gobierno tome las disposiciones Combenientes, para ebitar yguale Saqueo en el futuro aSo Sancto, y quando menos para què se exploren y corrijan por un Juez pribatibo de Caciones, las que sirban a los mismos, para toda la Cucaña de aquel Tiempo.

(pág. 8)

Se asegura positivamente, què desde el día de la Declaracion deel Jubileo, se emplearon por largo tiempo todos los Oficiales

de Carpinteria de esta Capital en construir multitud de Confesonarios, mobibiles ad nutum, y que pudiesen trasportarse, adonde pareziere què podía ser el Puesto ventajoso, para ganar à muchas Almas, y se considera prudentemente, qué

(pág. 9)

la Desecha de tantos muebles fabricados con este preciso designio, hará bajar muy notablemente el excesivo Precio, que hasta aquí tenía la Madera, así en esta Ciudad, como en sus Ymediaciones.

No puede negarse que este Yllustrísimo Cabildo, y algunos de sus Prelados, han dedicado antes de ahora su Zelo, y diligencias para precaver que en las Sagradas funciones de este Ministerio, no se mezclase algun oculto vicio, ò alguna Yntencion menos pura, de parte de los que dispensan el Beneficio de este Sacramento, y por consiguiente es verosímil que à lo adelante, se pongan los ultimos Esfuerzos, para exterminar enteramente este lucro, que si no es Torpe, a lo menos se conzibe peligroso

por ningun motivo es honestable.

(pág. 10)

Plazaa deel Mercado

Todavía continua la recién mudada Unibersidad de esta Capital en ynstruir a sus respectivos Profesores en todas las facultades antiguas, y modernas, que por otra frase se apellidan deel Buen gusto, segun el nuevo Plan de reforma, con que se ha procurado Se pultar el Sistema de Doctrina, que habia observado hasta aqui desde la Epoca afortunada de su misma fundacion. No se han manifestado hasta el presente las ventajas, que hubièse producido en nuevo methodo de Enseñanza, y solo el general contagio de Biguelas, Flautas
..., y otros ynstrumentos à este Ayre, que à la verdad tienen yà cundido por todas las Calles, y Arrabales de esta crecida poblacion, hace creer que desalentado los Jobenes Profesores con las nuevas, y crezi

das Pensiones deel Oficio, mudan de yntenciones, y de rumbo, y se resuelben à pasar la vida alegremente, mientras no se pide en Sancta paz e Surtido necesario, para completar las Quintas, las Milicias, y las Lebas. Es muy cierto que los Señores Moderantes, y Maestros de todas facultades, se lastiman tiernamente, deel total abandono, y desercion, en que ven sus Aulas, quando les llega a su hora, y se ven constituidos en la obligacion de confesar sencillamente, que para desempeñar con honor las Ydeas deel actual Proyecto, ni tienen las lu

(pág. 11)

zes conbenientes, porqueè los mas aun
lograron desde aier à acà, el rezibo fini
quito, ò las Ziertificaciones, de haber cumpli
do sus años de Cursantes, y por otra parte
fuera deel Caudal de ciencia, carezen deel que
debiera emplearse en la compra de los Li
bros, donde se encuentran, si se buscan
esta Literatura escogida, ò estas Señoras'
Bellas Letras. De aqui probiene sin duda

aquella deplorable Situacion, en que oy se mi
ra un Establezimiento tan provechoso, y
tan loable, que debiera ser la Gloria de nue
stra Nacion, y la felicidad mas embidiable
de nuestra amada Patria, si la Vobedad no
lo hubiese hecho degenerar tan notable
mente de aquel primer Estado, en que la aco
rdaron, y que merezia el aprecio de todos nu
estros mayores. Pero yaà en el dia es forzoso
conzebir el ymponderable desconsuelo, de que
Jamás se verá paracticada otra Conducta,
y de que sola la aplicacion, y un Estudio
pribado, yncesante, y desabrido se leban
tara con todas aquellas utilidades, que
eran en otro tiempo, pribatibo fruto de
las Aulas. Mientras tanto se asegura, que un
..... Situado, sirve para Que quatro Sanctos
Religiosos, lisonjeen sus Narizes, y Gazna
te, con un Choclatico bien labrado, y con
los Botes mas escogidos de el Estanco. Mie
ntras tanto otros de la misma, ò distincta

(pág. 12)

Profesiòn, aunque por dèberso Horden, disfruten
un Renta Symple, con sola la Obligacion de pedir à
Dios por el Alma deel Señor Fonseca: Y mientras tanto e fin
Monsiur Reynaldi, Monsiur Pichini, y otros acabados
en Yni, logran con sus lecciones de Conciertos, Mìnu
etes, y Sonatas un aumento de congrua, sobre la què
gozan yà por su Capilla, que vale mas, què las
Leies, las Señoras Theologias, los Concilios, y
otras Historias, que piden tanto cultibo, tanto es
tudio, y tanto afan.

(pág. 13)

Por los ultimos abisos, que hemos

rezibido deel Caballero Bedel, nos hallamos ynstru
idos, de que la ultima Operacion de Anathomia
ejecutada con asistencia de dos Flebotomianos,
y su Cathedatico Don Pedro; ha facilitado el ym
portante descubrimiento, de què à no haber sido
yncurable, y mortal la enfermedad què redujo

à aquel Cadaber à ser Cuerpo d'isecado, aun tal vez vibiera el dia de oy, y no le hubiera sabido el Señor Bedoya su unterior; de forma que si las obserbaciones, que se practicaeen e lo Subcesibo, se dirigieren con tan buen acierto, des treza, y felicidad, quedaremos ciertamente asegu

rados de que no es yncompatible con e alto honor de esta Athenas de Galicia, el què tenga su Banco consìgnado, para cortar Carne, en una o dos ocasiones al año, y de este modo se ebitaran los crecidisimos dispendios de la formacion de los Amphiteatros, Las Losas Anatomica, y otros Sufragios precisos para estos Fieles difunctos: Porquè todo esto à la verdad solo se considera necesario, allà en madrid, y e Paris, donde los Señores Profesores de este Arte, son un poquito mas curiosos, y gustan de hazer en los Cadaberes rigurosa Pesquisa de todos sus Menudos, y de pararse en otras Menudencias: mientras tanto e Señor Doctor nombrado para establezer este genero de Demonstraciones tan ynterentes al comun Bien dela Republica, visitara quotidianamente sus enfermos, què si Dios fuese servido llearlos, no ay que temer, què Parta Receptor ala Probanza, para aberìguar el mal, de que murieron: Mientras tanto pueden los Ynclinados à esta Profesion

(pág. 14)

hazer las Experiencias, que gusten por su Casa, O por la agena, quando se verifiquen tantas muertes violentas de los Zerdos. Y mientras tanto por fin se yran desde sus Camas derechos, al ynmediato, y confinante Zementerio, los que murieren en e Hospital General; sin peligro de que se originen competencias, entre las dos Comunidades respetables, sobre un Punto de tan poca consecuencia

(pág. 15)

Con motibo de que la Referida Unibersidad, ha procurado el mantener siempre franca, para el publico Beneficio, una Bentana de la gran Pieza de su Bibliotheca, què se compone de las muchas obras duplicadas, que se han trasladado, de todos los Colegios, que ocupaban los Regulares expatriados de este Reyno; se sabe con Zerteza, què un Joben Estudioso, y muy aficionado à los libros, se hà determinado en una noche à emprehender la entrada de la referida Bibliotheca, con solo el designio de entresacar todos aquellos Ejemplares de Authores, què han escrito Opiniones, què para

su particular estimacion, pudiesen ser de Manga Ancha, y como tales dignos de colgarse: Y aunque el Yntento le alentaba al buen Subceso de la Ejecucion, tubo el ynfortunio de haberse despeñado desde la Cornisa de la Fachada principal del Edificio, y que el Golpe hubiese sido tan violento, que le dejase Yncapaz de proseguir en su Carrera. No dego de publicarse semejante desastre, y contingencia, en unos terminos enteramente diferentes, y que perjudicaban grabemente à la reputacion de aquel nocturno Calificador; pero de todos modos la noticia, que dejamos dada, es la mas probable, y nos libramos de asentir a las Voces de el Bulgo que en todas Partes tiene el Caracter de Nobelero, y maldiciente. Desde que el Vize Regente de este distinguido Cuerpo, ha dejado los Estados

(pág. 16)

Pontificios, para entregar sus Cartas credenciales, al Venerable Decano, y Cabildo de esta Cathedral, no se ha podido proporcionar à este hombre literato, y de el merito mas relebante otra Sede de Bacante, que la Silla, que oy ocupa en la misma Santa Yglesia; y à no ser tan combatida, y Turbulenta la actual Situacion de su Gobierno; debria pensar con la mayor yndiferencia, en las resultas poco favorables, que no se ygnora han tenido, quantas Prebendones hizo, para la toma de Zeuta. Rua Nueva

(pág. 17)

Los Illustrisimos Señores Obispos de Lugo, y Mondoñedo, embiados por nuestro Soberano, y mas Personas Reales, à ofrezzer los Generosos Donos, que acostumbran, sobre las Aras de nuestro Apostol, Patron, y Tutelar Santiago, hizieron sus Entradas, entre las aclamaciones de un Pueblo, que es el mas Ynteresado, en estos Catholicos, y Reales Cultos; Y comboyados de la mas distinguida Nobleza, vinieron à hospe

darse al Palacio de el Eminentisimo Cardinal in Paramo, à cuya liberal, y Politica Conducta, ha fiado el **Illustrisimo** Cabildo todas las pruebas de el particular aprecio y gratitud, que le merezian ambos Personages por todas sus Circunstancias. Y habiendo desempeñado cada qual, (como se esperaba) las Yntenciones de un Encargo tan Soberano, y Piadoso, se retiraron à sus respectibas Diocesis,

(pág. 18)

con general Sentimiento de todos los Habitantes de esta Capital, porquè uno, y otro tienen, para hazerse muy amables, todas las Prehendas necesario

En este Barrio acostumbrado, de algunos meses à este Parte, à ejecutar sus Expediciones, una Compañia Suelta de Soldados Voluntarios; y sin embargo de què su furor no hà perdonado hasta aqui, a los muebles mas costosos de el mismo Sanctuario, ni por eso se han practicado las Yndagaciones regulares, para venir en conozimiento de los Agresores, que ciertamente exigian el destino mismo, que tenian las

Alhajas, o Lamparas extrahidas, y si manifies tan en lo venidero, la propia neutralidad, los que estan responsables por su Empleo, à la vindicacion de estos Ynsultos, es de presumir què los Tales Delinquentes tienen Superior Permiso, para ejercitarse ympunemente en este genero de vida.

(pág. 19)

Yà se han llegado à penetrar las Secretas negociaciones de el Soberano de el Coto de Ribadulla, y Elector de Mondragon, para la nupcial alianza de su Primogenito el Principe de la Zerbaña con la Ynfanta mayor de los Estados de la Yrlanda; y solo se rezela que la Reyna Madre consigua dilatar la ejecucion de estos Pactos ventajosos, hasta à aquel tiempo, en que le parezca menos graboso e titulo, que debe resultarle, asi que nazcan los primeros frutos de esto Matrimonio.

Azabecheria y Abril 8

El Ynagotable fondo de Piedad, de Religion, y de riqueza, que haze brillar la Gran Comunidad de los Monges Benedictinos de esta Capital, en tantas, y tan costosas Obras, que fabrica diariamente, para el mas dezente Culto de el todo Poderoso, se ha descubierto mas cumplidamente en el Magnifico Monumento què en medio de la Nabe principal de su Espacioso Templo se ha lebandado, para reserbar en el, et augusto, y venerable Sacramento de el Altar: Su Arquitectura, su adorno, y su Elebacion extrahordinaria, ha dejado ya sin nombre los mas Robustos Colosos, -los Piramides, y los mas Soberbios obeliscos, que la antigüedad consagra, y exigio à sus fingidas Deidades, ó à sus despreziables Heroes. Yà no podrà Jamas borrarse de la memoria de nues

(pág. 20)

tros Naturales, y de tantos Forasteros, que han tenido la fortuna de concurrir en aquel tiempo, la abultada Ydea, que en cada qual debio ymprimir aquel bellissimo, Rasgo de Poder, y Religiosidad Benedictina y se hara recomentable sin duda a nuestra Posteridad, como un eterno monumento.

En esta calle habita de ymmemorial tiempo a esta Parte, un Comerciante Aleman, conozido comunmente con el nombre de Monsiur Elias: Su Estatura siempre recta, el vigor de fuerzas que mantiene, y su complexion en todos acontecimientos uniforme, ya nos tiene muy desengañados, que los muchos años, a este hombre le causan la misma ympression, como si pasaran por encima de una Estatua de Marmol, o de Canteria. El vulgo que no siempre suele serlo, y que a veces forma dictámenes muy Justos, se ve precisado a sospechar, si este su Compatriota, es acaso el mismo Elias, que ha de venir acompañado de otro Profeta Enoch a yntimar a todo el Mundo su total desolacion: aun que no deja tambien de conozer, quando se siente menos preocupado de el Terror Elias ha de ser forzosamente. el que deba pu Dlicar aquel Decreto, porque si corrie

(pág. 21)

se al Cargo de nuestro Ymmortal Ciudadano, no tubiera fin Jamas la venta de sus Cornucopias, sus Cristales, y otras cien mil fragilidades venecianas, que le compramos a bien Caro Precio.

(pág. 22)

Cierto Jurisperito, que tiene su residencia a las Fronteras de el Palacio de nuestro Soberano acaba de confederarse con cierta Potencia de el Norte, y se espera, que los Yntereses de ambas Partes con sus respectivos Allegados tendran un Expediente prompto y favorable.

Campo de Santa Susana

Por los Ymmoderados Calores que aqui se experimentan, todas las tardes antes de ocltarse el Sol, algunas horas, se dejan ver en este Sitio, multitud de Monstruos de la humana

Especie, aun què todos deel Sexo feménino, cu ya extraña deformidad deel resto de las demas Hembras, se descubre en la Cabeza, porquè lo demas combiene su confluguracion, Tamaño

y mas Propiedades, con todos los animales de esta misma Casta. La elebacion sobresaliente, ò la Yrregular figura deel Cabello, què remata en forma Piramidal, ò de aguda Punta, haze persuasible, què estos son aquellos verdaderos Unicornios, que hasta aqui los mas Criticos, y Juiciosos naturalistas, no han querido conzeder, que existan sobre la Tierra. En otros tiempos abundaban nuestras Gazetas de noticias de algunas apariciones de Brutos, què retirados en las Cabernas mas profundas, y acostumbrados a no desamparar las Selvas mas ympe netrables, solian ser el horror de quando en quando de la vista, y unos Enemigos formidables, contra quienes se debian emplear, las Sorprehasas, las Armas, y toda la fuerza de què es capaz el hombre. Por esto nos admiramos ahora Justamente de que siendo tan comunes, y de que criandose en todos Payses, estas fieras, de que empezamos à dar al Publico noticia, despues que la Francia hà

(pág. 23)

exparcido en todas Partes su Semilla; despues què en los Pueblos mas cultos y mas civilizados nascen se propagan, y conserban estas Bestias, sin que Jamas puedan ser vistas de los Rusticos en sus Campos, en sus Aldeas, y Villages especialmente como esten algo distantes de las referidas Poblaciones: Y despues en fin que las mas funestas experiencias nos tienen combenzido de los muchos Estragos que ocasionan estos Monstruos, y de lo muy nocivos què son a la Sociedad Civil, porquè yntroduzen todo su veneno en los Espiritus mas bien complexionados; Despues de todo esto digo nos vemos yntimamente condolidos, al registrar la Christiana Ynsensibilidad, con que en esta, y en otras muchas ProbinCIAS se toleran, se consienten, se les mira cada día sin Pabor, y se les deja finalmente de perseguir con las Ynbectibas, las Yrrisiones, y las Satyras, ya què no permite la humanidad usar de otras Sautas. Fuera ciertamente muy preciso para

(pág. 24)

exterminar esta Plaga tan terrible, que tiene ynfestado la mayor Parte de nuestros habitantes, que los Prelados Eclesiasticos fulminasen contra ella los Rayos yrresistibles de la Yglesia; Supuesto que el gobierno Secular careze en este Punto de aquellas facultades despothicas, y Legislatibas, que antes de ahora se han procurado poner en movimiento en Viena, (y lo que es mas asombroso), en la misma Constantinopla; Sin embargo de que por asemejarse tanto à sus Turbantes, no eran tan Acrehedores estos Daños, à la Yndignacion, y enojo de este ultimo Soberano.

(pág. 25)

Seria yualmente muy conducente à este designio, que el Senado ejerziese todo el rigor de su Brazo, y Potestad contra los Comerciantes Cathalanes de esta Capital, haziendo con ellos la misma Justicia, què acostumbran practicar, arreglados al Codigo de las Leyes Municipales de aquel Reyno, porquè tenemos plenamente

acreditado que las Tiendas, las Lonjas y las Oficinas de estos Rebelados, son el Almacen de toda la Metralla y municiones, con que despues nos embisten, y nos hazen tanta Guerra, todas las Testas Coronadas, con quènes mantienen su Comercio, expecialmente desde que se firmaron las Paces con el Enemigo comun en el año de 67, de que no debemos acordarnos, por ciertas Maximas de propia combeniència.

(pág. 26)

Plaza deel Hospital Julio de 73

En virtud de el feudo, y Vasallage extipulado a nuestro Apostol el Señor Santiago, y para la dibersion de las Gentes Forasteras, que habian concurrido en los tres dias, à practicar las diligencias deel Santo Jubileo, dispuso el Senado Compostelano, la annual corrida de sus Brabos Toros; què segun las Zertificaciones, què se nos han remiffdo deel lugar, y año critico de su Nacimiento, eran Vezinos, Oríginarios, estantes y Habitantes en las Montañas de Fecha, Y quantos tienen

visto por repetidas Experiencias, la natural ferocidad, Bizarría, y magnitud de estos Bezorros, habrán de confesar sencillamente, què à no haberlos tenido el Santo siempre de su mano, hubieran sín duda llenado la Plaza de desgracias, y Escarmientos: En la tarde deel proprio dia 23, y en el Siguiente se hizieron

(pág. 27)

las tres Corridas de Toros, y Toreros Castellanos, y segun los abisos repetidos què se rezibían a cada paso fuera de la Plaza, se sabe cierta mente que la Brabura, y toda la fiereza ynna ta de los que vienen de Castilla, (en que tambien son comprehendidos los Toros) la moderan, y mitigan en gran parte, à muí poco tiempo que habiten nuestro Continente, y se mantengan de los Pastos dulces, y suas, què (a Dios gracias) produze en abundancia. Sabemos tambien por las mismas Relaciones, què se nos embiaron, aunque muy Subcintas, què en aquella Plaza se

(pág. 28)

había expedido por el Baron de Casa Tremañez, General por esta acertada disposicion de toda la moneda què al tiempo tenía à su Comando, el horden riguroso de que ningun Torero, por ninguna Suerte, pudíese hazer sus aventuras, en honor de los Mirones por muy circunstanciados, que fuesen, y se atribuye à esta Prebencion, que se ha dado à tan feliz momento, el que hubiesen salido con vida quantos mejicanos, acompañaban en aquella Accion àl referido General, y a otros Particulares distinguidos, què eran los mas expuestos à renérse.

Hasta ahora, aun no tubimos el ynforme, que esperamos de el total de las Ganancias, que pudieron haber quedado libres para el Yngeniero Portugues, que hizo el asiento, asi para la conduccion de el ganado, como para las fortíficaciones de la Plaza, pero debemos creher, anidados de las Experiencias, què tenemos de otras

agencias de esta misma clase, que habría ascendido à una considerable Suma de Cruzados, sin entrar en quenta los veinte y quatro Ene migos, què quedaron muertos en el Campo, què despues se han sepultado en los Buches, y en las Panzas de nuestros Naturales.

(pág. 29)

En el 26 de el mismo mes determino el Yllustrísimo Cabildo à representacion de su Cardenal Secretario de estos Ritos, el Eminentísimo Paramo, Otorgar un amplísimo poder en favor de la fecunda Ymbentiba, y Fantasía de su primer Arquitecto Don Miguel Cabeyro, para que bien fuese, por el horden Dorico, por el Jonico, por el Ytalico, ó de modo que nos entendamos, un poquito sobre lo liso, apura se todos los primores de el Arte, para la

Construcción de un Castillo, que diese el mayor golpe sin embargo de que por la Suspensión de Hostilidades observada ymbiolablemente entre los hijos de Bulcano, y la Region deel Ayre, aun las Fiestas dedicadas al Marcial Hijo deel Trueno, se debian disponer, de modo

que no metiesen ruido, como en otros tiempos.

(pág. 30)

En el Ombligo de este Grandísimo Esqueleto, cubierto por la honestidad, de algunas Cargas de Telas de Clarín, se representó el acto Comico Sacro de la Translación de nuestro Apostol al Puerto de Yria flabia, en que todos los Actores, procuraron desempeñar las galantes Yntenciones deel Yllustrisimo Cabildo. Concluido el Drama, la Opera, ó la Maniobra; por que tambien hubo sus Tramoyas. y quando ya estaba el Relox a dar las doze de la noche cantaron como acostumbran los dos Capones Ytalianos, pero con tal gala, suabidad, y melodía, que hubieran arrebatado la admiracion de los Oyentes, a no haberse tambien entonzes empezado à oír el Canto de los Gallos.

Plaza de el Campo

Los Robos, las Estafas, y las vejaciones cometidas, por los Dueños de las Posadas que ay en esta Capítal, y en todos sus Arrabales, por el discurso del año Sancto, han sido mucho mayores de lo que pudieran comprehendese, en los términos posibles de nuestras ponderaciones; y debiendo en este particular conformarnos, con lo que han declarado tantos Ynfelizes, que tubieron la desgracia de sujetarse à los Partidos rrigurosos de aquella Hospitalidad, debemos manifestar yngenuamente, que todos quantos Tiranos florecieron en los tres primeros Siglos de la Yglesia, han sido sin comparación mas Benignos, que estos Domésticos Salteadores, que no acababan de artarse, y de chupear la Sangre de tantos pobres Christianos.

(pág. 31)

Semejantes Excesos y Exorsiones han sido por algun tiempo el objeto mas ymportante, y digno de las atenciones deel Senado, pero no obstante las azertadas Prohibencias, que se han publicado, para remediarlos, lo cierto es, que el efecto hizo ver à todos, lo poco que en el dia se respeta la autoridad de estos Nobles Republicanos, desde aquellos Tiempos, en que hubieron de ser víctimas sacrificadas, a la venganza deel Pueblo, que tenia determinado el quemarlos dentro de su mismo Consistorio.

Se halla yá tranquilado enteramente el motivo de las pasadas Turbaciones, entre esta Comunidad, y el Yllustrisimo Cabildo de esta Santa Yglesia Cathedral, sobre el horden de precedencia, que cada qual de estos Cuerpos se determinaba

para la Solemne entrada de nuestro Eclesiástico Soberano. Siendo el Punto de esta diferencia; uno de aquellos muchos que regularmente decide la costumbre, y la Observancia, se hizo muy reparable, que el Senado procurase dilatar por tan largo tiempo el examen de sus Pribilegios, y excepciones, reservandolo para la precisa coyuntura en que nuestro amable Prelado, viese fructuadas de todo sus mas recomendables Yntenciones: Posehido de amor de estos solos yntereses, y desdeñando generosamente el Partido de facción, que habia dado hasta alli todo el ympulso a estas ruidosas alteraciones, pronunció en una de las Camaras, que se han juntado para tratar sobre el Expediente de estas mismas, el Milord Don Ygnacio Caamaño Conde de Priego por afinidad este Pathetico, y Juicioso razonamiento Milords.

(pág. 32)

Si en todo tiempo las utilidades de la Patria

el Bien comun de nuestros Ciudadanos fuera el Objeto continuo, y el Blanco de nuestras Asambleas, sin duda que quantas deliberaciones se tomasen, se verian menos remarcadas de los Particulares Caprichos, y Pasiones.

Quando me acuerdo Señores que el fundamento de nuestras actuales Ynquietudes, es el mismo que parezia yndispensable sostener a nuestros Mayores, en el tiempo de los Yermos, los Giles, y Raiois, y que este mismo se ha declarado por el mas alto Parlamento de Castilla por yndigno de empeñar, a unos Republicanos de tanta circunspeccion, como la nuestra. Quando fijo la vista, y la atencion, en que ahora puntualmente que reconocemos en el mas alto grado de Decadencia nuestro antiguo Arbitrio, y valimiento, nos resolvemos yndiscretamente a presentar nuestras fuerzas tan languidas, y tan disminuidas, al frente de un Enemigo tan Pudante, tan Poderoso, y que siempre logro poner los Pies, sobre la Zerbiz de

(pág. 33)

nuestros Padres?. Quando en fin se ofrezan
a mi Fantasia las lastimosas consecuencias
que han de seguirse ynebitablemente de estas
competencias mantenidas con tanta terque
dad, y que Jamas podran produzir ventaja
alguna, ni a nosotros, y mucho menos a la
Patria; entonzes siento que se apodera de
mi Corazon un dolor tan amargo, y pene
trante, que ya me obliga a ynterrumpir
estos discursos, que me estais oiendo, y temo
que sea capaz de hazerme fallescer a bues
tra vista. Y por que no crehais que tal vez no
me es posible manifestaros la Justicia en
que se apoyan, estas mal sentidas respira
ciones de mi Pena, Os Supplico Milords. que por
buestra vida combirtais la vista por un
brevisimo tiempo a tantos, y tan Peripuestos
Yndibiduos de nuestros Gremios venera
bles, que aguardan con ympaciencia, y
con amor, buestra flnal resolucion, para
salir Gozosos al arribo de su extimado

(pág. 34)

Padre, Pastor, y Soberano? Aquí vereis
una lucida Compañia de Caballeros Herreros, que
acabando de sacar el Ollin de sus Carabinas
y Arcabuzes, yran blasonando de que con
estas mismas Armas, se han conquistado
las primeras Plazas, que ocupaban en Es
paña los mismos Sarrazenos. Allí vereis
otro Esouadron bien hordenado de Soldados
Españotes, que escoltando al que representa
su Campeon Ymbicto, aguardan con un va
lor ynexplicable, aquel completo Triumphi
que deben lograr de los Moros, en las llanu
ras de Conjo, aunque despues se aygan de
ajustar las Treguas, a mediacion de muchi
simos azumbres; porque acabada la fagi
na, todos quedaran Christianos Viejos. Acu
lla por fin vereis una Tripulacion de Marine
ros, que vestidos de Terlizos, que han sido
despojos de Colchones de deferentes Hospita
les, formaran a remo, y sin sueldo una

(pág. 35)

Danza, o un festivo Cortejo en honor de
Dueño de su principal Puerto de Yria flabia
Pero Milords si despues de todo esto, aun no os
sentis tocados de la Humanidad, para abando
nar un Empeño, que recarga forzosamente
sobre estos, y otros fieles Ciudadanos, Os rrue
go que a lo menos, no olbideis las leyes de
ra Piedad, que cada qual de nosotros se debe dis
pensar a si mismo. No dejeis de hazeros cargo
que tal vez yndignado el Cielo por nues

(pág. 36)

tra Pertinacia, abra sus Cataratas, en aquel crítico día, en què contra nuestra propia volumptad debamos eiecutar aquel acto de nuestro antiguo vasaliage, de modo què un Dilubio què quasi nos anegue, sea el Castígo que ablande nuestra dureza, y nuestra Obstinacion.

Una Declamacion tan fuerte, y tan nerbio sa, respirada con la valentia, què es propria

de un Espiritu, que vibe tan poco oprímido de la Carne, hà producido en todos los Miembros de la Junta, el efecto què podia desearse especialmente quando tenia yà los animos postrados la Real Horden deel Supremo Consejo de Castilla, què pena de remodaduras nunca vistas, y otras què serian tan corrientes, como el agua; prebenia que aquellos Caballeros ejecutasen lo mismo que les Suplí caba tan encarezidamente, este Patricio tan puro, y tan ynfatigable Defensor de los Yntereses deel Estado.

(pág. 37)

En consecuencia de lo qual la tarde deel día 9 de Díziembre, salio este muy Leal, y noble aífuntamiento, a recibir al Puesto destinado à su Señor Temporal, precedido de sus honrrados Gremlios, en cuyo viaje no gastaron mucho tiempo, porque desde la Puerta, que apellidan de Fajeiras, todos se vieron obligados à ir nandando, y en atencion a què en las Gazetas anteriores, tenemos dado yà noticias Yndividuales de esta Fiesta,

P...Solo debemos añadir ahora què los rrigurosos calores de este Clima, y el Sol excedente de aquel día, haran què sean oidos, con desprecío en lo adelante, los Vaticíníos què profiera el Milor Caamaño en punto de los Temporales, y sus reboleciones.

(pág. 38)

Plaza deel Toral v Rua deel Villar

1

Los dos Diputados deel Duque de Arcos Embajador extrahordinario por su Magestad a la Corte de Napoles; tinen ya fenezída la comision de Compulsa, y deel uso severo de su Crítica, de los antiguos Documentos, con que califlca esta Santa Cathedral, el litigioso derecho, y Pertenencia de su Voto; y se asegura con bastante probabilidad què desde el Punto en que los han reconozido, aunque solo fuese por el Pergamíno; Como què luego què se hizieron Cargo, què yà en el Siglo de

cómo cuarto, había abanzado de un Brin
co el Caballo deel Apostol, sobre la Pared la

.....
.....

(fin del texto conservado)

COMENTARIOS INTERPRETATIVOS

Los ofrecemos, separadamente, para cada uno de los cuatro asuntos que narra el «Cura de Fruime» en los textos supratranscritos advirtiéndolo que, en espera de la futura publicación monográfica de la totalidad del manuscrito, vamos a realizarlos de forma sucinta.

3.1. «QUINTANA DE LOS MUERTOS»

Bajo este título se cuenta, pormenorizadamente, el desarrollo de la solemne ceremonia de apertura de la «Puerta Santa» o de los «Perdones» que, el 31 de Diciembre de 1772, inauguró el «Año Santo Compostelano» de 1773⁶. Dicho título es una clara referencia al espacio urbano donde se encuentra la citada «Puerta», protagonista del acto. Leyendo atentamente lo que dice Cernadas organizamos las siguientes líneas informativas:

3.1.1. COMIENZO DEL «AÑO SANTO» EN SEDE VACANTE. La ceremonia de apertura se realizó a las tres de la tarde constituyéndose, para ello, una procesión religioso-cívica que posiblemente salía de la Catedral por la puerta de Platerías. Como no había arzobispo (sede vacante tras el fallecimiento de D. Bartolomé Rajoy) ofició como «Preste» el canónigo dignidad de «Cardenal» D. Felipe Calo, actuando como «Maestro de Ceremonias» el también canónigo compostelano D. Juan Serrano. Ambos son personajes conocidos, aunque no muy relevantes, en la Compostela de esta época. La mención, en tono burlesco, del «Barón de Pimentel», designa al que entonces era «Alcalde Mayor» o «Primer Alcalde» D. Juan José Pimentel, autoridad civil de superior rango que concurrió al acto.

3.1.2. LA QUINTANA CEMENTERIO GENERAL DE LA CIUDAD. Hay una referencia a la plaza denominada «Quintana de Muertos» en el sentido de que desde poco tiempo antes «ya nadie se sepulta en ella». Efectivamente es conocido el papel que dicho espacio urbano cumplió, durante bastante tiempo, como «cementerio general» de Santiago supliendo, en esta función, la capacidad insuficiente del propio interior de la Catedral y de las iglesias compostelanas, en cuyo subsuelo se realizaban, asimismo, inhumaciones. De todas formas y aunque por razones de salubridad se prohibieron estas prácticas durante el reinado de D. Carlos III en beneficio de la instalación de nuevos cementerios fuera de las ciudades, sabemos que en el caso concreto de la «Quintana» todavía se enterraba en fechas posteriores a la de 1773, aunque de manera restringida. En este año la plaza tenía la configuración actual, básicamente, pero no estaba empedrada. Resulta difícil imaginar como lograban hacer compatible, en ella, su función de necrópolis y otras de carácter ceremonial, comercial e incluso lúdico para las que era utilizada.

3.1.3. «ESCUADRÓN» DE MENDIGOS. El narrador dedica mucho espacio a comentar la, para él, indeseable presencia de «Pobres Ciegos de ambos sexos... y Lázaros» que, en forma coactiva («Escuadrón armado de Palos y de Preces») e instalados en el «patinillo» previo exterior, demandaban limosna de los fieles que cruzaban la «Puerta Santa». Al referirse a las «preces» que salmodiaban aclara que se trataba de un «Concierto Gangosísimo de Salves y otras Oraciones» citando, de pasada, la interpretación de «Canciones» que, en esta época interpretaban, al menos, los «Ciegos».

3.1.4. PREDOMINIO DE PEREGRINOS PORTUGUESES. Por lo que respecta a la concurrencia de peregrinos existen dos menciones de procedencia: una a gallegos del medio rural («Gentes Patricias», «paisanos», «Peregrinos gallegos») y otra a personas no españolas («Gentes...Extranjeras») con única y reiterada mención nacional para nuestros vecinos lusos («Mochila Portuguesa», «Confites lusitanos», «Reis de esta Nación» -nombre coloquial aplicado a las monedas-) cuyo perfil descriptivo los presenta como asimismo rurales y procedentes del Norte del país.

⁶ Publicamos un avance de este asunto en el artículo titulado: *Apertura de la «Puerta Santa»*. El Correo Gallego, 11 de Septiembre de 1994.

3.1.5. MÁS LIMOSNAS, A LOS PEDIGÜEÑOS, EN ESPECIE QUE EN DINERO. Las limosnas obtenidas por los «Ciegos» y «Lázaros» (estos últimos moradores, en buena lógica, de las leproserías ubicadas en los barrios extraurbanos de San Lázaro y Santa Marta, entonces operativas) lo eran en especie y bajo la forma concreta de pan de maíz («Brona») o dulces de larga conservación, que permitía su transporte durante días («Confites Lusitanos»). Solo recibían monedas («Reis») en mínimas ocasiones y de los portugueses, ya que los peregrinos gallegos apenas «llevaban... aquellos cuatro cuartos Precisos». Resulta difícil saber si el narrador habla de broma o en serio cuando refiere que según el cómputo, obviamente oficioso y de aproximación, atribuido a D. José de Neira (uno de los dos «Escribanos de número» del Cabildo catedralicio) los pedigüeños recaudaron durante el «Año Santo» de 1773 más de «dos mil ferrados de Maiz» (y) más de dos millones de Confites».

3.1.6. FIGURAS LITERARIAS. La forma irónica que utilizó el «Cura de Fruime» para redactar ésta y otras muchas de sus obras resultaba, sin duda, perfectamente inteligible para sus amigos, a cuyo deleite iban dirigidas de ordinario, pero no son fáciles de valorar hoy día para quienes desconocemos los entresijos de aquello que comenta. Así, por citar sólo un ejemplo, parece deducirse del texto motivador del presente artículo, que el Alcalde Sr. Pimentel debía ser corpulento y de aspecto arrogante (o quizás todo lo contrario) razones por las que lo compara, sucesivamente, con los gigantes Fierabrás, Jalarse (personajes imaginarios de los «Libros de Caballería») y con los seis «Gigantones» procesionales que, desde el siglo XVII, tenía la Catedral de Santiago.

3.2. «PLAZA DE EL MERCADO» ⁷

No es otra que la de Mazarelos donde, a la sazón, radicaban fundamentalmente las carnicerías y algunos otros establecimientos de productos alimenticios. Limitando, por el Norte, este espacio urbano se encontraba y encuentra el convento de la «Compañía de Jesús», cuyo edificio acababa de ser ocupado por la Universidad compostelana tras la expulsión de los jesuitas decretada por el rey Carlos III. D. Diego Cernadas lo menciona refiriendo, al mismo tiempo, tres noticias sobre la vida de la «Minerva» gallega durante el año en cuestión:

3.2.1. El desánimo producido entre profesores y alumnos por la implantación de un nuevo y progresista «Plan de Estudios», recientemente dispuesto, era total. Fruto, en buena medida, de la escasez de medios para llevarlo a la práctica; menciona, por contraste con la exigüidad de los sueldos de los profesores, los beneficios económicos conseguidos, al margen de su salario («congrua»), por muchos de los músicos italianos de la «Capilla» catedralicia («Monsiur Reynaldi, Monsiur Pichini y otros acabados en Yní») dando «lecciones de Conciertos, Minuetes, y Sonatas».

3.2.2. Felizmente en 1773 la enseñanza de la Anatomía pudo realizarse con el auxilio de la disección de cadáveres humanos, medio imprescindible que venía siendo dificultado desde la creación de la cátedra de «Anathomia y Cirugia», en 1755, por varias razones entre ellas la carencia de una instalación adecuada («Amphiteatro»). Puntualiza D. Diego Antonio Cernadas que tales disecciones fueron realizadas, bajo la dirección del titular de la cátedra, D. Pedro Gómez de Bedoya y Paredes, personaje muy popular en Santiago ⁸, por dos «Flebotomianos» (cirujanos barberos).

3.2.3. Un alumno, cuyo nombre no se indica, sufre un accidente al caer desde una ventana de la Universidad cuando pretendía entrar en su «Biblioteca» compuesta, dice el «Cura de Fruime», por «las muchas Obras duplicadas, que se han trasladado, de todos los Colegios, que ocupaban los Regulares expatriados de este Reyno», para substraer algunos libros con cuyo contenido no estaba de acuerdo.

⁷ Sobre éste y otros aspectos referidos bajo epígrafes que llevan el nombre de calles y plazas de la ciudad publicamos, recientemente, el artículo titulado: *Sucesos acaecidos en Compostela el año 1773*, El Correo Gallego, 19 de Marzo de 1995.

⁸ J. Carro Otero, *La enseñanza de la Anatomía en Santiago. Evolución histórica*, Comunicaciones al 8º Congreso de Anatomía de la Sociedad Luso-Hispano-Americana y 5º de la Sociedad Anatómica Española (1966), Valladolid 1968, p. 157-161.



Grabado con el retrato de D. Pedro Gómez de Bedoya y Paredes, según el patrón habitual en tales casos. Lo realizó el famoso grabador ejerciente en Compostela D. Angel Piedra, en 1764 y figura en la no menos famosa obra del Dr. Bedoya que lleva por título: «Historia Universal de las Fuentes Minerales de España» (Santiago, 1765), de la que sólo se imprimieron sus dos primeros volúmenes.



Retrato al óleo del Canónigo D. Antonio Páramo y Somoza, pintado para la «Real Sociedad Económica de Amigos del País», de Santiago, por M.Fernández, a finales del siglo XIX. El Sr. Páramo, que fue director de dicha Sociedad, luce la Cruz de «Caballero» de la Real y Distinguida Orden de Carlos III y lleva, en la mano, un «memorial» petitorio.



Escena de la «Batalla de Clavijo» existente en un «tímpano» existente en la Catedral de Santiago, que contribuyó a dirimir el pleito sostenido entre el Cabildo catedralicio compostelano y el Duque de Arcos, en representación del Rey D. Carlos III. Dicho pleito pretendía la supresión del llamado «Voto de Santiago».

3.3. «RUA NUEBA»

D. Diego Antonio Cernadas utiliza este epígrafe topográfico para glosar la venida a Santiago de los Sres. Obispos de Lugo y Mondoñedo que habían sido designados, por la Real Familia como «Delegados» para presentar, en su nombre, la tradicional «Ofrenda» al Santo Apóstol durante su festividad del 25 de julio y un robo padecido por la iglesia de Sta. María Salomé.

3.3.1. Con respecto al primer asunto debemos comentar que, en la fecha de referencia, ocupaba la silla episcopal lucense D. Francisco Armañá Font y la mindoniense D. Joseph Francisco Losada y Quiroga ⁹ quienes, lo puntualiza el manuscrito, fueron espléndidamente alojados, por indicación del Cabildo catedralicio compostelano, en casa de uno de sus miembros más destacados, D. Antonio Páramo y Somoza quien vivía en la «Rua Nueva». Curiosamente pocos años después el Sr. Páramo habría de suceder, como Obispo electo de Lugo, a D. Francisco Armañá, previamente promovido a la archidiócesis tarraconense ¹⁰.

3.3.2. Por lo que atañe al segundo la información provista por D. Diego Cernadas deja claro que la iglesia fue saqueada por una banda de ladrones que se llevaron, entre otras cosas, diversas «Alhajas» y «Lámparas». Los malhechores no fueron identificados.

3.4. «AZABECHERIA Y ABRIL 8»

Este es uno de los tres epígrafes, entre los ocho conservados del manuscrito, que fecha el día y mes el suceso o sucesos referidos. Los otros dos son el ya analizado sobre la apertura de la «Puerta Santa» (31-diciembre-1772) y que se verá más adelante dedicado a comentar las fiestas del Apóstol (segunda quincena de julio) de 1773. En él se diferencian las siguientes dos cuestiones:

3.4.1. El «Magnífico Monumento» instalado por los monjes benedictinos del monasterio de San Martín Pinario, con motivo de las celebraciones de la «Semana Santa», en la «Nabe principal de su Espacioso Templo», al que D. Diego Antonio dedica los mayores elogios.

3.4.2. La noticia de que en la calle de «Azabechería» habitaba un alemán conocido como «Monsiur Elías», comerciante en costosos objetos de cristal, cuya «Estatura siempre recta, el vigor de fuerzas que mantiene, y su complexión en todos acontecimientos uniforme», a pesar de sus muchos años, causaba la admiración de quienes le conocían.

3.5. «CAMPO DE SANTA SUSANA»

Equivalía, aproximadamente, al área de la «Alameda» actual y era el lugar donde los habitantes de Santiago paseaban los días buenos, al caer la tarde. Nuestro «Cura de Fruime» critica, aquí, los peinados a la moda francesa que lucían las señoras cuyas raras apariencias lo llevan a calificar a aquellas de «Monstruos», «Unicornios» y «Bestias».

3.6. «PLAZA DEL HOSPITAL»

Aquí se glosan, con toda clase de detalles, aspectos de las fiestas profanas celebradas en honor del Apóstol y cuyas actuaciones principales se desarrollaban en la plaza de este nombre, la mayor de las existentes en la ciudad ¹¹. Se hace mención expresa de las tradicionales «corridas de toros» y la construcción

⁹ Esta delegación no consta en las biografías de ambos preladados escritas por Fr. Manuel Risco y Fr. Henrique Flórez en la *España Sagrada*, t. XLI («de la Santa Iglesia de Lugo»), p. 269-89, «Antonio Marin», Madrid 1798 y t. XVIII («de las Iglesias Britoniense y Dumiense»), 1764, p. 284, respectivamente ni en la *Biografía histórica de Francisco Armañá* debida a F. Tort Mitjans, Vilanova i la Geltru 1967.

¹⁰ Ver, de Fr. Manuel Risco (nota 9) p. 290-92 y la «voz» correspondiente a A. Páramo y Somoza, en la *Gran Enciclopedia Gallega*, t. 24, p. 19.

¹¹ Cuya configuración actual acababa de adquirirse ya que el año 1777 se terminó el «Seminario de Confesores» (recientemente «Palacio de Rajoy»), que la limita por el Oeste, según consta en la inscripción existente en el «entablamiento» (friso) de su fachada.

de un «castillo», para fuegos de artificio y escenario, proyectado por el ilustre arquitecto del Cabildo catedralicio D. Miguel Ferro Caaveiro. En dicho escenario se representó el «acto Cómico-Sacro» de la «Traslación de nuestro Apóstol al Puerto de Yría Flavia» cantando, después del mismo, a las 12 de la noche, «dos capones italianos»¹².

Pérez Constanti dedicó varios substanciosos artículos a estudiar cómo se desarrollaban los espectáculos taurinos durante los siglos XVIII y XIX¹³. A lo en ellos indicado se acomoda la información aportada por el «Cura de Fruime» respecto a su edición de 1773. Nosotros añadiremos dos comentarios: que el uso casi exclusivo de la «Plaza del Hospital»¹⁴ para tales «corridos de toros» justificó que permaneciese con suelo de tierra, sin empedrar, hasta principios del presente siglo¹⁵ y que la personalidad designada por el Cabildo de la Catedral para disponer lo concerniente al «castillo» y al «acto Cómico-Sacro» fue D. Antonio Páramo y Somoza, canónico «fabricero» entre otras cosas, de quien ya se hizo mención anteriormente.

3.7. «PLAZA DEL CAMPO»

Muy posteriormente denominada «de Cervantes», se la trae a colación por dos asuntos, a saber:

3.7.1. En una de sus casas, esquina a la calle del Preguntoiro, radicaba el «Consistorio» y por tanto el gobierno municipal, responsable de controlar el funcionamiento de las posadas existentes en la población. En su manuscrito Cernadas critica la ineficacia de las autoridades a la hora de corregir los «robos, las estafas y las vejaciones» que los dueños de dichos establecimientos infligían a los viajeros que llegaban a Santiago y en especial a quienes lo hacían, como peregrinos, para venerar la tumba de Santiago durante el referido año jubilar de 1773. Semejante problema, de incidencia crónica sobre el «fenómeno de las peregrinaciones jacobeanas» (y sobre otros análogos) es conocido desde el siglo XII y forma parte de la «picaresca» surgida bajo su influjo¹⁶.

3.7.2. La noticia de que, en 9 de diciembre de 1773, se produjo una grave tensión entre el Cabildo y el Ayuntamiento por la disputa de sus respectivas precedencias en el acto de la «entrada pública», en la ciudad, del nuevo arzobispo D. Francisco Alejandro Bocanegra, asunto cuyos detalles publicamos hace años y por tanto no reiteraremos¹⁷.

¹² Sobre la existencia de «capones» o cantantes castrados en la «orquesta vocal» de la Basílica compostelana ver, de J. Carro Otero, «Castrati» en la «Capilla de Música» de la Catedral de Santiago, El Correo Gallego, 10 de julio de 1994.

¹³ Ver, *Notas compostelanas. Un cartel de toros*, Boletín de la R. Academia Gallega, año XXVI, 235-240 (1993) 320-322; *Las corridas de toros en Santiago*, Notas Viejas Galicianas, edición de la Xunta de Galicia, 1993, p. 307-13, y *Toros en unas fiestas reales*, id., p. 473-75.

¹⁴ Nombre utilizado predominantemente por los compostelanos, para designarla, hasta la desaparición del «Gran Hospital Real» en 1953, cuyo edificio fue readaptado para «Hostal de los Reyes Católicos» (comenzó, a funcionar, como tal, el 24 de julio de 1954). A partir de ese momento prevaleció la otra vieja denominación de «Plaza del Obradoiro».

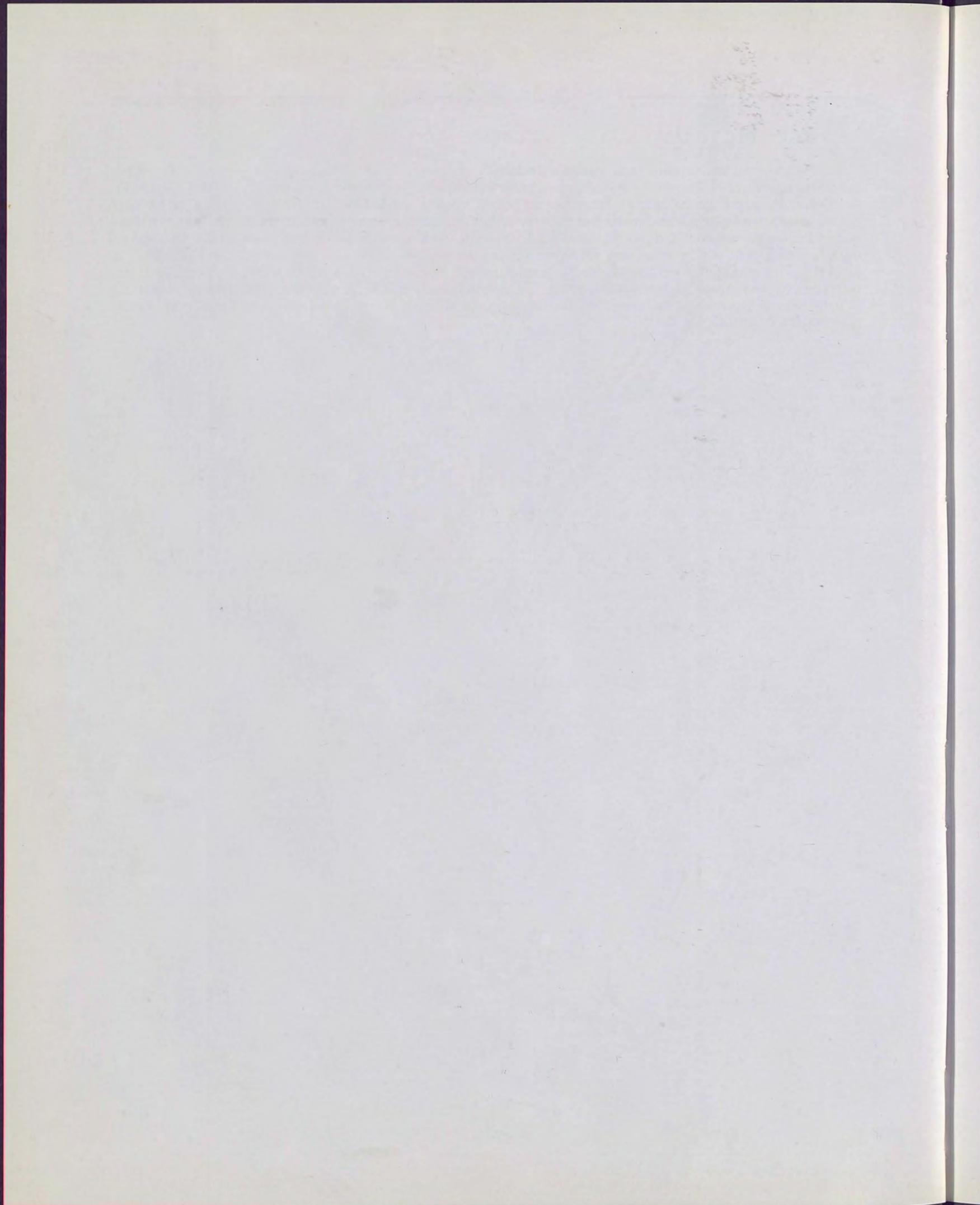
¹⁵ A finales del siglo XIX existían cuatro «pasillos» empedrados en cantería (todavía pueden verse) dos de los cuales iban de medio a medio de los lados fronteros y otros dos, como diagonales, enlazando las esquinas opuestas de la plaza. El resto era de tierra apisonada.

¹⁶ P. Pérez Constanti, *De la vida compostelana: estudiantes y posaderos*, Notas Viejas Galicianas (nota 13) p. 173-74 y *Medidas sobre peregrinos*, id., p. 183-85; P. Arribas Briones, *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago*, Burgos 1993, p. 289-308.

¹⁷ J. CARRO OTERO, *Una cuestión de protocolo en la Compostela de 1773. La precedencia Cabildo-Ayuntamiento en la entrada de los Arzobispos*, El Correo Gallego, 25 de julio de 1976.

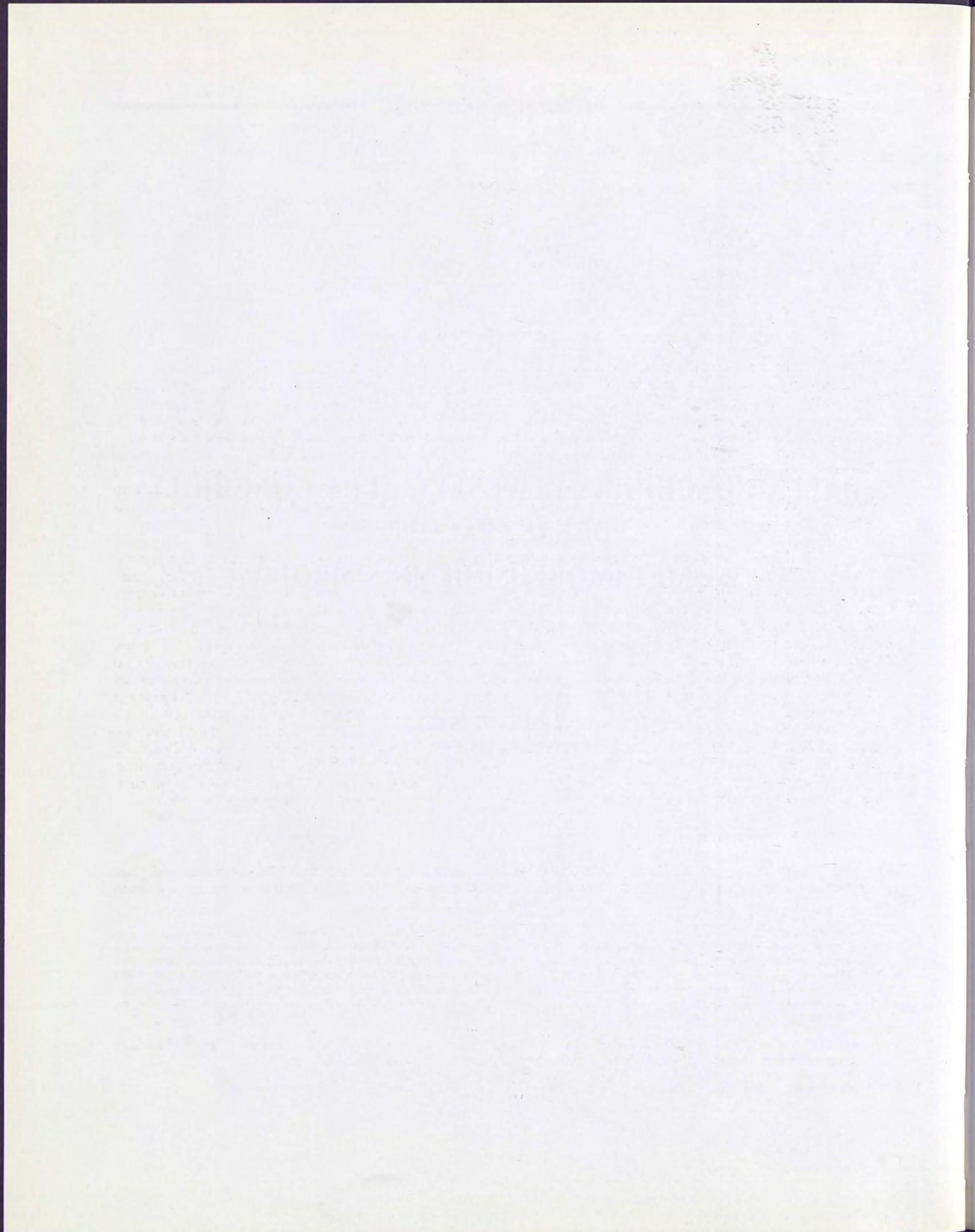
3.8. «PLAZA DEL TORAL Y RÚA DEL VILLAR»

La información suministrada por el manuscrito que venimos utilizando apenas provee información bajo este epígrafe, el último de los conservados e incompleto, acerca de la presencia de «dos Diputados del Duque de Arcos Embajador extraordinario por su Magestad a la Corte de Napoles» quien, en nombre del rey y aduciendo la falsedad de su justificación histórica, mantenía un pleito con el Cabildo compostelano pretendiendo suprimir el antiguo privilegio del «Voto de Santiago» (pago de una renta anual, en especie, en agradecimiento por la milagrosa intervención del Apóstol en la batalla de Clavijo). Se alude, eso sí, al papel afirmador de la veracidad de dicha información que tales «Diputados» le reconocieron a cierto relieve pétreo existente en la catedral, junto a la puerta que da acceso al claustro, en el que se contempla la más antigua representación, conocida, de Santiago «caballero», entonces datada como del «Siglo decimo cuarto» (es de principios del XIII).



**DALLA CONCHIGLIA DI VENERE ALLA CONCHIGLIA
DI SANT'IACOPO
LA METAMORFOSI DI UN SIMBOLO**

PATRICIA CASTELI
Universidad di Ferrara



Introduzione

Nelle note che seguono intendo offrire delle nuove interpretazioni del *pecten maximus*, cioè della conchiglia di S. Iacopo (San Giacomo Maggiore), simbolo delle buone opere, ma anche della resurrezione. La scelta della conchiglia come contrassegno del viaggio avvenuto deve essere messa in relazione al particolare significato della tomba dell'apostolo (*acha marmorica*), la cui scoperta fu determinante nella guerra ideologica contro l'Islam. Non a caso il ritrovamento dei resti dell'apostolo è legato ai tempi dei massimi paladini della Cristianità: Alfonso II d'Asturia e Carlo Magno. La conchiglia diviene segno memorativo dell'*inventio* della tomba, del viaggio avvenuto e quindi della rigenerazione del corpo e dell'anima del pellegrino. In questo contesto non faccio riferimento ai numerosi significati simbolici della conchiglia in relazione alla Vergine, assai lontani dal contesto allegorico della conchiglia Iacobeo, né all'iconografia del santo, ma solamente allo sviluppo del simbolo.

Nel 1564 Breughel il Vecchio rappresenta in due note incisioni a bulino la storia di San Iacopo e del mago Ermogene e della caduta del mago ¹. Si tratta di temi ispirati, ma non fedeli, alla *Leggenda aurea* di Jacopo da Varagine, stampata a Ganda nel 1480 ². In ambedue le stampe il santo è raffigurato con gli attributi che in quel tempo lo caratterizzano; il manto, la borsa, il bordone e il cappello coperto da conchiglie. Anche se questi non sono rappresentati in modo naturalistico, sono chiaramente identificabili come i *signa* principali del pellegrino. In quel tempo questa immagine ormai era pienamente definita. Difatti nello stesso periodo in cui Breughel nel nord dell'Europa attendeva a questa iconografia, il Bandello in Italia ne tratteggiava l'aspetto nello stesso modo: «[...] Si pensò che venisse da S. Giacomo di Galizia, veggendolo vestito di bigio e con quel cappello in capo carico di conchiglie [...]» ³. Breughel tuttavia nella rappresentazione delle citate scene aveva liberamente interpretato la *Leggenda aurea*. La figura di San Iacopo è qui raffigurata come quella di pellegrino e non di apostolo. L'unico simbolo esplicito ripreso nell'incisione e citato nella *Leggenda aurea* è il bastone con il quale l'apostolo si difende dagli emissari di Satana: il bordone del pellegrino ricco di significati simbolici. Se il contrassegno della conchiglia del pellegrino nel Cinquecento, come si è visto è molto noto, non lo fu sicuramente in origine. La sua scelta fu determinata da specifiche situazioni: l'esaltazione apologetica e allegorica del santo.

La conchiglia di Venere

Il *pecten* è un mollusco diffuso oltre che nell'Atlantico anche nel Mediterraneo, qui con caratteristiche diverse, date in questo caso dalla rotondità delle coste, che in quella atlantica appaiono

¹ Rispettivamente: B. 117, incisione a bulino mm. 222x290; B. 118, incisione a bulino mm. 222x288. Le incisioni non sembrano tuttavia dipendere direttamente dalla *Leggenda Aurea*: difatti si discosterebbero per l'interpretazione dei temi narrati. Sembra più probabile che il soggetto sia stato rivisto con i temi già diffusi dall'iconografia della stregoneria. Cfr. *Vizi, virtù e follia nell'opera grafica di Breugel il Vecchio*, a cura di G. Valdese, Milano 1979, schede 71-72. Sul tema della Follia e delle persecuzioni v. M. Bonicatti, *Studi sull'Umanesimo. Secoli XIV e XVI*, Firenze 1969. Per alcune indicazioni sui temi iconografici della stregoneria v. di chi scrive *Donnaiole, amiche de li sogni ovvero i sogni delle streghe*, Bibliotheca Lamiarum, Pisa 1994, p. 35-85.

² *Legenda ut vocant, seu Sanctorum Sanctarumque vitae, ex variis Historiis quam diligentissimae collectae, ac secundum anni progressum (...)*, Lugduni 1555, *De sancto Iacobo apostolo maiore, Legenda XCIII, c 77 v.*

³ M. Bandello, *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Milano 1952, vol. I, XLVIII, p. 568.



invece rettangolari⁴. Il *Pecten* mediterraneo è legato alle storie di Venere⁵, tanto che a un certo momento era conosciuto con il nome di *concha Veneris* anche se in alcune versioni del mito si suppone che Afrodite sia nata da un *murex*⁶. La dea nascente dal tipo tridacne nell'iconografia e rappresentata con la testa ed il busto che si schiude dalle valve a petali, altre volte queste sono aperte come ali, come nella figura in terracotta di periodo ellenistico conservata al Louvre e studiata da Jamot⁷. Il mito Esiodeo di Afrodite nata dalla spuma, ripreso nel sesto degli *Inni omerici*⁸, ebbe molta popolarità nelle arti figurative tanto che Afrodite emergente dalle acque fu identificata con il tipo dell'*Anadyomene*⁹. Se le fonti più antiche non parlano esplicitamente della nascita di Venere da una conchiglia, Plauto nel tradurre un verso di Difilo rende palese l'idea che la dea *concha natam esse*¹⁰. Alcuni hanno persino ipotizzato che questa immagine abbia trovato origine dagli artisti che non riuscivano a rappresentare Venere nascente dalle acque¹¹. La diffusione di questa iconografia è testimoniata in un periodo tardo da Fulgenzio che nel *Mitografo* confermerebbe quest'opinione: *a etiam marina portari Venus pingitur, quod huius generis animal toto corpore simul aperto in coitu misceatur, sicut Iuba in fisiologis refert*¹². Poichè Venere è una dea che presiede alla fecondità e alla rigenerazione della vita, la conchiglia diviene quindi un'allusione al sesso di Venere e in senso traslato simboleggia la sua fertilità¹³. Quest'idea era talmente diffusa tanto da essere ripresa in tardi manuali mitologici come quello del Cartari che a proposito scrive: «Benche vogliono alcuni, che perche la conca marina nel coito tutta s'apre, e tutta si mostra, sia data à Venere, per dimostrare quello, che nei Venerei congiungimenti si fa, e ne i piaceri amorosi»¹⁴.

Funzioni del simbolo

Alcuni hanno ipotizzato che la conchiglia sia un attributo dell'apostolo perché questi fu pescatore, ma in realtà nella iconografia dei primi secoli Iacopo è rappresentato con una lunga veste,

- ⁴ La bibliografia scientifica è amplissima, rimando così per l'identificazione del *pecten maximus* come conchiglia di S. Jacopo a *Konkylien og mennseket*, 25 november 1983-15 Januar 1984, København; ma v. anche W. J. Reas, *The Living Scallop. Studies of a Shell and its Influences on humankind*, London 1957.
- ⁵ W. Deonna, *Aphrodite à la coquille*, *Revue archéologique* 6 (1917) II, 392-416, riprende il mito della nascita di Venere da una tridacne; M. Brickoff, *Afrodite nella conchiglia*, *Bollettino d'Arte* 9 (1929-30) 563-69; M. Bratschkova, *Die Muschel in der antiken Kunst*, *Bullettin de l'Institut Archéologique Bulgare* 12 (1938) 155.
- ⁶ L. Stephani, *Erklärung niger im Süddlichen Russland Gefundener Kunstwerke*, *Compte Rendu de la Commission imperiale archéologique*, Saint Petesbourg pour les années 1870 et 1871, 1874, p. 5 sgg., indica come Venere sia nata da una *murex*.
- ⁷ P. Jamot, *Venus à la coquille. Deux figurines de terre cuite*, *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2, 1895, p. 172-184. Ma per altre indicazioni sull'iconografia della nascita di Venere v. M. Brickoff, *Afrodite nella conchiglia* (nota 5); E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin 1959, p. 42 sgg., e A. Delivourias, *Aphrodisias-Athens*, *Lexicon Iconographicum mythologiae classicae*, II, 1, Zurich-München 1984, p. 1011-1107; 1035 e tavole a p. 98-100; 1165; 1183-1188.
- ⁸ *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Milano 1975, p. 279-285. Ma sull'argomento v. N. M. Holley, *The Floating Chest*, *Journal of Hellenic Studies* 69 (1949) 39-47.
- ⁹ S. Settis, *XEΛΩNH. Saggio sull'Afrodite urania*, Pisa 1966, p. 160-161. Per indicazioni iconografiche v. A. Furtwängler, *Aphrodite Diadumene und Anadyomene*, München 1901; S. Ferri, *Afrodite, la spuma del mare e il trono Ludovisi*, *Studi classici e orientali* 14 (1965) 316-318.
- ¹⁰ Plauto, *Rudens* 704, *Venerem ex concha natam esse autumant*; Tibullo, III, 3, 34; Stazio, *Silvae*, I, 2, 117 5, III, 4, 5.
- ¹¹ J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico*, trad. ital., Milano 1973, p. 75-76.
- ¹² *Fulgentius Mythographus*, 2, 1, p. 40, 21; *De Deorum imaginibus*, in H. Liebeschutz, *Fulgentius Metaforalis*, Leipzig-Berlin 1926, p. 118: *Venus quintum tenet [...] Pingebatur ergo Venus puella pulcerima, nuda et in mari natans et in manu sua dextera concham marinam continens atque gestans*.
- ¹³ Per la fertilità di Venere v. di L. Sechan la voce *Venus* in M. C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments*, fasc. LII, Paris 1917, p. 725.
- ¹⁴ V. Cartari, *Imagini delli dei de gli antichi*, Venezia 1647 (ed. anast. 1963) p. 263. E ancora da consultare A. Locard, *Histoire des Mollusque dans l'Antiquité*, Lyon-Paris 1884, con particolare attenzione p. 68-69.



mentre tiene in mano un libro o una spada, simbolo questo ultimo del suo martirio, senza che sia mai visibile la conchiglia¹⁵. Altri hanno pensato che sia stato un oggetto utile per l'acqua o per il cibo durante il lungo viaggio. Sappiamo invece con certezza che i pellegrini se ne fregiavano solamente sulla strada del ritorno. Si è poi supposto giustamente che le confraternite dei pellegrini di San Iacopo contribuissero a diffondere quest'oggetto come contrassegno del viaggio avvenuto¹⁶. Tuttavia le immagini di San Iacopo con questo attributo risalgono circa a metà del XII secolo, e così l'ipotesi considerata non spiega l'origine del simbolo. Le fonti della storia di San Iacopo trattano della «concha» soprattutto per i suoi valori simbolici ma non dell'origine del culto¹⁷. Se la conchiglia aveva la funzione di facilitare il riconoscimento di coloro che si erano recati a Santiago, dobbiamo anche chiederci perché i pellegrini la scelsero o fu scelta per loro tra tanti altri oggetti leggeri che avrebbero potuto trasportare con facilità. Il simbolo o meglio il riconoscimento del simbolo suppone una conoscenza reciproca. La conchiglia può essere dunque considerata contrassegno del viaggio avvenuto, d'intesa tra quelli che tornano e quelli che sono rimasti. La scelta dell'oggetto era, stata fatta sicuramente da quegli intellettuali di Cluny che a partire dal IX secolo, in un periodo in cui cambiarono il rito e la liturgia, avevano promosso in grande stile il lancio di questo santo e del suo pellegrinaggio. Questo infatti sanciva i confini occidentali indicati come *finis terrae*, un luogo che trovava corrispondenza con Gerusalemme e con Sant'Angelo nel Gargano.

E' noto che l'equipaggiamento del pellegrino è stato interpretato in modo simbolico. Richard Alkerton nel 1406¹⁸ offre una dettagliata descrizione dell'apparato di coloro che si recavano in Terrasanta. Questi, dopo essersi segnati con una croce, dovevano munirsi di un bordone con una punta metallica, di una schiavina (una veste ruvida) e di una bisaccia. L'uso di questo corredo è tuttavia già attestato nel XI secolo. Nel XIII secolo i pellegrini cominciano ad usare il grande cappello a larghe tese tipico dell'iconografia iacobea. Secondo Jonathan Sumption, bisaccia e bordone erano attributi noti ai monaci girovaghi dell'Egitto¹⁹. In realtà questi erano peculiari dei viandanti del mondo classico: esempi notissimi sono Mercurio ed Edipo così rappresentati. La veste lunga del pellegrino è invece più tarda e risale circa all'inizio del XII secolo. In questo periodo la Chiesa benediva gli abiti a cui seguiva una vestizione simile a quella dei cavalieri. Agli oggetti, come ricorda Du Cange nel commento alla storia di Luigi IX²⁰, fu attribuito un preciso valore allegorico. La bisaccia è simbolo dell'elemosina e come si è visto anche nella stampa di Breughel, il bastone caccia lupi e cani, simboli del demonio. Nel Quattrocento

¹⁵ Sull'iconografia di S. Jacopo vedi J. Fernández Alonso, *Giacomo il Maggiore*, Bibliotheca Sanctorum, Roma 1965, vol. VI, p. 382-388. Ma v. anche G. Kaftal, *Iconography of the Saint in Tuscan Painting*, Firenze 1952 e dello stesso *Iconography of the Saint in Central and South Italian Schools of Painting*, Firenze 1965 e ad vocem S. Kimpel, *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Rom-Freiburg-Basel-Wien, 1974 vol. VI, p. 24-39. V. anche Ch. Cahier, *Caracteristiques des Saints dans l'art populaire*, Paris 1867 (ed. anast. Bruxelles 1966), p. 252-253.

¹⁶ F. Lambert, *Ordres et Confréries à l'Histoire du pèlerinage à Compostelle*, Annales du Midi (1943) 7-218; 269-403.

¹⁷ Vedi n. 30. Per indicazioni sugli aspetti devozionali in epoca Medioevale con riferimenti a rinvenimenti archeologici delle tombe dei pellegrini cfr. K. Köster, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen*, Neumünster 1983, in particolare p. 119-155.

¹⁸ G. R. Owst, *Literature and pulpit in medieval England, A neglected chapter in the history of English letters and of the English people*, Oxford 1961, p. 104. Ma v. anche J. Sumption, *Monaci. Santuari. Pellegrini. La religione nel Medioevo*, trad. ital. Roma 1988, p. 217 e R. Oursel, *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, trad. ital., Milano 1979, p. 43-44; L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, t. I, p. 124-132.

¹⁹ R. Plötz, «*Benedictio perarum et baculorum*» und «*coronatio peregrinorum*». *Beiträge zur Ikonographie des hl. im deutschsprachigen Raum*, Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dunningerzum 80. Geburtstag, Würzburg 1986, p. 337-339 e dello stesso *Indumenta peregrinorum. El equipo del peregrino hasta el siglo XIX*, Peregrino 11 (dicembre 1989) 4-7, servicio de documentación. H. Jacomet, *Le bourdon, le besace et la coquille*, Archeologia, 258 (1990) 42-51.

²⁰ C. Du Cange, *De l'escarcelle et du bordon des Pèlerins de la Terre Sainte*, Dissertations ou Reflexions sur l'Histoire de S. Louys écrite par Jean sire De Ioinville, J. De Ioinville, *Histoire de S. Louys IX. Du nom Roy de France*, Paris 1668, p. 235-238. Du Cange tratta della borsa e del bordone partendo dalle considerazioni di Cassiano (*De habitu monach.*) e dedica anche un breve spazio alla palma come segno del pellegrinaggio in Terra Santa.

questi oggetti vengono interpretati con una simbologia più complicata come nella *Instructio Peregrinorum*²¹ di Tomaso da Londra, stesa intorno al 1420.

Sappiamo che i pellegrini di ritorno dai luoghi visitati riportavano degli oggetti per testimoniare il raggiungimento della meta del loro viaggio: la palma da Gerusalemme, le penne da S. Michele nel Gargano e le conchiglie da Compostela. Lo smercio di questi «souvenirs» ebbe un'ampia fortuna. Nel XII secolo si vendevano palme a Gerusalemme e conchiglie a Compostela. Nel terzo del *Liber Iacobi* si rammenta come vicino al paradiso della chiesa, lastricato di pietre, si vendessero ai pellegrini, tra gli emblemi di San Iacopo, le conchiglie²². Si deve osservare che lo smercio delle conchiglie era posto vicino a un fonte con una tazza di pietra da cui si erge una colonna con sette facce quadrate²³. Su questa sono collocati quattro leoni dalle cui bocche sgorgano acque²⁴, simbologia questa, come vedremo, della rigenerazione, sul modello teologico di Clemente Alessandrino²⁵. La vendita delle valve naturali fu presto affiancata da quella di conchiglie in piombo. Tale mercato era presieduto dal vescovo della città che ne regolamentava le condizioni. A questi oggetti era poi riservato un valore apotropaico, miracoloso nonchè taumaturgico in quanto esorcizzavano il demonio²⁶ e guarivano da gravi malattie, come è ricordato nel *Liber Iacobi*. La conchiglia di San Iacopo ad esempio aveva salvato verso il 1120 un cavaliere apulo malato²⁷. Al mollusco, tra gli altri poteri fu attribuito, oltre che un potere afrodisiaco, anche quello di guarire dalla sterilità femminile. Nel Cinquecento queste idee erano consolidate tanto che Erasmo condanna coloro che utilizzano la conchiglia per questi fini²⁸.

Nel noto sermone *Veneranda dies* (nel *Liber sancti Iacobi*)²⁹ il predicatore, dopo aver parlato dei valori simbolici della palma, tratta delle conchiglie come dei segni del pellegrinaggio avvenuto e ricorda come coloro che giungono a Santiago le raccolgano e le attacchino sui loro cappelli portandole acasa per mostrarle trionfalmente alla gente. Il testo latino steso a metà del XII secolo dà le prime indicazioni dei termini che designano queste conchiglie³⁰. Il passo è assai importante poiché l'estensore del sermone offre non solo una descrizione delle conchiglie, ma anche le denominazioni latine

²¹ Tommaso Di Londra, *Instructorum peregrinorum*, Bibliothèque Nationale, M.S., Lat. 2049, foll. 229-230. Ma v. anche J. Sumption, *Monaci Santuari Pellegrini* (nota 18) p. 218.

²² *Liber Sancti Iacobi-Codex Calixtinus*, a cura di W. M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, IV, IX, p. 379-380: «Post fontem habetur paradisus, ut diximus, pavimento lapideo factus, in quo crusille piscium idem inter signa beati Iacobi venduntur peregrini (...)». Ma sul codice v. anche C. Hohler, *A note on Iacobus*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 35 (1972) e M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago*, Santiago de Compostela 1988.

²³ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) IV, IX, p. 379: «In medio cuius sita est columpna erea, inferius grossa, septem quadris apta, decenti altitudine longa, de cuius cacumine quatuor procedunt leones per quorum ora quatuor exeunt limphe flumina, ad reficiendum beati Iacobi peregrinos et cives. Que etiam flumina postque egrediuntur ab oribus leonum, ilico labuntur in eadem conca inferius[...]».

²⁴ Sul significato simbolico dei leoni assimilati ai quattro fiumi del paradiso che irrigano in modo mistico la *Ecclesia* rappresentata dal Paradiso cfr. S. Moralejo Álvarez *La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela*, Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea, Atti del convegno internazionale (Perugia 23-25 Settembre 1983), Perugia 1985, p. 35-39.

²⁵ Vedi n. 48.

²⁶ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) II, XVI-XVII, p. 276-281.

²⁷ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) II, XII, p. 273-274.

²⁸ Desiderii Erasmi Roterdami *Colloquia familiaria*, Lipsia 1899, t. I, p. 330. Naturalmente molti protestanti colpiscono la peregrinazione compostelana, cfr. L. Vázquez Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las Peregrinaciones* (nota 18) I, p. 111-118.

²⁹ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) I, XVII, p. 141-176.

³⁰ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) I, XVII, p. 153: «Similiter non absque re oratores a Iherosolimis redientes palmas deferunt, et a sancti Iacobi liminibus revertentes crusillas gerunt (...). Sunt igitur pisces 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».

provenienti da tre diverse aree. L'autore del testo sembra che abbia scritto l'opera a Cluny, luogo di incontro di pellegrini di diverse provenienze. Il termine usato è «vera» per l'area della Galizia, «crusilla» per le aree dei Franchi e «nidula» per i provenzali. E' evidente che il predicatore non vuole lasciare alcun dubbio sulla specie delle conchiglie con cui si fregiano i pellegrini durante il loro viaggio di ritorno. Il termine «vera» sembra essere una derivazione dalla parola *veneria* usata da Plinio³¹ per la conchiglia di Venere ossia quello classificato come *pecten maximus*. Il termine «vera» non è invece citato in alcune tra le più note classificazioni come quella di Niccolò Gualtieri che chiama la conchiglia semplicemente «concha venerea» di cui dice: «os pudendi muliebris fissuram exhibet»³². Ancora oggi in Galizia questo mollusco è chiamato «vieira» dimostrando così la vitalità del nome tra queste popolazioni. La parola «crusilla» lascia dei dubbi sulla sua origine, probabilmente medievale. Il Du Cange nel noto glossario a proposito fa riferimento solo al culto di San Iacopo e all'uso taumaturgico della *Crocetta*. Il Du Cange traduce il termine *Crusilla* con *Crocetta*; si deve segnalare che questa parola nell'uso volgare italiano indica una conchiglia che preserverebbe dal mal di gola citando il XII dei *Miracula*, I: [...] *quod si invenire posset aliquam crusillam quam a sancto Jacobo peregrini redientes secum deferre solent et ex ea propriam gulam infirmam tangeret stetim remedium haberet*³³. Anche il termine «nidula» usato dai Provenzali ha un significato di nicchia e conchiglia come si legge nel *Romanisches etymologischen Wörterbuch*³⁴. Dalla descrizione del *Liber Iacobi* si può ricavare la forma della conchiglia caratterizzata da due valve: *duos clipeos ex utraque parte* che contengono un mollusco con: *duas testas piscis*, cioè la parte carnosa³⁵. Queste ultime indicazioni non lasciano dunque alcun dubbio sulla conchiglia scelta come contrassegno dei pellegrini fin dall'epoca della stesura di questo testo. Alle valve della conchiglia è poi attribuito un significato allegorico da cui i pellegrini devono ricavare un modello di comportamento ovvero una memoria per le loro azioni. I due clipei divengono così il simbolo dei «precepta caritatis», di cui deve munirsi il pellegrino durante la vita: la predilezione verso Dio sopra ogni cosa e l'amore verso il prossimo come verso se stesso. Nel gioco simbolico le coste della valva trovano una immediata corrispondenza con le dita della mano. La conchiglia è dunque assimilata alla mano che si apre nelle buone opere. Il pellegrino deve essere largitore di elemosine, prodigo, modesto, casto e sobrio, ovverosia deve allontanare dal suo modo di vivere tutto ciò che è fonte di peccato³⁶. La conchiglia è dunque un simbolo mnemonico, un luogo della memoria per coloro che tornano da Compostela, al fine di non perdere di vista l'ideale della carità.

Nel terzo del *Liber Iacobi* è menzionata poi un'altra conchiglia usata con valori apotropaici da parte dei pellegrini. Si tratta della *bucina* chiamata *tuba maris sancti Iacobi*³⁷. Questa conchiglia assai diffusa sulla costa della Galizia era usata dai marinai già dall'antichità per fare segnali. Qui viene citata in quanto allontana le tempeste e i venti avendo dall'antichità potestà sull'aria. Del resto esiste anche

³¹ Plinio, *Naturalis historia*, XV, 22.

³² N. Gualtieri, *Index testarum conchyliorum quae adservantur in museo Nicolai Gualtieri...et methodicae distributae exhibentur tabulis CX...*, Florentiae, ex typographia C. Albizzini, 1742.

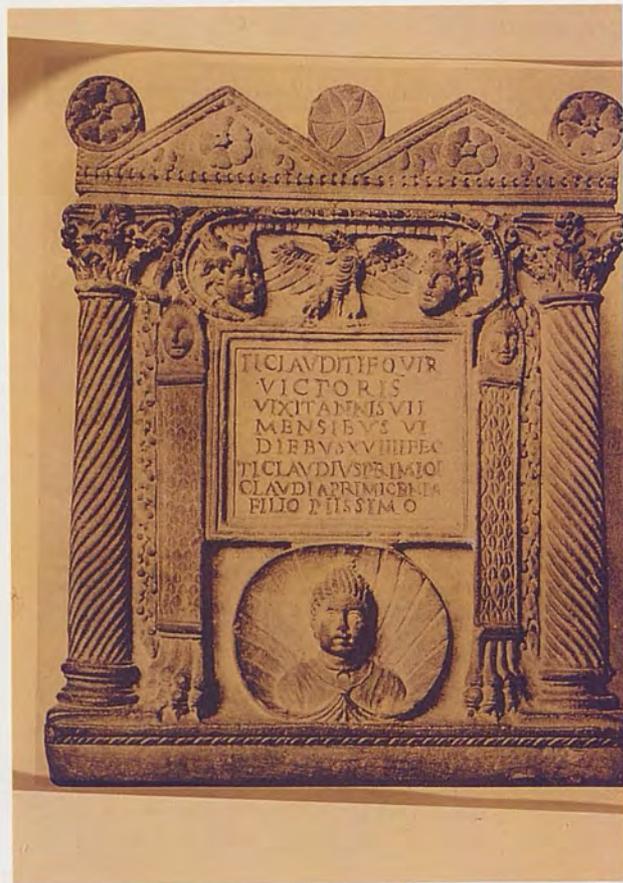
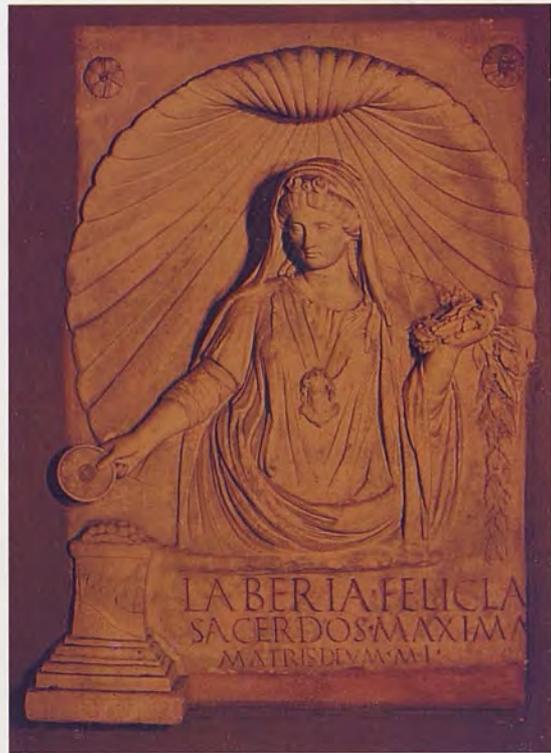
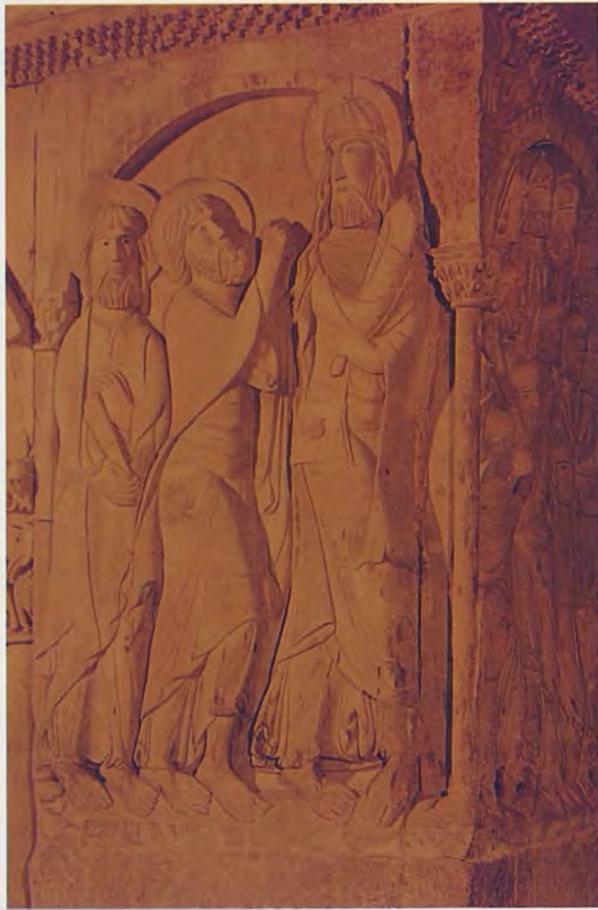
³³ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) II, XII, p. 273-274. Cfr. Du Cange *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, ed. anast. Graz 1954, vol. II-III, p. 631. Il Du Cange traduce il termine *crusilla* con *crocetta*, che a sua volta in volgare italiano indica il nome volgare dell' *Aporrhais pespelecani*, cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua Italiana*, III, p. 997. *Crusilla* è indicata da K. Köster in *Pilgerzeichen und Pilgermuschel*, p. 142 n. 192, come diminutivo latino del termine *crusia*.

³⁴ W. Meyer-Lubke, ed. anast., Heidelberg 1972, p. 487, n. 5910.

³⁵ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) I, XVIII.

³⁶ *Ibidem*, p. 153-154: «Per duos igitur clipeos quibus piscis ex utraque parte munitur, duo caritatis precepta designantur, quibus vere lator vitam suam debet munire, id est Deum super omnia diligere et proximum suum sicut seipsum amare. Deum diligit qui mandata eius custodit. Proximum suum se ipsum diligit, qui quod sibi non vult alteri non facit, et que sibi iuste vult alteri facit. Clipei vero qui in modum digitorum aptantur, opera bona in quibus eiusdem vere portitor perseverare debet designantur (...). Et vere dignum est et iustum ut in bonis operibus perseveret, qui in tam remotis partibus tantum apostolum tantumque virum quesivit in labore et erumpna, quatinus coronam cum eo accipiat in eelesti patria».

³⁷ *Ibidem*, III, IV, p. 299: «Traditur quod ubicumque melodia tube marium sancti Iacobi, quam peregrini secum deferre solent, auribus insonuerit populorum, augmentatur in eis devocio fidei, procul pelluntur omnes insidie inimici; fragor grandinum procella turbinum, impetus tempestatum temperantur in festa tronitrua, ventorum fragla fiunt salubriter ac moderate suspensa, prosternuntur aerie potestates».



un'assimilazione tra S. Iacopo e il tuono. Nell'*Officium festivum Sancti Iacobi* nel *Liber Iacobi* il nome di Iacopo è accostato, insieme a quello di Giovanni al tuono: *Vocavit Iacobum Zebedei et Iohannem fratrem Iacobi, et imposuit eis nomina Boanerges, quod est filii tonitru*³⁸. E' dunque evidente che nel culto di Iacopo, la cui storia è legata al mare, le conchiglie avessero un ruolo preminente e significativo. In questo caso emerge il valore amuletico: difatti le conchiglie anche anticamente, come già è stato osservato, combattevano il malocchio³⁹.

La rigenerazione del battesimo: la nuova vita

Nelle concezioni allegoriche della rigenerazione battesimale sovente ritorna l'immagine dei pesci e della conchiglia. Tertulliano nel *De baptismo* a proposito scrive: *Nos pisciculi secundum nostrum Jesum Christum in aqua nascimur neque aliter quam in aqua permanendo salvi sumus*⁴⁰. La circolazione di questi concetti in riferimento al battesimo è talmente vasta da essere riproposta anche nell'iconografia nei cosiddetti calici battesimali, di cui Leclercq cita due probabili esempi rinvenuti rispettivamente in un sarcofago a Treviri⁴¹ e a Roma nel cimitero di San Callisto⁴² e conservato quest'ultimo nel museo Vaticano. Questo vaso poggia su conchiglie ed è anche decorato con conchiglie e pesci rispettando la disposizione naturalistica che vede i molluschi adagiati sul fondo e i pesci più in alto.

L'idea del battesimo e della rigenerazione collegata alla conchiglia perdura nel tempo, tanto che Iacopo da Varagine a proposito del battesimo di Cristo ricorda come questo fosse battezzato da Giovanni con le acque contenute in una conchiglia⁴³. Al tempo di Iacopo da Varagine è ormai cambiata la liturgia del battesimo e si è passati dall'immersione all'infusione.

La questione era stata ampiamente discussa nel 754 quando papa Stefano II aveva approvato, rispondendo ad alcune richieste dei vescovi della Gallia, il battesimo per i bambini gravemente ammalati dando l'autorizzazione di conferire il sacramento con una conchiglia o con la mano: «Si licet per necessitatem cum concha, aut cum manibus, infanti in infirmitate posito aquam super caput fundere, et sic baptizare»⁴⁴. Anche nel concilio di Celchyt (816) in Inghilterra i parroci vengono ammoniti a mantenere l'usanza dell'immersione⁴⁵. In Germania poi questo costume non è collegato solo a gravi malattie. Nel *De*

³⁸ *Ibidem*, I, II, p. 22.

³⁹ Cfr. *Papiri letterari Greci e Latini*, a cura di M. Capasso, Galatina 1992, p. 295 sgg., con particolare attenzione p. 297-298 e la voce *amuletum* di E. Labatut in M. C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire* (nota 13) T. I, P. I, p. 252-258.

⁴⁰ Tertulliano, *De baptismo*, P.L. I, col. 1306-1307; ma v. anche *Liber pontificalis*, ed. Duchesne, 1884, t. I, p. 170.

⁴¹ Cfr. di H. Leclercq la voce *coquillages* in F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1914, t. III, p. II, col. 2905-2907, e dello stesso la voce *calice*, *Ibidem*, t. II, p. II, col. 1604.

⁴² Sui cimiteri v. G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea*, Roma 1877, p. 326-330 con altra bibliografia a p. 327 e la riproduzione in t. III, tav. XVI n. I; M. A. Boldetti, *Osservazione sopra i Cimiteri dei S.S. Martiri ed antichi Cristiani di Roma*, Roma 1720, p. 511: Le conchiglie furono «ornamento de i sepolcri, ed in particolare de i Fanciulli, si veggono assise ai medesimi per di fuori alcune picciol conchiglie gratissime loro (...)».

⁴³ Sul battesimo per immersione v. J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du Baptême*, 2 voll., Genève 1881; Ippolito, *La tradition apostolique*, 21, ed. B. Botta, Sources Chétijennes, II, Paris 1946, p. 49-51; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1945 e J. Strzygowsky, *Ikonographie der Taufe Christi*, München 1885.

⁴⁴ Cfr. *Responsa Stephani Papae* II, P. L. LXXXIX, XII, col. 1027. Ma sull'argomento v. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1959, vol. IV, p. 111

⁴⁵ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis 1769, t. XIV, col. 360: «(...) Sciant etiam presbyteri quando sacrum baptismum ministrant, ut non effundat aquam sanctam super capita infantium, sed semper mergantur in lavacro, sicut exemplum praebuit per semetipsum Dei Filius omni credenti, quando esset ter mersus in undis Jordanis. Ita necesse est secundum ordinem serveri et haberi»; C. J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. I, Paris 1911, p. 8-9.

rebus ecclesiasticis si sottolinea come il battesimo sia impartito anche con piccoli vasi: «Hoc etiam solet evenire cum perfectiorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingi non patitur»⁴⁶.

L'uso di battezzare per aspersione sembra diffuso e ampiamente attestato in vari paesi. Proprio nelle Gallie dove sarà poi steso il *Liber Sancti Jacobi* è esplicitamente utilizzata come strumento liturgico la conchiglia assimilata, come si è visto, al palmo della mano⁴⁷.

Così la *Gestalt* dei primi fonti battesimali trova una comoda soluzione nella conchiglia «aspersorio». La forma di questo oggetto liturgico si è consolidato nei secoli e trova corrispondenze nell'orificeria e nell'architettura. L'idea della rigenerazione e cioè della nuova vita espressa dal battesimo ha la massima rappresentazione nell'iconografia rinascimentale. Basti citare una volta per tutte l'emblematica pala di San Bernardino di Piero della Francesca (c. 1472) dove la conca absidale è formata da un *pecten maximus* dal cui centro pende un uovo simbolo della vita⁴⁸. Un altro esempio significativo è il fonte battesimale, opera di Rossellino (fine XV secolo), nella sagrestia vecchia di San Lorenzo a Firenze, sovrastato da una conchiglia⁴⁹. Immagini simili a questa trovano la loro origine già nel Cristianesimo dei primi secoli. Clemente Alessandrino nel *Paedagogus* compara Cristo alla perla ricordando come questa nasca dalla conchiglia: *ostreum margarite pellucidum et purum Jesum, qui est in carne contemplator oculos, qui est logos perpicuus, per quem caro est pretiosa quae aqua regeneratur. Illud enim ostreum in aqua natum, carnem contegit: ex ea autem margarita concipiuntur*⁵⁰. Tale accostamento della carne che esce dalla conchiglia a Cristo trova poi la sua diffusione nel XV secolo. Un esempio iconografico significativo della nascita di Gesù in riferimento alla conchiglia è rintracciabile nel dipinto attribuito al *Westdeutscher Meister*⁵¹ dove la natività è caratterizzata dalla presenza di una conchiglia in forma di coclea.

Cristo come pellegrino

Se Cristo è paragonato a una fruttifera ostrica, è anche paragonato all'immagine del primo pellegrino. Nel Vangelo di Luca (24, 18) a proposito leggiamo: *Tu solus peregrinus es in Hierusalem*. E Cristo stesso si rivolse agli apostoli ammonendoli di procedere nel loro viaggio solamente con il bastone e i sandali, senza bisaccia, denaro e privi di tunica (6, 8-9). Tale idea, come è noto, è sviluppata a proposito del *modus agendi* dei pellegrini nel *Liber Sancti Iacobi* (I, 17). Non a caso in questo contesto prima di Cristo viene anche brevemente ricordata una genealogia dei pellegrini a partire da Adamo, Abramo e Giacobbe. Questi infatti vengono nominati per esprimere i diversi motivi del pellegrinaggio: il primo perché aveva trasgredito i precetti di Dio, il secondo in quanto doveva lasciare la sua patria per andare ove indicava Dio, al pari di Giacobbe che dalla sua terra giunse in Egitto; a questi, alla fine del lungo tragitto, spetta una patria celeste⁵². Il tema di fondo del sermone è la ricerca della strada che porta a Dio dopo la pellegrinazione terrena. Mi sembra importante sottolineare come Cristo in questo contesto assuma tuttavia

⁴⁶ *De rebus ecclesiasticis*, P. L. CXIV, col. 960.

⁴⁷ Vedi n. 36.

⁴⁸ Di M. Meiss v. *Ovum Struthionis, Symbol and Allusion in Piero della Francesca's Montefeltro Altarpiece*, Studies in Art and Literature for da Costa Greene, Princeton 1954, p. 92-101; *Addendum ovçlogicum*, The Art Bulletin 36, 3, (1954) 221-224;

⁴⁹ Ma sull'iconografia della conchiglia nel Rinascimento v. J. Godby, *The Iconography of Shell in Fifteenth Century Italian Art*, De Arte, 1985; J. Bialostocki, *The Sea teriasos in Renaissance and Baroque Art Presented to Anthony Blunt*, London 1967, p. 63-74; J. Laver, *The Cradle of Venus, The Scallop studies of a shell and its influences on humankind*, London 1957, (nota 4) p. 71-88.

⁵⁰ Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, P. G. VIII, col. 539.

⁵¹ Cfr. U. Küchen, *Wechselbeziehungen Zwischen allegorischer Naturdeutung und der naturkundlichen Kenntnis von Muscheln Schnecken un Nautilus*, Form und Funktion, der Allegorie, Symposium Wolfenbuttel 1978, a cura di W. Hang, Stuttgart 1979, p. 478-514.

⁵² *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) I, XVII, p. 154: «Primus peregrinus Adam habetur, quia ob transgressionem precepti Dei a paradiso egressus in huius mundi exilio mittitur, et per Christi sanguinem et gratiam ipius salvatur (...)».

la connotazione di pellegrino proprio mentre ritorna da resuscitare i morti: *Ipse dominus noster Ihesus Cristus postquam suscitavit a mortuis a Iherosolimis rediens primus peregrinus extitit, ut discipuli obviantes illi dixerunt: Tu solus pelegrinus [...]*⁵³. Il riconoscimento di Cristo da parte degli apostoli è dato non da caratteri fisiognomici, ma solo dal modo di spezzare il pane, al fine di indicare la giustizia nell'atto dell'elargizione. L'essenza teologica del pellegrino nel *Liber Iacobi* è dunque la sopportazione delle difficoltà e della povertà terrene, le quali tuttavia gli concedono di trovare la via della salvezza. Non sorprende così come Cristo nel chiostro di Santo Domingo da Silos sia rappresentato, probabilmente a metà del secolo XII, con una lunga tunica e una borsa dove campeggia la conchiglia la cui cinghia è contrassegnata nella parte terminale da quattro piccole conchiglie⁵⁴. Si deduce quindi che il significato primario della conchiglia sia proprio quello della resurrezione, della salvezza, della nuova vita che attende il fedele dopo il viaggio iniziatico e di rigenerazione.

L'immagine di Venere generatrice non aveva perduto nel tempo il suo significato e la sua importanza si era solamente trasformata. Così l'attributo della conchiglia viene scelto dai cristiani per caratterizzare i sepolcri e rimandare così a una vita nuova. Leclercq afferma come la conchiglia «c'était le symbole de la tombe d'ou l'homme sortirait un jour»⁵⁵. Nel Medioevo questa concezione è talmente radicata che si realizzano avelli con questa forma o dove appare l'immagine della conchiglia⁵⁶, del resto già utilizzata nell'iconografia sepolcrale romana⁵⁷. A tal proposito ricordo la pietra tombale del II secolo d. C., di Laberia Felicia, sacerdotessa di Cibele⁵⁸, e quelle un fanciullo di sette anni ove compare oltre ai venti spiranti, simboli vivificazione anche la conchiglia⁵⁹. L'uso di questo motivo continua nel periodo paleocristiano, come testimoniano i numerosi sarcofagi a Ravenna⁶⁰. Ci sembra poi particolarmente significativo citare il motivo a conchiglia che orna l'urna di Santa Teodochilda, morta circa nel 680 conservata nella cripta della chiesa di San Paolo di Jouarre⁶¹. Questa, sorella di Angilberto, studioso delle sacre scritture, vescovo per 10 anni a Dorchester e poi arcivescovo di Parigi, fu la prima badessa del convento di Jouarre. L'intero motivo ornamentale a conchiglie del sarcofago ed il coperchio molto rovinato con motivi a tralci di vite e uva alludono alla vita eterna⁶². Questa simbologia trova la massima diffusione nel Rinascimento quando viene ripresa l'immagine del defunto in un clipeo a conchiglia che secondo il gusto tardo-antico mostra la figura del defunto a mezzo busto⁶³. La conchiglia compare anche singolarmente come ad esempio nella celebre tomba di Piero e Giovanni de' Medici ove è

⁵³ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁴ S. Moralejo Álvarez, *S. Giacomo e i cammini della sua iconografia*, Santiago e l'Europa del Pellegrinaggio, a cura di P. Caucci von Sancken, Milano 1993, p. 85-86; C. Ohler, *The Gadge of St. James*, p. 49-70 e in particolare p. 56.

⁵⁵ F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire* (nota 41) t. III, p. II, coll. 2906.

⁵⁶ Di un certo interesse iconografico è la scena di un sarcofago del III secolo dove è rappresentato la storia di Giona mentre approda sulla spiaggia dove si trovano diverse conchiglie, cfr. H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie Chrétienne*, Paris 1907, t. II, p. 293-296 e dello stesso la voce *archa* in F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire* (nota 41) t. I, p. II, col. 2715, fig. 908.

⁵⁷ Cfr. di E. Cahen la voce *sepulcrum* in Ch. Daremberg, M. E. Saglio, *Dictionnaire* (nota 13) v t. IV, p. II, p. 1236, fig. 6344.

⁵⁸ Cfr. M. Wheeler, *A Symbol in ancient time*, in *The Scallop* (nota 4) p. 38 sgg.

⁵⁹ Cfr. F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*, Paris 1942 (ed. anast., New-York 1975) p. 162. Per la simbologia dei venti spiranti cfr. J. Baltrusaitis, *Cercles astrologiques et cosmographiques à la fin du Moyen Age*, *Gazette des Beaux arts* 1 (1939) 65-84 e C. Gottlieb, *The mystical Window in Paintings of Salvator mundi*, *Gazette des Beaux Arts* 56 (1960) 313-332. Cfr. inoltre, di chi scrive, *Temi ermetici in Ildegarda di Bingen*, La miniatura in età Romanica e Gotica, a cura di G. Vailati Schoenburg Waldenburg, Firenze 1979, p. 283-318.

⁶⁰ Sui sarcofagi J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 3 voll., Roma 1929-1936 e A. Grabar, *Christian Iconography*, Princeton 1946.

⁶¹ P. Verzone, *Werdendes Abendland*, Baden-Baden 1967, p. 147; 150 fig. 20.

⁶² Sulla vite e l'uva cfr. le voci *Kundschafter mit der Traube* e *Weintraube* di A. Thomas in *Lexicon der Christlichen Ikonographie*, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972 rispettivamente II, p. 700-702 e IV, p. 494-496.

⁶³ Cfr. E. Panofsky, *Tomb sculpture Four Lectures on Its Changing Aspects from ancient Egypt to Bernini*, a cura di E. W. Janson, London-New York 1964.

trasformata in cornucopia (1469-72)⁶⁴. Anche nel monumento al Marsuppini, cancelliere della repubblica fiorentina, scolpito da Desiderio da Settignano è rappresentato il *pecten maximus*⁶⁵. Lo stesso tipo di conchiglia è anche utilizzato poi per designare gli eroi antichi. Ampio uso ne fa il Botticelli nella *Calunnia di Apelle* (1495) ove dipinge delle false sculture sulle nicchie dei pilastri⁶⁶.

Per una nuova interpretazione dell'«acha marmorica»

La conchiglia trova un preciso riferimento anche nel culto di San Iacopo in relazione alla morte ed alla futura resurrezione. E' citata nel miracolo dell'uomo salvato dal naufragio, allorchè la mattina si sveglia, coperto di conchiglie. Questa, nel presente contesto diventa allegoria della rinascita e della vita futura. Mi sembra opportuno esprimere alcuni suggerimenti riguardo l'espressione topografica *in acha marmorica* ed altri che caratterizzano il luogo del ritrovamento del corpo di San Iacopo (*in acaia marmorica, acaia maritima, achimarmorica, archis marmoricis, aca marmorica* ecc.). Vorrei infatti suggerire dei possibili collegamenti con «chonca marmorea» in riferimento proprio alla sepoltura per il valore simbolico già spiegato di rinascita e della vita futura.

A proposito occorre brevemente riassumere le fonti che trattano del ritrovamento del corpo e soprattutto della creazione del culto del santo. Il *Martirologio* di Floro di Lione (803-838)⁶⁷ e il *Libellus de festivitibus* di Adone (850/60)⁶⁸, pur parlando del rinvenimento del corpo non riportano il termine *aca marmoreis*. Questo compare nel *De ortu de obitu patrum*, attribuito a Isidoro di Siviglia, dove si dice che il santo è *Sepultus in marmorica*⁶⁹. Al tempo di Alfonso III il Grande (866-910), a cui dobbiamo il diffondersi del culto, in certi documenti di donazione leggiamo invece: *in locum arcis marmorcis ubi corpus eius tumulatum*⁷⁰. Nell'atto di concordia del 1077, steso da Diego Peláez, vescovo di Compostela, e San Fagildo, abate del monastero di Antealtares, si sottolinea come la scoperta sia avvenuta al tempo di Teodomiro di Iria (812-830) e di Alfonso II⁷¹. La vicenda è ripresa nel 1102 nella *Historia compostelana*⁷² e tra l'XI e il XII secolo nel *Chronicon Iriense* più ricca di particolari⁷³.

In questi testi viene anche messo in evidenza, quasi a collegare l'intesa tra i due paladini della Cristianità che gli eventi narrati accaddero al tempo di Carlo Magno. E' quasi superfluo accennare

⁶⁴ Firenze, San Lorenzo, sacrestia vecchia.

⁶⁵ Firenze, Santa Croce (1454).

⁶⁶ Botticelli come è noto rappresenta la nascita di Venere (Firenze, Galleria degli Uffizi) seguendo il VI degli *Inni Omerici* mediato dal Poliziano «Una donzella non com uman volto, /Da zefiri lasciva spinta a proda /Gir sopra un nicchio, e par ch'el ciel en goda...»; Poliziano, *La Giostra*, libro I, ott. 99-103). Sulla estione v. A. Warburg, *La «nascita di Venere» e la «Primavera» di Sandro Botticelli*, La rinascita del paganesimo antico, ed anast. Firenze 1980, p. 1-58. In questo contesto non rimando alla successiva bibliografia.

⁶⁷ H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris 1908, p. 243, 385. Ma v. L. Vázquez Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las Peregrinaciones* (nota 18) I, p. 33-34.

⁶⁸ Adone, *Libellus de festivitibus SS. Apostolorum*, P.L. CXXII, col. 183.

⁶⁹ S. Isidoro Hispalensis Episcopi, *De ortu et obitu patrum*, P. L. LXXXIII, col. 151: «Jacobus filius Zechedai frater Joannis, (...) sepultus in marmorica», ma sull'argomento cfr. J. J. Tolra, *Iustificacion historico-critica de la venida de Santiago el Mayor a España, y de su sepulcro en Compostella*, Matriti 1797.

⁷⁰ Ibidem, app. n. XVII. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela 1899, vol. II, p. 7-9.

⁷¹ Concordia de 1077, in López Ferreiro, *Historia de la S.A.M. Iglesia* (nota 70) t. II, app. I, p. 4. Sull'argomento v. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las peregrinaciones* (nota 18) t. I, p. 32.

⁷² *Historia Compostelana*, I, II, in E. Flórez, *España Sagrada*, Madrid 1747-1761, t. XX, p. 8.

⁷³ *Chronicon Iriense*, in E. Flórez, *España Sagrada* (nota 72) t. XX.



all'apologia dell'imperatore franco nel IV libro del *Codex Calixtinus* ove è riportata l'*Historia Turpini*⁷⁴ nella quale sono raccolte diverse leggende relative al culto di San Iacopo in relazione all'imperatore dei Franchi⁷⁵. Qui è reso palese il collegamento tra l'apostolo e Carlo Magno. Il santo appare in sogno a questo e gli si rivolge invitandolo a visitare *basilicam et sarcophagum meum*⁷⁶. Come è noto esistono poi dei documenti che parlano del rinvenimento del corpo del santo: la lettera attribuita a Leone III (795-816) scritta invece intorno al mille⁷⁷ ed il testo, di cui si riconoscono tre redazioni diverse, intitolato *Translatio sancti Iacobi* inserito nel *Liber sancti Iacobi*⁷⁸. Negli ultimi documenti citati compare un riferimento alla tomba del santo in relazione con la *parva arquata domus*⁷⁹. Nell'*Historia compostelana* è invece descritto l'aspetto del monumento: *Quamdā domunculam marmoream tumbam intra se continentem*⁸⁰.

La *Leggenda Aurea* offre poi un ulteriore ed interessante particolare riguardo l'avello di S. Jacopo. Qui è descritto il corpo del Santo posto sopra una grande pietra mentre si scioglie come cera e forma un sarcofago che si adatta al corpo. Anche in un volgarizzamento trecentesco toscano della *Leggenda Aurea*, è ribadita la stessa cosa anche se il termine cera è sostituito con terra: «Si che ponendo quello corpo fuori della nave sopra uno grande sasso, quello sasso incontante, diede luogo al corpo, come fosse stata terra e adattassi mirabilmente al corpo in luogo di fossa»⁸¹.

I termini *Arca* o *Acia* indubbiamente alludono ad un avello che richiude il corpo di S. Giacomo in attesa della nuova vita. Così la tomba viene assimilata ad una conchiglia che contiene un fruttifero corpo. Ci sembra interessante ricordare come il termine «conca porphyretica» designi ad esempio nella *Vita d'Innocenzo II* scritta dall'inquisitore Bernardo Guidone, la tomba dello stesso pontefice. Il termine usato in questo contesto assume maggior valore in quanto il domenicano Guidone originario del Portogallo si stabilì poi in Galizia dove la parola *concha* alluderebbe quindi al sepolcro.

L'uso del termine *concha* per urna sepolcrale perdura ancora nel Rinascimento maturo. Un esempio caratteristico è offerto dall'Ariosto nell'*Orlando Furioso* (7-37): «Pensò al fin di tornare alla spelunca / dove eran l'ossa di Merlin profeta, / e gridar tanto intorno a quella conca / ch'el freddo marmo si movesse a pietà».

⁷⁴ F. Castets, *Turpini Historia Karolli Magni et Rotholandi. Texte revue et complète d'après sept manuscrits*, Montpellier et Paris 1888, ma v. *Compostela. Guida del pellegrino di S. Giacomo. Storia di Carlo Magno e di Orlando*, introd. di R. Oursel e F. Cardini, trad. ital. e note di D. Tuniz, Cinisello Balsamo 1989. Ma v. anche la bibliografia raccolta in *Guida del Pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus secolo XII*, a cura di P. Caucci von Sauchen, Milano 1989, p. 54-55, n. 17-18; sono sempre da consultare i noti studi di J. Bédier in *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, Paris 1912.

⁷⁵ Ceruti, *Il viaggio di Carlo Magno in Ispagna per conquistare il cammino di S. Giacomo*, Scelta di Curiosità letterarie, Imola 1871, p. 123-124.

⁷⁶ *Historia Turpini in Liber Sancti Iacobi* (nota 22) IV, I, p. 303.

⁷⁷ Sulle diverse redazione della lettera cfr. L. Vázquez de parga, *El «Liber Sancti Iacobi» y sus textos referentes a la Leyenda de Santiago*, Las peregrinaciones (nota 18) I, p. 197-193.

⁷⁸ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) III, I-III, p. 289-299.

⁷⁹ *Liber Sancti Iacobi* (nota 22) III, II, p. 295: «Deinde cavantes in altum posuerunt firmissimum fundamentum, ibique desuper fecerunt parvam arcuatam domum, ubi construxerunt lapideo opere sepulcrum, ubi artificiali ingenio conditur corpus apostolicum».

⁸⁰ *Historia Compostelana* (nota 72) t. XX, p. 8.

⁸¹ Cfr. Jacopo Da Varagine, *Leggenda Aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento*, a cura di A. Levasto, Firenze 1915, vol. II, p. 319. Sul volgarizzamento v. G. Savino, *La leggenda di San Jacopo nel volgarizzamento trescento della «Leggenda Aurea» di Jacopo da Varagine in un codice pistoiese*, Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana Medievale, Atti del Convegno internazionale, Pistoia 28-30 Settembre 1984, Napoli 1987, p. 231-244.

Ci sembra dunque interessante suggerire come il termine *concha* possa essere collegato anche all'idea dell'arca e quindi della futura resurrezione. D'altra parte, come si è visto, il motivo funerario della conchiglia ha avuto un suo preciso sviluppo dalla tarda antichità. Così la scelta della conchiglia come contrassegno del pellegrinaggio avvenuto indica una motivata ed esemplare interpretazione allegorica che poneva la *concha* sullo stesso piano della palma.

Se pensiamo poi che il culto di S. Jacopo ha un'origine prevalentemente marinara, si può prendere in considerazione anche il fatto del trasferimento del corpo del santo dal luogo del suo martirio fino in Galizia su una nave. Ma di quale tipo era il veliero? Nel *Liber Sancti Jacobi* non viene offerta alcuna descrizione e l'autore si limita ad indicare una nave con *erectis velis* (III-II, 296). E' tuttavia noto che la parola *concha* fosse anticamente anche sinonimo di un particolare tipo di nave con vela quadrata. Questo termine ritorna pure nel medioevo nell'epistola di Giacomo, re d'Aragona, a Carlo, re di Francia, nel 1236: «Quaedam navis seu Concha, cujus erat ductos sive patronus Bernardus de Ilario»⁸². La parola *concha* potrebbe dunque essere interpretata come l'involucro che protegge il pellegrino in attesa della resurrezione.

Com'è noto il *Liber Jacobi* è stato composto verso il 1140. L'iconografia dell'apostolo in veste di pellegrino con l'attributo della conchiglia si è sviluppata proprio in relazione alla concezione in chiave allegorica del tipo ideale del fedele, il cui fine sono le buone opere e la resurrezione dell'anima. Nel *Sermone* si parla dell'uso da parte dei pellegrini di riportare quale segno del viaggio avvenuto la conchiglia come se ciò fosse consueto. Tuttavia mi sembra giusto osservare che questa particolare azione trovi la sua prima definizione in questo testo apologetico del pellegrinaggio anche in considerazione alla mancanza di testimonianze archeologiche e iconografiche anteriori⁸³. Solo dalla stesura del *Liber Sancti Jacobi* la conchiglia acquista nella cristianità un valore allegorico emblematico. Difatti la definizione del culto di San Jacopo intorno al sepolcro, iniziato al tempo di Alfonso II e continuato da Alfonso III, raggiunse l'apice al tempo di Diego Peláez che, verso il 1075, comincia la costruzione della basilica poi terminata nel 1128 da Diego Gelmírez⁸⁴. Quasi contemporanea a queste operazioni è l'immagine di San Jacopo caratterizzato come pellegrino nella chiesa di Marta di Tera (Zamora)⁸⁵.

Così l'estensore del *Liber Jacobi* nel designare la conchiglia come segno del pellegrinaggio si avvale di un complesso sistema di esaltazione allegorica dei simboli. Non si può infatti non mettere in evidenza il profondo interesse per le allegorie nell'ambiente cluniacense dove si suppone sia stata scritta l'opera. Il simbolo della conchiglia, caricato già nella tarda antichità di un significato concesso alla resurrezione ed alla glorificazione, quest'ultimo di eredità classica, trova in ambito cluniacense una nuova esegesi connessa sia alla resurrezione, ma anche alle opere di carità che contrassegnano la vita dell'uomo pio. Il suggerimento proveniente dall'uso allegorico del termine *concha* intesa come tomba che allude al pari della *Choncia*-conchiglia, alla vita futura diviene parte significativa dello stesso oggetto. I significati allegorici di *chonca* intesa come avello, nave, conchiglia, sembrano tuttavia rimandare in modo stringente al concetto di resurrezione paragonabile all'itinerario del pellegrino che guadagna durante il cammino «una nuova vita».

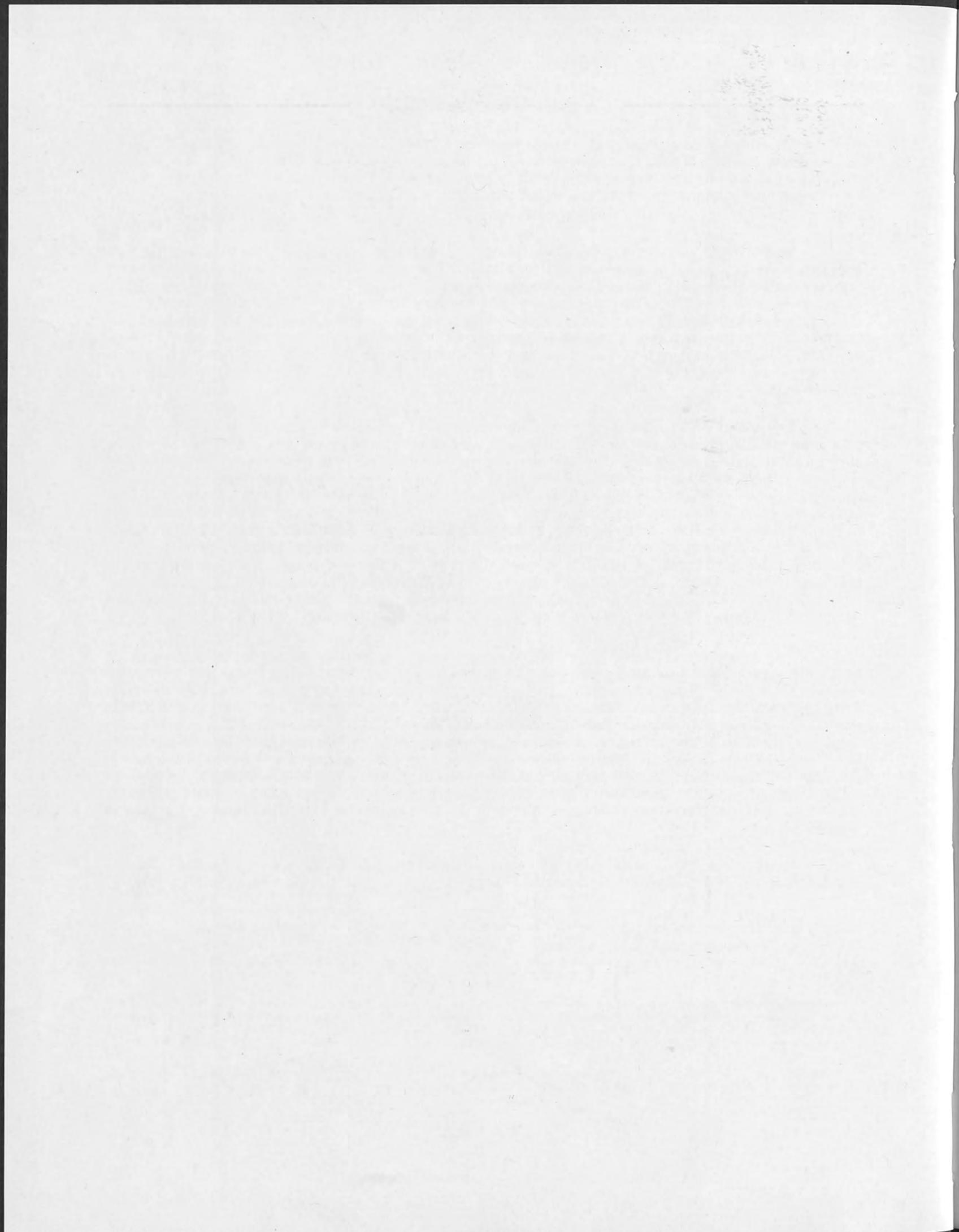
Ringrazio per le cortesie avute gli amici Cesare Alzati, Paolo Caucci von Saucken, Franco Maltomini, Renzo Nobili e per l'aiuto fornitomi Giuseppina Antolin Salvatore Geruzzi e Auro Lazzari.

⁸² Cfr. la voce *concha* in Du Cange, *Glossarium* (nota 33) II, p. 477.

⁸³ Vedi n. 17.

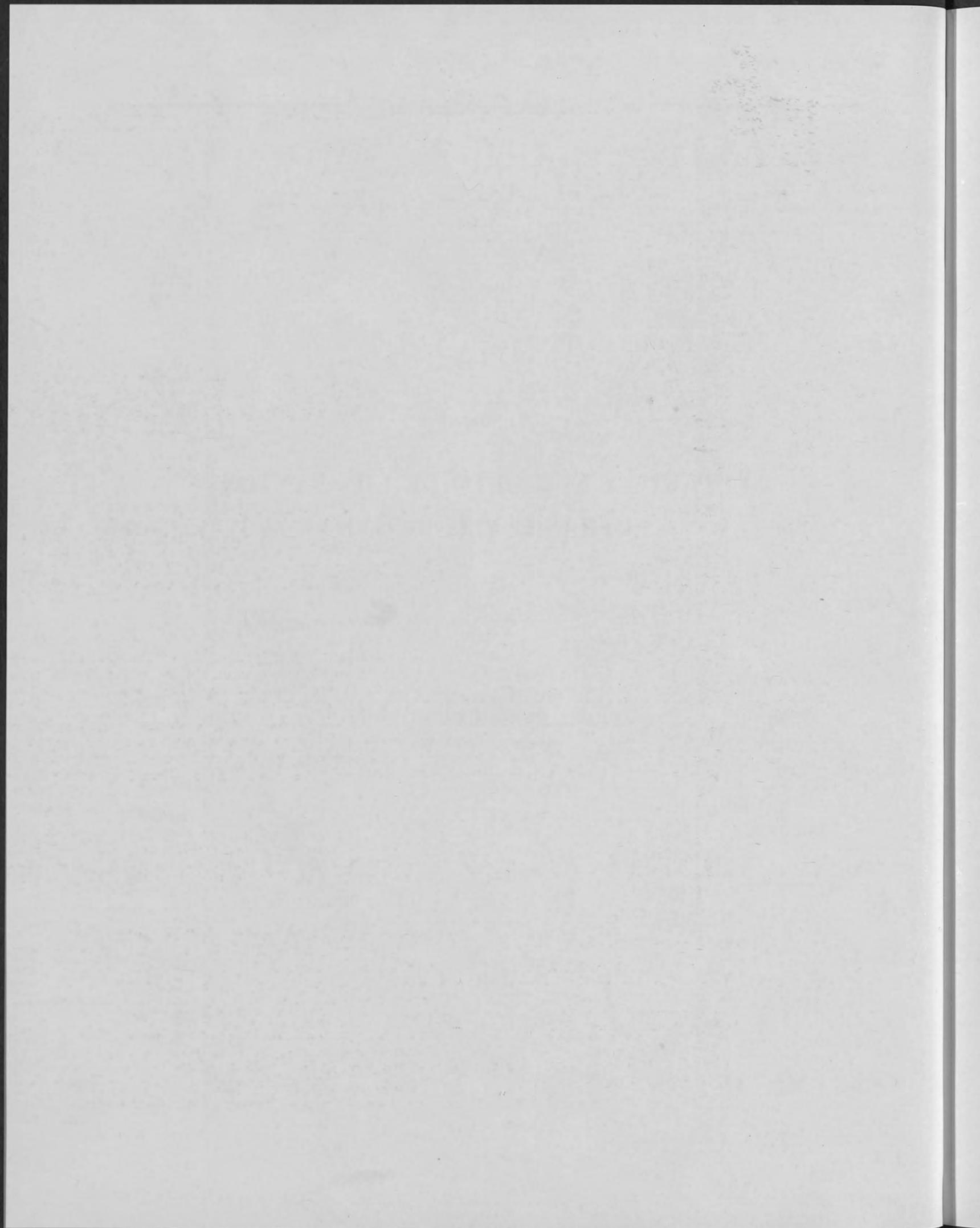
⁸⁴ Sull'opera di Diego Gelmírez v. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Riu, *Las Peregrinaciones* (nota 18) p. 357-408 e con particolare interesse p. 357-378, ma v. anche S. Moralejo Álvarez, *El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago*, Pistoia e il cammino di Santiago (nota 81) p. 75-89 ed in particolare p. 85-86; A. G. Biggs, *Diego Gelmírez. First Archbishop of Compostela*, Washington D.C. 1949.

⁸⁵ J. K. S. Teppe, *L'iconographie de Saint-Jacques le Majeur (Santiago)*, Santiago de Compostela 1000 ans de pèlerinage européen. Catalogue Européen d'exposition, Gand 1985, p. 129-153.



**LUPARIA Y EL CULTO DE LOS SANTOS
EUFRASIO Y TORCUATO**

**LADISLAO CASTRO PÉREZ
ELENA DE PRADA CREO
SUSANA REBOREDA MORILLO**
Universidade de Vigo



Resumen

En el Códice Calixtino hay un episodio donde se narra la traslación del cuerpo de Santiago por los Siete Varones Apostólicos y su encuentro con Luparia. Las Actas de los Varones Apostólicos, escritas en la segunda mitad del s. VIII en algún ambiente mozárabe relatan la llegada de estos evangelizadores al sureste de la Península enviados por los Apóstoles y su encuentro con una noble dama llamada Luparia. Es evidente el paralelismo entre ambas tradiciones o crónicas, hasta el punto que podría decirse que el Calixtino integra la tradición más antigua recogida en las Actas de los Varones Apostólicos y la subordina a la promoción y difusión del culto de Santiago Apóstol.

Dos de estos Varones están enterrados en Galicia, y aquí llegaron, según la tradición, a consecuencia de la ocupación árabe a comienzos del s. VIII: Torcuato está en el monasterio de San Rosendo, Celanova -hasta el s. XVII estuvo en Santa Comba de Bande-, y Eufrasio descansa en la iglesia de Santa María de Mao, muy cerca del monasterio de Samos. El culto de estos dos santos en Galicia reviste una serie de rasgos que permiten hablar de pervivencias muy antiguas, incluso prerromanas.

La tradición de los Varones Apostólicos

En la tradición del cristianismo hispano, los Varones Apostólicos asumen un carácter fundacional pues se cuenta que llegaron a la Península, enviados por los Apóstoles, con ánimo de cristianizar a sus gentes. Sin embargo, las evidencias negativas se acumulan y hacen pensar en la falsedad de esta tradición: no hay pruebas de su culto anteriores al s. VII, ni los mencionan las fuentes epigráficas ni se cita a Torcuato en la larga lista de reliquias de Guadix (García Rodríguez 1966: 350-51). La conmemoración de los Siete Varones en un mismo día, primero de mayo, es otro indicio negativo de su culto, la única razón para celebrar a todos los santos en un mismo día, aparte de la influencia de la *Vita*, hubiera sido que se tratara no de la fecha de *depositio* sino de consagración de una iglesia, pero no tenemos constancia de ello.

La historiografía de la iglesia aporta tres pruebas para explicar el origen apostólico del cristianismo hispano: la venida de San Pablo, la de Santiago el Mayor y la tradición de los Siete Varones Apostólicos. No vamos a tratar aquí de la veracidad de las tradiciones referidas a los apóstoles Pablo y Santiago, sino tan sólo subrayar la común presencia de la reina Luparia en la vida de los Varones y en la traslación del cuerpo del apóstol Santiago.

Los Varones Apostólicos son: Torcuato, Indalecio, Cecilio, Segundo, Tesifonte, Hesiquio y Eufrasio. Tienen representación con textos litúrgicos en los libros mozárabes. En todos los documentos, Torcuato es siempre quien encabeza la lista de los Varones. De ellos suele admitirse que serían obispos de varias sedes del SE de la península: provincia de Granada, Almería y Jaén. Los Siete Varones, confesores y no mártires, podrían considerarse una réplica de la leyenda de los Siete Obispos enviados por Roma a las Galias (Gatiano, Trófimo, Pablo, Saturnino, Dionisio, Ostremonio y Marcial), pero estos obispos galos no se tienen por apostólicos ni primeros misioneros de las Galias, sino que la tradición sostiene que salieron de Roma el año 250, cuando ya en las Galias existía la iglesia de Lyon desde el año 150. Para muchos autores, la tradición de las Siete Sedes Episcopales primitivas del sureste peninsular quizá surgió para ennoblecer ciertas iglesias de esta región, e igualarlas con las iglesias toledana e hispalense. Esta idea cobra apoyo en cuanto los evangelizadores son varios y cubren una región en la que despliegan su

misión. A menos de existir una tradición no se explica la selección para sedes de esos supuestos primeros predicadores de España de ciudades de las que en el s. VII algunas ni siquiera eran obispados.

La versión considerada más antigua de la vida de los Varones está recogida en las Actas de los Varones Apostólicos del Manuscrito de Cardeña, s. X. Según Vives (1947 y 1948), el manuscrito de Cardeña es la narración primitiva admitida oficialmente en los pasionarios o leccionarios visigóticos o mozárabes de todas las épocas y no hubo una recensión anterior sensiblemente diversa o, como pretendió García Villada (1929), más sobria. De la comparación de los abundantes y variados manuscritos: Pasionarios, *Vitae Sanctorum*, Leccionarios..., de diversas regiones y de muy diversos siglos, se deduce que todos sin excepción «presentan la misma ampulosidad y el mismo texto...». Entre las pequeñas variantes que podrían acusar una mayor sobriedad, podría citarse quizá la supresión del *nobilissima femina* aplicado a Luparia, personaje profundamente enraizado en algunas tradiciones del Noroeste peninsular y que alcanza un protagonismo destacado en la «Vida de los Varones»¹, y la palabra *Christi* delante de *evangelium*. Son variantes mínimas (Vives 1947: 225-6).

Fue Vives (1947 y 1948) el primero en darse cuenta del valor y la antigüedad de las Actas de los Varones Apostólicos; según él, fueron obra de un mozárabe, quizá emigrado al Norte, quien las compuso fantaseando no poco sus recuerdos, probablemente en la segunda mitad del s. VIII. Díaz y Díaz (1971-72: 113-20; 1977: 280) advierte que la leyenda de los Siete Varones, que usualmente se supone, en su forma literaria, procedente de algún ambiente mozárabe a mediados del s. VIII, necesita un estudio a fondo más determinado, porque no cabe duda de que ya en pleno s. VII existía un culto a los Varones Apostólicos en el Sur, pues hay argumentos valiosos anteriores al momento de su difusión en el s. VIII en favor de la veracidad de la tradición de los Varones y su instalación en la Península: «La activa presencia de muchas de estas comunidades de la Bética en el Concilio de Elbira bastaría para acreditarla, aunque quizá la haya favorecido una coyuntura particular, la presencia de los bizantinos en la zona en la 2ª mitad del s. VI, en plena tensión con los visigodos arrianos» (Díaz 1976: 108-9). Díaz y Díaz (1971-72: 222-3 nota 32) ha aportado un testimonio del culto a los Varones en época visigótica (Díaz, *Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles*²), ya que en la Vida de Mahoma, que circuló por Andalucía y la Rioja en la primera mitad del s. IX, desgajada e individualizada de una crónica cristiana, del año 620, se ha conservado esta curiosa noticia, referida al reinado de Sisebuto: *Ecclesia beati Euphrasii apud Illiturgi urbem super tumulum eius edificatur*. Tal vez no sea preciso recordar que Eufrasio es uno de los Varones Apostólicos.

Todos los calendarios mozárabes mencionan el primero de mayo una fiesta común de los Siete Varones, normalmente bajo la fórmula *Sancti Torquati et comitum eius*. En el Martirologio Romano oficial de la Iglesia nunca se les ha atribuido a los Varones Apostólicos la condición de «mártires». De las fuentes no hispanas la primera referencia a los Varones Apostólicos es la del martirologio anónimo de Lyon que señala la fiesta del 15 de mayo en una larga noticia dependiente de la *Vita Sancti Torquati*. Sin embargo, está el 1º de mayo en el Hieronimiano español de El Escorial, publicado por Flenkers (García Rodríguez 1966: 337). Entre las fuentes litúrgicas no aparecen en el Oracional de Tarragona, sí en cambio en el de Silos del s. IX, en el que se incluye un oficio bastante solemne. Colocado antes del oficio de la Santa Cruz correspondería a la fiesta del 1º de mayo, en el Antifonario de León también aparecen antes de la Santa Cruz. Todas las fuentes hispanas dan el 1º de mayo la fiesta (García Rodríguez 1966: 348). Es indudable que los textos litúrgicos son todos posteriores a la composición de la *Vita Torquati*.

San Torcuato

En todas las fuentes invariablemente San Torcuato aparece citado en primer lugar, como el principal de los Varones. En la Península Ibérica hay muy pocas iglesias consagradas a San Torcuato,

¹ En la Vida de los Varones, Luparia juega un papel importante, pues habiendo oído de sus bocas las verdades eternas, les pidió le fuese concedida el agua del bautismo. Los santos le mandaron erigir un templo y una pila bautismal, donde Luparia fue la primera cristiana de la Península

² Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 37 (1970) 157.

entre ellas la de Guadix, una iglesia mozárabe de Toledo y tal vez habría que incluir el San Torcuato portugués³. Sin embargo, en la diócesis de Ourense existen tres iglesias sin contar el monasterio de Celanova, -que como es sabido alberga en la actualidad los restos de Torcuato-, dedicadas al santo (generalmente designado como San Trocado, paradójicamente, o San Torcuato). Una es la del Arciprestazgo de Bande, Sta. Comba de Bande, que en realidad se llama San Torcuato de Sta. Comba. Otra es la de San Amaro (Eiras)⁴, arciprestazgo de Cenlle, parroquia de San Cibrán de Lás, capilla de San Torcuato (de propiedad compartida entre Lás, Laiás, Eiras y Ourantes). Y la tercera es la iglesia de San Torcuato (o Trocado) de Allariz, donde había una antigua iglesia mozárabe, muy cerca del emplazamiento del templo actual; pertenece al ayuntamiento de la villa de Allariz, arciprestazgo de Allariz. A nuestro entender, esta alta densidad, en términos relativos, de la presencia de San Torcuato en la diócesis de Ourense es de por sí un dato significativo.

Según la tradición Torcuato ocupó la primera sede episcopal de la península, Acci (Guadix, Granada), fundada con la intervención de Luparia. Así, creada ya la primera comunidad cristiana en Acci los Santos Varones se dispersaron, quedando allí solamente uno, Torcuato. En el Concilio de Elbira, el Obispo que preside y firma el primero las actas es Félix, obispo de Acci, tal vez por ser el más viejo en edad o porque le correspondía cierta precedencia, reconocida por la Iglesia en favor de las sillas que se habían hecho más notables en tiempo de los Apóstoles. Los obispos de Acci tenían cierta jurisdicción sobre la diócesis de Illiberia, ya que dos de ellos, Paulo y Liliolo, consagraron basílicas en un lugar próximo a Granada.

A raíz de la invasión árabe se llevó a cabo la traslación del cuerpo del santo que fue depositado en la iglesia visigoda de Santa Comba de Bande. Allí su figura se asocia con Santa Comba, santa que en Galicia posee un culto ancestral, cierta tradición sostiene que fue una «meiga conversa» (Risco 1979: 348 y Ferro Ruibal 1992: 205-6); en otros casos, el culto de Santa Comba se halla unido al de otros santos que antes de serlo fueron brujos: San Cibrán y San Silvestre.

A comienzos del s. XVII se realizó el traslado de las reliquias de San Torcuato desde Santa Comba de Bande al monasterio de San Rosendo en Celanova. El culto de San Torcuato en el ámbito de la diócesis de Ourense, va asociado a una intensa religiosidad popular teñida de paganismo -aspecto que no es objeto de esta comunicación-, y ha ido decayendo sobre todo en los últimos años; algo semejante sucede con San Eufrasio.

San Eufrasio

En el valle del Mao, muy cerca del monasterio de Samos en Lugo, se encuentra la iglesia de Santa María del Mao, dedicada al culto de San Eufrasio (Terrones 1651; López Rubín 1955). En el centro del templo se halla la tumba del santo sellada por una gran lápida con inscripción. La leyenda de este santo discurre paralela a la de San Torcuato, de hecho son inseparables. La tradición le atribuye su labor evangelizadora en Illiturgi (Andújar, Jaén) de donde se dice fué obispo. También supone que debido a la invasión árabe se decidió el traslado del cuerpo santo a Galicia, concretamente a la iglesia de Nuestra Señora del Mao⁵, perteneciente al Monasterio de San Julián de Samos.

La tradición recogida por López Rubín (1955: 125-27) cuenta que la caja que contenía el cuerpo del santo -salvo la cabeza- fue transportada por un asno⁶ al que dejaron suelto para que eligiese

³ Puede destacarse la existencia de una localidad denominada San Torcuato en las proximidades de Silos.

⁴ Cf. E. Bande Rodríguez (1984: 17 y ss.).

⁵ Se da la extraña circunstancia que, en los tres templos prerrománicos del valle del Mao -San Román, Santa María y San Salvador- los cementerios se ubican en el interior de las iglesias.

⁶ Entre los paralelismos constatables en la tradición de los Varones y en la de Santiago merece cierta atención el simbolismo otorgado al asno y al arbusto; así en el Códice Calixtino se lee: «...Dice el profeta: «con los espinos de sus pecados me rodeó este pueblo». Los abrojos, que son un alimento punzante, duro y áspero de los asnos, representan los preceptos ásperos y duros de la antigua Ley, con los que se alimenta el género humano por su iniquidad desde el principio hasta la venida del

el lugar de ubicación de la futura capilla, ya que todos se disputaban la tenencia de las reliquias. El asno, finalmente, se detuvo junto a un arbusto espinoso. En aquel lugar se edificó la iglesia.

A semejanza de lo acaecido con el cuerpo de San Torcuato, las reliquias de San Eufrasio fueron objeto de un culto intenso y de cierta polémica, pues a fines del s. XVI una orden del General de San Benito y una carta de Felipe II reclaman algunas reliquias para Andújar y San Lorenzo del Escorial. A duras penas consiguieron convencer a los vecinos para extraer algunas reliquias.

Un aspecto a destacar es el simbolismo de la cabeza. Según ciertas tradiciones posteriores a la composición de las Actas, Torcuato⁷ y Eufrasio -a semejanza de Santiago- fueron decapitados y sus cabezas suelen ser objeto de un culto especial. En el caso de San Eufrasio este hecho se puso de manifiesto en el momento de apertura de su sepulcro, pues su cuerpo apareció sin cabeza en sincronía con la tradición de que el asno que transportaba sus reliquias desde Andújar portaba ya el cuerpo sin cabeza. López Rubín afirma que la cabeza se encuentra en un convento de MM. Capuchinas de la diócesis de Andújar quienes conservaban el cráneo sin darle culto de ninguna clase y acallando su posesión por miedo a que se lo quitasen.

San Eufrasio se relaciona por un lado con Santa Potenciana y por otro con Nuestra Señora de la Cabeza. San Eufrasio y Santa Potenciana -anacoreta y virgen, tejedora de oficio⁸- son patronos de Andújar y su vinculación se plasma tanto en la tradición como en el imágenes, también sus reliquias se guardan juntas.

La otra relación que se establece con San Eufrasio, también en Andújar, es la mantenida con Nuestra Señora de la Cabeza, cuyo santuario se ubica en la más alta cumbre de Sierra Morena, próxima a Andújar, en el cerro de la Cabeza, llamado así por ser el más elevado y cabeza principal de todas las cumbres circunvecinas.

Luparia

Una de las cinco partes en las que se pueden dividir las Actas de los Varones es la constituida por la verdadera y primitiva narración de la vida o leyenda de los Varones Apostólicos, allí se menciona a Luparia como primera bautizada en la misión de los Santos Varones, hecho que cabe poner en relación con la referencia a la propia Luparia del *Liber Sancti Iacobi*.

El *Códice Calixtino* relata el traslado del cuerpo del apóstol Santiago que, una vez que llegó a Iria desde Jerusalén, fue trasladado a un pequeño campo de cierta señora llamada Luparia⁹. Esta mujer envió a los discípulos al rey Dugio, que pretendió darles muerte pero pereció con sus tropas cuando se desplomó el puente una vez que los discípulos ya lo habían cruzado; el episodio es prácticamente idéntico al narrado en la Vida de los Varones. Posteriormente, Luparia los envió al monte Ilcinio con objeto de que trajesen unos bueyes con los que acarrear los materiales necesarios para construir el sepulcro del Apóstol. Un dragón protegía los lindes del monte, pero afortunadamente para los discípulos resultó

Señor, como el asno con pastos ásperos e incultos, cuando se lo ordena tomar diente por diente, ojo por ojo, mano por mano, pie por pie». *Liber Sancti Iacobi*. «*Codex Calixtinus*» cap. VII, 18-24. Trad. de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Santiago 1992, p. 88.

⁷ En el monasterio de Celanova se conserva un relicario que contiene el cráneo de San Torcuato y que el día de la fiesta se sacaba en procesión.

⁸ Queremos subrayar la dedicación a la tejeduría que parecen compartir tanto Santa Potenciana como Luparia.

⁹ Aproximadamente a mitad de camino entre Iria Flavia y Santiago de Compostela se halla el llamado Castro Lupario, pero este personaje aparece vinculado también a otros lugares de Galicia: Pico Sacro, monte Pindo y un lugar llamado Cobas (Blancos, Ourense). En opinión de Llinares (1990: 57): «La figura de la reina Lupa ofrece un ejemplo privilegiado de las relaciones existentes entre una forma mítica utilizada por la cultura oficial para la difusión del culto al Apóstol Santiago, por una parte, y al mismo tiempo asimilada por la cultura popular y en todo semejante a muchas otras mujeres míticas que aparecen en el folklore gallego bajo los nombres de señoras, señoritas, donas o mouras».

vulnerable ante la señal de la cruz. Cuando llegaron junto a los bueyes comprobaron que en realidad eran toros salvajes, no obstante se amansaron ante la presencia de los portadores del cuerpo del Apóstol. Tras esta serie de pruebas y prodigios, Luparia se convirtió al cristianismo después de destruir sus falsos ídolos y se ocupó de la construcción del sepulcro. También hay que recordar que los nombres de los Siete Varones Apostólicos coinciden con los que en el *Calixtino* llevan los portadores del cuerpo del Apóstol Santiago (Llinares 1990: 61-62), así como que Luparia en la tradición popular se asocia con frecuencia al número siete. Estas concomitancias, y algunas otras, entre ambas leyendas demandan alguna explicación, recordemos que la Vida de los Varones procede seguramente de algún ambiente mozárabe, su redacción pudo llevarse a cabo a fines del s. VIII, mientras que el *Códice Calixtino* es bastante más tardío, tal vez del s. XII. Todo parece indicar que los compiladores del *Calixtino* se sirvieron de tradiciones y leyendas arraigadas en esta parte de la Península.

Junto a las analogías existen una serie de diferencias entre ambas versiones tan distantes en el tiempo. En la Vida de los Varones se la describe como «dama de la nobleza senatorial» que impresionada por el episodio del derrumbamiento del puente abraza el cristianismo, encargándose de la construcción de la basílica tal y como solicitaban los Santos Varones. Allí es bautizada sirviendo de ejemplo a numerosos infieles que se convierten a la fe cristiana.

En el *Códice Calixtino*, cuando los portadores del cuerpo de Santiago llegan a Galicia se encuentran con Luparia, esta vez se trata de una señora que intenta engañarlos repetidamente con intención de que se busquen su propia perdición al seguir sus consejos. Esta dama, acabará, al igual que Luparia de Guadix, convirtiéndose al cristianismo, eso sí, tras ser testigo de numerosos prodigios. Como en Guadix, Luparia presta su ayuda para la consecución de los fines de los discípulos, en esta ocasión para la construcción del sepulcro de Santiago.

Aún existen otras conexiones entre Torcuato y Lupa, pues muy cerca de la iglesia de Santa Comba de Bande se halla la villa de Lobeira, lugar que se considera fundado por la Reina Loba, personaje vinculado con la Reina Lupa o incluso indistinguible de ésta (López Cuevillas 1954-56: 193-94).

Además, a pocos Kilómetros de San Torcato (Portugal) se ubica el castillo de Linhares (Lousada) una de las supuestas moradas de la reina Lupa, y no lejos de allí se cuenta la leyenda de Doña Loba, emplazada en Amarante, según la cual a una extraña mujer que apacentaba unos toros al tiempo que hilaba en su rueca se le acercó San Gonzalo de Amarante y le pidió permiso para utilizar sus toros en el acarreo de piedras para la construcción de un puente, Doña Loba le advirtió que eran bravos, pero San Gonzalo, con ayuda de los hilos de la rueca consiguió atar a los toros que se volvieron mansos (Vasconcellos 1966: 642 y 652).

Otros lugares del NW peninsular donde en mayor o menor medida se reviven las tradiciones en torno a Luparia son el Pico Sacro y el castro Lupario o de Francos (no lejos de Santiago), Monte Pindo (cerca de Fisterra) (Alonso Romero 1983) y Cobas, (Blancos, Ourense). Estas leyendas hacen referencia a una serie de atributos que contribuyen a caracterizar la oscura personalidad de Luparia y que en esencia consisten en su localización en lugares elevados y en su posesión de fabulosos tesoros.

En definitiva, parece evidenciarse que ambas personalidades, la Reina Lupa y Torcuato, el principal de los Varones, encuentran vínculos más allá de las concomitancias señaladas entre los dos textos.

La coincidencia del episodio de Luparia en ambas tradiciones y su arraigo en el Noroeste levantan la sospecha de que quien compuso la Vida de los Varones debió hacerlo en algún lugar donde la tradición de esta dama tuviera una presencia significativa -ya hemos citado los lugares donde se conservan dichas tradiciones- o tal vez allí a donde fue a parar el cuerpo de San Torcuato, Santa Comba de Bande.

Está fuera de duda la mayor antigüedad de la leyenda de los Varones en relación con la leyenda jacobea, las concomitancias inducen a sospechar la importancia de los elementos prejacobeos tomados de la religiosidad popular, a veces no exentos de paganismo, que pudieron determinar, orientar, dar origen o servir a la difusión del culto del apóstol. También parece evidente la declinación o la limitación del culto de San Torcuato en Ourense y de San Eufrasio en Lugo a partir de la implantación y desarrollo del culto jacobeo.

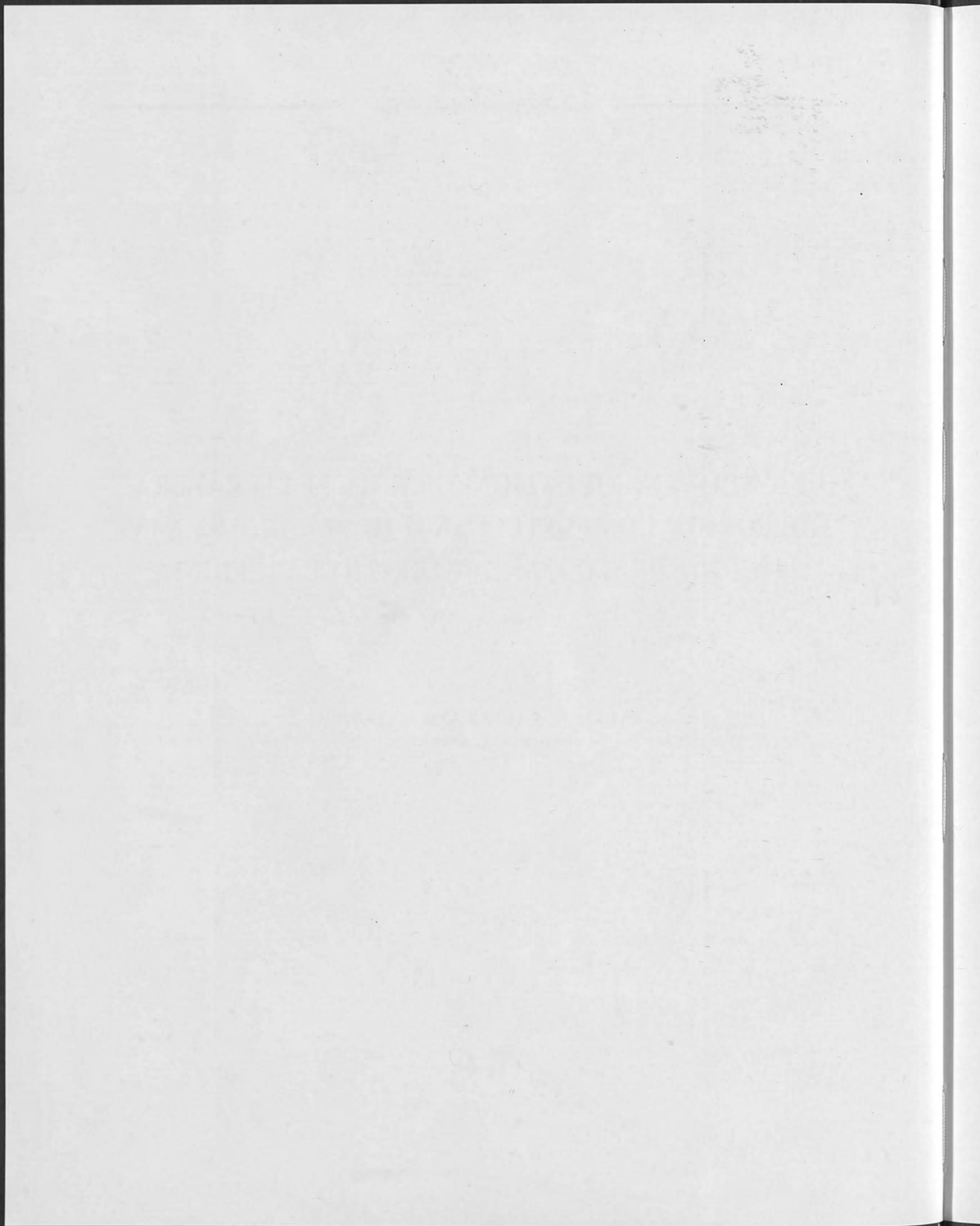
La asimilación de una por la otra probablemente suponga un intento de canalizar tradiciones más antiguas y a la vez subordinarlas a un culto más ortodoxo y ambicioso: el Culto de Santiago Apóstol.

BIBLIOGRAFÍA

- F. Alonso Romero, *La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo*, CEG 99 (1983) 227-267.
- E. Bande Rodríguez, *La Romería de San Torcuato*, Ourense 1984
- M. C. Díaz y Díaz, *La fecha de implantación del oracional festivo visigótico*, Boletín Arqueológico Tarraconense 113-120 (1971-1972) 215-243.
- Idem La cristianización de Galicia* en *La Romanización de Galicia*, CSECS 16 (1976) 107-20.
- Idem Orígenes cristianos de Lugo* en *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo Lugo 1977*, 237-50.
- X. Ferro Ruibal, (dir.) *Diccionario dos nomes galegos*, Vigo 1992
- C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España Visigoda*, Madrid 1966
- Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I Madrid 1929
- F. López Cuevillas, *Un nuevo castillo de la reina Loba*, BCMO 18, 193-94
- P. López Rubín, *San Eufrasio. Varón Apostólico*, Lugo 1955
- M. Llinares García, *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid 1990
- V. Risco, *Etnografía: cultura espiritual*, en R. Otero Pedrayo (dir.): *Historia de Galiza I*, Madrid 1979 255-777.
- A. Terrones de Robres, *Vida, Martirio, Traslación y Milagros de san Eufrasio obispo y patrón de Andújar*, Granada 1657
- J. L. Vasconcellos *Contos populares*, Universitatis Conimbrigensis II, 1966
- J. Vives, *La Vita Torquati et Sociorum*, AET 20 (1947) 223-30
- Idem Las Actas de los Varones Apostólicos*, en *Miscellanea Litúrgica* L. C. Mohlberg, I. Roma 1948, 33-45.

**UNA NUOVA ACQUISIZIONE PER LA LETTERATURA
ODEPORICA COMPOSTELLANA: IL VIAGGIO DE SAN
IACOMO DE GALITIA DI FABRIZIO BALLERINI**

PAOLO G. CAUCCI VON SAUCKEN
Universidad de Perugia



Esattamente dieci anni orsono al temine di quel convegno che a Perugia avrebbe nunito per la prima volta una gran parte degli studiosi della questione compostellana presentai quello che ritenevo fosse l'ultimo dei diari di viaggio e pellegrinaggio a Santiago ancora sconosciuto¹. Si trattava del *Viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia* di Nicola Albani che solo in occasione di questo Anno Santo Compostellano siamo riusciti a pubblicare con il corredo dei suoi acquarelli e stampe².

Ma dissi anche che la ricerca su questa straordinaria letteratura di viaggio e pellegrinaggio che definiamo odeporica e che in Italia aveva avuto una singolare fioritura, doveva essere continuata perchè certamente avrebbe riservato nuove sorprese. Così accadde che nel 1985 venne individuato nella sua concretezza fisica quel *Viaggio de San Iacomo* di Gaugello Gaugelli che fino allora era conosciuto forse più per l'uso delle terzine dantesche che per il suo reale contenuto. E lo pubblicammo³.

Avevamo tuttavia sentore che potesse esserci anche in Umbria un altro manoscritto di pellegrinaggio. All'inizio del Novecento uno studioso locale ne aveva fatto riferimento in un breve studio⁴ poi se ne era persa completamente la traccia. Nell'ambito di una ricerca attivata all'interno del *Centro Italiano di Studi Compostellani*⁵, cominciammo, allora, a battere la pista degli archivi privati che alla fine ci ha portato ad individuare tra i beni più gelosi di una famiglia umbra trasferita a Roma il manoscritto che oggi si presenta.

Riteniamo quindi di mantener fede a quell'impegno presentando oggi questo manoscritto completamente inedito, anche perchè riteniamo questo congresso a questa data i più opportuni per farlo.

Secondo un criterio metodologico che si fonda sull'analisi della letteratura odeporica compostellana nel suo insieme, a partire del *Quinto libro* del *Códice Calixtino* fino alla relazione di Albani⁶, divideremo il commento nelle cinque sezioni che riteniamo costitutive del genere odeporico e

¹ *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea* (Perugia 23-24-25 Settembre 1983), Perugia 1985.

² P. G. Caucci von Saucken, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il «Viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia» di Nicola Albani*, in atti de Convegno Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea (nota 1) p. 377-427. Si veda anche N. Albani, *Viaje de Nápoles a Santiago de Compostela*, edizione e trad. allo spagnolo di I. González; prologo di P. G. Cauci von Saucken, *Il «Viaggio da Napoli a San Giacomo» tra devozione e picaresca*, Santiago de C. 1993, p. 8-16.

³ G. Gaugelli, *Viaggio de S. Iacomo de Gallicia*, ed. e note a cura di A. S. Capponi, Perugia-Napoli, 1991.

⁴ P. Tommasini Mattiucci, *Un viaggiatore perugino del secolo XVI*, Bollettino de storia patria per Umbria 12 (1906) 223-233

⁵ *Il Centro italiano di studi compostellani*, ha impostato un ricerca permanente sulla letteratura odeporica compostellana che ha portato alla pubblicazione dei testi de Padre Lorenzo (G. Scalia), G. Gaugello (A. S. Capponi), D. Laffi (A. S. Capponi), Bartolomeo Fontana (A. Fucelli) e Nicola Albani (I. González). Sulla letteratura odeporica italiana si veda P. G. Caucci von Saucken, *I testi italiani di viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela*, I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia, Perugia 1983, p. 9-29

⁶ P. G. Caucci von Saucken, *Guida de pellegrino de Santiago (Libro quinto del Codex Calixtinus)*, Milano 1989. A p. 67 gli elementi che considera presenti strutturalmente nella letteratura odeporica; «Nella *Guida* e nelle successive relazioni di pellegrinaggio troviamo, infatti, come elementi costitutivi:

cioè: 1) l'itinerario 2), le tappe e l'ospitalità 3), la visita ai corpi santi e le devozioni 4), la descrizione della cattedrale e della città di Santiago, 5) le impressioni personali. Cercheremo di valutare ognuno di questi elementi comparativamente e paradigmaticamente. Trattandosi di un'opera inedita la faremo precedere da una breve introduzione sull'autore in questo caso sugli autori e da una descrizione del manoscritto.

Gli autori

Occorre parlare di autori, perchè in effetti gli autori sono due, anche se ebbe un ruolo certamente maggiore e per questo gli attribuiamo l'intero manoscritto, Fabrizio Ballerini. Infatti Silverio Rettabeni che lo accompagna nel viaggio stila solo le prime dodici carte del manoscritto la cui redazione interrompe quando cade ammalato a pochi giorni dalla partenza ⁷.

Sia Fabrizio Ballerini che Silverio Rettabeni sono due notai di Perugia, attivi alla fine del Cinquecento e nei primi anni del secolo successivo. Fabrizio esercita la stessa professione di suo padre Bernardino ⁸. La famiglia vive nel quartiere di Porta Eburnea, un quartiere strettamente legato al culto di san Giacomo che ne è il patrono, che vi ha una chiesa appena fuori le mura e probabilmente anche un piccolo ospedale. Forse proprio in questo legame potrebbe trovarsi una delle radici della devozione di Fabrizio per l'apostolo. Ma non solo. Le carte rivelano che suo padre Bernardino oltre a ricoprire importanti cariche nel Collegio dei notai di Perugia dal 1597 al 1600 è priore dell'ospedale che lo stesso Collegio amministra ⁹ e, quindi ha un contatto diretto con il flusso di pellegrini che passa per Perugia. In molti atti notarili padre e figlio firmano insieme, poi Fabrizio continua la sua attività da solo fino al 1609, quando probabilmente muore, come dimostrano le carte del suo protocollo, interrotte bruscamente e continuate da altra mano e da altro notaio.

Con Fabrizio parte Silverio, figlio di Giulio Rettabeni, anche lui notaio attivo a Perugia fino al 1623, dopo aver rivestito importanti incarichi nel Comune e nel Collegio dei notai ¹⁰.

Con la precisione che contraddistingue la professione dei nostri due pellegrini, troviamo nei rispettivi protocolli notarili, la giustificazione della loro assenza da Perugia: Rettabeni lo annota nel suo protocollo, il 14 maggio del 1588, precisando che «Die sabbati decimaquarta, mensis maii, Deo Omnipotente placuit, motus ego Silverius Iulii de Rettabenis prefatus ex civitate Perusie mea patria, una cum ser Fabritio ser Berardini de Ballerinis et Simone Blasii de Castro Curtianii, discessi qui unanimiter et concorditer confessi et sacra Comunione refecti, iter cepimus versus Hispaniarum regna, ad visitandum corpus betiasimi Apostoli Iacobi Zebedei in regno Galitie, in civitate Compostelle, in ecclesia ad sua honore illic erecta» ¹¹.

1) Uno o più itinerari che portano a Santiago di Compostella.

2) L'indicazione delle principali tappe, delle città che si incontrano, degli alloggi, degli ospedali e del tipo di assistenza.

3) L'indicazione dei corpi santi, delle reliquie che devono essere visitate e le devozioni da compiere.

4) La descrizione della città di Santiago con specifico riferimento alla sua cattedrale.

5) Impressioni e giudizi personali che nelle Guida sono appena accennati -soprattutto nel settimo capitolo-, ma che avranno, con lo sviluppo del genere, un rilievo sempre maggiore fino a configurare, nell'età matura del pellegrinaggio, una vera e propria letteratura di viaggio».

⁷ F. Ballerini, *Viaggio de San Iacomo de Galitia in Compostella*, ms. inedito. Una fotocopia del ms. è depositata presso il Centro Italiano di Studio Compostellani. In attesa di una edizione critica faremo riferimento al ms. abbreviandolo con *Viaggio de San Iacomo*. Alla c. 12r: «Nota che ser Silverio lasciò il scrivere e fu seguitato de me Fabritio per il male che lo spraggiunse».

⁸ Bernardino Bellerini nel 1587, è primo priore del Collegio dei notai; *Archivio Storico Perugia* (= ASP), Collegio dei notai, Verbalì delle adunanze, IV cc. 132v.-133r.

⁹ ASP, Collegio dei notai, Verbalì delle adunanze, V, c. 96v.

¹⁰ ASP, Riformanze, 149, c. 40r. e ASP, Collegio dei notai, Verbalì delle adunanze, V, c. 2v.

¹¹ ASP, Notariale, protocollo 2448, c. 55r.

Lo stesso fa Fabrizio, che nel suo protocollo annota più esattamente il 15 maggio come giorno dell'effettiva partenza che avviene da Corciano, dove possiede una casa e dove Silverio lo raggiunge: «Nota quod sub die decimaquinta mensis maii, ego Fabritius Ballarinus, notarius infrascriptus, discessi a civitate Perusie et Iacobum Galitie versus iter cepi una cum domino Silverio Rectabenio notario perusino et Simone Blaxii ex castro Curtiani»¹².

Da entrambi i testi risulta che viaggia con loro Simone di Biagio del Castello di Corciano, probabilmente al servizio della famiglia Ballerini, come dimostrano le funzioni che svolge durante il pellegrinaggio e i regali con cui Fabrizio lo gratifica al ritorno¹³.

Il testo

Il resoconto del pellegrinaggio a Santiago è riportato in un manoscritto dalle dimensioni di 136 x 100 millimetri, racchiuso in una copertina pergamenacea su cui appare la scritta coeva «itinerario» e, poi, da altra mano, «ms» e «sec. XVI». Lo stesso formato del manoscritto del tipo «bastardello» indica la professione dei proprietari, trattandosi di un piccolo registro, usato in genere per le «imbrivature», per appunti di atti da trasferire poi nel protocollo ufficiale con tutti i crismi formali.

Nella c. 2r. troviamo il titolo di *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella*. La terza carta si inizia con una invocazione: «Al nome sia del Onnipotente Iddio et della sua gloriosa et sempre Vergine Maria, del Beato Apostolo Santo Iacobo Maggiore et di tutti li sancti della corte del cielo»¹⁴. Quindi viene indicato il contenuto del manoscritto: «Questa serà una breve descrizione del viaggio che si farà da Fabrizio Ballerini, Silverio Rettabeni perugini et Simone de Biagio da Corciano per la volta di Santo Iacomo in Compostella altrimenti in Galizia»¹⁵.

Poi, dopo, la promessa di non abbandonarsi per nessun motivo, si inizia la vera e propria descrizione del viaggio con il criterio dell'indicazione dell'itinerario, delle tappe e delle cose più notevoli che si incontrano o che accadono di volta in volta. Il testo termina alla carta 115v. con il ritorno in patria. Il pellegrinaggio era durato dal 14 Maggio al 29 ottobre del 1588, per Rettabeni che parte da Perugia e dal 15 Maggio al 28 Ottobre per Ballerini che si mette in cammino da Corciano. Troviamo, quindi, alcune pagine bianche, poi appunti di altri viaggi e pellegrinaggi a santuari e città italiane e, a partire dalla c. 222r., di nuovo, una miscellanea di notizie e da note prese durante il viaggio a Santiago. Prima di considerare il testo vero e proprio, una breve descrizione di questa seconda parte del manoscritto è assai utile per comprendere la mentalità dei protagonisti e le modalità del pellegrinaggio compostellano alla fine del Cinquecento.

Iniziamo dalle c. 222r. alla 223r. in cui viene trascritto un *Viaggio a partirsi de Italia per andare a Barzelona e passare per la Francia mancho*¹⁶ *pericoloso per li Ugonotti*. E' un itinerario che si inizia a Lyon raggiunge Toulouse, quindi Narbonne, Perpignan e Barcellona. Non ci pare possa riferirsi ad un percorso facilmente praticabile per un pellegrino italiano, a meno che non voglia raggiungere Lyon per i passi alpini e seguire una strada interna forse consigliata da qualche pellegrino francese che si muoveva dalla propria città. «E' interessante il riferimento agli ugonotti, presenti nelle zone indicate, che

¹² ASP, Notarile, Protocollo 2442, c. 89r.

¹³ *Viaggio de San Iacomo*, c. 115r.: «Fece fare a Simone una camiscia, doi fazzoletti; li comprai un paro de stivaletti, un paro di scarpe e altre cosette datoli, lo licentiai ringratiandolo della sua compagnia».

¹⁴ *Viaggio de San Iacomo*, c. 3r

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Nel testo è poco leggibile questa parola che potrebbe corrispondere a *mucho* (molto) e costituire uno dei molti vocaboli spanoli inseriti nel testo, oppure, più probabilmente *mancho* (nemmeno). Nei due casi, in senso positivo o negativo, fa riferimento al problema delle comunità protestanti presenti soprattutto in Linguadoca ed in genere ostili ai pellegrini.

probabilmente creavano qualche problema ai pellegrini di passaggio come, ancora nel secolo successivo, ricorderà Domenico Laffi¹⁷.

Segue un altro appunto questa volta destinato a mettere in guardia chi da Barcellona va a Santiago per la via di Zaragoza, dove, subito dopo Cervera, v'è pericolo di «sbandoleri»¹⁸. Gli «sbandoleri» sono dei banditi di strada e il termine costituisce uno dei molti esempi di parole spagnole italianizzate ed inserite nel testo e, pertanto, anche la prova che l'appunto è stato preso durante il viaggio. Vengono, poi, annotati, dalla c. 228r. alla c. 229., molto diligentemente, i tipi di monete che si usano durante il tragitto e i rispettivi cambi.

Si allega, poi, un vocabolario italo-spagnolo in cui si indicano molto approssimativamente e con più attenzione alla pronuncia che alla grafia, una serie di parole che sono quelle indispensabili ad ogni viaggiatore. Il dormire, il mangiare, l'essere stanco, lo stare bene o male, costituiscono il lessico essenziale dei tre perugini per le strade che portano a Santiago. Una trentina di parole in tutto, a cui se ne aggiungono altrettante nel testo, che di per sé costituiscono una significativa testimonianza di tante ore trascorse sul Cammino¹⁹.

Quindi, note di spese sostenute per la cena, il letto, la barca, i pedaggi²⁰; un itinerario confuso del tragitto tra Tarragona e Barcellona²¹; degli appunti sul «palazzo detto de lo Scuriale»²² ed ancora un altro appunto di un itinerario in cui si riconoscono alcune città provenzali²³, ed uno molto dettagliato, ma con alcuni nomi incomprensibili del tratto tra Villafranca del Bierzo e Santiago de Boente²⁴. Poi una breve annotazione nell'ultima carta dice soltanto «Vide a folio 48 Fromista, Poblacion; Vide a folio 54 Revenga, Vigliarmentero; Vide a folio 41 Viglia Sirga»²⁵ che ci fa pensare all'uso di una guida da consultare alle pagine 48, 54 o 41 per avere suggerimenti di come orientarsi nei pressi delle località corrispondenti. Il manoscritto si conclude con un altro breve itinerario tra León ed Oviedo²⁶, una deviazione molto documentata nei testi dei pellegrini italiani, che paraltro i nostri non compiono.

Questi appunti disordinati, sebbene poco utili per ricostruire itinerari o situazioni, sono testimonianze vive della ricerca della documentazione indispensabile per continuare il viaggio. Probabilmente Ballerini o Rettabeni copiavano qualche testo destinato proprio ai pellegrini o raccoglievano dalla viva voce di questi informazioni e suggerimenti, da annotare nelle ultime pagine del *bastardello* e da usare al momento opportuno.

¹⁷ D. Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia e Finisterrae*, Bologna 1681, ed. a cura di A. S. Capponi, Perugia-Napoli 1989. Laffi più di una volta passando nella Francia meridionale, parla dei cattivi rapporti con quelli che chiama «cani d'eretici» che ad Orthez, mentre partecipa ad una processione, ricorda che «stavano alle finestre ridendo e beffeggiando», p. 137.

¹⁸ *Viaggio de San Iacomo*, c. 223v.: «Nota che per andare a San Iacomo di Galitia per Saragozza capo del regnio di Aragona è periculo de sbandolieri da Cervera ad Astalera, nel regnio di Catalognia 15 leghe discosto di Barzellona».

¹⁹ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 230r., 231r.

²⁰ *Viaggio de San Iacomo*, c. 238r.

²¹ *Viaggio de San Iacomo*, c. 239v.

²² *Viaggio de San Iacomo*, c. 240r.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Viaggio de San Iacomo*, c. 240v.

²⁵ *Viaggio de San Iacomo*, c. 241r.

²⁶ *Ibidem*: si indica l'accesso ad Oviedo per il passo di Pajares.

Come abbiamo detto il manoscritto è redatto per la maggior parte da Fabrizio Ballerini e lo possiamo riconoscere non solo perchè lui stesso lo dichiara esplicitamente, allorchè Silverio cade infermo sulla nave che li porta a Barcellona e non è più in grado di continuarlo, ma anche per la diversa grafia e per il diverso stile. Silverio scrive in terza persona plurale, con chiare influenze dialettali e con una ricerca di vocaboli senza dubbio meno curata rispetto a Fabrizio, che scrive in prima persona plurale e certamente con una forma più elegante. Un aspetto senza dubbio interessante del manoscritto, che potrebbe confermare la redazione *in itinere* del diario, è il frequente uso di parole catalane o castigliane, trascritte quasi sempre secondo la fonetica italiana²⁷.

Il manoscritto venne posseduto dallo storico e bibliofilo umbro Tommasini Mattiucci, quindi è passato a rami collaterali della famiglia che hanno permesso lo studio e la trascrizione del testo che stata è realizzata dalla dottoressa Barbara Giannoni e che sarà presto oggetto di una edizione critica.

Itinerario

I tre perugini iniziano il pellegrinaggio dal Castello di Corciano alle porte di Perugia, dove Ballerini possiede una casa. Lì si riuniscono, vi passano la prima notte e il 15 maggio del 1588 iniziano il loro viaggio verso Santiago. Il loro primo obiettivo è quello di raggiungere Livorno, principale porto dell'Italia centrale e più importante base della marina del granducato di Toscana. Dopo tre giorni, toccando Passignano, Terontola e Castel Fiorentino, arrivano a Firenze, dove «andorno a visitare la benedetta Anunciata cosa di grandissima divotione, la chiesa de Santo Giovanni, il Domo et altre chiese principale»²⁸. Il giorno dopo si comunicano sempre nella chiesa della Santissima Annunziata e si fanno rilasciare dall'arcivescovato la relativa certificazione. A questo tipo di documento che chiamano patente «del lor essersi confessati e comunicati»²⁹ faranno spesso riferimento, in quanto attesta il carattere religioso del loro viaggio, d'altra parte reso manifesto dai loro abiti da pellegrini³⁰. Inoltre, a volte viene citata una «Buletta di sanità» che viene loro richiesta per essere ammessi nelle varie città³¹. Questi due documenti d'altra parte sono indispensabili per la mobilità del pellegrino in un'epoca in cui esistono diverse restrizioni determinate soprattutto dalla necessità di frenare i mendicanti, gli sbandati, i disertori che frequentemente si mascheravano tra di essi, ma anche come controllo delle malattie infettive e contagiose.

Da Firenze, per Empoli e Pisa, raggiungono Livorno il 20, dove devono attendere il 23 per riuscire ad imbarcarsi su una nave che il giorno successivo salpa per Barcellona.

²⁷ Un buon esempio del linguaggio e del frequente uso di termini spagnoli, in forme fonetiche italianizzate, è il seguente: «... il viaggio fu a piano e in tutto leghe sette *mui larghe* (*muy largas* = molto lunghe). In l'Herida (Lérida) entrati, alloggiammo alla *apogada* (*posada* = locanda) della Nave a man sinistra a l'intrar della porta ove era una signora assai cortese la quale ancorchè havendo *la posada* molti soldati, ci diede un buon letto ove per la fiacchezza de la giornata sodetta, ci fermammo il giovedì li 14 de luglio e comprammo doi *carabasse* (*calabazas* = zucche), un reale. Ser Silverio si tosò e Simone fece soprasolare le scarpe» (cc. 20v-21r). Ma spesso troviamo *pechegni* (*pequeños* = piccoli); *comer* (mangiare); *cama* (letto); *limpia* (*pulita*); *mozza* (*moza* = giovane); *mucciaccia* (*muchacha* = ragazza); *dinero* (denaro); *nocchie* (*noche* = notte); *feria* (fiera); *ischerda* (*izquierda* = sinistra); *perna* (*pierna* = gamba) *platta* (*plata* = argento); *viega* (*vieja* = vecchia); *smorsare* (*almorzar* = pranzare); *hermana* (sorella), *tambiene* (*tambien* = anche), *malagana* (*mala gana* = malavoglia) etc. In zona catalana, poi usa sempre *asseu* per indicare quando incontra una cattedrale (*Seo*).

²⁸ *Viaggio de San Iacomo*, c. 6r.

²⁹ *Viaggio de San Iacomo*, c. 6v.

³⁰ Nel diario troviamo perlomeno tre riferimenti al fatto che viaggiano in abito da pellegrino: Al confine tra la Castiglia e il Valenzano quando vengono perquisiti («... ci cercaro tutti 3 li zaini et poi ci fecero cavar la tonicha...» (c. 74r.), a Firenze nel viaggio di ritorno allorchè Ballerini ricorda che Simone «havendo buttato l'habito si era accomodato in casa dell'illustrissimo signor marchese Vitelli» (c. 113v.) ed, esplicitamente, al termine del pellegrinaggio, quando «i panni pellegrini» vengono lasciati come *ex voto* nella chiesa della Madonna del Serraglio (c. 115r.).

³¹ Si tratta della *Buletta o Bullettino di sanità* che è indispensabile per entrare nelle città francesi ed italiane nel viaggio di ritorno. Se ne parla alle cc. 95v., 102v., 108v.

Dicevamo che si tratta di un testo esemplare per definire le modalità del pellegrinaggio alla fine del Cinquecento. In effetti ci troviamo subito di fronte ad una precisa indicazione su come si poteva compiere un pellegrinaggio a Compostella in questa epoca. I nostri pellegrini realizzano la prima parte del percorso ed il ritorno in nave, un mezzo probabilmente assai più usato di quello che normalmente non si ritenga. La letteratura odepórica ce ne lascia alcune significative testimonianze. Già nella prima relazione scritta di un pellegrinaggio a Santiago dall'Italia troviamo che l'anonimo redattore veneziano compie un tratto del tragitto via mare: da Pisa a Villeneuve - Loubet da dove poi prosegue a piedi³². Anche Gaugello Gaugelli usa la nave per parte del suo viaggio che lo porta addirittura a Gant in Belgio da dove inizia il pellegrinaggio per Santiago³³. L'uso della nave sembra più frequente a partire dal Cinquecento: oltre Ballerini e Rettabeni, Cosimo III dei Medici la utilizzerà per raggiungere Barcellona, sempre partendo da Livorno³⁴ e a Livorno verrà sbarcato, anche se accidentalmente, Nicola Albani quando torna in patria da Lisbona³⁵. Tra le cause che possono aver determinato l'affermarsi di questo mezzo per chi va a Santiago, potrebbe esservi quello della visita ai santuari mariani della valle dell'Ebros, una devozione che a partire dal Cinquecento troviamo spesso unita a quella compostellana. Barcellona in tale prospettiva diviene un passaggio obbligato, raggiungibile facilmente per via marittima.

Ballerini e Rettabeni si imbarcano, quindi, a Livorno sulla galera granducale «San Giovanni» che insieme ad una piccola flotta di altri sette vascelli prende il mare definitivamente il 24 maggio. Sostano vicino a La Spezia e due giorni dopo attraversano il Tirreno in direzione della Corsica, dove una delle navi si incaglia e fa perdere due giorni nelle opere di soccorso. Silverio, che va redigendo il diario, ne approfitta per descrivere con attenzione usi e costumi dell'isola. Quando cade ammalato, Ballerini lo sostituisce nella redazione del testo, forse con più eleganza e precisione, ma mantenendo sostanzialmente i criteri fin'allora adottati. Continua, infatti, nella descrizione giornaliera degli avvenimenti, ricordando, tra l'altro, due cacce che gli equipaggi realizzano per procurarsi carne fresca e che portano all'abbattimento di un cinghiale e di varie capre selvatiche. Dopo un tentativo di prendere mare a cui rinunciano per il maltempo, il 13 giugno finalmente la galera affronta il Golfo del Leone giungendo il Barcellona il 15, dopo una traversata dura e difficile: «Nel qual golfo senza mai veder terra vi si stette sino al mercoledì che fummo li 15 de giugno et in detto giorno, la mattina alle 12 hore in circa, che si scoperse terra, subito che di ciò si diede il segno fu fatto da ogniuno grande allegrezza et alle 18 hore in circa si arrivò a Barzellona»³⁶.

Aggravandosi la malattia di Silverio i nostri tre pellegrini sono costretti ad alloggiarsi all'«Hosteria del Pozzo» fino alla sua guarigione. Nel diario troviamo diverse pagine dedicate ai disagi di questa sosta ed alle cure mediche affidate ad un certo *doctor Torreshuomo* che utilizza clisteri, sciroppi, purghe, salassi e perfino 28 sanguisughe³⁷.

Ballerini annota diligentemente il costo delle cure mediche, della locanda e della permanenza a Barcellona che ascende ad un totale di 18 onze in oro. Il 9 luglio, dopo aver acquistato un asino per trasportare Silverio convalescente, si mettono finalmente in marcia verso Santiago. La prima tappa è il

³² A. Mariutti de Sánchez Riveiro, *Da Venexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via da Chioza*, Príncipe de Viana, 28 (1967) 441-515.

³³ Cfr. *supra* nota n. 3.

³⁴ A. Sánchez Riveiro e A. Mariutti de Sánchez Riveiro, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669)*, Madrid 1933.

³⁵ Cfr. *supra* nota n. 2.

³⁶ *Viaggio de San Iacomo*, c. 13v.

³⁷ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 14r.-14v.: «et li medicamenti furo 6 sirvitali, 5 siropi, una medicina polvere per andar del corpo e molti altri olii per la fronte e stommocho et inoltre gli fu cavato sangue doi volte: una per il braccio destro e l'altra per la mano di detto braccio et apresso in doi volte buttaloti 28 ventose et vi fu speso nella malattia: al signor dottore scudi 3; a lo spetiale 5 baiocchi 50; al barbiero bolognini 50; per li polastri e polastre scudi 3; per il mangiar per Simone et per me Fabritio scudi 5, et per molte altre spese fatte in tutto scudi 18 in oro...».

monastero di Montserrat la cui descrizione occupa ben 10 pagine del diario ³⁸. Seguono per Lérida, dove sostano nell' *posada della nave*, quindi per Fraga, Osera, attraversando zone spopolate e caldissime, giungono a Zaragoza, dove si fermano per riposarsi un paio di giorni in una locanda nei pressi delle mura. Riprendono quindi la strada lungo l'Ebro, per Tudela e Calahorra, fino a giungere a Logroño il 25 luglio, festa di San Giacomo che celebrano devotamente: «Lonedì li 25 del detto, partiti dalla *venta* sodetta, arivammo a Logrognio terra molto grossa et ivi udimmo messa per essere la festa del benedetto San Iacomo, et ivi ci fermammo sin che passò alquanto il caldo e poi ci inviammo alla volta di Navarreta...» ³⁹.

Da Logroño in poi percorrono il *Camino de Santiago*, lungo il tracciato tradizionale. Va subito notato che a partire da Villafranca de Montes de Oca iniziano ad alloggiarsi in *hospitales*. Ne troveranno fino in Galizia, a testimonianza di come sul Cammino ancora la struttura ospitaliera sia attiva e utilizzata dai pellegrini. Va anche detto che per questo tratto, e soprattutto per il percorso in Galizia, il diario è molto preciso: i toponimi, le soste sono citati con molta cura. Questo, insieme agli appunti che troviamo al termine del manoscritto, anch'essi molto esatti, ci fa pensare all'uso di una guida per pellegrini.

A Santo Domingo de la Calzada ricordano con molti dettagli il miracolo del pellegrino impiccato (*orcato*) e del gallo, quindi per Grañón e Villafranca pervengono a Burgos dove alloggiano all'*Hospital del Re*. Seguono per Hornillos, Hontana, Castrojeriz. Passano il Pisuerga a Puente Itero (*Pontatera*) ed attraversano rapidamente la provincia di Palencia, con rapide tappe, scandite dalla presenza di numerosi *hospitales*. Ne trovano a Carrión, Ledigos, Población, fino a León dove alloggiano nell'*Hospital di San Marcos*. Quindi sostano nell'*Hospital di San Giovanni* di Astorga. Per Rabanal, Molinaseca, Cacabelos pervengono Villafranca, descrivendo il Bierzo come una regione ricchissima e fertile. Per Malafava, dopo aver dormito a Portela, affrontano il Cebreiro, lungo la valle del Valcarce, descrivendo attentamente le località incontrate: Ambas Mestas, Vega de Valcarce, Ruitelán, Hospital, La Faba, El Cebreiro, quindi, Linares, Hospital da Condesa, Padornelo, Poio, Fonfría, Biduedo, Triacastela, San Xil, Sarria, Portomarín, Melide, dove annotano che sono giunti esattamente dopo un mese dalla partenza di Barcellona. Poi, l'ultima tappa: «... partiti da Meglid ⁴⁰, passammo per Boent et Arzusa ⁴¹ ove era feria, ovvero fiera di bestie per esser vigilia di san Lorenzo et venimmo a Ferrero ⁴² a pranzo ove havemmo pescio di mare molto buono, et passato alquanto il caldo ci mettemmo in camino con grande alerezza per esser noi vicino a Compostella et la sera al tardi un miglio lontano in circa scoprimmo detta città et a mezza hora di notte in circa arivammo in essa ove alogiammo» ⁴³.

Silverio, Fabrizio e Simone si fermano a Santiago i tre giorni consueti, uno dei quali lo dedicano a visitare Padrón di cui descrivono accuratamente i luoghi delle devozioni jacopee. Per il ritorno seguono di nuovo il *Camino de Santiago* fino ad Astorga, quindi si dirigono verso Madrid, non senza aver visitato prima Valladolid e soprattutto l'Escorial. Sia Valladolid che l'Escorial appaiono loro bellissimi, così come la campagna intorno a Madrid.

Questa seconda fase del *Viaggio* ha indubbiamente motivazioni diverse rispetto all' andata. L'itinerario è determinato dal desiderio di conoscere la Spagna nelle sue città più rappresentative. Una

³⁸ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 15v-19v.

³⁹ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 28r-28v.

⁴⁰ Melide.

⁴¹ Santiago de Boente, Arzúa.

⁴² Ferreiros.

⁴³ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 44v.-45r.

curiositas, quasi sempre presente nei diari di pellegrinaggio espressa chiaramente da Bartolomeo Fontana⁴⁴, da Domenico Laffi⁴⁵ e da Nicola Albani⁴⁶, che va considerata parte integrante e caratteristica della letteratura odepica.

Il diario continua a darci informazioni sulle condizioni di un viaggio per la Spagna del Cinquecento. A Madrid ricevono elemosine in denaro e vitto nel palazzo del Nunzio del Papa. Un prestito da Giovanmaria Ramanni dei Contoli «perugino, mercante di lana nella piazza di Madrille»⁴⁷, ci fa intuire qualche difficoltà economica. Inoltre vengono fermati per accertamenti e gettati in carcere con i ceppi ai piedi per una notte intera: «...Silverio et io fummo presi da li sbirri e messi in prigione con ferri a'piedi et Simone fu preso alla posada a mezza notte perchè non era con noi, ove vi stemmo tutta la notte malissimamente. La mattina poi, al fin della visita, fummo dal arcaldo maggior liberati e rilassati senza pagar denari, il che ci fu fatto per informarsi chi eravamo e donde fossimo e donde venivamo»⁴⁸. Appena rilasciati, prendono subito la strada di Valencia anche per il timore di «tornar di nuovo in prigione». Giunti il primo settembre a Tarancón vengono a sapere che un marchese italiano confinato nel monastero di Uclés elargisce grandi elemosine. Decidono, allora, di uscire dal *camino real* e di raggiungere quella che è la casa principale dell'Ordine di Santiago⁴⁹. Vi trovano il marchese Girolamo Bonelli che vi è confinato da cinque anni per aver ucciso un uomo nel suo marchesato nei pressi di Alessandria. Essendo cavaliere santiaghista, era stato mandato a scontare la pena nel monastero. Il marchese li accoglie benevolmente, dà loro una elemosina di otto reali e consegna una lettera per il fratello cardinale.

Rientrati a Saelices continuano per la strada reale di Valencia dove giungono il sette settembre, fermandosi il giorno successivo per la festività della Madonna. Seguono ora la via della costa ed incontrano a Molvefre due frati italiani, frate Agostino da la Tolfa e frate Benedetto da Fegre che tornavano anch'essi dal pellegrinaggio di Santiago ed insieme continuano il viaggio.

Ci pare che occorra sottolineare questo incontro perché testimonia un uso compostellano di questo itinerario, abbastanza utilizzato dai pellegrini del bacino mediterraneo, ma poco documentato. Il racconto di Ballerini costituisce una delle rare prove documentali dell'uso di questa strada da parte di coloro che andavano o tornavano da Santiago.

Da Valencia seguono la strada del litorale e, toccando Tortosa e Tarragona, giungono il 17 settembre a Barcellona dove prendono alloggio di nuovo all'*Hosteria del Pozzo*.

Sono fortunati e riescono a trovare subito posto in una *tartana* francese diretta a Genova. Vi vengono accolti per venti reali a testa. Nonostante che la barca costeggi il litorale, anche il viaggio di ritorno sarà travagliato dalle condizioni del mare. Dopo varie disavventure sbarcheranno il 12 ottobre a

⁴⁴ A. Fucelli, *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*, (ed. critica e note a cura di A. F.), Perugia-Napoli 1987, p. 72: «Desideroso io sì de visitar molte divotioni e infinite reliquie de Dormienti in Cristo Iesù, si anchora di vedere varie e istraniere parti e diverse terre dell'universo deliberai nell'anno dell'Incarnazione del nostro Signore 1538 di andare in Galitia famosa».

⁴⁵ D. Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae* (nota 17) p. 49: «Spinto non so se più da naturale inclinatione di genio, piegantemi alla curiosità di veder cose nuove, o di spirito di pietà verso il glorioso apostolo San Giacomo, mi portai già a Galitia per adorare in quelle sagre ceneri, vivi semi d'eternità e raccogliene copiosa messe di gratie...».

⁴⁶ N. Albani, *Viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia* (nota 2) p. 30: «Com'anco avevo gran piacere di girare il Mondo, Risolsi anch'io di far il medemo Viaggio».

⁴⁷ *Viaggio de San Iacomo*, c. 66r.

⁴⁸ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 66r-66v.

⁴⁹ *Viaggio de San Iacomo*, c. 69v.: «Huccluse è villa grossa ove incima di essa per stare in montagna sta un monasterio ove stanno clerici, quali portano croce rossa, et apresso, nel medesimo monasterio erano molti cavalieri con croce rossa, quali stanno a far profession per ottenere la croce, essendo il luogo predetto a ciò deputato».

Genova da dove, per Lucca e Firenze, finalmente il 28 ottobre, accolti dall'intera popolazione del castello, raggiungono Corciano ed il giorno successivo Perugia.

Come commento conclusivo all'itinerario occorre dire che esso è determinato da vari elementi. Credo che la visita dei santuari mariani e la curiosità di vedere Madrid siano determinanti, sia per il percorso seguito che per i mezzi usati. Barcellona diviene il fulcro del loro viaggio ed il porto da cui arrivano e partono. Va sottolineato, a tal proposito, che sia all'andata che al ritorno si imbarcano facilmente su navi che compiono il tragitto tra l'Italia e Barcellona, o attraversando da Alghero il golfo del Leone, o seguendo la costa. Il percorso seguito al ritorno, inoltre, mette in evidenza il passaggio per Valencia, una deviazione probabilmente abbastanza usata nell'età matura del pellegrinaggio, quando per i pellegrini italiani che tornavano da Santiago poteva costituire una alternativa, sia rispetto a Roncisvalle che al passaggio per la valle dell'Ebro.

Il testo è ricco di dati specificatamente riferiti all'itinerario. Un elemento significativo è la percorrenza diurna: circa 40 chilometri nel tratto tra Barcellona e Santiago che scendono a 25 nel viaggio di ritorno. Nè poteva essere diversamente se consideriamo che la prima fase è esclusivamente un pellegrinaggio, mentre la seconda si configura maggiormente come viaggio «turistico» destinato alla visita delle principali città spagnole. Tra le molte indicazioni relative alle modalità del viaggio, va notato il fatto che i tre pellegrini cercano di evitare le ore centrali della giornata a causa del caldo, preferendo mettersi in cammino la mattina presto, o nel tardo pomeriggio, come spesso annotano: «... ci mettemmo in cammino e fu grande errore per il grandissimo caldo che patimmo...»⁵⁰, oppure «... ci fermammo sì che passò alquanto il caldo...»⁵¹ o «...ci riposammo per esser troppo caldo...»⁵².

Infine, un dato molto preciso sulla distanza percorsa ci viene offerto da Rettabeni, che nel proprio protocollo notorile commenta: «sit tam longa peregrinatio feliciter facta, nostris sumptibus, quingentarum legharum, ad rationem 3 miliorum pro qualibet legha in eundo et aliarum quingentarum legharum in redeundo»⁵³. Cinquecento leghe all'andata, quindi, e cinquecento al ritorno. Leghe, specifica, di tre miglia ognuna. Se consideriamo che le miglia perugine erano di 1.500 metri, possiamo facilmente dedurre che Rettabeni riteneva di aver percorso la distanza complessiva di 4.500 chilometri, una distanza abbastanza vicina a quella reale.

Le tappe, le soste e la struttura ospitaliera

Strettamente connesso all'itinerario è il problema delle tappe e, quindi, degli alloggi e dell'ospitalità, una questione presente in tutta la letteratura odepórica compostellana fin dal Quinto libro del *Códice calixtino*.

Anche in questo caso il diario è molto preciso. I nostri pellegrini si alloggiano principalmente in locande, tranne nei luoghi in cui esistono e possono accedere agli *hospitales*. Lo cominciano a fare a partire dal loro ingresso nel *Camino de Santiago*, fermandosi per la prima volta in un *hospital* a Villafranca de Oca. Avevano incontrato già a Santo Domingo de la Calzada, senza tuttavia sostarvi, un *hospitale* «ove si dà recatto alli pellegrini et le si dà da comer e camera per dormire»⁵⁴. A Villafranca, invece, prendono alloggio all'«Hospital del Re ove havemmo buen recatto di letti e di mangiare»⁵⁵.

⁵⁰ *Viaggio de San Iacomo*, c. 22v.

⁵¹ *Viaggio de San Iacomo*, c. 28r.

⁵² *Viaggio de San Iacomo*, c. 71r.

⁵³ ASP, Notarile, Protocollo 2484, c. 55v.

⁵⁴ *Viaggio de San Iacomo*, c. 30r.

⁵⁵ *Viaggio de San Iacomo*, c. 31r. Si tratta di un Ospitale che ha goduto sempre di un'ottima fama tra i pellegrini. Ancora alla fine del Seicento Domenico Laffi annota che: «Qui fanno gran carità alli pellegrini e in particolare all'ospitale dando da mangiare molto bene» *Viaggio in Ponente* (nota 17) p. 178.

Continuando, ormai, lungo il Cammino, si fermano anche a Burgos all' *Hospital del Re*, «... quale è grande hospitale e stemmo la sera a cena et a dormire molto honoratamente». L'ospedale ammette i pellegrini solo per una notte e per un pasto, «tuttavia per la cortesia de un prete ivi ministro che era stato in Italia, havemmo anche pranzo»⁵⁶. Prima di giungere a Castrojeriz Ballerini ricorda che «havemmo il pane»⁵⁷ nel famoso *Hospital di Santo Antonio* e lo stesso accadrà a Carrión dove ve ne sono due: «uno delli quali dà una cena e dormire e l'altro dà pane a peregrini che sonno di passaggio ove anchor noi l'havemmo»⁵⁸.

Le veloci tappe per Tierra de Campos sono segnate soprattutto dagli ospedali dove si fermano a dormire o a mangiare: «Passato Ledigos si trova l'Hospital del Gran cavaliere che dà recatto a' peregrini; passato poi un villaggio si trova un altro spitale quale fa carità ove ancor noi havemmo del pane il quale la signora che vi sta da se stessa ci chiamò per darcelo, e al tardi pervenimmo a Salagone [Sahagún], terra grossa, fuor della quale vi è a man manca l'hospitale ove alloggiammo»⁵⁹. Dopo Mansilla fanno tappa «... al Hospital Bianco ove alloggiammo e stemmo assai commodamente di magniare e di dormire»⁶⁰. Naturalmente a León vanno all'*Hospital di San Marcos* «...quale ha una bellissima facciata et dà pane e vale e da dormire a peregrini che vanno al sodetto Santo Iaco ove ancor noi havemmo pane e vino vale alloggiamo la notte del giorno sodetto»⁶¹. Ballerini annota anche che «in detta città vi è l'Hospital di Santo Antonio il quale da recatto alli peregrini solo quando tornano dal sodetto Santo Iaco»⁶².

L'*Hospital di San Giovanni* di Astorga lascia loro un ottimo ricordo che viene fissato nel diario con molte parole spagnole: «...stemmo molto comodamente di magniare e di dormire per ciò che havemmo *cama* apartata molto limpia et netta et apresso havemmo dalla *mozza* di detto hospitale assai pane e vino il quale ci bastò tutto il giorno seguente»⁶³. Anche a Rabanal, dove sostano alcune ore, Ballerini annota «stemmo molto bene et havemmo buona carne e buon vino»⁶⁴. «Vino bianco bonissimo»⁶⁵ bevono a Ponferrada ed altrettanto «bianchissimo e bonissimo» a Villafranca⁶⁶. Ricordi molto precisi che lasciano intravedere sia l'attraversamento di una zona di grande produzione vinicola, sia una questione specificatamente connessa all'alimentazione del pellegrino, come giustamente ha sottolineato Pablo Arribas Briones nel suo libro sulla picaresca del Cammino⁶⁷ ed in questo Congresso⁶⁸. Fanno tappa poi a Portela e, dopo aver mangiato al Cebreiro, a Triacastela, dormendo, probabilmente in *hospitales*, anche se non li nominano direttamente, ma parlano della *hospeda* che li

⁵⁶ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 31v-32r.

⁵⁷ *Viaggio de San Iacomo*, c. 33v.

⁵⁸ *Viaggio de San Iacomo*, c. 34r.

⁵⁹ *Viaggio de San Iacomo* cc. 34v-35r.

⁶⁰ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 35r-35v

⁶¹ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 37r. -37v.

⁶² *Viaggio de San Iacomo*, c. 37v.

⁶³ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 37v.-38r.

⁶⁴ *Viaggio de San Iacomo*, c. 38v.

⁶⁵ *Viaggio de San Iacomo*, c. 39r. Di tutto il viaggio il Bierzo è la zona che suscita nei nostri pellegrini i maggiori entusiasmi per il vino. Anche al ritorno Ballerini annota: «... partiti di Ambas Mestas passando Villa Franca villa abundante di pane e di buon vino, andammo a pranzo a Cacavello (Cacabelos), villa di vino bonissimo et indi partendoci passando per Belorado (Ponferrada) ove è ottimo vino, andammo aloggio a Molina Seccha» (c. 53r.).

⁶⁶ *Viaggio de San Iacomo*, c. 39v.

⁶⁷ P. Arribas Briones, *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago*, Burgos 1993. In special modo il capitolo *El vino en la senda jacobea*, p. 79-108.

⁶⁸ P. Arribas Briones, *El vino en la estrada santiagesa*.

regge. Ancora un «buono hospital» nei pressi di Ligonde, prima dell' ultima sosta a Melide, dove giungono la vigilia di San Lorenzo, ad un mese esatto dalla loro partenza da Barcellona. A Santiago invece si alloggeranno per tre giorni in una locanda.

Vicino agli *hospitales*, ma per il solo mangiare, i nostri pellegrini erano ricorsi, a volte, alle foresterie dei monasteri, come a Montserrat: «In detto cortile, a man mancha, in una stantiola vi sta uno quale dà doi pagniotte per cominciare a bere e doi per merenda a tutti quelli che vi vanno e massime a pellegrini, et ancho un vaso di buon vino, et a cena e pranzo, sonata una campanella, tutti vanno a mensa in una stanza deputata ove danno pane, vino, carne e minestra»⁶⁹, o delle cattedrali come a Zaragoza: «... in una grande stantia si dà magniare un giorno a tutti li pellegrini che vi vanno e non vi essendo per la quantità deputata si dà a poveri giovani in essa studenti. Le vivande sonno pane, vino, carne politissime e molto buone, sonno serviti a mensa da homini di garbo e molto honorati. In capo di essa vi magniano con gran servitù e politezza molti preti che ofitiano detta ecclesia»⁷⁰.

Per il resto del viaggio sia all'andata che al ritorno alloggiano in locande, che definiscono quasi sempre *venta*, o più raramente *hostal* e *hosteria*, di diversa qualità, dormendo a volte in letti con «bianchi lenzoli»⁷¹ come ad Astorga, a volta sulla paglia, o su un mucchio di carrube, come vicino a Valencia»⁷².

Il dato che emerge per il tipo di assistenza ai pellegrini è quello che si riferisce alla struttura ospitaliera. Presente e apprezzata con giudizi sempre positivi lungo il *Camino de Santiago*, viene ignorata sulle altre strade. C'è da dire che i due notai viaggiano con qualche mezzo. Al confine tra la Castiglia e il Valenzano denunciano di possedere 190 reali, quindi ancora una buona borsa che permette loro di continuare a sostare nelle locande, oltretutto a buon prezzo se spendono per i 24 giorni trascorsi a Barcellona, in due, solo 50 reali⁷³. Una sistemazione senz'altro migliore rispetto agli *hospitales* che peraltro esistevano su tutte le strade spagnole, anche al di fuori del *Camino*, ma che in genere, erano di bassissimo livello e destinati soprattutto ai mendicanti ed ai pellegrini più poveri.

Riti compostellani e devozioni mariane

Due riti tipicamente compostellani aprono e chiudono il diario. Il primo avviene all'inizio del pellegrinaggio, alle porte del castello di Corciano dinanzi la chiesa della Madonna del Serraglio. Leggiamo nel testo che i tre pellegrini al momento della partenza (è Rettabeni che scrive ed usa quindi la terza persona plurale): «avanti la porta di essa chiesa si giurano fratelli et dettorsi fede di mai abbandonarsi in tal viaggio per qual si volesse strano caso, ma sempre in compagnia come buoni fratelli andare et trattarsi»⁷⁴. In precedenza si erano confessati e comunicati⁷⁵.

Si tratta di un patto di fraternità non infrequente tra i pellegrini, del quale abbiamo il primo importante riscontro nello stesso *Códice calixtino*, dove il quarto miracolo del Secondo libro si fonda proprio sul principio di fedeltà e di mutua assistenza e sulla implicita condanna di chi non lo rispetta⁷⁶. Il tema, che costituisce uno dei valori fondamentali del pellegrinaggio, entra a far parte del bagaglio

⁶⁹ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 16v.-17r.

⁷⁰ *Viaggio de San Iacomo*, cc. 25v.-26r.

⁷¹ *Viaggio de San Iacomo*, c. 54r.

⁷² *Viaggio de San Iacomo*, c. 76v.: «... a me toccò dormir sopra un *monton de garrofos*».

⁷³ *Viaggio de San Iacomo*, c. 14v.: «per il mangiare per Simone et per me Fabritio scudi 5», cioè 50 reali.

⁷⁴ *Viaggio de San Iacomo*, c. 4r.

⁷⁵ ASP, Notarile, Protocollo 2448, c. 55r.

⁷⁶ M. De Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen-Age*, Nantes 1987, p. 305-313.

morale e culturale del pellegrino ed ha tra le sue conseguenze una vasta fioritura di espressioni letterarie ed iconografiche in tutta Europa.

Rettabeni e Ballerini ne erano certamente informati. In Italia il racconto è diffuso attraverso la *Legenda aurea* di Jacopo da varazze ⁷⁷ e nella stessa Perugia era raffigurato nella grande vetrata gotica della chiesa di San Domenico ⁷⁸.

D'altra parte dalla vicina Toscana clovettero pervenire spesso gli echi di una delle Sacre Rappresentazioni più portata in scena in quegli anni: il *Miracolo di due pellegrini che andorno a Santo Jacopo di Galizia* che, tra il 1524 e il 1621, venne rappresentato molto frequentemente, come attestano i numerosi libretti contenenti questa tematica giunti fino a noi ⁷⁹.

Molini, inoltre, ci segnala una *Historia bellissima di miser Costantino da Siena e de misser Georgio da Genova li quali se acompagnarono in viaggio per andare al baron misser San Jacomo*, che indica come il tema del patto che precede il pellegrinaggio e l'indistruttibile amicizia che ne deriva, visse anche fuori del teatro di origine religiosa ⁸⁰. Ancora nell'Ottocento in Toscana veniva rappresentato un «maggio» dall'esplicito titolo *Costantino e Buonafede, Ossia il trionfo dell'amicizia* che attesta come il patto e l'amicizia sorti dal pellegrinaggio fossero noti e ben radicati nella cultura popolare del Centro Italia ⁸¹.

Vorrei aprire una parentesi su una questione che mi pare centrale per comprendere la mentalità del pellegrino. Per conoscere il contenuto di questo patto, infatti, può venirci in aiuto una singolare documentazione notarile che qui usiamo, sia per essere coeva al pellegrinaggio dei nostri due notai perugini, sia per provenire dal loro stesso ambiente professionale. Si tratta di un atto redatto a Cádiz tra un pellegrino veneziano ed uno di Damasco. L'atto ci è pervenuto perchè il notaio che lo ha stipulato, successivamente lo ha anche pubblicato come esempio di un raro ma possibile contenuto di disposizione notarile. Il notaio è Nicolás de Yrolo Calar che opera, prima, a Cádiz, poi, in Messico, dove nel 1605 dà alle stampe una sua *Política de escripturas* in cui trascrive quegli atti che possono avere valore esemplare. Tra questi il patto stilato davanti a lui, a Cádiz, tra i due pellegrini diretti a Santiago. Anche l'antefatto del pellegrinaggio ha caratteri esemplari. I due che risiedevano a Montelupo in provincia di Firenze partono per Santiago dallo stesso porto di Livorno da cui salpano negli stessi anni Rettabeni, Ballerini e Simone. La loro nave viene però catturata dai turchi ed i due sono portati a Costantinopoli. Riusciti a fuggire riprendono il pellegrinaggio e, giunti finalmente a Cádiz, decidono di formalizzare il voto di andare a Santiago e allo stesso tempo di stabilire tra di loro formalmente un doppio patto: «un consorcio personal y patrimonial mientras durara la peregrinación y un convenio sucesorio», annota Manuel Andrino che ha fatto conoscere recentemente il documento ⁸². Per il primo punto dispongono di non lasciarsi per nessun motivo, dandoci una esplicita dimostrazione di che cosa si intendesse per patto tra pellegrini: i due stabiliscono letteralmente che: «durante el viaje y tiempo que estuviéremos por el camino y caminos por donde pasáremos y fuéremos, assí por mar como por tierra, nos ayudaremos, socorreremos y favoreceremos en todo lo que se ofreciere, assi sanos como enfermos, gastando lo que tuviéremos y las limosnas que nos dieren: en todo aquello de que tuviesemos necesidad el uno y el otro, porque todo a de ser de ambos, sin que haya cosa partida ni dividida. Y guardándonos siempre una firme, y verdadera y leal amistad y compañía: sin que por enfermedad, ni otro suceso, ni acontecimiento más que por muerte

⁷⁷ J. De Voragine, *La légende dorée* (trad. J. B. Roze), Paris 1967, I, p. 476.

⁷⁸ G. Marchini, *Le vetrate italiane*, Milano 1955, p. 36-40.

⁷⁹ P. Caucci von Saucken, *La tematica jacopa nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e del Sezeno*, in *Teoria y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia Italiana*, Roma 1971, p. 471-484; in particolare p. 476-482.

⁸⁰ G. Molini, *Operette bibliografiche*, Firenze 1858, p. 175-176.

⁸¹ G. Tigri, *Canti popolari toscani*, Firenze 1860, p. VII.

⁸² M. Andrino, *Escturas jacobeanas*. in *Boletín notarial*, 1993 p. 8.

nos podamos dejar, ni apartar el uno del otro, ni desamparar en alguna ciudad, villa, ni lugar, ni otra parte poblado, ni despoblado hasta que entremos en la dicha aldea de Montelupo donde si Dios fuere servido avemos de volver a acabar el resto de nuestra vida»⁸³.

Per il secondo punto volevano che quella scrittura notarile valesse come testamento e raccogliesse la volontà di lasciare ognuno all'altro le proprie sostanze. Yrolo commenta che nonostante che la scrittura «por ser de peregrinos y ser ella peregrina», sia abbastanza curiosa, può essere utilizzata come esempio di atto notarile.

Va, inoltre, notato non solo che il veneziano e il siriano partono in nave da Livorno come dovette essere frequente negli anni del viaggio che stiamo commentando, ma anche la straordinaria mobilità dei pellegrini che, in un viaggio dall'Italia per Santiago, sostano addirittura a Cádiz.

Ma torniamo ai nostri pellegrini perugini e ai loro riti compostellani. Anche il loro ritorno si esprime ritualmente. Per Rettabeni addirittura si suonano le campane in segno di allegrezza. Ballerini, appena giunto, si spoglia degli abiti da pellegrino e fa appendere il bordone, la mantellina e la borsa nella chiesa della Madonna del Serraglio da cui era partito e il cappello e le scarpe, insieme a quelle di Simone, «alla volta di Corciano»⁸⁴, probabilmente la chiesa posta dentro le mura del castello. Inoltre fa dipingere una tavola su cui vengono rappresentati loro tre mentre dal Monte del Gozo scoprono «la santissima chiesa di san Iacomo»⁸⁵. Un dipinto purtroppo perduto che avrebbe costituito un'eccezionale emotiva immagine di pellegrinaggio.

Fra questi due atti si svolge il pellegrinaggio. I due non ne indicano le cause, né fanno riferimento ad un voto o a motivi penitenziali, dobbiamo quindi supporre che sia avvenuto *devotionis causa*. Probabilmente spinti dal culto verso l'apostolo Giacomo protettore del quartiere dove risiede Ballerini e che si pratica nell'ospedale per pellegrini gestito direttamente dalla loro corporazione professionale.

Vicino al culto per Santiago appare subito, fin dalle prime righe del diario una profonda devozione mariana che li accompagna per tutto il viaggio. Il patto di fratellanza avviene davanti ad una chiesa dedicata alla Madonna, così come vi si conclude. Già durante la prima tappa, si fermano ad ascoltare messa nel santuario della Madonna dell'Oliveto. Giunti a Firenze visitano prima di ogni altra cosa la chiesa della Santissima Annunziata, «cosa di grandissima divotione»⁸⁶ dove si confessano e comunicano, avendo cura di farlo subito registrare nella «patente» che attesta la religiosità del loro viaggio. Le altre chiese che ricordando in Toscana, come il Duomo di Pisa, o «l'antiquissima chiesa di Santo Pietro in Grado», sono più indicazioni di itinerario e il ricordo di cose notabili, che segni di devozione.

Il fatto del notevole rilievo delle devozioni mariane nel pellegrinaggio compostellano in epoca di Controriforma è particolarmente evidente dalla lughissima descrizione che Ballerini fa di Montserrat. Vi si fermano due giorni interi e compiono tutte le devozioni, attratti soprattutto dai tredici eremiti che

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Viaggio de san Iacomo*, cc. 114v. e 115r.: «... et io in habito predetto tornai a Perugia e spogliato de' panni pellegrini mandai tutti li panni dal bordone, feltrina e borsa impoi alla Madonna del Soraglio et si apiccaro le scarpe e il capello assieme con quelle de Simone alla volta di Corciano».

⁸⁵ *Viaggio de san Iacomo* c. 115r.: «Fece poi fare in una tavola un miracolo con tre pellegrini e un'asinello quale lo menava a mano innanzi Simone e, quando scoprì la santissima chiesa di san Iacomo si voltò con grande allegrezza che così è pento». Si tratta probabilmente di un *ex voto*, di cui si è persa ogni traccia.

⁸⁶ *Viaggio de san Iacomo*, c. 29v.: «a mano ischerda poi, a l'intrar della detta ecclesia, vi è un palcho di pietra alto con una grata di ferro, un candido gallo e gallina vivi quali continuamente ivi stanno, che furo quelli che resuscitaro quando il benedetto San Iacomo fece il miracolo del pellegrino che a torto in detta terra era stato orcato...», poco oltre (c. 30r.) ricorda che «...le piume poi del detto gallo e gallina le tiene un prete in una sachetta sopra l'altare di San Domingo delle quali ne dà a peregrini».

vivono in altrettanti romitori dove accolgono ed esortano al bene i pellegrini. Molto spazio viene dato egualmente alla Virgen del Pilar di cui si racconta l'apparizione a san Giacomo e la «grandissima devozione» di cui gode. L'intero viaggio è segnato dalla presenza mariana. Ballerini non dimentica di ricordare tutte le più importanti Madonne che incontra: La Madonna del Cebreiro, la Madonna de Atocha, la «bellissima Madonna» della cattedrale di Valencia, *Nostra Dama* di Marsiglia, la miracolosa Madonna di Lucca e di nuovo, a Firenze, la Santissima Annunziata.

Inoltre Ballerini annota la grande devozione per il Santo Cristo di Burgos, la processione per le vie di León del corpo di san Marcello, che viene eccezionalmente portato fuori dalla cattedrale per ottenere la sua protezione per la spedizione in Inghilterra della *Invincible Armada*, la «grandissima devozione» per le ceneri di San Giovanni Battista nel duomo di Genova, confermandoci il carattere essenzialmente religioso del suo *Viaggio de San Iacomo*. Tra i culti propriamente compostellani ricorda la messa del 25 luglio a cui assistono a Logroño e nella tappa successiva l'insieme della tradizioni di Santo Domingo de la Calzada, dove, naturalmente, si dilungano a descrivere il miracolo del pellegrino ingiustamente *orcato* e quello dei galli⁸⁷, certamente a loro già ben noto per le molteplici testimonianze iconografiche umbrine e per le Sacre Rappresentazioni toscane di questo argomento⁸⁸. Poco nota è la testimonianza di un Santo Domingo non solo benefico protettore dei pellegrini e costruttore di ponti, ma anche *matamoros*. Una «falce» con cui cacciò dalla città i mori *mozzalbori* (Ballerini fa riferimento probabilmente ai *mozárabes*) è oggetto di gran devozione nella cattedrale⁸⁹, ribadendo un culto a santi militari e cavalieri che troviamo ben radicato in tutta la zona, dove, oltre Santiago, troviamo in groppa a celesti destrieri con in mano la spada fiammeggiante San Millán de la Cogolla, e San Isidoro di León.

Giunti a Santiago si comunicano e confessano e «prendono di ciò la patente». Si tratta certamente di quella che poi verrà chiamata «Compostela», che non è altro che la certificazione dell'avvenuta confessione dei peccati, del perdono e della riconciliazione attraverso la comunione. Ballerini fa riferimento due volte a questo documento: parlando dei canonici della cattedrale ricorda la dignità di «cardinale» che sette di loro hanno e specifica che «il maggior delli quali fa le patenti»⁹⁰. Poi indica il luogo in cui queste vengono consegnate. «Mercordì li 10 stemmo in San Iacomo ove la mattina presso l'altar grande in una cappella del re di Francia a ciò deputata, ci confessammo et comunicammo et pigliammo di ciò la patente»⁹¹. Si tratta di due indicazioni che confermano che la «patente» di cui parla Ballerini è realmente la «Compostela». Innanzitutto perchè questa veniva firmata dal «Cardenal mayor» della cattedrale, come risulta dalle «Compostelas» coeve, poi perchè all'epoca del pellegrinaggio di Ballerini queste venivano consegnate effettivamente nella cappella del San Salvador detta anche «del re di Francia»⁹².

Ci toglie ogni dubbio l'attestato ottenuto da Melchior Lussy nel 1590, quindi solo due anni dopo della visita di Ballerini e Rettabeni. Il documento è firmato da Antonius Rodericus *Maior*

⁸⁷ Cfr. nota n. 78. Nella stessa vetrata quattro miracoli compostellani. In Umbria il tema iconografico del pellegrino impiccato è notevolmente diffuso, trovandosene esempi oltre che a Perugia, ad Assisi, a Spoleto, in un pala d'altare di scuola umbra attualmente nei musei vaticani e a Montebuono, nei pressi di Otricoli.

⁸⁸ Cfr. nota n. 79, p. 475-479.

⁸⁹ *Viaggio di san Iacomo*, c. 29r.: «... a l'intrata della porta a man dritta, vi è la cappella di San Domingho quale fu pellegrino et vi è ligata una falcie a una catena con la quale coccio li mori che in detta villa erano mozzalboni e spacchè monti in modo tale che ridusse le terre fertili e piane».

⁹⁰ *Viaggio de san Iacomo*, c. 46v.

⁹¹ *Viaggio de san Iacomo*, c. 47r.

⁹² L'intera cerimonia viene descritta nel diario di Erich Lassota von Steblau, nobile polacco al servizio di Filippo II che nel 1581 arriva a Santiago dal Portogallo. Il suo diario è conosciuto nella tradizione di J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Madrid 1952-1962, 3 voll., da cui citiamo: «concluida la confesión los peregrinos comulgan generalmente en la capilla francesa que está muy cerca y detrás del altar mayor; luego entregan a cada uno una carta o pasaporte impreso en pergamino con insignias atadas del cardenal superior, por la qual se pagan dos reales, añaden también una pequeña papeleta de confesión por la qual se paga un cuarto» (I, p. 1267).

Cardinalis della cattedrale ed è fondato su tre requisiti: 1) la visita della cattedrale (*Ecclesiam Beati Jacobi personaliter visitaverit*), 2) la confessione e il perdono (*confessusque et absolutus fuerit*), 3) la comunione (*Dominicumque corpus acciperit*)⁹³, condizioni che i nostri compiono interamente.

Acquistano, poi, alcuni «san Iacomi» e quasi certamente dovette trattarsi di statuette di *azabache*, dal momento che indicano che il loro prezzo è assai alto⁹⁴.

Come ogni altro pellegrino abbracciano e baciano la statua di San Giacomo sedente⁹⁵, visitano le reliquie della cattedrale tra le quali notano la testa di san Giacomo Alfeo, il bordone di San Giacomo nella sua custodia di bronzo, un pezzo del *lignum crucis* ed una croce che dicono loro essere la stessa croce con cui San Giacomo aveva predicato in Galizia⁹⁶.

Il giorno dopo visitano Padrón e descrivono con molta attenzione le devozioni jacopee della zona: la pietra su cui predicava San Giacomo, intorno alla quale occorre girare tre volte con in mano una candela accesa⁹⁷, il romitorio dove il santo faceva penitenza e dove fece scaturire una grossa vena d'acqua, le pietre su cui diceva messa, tre fori nella roccia in cui si nascondeva per sfuggire ai suoi persecutori, una grossa pietra che si muove toccandola con un sol dito e la tomba della regina Lupa⁹⁸. Possiamo qui notare che si tratta di una serie di riti legati al culto delle acque e delle pietre, di probabile origine pagana come molti altri nella zona, cristianizzati e usati per testimoniare la tentata evangelizzazione della Galizia da parte di San Giacomo.

I luogi jacopei di Padrón d'altra parte, costituivano uno dei punti di maggiore devozione per i pellegrini che provenivano dal Portogallo, come leggiamo nei diari di Confalonieri, Bourdelot, Albani e Laffi, per restare solo nella letteratura odeporea italiana.

Sulla via del ritorno a Perugia la tensione religiosa si allenta e le devozioni raccontate fanno parte di un quadro in cui si svolge un viaggio più attento al paesaggio e alle città visitate che non ad una reale ricerca religiosa.

«Compostella è città piccola e brutta»

I nostri pellegrini giungono alla loro meta «con grande allegrezza e festa»⁹⁹, ma come molti altri sono attratti solo dalla cattedrale: «Compostella è città piccola e brutta -commenta Ballerini- nella quale è l'ecclesia del gloriosissimo San Iacomo et è ecclesia grande e bella a capo la quale sta l'altare

⁹³ F. Hermann, *Note sulla Peregrinatio jacobea in Svizzera*, Atti del Convegno Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea (nota 1) p. 153-154.

⁹⁴ *Viaggio de san Iacomo*, c. 47r.: «...udito il vespero, comprammo li San Iacomi quali sono molto cari».

⁹⁵ *Viaggio de san Iacomo*, c. 45v.: «passando presso detto altare, salendo una scala, si abbraccia e bacia un san Iacomo de rilievo grande quale sta eminente sopra detto altar maggiore».

⁹⁶ *Viaggio de san Iacomo*, c. 46r.: «Nella sacrestia poi, in una capella apartata, sopra un'altare vi sonno 14 quadri nelli quali sonno molte reliquie et tra le quali vi è la testa di San Iacomo Minore, il corpo del quale dicano essere in Tolosa, vi è la Croce di Nostro Signore e moltissime altre reliquie. Vi è ancho la croce che portava San Iacomo quando predicava quale sta sopra il tetto di detta ecclesia et è grande et è di bronzo».

⁹⁷ *Viaggio de san Iacomo*, c. 48r.: «...è una grosa pietra et alta nella quale saliva san Iacomo quando predicava, atorno la quale con una candela, che dà una viega a ciò deputata, si fanno tre intrate dicendo Pater e tre Ave Marie» (c. 48r.).

⁹⁸ *Viaggio de San Iacomo*, c. 49v.: «Nella riva de un fiume che ivi vi passa, vi è una grossa pietra la quale toccandola con un sol dito si move ma toccandola con altra forza non si move, nella quale dicono venne San Iacomo, di che non vi è certezza». Mentre abbiamo diversi riscontri per gli altri luoghi di culto indicati a Padrón, meno chiara è l'ubicazione di questa pietra che ha tutte le caratteristiche della *pedra de abalar* di Muxía, peraltro, anch'essa collegata alla tradizione jacobea.

⁹⁹ *Viaggio de san Iacomo*, c. 44 v.

grande nel quale è il santissimo corpo di San Iacomo»¹⁰⁰. Della cattedrale ricordano le devozioni che vi si compiono, le reliquie che vengono mostrate, la solennità del culto, le numerose lampade d'argento che illuminano l'altare. Nient' altro. Dopo una più attenta visita a Padrón e dopo i tre giorni di sosta abituale, «rese le debite gratie a Nostro Signore, alla sua Santissima Madre et al glorioso San Iacomo nella santissima Ecclesia»¹⁰¹ riprendono la strada per Perugia.

Non deve stupirci il breve commento dedicato a Santiago. Rientra nelle caratteristiche della letteratura odeporica compostellana, interessata molto di più a tutto ciò che avviene durante il viaggio piuttosto che alla meta. In altre occasioni abbiamo notato in ciò una delle principali differenze con la letteratura odeporica romana e gerosolimitana molto più attente a descrivere rispettivamente le *mirabilia* di Roma, o i Luoghi Santi di Gerusalemme piuttosto che il viaggio per giungervi¹⁰². In tale senso il diario di Ballerini e Rettabeni conferma come la letteratura odeporica compostellana sia soprattutto e realmente una letteratura di viaggio.

Due notai attenti e soddisfatti

Una delle caratteristiche dell'evolversi del genere letterario a cui appartiene il *Viaggio de San Iacomo* è data dall'emergere della personalità dell'autore. In effetti rispetto ai primi racconti medievali, in realtà poco più che semplici *itineraria* in cui vengono indicati quasi esclusivamente tappe e reliquie, la letteratura odeporica compostellana comincia a svelare nella sua età matura il carattere e la psicologia dei vari autori. Si passa dall'anonimato dei primi racconti quattrocenteschi alla pienezza espressiva delle opere di Arnold von Harff, di Domenico Laffi o di Albani, in cui personalità, cultura e gusti di chi scrive appaiono ben definiti.

Il diario di Ballerini e Rettabeni si trova in una fase intermedia. Certamente non ha qualità letterarie. La stessa attenzione con cui vengono indicate tappe, distanze ed alloggi, lascia pochi spazi ad elementi che possano aiutarci a definire la personalità degli autori. Tuttavia, potremmo dire che nonostante alcune disavventure, come la malattia di Rettabeni, i disagi del viaggio per mare e l'arresto a Madrid, nel complesso la descrizione del pellegrinaggio non lascia trasparire angosce o soverchie preoccupazioni. Anzi, possiamo notare un certo ottimismo nei confronti di una esperienza che viene considerata totalmente positiva, come d'altronde Ballerini dice esplicitamente nelle ultime righe del diario: «et si pose fine alle fatiche del santissimo viaggio con molta mia satisfatione et allegrezza»¹⁰³. Positivo è anche il giudizio che si dà della Spagna ed addirittura molto buono quello relativo all'accoglienza negli *hospitales* del Cammino. Anche i contatti con la popolazione appaiono cordiali, così come i rapporti con gli altri pellegrini incontrati lungo il percorso.

Per concludere, ci pare che il manoscritto presentato abbia rilievo in ordine a tre diversi parametri di valutazione.

Innanzitutto perchè aggiunge alla vasta letteratura odeporica italiana un ulteriore e sconosciuto tassello, tale da far considerare questo genere uno dei più completi ed articolati d'Europa¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Viaggio de san Iacomo*, cc. 45r-45v.

¹⁰¹ *Viaggio de san Iacomo*, c. 51r.

¹⁰² P. Caucci von Saucken, *La literatura odeporica compostelana*, El Camino de Santiago, Santiago de Compostela 1987, p. 46: «Nos importa subrayar esta diferencia, porque creemos que es un rasgo distintivo del género: en los *Itineraria romana y hierosolimitana* los núcleos más importantes son respectivamente las *Mirabilia urbis Romae* y las *Descriptiones locorum sanctorum*, mientras en los *Itineraria compostellana* el motivo dominante es el viaje mismo, el camino, el andar por itinerarios surgidos y consolidados por este fin».

¹⁰³ *Viaggio de san Iacomo*, c. 115v.

¹⁰⁴ L'Italia ha dato alla letteratura di pellegrinaggio a Santiago, oltre agli anonimi relatori di *Itinera* medievali, autori come Bartolomeo Fontana, Gaugello Gaugelli, Domenico Laffi, Nicola Albani, i relatori del viaggio di Cosimo III, Bartolomeo

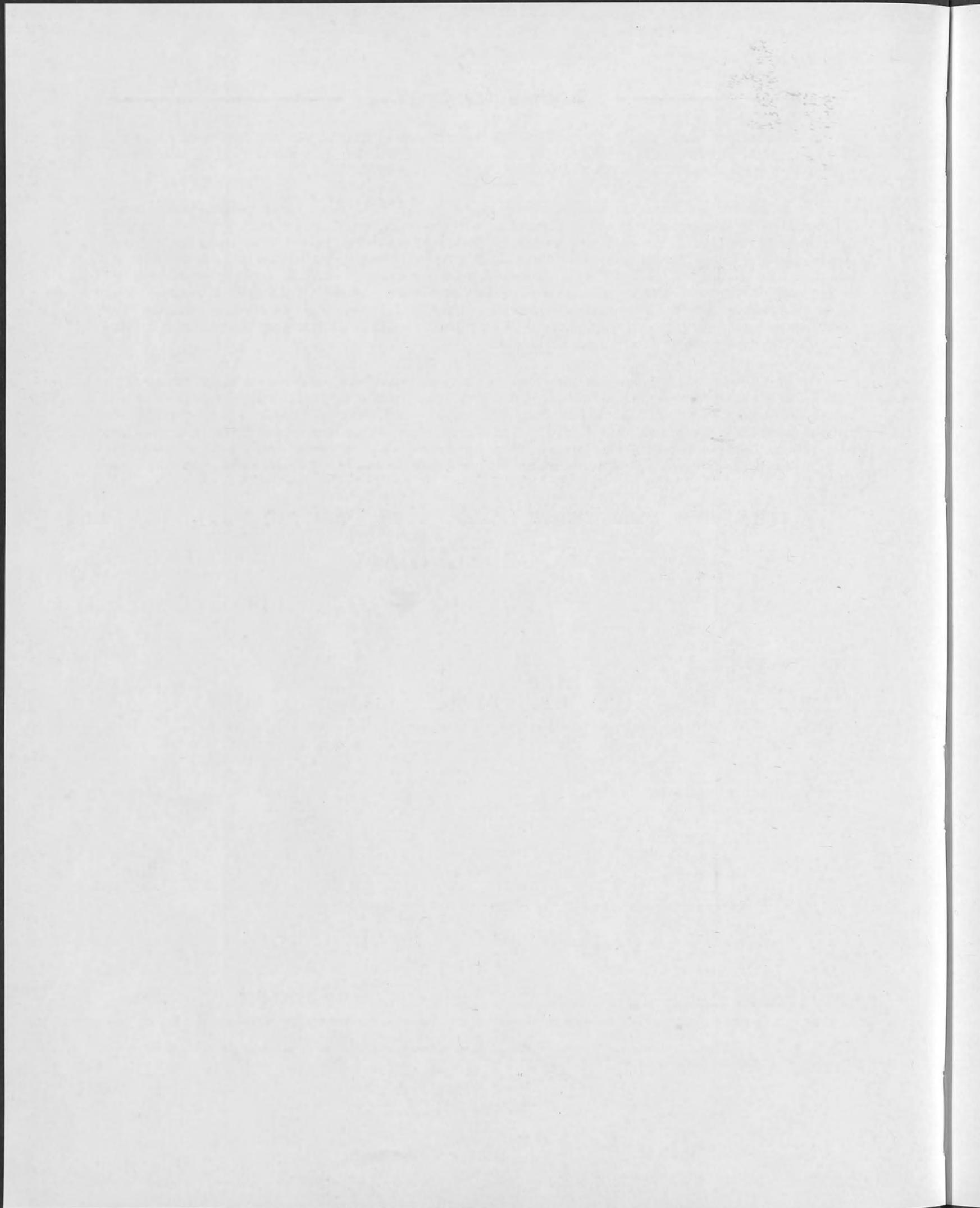
Ha inoltre valore perchè viene scritto in una regione di grande transito devozionale quale è l'Umbria, probabilmente la regione che, insieme alla Toscana, ha visto in Italia il maggior numero di pellegrini di passaggio, siano essi diretti a Roma, a Santiago, o in Terra Santa ¹⁰⁵.

Infine ha uno specifico significato per la definizione delle modalità di pellegrinaggio nella seconda metà del Cinquecento. In questo senso è un testo che ci offre precise informazioni sugli itinerari, marittimi e terrestri, sulle devozioni, sui riti propriamente compostellani, sui costi, sui rischi, sui rapporti con la popolazione, sull'esistenza ancora funzionale di una rete di *hospitales* lungo il tratto del *Camino de Santiago* che percorrono, sul desiderio di conoscere e visitare le principali città spagnole, tali da permetterci di affermare che il pellegrinaggio a Santiago acquisisce nel secolo della Riforma e della Controriforma una sua tipologia in cui certamente ha gran rilievo l'inserimento di devozioni mariane che condizionano, tra l'altro, gli itinerari, facendo privilegiare la valle dell'Ebro, con Montserrat e il Pilar, piuttosto che il tradizionale ingresso per Roncisvalle.

In tal senso le devozioni mariane vengono a dare un senso controriformista alla spiritualità degli autori, che come abbiamo visto nelle relazioni di Fucelli su Corsini e in quella di De Cusatis su Laffi, si accentuerà ancora di più nel secolo seguente, affermando una nuova religiosità che, in risposta alle critiche protestanti, da Trento e da Roma, difende e potenzia da un lato il pellegrinaggio giubilare romano e dall'altro culti eucaristici e mariani che vengono ad integrare quella antica vena di spiritualità tradizionale che nella peregrinatio *ad limina Sancti Jacobi* aveva trovato una delle espressioni più complete.

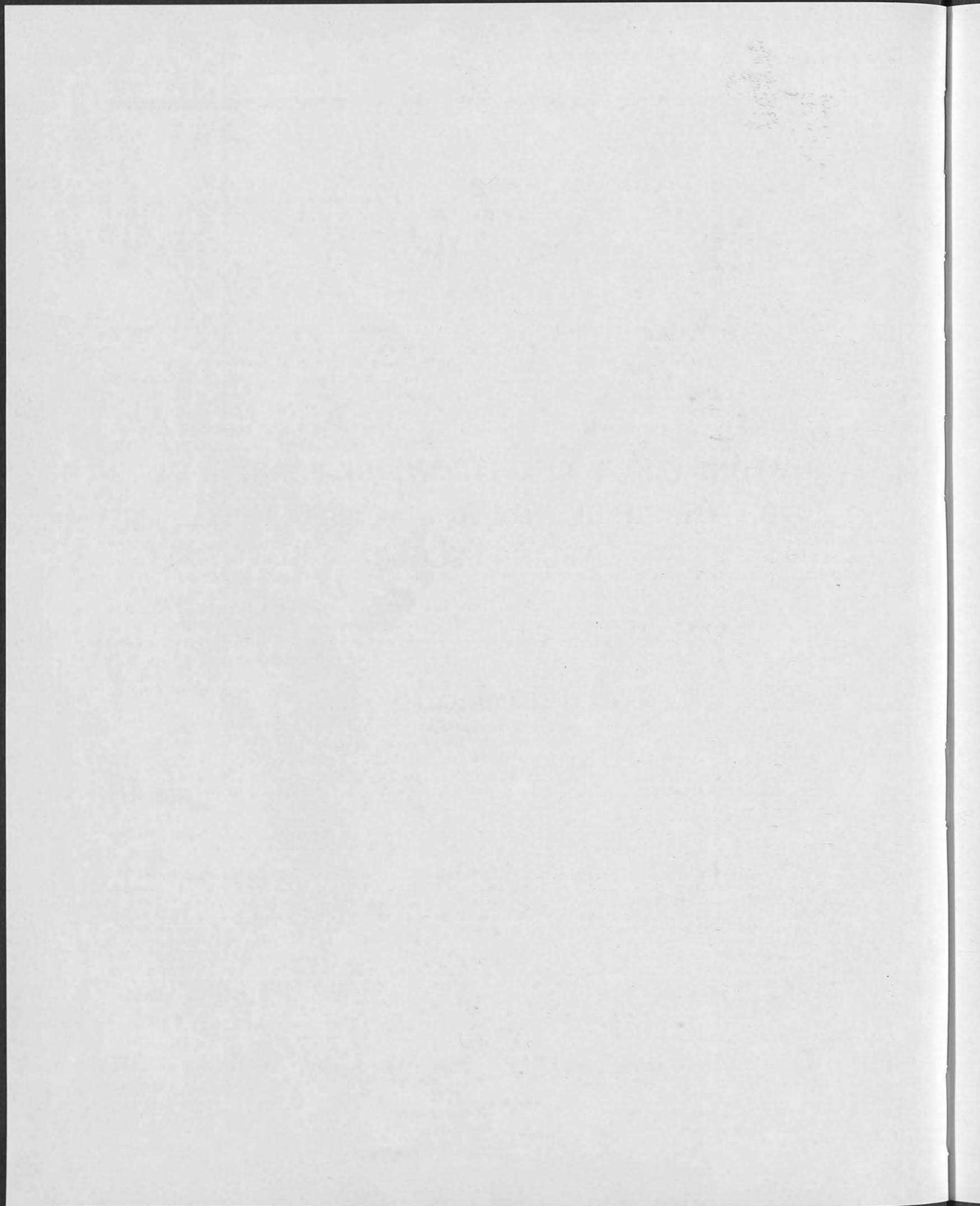
Bourdelot, Giovan Battista Confalonieri, il canonico Bacci ed ora Fabrizio Ballerini e Silverio Rettabeni.

¹⁰⁵ P. L. Meloni, *Mobilità di devozione nell'Umbria medievale*, Chiesa e società del secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano, Roma 1979, I, p. 327-359.



**LA FONDAZIONE DI S. JACOPO 'DE PODIO' E LA
DIFFUSIONE DEL CULTO GIACOBEO A PISA
NEL XII SECOLO**

MARÍA LUISA CECCARELLI LEMUT
Università di Pisa



Questa mia comunicazione ha per tema le origini del centro monastico maschile di S. Jacopo *de Podio*, sorto nel penultimo decennio del XII secolo 4 km a Nord di Pisa lungo il *podium Vallis Sercli* -dal quale prese il nome-, un percorso stradale di origine romana comunemente identificato con la *via Aemilia Scauri*, che, dirigendosi da Pisa verso Nord, superava il Serchio con un ponte presso l'attuale località di Pontasserchio e di lì con un percorso interno pedemontano raggiungeva Luni ¹.

La nascita del cenobio, benedettino pulsanese, rappresenta un importante episodio della vita religiosa pisana del XII secolo, legato com'è a S. Bona e alla diffusione del culto di S. Jacopo e della pratica del pellegrinaggio a Compostella.

1. S. Bona

S. Bona è un'interessante figura di santa laica di umili origini, vissuta a Pisa nella seconda metà del XII secolo e morta nel 1207 ². Essa era figlia, forse illegittima, di Berta, una donna di provenienza sociale modesta, originaria della Corsica, e di Bernardo, un mercante pisano, il quale, poco dopo la nascita di Bona, lasciò Pisa per la Palestina, dove aveva un'altra famiglia, forse stavolta legittima ³.

La vita di Bona ci è pervenuta in due redazioni, dette dagli studiosi A e B, contenute in una raccolta agiografica trecentesca, ma composte nel XIII secolo, qualche decennio dopo la morte della santa. Questi testi, nati in ambienti ecclesiastici diversi e frutto di esigenze ben differenziate ⁴, fanno capo a quel che sembra alla testimonianza, non sappiamo se solo orale o già fissata per scritto, del monaco pulsanese Paolo, che Bona volle a capo del nuovo monastero di S. Jacopo *de Podio* e che più tardi, dal 1211 fino alla morte nel 1230, fu abate di un altro cenobio appartenente alla stessa congregazione benedettina pulsanese, S. Michele di Guamo presso Lucca ⁵.

¹ Su tutto questo vedi M. L. Ceccarelli Lemut e M. Pasquinucci, *Fonti antiche e medievali per la viabilità del territorio pisano*, Bollettino Storico Pisano 60 (1991) 111-138, a p. 114, 121-124. Il termine *podium* era uno di quelli usati nelle fonti medievali italiane per indicare percorsi stradali di origine romana e si riferiva alla sopraelevazione del tracciato *in aggere*: cfr. *Ibid.*, p.111-112, 119.

² Le notizie sulla vita della santa provengono dalle fonti agiografiche citate in seguito. Bona, come il suo concittadino Ranieri, morto nel 1160, rappresenta uno dei primi casi di santi laici operanti nella realtà cittadina italiana.

³ L'immigrazione corsa a Pisa era costituita da persone di umili origini, spesso di condizione servile o addirittura schiavi: cfr. G. Volpe, *Studi sulle istituzioni comunali a Pisa*, n. ed. Firenze 1970, p. 127; M. Carlini, *Les Corses à Pise et dans le contado pisan du XIIe au XIIIe siècle*, mémoire de maîtrise sous la direction de G. Duby, Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, 1968. Ben nota è la presenza pisana in Terrasanta: cfr. le pagine dedicate ai Pisani da L.-M. Favreau-Lilie, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tod Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam 1989.

⁴ Si trovano in un passionario redatto intorno alla metà del XIV secolo, già posseduto delle Domenicane di S. Silvestro di Pisa e ora conservato nell'Archivio Capitolare di Pisa (ACP), C. 181, cc. 38r-48v (testo B), 107r-121v (testo A). Sul problema delle fonti agiografiche relative a Bona vedi E. Massa, *Bona*, Dizionario Biografico degli Italiani, XI, Roma 1969, p. 426-427; F. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi: il caso di S. Bona e il monastero di S. Jacopo de Podio*, Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo. A C. Violante nei suoi 70 anni, a cura di G. Rossetti, 2, Pisa 1992, p. 151-180, a p. 154-155; G. Zaccagnini, *Santa Bona da Pisa nel contesto storico, culturale e religioso del suo tempo*, conferenza tenuta a Pisa il 10 maggio 1992, di prossima pubblicazione.

⁵ Su di lui vedi Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* (nota 4) p. 155 e nt. 8. Guamo si trova 4 km a Sud di Lucca: E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, VI, Firenze 1846, *Supplemento*, p. 117.

La *Vita* detta A, più ricca e fantasiosa, e più tarda, redatta verso la metà del Duecento e pubblicata dai Bollandisti, fu opera di un membro della canonica regolare di S. Martino, posta nella parte orientale di Kinzica, il quartiere cittadino a Sud dell'Arno. Bona abitava presso quella chiesa, ne divenne conversa e vi fu sepolta: la santa, poverissima, viveva esercitando l'arte della filatura e, laica, dovette necessariamente collegarsi con un centro religioso vicino, anche se in realtà, come vedremo, essa sentiva più forte il legame con i Pulsanesi. Questo testo tende dunque ad esaltare le virtù della santa e nel contempo a diffondere attraverso essa la fama dei canonici, proponendoli come modello di padre spirituale per le devote pisane ⁶.

Anteriori ad A e risalenti al secondo quarto del XIII secolo sono i tre testi che compongono il gruppo detto B. Esso fu redatto invece nell'ambito pulsanesi, cui Bona fu strettamente legata, ed infatti intende da un lato mettere in rilievo i forti vincoli e l'inserimento spirituale della santa in quel mondo monastico, dall'altro promuovere i due centri di culto posseduti dai monaci a Pisa: Bona rappresenta qui il tramite diretto tra i Pulsanesi e S. Jacopo, cui, secondo l'agiografo, Cristo stesso affidò (*commendavit*) la santa ⁷.

2. La venerazione per S. Jacopo e i pellegrinaggi

A parte le diverse motivazioni e talune divergenze, le due redazioni mostrano come, fin da bambina, la santa abbia manifestato una speciale devozione per l'apostolo venerato a Compostella ⁸. Già a sette anni nella chiesa pisana di S. Sepolcro le apparvero Cristo, la Vergine, S. Jacopo e le due Marie ⁹: anche in seguito questi cinque personaggi, ma soprattutto S. Jacopo, le comparvero sovente dinnanzi o la accompagnarono, vestiti da pellegrini (*in effigie peregrinorum*), nei suoi viaggi ¹⁰. I pellegrinaggi infatti rappresentarono un elemento fondamentale nella vita di Bona, sì che essa è stata scelta dal papa Giovanni XXIII come patrona delle assistenti di volo ¹¹. Ancora fanciulla la santa andò in Terrasanta -dove il padre si rifiutò di vederla-, e in seguito più volte nei maggiori santuari medievali, S. Michele del Gargano, Roma e Santiago di Compostella. In quest'ultimo luogo anzi essa si sarebbe recata ben dieci volte, nove di persona -spesso accompagnata, come si è detto, dallo stesso apostolo-, e l'ultima, avvicinandosi ormai la morte, in spirito ¹². E proprio durante i suoi viaggi a Compostella la santa avrebbe compiuto diversi

⁶ *Acta Sanctorum, Maii*, VII, Antwerpiae 1688, p. 145-164. Sull'ambito di redazione cfr. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* (nota 4) p. 163-168; Zaccagnini, *Santa Bona da Pisa* (nota 4), al quale devo anche l'ipotesi di datazione. Panarelli ritiene preminente il legame di S. Bona con i canonici di S. Martino, da lui erroneamente chiamati agostiniani, mentre, come è noto, l'Ordine Agostiniano (*Fratres ordinis Eremitarum s. Augustini*) sorse nel 1256 per iniziativa del cardinale Riccardo Annibaldi dall'unione delle varie congregazioni di vita eremitica. Zaccagnini pone invece giustamente in rilievo i vincoli della santa con i Pulsanesi, interpretazione che ritengo preferibile. Sulla canonica di S. Martino vedi M. Ricci, *La storia della canonica di S. Martino in Chinzica dalle origini fino alla soppressione del 1331*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1966-1967, relatore C. Violante; M. Ronzani, *L'organizzazione della cura d'anime nella città di Pisa (secoli XII-XIII)*, Istituzioni ecclesiastiche della Toscana Medievale, Galatina 1980, p. 35-85, a p. 36, 41-42; sul quartiere di Kinzica nel XII secolo vedi G. Garzella, *Pisa com'era. Topografia e insediamento dall'impianto tardoromano alla città murata del secolo XII*, Napoli 1990, p. 115-119, 148-152, 182-186, 197-199, 237-242.

⁷ Trascritto da G. Del Gratta, *La vita di S. Bona secondo il codice C. 181 dell'Archivio Capitolare di Pisa*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1980-1981, relatrice C. Frugoni, p. 3-73. Sull'ambito di redazione cfr. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* (nota 4) p. 168-176; Zaccagnini, *Santa Bona da Pisa* (nota 4) al quale devo anche l'ipotesi di datazione. L'episodio della *commendatio* è riferito da ACP, C. 181, c. 41r; Del Gratta, cit., p. 24.

⁸ ACP, C. 181, c. 41r; Del Gratta (nota 7) p. 23.

⁹ ACP, C. 181, c. 38v; Del Gratta (nota 7) p. 6; *Acta Sanctorum, Maii* (nota 6) VII, p. 148. La chiesa di S. Sepolcro, nel medioevo appartenente agli Ospitalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, sorge in Kinzica presso l'Arno, circa 200 m a NO di S. Martino: Garzella, *Pisa com'era* (nota 6) p. 117 e nt. 71. Mi sembra interessante che l'apparizione sia avvenuta in quella chiesa, che immediatamente rimanda ad uno centri del pellegrinaggio medievale, Gerusalemme, dove pochi anni dopo Bona si recò: vedi testo corrispondente alle ntt. 11-12.

¹⁰ Passi citati nella nota precedente e ancora ACP, C. 181, cc. 38v-39r, 47r; Del Gratta (nota 7) p. 7-8, 9, 58-65; *Acta Sanctorum, Maii* (nota 6) VII, p. 150-151.

¹¹ B. Matteucci, *S. Bona*. Bibliotheca Sanctorum, III, Roma 1963, coll. 234-236.

¹² ACP, C. 181, cc. 39r-41r A. 42r-v; Del Gratta, *La vita di S. Bona* (nota 7) p. 8-10, 14-21, 27, 31; *Acta Sanctorum, Maii* VII (nota 6) p. 148-152.

miracoli per aiutare i pellegrini in difficoltà: dal superamento di un fiume in piena all'attraversamento di un ponte pericolante all'incontro con un ladro. Altri miracoli sono riferiti al suo soggiorno a Roma ¹³.

A Pisa Bona fu legata con un vincolo particolare al monastero di S. Michele degli Scalzi, posto nel suburbio orientale della città, ove poco dopo la metà del XII secolo si erano installati i Benedettini Pulsanesi (o Scalzi), provenienti da S. Maria di Pulsano sul Monte Gargano, non lontano dal celebre santuario di S. Michele ¹⁴.

La vita di Bona ci appare dunque svolgersi in un alternarsi tra fughe verso i grandi e lontani centri dei pellegrinaggi ed un intenso rapporto quotidiano con i due gruppi di religiosi, i canonici regolari di S. Martino, di cui era conversa, e, soprattutto, i Benedettini Pulsanesi di S. Michele. E proprio il legame con questi ultimi rappresenta il tramite tra S. Michele del Gargano, la Terrasanta, Roma e Santiago di Compostella, ossia tra le grandi mete del pellegrinaggio cristiano medievale, realizzato attraverso la città di Pisa. Interessante è anche la presenza delle due Marie, le «sorelle» della Madonna come si riteneva allora, in realtà cognate, cioè Maria Salome, moglie di Zebedeo e madre degli apostoli Jacopo Maggiore e Giovanni Evangelista, e Maria moglie di Cleofa e madre di Giacomo Minore e Giuda Taddeo. Il culto delle Marie era piuttosto diffuso, in particolare nella Francia meridionale, e possiamo ricollegare anche questo aspetto all'ambito del pellegrinaggio a Compostella ¹⁵.

3. La fondazione di S. Jacopo de Podio

Fu in questo clima che sorse il monastero di S. Jacopo *de Podio*. La *Vita A*, prodotta nell'ambito della canonica regolare di S. Martino, dove la santa era sepolta, e tesa ad esaltarne la figura per attirare i fedeli, riferisce che, qualche tempo dopo il ritorno dalla Terrasanta, quindi verso la fine degli anni Settanta del XII secolo, Bona fu invitata da Cristo a recarsi a Compostella. Di ritorno, accompagnata da S. Jacopo, giunse sulla sera presso Pisa nel luogo dove poi sarebbe sorto il cenobio: ivi trovò una vecchia eremita, che desiderava erigere una chiesa ma non ne aveva i mezzi. Bona allora le propose di dedicarla a S. Iacopo e, con l'aiuto dell'apostolo stesso, tracciò per terra il disegno dei muri del nuovo edificio. Una volta costruita la chiesa, Bona si rivolse per l'ufficiatura ai monaci pulsanesi di S. Michele di Orticaia ed essa stessa scelse il prete da destinarvi ¹⁶.

La *Vita B* invece, di ambito pulsanesi e quindi tesa a porre in rilievo anche i meriti di quei monaci, pur riconoscendo alla santa l'idea della costruzione della chiesa, attribuisce ai Pulsanesi l'iniziativa materiale ¹⁷. Ai due cenobi Bona rimase sempre strettamente legata: prima di partire per i suoi viaggi, essa sostava sempre a S. Michele degli Scalzi, che per la sua posizione a Nord dell'Arno risultava fuori dai suoi itinerari, mentre per recarsi verso Compostella prendeva l'antico percorso stradale romano della Valle

¹³ ACP, C. 181, cc. 42v, 47r-48r; Del Gratta, *La vita di S. Bona* (nota 7) p. 31, 58-68; *Acta Sanctorum, Maii* VII (nota 6) p. 150-152.

¹⁴ La chiesa si trova sulla riva destra dell'Arno a monte di Pisa, circa 1,5 km fuori dalle mura medievali della città (Repetti, *Dizionario* (nota 5) III, p. 690-691). La congregazione pulsanesi sorse nel 1129 ad opera di S. Giovanni di Matera intorno all'insediamento monastico di S. Maria di Pulsano sul Gargano: cfr. F. Panarelli, *Due particolari esperienze monastiche nell'Italia meridionale normanna: S. Giovanni da Matera e S. Guglielmo da Vercelli*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1986-1987, relatore C. Violante, p. 74-76. La congregazione, una delle poche che dal Regno normanno fu capace di espandersi anche nel resto d'Italia, conobbe una precoce diffusione fuori dal Regno già negli anni Quaranta del XII secolo, probabilmente per la sua fedeltà al papa Innocenzo II. In Toscana, oltre che a Pisa, fu presente a Guamo presso Lucca e a Bagno a Ripoli presso Firenze: *Ibid.*, p. 145-163. In S. Michele i Pulsanesi entrarono grazie all'arcivescovo Villano, dopo il 1152 ma prima del 1171: M. Luzzatto, *Le origini della Badia di S. Michele degli Scalzi a Pisa*, Bollettino Storico Pisano V (1936) 104-106.

¹⁵ Cfr. sulle due Marie le voci *Salomé*, e *Maria di Cleofa*, redatte da F. Spadafora, *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1968, col. 583; VIII, Roma 1967, col. 971.

¹⁶ *Acta Sanctorum Maii*, VII (nota 6) p. 150, 152.

¹⁷ ACP, C. 181, c. 41r; Del Gratta, *La vita di S. Bona* (nota 7) p. 24.

del Serchio e si fermava a S. Jacopo *de Podio* per poi continuare per Migliarino e proseguire lungo la *via Aurelia* costiera ¹⁸.

In base al racconto della *Vita A* e per il fatto che la nuova fondazione monastica fu confermata l'11 gennaio 1188 dal papa Clemente III al monastero di S. Michele di Orticaia ¹⁹, possiamo pensare che S. Jacopo *de Podio* fosse sorto intorno al 1180. Esso divenne ben presto un importante centro di devozione sia per l'impulso dato da Bona sia per l'attività dei Pulsanesi stessi, intenti a promuovere la fama della loro fondazione. Il suo rilievo crebbe anche grazie al possesso della reliquia della mano di S. Giacomo, portata da Costantinopoli all'inizio del Duecento, forse in occasione della IV Crociata, anche se in questo caso non si trattava più dell'apostolo venerato a Compostella bensì di Giacomo il Minore ²⁰.

La fortuna del monastero non fu però di lunga durata: nel 1315 la preziosa reliquia fu rubata e nei decenni successivi il cenobio entrò in una crisi profonda da cui non si risollevò più, seguendo poi la sorte comune a molti enti monastici alla fine del medioevo ²¹: dato in commenda nell'ultimo quarto del XV secolo, fu soppresso nel 1785, ma alla fine del secolo scorso in quel luogo è stata ricostruita una chiesetta ancora dedicata a S. Jacopo ²².

4. Il culto di S. Jacopo a Pisa

Molto viva fu nei secoli centrali del medioevo la devozione per S. Jacopo, legata soprattutto alla diffusione della pratica del pellegrinaggio a Compostella. A lui furono dedicate nell'ambito della diocesi pisana un certo numero di chiese, ma è necessario individuare di quale dei due apostoli si tratti, se del Maggiore o del Minore. La distinzione è però facilitata dal fatto che normalmente la dedicazione al Minore è unita a quella all'apostolo Filippo: in tal modo è possibile identificare nove tra chiese ed enti ecclesiastici dedicati a S. Jacopo Maggiore, attestati nella documentazione scritta a partire dalla fine dell'XI secolo.

A Pisa la più antica chiesa dedicata all'apostolo era S. Jacopo di Mercato, nota a partire dal 1085 nell'area immediatamente a Est delle mura altomedievali, detta Foriporta ²³; alla fine del XII secolo è attestata nella zona occidentale della città S. Jacopo degli Speronai ²⁴, mentre nel 1249 fu eretto, nel suburbio sudorientale, l'ospedale di S. Jacopo ²⁵.

Nel territorio della diocesi pisana gli enti ecclesiastici dedicati all'apostolo sono testimoniati nella documentazione scritta solo a partire dagli anni Quaranta del XII secolo, epoca a cui può essere fatta

¹⁸ ACP, C. 181, cc. 41v, 42r, 48r; Del Gratta, *La vita di S. Bona* (nota 7) p. 25, 27, 68; *Acta Sanctorum, Maii VII* (nota 6) p. 152-153, 158-159. Per il percorso della *via Aurelia* costiera vedi Ceccarelli Lemut e Pasquinucci, *Fonti antiche e medievali per la viabilità del territorio pisano* (nota 1) p. 121-123.

¹⁹ Ed. G. B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses ordinis s. Benedicti*, IV, Venetiis 1700, *appendice*, n. 103 coll. 174-175; reg. P. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, III, *Etruria*, Berolini 1908, n. 3 p. 364-365.

²⁰ ACP, C. 181, cc. 35r-38r; cfr. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* (nota 4) p. 176-178.

²¹ *Ibid.*, p. 179-180.

²² G. Sainati, *Diario sacro pisano*, 3a ed., Torino 1898, p. 111.

²³ Garzella, *Pisa com'era* (nota 6) p. 69-70; sulla zona di Foriporta *Ibid.*, p. 68-74, 113-115, 129-131, 153-154, inglobata dalle nuove mura comunali erette a partire dal 1155: *Ibid.*, p. 161-165.

²⁴ La chiesa, attestata dal 1189, sorgeva sul lato occidentale di via S. Maria: Garzella, *Pisa com'era* (nota 6) p. 52, 180.

²⁵ Ronzani, *L'organizzazione della cura d'anime* (nota 6) p. 68.

risalire la cappella del castello di Montevaso, ai limiti sudorientali della diocesi ²⁶. Nello stesso periodo nel Valdarno a oriente della città è nota dal 1145 la chiesa di Navacchio ²⁷, e trent'anni dopo, nel 1176, quella di Zambra, ancora esistente nel suo aspetto risalente forse all'VIII secolo, anche se non sappiamo se fin dalle origini l'edificio fosse stato dedicato all'apostolo ²⁸. Poco dopo, al 1187, risale la prima notizia sull'eremo di S. Jacopo di Acquaviva, immediatamente a Sud dell'abitato di Livorno ²⁹, mentre solo nel 1224 è attestata S. Jacopo di Cafaggioregio, l'attuale parrocchiale di Metato ³⁰. Infine, nel corso del XIII secolo fu eretta la nuova pieve di S. Jacopo di Vicarello, a Sud di Pisa ³¹.

Il numero degli enti ecclesiastici dedicati a S. Jacopo non è molto elevato, se paragonato ad altre titolature di origine antica o altomedievale, come S. Andrea o S. Michele, ma esso mi pare pur sempre significativo, a conferma della grande diffusione del culto dell'apostolo, dipendente soprattutto dall'affermazione della pratica del pellegrinaggio a Compostella.

²⁶ C. Tozzi, *Il castello di Montevaso e il territorio circostante fino alla fine del XIII secolo*, tesi di laurea, Università di Pisa, a. a. 1992-1993, relatrice M. L. Ceccarelli Lemut, p. 50.

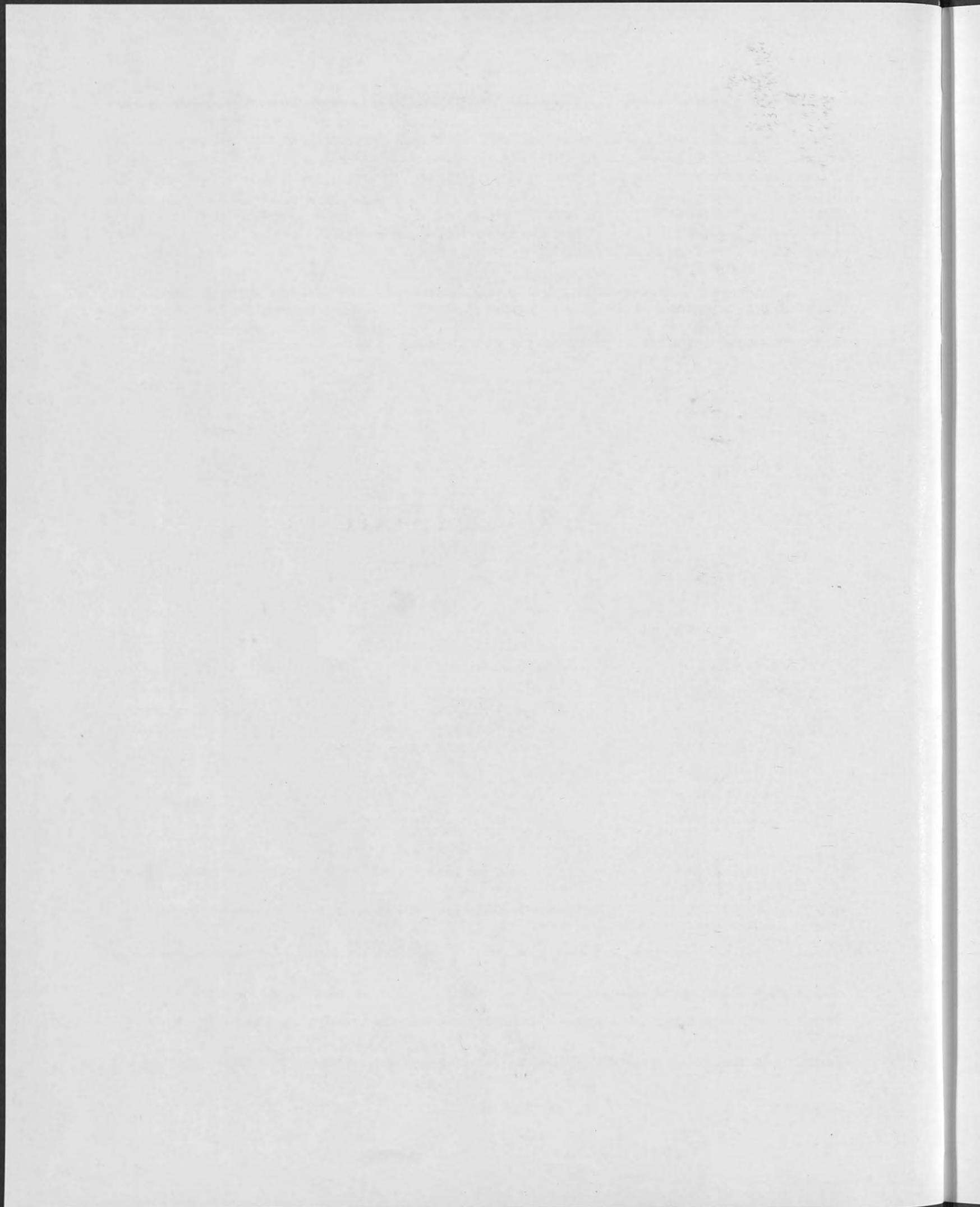
²⁷ M. L. Ceccarelli Lemut, *Il Valdarno*, La pianura di Pisa e i rilievi contermini. La natura e la storia, a cura di R. Mazzanti, Roma 1994, p. 333. Navacchio si trova 8 km a ESE di Pisa.

²⁸ Ceccarelli Lemut, *Il Valdarno* (nota 27) p. 333-334; cfr. anche L. Cristiani Testi, *Cascina*, IV, *L'arte medievale*, Pisa 1987, p. 9-55. Zambra si trova 8 km a Est di Pisa.

²⁹ Kehr, *Italia Pontificia* (nota 19) III, p. 377.

³⁰ M. L. Ceccarelli Lemut, *Il Valdiserchio*, La pianura di Pisa e i rilievi contermini (nota 27) p. 232. Metato si trova 7 km a NNO di Pisa.

³¹ M. L. Ceccarelli Lemut, *Porto Pisano e la Val di Tora*, La pianura di Pisa e i rilievi contermini (nota 27) p. 338. Vicarello si trova 12 km a SSE di Pisa.



**APUNTES PARA UN ESTUDIO DE MARÍA
EN EL CAMINO DE SANTIAGO**

MARÍA CUENDE PLAZA Y DARÍO IZQUIERDO RUBIO

1874

...

...

...

...

...

La presencia de María en el Camino de Santiago es real y propia. Es la más presente y también la más ausente en el campo de las publicaciones. Con María, el Camino hacia Santiago cobra sentido; sin Ella queda profundamente mutilado, corriendo el riesgo de convertirse en otra cosa digna, sí, pero no mariana. Se impone, pues, recuperar este sentido para sí mismo y también para hallar mejor el espíritu del medievo.

La universalidad del Camino, patrimonio de la humanidad, reclama la proclamación oral y escrita de la presencia de María en las rutas jacobeanas.

Esta presencia está esperando un trabajo más amplio, como el que tenemos en vías de publicación. Es obvio que un análisis de esta presencia no se puede reducir a los naturales límites de una ponencia, y mucho menos a los de una comunicación; por ello, nos limitamos a dar unas notas acerca de la línea por donde irá nuestra actividad.

El estudio de cada advocación abarca los aspectos teológicos, históricos, artísticos, filológicos, literarios, litúrgicos, culturales, etc.

Interesan primordialmente no sólo las advocaciones, sino también la iconografía de las mismas. Es obvio, ya que a ésta se llega y se ha llegado recorriendo los ásperos senderos de la ciencia especulativa, de la expresión literaria, de la intuición popular, de la concepción artística, etc. La belleza plástica tiene capacidad de incentivar un culto y devoción a María. En una palabra, culto y devoción mariana es síntesis de todo un proceso.

Nada en el arte es gratuito. Pongamos un ejemplo. En una reproducción iconográfica de la Visitación de María a su prima Santa Isabel, puede estar o no estar presente San José ¹. Si no lo está, la ausencia nos puede conducir a las coordenadas de tiempo y lugar, aparte de los cánones del arte, para poder afirmar que tal detalle iconográfico nos sitúa en unas fechas anteriores al s. XV. Antes de este siglo, normalmente los artistas se inspiraban en los apócrifos de la Natividad ². Sabemos que las tesis de estos documentos resaltan la maternidad y parto virginal de María. Posiblemente bebieron en fuentes de tradición oral de las primeras generaciones cristianas, aunque adaptadas al gusto del propio autor con más o menos imaginación.

Es después del siglo XV cuando los estudiosos, reflexionando sobre todo en las enseñanzas de San Jerónimo y otros autores, escriben las *Vitae Christi* ³ e introducen en la escena a San José.

¹ M. Cuende Plaza, *Culto, devoción e iconografía mariana en Burgos*, en De Culto Mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in republica melitensis anno 1983 celebrati, Roma 1989, Vol. III, 150. «La imagen de María en el ambiente de los siglos XVI y XVII es la diseñada por los teólogos de entonces sobre ideas de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, y que sirvieron de inspiración a los autores de *Flos Sanctorum* superando éstos a la *Leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine del s. XIII en la cual tuvo su origen». Cfr. L. M. Herrán, *La devoción popular a María en las vidas de Cristo y en los «Flos Sanctorum» del S. XVI*, Estudios Marianos 45 (1980) 221-247.

² La composición del apócrifo de Santiago está entre el s. II, por ciertas alusiones de s. Justino, y el s. IV. Dicho escrito no pudo penetrar en occidente, pero sí ejerció mucha influencia en dos redacciones latinas: *Pseudo Mateo* y de *Nativitate Marie*.

³ L. M. Herrán, *Las «Vitae Christi» españolas del siglo XV*, en el vol. San José en los XV primeros siglos de la Iglesia, Roma 1971, p. 456-480.

De análoga manera, según sea la posición iconográfica del Niño con relación a su Madre tendremos o una Inmaculada, o una Theotocos, o simplemente María Madre, etc. No obstante, para que ésta, María Madre, indique algún privilegio más, ha de ir acompañada de algún símbolo. Así por ejemplo, en el frontis de la fachada oeste de la catedral de Burgos, y entre las dos agujas, en lo más alto, está María con el Niño, rodeada de sol, con la luna a sus pies. Por si fuera poco, a ambos lados se lee la inscripción (sic): PULCRA ES ET DECORA ⁴. Es innegable que está indicando el privilegio de la Inmaculada Concepción a todos los vientos desde mediados del siglo XV.

Por eso desde el ámbito iconográfico nos podemos preguntar:

I. Qué advocaciones de la Virgen se deben precisamente al Camino de Santiago, como por ejemplo Rocamador de la que pasan de la media docena las que hallamos en el camino.

II. Qué advocaciones de las que se dan en el Camino se han potenciado gracias al mismo, como por ejemplo, Belén o la Blanca. También éstas aparecen más de media docena de veces cada una.

III. Qué advocaciones se dan en el Camino independientemente del mismo, como pueden ser la Asunción, el Rosario, etc. Éstas están presentes con la misma frecuencia que en el resto de la geografía.

Evidentemente en el análisis se agavillarán en conjuntos y subconjuntos, lógicamente finitos, aquellas advocaciones que tengan rasgos comunes y que de alguna forma se acercan al peregrino precisamente por esos rasgos.

Queremos recordar algunos de estos conjuntos:

1. Dogmas marianos:

- 1.1. Maternidad Divina.
- 1.2. Virginitad.
- 1.3. Inmaculada.
- 1.4. Asunción.

Este conjunto se puede incluir con las naturales reservas, dentro de las advocaciones que se dan independientemente del Camino.

2. Virtudes teologales en María:

- 2.1. Fe: No se encuentra ninguna advocación en el Camino y sí no lejos de él, pero desvinculada del mismo (Burgos).
- 2.2. Esperanza: Está en el Camino (Logroño).
- 2.3. Caridad: Amor hermoso. Está en el camino (Pamplona).

3. Situaciones históricas de María:

- 3.1. La tradición pilarista, como arranque de la presencia mariana de la ruta, se encuentra casi al comienzo del Camino, durante él y más allá de él, en la representación iconográfica de Iria Flavia.
- 3.2. Belén:

⁴ Todo el conjunto se debe al Obispo Alonso de Cartagena, de Burgos, quien a su vuelta del Congreso de Basilea (1453) al que no quiso asistir hasta el final, mandó construir este monumento a la Inmaculada, obra de Juan de Colonia.

3.2.1. La Natividad, se circunscribe al alumbramiento de Jesús y por extensión abarca un culto y devoción a María de las futuras madres que se encomiendan a Ella ante el evento que les va a suceder, para poner bajo su protección al hijo que va a nacer o ha nacido. Tal culto se desarrolla sobre todo en Iria Flavia (La Coruña) y en Carrión de los Condes (Palencia). Esta advocación podría muy bien ser declarada «Patrona de las campañas Pro-vida o antiabortivas». Específicamente La Natividad la encontramos en Olmos de Atapuerca (Burgos).

3.2.2. El tema pastoril se da sobre todo en Carrión de los Condes, hasta tal punto que la Cofradía de los Pastores aglutina y potencia las actividades sociales y espirituales hacia el espíritu de la Navidad.

3.3. Virgen Peregrina se da como esencia o núcleo del fenómeno peregrinante en múltiples lugares. La advocación de Peregrina abre al peregrino horizontes inmensos de luz, que le hacen vivir cómo el «misterio de Cristo está injertado en el designio divino de la participación humana»⁵. Es ésta una advocación típicamente jacobea que se recoge tanto en la sencilla melodía de «A Romeira» donde se canta a la Virgen Romera o Peregrina, como en tantas imágenes con culto distribuidas, no sólo por la ruta física del Camino sino incluso, por todo el mundo a donde llegó el influjo de la fe de los peregrinos.

3.4. Camino: advocación propia, surgida de un elemento estructural. Tanto al Camino como al fenómeno peregrinante le asisten de forma especial dos características: la inmediatez y la infinitud.

La inmediatez se adhiere a la persona en todo: en el pan que come, en el saludo del perro que le ladra y después se hace su amigo, en la vaca que muge, en los olores, en los animales que disfrutan de libertad provisional, en el calor, en las moscas, en el frío, en las personas hospitalarias, en las que no lo son tanto, en la picaresca de todos los tiempos, en la locomoción de la carretera próxima, en los pies doloridos, en el cansancio, en la sed, en la dureza de la estepa en sintonía con la austeridad del románico, en la campana de la próxima iglesia, donde normalmente hay una imagen de la Virgen que le espera, y que algunas veces se llama del Camino... Esta concreción le puede conducir insensiblemente a todo un proceso interiorizante: Mayor arrepentimiento, mayor deseo de purificación, mayor renovación interior, mayor solidaridad, mayor encuentro con uno mismo... y para el creyente cristiano: mayor amor de Dios, mayor transformación divina, mayor identificación con Cristo.

Su personalidad puede quedar enriquecida con la infinitud del Camino que tiene por símil el inmenso templo, cuya bóveda es ese Cielo de la vía láctea con luz indecisa del amanecer, cuyos arbotantes son los montes, cuyos pilares son los enhiestos chopos, cuya música es la naturaleza entera que habla al peregrino de transcendencia, de infinitud, de su alma y de su Dios.

Esta inmediatez e infinitud, características propias del Camino se complementan. ¿Por qué? Porque el que hace el Camino, aunque carezca de fe religiosa, hace siempre una senda hacia el interior de sí mismo; porque es en la interioridad del hombre, en la unión de sus facultades, en la esencia de su ser personal, en la «sustancia misma del alma en donde se realiza la más acabada imagen de Dios»⁶. He aquí el origen de algunas conversiones que se dan en el Camino.

Para los que poseen el don gratuito de la fe, el Camino es confirmación en esa conversión, de la que todos, y en todo tiempo estamos necesitados. Al aumento de fe corresponde un aumento de religiosidad más auténtica.

⁵ Pablo VI, *Homilía en Cerdeña, mensaje a los pastores, a los mineros, a los pescadores, a los emigrantes, y a la gente del mar*, 24 de abril, 1970.

⁶ Cfr. D. Izquierdo, M. Cuende, *María en la obra pedagógica de Marcelino Champagnat*, De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis., Kevelaer (Germania), Roma PAMI 1991, Vol. III 64; B. Haring, *La Ley de Cristo*, Barcelona 1970, p. 197.

4. Cercanía de María al peregrino:

4.1. Común a las tres grandes religiones monoteístas del mundo es la Fe en el Dios Clemente y Misericordioso. Puede vivir el peregrino la cercanía de María en la Misericordia participada de ésta, que se proyecta como luz a la Iglesia y a la sociedad. A la Iglesia como luz, también en las rutas jacobeanas, que ilumina la actitud especial de María «para llegar a todos aquellos que aceptan más fácilmente el amor misericordioso de parte de una madre»⁷; a la sociedad, y a todas sus instituciones, también, incluso como intuición de proyectos realizados en infraestructuras: caminos, puentes, albergues y hospitales; servicios en lenguaje técnico, misericordia en lenguaje de amor. Ahí están los «Cruceiros», síntesis de servicio y amor.

4.2. El Dolor de María: también este Dolor, acerca al peregrino como estímulo generoso para realizar proyectos coherentes de realización personal.

4.3. Atractivo de María por su Belleza y Santidad en las diversas advocaciones.

Ni las fluctuaciones demográficas, ni la integración de núcleos rurales o urbanos han sido óbice para que la advocación mariana haya perdido ni su propia identidad, ni la pertenencia a unas coordenadas de geografía e historia. Es más, en varias ocasiones, la conservación de la advocación sirve para señalar un antiguo núcleo de población, actualmente desaparecido.

Habría podido una imagen adquirir nuevos nombres, como por ejemplo Santa María la Real de Pamplona, pero la primitiva o primitivas advocaciones no se perdieron, que en este caso fueron antes Santa María la Blanca o Santa María del Sagrario.

Esto ocurre también con la advocación del Rosario, que toma tal nombre cualquier imagen en tanto en cuanto la coloquen un rosario en el brazo. Sin embargo, la memoria histórica de la primera advocación no se ha perdido.

4.4. Realeza: curioso efecto de reflejo de un Reflejo.

La advocación de Santa María la Real se da en el Camino. Es conveniente precisar los términos.

También en el Camino con el nombre Real se adjetivan algunas calles de la Ruta. Son calles-camino que para distinguirlas de las *callis* latinas, cañadas o lugar por donde pasaban los animales, el árabe las llamó calles de hombres: es decir riy-al **رجال** (hombres), plural de rayul **رجل** (hombre).

El otro término es el de «Real» que se añade al de Santa María y que en sentido propio se refiere a la Realeza.

Al llamarla Reina del Cielo y de la tierra no quiere decir que ejerza al modo humano las potestades legislativa, judicial y ejecutiva, propias de la realeza absoluta.

Se la llama Reina porque «María, sea como Madre de Cristo-Dios, sea como asociada a la obra del Divino Redentor... participa, Ella también, de la dignidad real, aunque de modo limitado y analógico»⁸. Este reinado de María encierra más bien, el significado bíblico de *gebirâ*, de reina madre del rey reinante⁹.

⁷ Juan Pablo II, Carta Enc. *Dives in Misericordia*, (30-XI-1980)

⁸ Cfr. Pío XII, enc. *Ad caeli Reginam*, 11 de octubre de 1954, en H. Marín, *Doctrina Pontificia*, IV Documentos Marianos, Madrid, BAC 28, 1954, nº 902. Aquí el Papa proclama «Reina» a María.

⁹ C. Pozo, *María en la Escritura y en la Fe de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1979, p. 164.

Los reyes y reinas temporales cuando dan a una imagen de María el nombre de Real, devuelven a la Reina Madre del Rey Cristo-Dios, el reconocimiento agradecido y amoroso de algo que de este Rey han recibido: Realeza.

En el Camino Francés, está Santa María la Real de Roncesvalles, de Pamplona, de Irache, de Nájera, de Huelgas, del Cebreiro, etc.

4.5. Valor del genitivo: SANTA MARÍA DE...

Todas las advocaciones marianas a lo largo de las Rutas Jacobeas son como una combinación de cadencias y acentos que dan un sentido de armonía al Camino, siendo la advocación de Santa María el sonido fundamental al que acompañan, como armónicos, esos gratos y bellos genitivos que dan un carácter especial.

Esto nos lleva de la mano a considerar la santidad de María, la que entiende el pueblo, que le da un nombre, le rinde un culto con el que fomenta su devoción.

Decía Pablo VI¹⁰ que, en la presentación de María al mundo, se pueden seguir dos caminos: el de la verdad (o de la ciencia) o el de la belleza; pero el pueblo no ahonda la teología, y sin embargo capta la belleza.

Ello es así porque María es ideal de perfección en que se inspiran los artistas de toda época, porque se ha tratado y se trata de alcanzar su belleza incontaminada, su plenitud de gracia, su invasión total del Espíritu Santo, etc.; hechos en sí que fundamentan teológicamente la santidad de María, su belleza incomparable que le hace decir ya en el s. IV a S. Efrén: «Verdaderamente, Señor, Tú y tu Madre, sois los únicos que sois bellos en todos los aspectos. No hay en Ti ningún defecto y ninguna mancha hay en tu Madre».

La piedad y admiración popular primero la llamó Santa María, más tarde le añadió la toponimia como Santa María de Leboeiro, de Mellid, de Narón, de Albán, del Castro, de Tiendas, de Carrión, de Palacio, de la Redonda..., de Arre, de Almazán en Castrojeriz... etc.

Además del fundamental e inmediato sentido de identificación que pueden dar los genitivos, queremos ver en ellos todo un mundo de belleza, toda una gama de virtudes en el más alto grado, todo el poder de intercesión ante Dios que conducen a esta incorporación toponímica a Santa María, realizada precisa y gramaticalmente por estos genitivos. Genitivos que no son sólo fruto de la inmediatez, sino también del ensamblaje de dos realidades: la protección y entrega de María, y la entrega de las gentes a María, sea poeta, sea pueblo, sea rey, sea santo, sea acontecimiento, etc.

Pongamos un ejemplo de uno de estos genitivos en el Camino Francés:

Santa María de Almazán en Castrojeriz como la llamaba Alfonso X el Sabio o del Manzano como se la llama actualmente.

Encierra el análisis los siguientes apartados.

- A.- Reflexión teológica: Valor del genitivo SANTA MARÍA DE ...
- B.- Aspecto histórico: Dato histórico-literario.
- B.- Lugar de la advocación.
- C.- Estudio filológico del topónimo: Almazán
- D.- Arte.
- E.- Crítica de una opinión.
- G.- Hipótesis de trabajo para el origen de la imagen

¹⁰ Discurso a los participantes en los Congresos internacionales Mariológico y Mariano de Roma, 16 de mayo de 1975.

Literariamente se nombra a Santa María de Almazán en la cantiga 249 de Alfonso X el Sabio y que se anuncia así: «Como un maestre que lavrava na eigreja que chaman Santa María d'Almazán, en Castrojeriz, caeu de cima en fondo e guardó-o Santa María que se non feriu»¹¹.

Según la cantiga «aquel que es voluntarioso de servir a María será guardado de ocasión y de cualquier otro mal, de verdad».

El lugar de la advocación no es toda la villa de Castrojeriz, sino una parte de la misma; tampoco está en el recinto amurallado pues según la cantiga, está al final, en el barrio llamado de Almazán: «Quand' a ygreja fazian a que chaman d'Almazán, que é en cabo da vila...».

A mediados del siglo X tanto el castillo, como este barrio que está en el llano, y que serviría de almacenamiento de cereales, fueron alternativamente ocupados por ejércitos cristianos o por ejércitos árabes hasta que Fernán González conquistó todo el conjunto a Almudir hijo de Abdallá.

El estudio filológico de la palabra Almazán aclara cualquier duda o confusión que pueda presentarse.

Este término puede tener dos orígenes árabes derivados de dos verbos:

Del verbo hassana **حَصَّن** fortificar, se deriva el término: Almahsan **المحصن** (el fortificado) Almazán¹².

Del verbo jazana **المخزن** almacenar, se deriva almajzan **المخزن** almacén, como nombre de lugar, tiempo y abundancia.

Tenemos dos términos Almahsan y almajzan de gran parecido fonético.

Parece fuera de sentido la afirmación que en el siglo XVII hace Gregorio Argaiz cuando dice de la colegiata que: «Goza del bulto de una Virgen que por auerse hallado junto á vn mançano, la llaman Nuestra Señora del Mançan». Nos preguntamos por qué Mançan y no directamente Mançano? ¿Cómo encajaría Mançano con el Almazán de la cantiga?¹³

Ante estas preguntas ofrecemos una hipótesis de trabajo basada en datos históricos-geográficos: para ello hay que retroceder al año 1354.

Pedro I de Castilla y Pedro IV de Aragón con frecuencia se enfrentan en fuertes luchas. Situémonos en el año 1354. Ese año nace en Castrojeriz la princesa Constanza, hija de Pedro I y de su muy amada María de Padilla que siempre le espera en el castillo castreño.

Hay constancia de que, como consecuencia de las luchas con su homónimo de Aragón, el rey Pedro I de Castilla se hospeda, según Zurita, en San Francisco de Almazán (Soria) elegida por él como plaza fuerte. Si se hospeda en San Francisco, el convento tiene que ser o muy reciente o estar construyéndose en aquellos momentos ya que según parece, el año 1353 sólo había en Almazán 12 iglesias, y entre ellas, la de las Dueñas de Santa Clara, pero no San Francisco¹⁴. Como quiera que hay noticias de la existencia del convento en el año 1358, se deduce que en el espacio de estos cinco años ha tenido lugar la construcción del mismo.

¹¹ «Como un maestro que trabajaba en la Iglesia que llaman Santa María de Almazán, en Castrojeriz, cayó desde lo alto al fondo y le guardó Santa María para que resultase ileso».

¹² M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada 1942, 67.

¹³ M. Cuende Plaza, *María en los pueblos de España*, 8, *Guía para visitar los Santuarios marianos de Castilla-León*, Madrid, Encuentro, 1992, p. 127.

¹⁴ Cfr. T. Minguela y Arnedo, *Historia de Sigüenza y de sus obispos*, Madrid 1912.

Conocemos que la orden de San Francisco era muy querida del rey y que ya la había favorecido no sólo en Castrojeriz, sino también en ésta de nueva fundación, la de Almazán (Soria) en la que se hospeda con los frailes.

En una fundación no hay nada, todo hay que ponerlo, desde las velas hasta las imágenes, desde las perolas hasta el mobiliario, etc.

Nada nuevo decimos al referirnos al gran amor a María que esta Orden ha demostrado a lo largo de los siglos. Como detalle concreto referido a este convento podemos decir que en el inventario que se hace con ocasión del expolio de Mendizábal, después de un período de deterioro y abandono del edificio, todavía se describen hasta diez y ocho imágenes de la Virgen.

Pensamos que con ocasión de las obras del convento y la visita del rey, se tuvo ocasión de encargar la imagen.

Dicha imagen, que seguramente no conoció el rey Sabio, ya que pensamos que es del S.XIV, es de piedra policromada, tiene túnica azul ceñida, salpicada de estrellas, con manto recogido en la cintura, la Virgen de pie resalta su esbeltez, y también su ternura maternal en la caricia que con la mano derecha hace al pie del Niño que sostiene en el brazo izquierdo. Esta imagen de Almahsan (Soria)¹⁵ le recordaría más de una vez al rey castellano Pedro I, la que cantara su antepasado, la del barrio de Santa María de Almazán (Almaján, en Castrojeriz) de fonética tan parecida. ¿Quién puede negar al corazón de un padre, un detalle de ternura hacia su hija? y ¿qué mejor regalo que la serena y dulce mirada de esta bella imagen?

La Tau del camafeo de la Virgen quizá pueda hacer referencia al cercano convento de San Antón en la ruta jacobea por Castrojeriz.

CERCANÍA DE MARÍA A LA MATERIALIDAD DEL CAMINO

(A modo de sucinta Guía Mariana)

Son más de 180 advocaciones marianas, cifra no exhaustiva, las que jalonan la Ruta Jacobea de Roncesvalles a Santiago.

En la orografía, hidrografía y urbanismo se dan cita los lugares de eclosión mariana. Unas veces para instalarse el peregrino en la naturaleza con la serenidad de los montes, con el murmullo de las aguas, con el impulso vital de las calles-camino, estrechas, largas, íntimas, envueltas a veces en el hálito del silencio.

Ascender, descender, llanear son infinitivos para los pies del que camina, pocas veces relajados, y muchas doloridos. Así llegará por el camino a Roncesvalles, con su Virgen del s. XIV, forrada de plata y sin la rigidez románica mirando al Niño. Sigue llanear y a un kilómetro se encuentra con la cruz de peregrinos que no cruceiro. Ha tenido que ascender para que en el alto de Mezquíriz, pueda invocar, en sintonía con la lápida una oración a María en castellano, en vascuence o en francés. Un poco más allá está Santa María de Larrasoña. Tendrá que descender bastante para atravesar el puente sobre el río Ulzama y pasar muy cerca de Santa María de Arre.

Avanzará y se encontrará el puente de la Magdalena sobre el Arga, en cuyas aguas flotó un día la Virgen del Río. Cosas de estas suelen pasar por algunos ríos que cruzan la ruta jacobea.

¹⁵ Así llama Asín Palacios a esta ciudad de Sona, cuando cita a Yaqut.

Asciende hacia la muralla de Pamplona que sostiene la catedral, en cuyo interior la majestad de Santa María la Real acoge al peregrino que sigue hacia San Cernin donde halla la cuestionada imagen que por dos veces, dice la leyenda, demostró que quiso quedarse en Pamplona. Son cosas de hombres, pensarán unos, pero en las cosas de Dios es mejor remitirse a Dios, opinarán otros, y así, con estas y otras cuestiones llega al bello y silencioso campus universitario que encierra como en suave concha la ermita de la Virgen del Amor Hermoso. El peregrino se despide entre las gramas verdes y puede pensar que se «le han abierto los caminos divinos de la tierra». Pasado Zizur llega a Muro-Astrain con su románica imagen de N^a S^a de Doniant-su, abogada de incurables.

Impresionado por la serena belleza de Santa María de Zariquiegui, una imagen del s. XII, llega al monte del Perdón o Erreniega, donde hubo hospital y ermita de la Virgen del Perdón, del siglo XIV. La imagen la encuentra antes, en Astrain.

El ruido de los motores le advierten que el camino va paralelo a la carretera, y a la izquierda, en Obanos está N^a S^a de Arnotegui (s. XII).

La inscripción del monumento al peregrino, en Puente la Reina: «Y desde aquí todos los Caminos a Santiago se hacen uno solo» le sugiere al peregrino múltiples ideas. El talante animoso cobra bríos al constatar que, del lado izquierdo, llegan otros peregrinos que partieron de Somport. Ahora el río humano hacia Santiago se ha engrosado. Ya todos avanzan hacia la meta, no sin antes contemplar cómo sobre el puente, alarde de románico ingenio, un día, en el pretil del mismo, contempló las aguas del Arga la Virgen del Xtori (pajarito), con su bella y delicada leyenda. El peregrino dejó detrás, la calle-camino donde la parroquia de Santiago guarda, además de la iconográfica tradición pilarista, la Virgen de Soterraña, La Virgen del Sagrao y Santiago el Beltza.

La llegada a la jacobea y mariana Estella se impone. Aquí marca el *Codex Calixtinus* la tercera etapa. Las estrechas calles judías le acogen; la alegre villa se le ofrece; el elevado monte con su Virgen del Puy (año 1085) advocación de origen francés, le atrae. Callejeando avanza y en la antigua sinagoga (año 1145), cedida, en su día, al culto cristiano tendría que lucir Santa María Jus del Castillo; pero si quiere verla tendrá que subir escaleras, todas las de San Pedro de la Rúa; y hará bien en subir, porque además encontrará una bellísima imagen de la Virgen de Belén. Y más adelante podrá ver Rocamador, pero ya no la Virgen de las Torchas.

Otro monte le espera, el legendario Montejurra y a sus pies el Monasterio de Santa María la Real de Irache. Si quiere ver la imagen de Santa María ha de ir a Dicastillo, que es donde se refugió tras el expolio de Mendizábal.

¡Que insinuante se le ofrece, el otro monte, el de Monjardín!, pero son cosas de historia que quedan atrás.

Avanzando, en Los Arcos, Santa María da nombre a la plaza donde se encuentra su templo y merece la pena una visita, y también más allá, en el término municipal de Bargota la ermita de la Virgen del Poyo contempla al cansado peregrino que avanza a Viana.

Viana, la de los regios recuerdos, con majestuoso templo dedicado a la Asunción y con huellas de aquel hospital (s. XVI) de Nuestra Señora de Gracia.

A la salida, a tres Kms. y a mano izquierda, halla el peregrino la ermita de Santa Mana de Cueva.

Entrará en Logroño, por el puente sobre el río caudal que besará las plantas del Pilar. Un día del siglo XIX, se halló flotando sobre este generoso río una imagen de María. Se la puso el nombre de Virgen



Fig. 1.- Pulcra es et decora. Catedral de Burgos.



Fig. 2.- N^a Sra. del Manzano.
Castrojeriz (Burgos).



Fig. 3.- N^a Sra. de la Blanca.
Catedral de León.

del Ebro, y se encuentra en la Iglesia de Santa María de Palacio. No lejos de aquí, en la iglesia de Santiago, luce exultante la Virgen de la Esperanza, Patrona de Logroño.

El núcleo mariano jacobeo se cierra en la concatedral dedicada a Santa María de la Redonda, con imagen del s. XV, para continuar a Navarrete, donde el camino se torna urbano. La Iglesia de la Asunción, con la Virgen del Sagrario, ocupa el centro de un paréntesis mariano que, abriéndose en la entrada por Entrena, con su ermita de Nuestra Señora del Suceso (s. XIV-XV), se cierra, a la salida, con la otra ermita de Santa María.

La acogedora Rioja puede hasta tornar lúdico el camino. El final de la cuarta etapa del Código Calixtino, Nájera, es otro lugar de recuerdos reales. Otro lugar donde fielmente se cumple aquello de «reflejo de un Reflejo». Por eso Santa María la Real, a la que acompaña N^a S^a de la Rosa es un elocuente discurso silencioso de arte y cariño de unos reyes a María.

Subiendo a Azofra, allí espera al peregrino, no sólo acogedor albergue y «fuente de los romeros», sino N^a S^a de los Angeles, en su templo.

Antes de salir de la Rioja el peregrino pasa por dos hitos marianos: el jacobeo Santo Domingo de la Calzada con su Virgen de la Plaza y la rural ermita de N^a S^a de Carrasquedo en Grañón.

El nacimiento de Castilla se hace saludando a Santa María en el Poema de Fernán González. El peregrino está en la meseta, en el primer pueblo, Redecilla del Camino que tiene dos advocaciones, la de N^a S^a de la Calle, con imagen del XV, en la puerta sur de la Iglesia y la de N^a S^a del Ayago en su ermita.

Pero seguirá llaneando hacia Castildelgado donde una ermita urbana guarda La Virgen del Campo, con su tradición en la que la Virgen, sobre una carreta, los peregrinos y los bueyes son protagonistas.

Santa María la Bretonera y N^a S^a de Belén en Belorado, la Virgen de la Peña en Tosantos, N^a S^a de Oca en Villafranca Montes de Oca, el capitel mariano de San Juan de Ortega, iluminado con luz equinoccial, N^a S^a de Rebollar en Agés, etc., son otros tantos hitos marianos jacobeos antes de entrar en Burgos, ciudad; entrada que se hace junto al templo de N^a S^a la Real y Antigua de Gamonal, donde se confirma, una vez más, «el reflejo de un Reflejo».

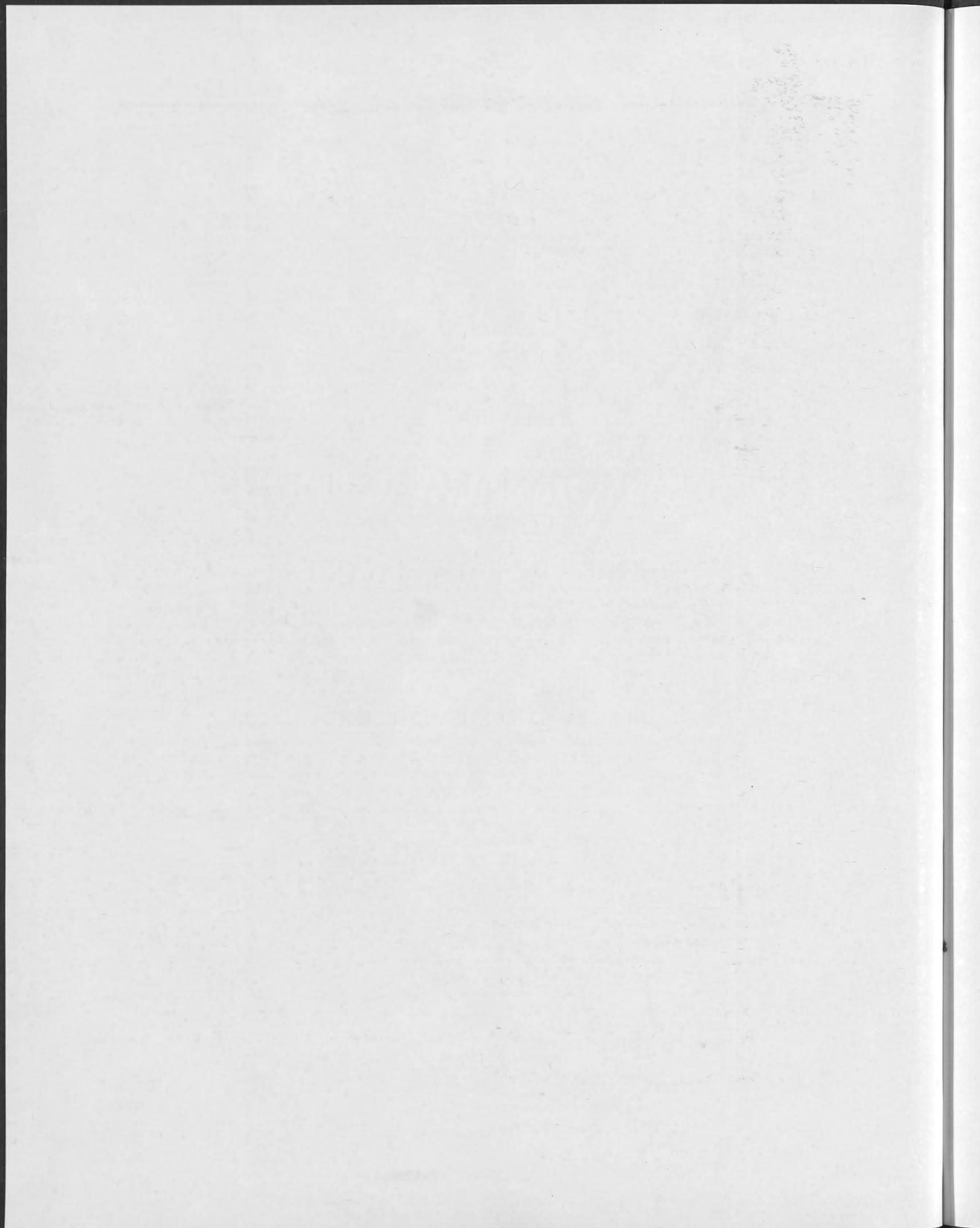
El cansado peregrino, llegó por fin a la 6^a etapa del Calixtino, le quedan aún siete más hasta alcanzar Santiago, pero de eso no se ocupa ahora.

Burgos, la ciudad con mayor número de hospitales para el peregrino en el pasado, le acoge como siempre acogió al peregrino. Aquí la eclosión mariana casi abrumba. Solamente en las calles hay más de 60 imágenes de María, pero si se ciñe al Camino tiene múltiples advocaciones: Belén, Rosario, Alegría, Santa María la Mayor, Rocamador y de Gracia, Blanca, Vejarrúa y Santa María la Real de Huelgas, otra vez el «reflejo de un Reflejo» como paréntesis mariano.

Al peregrino le quedan aún muchos hitos de la Virgen a lo largo de esas etapas hasta llegar, por fin, a postrarse junto a la Virgen de Corticella en Santiago. Hasta allí todavía le quedan los muchos caminos, las pequeñas ermitas, los grandes santuarios (Camino en León, Encina en Ponferrada, Cebreiro, etc). En todos los puntos palpita el amor y la presencia de María.

**CARTA ITINERARIA EUROPÆ
ET
CHEMINS DE SAINT JACQUES**

RENÉ DE LA COSTE-MESSELIÈRE



LIMINAIRE

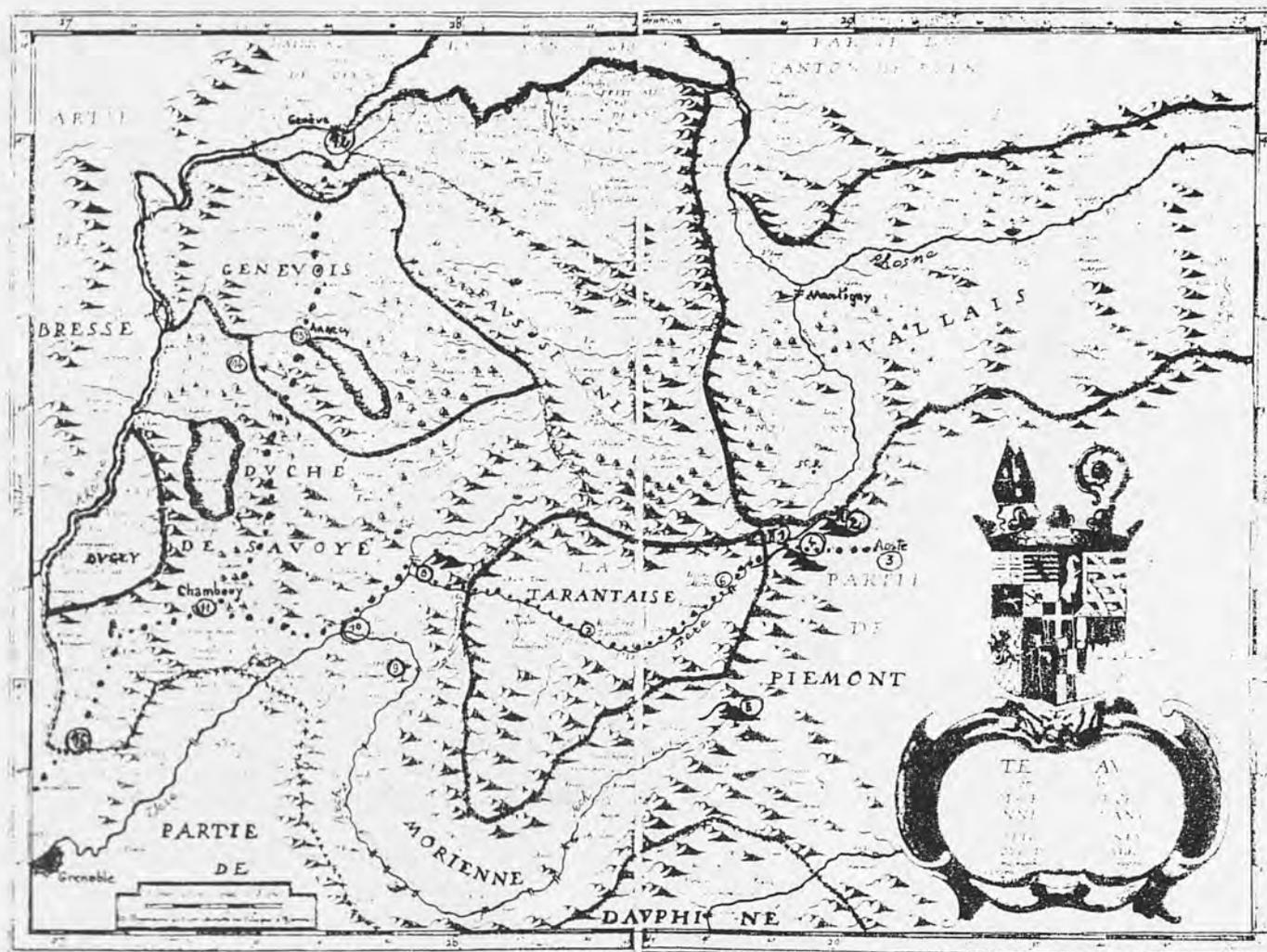
La «Carte itinéraire» d'Europe avec les routes principales de ce temps, la première du genre à notre connaissance, et peu connue encore hors des pays germaniques, constitue, en elle-même, un document exceptionnel: dédiée à Charles Quint et dessinée par Martin Waldseemüller entre 1470 et 1511, cette carte itinéraire murale de l'Europe a été imprimée une première fois en 1511, puis rééditée en 1520. Il ne subsiste plus qu'un exemplaire de l'édition de 1520 par Karl-Heinz Meine à Strasbourg, dédiée à l'empereur Charles Quint et cet exemplaire est conservé au *Tiroler Landersmuseum Ferdinandeum* à Innsbruck, qui présente toutes les garanties d'authenticité.

Dès lors que le lecteur s'est familiarisé avec la présentation de cette «estampe sur bois, en quatre parties, colorée», il reconnaît aisément notre continent orienté vers le Sud, conformément aux habitudes de l'époque et non vers le Nord comme dans les cartes modernes ou contemporaines. Il ne peut alors qu'apprécier un dessin déjà relativement correct de l'ensemble de l'Europe: les principaux accidents du terrain, montagnes, lacs et cours d'eau, y sont soulignés par des teintes allant du bleu au brun. Sans compter les hachures pour les reliefs les plus accentués, côtes maritimes ou montagneuses. Le tracé de plusieurs grandes voies de communication de l'époque et l'indication de nombre de localités témoignent d'une information déjà étendue des cartographes. La *Carta itineraria* a fait l'objet de mentions dans diverses expositions et de publications de plusieurs spécialistes germaniques, dont une (avec version française) établie par W. Bonacker et les conservateurs du musée, à l'occasion de l'édition *Kirschbaum Verlag*, Bonn-Bad Godensberg 1971. C'est cette édition (0m72x0m94) plus petite que l'original (106,7x140,7) qui a été présentée au colloque. Elle avait servi, auparavant, de base aux premières recherches françaises (Catalogue de l'Exposition *Une route de poste*, Musée Postal, Paris 1977).

Une documentation complémentaire, grâce à une trop rapide visite sur place mais surtout à l'obligeance, incluant une difficile prise d'ektachromes, du conservateur, le professeur Dr Meinrad Pizzinini, a permis une étude plus poussée, non sur les blasons, fort intéressants au reste, déjà reconnus comme germaniques et espagnols, mais sur les tracés d'itinéraires, pointillés reponctués en rouge et, plus particulièrement, sur ceux qui intéressent notoirement, le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle.

Le premier correspond «grosso modo» à l'*Ober strasse*, le voyage «aller» dont H. König von Vach a écrit un si savoureux «journal» en 1495. C'est bien la voie d'en haut ou «supérieure», selon la vision de l'époque... et de la *Carta itineraria*. Sans en négliger le départ qui peut se situer sur la *Carta*, sinon à Einsiedeln, mais, clairement, à Berne, c'est à partir du lac de Constance que sera commencé l'examen de ce tracé, traversant Alpes suisses et Italie du Nord où il recueille une nouvelle voie d'accès à partir de Rome. Il se poursuit ensuite à travers France et Espagne, d'un seul élan pèlerin, jusqu'à Santiago de Compostela. Au retour, c'est à nouveau en référence au texte de H. König que la «route inférieure» sera désignée comme telle, des Pyrénées jusqu'à la «Germanie», par l'ouest de la France et les «Pays bas» du Nord français, belges et même, sur un point, hollandais. Il y aura, toutefois, moins lieu d'entrer dans le détail de ce trajet dont les relais figurent déjà dans les publications françaises (Catalogues des expositions S.A.S.J.C./C.E.E.C./Paris, *Carrefour des routes de Compostelle*, Paris 1982, *Sous le signe de la coquille*, Château-Thierry 1983, *Les chemins de Saint-Jacques dans le Nord de la France*, Douai 1988) des «Itinéraires de Bruges» (XIV-XV^e s.)¹.

¹ Voir Appendice.



Croquis, sur fond de carte ancienne, de la jonction des routes pèlerines en Savoie

- 1 Colonne de Joux au Petit Saint-Bernard.
- 2 Miliare du Montjoux, anciennement au Grand Saint-Bernard.
- 3 Aoste, liaison des Hospices jumeaux des deux cols par les grands chemins romains et médiévaux.
- 4 Liaison directe par le col Saint-Charles, Morgex et le chemin muletier du col de la Serena.
- 5 Hospice du Mont-Cenis.
- 6 Bourg-Saint-Maurice.
- 7 Moutiers-en-Tarentaise.
- 8 Conflans et l'Hôpital, aujourd'hui Albertville.
- 9 Aygubelle.
- 10 Confluent de l'Isère et de l'Arc.
- 11 Chambéry
- 12 Genève.
- 13 Annecy.
- 14 Rumilly (à noter qu'il y a lieu de rectifier la carte ancienne qui ne situe pas Aix (-les-Bains) au bord du lac du Bourget.
- 15 Les Echelles.

I

DU LAC DE CONSTANCE A SAINT-JACQUES DE COMPOSTELLE

VERS LA ROUTE SUPÉRIEURE («Oberstrasse»)

La haute vallée du Rhin peut être choisie comme origine Est du tracé qui unit, sur la *CARTA ITINERARIA*, l'Europe centrale à St-Jacques de Compostelle. Y figurent bien, en effet, nombre de tracés plus orientaux, d'Autriche et Hongrie vers Venise, et de Vienne à Constance, vers l'ouest, et à Rome vers le sud, mais aucun d'est en ouest entre les premiers et les seconds. Des pointillés arrivant de Lindau (*lindou*), qu'on peut même faire remonter jusqu'au carrefour de Nuremberg (*niernberga*) au nord et à la cité de Constance (*constantia*) à l'ouest (marques rouges), ne font alors plus qu'un.

Franchissement des Alpes suisses.

De Bregenz (*pregans*), première marque rouge au bord de la tache bleue du lac, le pointillé pique plein sud, sur la rive est du cours du Rhin, jusqu'au confluent de *Curia* (Coire, Chur). A Coire, laissant le fleuve à main droite, il remonte son affluent à travers les *ALPI-SVICERI* en laissant le *Mons S. gothardi* à l'ouest, vers Chiavenna (*clef*). C'est-à-dire, ni par le col du Grand St-Bernard, (qui n'est signalé d'aucune manière) ni par Bellinzona, laissée sur la droite: le pointillé quitte l'Inter-Rhein à Splügen pour redescendre du haut de 2.113m, par les gorges de la Mera, sur Chiavenna à 325m (lat. Clavenna, clé; all. Cloeven). Par la rive ouest du lac de Côme (*lacus comi*, précisé en marge de la tache bleue), le tracé passe par cette ville pour atteindre le carrefour de *Milan*. A *Milan*, un tracé du chemin file droit sur Gênes (*Genua*) et, à partir du Pau (*padus*) oblique vers Rome par *Bononia* (Bologne), *florentia* et *Siena* pour ne parler que des principales «marques rouges». Le pointillé (mais non les marques rouges) s'arrête en effet à *Roma*. A remarquer que si les localités pointées en rouge sur les rivages méditerranéens de leur *MARE LIGUSTICVM* (Ligure) sont nombreuses jusqu'à *Nisa* et *marçilia*, il n'y a aucun tracé.

De Milan à Compostelle

Passé Milan, le pointillé de ce «chemin de saint Jacques» va, au contraire, obliquer vers l'ouest pour franchir une seconde fois les Alpes rejoindre le tracé de la «route supérieure» et avec lui, se poursuivre d'un seul jet jusqu'à *Sanctus Jacobus*: fait unique sur la *Carta Itineraria*, la ville de l'apôtre bénéficie d'un dessin, succinct mais précis et significatif, celui d'un édifice surmonté d'une croix et doté d'un portail (religion et accueil).



Entreprenez de le suivre, malgré les embûches, qui ne vont pas manquer de se multiplier, tant pour la lecture, que pour l'identification et même la géographie: de Milan, ce ne sera ni par les lointains cols sud-alpins ni même par ceux de Haute-Provence (*PROVINCIA* sur la *Carta*), au Mont-Genèvre, vers Briançon, ou de Maurienne (Mont Cenis vers St-Jean de Maurienne) mais bien par celui du Petit St-Bernard via le val d'Aoste vers la Tarentaise (*Tarentasia*), au sud du *Mons s. Bernardi* (aucune trace de chemin) et de la *SABAUDIA* (Savoie).

Passage du Petit Saint-Bernard

Pour ce faire, après avoir laissé à main droite (nord), comme précédemment, celle du lac de Côme, les taches bleues du lac Majeur (*lacus maior*) et d'*orta*, de Milan, le pointillé se dirige bien, comme la grand-route moderne, vers l'ouest par les points rouges de Novare (*Novaria*) et Verceil (*vircelli*), mais l'ultime franchissement des Alpes ne va pas s'effectuer au Mont Cenis -bien figuré sur la *Carta* mais sous

l'appellation *Mons Sancti dionisii*. Par la route de la vallée du Pô et de la Doire ripaire, avec pour étapes Chivasso (*Chiasso*), Turin (*Turino*) et Suze (*susa*) dont les points rouges ne sont pas unis par un pointillé: les cartographes font passer leur tracé plus au nord par le point rouge d'Aoste, c'est-à-dire la vallée de la Doire baltée (*doria*) et le col du Petit Saint-Bernard seulement signalé par un cercle non teinté. Celui-ci est en fait le point de franchissement de la barrière alpine d'accès, relativement, le plus aisé (2188 m) de cette partie de la chaîne (Alpes grées).

C'est par là que seraient passés, les recherches les plus récentes le confirment, les éléphants d'Hannibal. C'est en tout cas le site emprunté par la voie romaine reliant la vallée de la Doire baltée à celle de l'Isère, d'Aoste à Moutiers-en-Tarentaise, dont les vestiges se discernent ici et là du côté italien et constituent, du côté français, un chemin encore carrossable qu'on aperçoit sur l'autre versant à partir de la route moderne et de ses lacets jusqu'à Bourg-Saint-Maurice.

C'est au sommet, un peu au-dessus des ruines de l'ancien hospice, que s'érige la colonne romaine de Joux, surmontée d'un saint Bernard moderne, jumelle du milliaire qui s'élevait autrefois au faite du col du Grand Saint-Bernard, toujours conservé mais un peu plus bas, côté suisse, à l'angle de l'église de Bourg-Saint-Pierre. Ces deux colonnes symbolisaient et symbolisent toujours, d'après la documentation recueillie, l'ordre fondé par saint Bernard de Menthon, continué par les Augustins. Cet ordre avait des établissements importants à Martigny et Bourg-Saint-Pierre en Suisse, à Aoste en Italie, où se situait la convergence de la route pèlerine vers Rome par le mont Joux, plus tard le Grand Saint-Bernard, le «Mons Jocci» (*mons Jovis*: mont de Jupiter) du «Guide du pèlerin» du XII^e s., et de la route pèlerine vers Saint-Jacques de Compostelle passant au pied de la colonne de Joux, au Petit Saint-Bernard. Quand, au XII^e s., Aimeri Picaud parle des «colonnes» que sont les plus grands hospices du monde, il associe Sainte-Catherine du Somport (pèlerins de Saint-Jacques), de Jérusalem (pèlerins des lieux Saints) et mont Joux (pèlerins de Rome), mais, du fait du jumelage qui vient d'être souligné, il associait implicitement à ce dernier l'hospice du Petit Saint-Bernard pour les pèlerins de Saint-Jacques.

Au Petit Saint-Bernard, voie romaine et chemin pèlerin entrent en Tarentaise. Sur la *Carta*, c'est un peu au nord du passage qu'est figuré une sorte de bassin (et non de plateau) avec la mention *Tarentesia* et un petit cercle non coloré: c'est une difficulté, puisqu'en fait *Tarentesia* paraît le nom d'origine de Moutiers. Cette difficulté et quelques autres paraissent ne pouvoir s'expliquer que par une confusion des cartographes entre les grandes vallées du versant ouest des Alpes grées (voir Appendice).

A partir du cercle non teinté qui paraît correspondre à l'ancien «in alpe graia» et à l'hospice du Petit Saint-Bernard, le pointillé est doublé d'une mention qui pourrait concerner la voie romaine; la haute vallée de l'Ariège (voir Appendice) apparaîtrait peu après, brièvement figurée, jusqu'à *S. Mauricius* (Bourg-Saint-Maurice), premier point rouge depuis celui d'Aoste. Les deux points rouges suivants sur le pointillé qui prend alors, comme le cours de l'Isère (non figuré) une direction nord-ouest, correspondraient à Moutiers et Conflans-l'Hôpital, -maintenant Albertville- la troisième et dernière ponctuation rouge serait Chambéry.

Jonction avec la «Route supérieure»

Dernière parce que, dans cette ville, le tracé rejoint, à angle droit, celui qui, du nord, arrive de Berne. C'est la «route supérieure» de König v. Vach qui mentionne Fribourg et Romont et est hébergé à Genève. Elle franchit le Rhône à Genève et traverse Annecy puis Rumilly (*Remiliaco*). Toutes ces étapes sont identifiables plus ou moins facilement (ex.: d'Annecy ne subsiste sur la *Carta* que l'A et un n).

«ROUTE SUPERIEURE» en France

En «Piémont» savoyard et Dauphiné

Le récit de Künig et les cartes modernes permettent de préciser le trajet de la *Carta* jusqu'au Rhône.

«Route supérieure» :	<i>Carta</i> :
Les Echelles	<i>scale</i>
Voiron	<i>Feros</i>
Arbous	<i>Arbosi</i>
Vinay	
St-Marcellin	<i>s. Marcellin</i>
St-Antoine de Piémont	<i>s. Antoine</i> (de Viennois; à noter les hôpitaux St-Jacques pour pèlerins)
Frontière Savoie-France	
Romans	<i>s. Romans</i>
(Vallée de l'Isère)	<i>[Isera]</i>
Valence	<i>[Valence] Rodanus fluvius</i>

Pour l'un et l'autre, comme pour les pèlerins arrivant de Lyon et Vienne, c'est d'abord la route de la rive est (*via Domitia des Romains*), comme aussi pour von Harff qui venant du Mont-Cenis et au-delà (Jérusalem) les avait rejoints -par Grenoble- à Voiron: s'inscrivent sur le pointillé de la *Carta* (points rouges presque joints) *Montelocum* (Montelimar) et *Castelderan* (Châteuneuf du Rhône) et, à cheval sur le fleuve, le point rouge de Pont St-Esprit (*s. spiritus*), célèbre pour l'oeuvre caritative (pont et hôpitaux) des Frères pontifes. C'est, d'après la *Carta*, qui n'indique pas de route vers *Avinion* (écrit à l'envers) et la *PROVINCIA*, le passage du *DELFINATUS* (Dauphiné) en LANGVEDOC.

Languedoc

Le tracé de la *Carta* s'insère, jusqu'aux Pyrénées, entre Cévennes et delta du Rhône puis Golfe du Lyon (*MARE LIGUSTICVM*: mer Ligure) assez bien figurés. De Pont St-Esprit à Nîmes, se succèdent *tres* (le *Trésis* de Künig v. Vach), *bagnolis*, Bagnols-sur-Cèze (ici, sur les cartes modernes se place Tresques), *binum* (le Pin.? d'après les éditeurs de Künig v. Vach), *Vall-brutum* (Vallabrix), *luccia* (Uzès), enfin *nimes* (écrit à l'envers).

Après Nîmes, le premier point rouge sur le pointillé est Lunel que la figuration, mal placée, d'une rivière non nommée, sépare de *monpelier*. Suivent, vers l'ouest, *gégianum* (Gigean), *lupianum* (Loupian), *tiberius* (St Thibery) et *bisere*, qui ne peut être que Béziers.

Embranchement vers la Catalogne

Pourtant, c'est dès Loupian que se sépare, vers le sud, un pointillé pourvu des points rouges de *bizur*, *narbona*, *balme*, *perpignano*. Il y aurait doublet de Béziers, avant Narbonne, Lapalme (près de l'étang du même nom, anse maritime d'après la *Carta*) et Perpignan. Cette route, à laquelle ne manque ni pointillés ni points rouges, traverse ensuite les *pirenei montes* filant par *Girona* jusqu'à *Barsalona* où son tracé s'arrête net, même si *ARRAG ET CATALONIA* (sic) sont bien pourvus en cités.



Photo 1

COLONNE DE JOUX AU PETIT SAINT-BERNARD*

“**Limite de la Savoie, qui est une belle colonne de marbre cipolin, veiné en zigzag**”. C’est le plus haut point du passage. Descente de quelques toises. Hospice élevé en 1125. Un seul religieux.

La descente qu’on a à faire n’est que de trois lieues par un chemin de pâturages, sans mauvais pas, sans aucun rocher escarpé ni difficile. C’est certainement de tous les passages des Alpes le plus aisé... De Sées, on arrive à Saint-Maurice (*Description des cols et passages des Alpes, Genève, 1903*).

* d’après un ektachrome, puis au flash dans le brouillard.

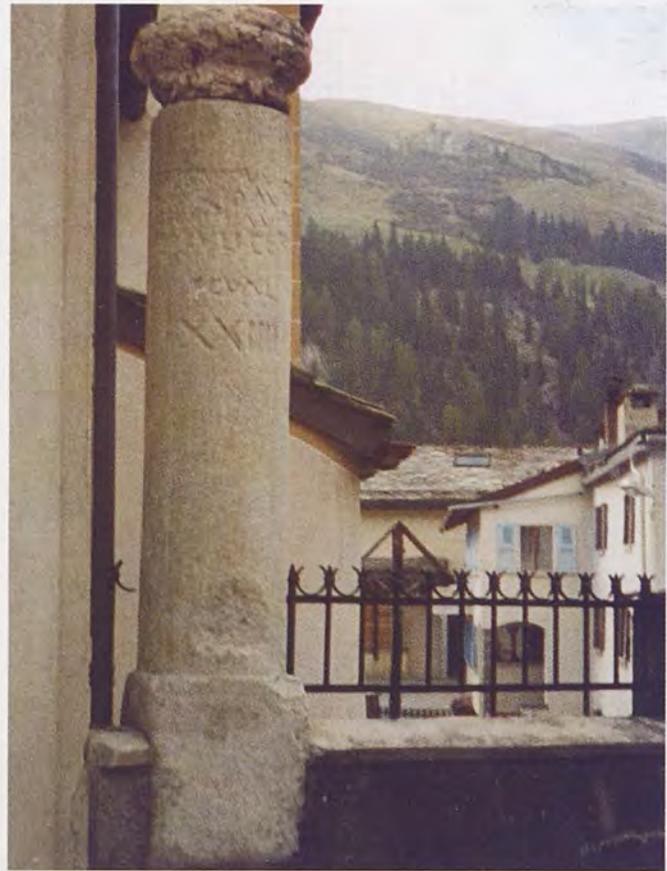


Photo 2

MILIAIRE DU MONTJOUX AU GRAND SAINT-BERNARD

Du haut cours du Rhône, franchi à Martigny (Valais), la grande voie Romaine nord-sud traverse Bourg Saint-Pierre. On peut voir près de L’église le miliaire érigé jadis, au Mont de Jupiter, sur la ligne même de faitre, (2.473m) entre les bassins du Haut-Rhône et de Pau, comme le confirment les distances mentionnées sur le fût.

A Aoste, carrefour avec la plus ancienne des voies antiques est-ouest vers Moutiers et au-delà; cette dernière emprunte d’abord le Val de la Doire baltée pour le remonter jusqu’à Morgex, puis gravit le col Saint-Charles (1911) pour gagner la Vallée de la

Doire de la Thuile. Cet affluent de la Baltée, lui permet de grimper, vers l’ouest jusqu’à la ligne de partage des eaux avec le bassin du Rhône inférieur, croisée au pied de la **colonne de Joux** (col, 2.188m); et hospice du Petit-Saint-Bernard) de Morgex, vers l’est un chemin muletier, assure en été la liaison avec l’hospice du Grand Saint-Bernard par le col de la Serena (2.547m), réduisant la distance entre les deux “**colonnes de Joux**” à une dizaine de lieues.

Vers le Béarn et le Pays basque par Toulouse

En direction de Toulouse, entre Béziers et Carcassonne, le pointillé est ponctué en rouge des localités de *caput stagnum* (Capestang), *ulmis* (Homps) et *marsilia* (Marseillette), *trebis* (Trèbes). Après la «ville de Carcassonne» (*carcasso*; c'est pour Künig v. Vach qui cite les mêmes étapes, une ville importante), le tracé enjambe (erreur géographique) une croupe avancée de la montagne. Puis, la *Carta* fait arriver à Villepinte (*villa pinta*) et Castelnaudary (*castel nodari*): ici vient se placer, géographiquement, le col de Naurouze, puis Avignonet (*arnieto*, le *fionet* de von Vach) et Baziège (*basesio*), localités séparées (à tort) par une longue et forte rivière, enfin, Montgiscard (*moncescar*) et Castenet-Tolosan (castanets). *Tosa*, c'est-à-dire Toulouse, placée sur un bras de rivière écourtée, illustre les aberrations de la *Carta* dans la représentation du réseau des cours d'eau issu des vallées pyrénéennes d'une part, du Massif Central de l'autre: le port lit-on, au point (non coloré) de confluence, prétendument en Armagnac (*armiac*) de deux rivières, la première au Nord vient de Gailla (*gallac*) et *albi* et serait donc le Tarn. Ce serait simple, s'il n'était pourvu d'un long affluent venant d'un large plateau pyrénéen et croisant le tracé du «chemin» (inexactement, comme nous l'avons vu) entre Avignonet et Baziège. La seconde, fusion de l'Ariège et de la Garonne, comme dans la réalité, heurte cependant celle-ci puisque *tosa* est indiquée sur la branche est et que la branche ouest passerait à un point rouge (non nommé) avant leur jonction, alors que cette dernière est à Toulouse même. De plus, le cartographe anticipe largement en pourvoyant la convergence finale des deux cours d'eau de la mention *garunna et gironda fluvius*. Ce «fleuve» recevra, d'ici l'estuaire de la Gironde, entre Damazan et l'Aiguillon (*vicona*), un affluent nord issu du Massif Central et venant de *caors* (Cahors) qui serait donc le Lot et un affluent sud, issu des Pyrénées et venant de *montescus* (Montesquiou) et *condon* (Condom), soit la Baïze. Cette fois, l'exactitude est plus proche même si le Gers a été oublié. Pour revenir au tracé lui-même, il est à noter qu'après le point rouge de *tosa*, le pointillé offre, de l'autre côté de la branche de rivière ouest, deux points rouges contigus pour un seul lieu, l'Île Jourdain (*insula iordani*): ce doublet serait-il un repentir rappelant la double place de Toulouse (ville primitive et nouvelle)? ou bien évoquerait-il Muret et son église Saint-Jacques? En tout cas, il ne passe à l'Île Jourdain qu'un mince affluent de la Garonne (la Save) sur lequel toutefois Künig v. Vach note un «beau pont»; de là, pointillés et points rouges mènent à *aust* (Auch) par ceux de *montessus* (Gimont) et *obet* (Aubiet). Ce qu'il y a de plus remarquable sur cette partie du trajet, de Toulouse à Auch (appelé d'autre part et souvent «camin roumiu»), c'est qu'elle trouve dans les textes locaux antérieurs les mentions les plus explicites qui soient du «chemin de saint Jacques»: *in chamino sancti Jacobi (cujus) per quo homines vadunt ex Tolosa apud Islam* (l'Île Jourdain) *et apud Aubinet* (Aubiet) *et apud Auxim* (Auch), [1290] et même *in camino sancti Jacobi frances (sic) pro quo homines pergunt de Tolosa apud Auxim* [1196]: «Chemin français», de quoi nuancer la théorie de la double appellation à laquelle, par ailleurs, on serait tenté de souscrire, comme quoi, en territoire français, le chemin prendrait le nom de Rome (*roumiu*) dans le sens ouest-est et de Saint-Jacques [de Compostelle] en sens inverse, de même qu'en territoire espagnol, ce serait le *camino de Santiago* dans un sens et le *camino francés* ou de France dans l'autre (Est-Ouest). Après *barran* et *monsgilo* (Montesquiou), le tracé quitte le bassin de la Garonne pour celui de l'Adour, dont il franchit un affluent pour arriver à *marciac* et le cours même (*absurus fluvius*) à Maubourguet (*malburgeto*).

Après *morian* (Morlaas), le trajet retenu par la *Carta* comme par maints itinéraires de l'époque délaisse la route béarnaise des Ports d'Aspe (Somport) au profit du «chemin vicomtal» vers les Ports de Cize (Roncevaux): l'attribution du nom générique *roncis valle mons* à l'ensemble du massif concerné illustre bien sa renommée.

Traversé le gave de Pau entre *ortes* (Orthez) et *oelium* -l'Olioin ou l'Olioen de v. Vach- (l'Hôpital d'Orion) et le gave d'Oloron (omis par la *Carta*) à *icerra* (Sauveterre-de-Béarn), le chemin (dit «vicomtal») entre en pays basque et arrive à *s. placio* (St-Palais).

Le passage des Pyrénées

De la capitale de la Navarre septentrionale, le pointillé se dirige alors vers le pied de la montagne au point rouge de *s. johan* (St-Jean-Pied-de-Port), aux sources de la Nive que la *Carta* ne nomme pas et fait aboutir sur l'océan, non à Bayonne mais plus au sud. Malgré l'effacement des teintes, on distingue, à

côté du point rouge suivant, les vestiges d'une longue inscription qui devait être relative à N.D. de Roncevaux. Le pointillé reprend, au sortir du massif, à partir d'un nouveau point rouge, à la capitale du royaume de la Navarre *Pamplona*, écrit à l'envers.

OUTREMONT EN PENINSULE IBERIQUE

Le tracé de Pampelune à l'Ebre (*iber*) se poursuit en *NAVARA*, par Puente la Reina (*ponte regina*), Los Arcos (*arcus*) et Viana. A *lagrogne* (Logroño, pointé de même en rouge au Nord du fleuve) commence la *castilia* (Castille). Le pointillé énumère *nazarete* (Navarrete), *nazera* (Nájera), *s. domingo* (Santo Domingo de la Calzada), *graneon* (Granon), *Redile* (Redecilla del Camino), *dolorosa* (Belorado), et, après la rivière, *Villafranca* (Vilafranca-Montes de Oca). Vient ensuite, en gros caractères *Burgos* (Burgos), sur l'Arlanzon: le *Pisarga* par confusion du cartographe dans les affluents du Duero.

De Castille au Bierzo

Sur le pointillé, un seul point rouge *fritz* (Castrojeriz?): en tout cas, «le château de Fritz que l'on nomme en allemand la ville longue», aux dires de König v. Vach, précède celui de *s. Fagundus* (Sahagún, sur le río Cea). On déchiffre difficilement des mentions paraissant correspondre à Leon (sur le río Bernesga, affluent de l'Esla), l'Hospital (sur l'Orbigo), Astorga (sur le Tuerto), le long d'un *fluvius*, affluent du *duero fluvius*, qui semble être affecté, au moins partiellement de l'appellation *esla*. Effectivement, sur cartes exactes l'Esla reçoit les autres rivières précitées avant de se jeter dans le Duero. Reste à identifier le point rouge à partir duquel le pointillé, orienté sud-ouest depuis *s. Fagundus*, tourne brusquement au nord-ouest pour rejoindre le bassin du *fluvius minus* (bien identifié comme étant le Mino par la mention *Porto marin* assez loin au nord du tracé). Ce point désigne, semble-t-il (effacement de la mention), la dernière station importante, Rabanal (del camino) des «Montes de León» avant la descente où l'on trouverait ensuite ceux dont les mentions, peu intelligibles, évoqueraient pourtant Molina Seca, Ponferrada, ainsi que Cacabelos et, en toute certitude cette fois, Villafranca del Bierzo (*villefranca*). Même si le Río Sil n'est pas dessiné ou s'est effacé, on remarque en effet, que le pointillé qui continue suit d'abord la base de la montagne, mais laisse *orens* (Orense) au nord pour traverser le Mino, à la hauteur de Valença, à *Locus* (Tuy?): le cartographe privilégie ce couloir de vallées, laissant le «camino francés» gravir le Cebrero.

Vers Compostelle, par la «Route portugaise»

Laissant les échancrures des baies de *baiona* et *pontafedra* (Pontevedra) à l'ouest, et le point rouge de *melid* (Mellid) à l'est, le tracé soulève une nouvelle et dernière énigme: l'identification du point rouge dont la mention est *civitas corrupta*. La toponymie, et pas plus, à notre connaissance, l'histoire, ne signalent une cité détruite, physiquement ou moralement, dans ces parages galiciens si marqués par la tradition et les légendes qui se confondent avec le culte du saint au long de cette route qui vient s'intégrer, à Tuy, à celle qui remonte du Portugal, jusqu'à Compostelle: l'hypothèse la plus séduisante serait que les mentions *Locu* et *civitas corrupta* évoqueraient la légende de saint Jacques: lieu (sacré) et cité ou *palais du mal*, celui de la reine Louve.

Saint-Jacques en Compostelle

Quoiqu'il en soit, c'est maintenant que va s'arrêter le tracé à un dernier point rouge bénéficiant d'un traitement de faveur, nulle part ailleurs décerné par la *Carta itineraria* même pour Rome: le dessin d'une église avec croix et porche d'accueil dûment pourvu de la mention *s. Jacobus* (Compostelle).

II

SUR LE CHEMIN DU RETOUR

PAR LA ROUTE INFÉRIEURE («Niederstrasse»)

Le tracé de la «route inférieure» venant de Bordeaux (*bordeus*, écrit le long du pointillé), traverse la GASCONIA jusqu'à l'Adour. Son passage par Capbreton (*cabeston*) sur l'Atlantique (*MARE GALLICVM*) indique que c'est une variante côtière que le cartographe a privilégiée. Comme il ne fait continuer le pointillé ni vers Burgos ni vers Pampelune ou St-Jean-Pied-de-Port, force est de considérer St-Palais comme point de jonction entre les deux routes. Aucun point rouge ne jalonne le tracé de Capbreton à Bordeaux, le rond blanc de *Castelbelna* (Belin, le «Caselbeln» des Itinéraires de Bruges et de von Harff) étant distinctement à l'écart, à l'est.

Jusqu'à la Loire (Saint-Martin de Tours)

Au nord de l'estuaire de la Gironde, de Blaye (*blaya*) jusqu'à Tours le tracé devient aberrant: il gagne St-Jean d'Angely (*angelo*) en laissant Saintes (*sentés*) à l'ouest. Ensuite, c'est non seulement La Rochelle (*rocella*), sur la côte, mais de Lusignan (*lusigna*) et même Poitiers qui sont pointés en rouge à l'ouest d'une route inconnue passant à proximité de Lussac-les-Châteaux (*lisac*). En outre, alors que sur cartes exactes, Lussac est sur la Vienne, le pointillé -sans autres étapes, pas même Chatellerault- ne traverse cette rivière (*viena R*) que plus au nord. Le tracé redevient ici correct, traversée du Cher et de l'Indre pour arriver sur la Loire (*ligeris R*) à Tours en *TURONIA* (Touraine).

Vers Paris

Il remonte le cours du fleuve jusqu'à Orléans (*orliens*); c'est la variante suggérée par le «Guide du Pèlerin» du XII^e s., et par d'autres itinéraires par Amboise (*ambosia*) sur la rive sud puis *bleais* (Blois) sur la rive nord.

A signaler à Orléans deux tracés: l'un au sud du fleuve vers Moulins (*molins*) sur l'Allier et Lyon sur le Rhône, l'autre, rive nord, qui ne paraît pas continuer au-delà de Nevers (*nivernia*). Le tracé de notre «route inférieure» (longé de l'inscription *aurelia*) remonte normalement sur Etampes (*estampes*) -en laissant le point rouge de Pithiviers (*piviers*) à l'est- puis, Etréchy (*seters*) et Montlhéry (*montlehery*). Chartres est bien indiqué à l'Ouest... mais sur un affluent de la Seine (*seina R*) remontant vers l'est de Paris!

Nord de la Seine et Germanie

De Paris, la *Carta itineraria* n'offre aucun autre tracé vers le sud et quatre seulement vers le nord de la Seine. Le plus occidental, le long du fleuve, s'arrête à Rouen, le plus oriental remonte la Marne, vers Châlons-sur-Marne par Meaux et Château-Thierry, avant d'arrêter au Rhin et de dépasser Strasbourg (*strasburg*) par Toul (*tullium*) et Rethel (*rette*). Une variante atteint la Meuse à Verdun par Reims (et continue à l'est). Une branche suit le cours de cette rivière, vers le nord jusqu'à rejoindre la «route inférieure». Les deux pointillés intermédiaires au départ de Paris vers le nord, sont les deux variantes les plus courantes de la «route inférieure», celles aussi des *Itinéraires de Bruges*, déjà étudiés par ailleurs: Valenciennes (*valentines*) par Amiens en *PICARDIA*, Arras et Douai (*douay*) ou, plus directement par Cambrai. De là le tracé note *soigne* (Soignies), *berge* (Mons), *Halle*, *Bruxel*, *Leven* (Louvain), *Sentus* (St Truden), *Mastricht*. De Maastricht, un tracé descend la Meuse vers Verdun, comme signalé plus haut, par, entre autres, Liège, Dinant et Fumay.

Mais celui de la «route supérieure», lui, continue vers l'est: *Aachen* (Aix-la-Chapelle), Köln (Cologne); ce tracé pourrait être continue vers l'est par *segen* (Siegen), *martburg* (Marburg) et bien d'autres villes germaniques mais cela dépasserait les limites de notre propos.

CONCLUSION

Si l'on considère, une fois parvenu au but et en être revenu, l'ensemble des tracés principaux étudiés, force est de constater qu'il y a bien, malgré variantes et errements, deux chemins qui l'emportent sur tous les autres, par leur «suivi», aux yeux de Martin Waldseemüller et de son équipe de cartographes: les deux «grands chemins de Saint-Jacques» de l'époque, réunis en un seul à partir des Pyrénées. Que la deuxième version soit dédiée à l'empereur Charles Quint (la première ne l'était pas, mais totalement disparue, elle ne peut être commentée) n'est pas indifférent: c'est peut-être ce qui explique les deux particularités majeures de la *Carta itineraria Europae*: les négligences constatées pour le sud-ouest de la France d'une part, mais surtout, l'inflexion -ne serait-elle pas volontaire?- du *camino francés*, qui n'y est pas, bien sûr, mentionné sous ce nom, vers le nord du Portugal, juste avant l'arrivée *ad limina apostoli*. Ce raccordement en esprit du nord d'un royaume encore indépendant mais rattaché soixante ans plus tard à l'Espagne, rapproché de la dévotion à saint Jacques (l'«Européen» par opposition au «Français» saint Michel!) paraît animé d'une intention, celle de s'accorder à la vision déjà européenne d'un prince marqué aussi, comme tant d'autres de ses contemporains dont au premier rang les jacquaires, sans compter la dynastie des Valois en France, par la nostalgie, de l'Empire carolingien. En tout état de cause, la *Carta itineraria Europae* témoigne d'une association, à cette époque, de l'apôtre de la péninsule occidentale au rêve européen. La poursuite de son étude n'est-elle pas d'actualité, au moment où les «chemins de saint Jacques» accèdent au rang d'ITINERAIRE CULTUREL EUROPEEN?

APPENDICE

La *Carta itineraria Europae* était connue depuis peu après son édition contemporaine par le Centre européen d'Etudes compostellanes, grâce à une communication à la Société des Amis de Saint-Jacques par M. Werner Streit, son correspondant à Cologne.

Les «itinéraires de Bruges» (*Itinerarium de Brugis*, Bibl. Univ. de Gand, ms. n° 23) et le voyage d'Arnold von Harff, XV^e s., ont été publiés pour la première fois en France par E. T. Hamy, en appendice du *Livre de la description des Pays* du héraut Berry dans le T. II du *Recueil des voyages et documents pour servir à l'histoire et à la géographie*, Paris 1908. Cette édition étant très souvent fautive, le Centre européen d'Etudes compostellanes s'emploie à en rectifier lecture et identifications, notamment dans *Compostelle*, revue et bulletin de la Société des Amis de Saint-Jacques en France. Dans ce numéro spécial de la revue, consacré à l'année jubilaire 1993, le texte traduit en français du *Journal de pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle* de H. König von Vach (1496) publié dans *Ultréia*, n° 2, 1988 par l'association helvétique «Les Amis du chemin de Saint-Jacques», sera, grâce à l'aimable autorisation qui nous en a été donnée, repris et pourvu de notes, avec un prolegomène sur les rapports avec la *Carta itineraria Europae* de ces diverses relations: de quelques autres aussi, tel le *Voiatye à Saint-Jacques de Compostelle*, (sic), de Nompert de Caumont éd. J. Vielliard, en appendice du *Guide du pèlerin*, 5^e éd., Mâcon 1978, d'après le ms British Museum, fonds Egerton, n° 890,) ou celles qui font l'objet des travaux des professeurs P. Caucci von Saucken, R. Plötz, K. Herbers, Soria y Puig, L. Gai et autres signataires d'articles sur les itinéraires jacobites dans *Saint Jacques de Compostelle, Mille ans de pèlerinage en Europe*, 1993, édition en quatre langues (pour le texte: Editoriale Jaca Book spa, Milano -versions espagnoles et italiennes-, version française, Desclée de Brouwer, Paris 1993, version allemande, Pattloch Verlag, Augsburg 1993). Il y a lieu, ici, de renvoyer pour la bibliographie et les notes à ces ouvrages, sauf sur quelques points particuliers qui seront évoqués ci-après.



L'ultime tracé (pointillé) est de la *Carta itineraria Europae* relie Budapest (*buda-osen*) à Dantzig (*dantzig*) par *Cracovia* et *Thorn*. Ce sont les directions extrêmes qui figurent sur la *Carta* des «chemins jacobites» germaniques aimablement communiquée par le Dr. R. Plötz: la comparaison des deux cartes serait pleine d'intérêt mais requerrait une étude particulière. Ultime tracé sud: *buda-venetia* par *Vienna* -à l'exception d'un tireté (voie maritime) peut-être pas d'origine- entre le golfe de Trieste et Venise. L'unique passage des Alpes paraissant ponctué, à l'est de celui qui a été détaillé ici, unirait des tracés venant de *Ratisbona* et de Nuremberg à Bologne par Trente (*Trient*).



Du nord-ouest de l'Italie au cours du Rhône en France, de Lombardie au Dauphiné, la section de la *Carta* correspondant au Piémont et à la Savoie devient extrêmement malaisée à élucider: vision réductrice, faute de renseignements peut-être, de Martin Waldseemüller et de ses cartographes et difficultés de lecture ou d'interprétation des mentions se conjuguant.

Vers le sud-ouest de la chaîne des Alpes, après le *Mons. S. gothardi* et le *Mons. S. berhardi*, seul est mommément mentionné sur la *Carta*, le *Mons. S. dionisii*. C'est, bien évidemment, malgré l'erreur étymologique, le Mont Cenis (sauf à admettre, ce qui est difficile à tous points de vue, que le bassin de la *Tarentasia* serait en fait le massif du Mont Blanc!). L'identification des rivières affluents du Pô (*Padus*) d'une part, et du Rhône (*Rodanus fl.*) de l'autre, pourrait être utile mais leur nom n'est inscrit qu'exceptionnellement. Le Tessin s'identifie bien, le tracé du pointillé le franchissant avant le point rouge de Novare; de même la Secia, franchie à Verceil. L'affluent suivant ne peut être que la Doire baltée dont

le confluent après le Pô serait au point rouge de Crescentino et qui passerait ensuite à celui d'Ivrée. Les mentions *Cresenti* et *Ivrisa* y correspondraient. Point rouge suivant: Aoste, non mentionnée mais bien sur la *doria*, qui s'enfonce alors dans une échancrure de la montagne jusqu'à un cercle non coloré qui désignerait alors la *Portus Graius* (absence de mention). De l'autre côté du *Mons S. dionisii*, c'est bien, remontant au point rouge de Civasso sur le Pô, l'*Orco* (dénommé): lui aussi s'enfonce dans une échancrure de la montagne... mais pas où il faudrait puisque, sur le côté sud de cette échancrure, il y a le point rouge de *Susa*. Du fait de cette erreur, la Doire ripaire, correctement pointée en rouge à Turino remonte directement à *Sasana*, alors que dans la réalité, c'est Suse qu'elle arrose en descendant de Sasana. Impossible dans ces conditions de restituer le col du Mont Cenis et d'identifier *castri serieta*, en pleine montagne (Cerisoles?).

Briançon (point rouge de *briaso*) est encore, sur la *Carta* comme en réalité, dans la montagne. Non loin cependant sont figurées par la *Carta* deux profondes échancrures. La plus au sud au profit d'un long fleuve, fabuleux, qui, après être passé à proximité ouest d'Embrun (*Ambrun*) irait se jeter directement dans la Méditerranée au golfe de Fréjus. Il se serait même appelé l'*argens*. Effectivement, une petite rivière de ce nom a son embouchure dans le golfe de Fréjus. Mais elle prend sa source assez près de la Méditerranée dans le massif de la Sainte-Baume.

Anecdote hors sujet sans doute, mais éclairant cependant les aléas à surmonter pour définir le trajet adopté par la *Carta* jusqu'au Rhône.

Notons auparavant, que la seconde échancrure du versant rhodanien de la montagne au départ de Briançon est, tout-à-fait correctement, le haut cours de la Durance (*durancia R*). Cette rivière se jette, sur la *Carta*, comme dans la réalité, au sud et à proximité d'Avignon (*Avenio*, écrit à l'envers).

Echancrure suivante, au nord, un long cours d'eau se jetant dans le *Rodanus fluvius* après avoir arrosé Aiguebelle et *Romans*. La mention *Iser fl.*, se lit facilement juste après le point rouge d'*Argebela*: heureusement juste après, parce qu'en amont, c'est le cour d'un fort affluent de l'Isère, l'Arc, venant, lui, du Mont Cenis (le cercle non coloré entre la source de l'Arc et Aiguebelle serait alors St-Michel ou St-Jean de Maurienne).

Le cours supérieur de l'Isère, qui arrive de Bourg-St-Maurice et Moutiers par Albertville au prix de plusieurs coudes, a été purement et simplement oblitéré: les cartographes n'ont pu résoudre les contradictions entre leur propos de rendre compte en priorité des chemins, la géographie des vallées alpines et la place dont ils disposaient.

Oblitéré certes, mais partiellement: c'est ce cours supérieur de l'Isère qui est figuré sur la *Carta*, dans l'échancrure ouest de la montagne où aboutit le pointillé en provenance du point (non coloré) identifié, à l'extrémité de l'échancrure est, comme le col même (colonne de Joux) et l'hospice du Petit Saint-Bernard.

La mention *avingala* affectée à cette partie de la route devrait, une fois élucidée, fournir le nom de cette voie, comme celle d'*aurelia* qualifie, plus distinctement, la voie de Paris à Orléans. Dans la réalité, un torrent -entre route moderne et voie romaine- dévale du col jusqu'à l'Isère dont la source se situe dans le massif de l'Iseran, plus au Sud. Ce tracé, temporaire, de la rivière disparaît, en effet, à partir de *S. Mauricius*. Le tracé de la route oblique alors, sur la *Carta* comme dans la réalité, de Bourg-St-Maurice vers le Nord-Est. Les deux points rouges qui suivent alors celui de St-Maurice ne peuvent être que Moutiers (en-Tarentaise- et Conflans- l'Hôpital, aujourd'hui Albertville sur l'Isère, (non figurée). L'enchevêtrement des inscriptions afférentes -même celle, distincte, de *moniasis* pose un problème- ne permet pas plus de précisions. Toujours est-il que ce tronçon, malaisé à déterminer, aboutit à Chambéry où se situe la jonction avec la «route supérieure» de Künig von Vach.

Après le passage, noté par Künig, de la Savoie (Saint Empire romain germanique) en Dauphiné, maintenant enclave française à l'Est du Rhône, la compréhension de la *Carta itineraria* devient plus aisée,

encore que ne s'explique pas que le carrefour de Lyon (tracés venant de Genève et de Paris par Moulins) ne paraisse aucunement relié à Valence. Après Montélimar, qui tire son nom moderne de l'ancien *Montillum Ademari*, les 22 arches du fameux pont dont le Saint-Esprit lui-même, croyait-on, avait dû intervenir pour réussir enfin l'implantation toujours retardée par les fureurs conjuguées de Satan et des flots, ouvrait définitivement aux cohortes soldatesques, mercantiles ou pèlerines le côté «Royaume» du fleuve si longtemps frontière. En Languedoc pas de réelles difficultés, si ce n'est peut-être la nécessité de réinterpréter le texte de Künig à propos de la cité de *Tres* (Tresques?). Dès avant Nîmes, les relations de voyage italiennes, de plus en plus nombreuses à être consultables grâce au professeur Caucci et ses émules, viennent à la rescousse pour les détails des quelques dissonances géographiques constatées (rivières ou même parfois emplacement de villes: Béziers).



A signaler aussi, à titre d'exemple, que sur la branche des tracés de la *Carta* qui se dirige vers la Catalogne, *balme*, entre Narbonne et Perpignan, peut être identifié avec sûreté à La Balme: c'est la *Villa franca* des «Itinéraires de Bruges», pour laquelle l'édition de Hamy adopte (p. 185) sans explication l'appellation de «La Franqui», de fait on trouve sur certains guides et cartes modernes la dénomination de «gran de la Franqui» pour son débouché sur la mer.

Plus loin, les cartographes de M. Waldseemüller font emjamber par le tracé une avancée de la montagne: erreur sans doute, mais le passage du versant Méditerranée au versant Atlantique n'a été fixé au seuil de Naurouze, après Castelnaudary, que par les ingénieurs du Canal du Midi, bien longtemps après. Peut-être pourrait-on trouver de même une explication à l'insolite rivière qui traverse le couloir entre Massif Central et le tracé de la *Carta* entre Avignon et Bazièges.

Après Auch, les réflexions sur les «chemins roumieux» et le «chemin de Saint-Jacques français» d'après les mêmes citations dans *La France des chemins de Saint-Jacques*, Saint Jacques de Compostelle, 1000 ans de pèlerinage en Europe, proviennent d'un échange de vues avec le professeur Alcina, 1994.

En pays basque les lectures et identifications concordent avec celles du Dr. Urrutybéhéty dans *Pèlerins de Saint-Jacques, La Traversée du Pays basque*, publication incluse dans le «Programme inter-régional sur les chemins de Saint-Jacques» 1993; (à noter que l'assimilation Hopital d'Orion-*oelium* se fonde sur l'Olioen de v. Harff). Ce ne sera pas le cas, en revanche, pour celles proposées plus loin pour la «route inférieure» en Gascogne.

Autant avant Burgos la chaîne des Montes de Oca est distincte avant la «meseta», autant celle des «Montes de León» qui clôt cette dernière est gommée. Le rio Sil manque aussi à l'appel et c'est le Cebrero qui est baptisé *Rava nel mons* (sic). Ici, l'originalité de la *Carta* est d'être le premier document -et peut-être le seul connu- à faire subir au «camino francés» une distorsion telle qu'après avoir enfilé la vallée du Sil (indiscutable sur la *Carta*), la route pèlerine vient se confondre avec la route portugaise, même si celle-ci n'est pas figurée de Porto (Portogallo), en PORTOGALLIA, à Valencia del Minho et Tuy (*Locus*). C'est la proximité des deux ponctuations rouges, encore que celui de *valencia* soit situé assez au sud du *fluvius*. Une difficulté pourtant: dans la réalité, Tuy est bien plus proche de la mer mais Valencia tout autant. Cette particularité entraîne que le tracé, nord-ouest, fait un coude vers le nord, à *civitas corrupta*. Cette dernière étape se situe légèrement plus près de *S. Jacobus* que de *Locus* d'une part, et d'autre part, sur une ligne fictive de Mellid à Pontevedra, vers Cerdedo donc (mais sous toutes réserves!).

L'hypothèse, avancée par M. Olivier Cébe, qui s'intéresse à la *Carta* du fait de sa grande connaissance des régions pyrénéennes et pour avoir suscité le colloque jacquaire à Narbonne au début 1993 en tant que directeur de l'Association de Coopération inter-régionale «Les chemins de Saint-Jacques», se heurte, de son propre aveu, à l'une des versions de la légende de la reine «Louve», qui veut que son palais corrompu fut converti avec elle pour devenir le lieu du sépulcre de l'Apôtre. D'autres ver-





sions sont moins nettes à ce sujet. D'où la recherche d'un éventuel pourquoi l'attribution du «toponyme» *locus* à Tuy ; il y aurait bien une réponse: dans un des intéressants fascicules diffusés par les associations santiaguistes de Galice, on trouve qu'il y a à Tuy un «LIEU» (lieu sacré) en raison d'un miracle de saint Jacques où les fameuses «**Vieiras**» («**conchas venereas**» ou de Vénus!) sont participantes dans un franchissement du Mino ou Minho rendu particulièrement scabreux par les bourrasques.

Avant de quitter la *GALLICIA* de la *Carta*, ne manquons pas d'observer le dessin de ses côtes. Sans doute le dessin de ses «**riás**» y est-il approximatif et on aimerait y voir figurer Padron ou Iria comme on y remarque *noya*; mais, il est fort intéressant de discerner, sinon un tracé, du moins un ultime point rouge dans le *Caput finis terre*: celui de *S. Maria* à mettre en rapport avec la dévotion finale de Nompert de Caumont (éd. J. Viellard, op. cit.) à Notre Dame de fin de terres avant de s'en retourner dans ses pénates, en Gascogne.



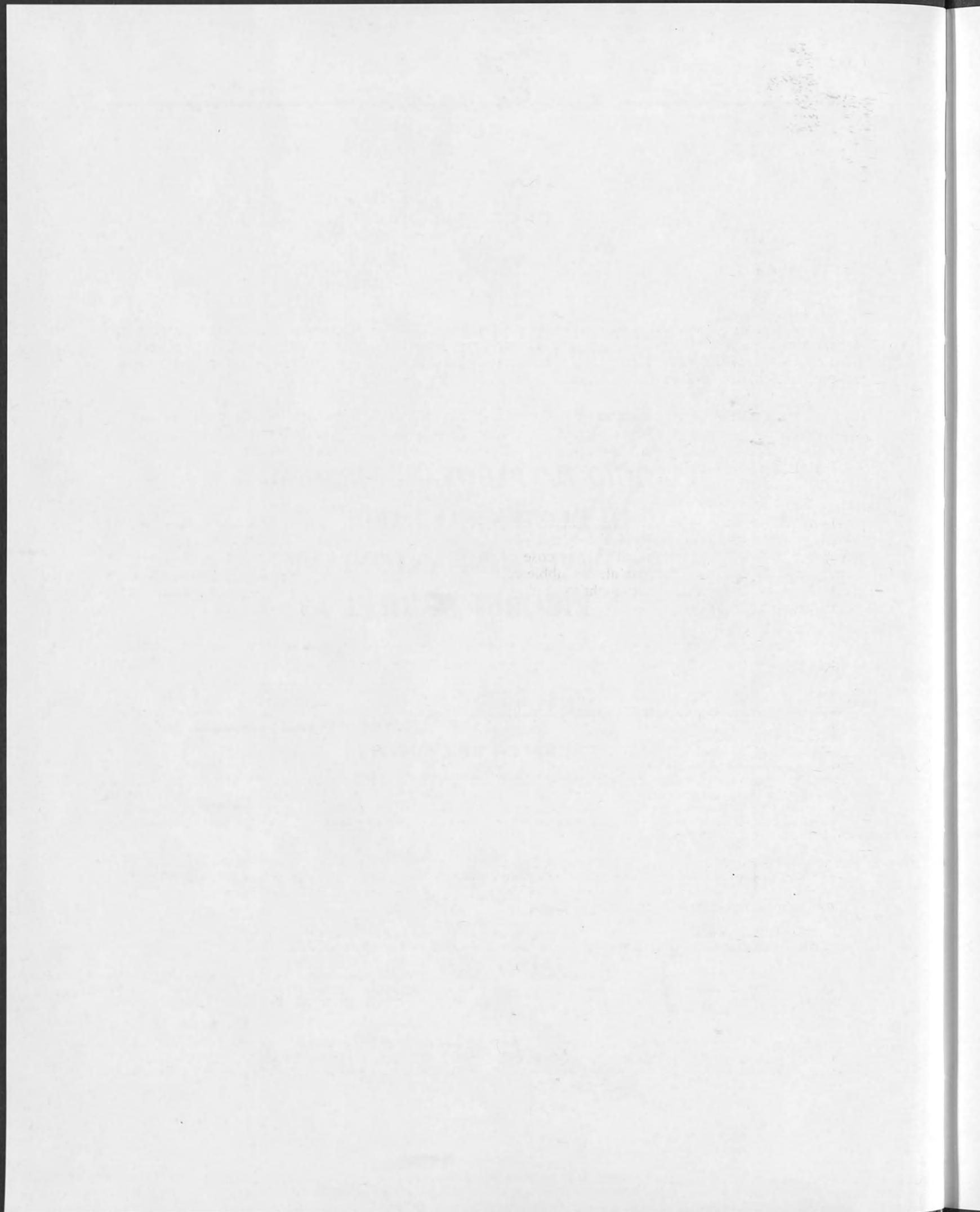
Nombre d'itinéraires, écrits vers cette époque, adoptent bien la route côtière au départ de Bayonne mais contrairement à la *Carta*, ils fixent à l'éperon près de Labouheyre (souvent appelée «**Herbafava**») la bifurcation des routes de l'intérieur (Dax) et de la côte (Bayonne), donnant le détail des localités que chacune traverse. Impossible pourtant d'y trouver l'identification de *Lasoug* que la *Carta* pointe à proximité de la route de Bayonne. A cette hauteur, le pointillé est effacé mais il reprend juste assez pour se terminer juste au nord de l'embouchure («**Boucau**») de l'Adour, qui reste imprécise, au motif que le cours n'en a été définitivement arrêté que bien plus tard. Le rivage de l'Atlantique de la *Carta* ignore le bassin d'Arcachon mais attribue un point rouge en mer à l'îlot de Cordouan dans l'estuaire de la Gironde. De Blaye, correctement situé sur sa rive nord, le pointillé ne fournit que deux points rouges avant le passage de la Loire: Saint-Jean-d'Angely (*Angelo*) qui laisse Saintes (*Sentes*) à l'Ouest, au bord d'un golfe. C'est pour passer la Charente (non figurée) au gué de Chaniers, connu pour avoir été très fréquenté par les pèlerins: un souvenir visuel en a été conservé longtemps sur place par cinq fort belles coquilles ornant le manteau de cheminée du moulin adjacent. Cette cheminée (XVII^e s.) existerait toujours... dans un appartement bourgeois de Lille.

Que penser du rejet de Poitiers et Lusignan à l'ouest du pointillé de la *Carta itineraria*, sinon y trouver une explication «à **contrario**»: Charles Quint séjourna dans ces villes.

Renvoyant aux sources citées et à leur étude, passée ou à venir (catalogues d'expositions) pour les itinéraires jacquaires du Nord de la France, reste à ajouter deux précisions: la *Carta* fait à juste titre passer un de ses tracés à Douai, une fort belle exposition l'a illustré en 1988 et un catalogue *Les chemins de Saint-Jacques dans le Nord de la France* en témoigne. La *Carta* fournit aussi à partir d'Amiens vers les Flandres et la Hollande (Holland) un tracé digne de susciter l'intérêt des professeurs J.V. Herwaarden et R. Plötz, auteurs des textes correspondants dans le catalogue de l'exposition Europalia de Gand et dans l'ouvrage collectif sous la direction de P. Caucci (*Santiago... op. cit.*): principales étapes: Saint-Omer, Bruges, Gand, Anvers, avant de se poursuivre jusqu'à *Denmart*, *DACIA*, par notamment, *Munster*, *Bremen*, *Hamburg*, *Lubeck* et la ville de *Schleswig*.

**«VIAGGIO DA PADOVA A LISBONA»
DI DOMENICO LAFFI:
TRA DEVOZIONI ANTONIANE
E RICORDI JACOPEI**

BRUNELLO DE CUSATIS
Università degli Studi di Perugia



Gli studi apparsi in questi ultimi anni su Domenico Laffi¹ e, in particolare, la recente riedizione di uno dei suoi tre resoconti di viaggio², hanno richiamato l'attenzione di studiosi e cultori di letteratura odeporica su colui che Paolo Caucci von Saucken reputa, in materia di pellegrinaggio jacoepo soprattutto, «el peregrino italiano, sin duda, más conocido»³.

Tale affermazione si giustifica pienamente alla luce non solo dei tre pellegrinaggi che il sacerdote bolognese compì a Santiago de Compostela (1666, 1670, 1673) e da cui trasse l'ormai famosa relazione *Viaggio in Ponente a S. Giacomo di Galitia e Finisterrae*⁴, ma anche dei viaggi a Gerusalemme (1678) e a Lisbona (1687), ugualmente relazionati⁵.

A Laffi, forse più che a chiunque altro pellegrino italiano del passato, ben si adatta l'appellativo di *homo peregrinans*, nell'accezione propria di «colui che viaggia all'estero», considerato che a quelli religiosi e devozionali univa interessi dettati -è Laffi stesso ad affermarlo- «da naturale inclinazione, da genio piegantemi alla curiosità di vedere cose nuove». Duplice natura, quindi, quella di viaggiatore e quella di pellegrino, che associate alle indubbie capacità di scrittore e attento osservatore -come attestano le sue accurate descrizioni sia di luoghi sacri che di città e paesi- fanno del Laffi un maestro nell'arte della narrazione odeporica.

La relazione del viaggio a Lisbona, di grande interesse, al pari delle altre, sotto l'aspetto sia religioso-devozionale che storico-culturale, venne pubblicata nel 1691, a Bologna, con il titolo: *Dalla*

¹ Cfr.: P. G. Caucci von Saucken, *Motivi e testimonianze letterarie nel resoconto di Laffi: la tomba di Laura e il petrarchismo in Avignone*, relazione presentata alla «Journée d'Etudes Compostellanes», Paris, 4-VI-1982, 10 ff. (inedita); D. Gambini, *La Galizia nel "Viaggio in Ponente" di Domenico Laffi*, in AA.VV., I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia, a c. di P. G. Caucci von Saucken, Perugia, Università degli Studi di Perugia, Off. Graf. Benucci, 1983; D. Gambini, *La leggenda di Rodrigo ultimo re dei Goti nel resoconto di Domenico Laffi*, in AA.VV., Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacoepa - Atti del Convegno Internazionale di Studi-Perugia 23-25 settembre 1983, a c. di G. Scalia, Perugia, Università degli Studi di Perugia, Off. Graf. Bellucci, 1985; D. Laffi, «*Viaggio da Padova a Lisbona*» -itinerario portoghese, edizione critica, introduzione e note di B. De Cusatis, Università degli Studi di Perugia-Collana di Studi e Testi dell'Area Romanza e Slava, Napoli, E.S.I., 1988; B. De Cusatis, «*La fedeltà anche dopo morte*» de Domenico Laffi: o tema inesiano numa obra dramática italiana do século XVII, in Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa vol. 8 (1) (1993) 251-57

² Cfr. D. Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, edizione e note a c. di A. Sulai Capponi, Università degli Studi di Perugia Centro Italiano di Studi Compostellani, Napoli, E.S.I., 1989; come anche l'edizione spagnola, uscita con il titolo: *Viaje a Poniente*, prólogo, traducción y notas de C. Crespo Caamaño, Biblioteca Mágica del Peregrino 2, Santiago de Compostela, Sildavia, 1991.

³ G. P. Caucci von Saucken, *La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos*, separata de Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela, Lisboa 1992, p. 245-59 (p. 246).

⁴ Cfr. *Viaggio in Ponente a S. Giacomo di Galitia, e Finis Terrae, di D. Domenico Laffi Bolognese. Aggiuntovi molte curiosità, doppo il suo terzo viaggio a quelle Parti. Con Tavola dei Capitoli, e cose più notabili*, Terza impressione, in Bologna, per gl'Eredi del Pisarri, 1681, p. 432, in 12° (1ª ed., 1673, p. 484, in 12°; 2ª ed., 1676, p. 444, in 12°; 4ª ed., 1726, p. 430, in 12°).

⁵ Cfr.: *Viaggio in Levante al Santo Sepolcro di N. S. G. Christo, et altri luoghi di Terra Santa di D. Domenico Laffi Bolognese*, in Bologna, per gl'Eredi d'Antonio Pisarri, 1683, p. 576, in 8° (2ª ed., 1738, p. 479, in 8°); *Dalla Tomba alla Culla è un lungo passo. Viaggio da Padova ove morse il Glorioso S. Antonio a Lisbona ove nacque, di D. Domenico Laffi Bolognese*, in Bologna, per gl'Eredi d'Antonio Pisarri, 1691, p. 384, in 12°.

Tomba alla Culla è un lungo passo. Viaggio da Padova ove morse il Glorioso S. Antonio a Lisbona ove nacque.

Nel presentare l'opera al «cortese lettore», Laffi illustra sia i motivi del viaggio che il fine propostosi nel relazionarlo:

«Io per soddisfare alle curiosità discrete e indiscrete di tutti, dirò con mera verità d'aver fatto questo viaggio non so se spinto più da naturale inclinazione, da genio piegantemi alla curiosità di vedere cose nuove, o da spirito di pietà verso il glorioso S. Antonio di Padova. Mi portai a quella città per adorare, in quelle sacre ceneri, vivi semi d'eternità, e raccogliere copiosa messe di grazie, e col favore del Cielo restarono sì consolate le mie speranze che allettato dal godimento risolsi, se avevo veduto la tomba, di trasferirmi pure a Lisbona a venerare la culla [...]. Tornato poi sano e salvo alla patria, e pascendomi l'immaginazione, col dolce pensiero d'aver felicemente trascorso tante celebri provincie, vedute e ammirate tante famose città, castelli, monti, fiumi e mari, imparate le costumanze di vari popoli, osservato tanti prodigi dell'arte umana e della grazia divina, mi stimai in obbligo di spenderne un succinto racconto sì per piacere a chi gode di simil lettura, come anche per piacere a chi si sentisse mosso da devozione ad intraprendere simil pellegrinaggio. Ciò ho fatto con quello stile che ad una semplice narrazione mi è parso più acconcio» (p. 18-20).

Parole significative che in qualche modo «sconfessano» le considerazioni avanzate dal Fantuzzi, il quale, a proposito dei viaggi del Laffi, asserisce che vennero descritti e pubblicati «col gusto di un credulo, e devoto pellegrino»⁶. Ora, è fuor di dubbio che in Laffi quello devozionale fosse lo stimolo prioritario, ma certamente non l'unico, evidenziando difatti i suoi scritti una portata ben più composita in motivazioni ed aneliti anche cognitivi del «viaggio». Quanto poi al «credulo», se lo si volesse intendere nell'accezione corrente di «ingenuo», dico subito che probabilmente in pochi altri autori di resoconti di pellegrinaggio del passato, religiosi o laici che fossero, ritroviamo le qualità «professionali» del Laffi, il quale si sforza sempre di riportare ciò che ha visto, letto o solo udito, in maniera critica, non di rado distaccata, e senza alcun tipo di condizionamento se non quello di una virtù teologale quale è la fede. Pure quando riferisce sugli eventi miracolosi, si dà cura di citarne le fonti, siano esse bibliografiche o solo di appartenenza al patrimonio tradizionale.

In sostanza, quando ritiene che la propria esperienza diretta potrebbe essere insufficiente ad avvalorare di fronte al lettore ciò che riferisce, ecco allora il Laffi ricorrere alle fonti, con una preoccupazione, oserei dire, quasi ossessiva se si tiene conto, ad esempio, che in questa relazione del suo viaggio a Lisbona vengono citati oltre sessanta autori, tra i quali molti biografi, storici e geografi.

Il suo stile, fluido e conciso a un tempo, ma non per questo del tutto privo di preziosismi lessicali, unito ad una non comune, per l'epoca, multiformità d'interessi e di conoscenze, fanno del Laffi un uomo estremamente colto. Alle volte riferisce delle inesattezze, le quali sono però irrilevanti, per essere più che altro di natura geografica, raramente storica, desunte da manuali storico-geografici già di per sé spesso affetti da dati inesatti. Ma nel descrivere ciò che di persona ha visto e ammirato è preciso al massimo, un osservatore attento.

Altra particolarità interessante del modo di relazionare del Laffi è quella di arricchire la narrazione di tutta una serie di annotazioni e considerazioni concernenti sia i costumi, le tradizioni e la natura (geografica, vegetale e animale) dei luoghi visitati, sia le difficoltà incontrate lungo il cammino, soffermandosi a volte su degli episodi curiosi cui ha assistito o da lui vissuti in prima persona.

Il volume (p. 384, in 12°) si compone di quindici capitoli, corrispondenti ai percorsi principali, contenendo l'ultimo (*Viaggio da Siviglia a Lisbona*) anche l'intero viaggio di ritorno -dettagliato quello da Lisbona a Santiago, riassunto in poche pagine quello da Santiago a Bologna.

⁶ *Notizie degli Scrittori Bolognesi raccolte da Giovanni Fantuzzi*, 9 tt., Bologna, Stamperia di San Tommaso d'Aquino, 1781-1794, V, p. 3.

Laffi parte da Bologna ⁷ il 24 maggio del 1687; lo accompagna Giuseppe Liparini, frate minore conventuale, già suo compagno di pellegrinaggio a Santiago nel 1673.

Passando per Bagno di Piano, Ferrara ⁸, Rovigo, Monselice, arriva a Padova il 30 maggio, da dove, il giorno successivo, dopo aver venerato il corpo di Sant'Antonio e celebrata con «gran soddisfazione» la messa, principia il suo cammino a ritroso, appunto quello «dalla tomba alla culla», della vita del Santo portoghese, seguendo, all'andata principalmente, un itinerario che coinciderà solo in parte con i precedenti in terra ispanica, sia perché diversi lo scopo e la meta, sia perché animato da quello spirito di conoscere e vedere cose nuove tipico di ogni buon viaggiatore.

Visitate lungo il percorso le città di Mantova, Cremona, Piacenza, Pavia ⁹, Asti, così come altri centri minori, giunge, il 15 giugno, a Torino. Da qui, invece di proseguire per la cosiddetta «via delle Alpi», ossia passando per il Monginevro, già da lui precedentemente percorsa, scende per Cuneo, per poi travalicare le Alpi a Tende e seguire per Nizza e Antibes.

A questo punto della narrazione, mentre è in corso la descrizione di Antibes -più precisamente a p. 167, all'inizio del cap. VII (*Viaggio da Nizza a Marsiglia*)- scopriamo non esserci soluzione di continuità, in termini di esposizione di fatti, tra questa pagina e quella successiva, nonostante la numerazione progressiva delle pagine rimanga inalterata. Venendo così a mancare, a causa certamente di un errore in fase di composizione e stampa, tutto il percorso da Antibes a Tarascon, parte del quale avrebbe dovuto trovar posto nel cap. VIII, *Viaggio da Marsiglia a Barcellona*, regolarmente riportato nell'indice. Una supposizione abbastanza plausibile è quella che Laffi passi per Aix-en-Provence e Arles prima di raggiungere Tarascon ¹⁰.

Attraversato il Rodano, prosegue per Nimes, Montpellier, Narbonne, Perpignan e da qui, travalicati a Fort-de-Bellegarde i Pirenei, per Gerona e Barcellona, dove giunge il 15 luglio. Di questo percorso tralascia i particolari, dato che quei luoghi, afferma, erano già stati in precedenza da lui descritti nella relazione del *Viaggio in Ponente* ¹¹.

Partito da Barcellona il 19 luglio, per un cammino non sempre in linea -con saliscendi e deviazioni allo scopo di visitare centri urbani e, in particolare, località religiose, tra cui alcuni santuari mariani- prende la direzione per Siviglia.

⁷ Nel partire da Bologna, fa una breve sosta alla Certosa, luogo che ospitò per tre giorni, nel 1529, Carlo V. Laffi coglie l'occasione per raccontarne nei particolari l'entrata solenne in città e la successiva incoronazione a imperatore e re d'Italia da parte di Clemente VII (p. 52-86).

⁸ Nel ricordare il sisma che colpì questa città nel 1569, Laffi ha modo di disquisire, citando Aristotele, Plinio e Marco Varrone, sulla natura dei terremoti (p. 92-95).

⁹ Fa una lunga e dettagliata descrizione della città, da lui definita una «seconda Roma» per essere «ricca di tanti corpi santi e di tante reliquie» e possedere una «delle maggiori meraviglie d'Italia», la Certosa (p. 130-139).

¹⁰ Suggestiva è la spiegazione data dal Laffi sull'origine del nome della città di Tarascon che proverrebbe da quello di un «dragone», Tarasco per l'appunto, che imperversava nelle acque del Rodano minacciando la popolazione. Si è soliti ricollegare questa leggenda, originariamente patrimonio del solo immaginario popolare, e ancora oggi molto viva in tutta la Provenza (la si ritrova pure nella letteratura provenzale, per esempio in Mistral, in uno dei suoi poemi meno famosi, *Le poème du Rhône*), alla vita di Santa Marta, la quale col segno della croce e l'acqua benedetta sarebbe riuscita a catturare il drago, finendo così per tradursi l'atto in una metafora dell'evangelizzazione. Questo spiegherebbe, come afferma lo stesso Laffi nel descrivere la statua del Duomo di Tarascon, il perché nell'iconografia cristiana la Santa viene rappresentata con l'aspersorio in mano e un «dragone» ai suoi piedi (p. 168-171).

¹¹ Cfr. D. Laffi, *Viaggio in Ponente* (nota 2) p. 85-96 e 417-426.

Fino a Córdoba il percorso corrisponde quasi *in toto* a quello «miscelato» e descritto nel *Viaggio in Ponente*¹², eccetto i due tratti Collbató-Tarragona, passando per Montserrat¹³, e Tarragona-Tortosa, passando per Valls, Montblanc, Poblet¹⁴.

Il 25 luglio, giorno di San Giacomo, Laffi è a Tarragona, «facendosi», scrive, «gran festa per tutti quelli paesi». Da devoto dell'Apostolo, per l'occasione celebra la messa, probabilmente nel convento dei frati minori, dove aveva trascorso la notte¹⁵.

Ripreso il viaggio, prosegue per Tortosa, Villareal de los Infantes, Sagunto, Masamagrell, Valencia¹⁶. Lasciata il 10 agosto questa città, sempre lungo un cammino, come detto, già da lui precedentemente percorso, seguita per Catarroja, Alcira, Játiva, Yecla, Caravaca¹⁷, Huéscar, Baza, Guadix, Granada¹⁸.

¹² *Ibid.*, p. 362-379 e 416-417. Ricordo che a seguire la prima edizione, quella del 1673, in cui vengono relazionati i primi due viaggi (del 1666 e del 1670), le altre sarebbero state rivedute ed ampliate visto che nel frattempo Laffi si era recato per la terza volta (1673) in pellegrinaggio a Santiago.

¹³ Di estremo interesse storico-architettonico oltre che religioso-devozionale sono le diciannove pagine che il Laffi dedica al monastero benedettino di *Nuestra Señora de Montserrat* -già parzialmente descritto nel *Viaggio in Ponente* (nota 2) p. 412-416- che all'epoca si presentava alquanto diverso dall'attuale congiunto abbaziale. In particolare le pagine che descrivono le due chiese, quella tardo-gotica, o «nuova», e quella romanica, o «vecchia», la quale ultima, nel corso del XVIII secolo, sarebbe stata demolita per consentire la costruzione dell'atrio dell'odierna chiesa. Ugualmente interessante è il racconto della fondazione del monastero e del ritrovamento miracoloso della statua in legno della Vergine col Bambino, oggi meglio nota come *Moreneta*, che, scrive Laffi, «è posta sopra l'altare maggiore assai in alto, avanti della quale ardono di continuo 77 lampade d'argento», quelle stesse lampade che con il loro fumo, come ben sappiamo, ne hanno sempre più annerito, lungo il corso dei secoli, il volto e le mani (p. 178-196).

¹⁴ Sufficientemente dettagliata risulta la descrizione del celebre monastero cistercense di *Santa Maria de Poblet*, in cui i due pellegrini italiani furono, riferisce lo stesso autore, «trattati bene come religiosi, che così s'usa in Spagna». Laffi ha modo pure di elencare alcune delle molte «reliquie insigni», custodite nel monastero, «con sue casse d'argento e sopra coperte di damasco, che si levano quando si mostrano»: il braccio di Sant'Anastasio, uno dei dadi con cui i soldati si giocarono la veste di Cristo e un sasso insanguinato con cui venne lapidato Santo Stefano (p. 200-206).

¹⁵ Alle p. 197-199 (p. 199).

¹⁶ Certamente quelle su Valencia sono tra le pagine più interessanti e suggestive dell'intero resoconto laffiano, e non solo per il loro valore religioso-devozionale ma anche perché in esse vengono nominate e, a volte, descritte costruzioni, civili e religiose, parzialmente o del tutto scomparse, quali: il palazzo reale o meglio, in castigliano, *Palacio del Real* (e non «palacio real», pur essendo stato dimora dei re di Valencia; e questo perché «real» è termine improprio derivato dal valenciano «real», poi «raal», che vuol dire «arrabal», «sobborgo» in italiano), demolito dagli abitanti stessi della città nel 1808, durante la guerra d'Indipendenza; il primitivo palazzo, in stile gotico, della sede arcivescovile, che era, secondo Laffi, «il più magnifico della città»; l'antico convento di Sant'Agostino, di cui oggi ci resta la sola chiesa, con la celebre tavola bizantina di *Santa Maria de Gracia*, «tenuta in gran venerazione», scrive Laffi, «da tutta la Spagna, onorata in vari tempi di ricche entrate da diversi principi e signori spagnuoli» (Laffi ne racconta la leggendaria origine); il convento agostiniano di Santa Tecla -demolito nel 1868, a seguire la rivoluzione di settembre- con «il Santo Cristo Miracoloso... molto venerato da popoli, e sempre vi è gran concorso di gente» (anche di questo crocifisso, che faceva «gran miracoli ai suoi devoti» viene narrata la storia). Inoltre, non poteva certamente mancare la descrizione della Cattedrale e del reliquario donato da San Lorenzo, in cui, afferma Laffi, tra i tanti oggetti sacri si conservano: il Santo Calice dell'Ultima Cena, che «non è d'argento», come hanno detto alcuni, ma è d'agata orientale cornerina, come io l'ho veduto coi propri occhi, e toccato con le mie mani»; il pettine e una camicia della Beata Vergine; un braccio di San Luca, un dente di San Cristoforo, la tunica inconsueta di Cristo, alcune spine della sua Corona, un dipinto a chiaroscuro del suo volto eseguito da San Luca, «cosa bella da vedere», due denari d'argento di Giuda, alcuni frammenti della Santa Croce (p. 216-230).

¹⁷ Di Caravaca e della celebre sua Santa Croce e relativo miracolo Laffi non ne parla diffusamente, per averlo fatto in precedenza nel *Viaggio in Ponente* (nota 2) p. 365-377. In quella relazione riferiva inoltre d'essersi portato con sé, in Italia, molte «crocette» di Caravaca come pure una d'argento «alla similitudine della vera, in larghezza e lunghezza, piena di Sante Reliquie», poi da lui donata alla Chiesa di San Bartolomeo, a Manzano.

¹⁸ Sulla descrizione del regno e della città di Granada, della quale dice che «toltane Lisbona, avanza d'ampiezza tutte le altre città di Spagna», Laffi si sofferma lungamente, in particolare sull'*Alhambra*. Pure si dilunga, ricorrendo alla *Historia della Perdita, e Riacquisto della Spagna occupata da Mori*, Bologna 1676 del De Rogatis -fonte più volte citata, sia in questa che nell'altra relazione, quella del *Viaggio in Ponente*-, sulla storia della conquista della città ai Mori, nel 1492, da parte di Ferdinando e Isabella di Castiglia, per poi lodare questi ultimi per aver liberato, scrive, «la Spagna dal dominio moresco... (riducendola)... tutta alla vera, e S. Religione cattolica Romana» (p. 245-260).

Il capitolo XII, quello corrispondente al tratto Caravaca-Granada, si conclude con un brano (alquanto significativo in termini di devozione e iconografia jacoepa) in cui Laffi, ricorrendo al Nieremberg e al Pietrasanta, due autori tra i più citati nelle sue relazioni, accoglie e configura, in un certo qual modo -considerato che tra le righe viene fuori l'immagine «equestre» di San Giacomo, con il cavallo bianco («piedi di cavallo») e le armi del guerriero («spade», «lanzie», «altri arnesi militari»)- il tema dell'Apostolo «matamoros»:

«Nella campagna qui presso Granata, dove seguì la memorabile vittoria dei spagnuoli, contro i mori, mediante la protezione di S. Giacomo Apostolo, che fu l'anno 1055 (?) al tempo di Fernando primo, vi nascono pietre con figure di spade, di lanzie, di piedi di cavallo, e altri arnesi militari, e nella rupe medesima che sovrasta a detta campagna si vede l'immagine di S. Giacomo Apostolo fatta dalla natura...» (p. 260).

Da Granada, passando per Alcalá la Real, Baena, Castro del Río, giunge a Córdoba ¹⁹, da dove, ripertito il 30 agosto, seguendo il corso del Guadalquivir per Palma, Lora, Alcolea del Río, arriva, il 3 settembre, a Siviglia ²⁰.

Dopo una sosta di due giorni, il 5 settembre riprende il cammino. Lasciate l'Andalusia e l'Estremadura spagnola, entra, da Paymogo, in Portogallo, direzione Lisbona, passando per Aldeia Nova de São Bento, Alcácer do Sal, Setúbal, Moita.

Il 16 settembre, al termine di un lungo viaggio durato quasi quattro mesi, giunge finalmente alla tanto sospirata «culla» di Sant'Antonio.

Come ho avuto già modo di evidenziare diffusamente in altra sede ²¹, l'itinerario portoghese di Laffi (p. 300-358), con le relative descrizioni dei luoghi da lui visitati e ammirati, è altamente suggestivo oltre che interessante; in particolare lo sono le venticinque pagine dedicate alla Lisbona del '600 (p. 304-328), quella pre-terremoto per intenderci, quasi del tutto scomparsa -con i suoi maestosi palazzi, chiese, monasteri, le piazze ampie, le strade popolate, il verde dei numerosi giardini, il porto sovraffollato di navie che conseguentemente si configurano come un documento di importanza unica, oserei dire, per la storia urbanistica e architettonica, civile e religiosa, della capitale lusitana ²².

Lasciata Lisbona il 19 settembre, sempre accompagnato da frate Giuseppe Liparini, Laffi inizia il viaggio di ritorno:

«Mentre ero per partire di Lisbona e ritornarmene alla patria, già che ero giunto alla meta del mio viaggio, considerato che ci restava il più bello del regno di Portogallo da vedere dalla parte di settentrione, confinante con la Galizia, rissolsi già che ero ivi, di vedere questa bella parte di Portogallo e il resto del regno di Galizia fino a Compostella, non più veduto da me da questa parte» (p. 349).

¹⁹ Stranamente, sia qui che nel *Viaggio in Ponente* (nota 2) p. 362-363, Laffi dedica poco spazio alla città di Córdoba, limitandosi ad una descrizione sommaria della Cattedrale «che pare una fortezza e questa è stimata una delle meravigliose fabbriche d'Europa» (p. 265-267).

²⁰ Contrariamente a quello che si dà con Córdoba, Laffi molto si sofferma sulla descrizione di Siviglia e, con l'occasione, sull'allora regno di Andalusia. Ha anche modo di raccontare la storia dell'origine e del successivo miracoloso ritrovamento in una grotta dell'immagine della «Madonna, detta di Guadalupo, tanto stimata in Spagna e altrove» (p. 274-294).

²¹ Cfr. D. Laffi, *"Viaggio da Padova a Lisbona"-itinerario portoghese*, edizione critica, introduzione e note di B. De Cusatis, (nota 1).

²² «Lisbona, città grande, metropoli del regno di Portogallo, bellissima e ricca, e a giudizio universale di tutti è la più popolata città della cristianità, se pure si eccettua Parigi, e con giusta ragione si può chiamare l'ottava meraviglia del mondo» (p. 304). Un lusinghiero giudizio, questo dato da Laffi sulla Lisbona epocale, non certo isolato ma al contrario condiviso da molti di quei viaggiatori, italiani e non, che ebbero la fortuna di visitarla prima che il terremoto la danneggiasse pesantemente in quella tragica mattina del 1 novembre del 1755 (per un confronto-verifica, alla luce della descrizione laffiana, tra la Lisbona prima e dopo il 1755, si rinvia allo studio sopracitato).

Già prima del Laffi, e anche dopo, sono molti i pellegrini italiani che, diretti a Santiago de Compostella, apportano delle diversioni al «vero cammino», optando per itinerari alternativi, quale quello portoghese, via Lisbona, Coimbra, Porto prima di raggiungere il sepolcro dell'Apostolo. E di conseguenza ripercorrendo, in parte o *in toto*, i vari itinerari del pellegrinaggio lusitano. In generale, come ha messo in rilievo Caucci, quasi tutti percorrono il tratto tra Coimbra e Porto, lasciandosi, per quello tra Lisbona e Coimbra, l'alternativa di scegliere tra la strada di Santarém e quella di Leiria²³. Da Porto seguitano o per l'interno o per la costa, passando quasi sempre per Viana do Castelo, per poi attraversare a Caminha o a Valença il Miño. Entrati in Galizia, da Tuy, proseguono per Pontevedra e Padrón, giungendo infine a Santiago.

Quanto al Laffi, questi passa per Alcobaça, Aljubarrota, Leiria, Coimbra²⁴, Albergaria-A-Velha, Porto²⁵, Rates, Viana, Caminha. Da qui, risalito il Miño, prosegue per Tuy, Redondela, Pontevedra, Caldas de Reyes, Padrón, arrivando il 15 ottobre, giorno di Santa Teresa, a Santiago, dove ha modo, con suo «gran contento», di celebrare per la quarta volta la messa all'«Altare dell'Apostolo S. Giacomo»: quello che inizialmente doveva per Laffi solo essere un viaggio a ritroso della vita di Sant'Antonio si «trasfigura» finendo per tramutarsi nel suo quarto pellegrinaggio al sepolcro dell'Apostolo.

Di Santiago tralascia, per averle fatte dettagliatamente nel *Viaggio in Ponente*²⁶, sia la descrizione della Cattedrale che quella della città. Solo si sofferma a raccontare la storia miracolosa della fondazione del Convento dei frati minori di S. Francesco (p. 362-366).

Il 17 ottobre, accompagnato sempre da frate Giuseppe Liparini, si rimette in viaggio, direzione St-Jean-Pied-de-Port, seguendo l'itinerario classico del «cammino», la cui descrizione tralascia perché già da lui anteriormente percorso e relazionato nel *Viaggio in Ponente*²⁷.

In un primo momento l'intenzione sua e del suo compagno era quella di proseguire per Parigi e poi per Londra. Sono, però, costretti a cambiare programma, sia a causa delle pessime condizioni atmosferiche, sia perché a corto di denaro, dopo che a Logroño le «guardie», come lo stesso Laffi riferisce, glielo avevano «levato» (p. 373-374).

Prende, quindi, la via Tolosana fino ad Avignone, per poi con ogni probabilità immettersi (nella relazione non è specificato) sulla via delle Alpi, direzione Monginevro-Torino, dove giunge in dicembre. Trascorse qui le «feste del Santo Natale», prosegue per Alessandria, Tortona, Piacenza, Parma, fino a Bologna:

«mia Patria, dove giunsi con l'aiuto di Dio, e del Glorioso S. Giacomo Apostolo». (p. 376).

Nel corso di sette mesi e più di viaggio, tra andata e ritorno, molti saranno stati i luoghi ove Laffi e il suo compagno di viaggio hanno alloggiato, ma questi non sempre vengono specificati nella relazione. Ve ne sono indicati per l'esattezza solo 36, così suddivisi: 1 albergo; 4 osterie; 2 abitazioni private; 1 ospedale; 28 conventi. Le due abitazioni private sono quella del nunzio apostolico Mons. Nicolini, a Lisbona, e quella di un curato, Gioseffo Carlo Lettieri, nei pressi di Avignone. L'ospedale è quello della «Casa da Misericórdia» a Porto, dove Laffi, sofferente alla schiena, viene sollecitamente assistito. Dei ventotto conventi, uno è cistercense, un altro ancora gesuita, due sono certosini e i restanti ventiquattro

²³ Cfr. P. G. Caucci von Saucken, *La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos* (nota 3).

²⁴ «Coimbra, città bellissima, posta su le sponde del fiume Mondego, dove vengono vascelli d'alto bordo... vi sono di gran conventi e chiese, il tutto fabbricato di pietra viva, e è situata in un bel posto quasi quanto Lisbona e forse di più... e se io stessi in detti paesi e mi fosse dato l'elezione di stare in una di queste due città, mi eleggerei Coimbra» (p. 352-353).

²⁵ A Porto resta bloccato sei giorni per un forte mal di schiena; poi curatogli presso la *Casa da Misericórdia* (p. 355).

²⁶ Cfr. *Viaggio in Ponente* (nota 2) p. 195-241.

²⁷ *Ibid.*, p. 136-195.

francescani, dei minori conventuali in larghissima maggioranza, ordine a cui apparteneva frate Giuseppe Liparini.

Queste e altre informazioni, qui come altrove da lui dateci, attestano che Laffi aveva amicizie e conoscenze altolocate, sia in ambienti ecclesiastici che alto-borghesi e aristocratici. E' da escludere che tali, per così dire, privilegi, fossero dovuti alle sue origini, certamente non nobili, o ad un'alta carica, perché semplice sacerdote, come certificano gli «imprimatur» delle sue opere.

L'unica spiegazione plausibile è che fosse considerato all'epoca una vera autorità in materia di pellegrinaggio jacoepo e, al contempo, una personalità letteraria di rilievo, godendo presso il pubblico di gran credito non solo come autore di resoconti di viaggi (lo comprovano le quattro edizioni del *Viaggio in Ponente* e le due del *Viaggio in Levante*) ma anche come drammaturgo. Ricordo, difatti, che a Laffi si devono alcune opere teatrali²⁸. Una di queste, di cui mi sono recentemente occupato²⁹, ha per titolo: *La fedeltà anche dopo morte, ovvero il regnar dopo morte* (Bologna, 1689), un adattamento in prosa del celebre dramma in versi *Reinar después de morir* di Luis Vélez de Guevara. Questa tragedia, con la quale il sacerdote bolognese ha avuto il grande merito di introdurre in Italia un tema diffusissimo nella tradizione culturale iberica e le cui origini -è risaputo- si riallacciano storicamente alla tragica e leggendaria vicenda amorosa di Pietro I di Borgogna e di Inês Pires de Castro, consente di confermare e maggiormente sottolineare quello che già è stato detto in altre sedi³⁰; ossia che Laffi non era affatto estraneo a motivi letterari e/o storico-letterari dell'area ultrapirenaica che prescindessero dalla materia specifica del «pellegrinaggio jacoepo».

²⁸ Cfr. B. De Cusatis, Introduzione a D. Laffi, *Viaggio da Padova a Lisbona* (nota 1) p. 3-29 (p. 21-22).

²⁹ Cfr. B. De Cusatis, «*La fedeltà anche dopo morte*» de Domenico Laffi: o tema inesiano numa obra dramática italiana do século XVII (nota 1).

³⁰ V. n. 1.

ITINERARIO

A) VIAGGIO DI ANDATA

1) da Bologna a Padova:

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
p. 24/05	Bologna	Bologna	-	
a. (24/05)	Caldarara	Calderara di Reno		Convento francescano
p. (25/05)	Bagnso di Piano	Bagno di Piano		-
a. (25/05)	Li Ronchi	Ronchi		Convento francescano
p. (26/05)				
	La Pieve	Pieve di Cento	15 m.	-
a. (26/05)	Ferrara	Ferrara	18 m.	Convento francescano
p. 28/05				
	Francolino	Francolino		-
	Fiume Po	Po		
	Fiume Canal Bianco	Canale Bianco		
a. (28/05)	Rovigo	Rovigo	18 m.	Convento francescano
p. (29/05)				
	Fiume Adice	Adige		
a. (29/05)	Monte Celese	Monsèlice	14 m.	Convento francescano
p. (30/05)				
	Battaglia	Battaglia Terme		-
a. (30/05)	Padova	Padova	10 m.	(?)

2) da Padova a Lisbona:

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
p. (31/05)	Padova	Padova	-	
a. (31/05)	Monte Celese	Monsèlice		Convento francescano (?)
p. (01/06)				
a. (01/06)	Este	Este	5 m.	Convento francescano
p. (03/06)				
	Montagnana	Montagnana	10 m.	-
a. (03/06)	Legnago	Legnago	10 m.	Convento francescano
p. (04/06)				
a. (04/06)	Mantova	Mantova	28 m.	Convento francescano
p. (05/06)				
	S.Martino	S.Martino dell'Argine		-
	Bozolo	Bozzolo		-
a. (05/06)	Cremona	Cremona	40 m.	Convento francescano
p. (06/06)				
	Fiume Po	Po		
a. (06/06)	Piacenza	Piacenza	18 m.	Convento francescano
p. (07/06)				
	Castel S.giovanni	Castel S.Giovanni		-
	Fiume Po	Po		
a. (07/06)	Belgioioso	Belgioioso		Osteria
p. (08/06)				
a. (08/06)	Pavia	Pavia	28 m.	Convento francescano
p. (09/06)				

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
a. (09/06) p. (10/06)	Fiume Po Voghera	Po Voghera	15 m.	Convento francescano
a. (10/06) p. (11/06)	Castel Nuovo di Scrvia Valenza	Castelnuovo Scrvia Valenza	5 m. 10 m.	- Convento francescano
a. (11/06) p. (12/06)	Casal Monferrato	Casale Monferrato	11 m.	Convento francescano
a. (12/06) p. (13/06)	Montecalvo Asti	Moncalvo Asti	10 m. 8 m.	- Convento francescano
a. (13/06) p. (14/06)	Chieri	Chieri	15 m.	Convento francescano
a. (15/06) p. (16/06)	Turino	Torino	5 m.	Convento francescano
a. (16/06) p. (17/06)	Carignano Fiume Po Raconisi	Carignano Po Racconigi	10 m. 10 m.	- Convento francescano
a. (17/06) p. (18/06)	Cavaler Maggiore Sivigliano Fossano	Cavaler maggiore Savigliano Fossano	4 m. 4 m. 10 m.	- - Convento francescano
a. (?) p. (?)	Cuni	Cuneo		(?)
a. (?) p. (?)	Borgo S. Dalmatio Rocca Vilion	Borgo S. Dalmazzo Roccavione	4 m. 2 m.	(?)
a. (19/06) p. (20/06)	Rubilan Ravenat Limon	Robilante Vernante Limone Piemonte	4 m.	(?)
a. (?) p. (?)	Tenda Brei Sospel Scarena	Tende Breil-sur-Roya Sospel l'Esarène	7 m. 7 m. 7 m.	(?)
a. (?) p. (?)	Nizza	Nice	12 m.	Convento francescano
	Fiume Antibo	Paillon (?) Antibes Aix-en-Provence (?) Arles (?)	3 l.	
	Tarascone Fiume Rodano Belcaire Nimes Monpolieri Bizies Campo Stagno Narbona Perpignano Bellagarda	Tarascon Rhône Beaucaire Nimes Montpellier Béziers Capestang Narbonne Perpignan Fort-de-Bellegarde	4 m.	

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
a. (15/07) p. (18/07)	Girona Barcellona	Gerona Barcelona		Albergo «Croce Bianca»
	Ospitaletto	L'Hospitalet	1 l.	-
	Molino Reggio	Molins de Rey	2 l.	-
a. (18/07) p. (19/07)	Fiume Martorello	Llobregat Martorell	2 l.	(?)
	Fiume	Llobregat (?)		
	Sparguerra	Esparreguera	1 l.	
	Colbatto	Collbato	1 l.	
	Monserrato	Montserrat	2 l.	
	Colbatto	Collbato	2 l.	
	S. Christofaro		1 l.	
	Pietra	Piera (?)	1 l.	
	S. Pietro	S. Pedro de Riudevittles	1 l.	
	Luplan	Plá de Panadés (?)	1 l.	
	Granada	La Granada	1 l.	
	Villa Franca	Villafranca del Panadés		
	Larbeus	Arbós	1 l.	
	Vendril	Vendrell	1 l.	
	Figaretta		1 l.	
a. (24/07) p. (25/07)	Torre Dembrada Tarragona	Torredembarra Tarragona	1 l. 1 l.	Convento francescano
	Valmont	Vallmoll	2 l.	-
	Valies	Valls	1 l.	-
	Marmolet		1 l.	-
a. (25/07) p. (26/07)	Lilla Monblanc	Lilla Montblanc	1 l. 1 l.	Convento francescano
a. (26/07) p. (27/07)	Espulga Poblet	Espulga de Francolí Poblet	1 l. 1 l.	- Convento cisterciense
a. (27/07) p. (28/07)	Prades Cornudeglia Morera	Prades Cornudella La Morera de Montsant	3 l. 1 l. 1 l.	- - Convento certosino
	Grattalops	Gratallops	1 l.	
	Marocchio		1 l.	
	Los Masos de Mora	Mora la Nueva	2 l.	
	Ginista	Ginestar	2 l.	
	Binifalet	Binifallet	2 l.	
a. (01/08) p. (02/08)	Tivens	Tivenys	2 l.	Osteria
a. (02/08) p. (04/08)	Tortosa	Tortosa	3 l.	(?)
	Fiume Ebro	Ebro		
a. (04/08) p. (05/08)	Galera Los Mesoncillos	La Galera	2 l. 2 l.	- Mulino
	Trayguera	Traiguera	2 l.	
	Canna	La Jana	1 l.	

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
	S. Matteo	S. Mateo	1 l.	
	Salsadella	Salsadella	1 l.	
	Las Cuevas	Cuevas de Vinromá	2 l.	
	Cabanes	Cabanes	2 l.	
	Puebla	Puebla Tornesa	1 l.	
	Buriol	Borriol	1 l.	
	Villa Real	Villareal de los Infantes	1 l.	
	Nules	Nules	1 l.	
	Almenarra	Almenara	2 l.	
	Monverde	Sagunto	1 l.	
	Fiume	Palancia		
a. (?) p. (?)	Massamagrel	Masamagrell	2 l.	Convento certosino (?)
	Albalat	Abalat dels Sorells	1 l.	
	Fiume Guadalabiar	Guadalaviar		
a. (?) p.(10/08)(?)	Valenza	Valencia	1 l.	(?)
	Catarocca	Catarroja	1 l.	
	Silla	Silla	1 l.	
	Almusafes	Almusafes	1 l.	
	Algemesi	Algemesi	2 l.	
	Fiume Xucar	Júcar		
	Alzira	Alcira	1 l.	
	Fiume Xucar	Júcar		
	Puebla	Puebla Larga	1 l.	
	Xativa	Játiva	2 l.	
	Vallada	Vallada	3 l.	
	Mochente	Mogente	1 l.	
	Fuente la Higuera	Fuente la Higuera	2 l.	
	Alcaudette	Caudete	2 l.	
	Yecla	Yecla	3 l.	
	Iumilla	Jumilla	4 l.	
	Calaspara	Calasparra	7 l.	
a. (18/08)(?) p. (?)	Caravacca	Caravaca	7 l.	(?)
	Venta del Moral	El Moral	7 l.	
	Heuesca	Huéscar		
a. (?) p. (?)	Baza	Baza	7 l.	(?)
	Venta del Baul	Venta del Baul	3 l.	
	Venta del Guor		1 l.	
	Guadix	Guadix	3 l.	
	Losbagnos della Pez	Los Baños	2 l.	
	Acguas Blancas	Aguas Blancas	2 l.	
	Venta Quemada	Quéntar (?)	2 l.	
	Veas	Beas de Granada	2 l.	
a. (?) p. (?)	Granata	Granada	2 l.	(?)
	Venta del Frasno		1 l.	
	Pinos	Pinos Puente	2 l.	
a. (?) p. (?)	Puerto de Lope	Puerto López	2 l.	Osteria
	Seguia (Osteria)			

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
	Alcalá la Real	Alcalá la Real	3 l.	
	Caycena		3 l.	
	Moricon			
	Portasco del Duque	Luque (?)		
	Vaena	Baena	3 l.	
a. (?)	Castro	Castro del Río	2 l.	(?)
p. (?)				
	Fiume Galdaquivir	Fiume Guadalquivir		
a. (?)	Cordua	Córdoba	6 l.	(?)
p. (30/08)				
	Venta de Romanos		2 l.	
	S. Andres		2 l.	
	Las Possadas	Posadas	3 l.	
	Fiume	Guadalquivir		
	Palma	Palma del Río		
	Fiume	Guadalquivir		
	Villa Nuova		2 l.	
	Lora	Lora del Río	2 l.	
	Alcolea	Alcolea del Río	2 l.	
	Fiume	Guadalquivir		
	Tosina	Tocina	2 l.	
	Il Bodegon (Osteria)		2 l.	
a. (03/09)	Siviglia	Sevilla	3 l.	(?)
p. (05/09)				
	Castelieca la Costa	Castilleja de la Cuesta	1 l.	
	S. Lucar	Sanlúcar la Mayor	2 l.	
	Venta Huvar	Huérar	1 l.	
	Vilalva	Villalba del Alcor	3 l.	
	La Palma	La Palma del Condado	1 l.	
	Villarasa	Villarasa	1 l.	
	La Niebla	Niebla	1 l.	
a. (?)	Trigueros	Trigueros	3 l.	(?)
p. (?)				
	Fiume	Odiel		
	Gibraleon	Gibraleón	2 l.	
	S. Bartolomeo	S. Bartolomé de la Torre	2 l.	
	Alonso	Alosno	2 l.	
	Paimongo	Paymogo	3 l.	
	Aldea	Aldeia Nova de São Bento	3 l.	
	Cerpa	Serpa	3 l.	
	Cuba	Cuba	5 l.	
	Ortoran	Torrão	5 l.	
	Alcazer dosal	Alcácer so Sal	5 l.	
	Braccio dell'Oceano	Foce del Sado (imbarco)		
a. (14/09)	Situbal	Setúbal	10 l.	(?)
p. (?)				
	Palmella	Palmela	1 l.	
	La Motta	Moita	2 l.	
	Fiume Tago	Estua del Tejo (imbarco)		
a. (16/09)	Lisbona	Lisboa	3 l.	Casa del Nunzio apostolico Mons. Nicolini

A) VIAGGIO DI RITORNO

1) da Lisbona a Santiago de Compostela:

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
p. (19/09)	Lisbona	Lisboa		
	Loire	Loures	2 l.	
	Torres	Torres Vedras	5 l.	
	S. Menedi	São Mamede	5 l.	
	Las'Escaldas	Caldas da Rainha	1 l.	
	Alcobazza	Alcobaça	3 l.	
	Algibarotta	Aljubarrota	3 l.	
	Leira	Leiria	2 l.	
	La Venta del Galiego	Venda Nova (?)	2 l.	
	Redigina	Redinha	7 l.	
	Fiume Mondego	Mondego		
a. (?)	Coimbra	Coimbra	2 l.	(?)
p. (?)				
	Valens	Avelãs de Caminho	5 l.	
	Sardon	Sardão	2 l.	
a. (?)	Albergaria	Albergaria-A-Velha	3 l.	(?)
p. (?)				
a. (?)	Fiume Duero	Duero o Douro		
p. (05/10)	Porto	Porto	9 l.	«Casa da Misericórdia»
	Rates	Rates	5 l.	
	Braccio di mare	Foce del Lima		
a. (?)	Viana	Viana do Castelo	5 l.	(?)
p. (?)				
	Camigna	Caminha	3 l.	
	Fiume Minio	Miño o Minho (imbarco)		
	Tui	Tuy	4 l.	
	Rondella	Redondela	4 l.	
	Ponte Vedro	Pontevedra		
	Fiume	Lérez		
	Las Escaldas del Re	Caldas de Reyes	3 l.	
	Fiume	Sar		
	Iraflavia (o Patrone)	Padrón	3 l.	
a. (15/10)	Compostella	Santiago de Compostela	4 l.	(?)

2) da Santiago de Compostela a Bologna:

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
p. (17/10)	Compostela	Santiago de Compostela		
	Città dello Grogno	Logroño		
a. (?)	S.Giovanni di Piedeport	St-Jean-Pied-de-Port	132 l.	(?)
p. (?)				
	Tolosa	Toulouse		
a. (?)	Avignone	Avignon		Convento francescano
p. (?)				
a. (?)	Morera			Casa del curato
				D. Gioseffo Carlo Lettieri
p. (?)				
	Lilla	l'Isle-sur-la-Sorgue (?)		

data	località	toponimo attuale	dist.	alloggio
a. (?/12)	Turino	Torino		Convento francescano (?)
p. (?/12)				
a. (?)	Alessandria	Alessandria		Padri gesuiti
p. (?)				
	Tortona	Tortona		
	Piacenza	Piacenza		
	Parma	Parma		
a. (?)	Bologna	Bologna		

AVVERTENZA :

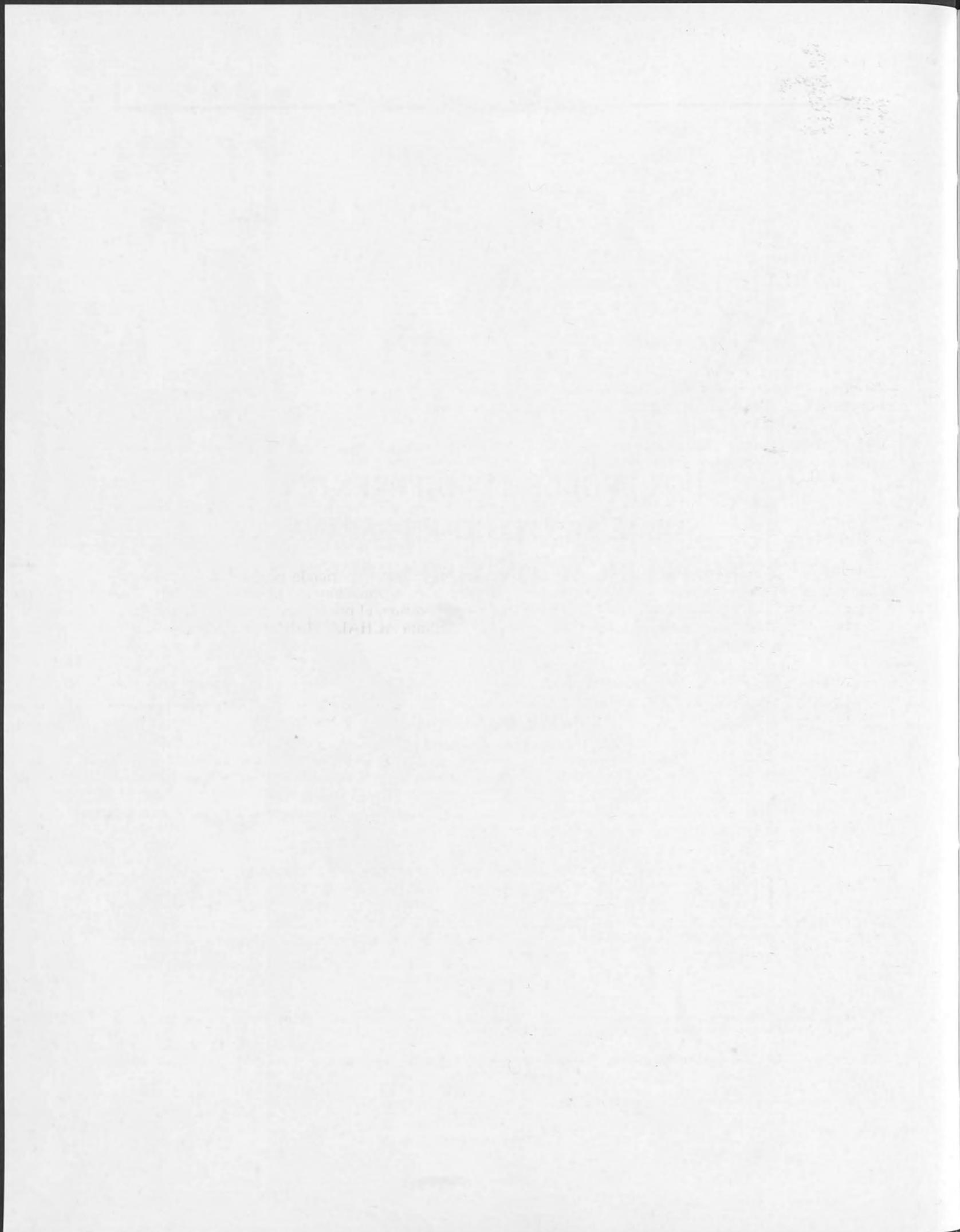
Laffi non sempre registra le date, le località, le distanze e gli alloggi. Tuttavia, le molte informazioni contenute nel testo della relazione hanno consentito di ipotizzare, e a volte stabilire con esattezza, alcuni di questi dati non direttamente specificati dal viaggiatore-pellegrino bolognese.

Abbreviazioni :

- a. data di arrivo
- p. data di partenza
- m. distanza in miglia
- l. distanza in leghe
- () dato desunto dal testo
- (?) dato dubbio o non desumibile dal testo

**DOS PROBLEMAS DIFERENTES
SOBRE SANTIAGO EN ESPAÑA
SU PREDICACIÓN Y SU SEPULTURA**

MARIE DE MENACA
Universidad de Nantes-Francia



I

Desde un punto de vista histórico parece necesario disociar la predicación de Santiago en España de su sepultura en Galicia, porque ambos eventos no aparecen juntos al mismo tiempo en los documentos. El orden cronológico es, primero, la predicación, y luego la sepultura.

Se impone pues tratar de los dos acontecimientos de forma separada, examinando ciertos documentos que son o poco conocidos o desconocidos del todo.

Estos documentos invalidan lo que la crítica en general admite, a saber, que durante los primeros siglos y hasta mediados del siglo VII, la Iglesia y particularmente la Iglesia española, ignora o parece ignorar la presencia de Santiago en España, y aún más en Galicia.

La *Passio Sancti Jacobi*, versión oficial de la Iglesia, que se extiende por Europa a partir del siglo V, no habla de la predicación del apóstol en España. La información cambia hacia mediados del siglo VII con la difusión y divulgación del *Breviarium Apostolorum*, el primero en hablar de la venida de Santiago a España, aunque siga dando como lugar de la sepultura ACHAIA MARMORICA¹.

Según la crítica, la nueva versión sobre el lugar de la predicación, llega a España en la segunda mitad del siglo VII como se comprueba por la interpolación realizada en el libro de san Isidoro, *De Ortu et Obitu Patrum*, donde se intercala la versión dada por el *Breviarium Apostolorum* sobre la predicación de Santiago en España².

Esta nueva versión de la predicación, Beato la va a propagar por el Norte de España, en el siglo siguiente a fines del siglo VIII, por medio de su Himno a Santiago, y de su Comentario al Apocalipsis.

Un poco más tarde se hallará el sepulcro, comenzará el culto y la peregrinación, y se plasmará en el Código Calixtino la atestación oficial de todo lo ocurrido.

Un cambio importante se opera ya, sin embargo, entre el texto del *Breviarium Apostolorum* y la interpolación del libro de san Isidoro. Mientras que el primero, oriundo de Francia, dice: *Hic Spaniae occidentalia loca praedicat*, «En España, Santiago evangelizó la parte occidental», lo que equivale a decir que sólo predicó en Galicia, el segundo, el que intercala su frase en el libro de san Isidoro, dice textualmente: *Hispaniae et occidentalium locorum Evangelium praedicavit*, «De los lugares occidentales, en España predicó el Evangelio»³.

¹ *Hic (Santiago) Hispaniae occidentalia loca praedicat et sub herodis gladio coesus occubuit, sepultusque in Achaia Marmorica*; R. García Villoslada, S.I., *Historia de la Iglesia Católica*, T. II, p. 418, Madrid 1963.

² San Isidoro, *De Ortu et Obitu Patrum*, cap. 71. Fray Justo Pérez de Urbel, *Santiago y Compostela en la Historia*, CSIC, Madrid 1977, p. 101-107.

³ Se pueden ver las dos versiones en García Villoslada, S.I., *Historia de la Iglesia Católica* (nota 1) II, p. 418, nota 33; M. C.

De forma que el Español que interpola la obra de san Isidoro no admitía la afirmación de que Santiago sólo hubiera predicado el Evangelio en la parte occidental de España, y ello porque en ese final del siglo VII una tradición española, que refleja cierto documento, existía ya y era anterior a dicho siglo VII. Tradición según la cual Santiago había evangelizado a España en general, a algunas de sus regiones, pero no exclusivamente a Galicia.

Antes de ver ese desconocido escrito español, datado del siglo VI, un siglo anterior al primer documento que unánimamente se señala como punto de partida de la tradición escrita, o sea, el *Breviarium Apostolorum*, es menester examinar a otros dos autores extranjeros que esta misma crítica ha dejado de lado o ha analizado parcialmente, a pesar de ser, como lo son, dos pilares sólidos que sostienen la aseveración de la venida y sepultura de Santiago en España, contra la versión de los textos griegos de los Catálogos Apostólicos que, por su parte, dicen que la predicación sólo tuvo lugar en Judea y Samaria.

II

LA PREDICACIÓN

II. 1. El primero de quien hay que tratar es de Beda el Venerable, que los Españoles del año 1100 y mucho antes, habían incluido ya en el *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Calixtinus*. Sus escritos formaban parte del soporte patrístico que servía para autentificar la sepultura, la predicación y el culto de Santiago en Galicia. Pero sin embargo, cosa rarísima, las citas que de Beda se hacen en el *Codex* no dicen nada de preciso, históricamente hablando, de Santiago en Galicia. Beda aparece pues en el *Codex*, cuatrocientos años después de muerto, como un recuerdo esfumado de algo que dijo y que no se ha podido reproducir en el *Codex*.

Duchesne, quien ha estudiado el problema planteado por el mutismo de ciertos textos de la Iglesia relativos a la predicación de Santiago en España y en Galicia, pasa por alto la obra de Beda, a pesar de que pueda dicha obra, sea completar lo que dice Duchesne, sea poner en tela de juicio algunas de sus afirmaciones ⁴.

Beda el Venerable, que vivió en la segunda mitad del siglo VII y murió en el año 735, conocía el *Breviarium Apostolorum* con el nuevo reparto del mundo entre los Apóstoles. Lo introduce en medio de una de sus obras ascéticas: «Pedro recibió Roma; Andrés, Achaia (en Grecia del Sur, al Norte del Peloponeso); Santiago, España; Tomás, las Indias; Juan, Asia; Mateo, Macedonia; Felipe, las Galias; Bartolomé, Lycaonia (regiones de Asia Menor, en la actual Turquía); Simón, Egipto ⁵.

Pero junto a esto, Beda conocía las versiones primitivas anteriores al *Breviarium Apostolorum*, con lugares diferentes para la predicación de los Apóstoles. En su Homilía LXXXVIII siguiendo la versión primitiva de la Iglesia, coloca a Mateo en Etiopía y no en Macedonia, al mismo tiempo que Simón es el Apóstol de los Persas y no de los Egipcios: «Simón y Judas, apóstoles del Señor, llegados a la región de los Persas, por la voluntad de Dios, hablaron a dos magos, Zaroen y Arfoxat, quienes habían salido huyendo al ver a Mateo, apóstol de Etiopía» ⁶.

Díaz y Díaz da el texto crítico siguiente para la interpolación del libro de san Isidoro: *Jacobus filius Zebedaei, frater Joannis, quartus in ordine, duodecim tribus quae sunt gentium (scripsit atque Spaniae et Occidentalium locorum evangelium praedicavit et in occasum mundi) lucem praedicationis infudit, Jakobus-legende bei Isidor von Sevilla*, Hist. Jahrbuch 77 (1958) 467-472.

⁴ Duchesne, *Saint Jacques en Galice*, Annales du Midi 12 (1990) 145-179.

⁵ Migne, *Patr. Lat.*, t. 94, col. 545.

⁶ Migne, *Patr. Lat.*, t. 94, col. 489.

En su Homilía XC, el Apóstol de la India ya no es Tomás sino Bartolomé: «Cuando llegó a la India el bienaventurado Bartolomé, entró en el templo donde se hallaba el demonio»⁷.

Vemos así que Beda, a finales del siglo VII y principios del VIII, conocía tanto las versiones del *Breviarium Apostolorum*, en diferentes redacciones, como las primitivas anteriores al B. A., sobre los lugares de predicación de los Apóstoles.

Sabía por tanto que Santiago había sido para unos el evangelizador de España y para otros el de Palestina. De las dos versiones va a seguir la primera, según la cual Santiago fue el evangelizador de España, lo contrario de lo que decía san Julián de Toledo (620-690), contemporáneo pues de Beda, al redactar su libro *La Sexta Edad*, en 683: Julián sigue, para Mateo, la nueva versión del B. A., es decir, evangelizador de Macedonia, y en cambio, para Santiago sigue la versión primitiva diciendo que fue el Apóstol de los Judíos de Palestina⁸.

Beda irá mucho mas lejos que el B. A., -lo cual, la crítica nunca lo ha observado-. A mi entender, Beda es el primero que habla, hacia fines del siglo VII y principios del VIII, de los restos mortales del Apóstol enterrados en España, en Galicia, en clara oposición con el B. A., que, unos años antes, hacia mediados del siglo VII, se había difundido y divulgado dando como lugar de sepultura del apóstol ACHAIA MARMORICA.

Además Beda lo afirma no una sino dos veces: la primera en su Martirologio en prosa que ocupa uno de los primeros lugares entre los martirologios históricos⁹: «Nacimiento del bienaventurado Santiago, apóstol, hermano de Juan el Evangelista, que fue decapitado bajo el reinado de Herodes, rey de Jerusalén, como nos lo dicen las actas de los Apóstoles. *Los sagrados restos mortales de este bienaventurado Apóstol fueron trasladados de sitio en España y escondidos en sus últimos límites, a saber, frente al mar Británico*»¹⁰.

Esta versión la vuelve a repetir en sus escritos: en su Homilía XCII sobre san Juan Evangelista, dice otra vez: *Este (Juan) es el hermano del bienaventurado Santiago cuyo cuerpo descansa en España*¹¹.

De forma que no se puede aceptar la opinión de Duchesne cuando afirma que «de todos los documentos incontestables del culto a Santiago, el más antiguo es un texto del Martirologio de Adón redactado hacia el año 860»¹².

Un siglo y medio antes, Beda nos habla ya, a lo largo de sus escritos, de la certeza en creer no sólo que Santiago había evangelizado a España, sino sobre todo que sus restos mortales estaban enterrados y escondidos en España, en sus últimos límites, frente al mar Británico (*requiescit -conditum mare Britannicum*).

Y si comparamos los dos Martirologios, el de Beda y el de Adón, vemos que este último no es más que la reproducción simple del de Beda, el desarrollo del culto y peregrinación a Santiago, es ya una

⁷ Ibidem, 490

⁸ Duchesne *Saint Jacques* (nota 4) p. 153

⁹ *Historia de la Iglesia Católica* (nota 1) II, p. 261

¹⁰ *Natale beati Jacobi apostoli, fratris Joannis Evangelistae, qui decollatus est ab Herode rege Jerosolymis, ut Liber Actuum Apostolorum docet. Huius beatissimi sacra ossa ab Hispaniis translata sunt et in ultimis earum finibus, videlicet, contra mare Britannicum condita; Migne, Patr. Lat. t. 94, col. 926-927, 930.*

¹¹ *Iste est frater beati Jacobi cuius in Hispania corpus requiescit.* Ibidem, col. 494.

¹² Duchesne *Saint Jacques* (nota 4) p. 160.

realidad, mientras que en tiempos de Beda, a finales del siglo VII y principios del VIII, este culto no existe aún por la sencilla razón que el cuerpo del Apóstol, según Beda, había sido escondido (*condita*):

Beda

«Nacimiento del bienaventurado Santiago, Apóstol, hermano de Juan el Evangelista que fue decapitado por Herodes rey de Jerusalén, como lo dicen las Actas de los Apóstoles. Los sagrados restos mortales de este bienaventurado fueron trasladados de sitio en España, y escondidos en sus últimos límites a saber, frente al mar Británico»¹³.

Adòn

«Nacimiento del bienaventurado Santiago, Apóstol, hermano de Juan el Evangelista que fue decapitado por Herodes rey de Jerusalén, como nos lo dicen las Actas de los Apóstoles. Los sagrados restos mortales de este bienaventurado Apóstol fueron trasladados a España y escondidos en sus últimos límites, a saber, frente al mar Británico, *donde son objeto de gran veneración entre las gentes del lugar*»¹³.

En fin, apuntaremos otra diferencia importante entre los dos Martirologios por lo que concierne a las fechas. Éstas, oficialmente y desde antiguo, fueron determinadas así: el 25 de marzo para la degollación; el 25 de julio para la traslación de Iria Flavia a Compostela; y el 30 de diciembre para su sepultura en la Iglesia de Compostela.

El martirologio de Adón sólo da una fecha, la del 25 de julio, mientras que el martirologio de Beda en la edición de *Coloniae Agrippine* 1612¹⁴, da dos fechas diferentes para la fiesta de Santiago: el 25 de julio, (VIII Kalendas Augusti) y el 26 de mayo (VII Kalendas Junii). La primera fecha, la del 25 de julio, sirvió un siglo más tarde para celebrar la fiesta del traslado de Iria Flavia a Compostela. La segunda fecha, la del 26 de mayo parece ser que en ella Beda celebra la degollación de Santiago en vez de hacerlo en la que luego será fecha oficial, el 25 de marzo (VIII kalendas aprilis).

Estas dos fechas diferentes, probarían si fuera necesario, que el Martirologio de Beda se apoya en una tradición desconocida de Adón, en un tiempo en que Santiago no se ha vuelto aún uno de los hitos mayores del año para los cristianos de Occidente, y en un tiempo también en que el cuerpo de Santiago está escondido por las razones que luego diremos.

¿En dónde ha encontrado Beda las fechas que da? Podemos pensar en un Menologio griego, es decir un Martirologio de la Iglesia oriental. En efecto, Smith, en sus notas a la segunda edición del Martirologio de Beda, en *Monumenta Bollandiana*, Londres 1722¹⁵, explica así esta diferencia de fechas: «Santiago, Los Griegos en sus menologios celebran la fiesta de Santiago el 30 de abril (Pridie Kalendas

13

Beda

VII Kal. Junii Natale beati Jacobi apostoli fratris Joannis evangelistae qui decollatus est ab Herode rege Jerosolymis ut Liber Actuum Apostolorum docet. Huius beatissimi sacra ossa ab Hispaniis translata sunt et in ultimis earum finibus, videlicet, contra mare Britannicum condita (Migne, *Patr. Lat.* t. 94, p. 926)

Adòn

VIII Kal. Aug. Natale Jacobi apostoli fratris Iohannis evangelistae qui decollatus est ab Herode rege Hierosolymis ut liber Actuum Apostolorum docet. Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translate et in ultimis finibus, videlicet, contra mare Britannicum condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur. (Duchesne, *Saint Jacques* (nota 4) p. 160).

14 Migne, *Patr. Lat.*, t. 94.15 Migne, *Patr. Lat.*, t. 94.

Maii), día en que Herodes mandó matarle. Los Latinos celebran su fiesta en este día (25 de julio - VIII kalendas Augusti) cuando su cuerpo fue trasladado de Iria Flavia a Compostela»¹⁶.

Smith nos sugiere así cual ha podido ser el origen de la fiesta de Santiago fijada para el 26 de mayo (VII Kalendas Junii): podría ser de origen griego.

En cuanto a la otra fecha, la del 25 de julio, en ningún caso podría ser la de la traslación de Iria Flavia a Compostela, por la sencilla razón que, según el *Codex Calixtinus*, libro III, capítulo III, fue san Jerónimo (345-420) el primero que, en su Martirologio, fijó la fecha, en el siglo IV, de la fiesta de Santiago para el día 25 de julio. Y en dicho siglo el traslado no se había realizado. A no ser que fuera el traslado de Palestina a Galicia.

San Jerónimo da también, al igual que Beda, dos fechas para las fiestas de Santiago: el VIII Kalendas Augusti, 25 de julio, y el VII Kalendas, no de junio sino de agosto (26 de julio). Parece ser pues que un error se haya introducido en el Martirologio de san Jerónimo, y que la segunda fecha para la fiesta de Santiago era en aquellos siglos -del IV al VII-, el VII Kalendas Junii, o sea el 26 de mayo, día de la degollación, como Beda dice siguiendo seguramente a san Jerónimo en su Martirologio, antes de que se introdujera en error¹⁷.

II. 2. Un segundo texto capital para seguir esta historia de Santiago en el tiempo y en España, así como para el hallazgo de sus restos mortales «enterrados y escondidos en Galicia», como dijo Beda, es la poesía del monje, también Inglés, Aldhelmo, que vivió en la segunda mitad del siglo VII y murió en 709.

Esta poesía, como creo haberlo probado en mi libro sobre Santiago y sus milagros en la Edad Media, no puede atribuirse a Alduino ni a Walafrido Strabón, de los siglos VIII y IX, sino que hay que situarla en la segunda mitad del siglo VII, y considerarla no como un texto intermedio que atestigua la propagación del B. A., sino como un texto primordial para el hallazgo de los restos mortales y para la confirmación de la existencia ya en ese siglo VII, de un documento primitivo que afirmaba la venida de Santiago a España para evangelizarla.

Traducimos la poesía subrayando los versos fundamentales que hablan de datos primitivos o de datos que pudieron servir más tarde al hallazgo del sepulcro:

Santiago, engendrado por un padre anciano
Defendió el lugar sublime de la purificación con santa armadura.
Hallándose en la cubierta de su nave, fue llamado
por Cristo desde la orilla, y abandonó a su padre
así como a la encorvada popa.
Al principio convirtió al dogma a las gentes de España.
A las bárbaras muchedumbres las convirtió con palabras divinas.
Las cuales muchedumbres se reunían, aun no hace mucho tiempo,
para sus antiguos ritos, en templos de muerte, engañados fraudulentamente
por el horrible demonio.
Este jefe maravilloso realizó numerosos presagios que ahora
están escritos según el rito (merecidamente) en libros preciosos.
El salvaje Herodes Tetrarca, que ejercía el poder despóticamente,
golpeándole con la espada, le dio muerte cruel.

¹⁶ Ibidem, col. 985, nota b.

¹⁷ Pérez de Urbel, que sólo considera la fecha del 30 de diciembre, da una explicación puramente imaginativa para dicha fecha, *Santiago* (nota 2) p. 129.

El Altísimo Padre, que ensalza con justicia a los santos,
le hizo venir a la ciudad celeste (alturas del cielo) por sus
méritos resplandecientes ¹⁸.

No podemos menos que relacionar el contenido de esta poesía con el relato de la traslación en lo que concierne a los «Templos de muerte donde se reunían las muchecumbres bárbaras para sus antiguos ritos, engañadas fraudulentamente por el horrible demonio». En el relato de la traslación del *Codex Calixtinus*, Libro III, cap. I, se habla, al desembarcar el cuerpo martirizado de Santiago, tras el viaje milagroso de Palestina a Galicia, «de un templo pequeño en donde Luparia había colocado la estatua de un ídolo para adorarlo. Templo que era muy concurrido por las muchedumbres paganas engañadas... templo consagrado al demonio... donde la muchedumbre, engañada desgraciadamente, celebraba el culto del demonio».

Pero en el relato de la traslación el templo sólo aparece cuando los discípulos desembarcan el cuerpo del Apóstol, mientras que en la poesía dicho templo corresponde al tiempo en que Santiago evangelizaba a España, y a tiempos posteriores puesto que el culto demoníaco parece haberse proseguido, según dice la poesía.

Esta concomitancia puede venir de un texto prealable y común, ya que poesía y traslación no parecen sacadas una de otra.

Dicho texto primitivo podría hallarse en esas CHARTAE QUADRATAE (Libros Preciosos) de los que Aldhelmo habla en el verso 10.

¿Qué podría haber sido ese texto primitivo? Sin duda un texto griego contenido en uno de esos Catálogos Apostólicos que penetran en Occidente a fines del siglo VI, pero que circulaban ya mucho antes en el Imperio de Bizancio ¹⁹. Y tenemos la certeza de ello en que Aldhelmo en su poesía repite el error histórico contenido en los Catálogos bizantinos, error que se suprime en el B. A., traducción latina de dichos Catálogos, que se difunde por Occidente en el siglo VII. Dicho error consiste en confundir al rey Herodes Agrippa con el Tetrarca Herodes Antipas.

Así pues, cuando Aldhelmo escribía su poesía, en la segunda mitad del siglo VII tenía ante los ojos un texto primitivo griego con los principales elementos de la venida de Santiago a España. Pero nada dice de su sepultura.

II. 3. La crítica se ha extrañado siempre y ha mostrado su escepticismo ante una tradición sobre Santiago que era exógena a España, país donde los escritores parecían ignorarlo todo de dicha tradición. Opinión de la crítica que podría resumirse con estas palabras de fray Justo Pérez de Urbel: «Ni una frase en las Crónicas, ni un elogio en los oradores, ni un verso en los epigramas, ni la menor alusión en las epístolas. ¿Y Braulio de Zaragoza, escritor ilustre, no habría dejado en sus opúsculos o en sus cartas alguna alusión al origen del templo del Pilar? Ni siquiera la menor. Este silencio se vuelve desespantante» ²⁰.

Vemos aquí, en estas palabras, por primera vez evocada la tradición sobre Santiago, no en Galicia sino en Zaragoza, lugar que forma parte integrante e importante de la Historia de Santiago en España.

¹⁸ Migne, *Patr. Lat.*, t. 89, col. 293.

¹⁹ Duchesne, *Saint Jacques* (nota 4) p. 150-157.

²⁰ Fray J. Pérez de Urbel, *Santiago y Compostela en la Historia* (nota 2) p. 90

Pérez de Urbel no había encontrado nada en los escritos de Braulio, obispo de Zaragoza a principios del siglo VII, pero nosotros sí hemos encontrado un testimonio primordial, en Zaragoza precisamente, para esta historia de Santiago. Este testimonio se halla en una Crónica de otro obispo de Zaragoza anterior a Braulio, de fines del siglo VI.

Este obispo es Máximo, predecesor de Braulio en la sede episcopal zaragozana. Asiste al concilio de Barcelona reunido en 599-600, en el catorceavo año del reinado de Recaredo, en el que firma como obispo de Zaragoza. Su Crónica acaba en el año 606, por lo que se puede pensar que su muerte se debió producir hacia esas fechas.

Pues bien, Máximo, en el siglo VI, contando los sucesos más destacados del año 571, es decir, sucesos vividos por él en persona escribe, un siglo antes que el B. A.: «Existe en Zaragoza un célebre y sagrado templo de la Madre de Dios, llamado de la Columna, y edificado por el divino Santiago»²¹.

Dos observaciones se imponen a propósito de esta noticia de suma importancia de Máximo. Estamos en el año 571 y el templo era ya CÉLEBRE, lo que nos remite a una tradición sobre Santiago muy anterior en el tiempo, al menos en la región de Zaragoza.

Si Máximo evoca el templo en esta fecha precisa de 571 es seguramente porque en dicho año se había reconstruido o remodelado el templo sobre otro más primitivo.

De estas épocas, de estos primeros tiempos de los Godos en España, san Eulogio de Córdoba escribirá en la primera mitad del siglo IX que «el reino godo brillaba por la admirable construcción de sus basílicas»²².

De la existencia de esta iglesia de la que Máximo habla en 571 tratándola de célebre, tenemos confirmación por un monje francés de St. Germain-des-Prés, llamado Aimoinus, quien en 855, de paso por Zaragoza para ir a Córdoba para llevarse a Francia los restos mortales de algunos mártires cordobeses, escribió: «La iglesia de la bienaventurada Virgen María, que es la madre de las otras iglesias de Zaragoza, en la cual, antaño, bajo el pontificado de Valerio, había la sepultura del eminente archidiacono intrépido combatiente y mártir Vicente»²³.

Es decir que este testimonio nos lleva ya, con el mártir san Vicente, a la existencia de la Iglesia *ad Colomnam* en el siglo III, puesto que san Vicente, martirizado en 304, bajo Diocleciano, ejercía su ministerio en tiempos del obispo Valerio y tuvo en dicho templo su sepultura.

También sabemos que después de Máximo, durante la ocupación musulmana, esta iglesia *ad colomnam* siguió abierta al culto, conservando el primer lugar para los mozárabes entre las iglesias de Zaragoza²⁴. En cuanto al sitio de esta iglesia ha sido localizado por el historiador J. M. Lacarra²⁵.

Así pues, con san Vicente, el mártir de Zaragoza, y con este templo de la bienaventurada Madre de Dios, llamado de la Columna por Máximo en 571 y fundado por el divino Santiago, la tradición sobre

²¹ *Caesaragustae templum Dei genitricis sanctum et a divo Jacobo constructum quod ad columnam dicitur, celebre habetur.* Migne, *Pat. Lat.* 80, col. 627.

²² Migne, *Pat. Lat.* t. 111, col. 761.

²³ *Ecclesiae beatae Mariae semper virginis quae est mater ecclesiarum ejusdem urbis, in qua olim, sub Valerio pontifice, martyr Vicentius strenuusque athleta, archidiaconi arcam insignis tenuerat.* Migne, *Pat. Lat.*, 115, col. 942.

²⁴ F. Fita, *El templo del Pilar y san Braulio de Zaragoza. Documentos anteriores al siglo XVI*, B.R.A.H. 44 (1904) 437 et ss.

²⁵ J. M. Lacarra, *Documentos para el estudio de la Reconquista y repoblación de Valle del Ebro*, Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón, vol. III, 1948, p. 519.

el Apóstol en España alcanza ya el siglo III, y sólo dos siglos separan a la tradición de la venida de Santiago a España.

La segunda observación se refiere a las palabras de Máximo cuando dice «la iglesia fue edificada por el divino Santiago».

Para darles su verdadero significado a estas palabras hay que recurrir al Nuevo Testamento para comprender lo que quiere decir Máximo. ¿Qué era una Iglesia en aquellas épocas de Santiago? San Pablo nos contesta por medio de su epístola a los Romanos: «Salud a Prisca y a Aquilas... salud también a la Iglesia que está en su casa» (Romanos 16, 3-5). Esto era pues una iglesia primitiva, la casa de un judeo-cristiano que servía de sitio de reunión a la minúscula asamblea o comunidad de primeros cristianos, para conmemorar la última cena y celebrar la eucaristía, como nos lo dice otra vez san Pablo en su epístola a los Corintios: «Cuando os reunís no es para comer la cena del Señor, porque al sentaros a la mesa, cada cual comienza por su propia comida, y uno tiene hambre, mientras que el otro está ebrio. ¿No tenéis casa para comer y beber? Por eso, hermanos, al reuniros para la Cena del Señor aguardaos unos a otros» (Corintios 11, 17-34).

De forma que esta iglesia primitiva, construida o sea, fundada por Santiago en Zaragoza, no podía ser nada más que la mansión de un judeo-cristiano, una villa romana bastante amplia para poder acoger al grupo de cristianos que se reunían alrededor de una mesa para conmemorar la última cena.

Es pues en el marco de una villa romana donde la famosa columna de la que habla Máximo en 571, se inserta.

II. 4. De todo lo que acabamos de exponer puede trazarse un esquema y un itinerario para la predicación de Santiago en España.

Hemos visto que a partir del siglo III se le puede seguir el rastro a la creencia española en la venida de Santiago a España. Venida materializada en ese templo *ad columnam* de la bienaventurada Madre de Dios que existente ya en la segunda mitad del siglo III nos lleva naturalmente a una creencia anterior que se enraiza en acontecimientos de comienzos del cristianismo, hacia los años 30-40 de nuestra era. Dos siglos solamente separan así la venida de Santiago de este templo que había sustituido a la casa del judío-cristiano en que se reunía la primitiva comunidad para celebrar la eucaristía.

Pero muy pronto también, entre los argumentos que la crítica ha opuesto a esta creencia, se hallan las palabras del papa Inocencio I (401-417) escritas al obispo de Gubio para avisarle de que no introdujera usos litúrgicos diferentes de los de Roma: «Está claro que en toda Italia, las Galias, España, Africa, Sicilia y las islas cercanas, nadie ha fundado iglesias sino aquéllos que Pedro o sus sucesores nombraron obispos. Que nos digan si en esas provincias ha enseñado un apóstol cualquiera. Si no se pueden encontrar documentos que lo prueben, porque eso es imposible, hay que seguir los usos de Roma»²⁶.

Con ello, Inocencio I, al rechazar cualquier tradición apostólica nacional sin el apoyo de pruebas escritas, da a entender implícitamente la existencia de una tradición oral que afirmaba la presencia apostólica cuando las iglesias nacionales fueron fundadas, por lo menos en lo que concierne a España, puesto que se dirige a un obispo español.

Por otro lado, si la opinión de Inocencio hubiera sido admitida por todos como reflejo de la verdad, hubiera desaparecido la liturgia nacional. Pero en el caso de España es lo contrario lo que sucede. Su liturgia nacional, llamada mozárabe, o visigoda, o de Toledo, o Isidoriana, va a perdurar durante siglos hasta que los papas Alejandro II y Gregorio VII, en el siglo XI consigan suprimirla para introducir, en su lugar, a la romana.

²⁶ F. Justo Pérez de Urbel, *Santiago y Compostela en la Historia* (nota 2) p. 87; B. Llorca, S. I., *Historia de la Iglesia Católica* (nota 1), vol. I, p. 122

Podemos pensar también que si la intervención del papa Inocencio I no consigue suprimir esta liturgia, ello es debido a que poco después, 20 años más tarde, otro papa, León Magno (440-461), admitía en su famosa carta el origen apostólico de la Iglesia española, confirmando la predicación de Santiago en España por medio del documento dirigido a Vándalos, Godos y Romanos, que por aquellos años, 440-450, se hallaban en España.

De esta liturgia española, los eruditos que la han estudiado nos dicen que difiere bastante de la romana y que presenta reminiscencias orientales²⁷. Estas reminiscencias orientales nos conducen a la primitiva iglesia española, fundada, como la de Roma anterior al año 58, según san Pablo dice en sus epístolas a Romanos y Corintios, por judío-cristianos, discípulos de la primera hora en Palestina, o judíos de la dispersión, llegados a Jerusalén para la Pascua judía y convertidos el día de Pentecostés. Judíos que luego regresaron a sus casas, situadas «en todo el mundo conocido», dicen las Actas de los Apóstoles, o sea, también en España.

Sabemos efectivamente que la presencia judía en España, en el siglo I de nuestra era, está atestiguada en diversas regiones de Cataluña, Andalucía y Baleares²⁸.

Presencia precedida dos siglos antes por un conocimiento certero por parte de los Judíos, de la geografía económica y riquezas de España, como lo prueban las palabras de Judas Macabeo en su primer libro del Antiguo Testamento: «Se enteró de los hechos de los Romanos y de como se habían adueñado de los metales de oro y de plata que existían en ese país (España)»²⁹.

Fue sin duda el comercio engendrado por esta riqueza lo que explica la abundancia de monedas acuñadas en Palestina, Judea, Cesárea, y encontradas en los puertos y villas catalanes de Ampurias, Llivia, Mataró, y hasta Elche, en Alicante.

Monedas que tienen como denominador común el haber sido acuñadas todas ellas a principios del siglo I de nuestra era, en tiempos de Herodes Agrippa (37-44), del Procurador de Judea Anio Rufo (40-41), de Herodes el Grande (39 a. J. C. - 4 después de J. C.), de diversos Procuradores de Augusto (30 a. J. C. - 14 d. J. C.), y de Tiberio (14-37).

Esta abundantísima colección de monedas de Judea y Palestina, probaría, si fuera menester probarlo, la presencia no menos abundante de comunidades judías establecidas, entre otras regiones, en las costas de la actual Cataluña en el primer siglo de nuestra era. Presencia que se explica y se traduce con una estrecha relación comercial y de viajes entre España y Palestina³⁰.

Podemos colegir entonces, sirviéndonos de la fórmula que san Pablo empleaba para definir a los Apóstoles: «Hombres errantes de acá para allá» (1, Corintios 4, 9-12), que Santiago debió también errar de acá para allá para evangelizar pueblos y regiones, y llegar a España entre 32 y 40, en compañía de algunos de esos judío-cristianos, discípulos de la primera hora y conversos del día de Pentecostés, fundadores de las primeras Iglesias fuera de Palestina, como según sabemos, ocurrió en Roma.

Porque, ¿qué ocurrió en Jerusalén y en el seno de la iglesia apostólica cuando se martirizó a Esteban, muy poco tiempo después de la crucifixión de Jesucristo? Las Actas de los Apóstoles nos dicen que hubo una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén y que todos se dispersaron por Judea y

²⁷ P. García Villoslada, S.I., *Historia Iglesia Católica* (nota 1) vol. II, p. 328.

²⁸ L. García Iglesias, *Los Judíos en la España Antigua*, Madrid 1978, p. 27, 50.

²⁹ *Et quanta fecerunt in regione Hispaniae, et quod in potestatem redegerunt metalla argenti et auri quae illic sunt*, I, Machaborum, 8, 3.

³⁰ L. García Iglesias, *Los Judíos en la España antigua* (nota 28) p. 58-60. Estas monedas muestran no sólo la presencia judía numerosa en España, el comercio abundante con Palestina y Jerusalén, sino también, por las fechas que llevan, el fin de este comercio que debió cesar tras la muerte de Herodes Agripa, y definitivamente durante la guerra judeo-romana que va del 66 al 70.

Samaria (Actas 8, 1-2). Y aunque las Actas dicen que los Apóstoles permanecieron en Jerusalén en ese momento, no precisan por cuanto tiempo, al contrario, unas líneas más allá añaden que Pedro y Juan se fueron de Jerusalén para instalarse en Samaria (Actas 8, 14- 15).

Pero esta dispersión no fue sólo por Samaria y Judea, sino también por los territorios del Imperio Romano y más allá. Sabemos en efecto que el día de Pentecostés se albergaban en Jerusalén, «Judíos de Asia, de Egipto, de Libia, de Arabia, de Creta», y añaden las Actas, «los que han venido de Roma» (Actas 2, 5-11), entendiéndose esto último en el sentido de «Imperio romano de Europa». Hubo en total 3.000 judíos convertidos en esos días que giran alrededor de Pentecostés, siguen diciendo las Actas.

De esta presencia en Jerusalén el día de Pentecostés de numerosos Judíos dispersos por el mundo conocido, y venidos a Palestina para celebrar la Pascua judía, tenemos también confirmación por Pablo quien en el año 58, cuando escribe su epístola a los Romanos, les dice: «Saludad a Andrónico y a Junias, mis parientes y compañeros de cautividad, que gozan de gran prestigio entre los Apóstoles, y que incluso fueron de Cristo antes que yo» (Romanos 16, 7-8).

Si sabemos que la conversión de Pablo se opera no más haber sido martirizado Esteban, algo después del año 30, estos parientes de Pablo, judíos de Roma, «que fueron de Cristo antes que él», forman parte de los discípulos de la primera hora y convertidos del día de Pentecostés, que se dispersaron luego por el mundo tras el martirio de Esteban.

Y si tenemos la prueba para Roma de la llegada de judío-cristianos, discípulos de la primera hora, -sabiendo por otro lado los lazos comerciales sólidos que unían a España con Palestina-, podemos pensar que entre esos 3.000 Judíos dispersos por el mundo y convertidos el día de Pentecostés, había también Judíos de España, con quienes Santiago debió relacionarse.

Pero antes de continuar por este camino hay que decir algo sobre los dos primeros viajes de Pablo a Jerusalén, que pueden servir también para verificar la posibilidad y probabilidad del viaje de Santiago a España.

Muy pronto, en la Iglesia apostólica de Jerusalén, tras el martirio de Esteban y la conversión de Pablo, dos formas de pensar se enfrentan en su seno. Formas de pensar que Pablo define así en su epístola a los Gálatas: «Pedro, apóstol de los circuncisos (Judíos) y yo de los no circuncisos (Paganos)» (Gálatas 2, 7-9).

Habrà que esperar a la reunión apostólica de Jerusalén en 49-50 para que se comience a solucionar el problema del cumplimiento o no de la Ley de Moisés por parte de los Paganos no circuncidados.

Mientras tanto los Judío-cristianos de la dispersión «anunciaban la buena nueva a los paganos», y entre ellos Pablo. Pero los otros, dirá Pablo a los Gálatas (6, 12-13), y en particular los de la iglesia de Jerusalén, «todos los que quieren parecer agradables según la carne, os obligan a circuncidaros, únicamente por no sufrir persecución».

Para evitar esas persecuciones del Sanedrín, ciertos apóstoles, y sobre todo Santiago Alfeo, el pariente del Señor, obligaron a Pablo a venir a Jerusalén para explicar y justificar su predicación que excluía todo lo que se refería a la ley mosaica.

Sobre sus viajes a Jerusalén para justificarse ante ciertos apóstoles, sabemos que hizo dos. El primero tres años después de su conversión, allá por los años 32-33. Y aunque las Actas dicen que «Barnabás le condujo a los Apóstoles» (Actas 9, 26-27), san Pablo completa diciendo que sólo encontró en Jerusalén a «Pedro y a Santiago, el hermano del Señor» (Gálatas 1, 18-19), es decir, Santiago Alfeo, Santiago el Menor.

¿A dónde se habían ido ya los otros, y particularmente Santiago Zebedeo, el Mayor, el hermano de Juan?

Sabemos también que cuando volvió a Jerusalén, once años más tarde, hacia el 42-43, nos dirá que «los más considerados, las columnas o pilares de la Iglesia de Jerusalén», o sea, Judea, y Palestina en general, eran Santiago, el pariente de Cristo, Pedro y Juan, siguiendo este orden de prioridad (Gálatas 2, 9-10), pero no dice nada de Santiago Zebedeo, el Mayor, que no lo cita como columna de la Iglesia de Jerusalén ni de Judea a pesar de que las Actas, en los días que precedieron a Pentecostés, tras la Crucifixión, citaban a Santiago Zebedeo en tercera posición tras Pedro y Juan.

Ahora bien, cuando Pablo da este orden de prioridad a los Gálatas, Santiago se encontraba también en Jerusalén junto con Pablo, para asistir a la primera reunión oficial de la Iglesia, allá por los años 43.

Resulta de todo esto que Santiago, entre 32-33 y el año 43, ni estaba en Jerusalén, ni constituía uno de los pilares de la Iglesia de Palestina. Se colige, en esas condiciones, que su salida de Jerusalén y de Judea, donde la crítica dice que estaba, sólo puede explicarse diciendo que fue para llevar el Evangelio a otras regiones y naciones del mundo, para predicar a los paganos, como Pablo lo hacía.

Porque si sabemos, por un lado, que el problema de los circuncisos o incircuncisos se plantea a la Iglesia apostólica desde el año 32-33, y por otro lado sabiendo que sólo los Apóstoles que defendían la evangelización de los Paganos, sin la obligación de observar la ley mosaica, tales como Pedro y Pablo, fueron los únicos que sufrieron cárcel en Jerusalén, podremos colocar también en esta categoría a Santiago Zebedeo, quien durante unos diez años se va de Jerusalén y de Judea para evangelizar el mundo, y vuelve a la ciudad eterna a principios de los años 40 para tomar parte en el debate sobre la evangelización de los Paganos sin necesidad de circuncidarlos.

Santiago tuvo necesariamente, en tanto que Apóstol de otras regiones diferentes de Judea, que ponerse de parte de Pablo y de Pedro sobre lo justo y necesario que era evangelizar a los Paganos sin la obligación de la ley mosaica.

Esta posición suya fue lo que le valió el martirio, a él, y a Pedro la cárcel, ordenado por Herodes «viendo que eso resulta agradable a los Judíos» (Actas 12, 1-4).

Martirio pues de Santiago que sólo puede explicarse por su alejamiento del mundo judío, de Judea, como Pablo y Pedro, y por su apertura al mundo pagano, el de España, por ejemplo, a donde con toda lógica se puede pensar que vino, cuando se ausentó por diez años de Jerusalén, cuya Iglesia, la de Judea, la del mundo judío, fue confiada a Santiago el menor, el pariente del Señor, cuya posición doctrinal fue siempre la de yuxtaponer el cristianismo a la ley mosaica.

Esta presencia de Santiago en España no está contradicha por lo que Pablo escribe a los Romanos en 58, de lo que se sirve también la crítica. En esos años, Pablo, «cansado de los incrédulos de Judea» (Romanos 15, 31), es decir, de todo lo que acabamos de explicar, tiene la firme intención de venir a España. No es un proyecto: por su forma de hablar se ve que es una decisión tomada y un plan bien trazado, que repite por dos veces: «Cuando vaya a España», seguido de, «me embarcaré para España» (Romanos 15, 24-29).

La crítica se ha servido de estas palabras y de otro párrafo de esta misma Epístola, donde Pablo dice: «Siempre me he honrado de anunciar el Evangelio sólo donde Cristo nunca había sido nombrado para no edificar sobre los fundamentos de otro» (Romanos 15, 20-21), para concluir que Santiago nunca había venido a España.

Pero se puede replicar, precisamente, que Pablo no habla de venir a España para anunciar el Evangelio, como lo hace en cada una de sus Epístolas cada vez que va a pasar o ha pasado para anunciar la buena nueva.

Para España, en el año 58, sólo habla de un viaje, y su expresión corresponde más bien a una cita, que en tales fechas, unos 30 años después de la Crucifixión, sólo podía ser con los judío-cristianos y pagano-cristianos de la primitiva Iglesia española, ya constituida por los discípulos de la primera hora y convertidos del día de Pentecostés, junto con la acción de Santiago.

Su viaje pues, por la seguridad que manifiestan sus palabras, corresponden más a una visita pastoral de quien, «cansado de los incrédulos de Judea», viene para fortalecer en la fe a quienes, tras la marcha de Santiago, dieciocho años atrás, para la reunión de Jerusalén, necesitaban una clarificación en relación seguramente con la obligación de yuxtaponer la ley mosaica al cristianismo, como querían los de Jerusalén y Judea.

Por tales razones, la tradición que sostiene la venida de Santiago a España es muy lógica. Su punto central se sitúa en Zaragoza, que era entonces una próspera ciudad romana en la vía de comunicación comercial que, paralela al Ebro, iba del Mediterráneo, con puertos de primera importancia, tales como el de Ampurias, ya citado, y Ones, hasta el Atlántico y los confines de España, o sea Finisterre y Galicia.

Zaragoza estaba pues en esta vía de comunicación por la que, y desde el puerto de Ampurias, - donde se han hallado tantas monedas de Palestina de estos años que historiamos- se embarcaban mercancías y judío-cristianos rumbo a Palestina en viajes de ida y vuelta que religión y comercio imponían.

Naturalmente pues, Zaragoza se vuelve desde el principio del cristianismo español, uno de los primeros centros cristianos de España como lo prueban sus numerosos e importantísimos mártires de los primeros siglos, en tanto que otras regiones de España, incluida Galicia, no contarán con mártires, lo que es normal ya que sabemos que la evangelización de Santiago en España no tuvo buenos frutos por todas partes como lo prueba el milagro de Zaragoza que nos habla precisamente del desánimo de Santiago ante el poco fruto de sus palabras.

Así pues, con el apoyo de textos y hechos históricos se puede razonablemente decir que Santiago, llegado a España entre los años 32 y 40, habiendo desembarcado en un puerto de la provincia romana de Tarragona, debió recorrer la vía que corría paralela al Ebro, y pasando por Zaragoza, debió continuar su viaje hasta los confines de España, el Finisterre gallego, para cumplir la orden dada por Jesucristo de llevar el Evangelio hasta los confines del mundo.

III

LA SEPULTURA

III. 1. El historiador y monje benedictino, fray Justo Pérez de Urbel ha desarrollado a lo largo de su obra histórica una teoría ³¹ sobre la sepultura de Santiago que podríamos resumir de la forma siguiente: «Sabemos que en Mérida, hacia la primera mitad del siglo VII, se veneraban reliquias de diversos santos, y entre ellas las de Santiago. Cuando la invasión árabe de España, se debieron trasladar esas reliquias a la región de Galicia, donde, pasando el tiempo, o sea, a fines del siglo VIII, la noticia difundida por los escritos de Beato, motivó la búsqueda y el hallazgo de la sepultura».

³¹ Esta teoría, comenzada en la revista *Hispania Sacra* 5 (1952) 1-31, se continuó en la revista *Arbor* 12 (1953) 501-525, se prosiguió en la *Historia de España*, bajo la dirección de Menéndez Pidal, *España Cristiana, comienzo de la Reconquista*, Madrid 1956, p. 51 -57, Vol. 6, y dio lugar a un libro: *Santiago y Compostela en la Historia*, CSIC, Madrid 1977.

Esta teoría ha sido combatida por el canónigo compostelano J. Guerra ³², para quién estas reliquias no podían venir de Mérida sino, como más, de Oviedo. Por otro lado, al hallarse la sepultura, no se encontraron unas sencillas reliquias, sino un cuerpo, el de Santiago, en compañía de otros dos cuerpos que fueron identificados como los de dos discípulos de Santiago. En fin, si las reliquias de Santiago se hallaban repartidas por todas partes del mundo cristiano, ¿cómo explicar que los habitantes de Compostela se hayan proclamado los únicos depositarios del cuerpo del Apóstol?

Con ayuda de los documentos citados en este estudio vamos a intentar discernir lo que ha podido ser la historia del cuerpo de Santiago y de su hallazgo.

III. 2. Si para la predicación de Santiago se puede llegar a reunir un cierto número de textos y de hechos históricos que permiten tener por verídica la venida de Santiago a España, en cambio, para su sepultura la búsqueda histórica se vuelve más ardua.

Hasta ahora, y sin que la crítica moderna lo hubiera conocido, un único relato de fines del siglo VII y principios del VIII habla y da testimonio de la sepultura de Santiago en Galicia, un siglo antes del hallazgo de los restos mortales del Apóstol.

Este relato es el de Beda, quien repite en dos ocasiones bien distintas, en la Homilía XCII y en su Martirologio, que: «Éste (Juan) es el hermano del bienaventurado Santiago cuyo cuerpo descansa en España» ³³. Y por otra parte: «Los sagrados restos mortales de este bienaventurado fueron trasladados de lugar en España y escondidos en sus últimos límites frente al mar británico» ³⁴.

Y repito que un único relato histórico, anterior al hallazgo del cuerpo, nos habla de la sepultura de Santiago en España, porque los Martirologios de Floro y de Adón, de la segunda mitad del siglo IX, no son en realidad sino la copia del de Beda, con algunas modificaciones y añadidos que exigen un comentario para un mejor entendimiento del hallazgo de los restos mortales de Santiago.

Lo primero de todo es que el Martirologio de Adón, fechado alrededor de 860, o sea, siglo y medio posterior al de Beda, relata ya el desarrollo del culto a Santiago en la región de Galicia, en tanto que a principios del siglo VIII, en tiempos de Beda, ese culto no existía porque había sido interrumpido al ocultarse y esconderse los restos mortales del Apóstol.

Eso nos lleva a señalar una diferencia considerable entre la originalidad del texto de Beda y la simple reproducción que es el de Adón.

Si nos fijamos con atención en el relato de Adón vemos que es particularmente incoherente. He aquí los términos que emplea: «Los sagrados restos mortales de este bienaventurado Apóstol fueron llevados a España y escondidos en sus últimos límites, a saber, frente al mar británico, donde son objeto de una veneración muy extendida y célebre entre las gentes de la región» ³⁵.

Así pues, según este relato, los restos mortales del Apóstol habrían sido llevados a España para luego, sin saber cómo ni porqué, ser escondidos y ocultados en Galicia. Y permaneciendo escondidos habrían sido objeto de un culto muy difundido y celebrado.

³² Primero en la revista *Compostellanum* 1 (1956) 513-551, con el título: *El descubrimiento del cuerpo de Santiago de Compostela, según la Historia de España, dirigida por Menéndez Pidal*. Teoría desarrollada en la revista *Ciencia Tomista* (1961) 417-474, 559-590, con el título: *Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago de Compostela*.

³³ *Iste est frater beati Jacobi cuius in Hispania corpus requiescit*. Migne, *Patr. Lat.*, 94, col. 494.

³⁴ *Huius beatissimi sacra ossa ab Hispani translata sunt, et in ultimis earum finibus, videlicet, contra mare britannicum condita*. *Ibidem*, col. 926.

³⁵ *Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translate et in ultimis finibus, videlicet, contra mare britannicum condita, celeberrim illarum gentium veneratione excoluntur*.- Duchesne, *Saint Jacques* (nota 4) p. 160.

No parece verosímil que se hubiera podido traer el cuerpo de un Apóstol para luego esconderlo y al mismo tiempo venerarlo.

Estas anomalías del relato de Adón desaparecen cuando se le compara con el de Beda y se observan los cambios operados entre ambos textos.

En efecto, si el relato de Adón dice textualmente: «*Sacra ossa ad Hispanias translata et in ultimis finibus condita*», en cambio el texto en latín de Beda dice: «*Sacra ossa ab Hispaniis translata sunt et in ultimis earum finibus condita*».

La diferencia es de peso: para Adón se trata de un transporte de restos mortales a España (*ad Hispanias*), seguido de una ocultación, mientras que para Beda se trata de un traslado de lugar al interior de España (*ab Hispaniis*) de los restos mortales del Apóstol, seguido de la ocultación. Dicho de otra manera: lo que estaba claro en tiempos de Beda, ya no lo estaba tanto siglo y medio más tarde, en tiempos de Adón.

Beda escribe su relato en el momento en que se está produciendo la invasión y conquista de España por los Árabes. Sobre ese cataclismo en el Occidente cristiano, sobre la huida en masa de monjes con las reliquias de santos conservados en basílicas y monasterios españoles, así como la destrucción y muertes cometidas por Árabes y aliados Judíos en las grandes ciudades españolas, tales como Zaragoza, Mérida y otras ya hemos escrito en nuestro libro sobre Santiago.

Es pues de esta situación y de esta realidad de lo que Beda escribe, y está contándonos que los restos mortales del Apóstol, que se hallaban ya en España, habían sido retirados del lugar donde descansaban y escondidos en aquellos confines de España, en un sitio difícil de encontrar por lo ejércitos árabes que acababan de desembarcar y conquistaban el país a marchas forzadas.

Beda pues, se enteró por alguien que había participado o estaba al corriente de esta inhumación y del escondrijo, realizados para preservar el cuerpo del Apóstol de las destrucciones y saqueos de los invasores árabes.

Recordemos que la puesta a salvo de reliquias y la huida de monjes españoles hacia Europa, comienza con la invasión y perdura a lo largo del siglo VIII. El monje Alduino, íntimo colaborador de Carlomagno, en el año 800, podía fundar el monasterio de San Martín de Tours con monjes salidos de España. Sin olvidar que eminentes obispos de Europa son, a principios del siglo IX, de origen español: Prudencio de Troyes, Agobardo de Lyon, Claudio de Turín.

Es pues esta huida con reliquias producida por la invasión árabe, lo que el texto de Beda revela, y lo hace de forma lógica puesto que cuenta el traslado, al interior de España, del cuerpo del Apóstol, seguido de su inhumación secreta para ponerlo a salvo de los invasores.

Pero lo que era relato histórico de los sucesos que vivía España allá por los años 710-720, no tenía ya ningún sentido para Adón en 860, siglo y medio después de aquella guerra de invasión y de conquista económico-religiosa.

En época de Adón la guerra de conquista había cesado y, entre tanto, se había producido para Santiago como para otras muchas cosas, lo que escribía el papa Gregorio VII a los Españoles en 1077: «Tan pronto como el reino de España fue invadido por los Musulmanes y los paganos, se comenzó a perder la memoria tanto de los hechos como de los derechos pasados»³⁶.

³⁶ E. Caspea, *Das Register Gregors VII*, Berlin 1920-1923, vol. IV, 28, 345-346.

El resultado es que si Beda habla de un TRASLADO, Adón lo transforma en un TRANSPORTE (*ab Hispaniis - ad Hispanias*), y además este transporte se realiza de forma inverosímil porque se oculta el cuerpo del Apóstol nada más llegar, en los confines de España frente al mar británico.

Adón tiene, sin embargo que conservar la palabra CONDITA en su relato porque en su época, unos años antes de 860, el hallazgo del sepulcro y del cuerpo escondido del Apóstol, se ha llevado a cabo. Por eso debemos dejar de lado el texto de Adón para solo conservar el de Beda como exposición verídica de los hechos históricos ocurridos.

Pero entonces nos vemos confrontados con un nuevo problema: según Beda, el cuerpo del Apóstol se hallaba ya en España cuando la invasión árabe y fue trasladado de sitio para ponerlo a salvo de los invasores.

Surgen tres preguntas entonces: primero, ¿en qué época o fecha los restos mortales del Apóstol llegaron a España? Segundo, qué se inhumó y escondió frente al mar británico? Tercero, cuando fueron trasladados y escondidos frente al mar británico, ¿de dónde venían?

III. 3. Dejando de lado la llegada milagrosa del cuerpo de Santiago y examinando el problema desde el punto de vista histórico, fray Justo Pérez de Urbel hacía observar que a fines del siglo V un peregrino llamado Antonino, salido de la ciudad italiana de Plasencia, había llegado a Tierra Santa, y en su relato del viaje contaba que en el Monte de los Olivos estaba enterrado Santiago, el hermano de Juan, en compañía de otros muchos santos. Por eso, concluía Fray Justo, resulta difícil admitir que Santiago estuviera al mismo tiempo inhumado en España.

Aunque dicho testimonio haya de considerarse, no se le puede juzgar determinante para probar la ausencia del cuerpo de Santiago en España, porque, por otro lado, también sabemos que un siglo antes que el peregrino, en el siglo de san Juan Crisóstomo, éste afirmaba que los únicos sepulcros conocidos de los Apóstoles eran los de Pedro, Pablo, Juan y Tomás ³⁷.

Pero aun reteniendo la afirmación según la cual a fines del siglo V, cuando viajaba por Tierra Santa el peregrino italiano, Santiago se hallaba enterrado en Jerusalén, este hecho no habría impedido que *dos siglos más tarde* los restos mortales de Santiago se hubieran encontrado enterrados ahora ya en España. Y eso debido a ciertos acontecimientos sucedidos precisamente en Palestina: eventos de una suficiente gravedad como para justificar que, una vez más, pero por tierras de Palestina ahora, las reliquias y restos mortales de santos fueran retirados y trasladados a lugares más seguros.

Esos sucesos de los que hablamos son precisamente la caída de Jerusalén entre las manos de los ejércitos árabes en 637.

Y sabemos a este propósito que entre 635, año de la caída de Damasco, y 637, año de la caída de Jerusalén, el Emperador de Oriente, Heraclio, (610-641), ordenó el traslado de la VERACRUZ de Jerusalén a Constantinopla ³⁸.

En esas condiciones se podrá admitir que otras reliquias hayan podido ser sacadas de Jerusalén antes de que la ciudad santa cayera en poder de los Árabes tras unos combates que eran los de una guerra santa en pro de la expansión religiosa musulmana.

Esta salida tardía de Jerusalén supone también una llegada tardía a España. En eso podría estar, - en la llegada tardía a España de los restos mortales de Santiago a mediados del siglo VII-, la explicación a la extrañeza de la crítica moderna ante el silencio de grandes y numerosos escritores españoles del siglo

³⁷ *Historia de la Iglesia Católica* (nota 1) vol. I. p. 115. Para el relato de la peregrinación de Antonino véase: Geyer, *Itinera Iherosolimitano*, Viena 1898, p. 170.

³⁸ *Historia de la Iglesia Católica* vol. I (nota 1) p. 725-726.

VI, Isidoro de Sevilla por poner un ejemplo. Incluido el silencio de quien no estaba lejos de estas tierras gallegas: san Martín de Braga, del que hablaremos luego.

Nada extraño habría pues en el sobredicho silencio, sabiendo además que incluso las Crónicas oficiales españolas del siglo IX no escribirán ni una línea sobre Santiago a pesar de que el hallazgo del sepulcro se hubiera ya realizado a principios de ese siglo.

Por otra parte, durante la segunda mitad del siglo VII, España y el imperio godo son sacudidos por convulsiones y luchas civiles y religiosas que no tendrán fin sino con la invasión árabe. Convulsiones que no favorecían para nada el recenso de esta llegada tardía de los restos mortales de Santiago. Más tarde, con la invasión, la situación empeoró porque todo se olvidó, según decía el papa Gregorio VII a los Españoles.

III. 4. La segunda interrogación que anexa venía en el relato de Beda era la de saber la naturaleza de lo que se había enterrado y escondido frente al mar británico. ¿Reliquias solamente, o bien la osamenta de Santiago?

Fray Justo Pérez de Urbel pensaba que se habían enterrado sólo las reliquias de Santiago que se guardaban en Mérida, junto con otras reliquias de otros santos, en la iglesia avocada al culto de Santa María, y cuya fecha de construcción podría fijarse entre 607 y 627.

Más tarde, cuando la invasión musulmana, y durante el asedio de la ciudad que duró un año, unos religiosos huyeron de ella, llevándose las reliquias de la iglesia de Sta. María, para alcanzar con ellas las regiones gallegas ³⁹.

Beda, sin embargo, dice algo muy diferente porque emplea la palabra OSSA que se traducirá por OSAMENTA. En esas condiciones, como se lo hacía también observar el canónigo de Compostela J. Guerra ⁴⁰, no es lo mismo un cuerpo que unas cuantas reliquias.

Y tanto más cuanto que al producirse el hallazgo de la sepultura, se encontrarán no uno sino tres cuerpos, identificados como los de Santiago y dos de sus discípulos.

Incluso se podría invertir el problema y afirmar que las reliquias de Mérida habían recorrido el camino contrario, es decir, que habían viajado de las regiones bretonas de Galicia, donde se conservaban los restos mortales, a la iglesia de Sta. María de Mérida.

¿Por qué este viaje en sentido contrario? Fray Justo en su comentario queda sorprendido de la forma como se ha redactado la inscripción que aparece grabada en la piedra votiva de esta iglesia de Mérida: «que fue consagrada a Santa María, la bienaventurada Madre de Dios, madre de Jesucristo según la carne» (*secundum carnem*). Lo que motiva esta apostilla de fray Justo: «No es menos inquietante ver esta expresión *secundum carnem* que parece anunciar la ideología de Elipando» ⁴¹.

Pero mejor que relacionar esta expresión con el Adopcianismo desarrollado por Elipando, obispo de Toledo a fines del siglo VIII, para transformar a Cristo en un simple hijo adoptivo de Dios, cabría establecer dicha relación precisamente entre estas tierras de Mérida y las tierras del Noroeste, con Galicia y el segundo Concilio de Braga de 572, en el que se dice a los cristianos que «si alguien no honra el nacimiento de Cristo SEGÚN LA CARNE, y no cree en el Señor porque no cree que Cristo ha nacido

³⁹ Fray Justo Pérez de Urbel, *Santiago y Compostela* (nota 2) p. 97-99, 113- 115.

⁴⁰ J. Guerra, *Compostellanum* 1 (1956) 513-551.

⁴¹ Fray Justo Pérez de Urbel, *Santiago y Compostela* (nota 2) p. 97-99, 114- 115.

con una verdadera naturaleza humana, como lo hacen los Maniqueos y los Priscilianistas, que sea excomulgado»⁴².

Como vemos, en este IV canon del segundo Concilio de Braga, en 572, se afirma contra los Maniqueos y los Priscilianistas la naturaleza humana de Jesucristo, tras haber afirmado en el canon precedente nº III la naturaleza divina de Jesucristo.

Es pues de eso de lo que nos habla esta Iglesia de Mérida, entre 607 y 627, consagrado, primero, a la «Madre de Dios», y segundo, a «la Madre de Jesucristo según la carne», es decir, que nos habla de su fidelidad a los cánones proclamados por el segundo Concilio de Braga y no de la prefiguración de la ideología adopcionista de Elipando, como lo pensara fray Justo.

Pero en ese caso tenemos que admitir los lazos estrechos que unían a esta iglesia de Mérida con las iglesias de Galicia presididas en esos años precisos por los conventos eclesiásticos de Braga y de Lugo. Lazos estrechos que habrían motivado el envío a Mérida de una reliquia de Santiago tomada a su sepultura gallega donde se hallaban los restos mortales del Apóstol.

III. 5. El relato de Beda planteaba, según dijimos, un tercer problema: conocer el lugar de España de donde los restos mortales de Santiago fueron trasladados para ser ocultados en Compostela.

Queda claro que si no se admite una llegada tardía de los restos mortales, que hemos situado en la primera mitad del siglo VII, habrá que admitir una presencia más antigua, milagrosa o no, de dichos restos mortales en tierras españolas.

Pero entonces chocamos con ese silencio macizo de los grandes escritores del siglo VI y VII, que nada dicen de la sepultura de Santiago en España.

Como más y en el mejor de los casos, nos encontramos con el testimonio de Máximo de Zaragoza en el siglo VI, sobre la evangelización, pero no sobre la sepultura. Testimonio que habla de la Iglesia *ad colomnam* de Zaragoza pero no de una basílica sepulcral en Galicia.

Habría que llegar a la conclusión, según eso, de que se trata de una creencia limitada a una zona de España y no difundida por otras diócesis o iglesias de esas Españas, en plural, de las que hablaba Beda.

Creencia limitada que hubiera impedido su difusión y divulgación más allá de la diócesis que afirmaba conservar y guardar en ella los restos mortales de Santiago.

Intentemos verlo más claramente.

Lo primero que observamos es que son sólo dos autores británicos, Aldhelmo y Beda, los que hablan de la forma más completa sobre Santiago en España y en Galicia, definida y vista esta última únicamente con la palabra «BRITANICA».

También sabemos que los Bretones franceses conservaban igualmente la tradición de una venida de Santiago y en condiciones similares al relato milagroso gallego, como nos lo dice A. R. Castelao, citando la obra de A. Le Braz *Los santos bretones según la tradición popular*: «Un día, o quizá una noche, los marinos de estas costas vieron una barca extraña que tenía la forma de un arca y que avanzaba envuelta en una nube luminosa. Llegó a la orilla contra vientos y mareas, sin velas, sin hombres, sin timón. Cuando quedó varada, la gente se acercó y vieron tendido en el fondo de la barca el cuerpo de un monje. Los que habían viajado reconocieron en él a Santiago»⁴³.

⁴² *Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat et in Dominico quia Christum in vere hominis natura natum esse non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.* Migne, *Patr. Lat.*, 84, col. 563.

⁴³ *Annales de Bretagne* XI, 2 (1896). Alfonso R. Castelao, *Les Croix de Pierre en Bretagne*, Faculté de Brest 1987, p. 117.

En esas condiciones se podría asociar la presencia de Santiago en Galicia con una tradición del pueblo bretón, y en particular con los bretones de Galicia que estaban presididos religiosamente por la diócesis de Lugo. Este convento eclesiástico de los bretones gallegos, presidido por Lugo, abarcaba las diócesis de Iria Flavia, Orense, Tuy, y otra aún más bretona que las demás puesto que se la llama ECCLESIA BRITONENSIS o BRITTANIENSIS, es decir la diócesis que agrupaba a los moradores de las regiones que iban de BRIGANTIUM, la actual Betanzos, -relacionada con las leyendas irlandesas-, hasta la actual Pastoriza, la antigua BRITONIA, es decir, los territorios situados al N. O. y al N. E. de Lugo.

Dicha ECCLESIA BRITTANIENSIS enviará puntualmente sus obispos, -con nombres a veces muy bretones, por ejemplo el obispo llamado MAHILOC-, para representar a esta población bretona-gallega, durante un siglo, de 572 a 675, al Concilio segundo de Braga, y a los Concilios nacionales de Toledo VII y VIII.

Ahora bien, durante esos años de fines del siglo VI, un acontecimiento religioso se produce en estas regiones que ha podido reducir aún más la creencia en Santiago inhumado en Galicia, para hacer de ella una creencia puramente local y limitada a una sola diócesis del convento eclesiástico bretón presidido por Lugo.

Este acontecimiento religioso fue la conversión al catolicismo de las autoridades del reino suevo, o sea Galicia y parte de Portugal, gracias a la acción religiosa de san Martín de Braga, que, como se sabe, no era ni bretón ni gallego, sino un emigrante de PANNONIA, región situada al Norte de Yugoslavia, Sur de Austria, y Suroeste de Hungría.

En aquellos años, 561-572, fechas del primer y segundo Concilio de Braga, Galicia es aún un reino suevo que dura desde hace 150 años (411-585), lo que podría explicar también, por otra parte, el silencio de los escritores godos durante el siglo VI.

Este reino suevo acababa de ser convertido del arrianismo al catolicismo gracias a la acción religiosa de san Martín de Braga: Theodomiros (559-570) se hace católico y con él, oficialmente, su reino, lo que es confirmado por el primer Concilio de Braga en 561. Algo más tarde, en 572, se celebra el segundo Concilio de Braga nada más subir al trono suevo el rey Miro (570-583). Martín de Braga consigue entonces no sólo reunir los dos conventos eclesiásticos de Lugo y de Braga, sino también, con el apoyo del rey Miro, consigue colocarse a la cabeza de este gran conjunto religioso que contaba con numerosas diócesis ⁴⁴.

Ahora bien, sabemos que Martín de Braga era ciertamente un espíritu racionalista, muy poco predispuesto a creer lo que no se apoyara en relatos auténticos, entre los que se contaban, para Martín de Braga, primordialmente los textos griegos de los Padres de la Antigüedad. Para él, los textos latinos, en la mayoría de los casos, no habían servido más que para deformar y corromper los textos primitivos del cristianismo, escritos en griego, debido a sus versiones incorrectas. He aquí sus palabras: «Los santos cánones que fueron elaborados en Oriente por los Padres de la Antigüedad se escribieron primitivamente en griego. Luego, pasando el tiempo, se vertieron al latín, y debido a que resulta difícil trasladar simplemente algo de un idioma a otro, o también debido a que, al cabo de tanto tiempo ha ocurrido que los sucesivos escribas, ya sea porque dormían, ya sea porque no comprendían nada, omitieron muchas cosas, y a causa de todo esto, los más simples encuentran muchos lugares oscuros en estos cánones. Por este motivo se ha estimado necesario restaurar, simplificando y enmendando, con diligencia, todo lo que es dicho de forma oscura por los traductores y todo lo que modificaron los escribas» ⁴⁵.

⁴⁴ *Martinus Bracarenis Ecclesiae episcopus dixit: ...ut per ordinationem domini gloriosissimi filii nostri regis (Mironis) ex utroque Concilio (Lucensi et Bracarenis) conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemur, sed etiam ea quae ad ordinationem et disciplinam ecclesiasticam pertinet pariter colloquamur.* Migne, *Patr. Lat.*, t. 84, col. 569.

⁴⁵ *Sancti canones qui in partibus Orientis ab antiquis Patribus constituti sunt, postea autem succedenti tempore in latinam linguam translati sunt: et quia difficile est ut simplicius aliquid ex alia lingua transferatur in alteram simulque et illud accidit ut in tantis temporibus, scriptores aut non intelligentes aut dormitantes multa praetermittant, et propterea in ipsis canonibus*

Con esta opinión tan francamente expresada, volvemos a los Catálogos bizantinos y al *Breviarium Apostolorum*, los primeros en Griego, sin la versión de Santiago en España, el segundo en Latín con la venida de Santiago a España. Está claro que en esas condiciones la opinión de Martín de Braga, originario de Europa Central, estaba formada, y teniendo que elegir entre una creencia latina, como la que manifestaba Máximo, obispo de Zaragoza, en ese mismo momento, año 571, pero que no se apoyaba en textos antiguos, y otra creencia contraria que se apoyaba en textos griegos, su elección en favor de la versión griega no presentaba dudas y estaba determinada de antemano.

Por otra parte, proclamado cabeza religiosa del reino suevo, podía imponer su opinión religiosa y relegar y limitar la creencia primitiva sobre Santiago en España e inhumado en Galicia frente al mar británico, a una sola diócesis bretona, la de Iria, antes de que se llevara a Santiago a Compostela para ponerlo a salvo del invasor musulmán, hasta el día en que, Godos y Suevos desaparecidos, Santiago, reaparezca necesitado por un puñado de cristianos que aferrados a estas tierras de los límites gallegos, van a encontrarlo enterrado allá donde sus antepasados lo escondieran, para hacer de Santiago la cabeza religiosa y militar de la reconquista contra el Islam.

IV

*El descubrimiento del sepulcro, o el paso
de ARCES AETEREAS (La ciudadela celeste)
a ARCAS MARMOREAS (los sarcófagos de mármol)*

IV. I. ¿Cuándo y cómo el hallazgo del sepulcro tuvo lugar, después de que la creencia en la evangelización de España por el Apóstol penetrara en el reino de Asturias, viniendo de Francia y de Inglaterra, con sus libros y su liturgia, y se propagara gracias a Beato, que mantenía estrecha relación con la Iglesia gala?

La datación del descubrimiento podría situarse entre 795 y 816, es decir, durante el pontificado de León III, porque fue el privilegio concedido por este papa a Alfonso II lo que posibilitó a este rey la construcción de la primera iglesia en honor del Apóstol en Compostela: «La iglesia de Santiago Apóstol que Alfonso II había edificado con el consentimiento del reverendo padre León III, pontífice romano»⁴⁶.

Iglesia muy sencillita, dice a su vez la Crónica General, «porque estaba hecha de adobes». Sobre esta iglesia primitiva, Alfonso III, «edificó la iglesia de Santiago de piedra de sillería con pilares de mármol»⁴⁷ y cuyas fundaciones han sido localizadas gracias a recientes excavaciones⁴⁸.

Sabiendo también, por otro lado, que las adiciones al Martilogio de Florus de Lyon, operadas entre 806 y 838⁴⁹, nos hablan ya del culto a los restos mortales de Santiago en Galicia, ese lapso de tiempo en el que el descubrimiento de la sepultura se realiza, podría reducirse y proponer una fecha que se situaría entre 795 y 806, años en los cuales debió efectuarse el hallazgo del sepulcro, es decir, al alba del siglo IX, en un tiempo próximo al año 800.

Si así conocemos con alguna aproximación el momento en que la tumba fue encontrada, nos queda por saber, -dejando de lado, naturalmente una vez más, el relato del descubrimiento milagroso del

aliqua apud simpliciores videantur obscura; ideoque visum est ut cum omni diligentia et ea quae per translatores obscurius dicta sunt, et ea quae per scriptores sunt inmutata, simplicius et emendatius restaurem. Migne, *Patr.Lat.* t. 84, col. 574.

⁴⁶ Lucas de Tuy, *Crónica de España*, Madrid 1926, p. 288.

⁴⁷ *Crónica General*, ed. Menéndez Pidal, Madrid 1955, p. 368.

⁴⁸ Y. Bottineau, *Les Chemins de Saint Jacques*, Paris 1954, p. 28-29; F. Justo Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) cap. XXII.

⁴⁹ Estas fechas están sacadas del libro de Y. Bottineau, *Les Chemins* (nota 48) p. 16-21, quien sitúa también el descubrimiento del sepulcro alrededor del año 800.

sepulcro-, cómo se pudo pasar de ACHAIA MARMARICA, también llamado ACHAIA MARMORICA, del *Breviarium Apostolorum*, a ARCIS MARMORICIS, también llamado ARCAS MARMORICAS y ARCIS MARMOREAS, denominaciones que van a conducir derecho a Compostela con el significado de «lugar donde se entierran los cadáveres»⁵⁰, al lugar llamado ARCIS MARMORICIS, donde el hallazgo se produjo. Lugar del que habla Alfonso III en su carta a los monjes de San Martín de Tours: «Sabed con certeza que se trata del Apóstol Santiago, hijo del Zebedeo, que fue decapitado por Herodes y cuyo sepulcro lo tenemos nosotros en un SARCÓFAGO DE MÁRMOL (in ARCIS MARMOREAS), en la provincia de Galicia»⁵¹.

Esta transformación que consiste en identificar el lugar de la sepultura con la expresión ARCIS MARMOREAS, no procedería, a nuestro entender, de la equivocada lectura y consiguiente confusión del ACHAIA MARMARICA, que trae el *Breviarium Apostolorum*, como la crítica pretende, sino más bien de la confusión procedente de otro texto más antiguo que el B. A., en el cual se contenía ya la palabra ARCIS pero tomada no a la forma ARCA-ARCAE (el sarcófago), sino a la forma ARX-ARCIS que unida a la palabra AETHERIA, en la poesía de Aldhelmo, significaba: LAS ALTURAS del CIELO, LA CIUDADELA CELESTE. La confusión estaría pues en que el acusativo plural ARCES, de ARX-ARCIS, se leyó ARCAS o ARCIS, es decir, el acusativo o ablativo plural de ARCA-ARCAE.

Del contenido de este texto primitivo nos quedaría una doble huella: la primera se encontraría en la carta del papa León, conocida en su versión más antigua, gracias a un manuscrito francés de principios del siglo X, escrito con letra visigótica, procedente de San Marcial de Limoges. Esta carta del papa León no es más que una copia deformada de la carta primitiva, y hasta tal punto deformada que Fray Justo Pérez de Urbel la califica de «absurda y desconcertante»⁵².

Para esta misma carta del papa León existe otra redacción, con algunas variantes importantes, en un manuscrito del monasterio de El Escorial y en el *Codex Calixtinus*.

Duchesne⁵³ que ha estudiado las dos versiones, no ha calado lo suficiente porque desconocía los textos de Beda, de Máximo de Zaragoza, y el estudio comparativo de la poesía de Aldhelmo. Por eso, las conclusiones de Duchesne hay que volverlas a considerar en todos sus aspectos.

La versión del manuscrito de El Escorial sigue al pie de la letra la versión de Adón, es decir la anterior y más antigua de Beda. La citamos para poder compararla: «En nombre de Jesucristo, León, obispo, a vosotros fieles de Jesucristo y a todo el pueblo católico. Os damos parte de la traslación del muy bienaventurado Santiago Zebedeo, el hermano de Juan, apóstol y evangelista, que fue decapitado por Herodes, rey de Jerusalén, como nos lo enseña el libro de las Actas de los Apóstoles. Los sagrados restos mortales del bienaventurado apóstol, por la voluntad de Dios, fueron transportados a España, a saber, frente al mar británico, y allí escondidos. Está enterrado en el lugar llamado ARCIS MARMORICIS, en una ciudad de Occidente, donde se le rinde un culto muy celebrado entre las gentes de la región».

En realidad, como vemos, esta versión de la carta del papa León, contenida en el manuscrito de El Escorial y en el *Codex Calixtinus*, es la versión retocada de la carta transmitida por el manuscrito de San Marcial de Limoges. Y estos retoques se han llevado a cabo siguiendo los relatos de Beda y Adón, con la intención por parte del autor de hacer más clara y digna la fe, la traslación de Santiago.

⁵⁰ El origen etimológico de Compostela es COMPOSTUM y TELLUS, como lo explica la *Cronica Iriense*, o también COMPOSTILE, que significa «lugar donde se entierra a los cadáveres». *Historia de la Iglesia* (nota 1) II, p. 415, nota 24. Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) p. 149, 165, 233 nota 25.

⁵¹ P. David, *Etudes Historiques sur la Galice le Portugal*, Paris 1947, p. 216-233. Citado también por Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) p. 141.

⁵² Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) p. 143.

⁵³ Duchesne, *Saint Jacques en Galice* (nota 4) p. 167, quien publica las dos versiones.

De todas estas versiones de la carta del papa León, la primera, o sea, la contenida en el manuscrito de San Marcial de Limoges, a pesar de sus errores históricos, parece ser aquella que mejor conserva la huella del texto primitivo. Y eso por dos razones, siendo la primera que dicha versión ni se basa ni se amolda en los Martirologios de Beda ni de Adón. En cambio, y sobre todo, esta versión de Limoges contiene una frase relacionada directamente con la poesía de Aldhelmo, la cual, según dijimos, viene en parte inspirada por un texto más antiguo.

He aquí la frase que pone en relación los dos textos, y según la cual, -en sentido figurado-, el cuerpo de Santiago, por la voluntad del Todopoderoso, subió a las alturas del cielo:

San Marcial

Y de allí, su cuerpo fue alzado por los aires hasta el centro del sol. (*Et sic inde levatum est corpus e sius centro solis in aerea*).

Poesía de Aldhelmo

A quien (Santiago) el Altísimo Padre, que ensalza con derecho a los justos, le hizo venir a las alturas del cielo por sus resplandecientes méritos. (*Quem Pater excelsus qui sanctos jure triumphat, venit in aethereas meritis fulgentibus arces*).

La segunda razón que concurre para dar mayor autenticidad y antigüedad a la versión de Limoges, se hallaría en los destinatarios a quienes la carta se dirige. Estos destinatarios han desaparecido en la segunda versión, la de El Escorial y del *Codex Calixtinus*, y sólo aparecen en la de Limoges.

Dicha desaparición acredita aún más la idea de los retoques operados posteriormente en la versión del Escorial y del *Codex*, en un tiempo en que esta parte de la carta no tenía ya ningún significado ni importancia histórica para el copista tanto como para los lectores. He aquí los dos textos:

Limoges

En el nombre de Dios, León y obispo, a los reyes de los Francos y de los Vándalos, de los Godos y de los Romanos. (*In Dei nomine Leo episcopus regibus Francorum et Vandalarum, Gothorum et Romanorum*).

El Escorial - *Codex*

En el nombre de Cristo, León, obispo, a vosotros fideles de Cristo, y a todo el pueblo católico. (*In Christi nomine Leo episcopus, vobis in Christo credentibus et cuncto populo catholico*).

Queda claro que cuando la carta se vuelve un documento oficial en el *Codex Calixtinus* para acreditar la autenticidad del sepulcro de Santiago, la cita en dicha carta de Vándalos, Godos y Romanos, podía parecer anacrónica y de una desuetud tal, que el escriba que copiaba se halló ante una dificultad inextricable y juzgó más sensato suprimir en el texto la frase que hablaba de pueblos desaparecidos hacía siglos y que no venían a cuento en la Historia de Santiago⁵⁴.

A causa pues, de haberse suprimido esos destinatarios, este papa León, de la carta, ha sido identificado como si fuera León III (795-816). Ahora bien, si admitimos la semejanza entre el texto de

⁵⁴ Una parte de los Vándalos junto con los Suevos se habían apoderado y repartido Galicia a partir de 411. Otra rama de los Vándalos se había establecido en la Bética. Estos Vándalos de la Bética cruzaron el Estrecho, se fueron a África en 429 y luego a Roma que saquearon. En cuanto a los Godos, cuya capital era entonces Tolosa, en Francia, ocupaban parte de España y como aliados de los Romanos guerreaban contra los Vándalos, Godos y Suevos, establecieron alianzas por medio de enlaces matrimoniales entre las hijas del rey godo y los hijos del rey vándalo Genserico, en 442, y del rey de los Suevos Rekhiair, en 449. Vemos así que la carta del papa León Magno con su dedicatoria a Vándalos, Suevos y Godos, refleja la realidad histórica de España de los años 440-450.

Limoges y la poesía de Aldhelmo, estaríamos en el siglo VII. No se podría entonces hablar de León III, sino de León II (681-683). Pero al hacerlo olvidaríamos que la poesía de Aldhelmo habla de un texto primitivo. En esas condiciones, el papa León sería León I Magno (440-461), quien vivió y se enfrentó, tras la muerte del emperador romano Valentiniano III, en 455, con el rey de los Vándalos, Genserico, quien ocupó y saqueó Roma durante quince días.

Además, como lo indica Idacio en su Crónica, este papa, León Magno, estuvo en relación epistolar con los obispos de Galicia ⁵⁵.

Con León Magno nos hallamos, pues, en medio de Godos, Vándalos, Francos y Romanos, que son a quienes la carta se destina.

Estos destinatarios, sin relación directa con el contenido de la carta ni con Santiago, y por eso mismo perfectamente inútiles, representan ciertamente, el indicio de que existió un primer documento oficial que emanaba de este papa León Magno, escrito a mediados del siglo V y relativo a la predicación y también, aunque menos seguro, a la traslación de los restos mortales de Santiago a Galicia. El contenido de este documento va a reaparecer, en uno u otro sitio, desde, por lo menos, la segunda mitad del siglo VI, con Máximo, y sobre todo en los escritos de Aldhelmo y de Beda, que nos dan una serie de datos que no tienen nada que ver con el B. A., y que incluso están en contradicción con él por lo que concierne al sepulcro.

Precisamente, la segunda huella de un texto primitivo, no retocado, se podría vislumbrar en la poesía a Santiago atribuida a Aldhelmo. A dicho texto primitivo parece aludir la poesía cuando dice: «Este jefe maravilloso realizó numerosos presagios que ahora se hallan escritos, según el rito (con justa razón) en los Libros Preciosos» (*Plurima hic praesul patravit signa stupendus/ quae nunc in chartis scribuntur rite quadratis*) ⁵⁶.

Tendríamos pues, en esos «Libros Preciosos» (*Litterae Quadratae*), donde se hallaban escritos los presagios que Santiago había realizado, el origen de la nueva versión oficial de la Iglesia referente a Santiago, al que se le hacía evangelizador de España, y cuyos restos mortales habían sido trasladados a España.

Podemos, pues, proponer consiguientemente, la cronología siguiente, que nos llevará al hallazgo del sepulcro.

I. Un texto primitivo, contenido en las CHARTAE QUADRATAE, de las que Aldhelmo habla, con la versión de la venida de Santiago a España. Ya hemos visto antes que este texto primitivo no podía ser sino griego. Y esta certidumbre de que Aldhelmo manejaba un texto griego que le servía de modelo, la corrobora también un detalle que encontramos en su poesía a San Bartolomé, al que hace apóstol de la India: «A la extremidad de la tierra la muy poderosa India, tenía, -como se ha confiado por escrito en tres clases de libros-, ídolos que, consagrados a divinidades paganas, ella veneraba» ⁵⁷.

Ahora bien, estos datos no son los del B. A., el cual, un siglo más tarde, hará de Tomás, pero no de Bartolomé, el Apóstol de la India.

⁵⁵ Duchesne piensa también en León Magno y trae a este propósito que los *Libri Canonum* españoles contenían la respuesta de León Magno a una consulta del obispo de Astorga Toribio (Turribius) a propósito de los Priscilianistas. Véase, *Saint Jacques en Galice* (nota 4) p. 167, nota 1.

⁵⁶ Para saber lo que eran esas LITTERAE QUADRATAE, cito a san Jerónimo quien las define de la forma siguiente, cuando se alza contra el lujo en la presentación de los libros sagrados: «Se tiñen los pergaminos de púrpura, se trazan las letras con oro, se revisten los libros con gemas, pero desnudo del todo, delante de nuestras puertas, Cristo está muriéndose». Migne, *Patr. Lat.*, t. 28, col. 1142.

⁵⁷ *Ultima terrarum praepollens India constat / Quam tres in partes librorum scripta semestrant / Idola quae coluit paganis dedita sacris / Sed Bartholomeus destruxit lurida fana.* Migne, *Patr. Lat.*, t. 89, col. 295.

Beda, por ejemplo, unos años después de Aldhelmo, conoce las dos versiones: la India evangelizada una vez por Bartolomé, y la otra es Tomás el apóstol de la India.

II. La aceptación de esta nueva versión por la Iglesia. Pero esta aceptación debió hacerse por la autoridad suprema de la Iglesia. Y eso precisamente es lo que puede significar la carta del papa León Magno a Vándalos, Godos y Romanos, en la que afirma la nueva versión sobre el Apostolado de Santiago.

Copia deformada de esta nueva versión era la que se hallaba en San Marcial de Limoges, a finales del siglo IX y principios del siglo X.

El papa León Magno, y el cambio sobre Santiago podría haberse operado oficialmente hacia mediados del siglo V, durante el pontificado de dicho papa.

III. La crónica de Máximo de Zaragoza, quien afirma en 571 la venida de Santiago a España y la fundación de la iglesia de Zaragoza. Iglesia que nos lleva a una tradición que halla sus raíces por lo menos en el siglo III con el mártir san Vicente.

IV. La poesía de Aldhelmo consagrada a Santiago, y para la cual tiene Aldhelmo ante los ojos, cuando la escribe, las CHARTAE QUADRATAE, con un relato de origen griego. Poesía que reproduce los principales capítulos que se encontraban en esos Libros Preciosos a propósito de la nueva versión de la vida y apostolado de Santiago.

Esta poesía debe atribuirse a Aldhelmo sin ningún género de duda. Migne, en su *Patrologia Latina*, t. 89, col. 293 la coloca entre las obras de Aldhelmo. Pero este mismo Migne, en el t. 101, col. 765, la coloca ahora entre las obras de Alduino.

Podemos pensar que la poesía escrita por Aldhelmo, fue atribuida en razón de una lectura defectuosa del nombre de Aldhelmo, al otro monje inglés ALDUINO, porque no ha de olvidarse que el nombre de ALDUINO en los manuscritos latinos se escribe tanto ALDUINUS como ALCUINUS, como ALBINUS. Nada extraño, pues, que también se haya podido escribir ALDUINUS donde estaba escrito ALDHELMUS.

En un caso, con Aldhelmo, muerto en 709, la poesía se pudo escribir a fines del siglo VII. En el otro caso, con Alduino, se pudo componer a fines del siglo VIII.

Pero existe para esta poesía una tercera atribución. Los Bolandistas⁵⁸ que conocían la atribución de la poesía a Alduino, pero ignoraban su atribución a Aldhelmo, atribuyen, por su parte, siguiendo a Ganisius, la poesía a Walafrido Estrabón muerto en 849.

Y esta atribución la han efectuado basándose en dos versos de la poesía. Pero al hacerlo han operado una distorsión en el significado del texto, y dado a sus argumentos un carácter falaz.

El primer argumento con el que arguyen es que «algunos atribuyen esta poesía a Alduino, pero teniendo en cuenta que murió en 804, en un tiempo en que todavía no se había hallado el cuerpo de Santiago, es preferible atribuir la poesía a Walafrido Estrabón que indica (en la poesía) que se había erigido un templo al Apóstol»⁵⁹.

⁵⁸ *Acta Sactorum*, die vigesima quinta julii, t. 32-33, Paris-Roma 1868.

⁵⁹ *Acta Sactorum* (nota 58) p. 33. He aquí su argumentación: «Quidam hoc carmen Alcuino seu Albino tribuunt inter cuius poemata etiam impressum est: sed cum is obierit anno Christi 804 quando forte nondum inventum, aut saltem non tan celebre erat corpus s. Jacobi, potius cum aliis censeo, illud adscribendum esse Walafrido Straboni qui indicat isti Apostolo DELUBRUM erectum esse et eius SIGNA STUPENDA IN CHARTIS suo tempore annotari».

Un parecido argumento que supone implícitamente el hallazgo de los restos mortales, no se puede sostener basándose en la poseía: lo primero porque en ninguna parte de dicha poesía se habla del cuerpo del Apóstol. Muy al contrario, en los últimos versos se dice que Dios- todopoderoso, le hizo subir al cielo. En consecuencia, si la poesía es de Estrabón y del 849, año en que los restos mortales ya habían sido hallados, ¿porqué Estrabón no dice ni palabra en ninguno de sus versos, a propósito de ese cuerpo y sepultura descubiertos?

Al contrario, puesto que el tema de los restos mortales, históricamente ya encontrados en 849, no figura en ninguna parte de la poesía, se puede afirmar que ésta es muy anterior a la fecha del 849 y a «Estrabón, debiéndose situar, como lo más tarde, en el siglo VIII, en tiempos de Alduino, pero sobre todo, y lo más seguro, en el siglo VII, en tiempos de Aldhelmo.

Hay además entre los argumentos que emplean los Bolandistas, algo más sorprendente como es la distorsión de significado que operan cuando afirman que en el texto «Estrabón indica que se había erigido un templo al apóstol» (*Illud adscribendum esse Walafrido Straboni qui indicat isti Apostolo DELUBRUM erectum esse*). En ninguna parte de la poesía dicha afirmación aparece. El texto dice: «Hic quoque Jacobus, cretus genitore vetusto/ Delubrum sancto defendit tegmine celsum / Qui, clamante pio ponti de margine Christo / linquebat proprium panda cum puppe parentem /».

Cómo pues, pueden los Bolandistas afirmar la erección de un templo, pasando del texto de la poesía que dice: «Defendió el gran lugar de la purificación con una santa armadura» (*Defendit celsum delubrum sancto tegmine*), a la interpretación que ellos dan: «Se le erigió un templo» (*Templum erectum esse*). En realidad la poesía, en este verso, está hablando, con toda evidencia, del nacimiento y de la muerte de Santiago martirizado: «Procreado por un padre anciano, defendió con santa armadura (hablando metafóricamente para decir lo mismo que: VALENTÍA, ARROJO) el alto lugar de la purificación (queriendo decirnos: lo que fue su muerte por el martirio)».

La palabra DELUBRUM en la poesía ha de entenderse con el significado que le da Isidoro de Sevilla: «Lugar de purificación», y no con el significado de «Templo», como dicen los Bolandistas. Y tanto menos cuanto que el verso emplea al mismo tiempo DEFENDIT, lo que no podría en ningún caso entenderse con el significado de ERIGIR, como hacen los Bolandistas.

El poeta, en sus primeros versos alude, tras el nacimiento, a la muerte de Santiago, muerte que es un lugar de purificación (DELUBRUM) porque la muerte llega con el martirio. Y de todos es sabido que el martirio según la Iglesia, es purificador y abre inmediata y directamente las puertas celestes al que sufre el martirio.

El arrojo necesario para enfrentarse al último suplicio se indica en la poesía mediante la expresión «SANTA ARMADURA» (TEGMINE SANCTO), con la que Santiago se transforma en valeroso soldado de Cristo que muere en un combate por la fe, y muriendo martirizado se purifica.

Esta poesía nada dice pues de un templo, y otro tanto de un cuerpo descubierto. Por ello se puede aseverar que la poesía es muy anterior al siglo IX, y debe datarse, como lo más tarde, del siglo VIII, en tiempos de Alduino, y sobre todo del siglo VII, en tiempos de Aldhelmo.

Para concluir con estos argumentos de los Bolandistas, se puede también replicar que es pura imaginación sostener que los versos que dicen: «Este jefe maravilloso realizó numerosos presagios que ahora están escritos según el rito (con justa razón) en Libros Preciosos» (*Plurima hic praesul patravit signa stupendus, quae nunc in CHARTIS scribuntur rite QUADRATIS*), aluden al Martirologio de Adón o de Usuardo, y que por eso la poesía es de Estrabón, porque era contemporáneo de dichos Martirologios, en tanto que Alduino era anterior a esos Martirologios, y no hubiera podido hablar de ellos.

Pero en ninguna parte está probado que esos LIBROS PRECIOSOS sean los Martirologios de Adón o de Usuardo, mejor que el *Breviarium Apostolorum* o cualquier otro libro más antiguo como el que sirvió a Beda para componer su Martirologio, en los cuales se incluía la nueva versión de la venida de

Santiago a España, con la inhumación de sus restos mortales en Galicia. Libros muy anteriores al Martirologio de Adón o de Usuardo. Con mayor razón tampoco está probado y es inverosímil afirmar que Estrabón había leído el Martirologio de Adón, tras lo cual se puso a escribir la poesía a Santiago.

Por estas razones nosotros seguimos haciendo de Aldhelmo, el autor de esta poesía, y considerándola además, no como un texto intermedio, que da testimonio de la divulgación del B. A., sino como obra primordial en la historia del Apóstol y descubrimiento de sus restos mortales en Galicia ⁶⁰.

En efecto, podemos pensar que ciertos de sus detalles servirán, directamente unos, algo deformados otros, al descubrimiento del sepulcro. He aquí el texto latino:

«Hic quoque Jacobus cretus genitore vetusto,
Delubrum sancto defendit tegmine celsum.
Qui clamante pio ponti de margine Christo
Linquebat proprium panda cum puppe parentum.
Primitus Hispanas convertit dogmate gentes,
Barbara divinis convertens agmina dictis,
Quae priscos dudum ritus, et lurida fana,
Daemonis horrendi decepta fraude, colebant.
Plurima hic praesul patravit signa stupendus,
Quae nunc in chartis scribuntur rite quadratis.
Hunc trux Herodes, regnat tetraecha tyrannus,
Percussum machaera crudeli morte necavit:
Quem Pater excelsus, qui sanctos jure triumphat,
Venit in aethereas meritis fulgentibus arces» ⁶¹.

Vemos aparecer aquí, en el séptimo verso de esta poesía, las palabras LURIDA FANA, a través de las cuales se puede identificar la necrópolis pagana de Compostela donde existía un culto que las excavaciones recientes han revelado ⁶². La palabra LURIDA en los autores latinos siempre va asociada con la muerte. Es pues un color lívido, pálido, que representa la muerte. Se puede pues traducir LURIDA FANA por TEMPLOS DE MUERTE, MORTUORIOS, FÚNEBRES. Cualquiera que sea el calificativo empleado esos LURIDA FANA nos llevan a esa Compostela, o lugar sagrado de los muertos.

Encontramos también en este séptimo verso, el empleo del adverbio de tiempo DUDUM (recientemente) para datar esos ritos paganos celebrados en esos TEMPLOS DE MUERTE, datación que no conviene para los tiempos de Aldhelmo, y aún mucho menos para los de Alduino, y que nos lleva a un texto primitivo del siglo V, época en que esta necrópolis servía aún ⁶³. Este texto se hallaba inserto en las CHARTAE QUADRATAE.

Y vemos por fin, en los versos 13 y 14, lo que pudo ser el texto original, antes de deformarse: las ARCES AETHEREAS que se transformaron en ARCAS MARMOREAS.

Esta confusión mantenida y favorecida por los verbos que son VENIT en la versión de Alduino, y VEXIT en la de Aldhelmo.

Este último verbo, VEXIT, de la versión de Aldhelmo, con su significado de TRANSPORTAR A LOMOS DE HOMBRE, DE ANIMAL, o POR BARCO, no podía convenir a LAS ALTURAS DEL CIELO

⁶⁰ Duchesne rechaza también la atribución a Walalfrido Estrabón y afirma que la poesía es en realidad de Aldhelmo y muy anterior al siglo IX. *Saint Jacques en Galice* (nota 4) 153, nota 1.

⁶¹ He aquí las variantes de la versión atribuida a Alduino: verso 9, SIC, en vez de HIC; verso 11, REGNI en vez de REGNAT; verso 14, VEXIT en vez de VENIT; AETHERIAS en vez de AETHEREAS. La versión en español ya la hemos dado más atrás.

⁶² Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) p. 137.

⁶³ Pérez de Urbel, *Santiago* (nota 2) p. 137.

(IN ARCES AETHEREAS), pero en cambio convenía maravillosamente a las ARCAS MARMOREAS, y a la traslación milagrosa de Palestina a Galicia.

Igualmente, en el verso 14, la yuxtaposición de MERITIS FULGENTIBUS y de AETHEREAS con el verbo de movimiento VENIT que conduce a las ARCES (ALTURAS DEL CIELO) se transforma en la carta del papa León en una subida por los aires, por el cielo, hasta el centro del sol, antes de ser enterrado en las ARCAS MARMOREAS (SUB ARCIS MARMOREIS).

Según todo lo que llevamos expuesto, es nuestro parecer que el hallazgo de los restos mortales de Santiago y de su sepultura se realizó, no según la crítica dice, por una mala lectura de ACHAIA MARMORICA, sino por la existencia de un texto primitivo cuyos datos esenciales se encuentran en la poesía de Aldhelmo. Datos que, o deformados, tal como ARCES, o conservados intactos, tal como LURIDA FANA, llevaron directamente al descubrimiento del sepulcro.

V. Unos años más tarde, a fines del siglo VII y principios del VIII, el Martirologio de Beda y su Homilía con la noticia -que nos llega por primera vez escrita-, del traslado de los restos mortales de Santiago, que descansaban en España y habían sido escondidos en la extremidad Oeste de España, frente al mar británico.

VI. Hay que subrayar el hecho de que el *Codex Calixtinus*, cuando busca en la tradición de la Iglesia el punto de partida de la evangelización apostólica de España, y el transporte de los restos mortales de Santiago a Galicia, retrocede hasta el siglo V y no va más allá.

Para esta tradición el *Codex Calixtinus* se basa en un sermón del papa León Magno, precisamente, y en el Martirologio de san Jerónimo (345-420), quien disponía de ciertas informaciones a él comunicadas por el obispo italiano san Cromacio, amigo de san Jerónimo.

El sermón de León Magno (*Codex*, Libro I, cap. XV) por muy interpolado que esté con detalles que reflejan y corresponden a la situación de la peregrinación en el siglo XI, contiene luego una frase que dice lo mismo que el Martirologio de Beda, y que corresponde, según León Magno, a lo que era la tradición: «Santiago, según la tradición, fue transportado tras su martirio, por sus discípulos a España, y *en la extremidad de Galicia, que ahora se llama Compostela* (esta anotación es evidentemente una explicación del copista muy posterior al texto primitivo), *fue enterrado*».

A San Jerónimo y su Martirologio (*Martyrologium Hyeronimianum*) -compilado en el siglo V en Italia-, los cita el *Codex Calixtinus* en dos ocasiones en apoyo de la tradición de Santiago en España. Primero, en la Introducción del Libro III, en donde se habla de los siete discípulos españoles de Santiago, cuya fiesta se fija para el 15 de mayo, y ello gracias a las informaciones comunicadas a san Jerónimo por su amigo el obispo san Cromacio.

La segunda ocasión en que cita el *Codex Calixtinus* a san Jerónimo es cuando dice en el capítulo III del Libro III, que la fecha del 25 de julio para celebrar la fiesta de Santiago fue establecida por san Jerónimo en su Martirologio

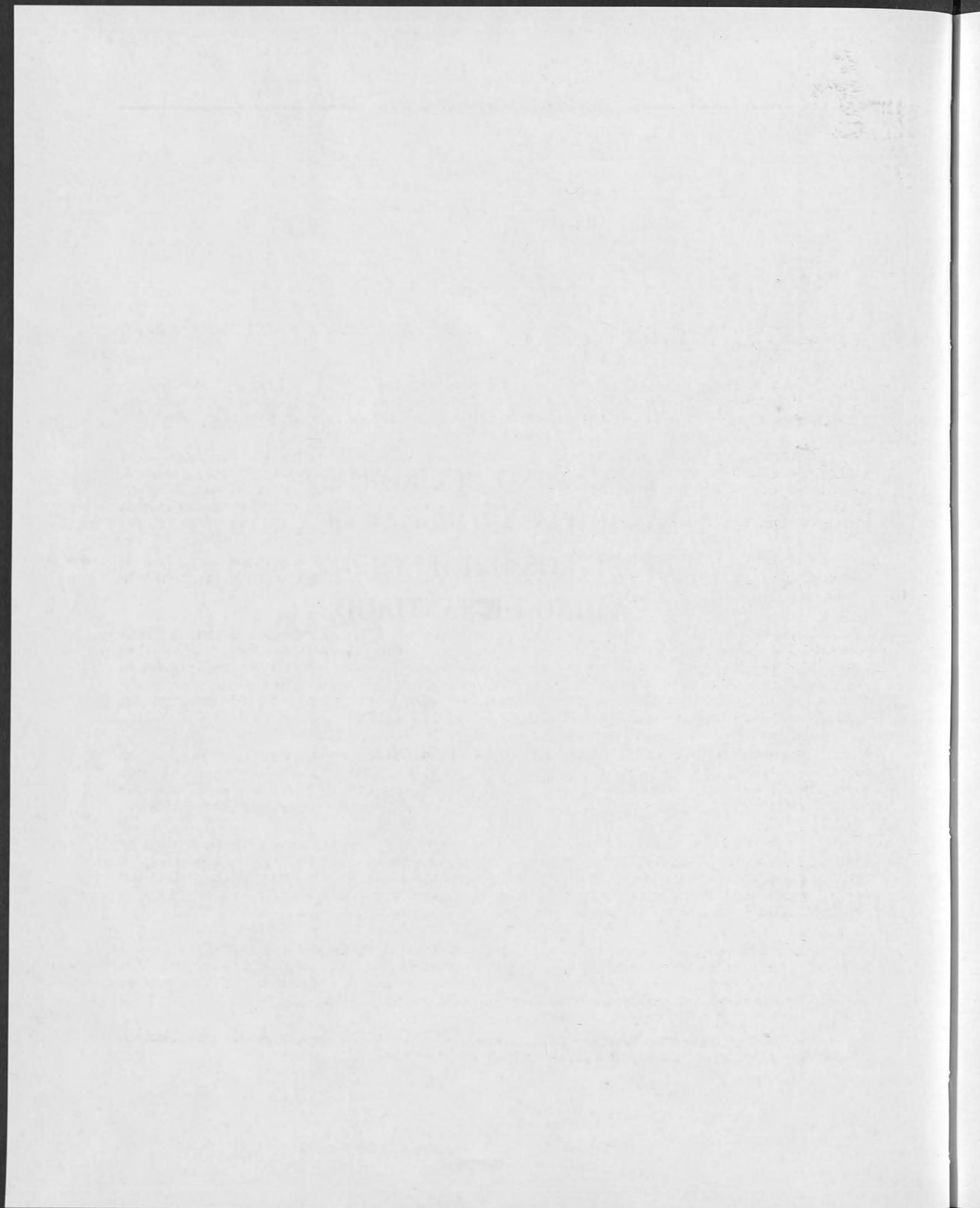
Vemos pues que, a pesar de todas las interpolaciones posteriores que el *Codex* transmite, la tradición sobre Santiago en España comienza oficialmente para el *Codex* a fines del siglo IV y principios del V, con san Jerónimo y León Magno.

VII. Estos comienzos, nosotros los hemos situado con san Vicente y el templo *ad colonnam* un siglo antes, a fines del siglo III y comienzos del IV.

VIII. Se puede pensar que las indicaciones geográficas y topográficas contenidas en los textos de Beda y de Aldhelmo, han servido o han ayudado, sino directamente, al menos indirectamente para el descubrimiento del sepulcro y confirmación de su autenticidad.

**EL CAMINO DEL NORTE
Y LAS RUTAS ASTUR-GALAICAS:
DESDE LOS ORÍGENES DEL
CAMINO DE SANTIAGO**

MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ
*Asociación de Amigos do Camiño
do Norte da Provincia de Lugo*



I. LOS MONARCAS ASTUR-GALAICOS Y EL NACIMIENTO Y DIFUSIÓN DE LA PEREGRINACIÓN AL SEPULCRO APOSTÓLICO

En el siglo IX el descubrimiento, o el reconocimiento, del sepulcro del Apóstol Santiago, en Compostela supuso el comienzo del Camino de las estrellas, el nacimiento para la historia del conjunto de viejas rutas de peregrinación a Galicia, que constituyen el Camino que ya ha cumplido más de mil años.

Pero, en el principio, en los orígenes del culto jacobeo, salvo tal vez como devoción local en esa encrucijada de caminos, desde el siglo I al VII, no existía el Gran Camino, sino que su historia comenzó, como tal, con la pequeña ruta que llevaba a la corte ovetense en los tiempos de la Monarquía astur-galaica, cuando el territorio de Galicia, de las Galicias, en sentido amplio, representaba las tres quintas partes del territorio del reino común.

Y los monarcas asturianos, o astur-galaicos desempeñarán un importante papel en la institucionalización del culto jacobeo y de la propia Compostela, con iniciativas que fueron más allá de la simple protección de un lugar sagrado.

En esos momentos, según la tradición, el obispo de Iria Flavia, Teodomiro, llevaría la buena nueva del descubrimiento (o tal vez de la permanencia del recuerdo del viejo culto) al rey Alfonso II el Casto, y éste responsable de un proyecto político y cultural cuya densidad sólo el tiempo evidenciaría, se puso en camino, con su corte, oficializando el descubrimiento, como un elemento más de la recuperación de la identidad católica, nacional, frente al adopcionismo, a través de la integración del sepulcro del Apóstol del Hijo de Dios, de Santiago.

Un proceso éste de hondo calado, en los orígenes de lo que será España, descrito en su grandeza por Sánchez Albornoz: «...La Providencia o el azar -creo en la Providencia- hicieron además que durante el reinado del Rey Casto se iniciara el gran proceso que iba a vincular prietamente con el occidente europeo la hispana cristiandad. Aludo al hallazgo-invencción del sepulcro en Santiago de Compostela...».

El Rey Casto mandará construir una iglesia de mampostería sobre la tumba, modesta, cubierta de madera, el mínimo imprescindible para el culto, pero, en torno a ella en ese primer siglo se desarrollará un bullicioso complejo. No en vano en torno al 829, el Rey hace donación a la iglesia compostelana del señorío de tres millas de radio en torno al sepulcro, y se efectúan nuevas construcciones monásticas y otras edificaciones, se hubiese desplazado o no a Santiago el propio monarca a tal efecto.

De modo inmediato, tras su rey y nobleza, en movilización, por las tierras de la Mariña lucense y las tierras altas de la Fonsagrada comenzarán a llegar los primeros peregrinos, siguiendo el ejemplo. Y se tejerá entre esa España embrionaria y la Europa en formación una ruta que heredará los contactos anudados en el combate, el cordón umbilical de Oviedo a Aquisgrán.

Algazel (Yahya-ben-Alhacam) visitante hacia el año 850 de Compostela es una manifestación del prestigio e interés de la peregrinación en tan temprano momento.

Ordoño I habrá, por su parte, de favorecer un asunto enojoso, el de la voluntad de traslado de la sede iriense a Compostela, que ya aparecía por razones de culto y no de título canónico de sede como tal (que, formalmente permanecía en Iria). El pontífice Nicolás I, resolverá y admitió, no sin recelos el traslado, pero condicionado, a que la primitiva sede de Iria tuviese un papel secundario y se la dotase de modo adecuado.

Para la naciente Compostela ese aún nuevo lugar, el carácter de sede episcopal, significará un escalón más, y a la tenacidad de las peticiones del rey Ordoño ante el Papa se debe el traslado de la sede iriense a Compostela.

Alfonso III, el Rey Magno desempeñará también un importante, crucial papel en la expansión y consolidación de la devoción jacobea. En Compostela, su corte, recibirá la noticia de la muerte de su padre. Y casi como un peregrino, por una de las rutas astur-galaicas irá a Oviedo, a su coronación, en el 866.

Ya rey, con generosidad dotará a Compostela de una basílica más acorde con el papel que venía a asumir, ordenando en el año 872 el derribo de la primera iglesia jacobea. Veintisiete años durarán las obras, ya de ricos materiales, coloristas.

El pontífice Juan VIII dirá al rey en epístola privada del 873 «... Y haced que los obispos de España consagren la Iglesia del Apóstol Santiago y celebrad concilio con ellos...». En el año 899, su consagración vendrá precedida de una epístola papal y una bula. Además se celebrará un Concilio nacional de prelados y magnates (entre los que tal vez se hallaría el Obispo de Britonia, Rudesindo, situado en el área mindoniense), no exento de ciertos problemas. Se atribuye al prelado ovetense Pelayo, celoso del papel de la naciente Compostela una cuidada elaboración documental de la crónica de los acontecimientos que tendría como objetivo mantener un papel metropolitano para Oviedo y oscurecer el brillo de los actos celebrados en Compostela.

Pero, más allá de esa anécdota, la voluntad real también se manifestará en la protección al culto santiaguista con la donación finisecular, de una cruz de oro, casi gemela a la Cruz de los Ángeles donada por Alfonso II en los albores del siglo IX a San Salvador de Oviedo, y como ésa de depurada técnica carolingia y que es una muestra más de la fecunda dimensión cultural de la ruta entre Compostela y Aquisgrán, por Oviedo, ya en esos momentos.

Alfonso III significará ya, tal vez, la institucionalización del Camino, su conversión en un elemento de polarización privilegiada de la Europa medieval, con una base simbólica de contraposición entre el fiel Apóstol de Cristo, patrón, frente al, a su vez, Profeta-Apóstol del Islam. Así, bajo ese patronazgo irán ganándose las llanuras castellanas, y por ellas legará el nuevo trazado del camino, que será el Camino por antonomasia, dejando un poco atrás la primera ruta cantábrica.

Cuando Alfonso III renuncia al trono irá a postrarse ante el Apóstol en el año 910. A la hora de su muerte, separará 500 monedas de oro purísimo, que entregará a San Genadio para la basílica compostelana, y que tras algunos avatares llegarán a la Iglesia Compostelana, si bien por obra de su permuta por una villa, São Tomás de Cornelhá, en las tierras del Lima, de nuevo pasarán a manos de otro monarca, Ordoño II.

La primacía de las rutas astur-galaicas

De esos primeros instantes del origen del Camino, nace la primacía temporal de las rutas astur-galaicas a Compostela, costera e interior, de los caminos de la capital del reino a su periferia y de un importante papel de la ciudad de Lugo, la segunda del reino y el primer centro religioso de Galicia, el depositario de una parte de la legitimidad en ese momento.

Durante la Alta Edad Media confluirán en la vieja ciudad de Lugo, tres rutas jacobeanas de peregrinación: las dos más antiguas del Camino del Norte o costera, desde la Tierra de Ribadeo o de

Entrambas Aguas y, la que desde el interior de Asturias entra en Galicia por Fonsagrada y la que será la definitiva del Camino Francés del interior, el Gran Camino, y que se desarrollará fuera de la ciudad.

La costera, a su vez podía ascender el curso del Eo por Meira, o bien partir de Mondoñedo, haciendo escala en la ciudad lucense o dirigiéndose directamente a Compostela, por Villalba, Sobrado o Betanzos. Estas dos últimas posibilidades parecen más justificadas a partir de la época bajomedieval.

Muchas veces se considera que fue Godescalco, Obispo de Le Puy el primer peregrino, pero, por mucho que tal aseveración plazca, en justicia debe considerarse al rey Alfonso II el Casto, un gran rey vinculado a Galicia y que llegó al trono con el apoyo de la nobleza gallega, el primer peregrino a Compostela, el que oficializó el hecho del Camino y mandó construir la primera iglesia compostelana, de piedras y barro.

El rey Alfonso el Casto creyó públicamente en el redescubrimiento del sepulcro apostólico, es importante señalarlo, y fue allí con su corte, dando comienzo a una nueva época.

El carácter de «primer peregrino» le fue sin embargo escasamente reconocido, y en muchas obras sobre temas jacobeos no se le atribuye. Casi lo hacen sólo, de un modo expreso y es de justicia reconocerlo, Don Xesús Carro García que afirma que: «Crese, polo tanto que foi o primeiro «visitante» e o primeiro pelegrín do Apostolo Santiago o Maior...» y Don Francisco Fernández del Riego, que dice: «...Chegou o Rei cos seus prelados e magnates, ao sitio do descubrimento. Convertiuse así no primeiro pelegrín dunha imensa serie de pelegríns que se dirixirían no decurso dos séculos a visitar a tumba apostólica».

Ya en vida del propio rey según el Martirologio de Floro de Lyon la tumba de Santiago era objeto de extraordinaria veneración y se tenía conciencia en Europa de la traslación de los restos, de que eran objeto de veneración, y de su ubicación, antes del año 860.

II. LOS PRIMEROS CAMINOS A COMPOSTELA

Sólo se puede especular con su trazado exacto. Sin embargo, aunque fragmentariamente se están reconstruyendo. Durante el primer siglo de las peregrinaciones, entre el IX y el X, parece haber transcurrido el Camino de Santiago, concebido ya como algo más que los itinerarios ente Oviedo y Compostela, como ruta fundamental, por las tierras de la cornisa cantábrica, y durante una parte del siglo X podría tal vez existir ya una comunicación relativamente libre de ataques de los musulmanes entre Navarra y Burgos, aunque también puede sostenerse que hasta el siglo XI, hasta Sancho el Mayor, los peregrinos seguían desviándose en un porcentaje importante, por las tierras del País Vasco, como fruto de la inseguridad producida por las incursiones musulmanas.

De cualquier modo los primeros caminos jacobeos fueron los cantábricos, de la tierra y el mar. A este respecto nos señala Fernández del Riego, al igual que otros autores, a mi juicio, acertadamente: «...xa polo ano 866 o templo galego era visitado por moitos devotos que chegaban de lonxanas terras. As vereas e os camiños que a él conducían eran diversos índa que sempre cheos de perigos. A meseta castellana daquela atopabase en poder dos mouros. Mesmo por eso o pelegrín xacobeo víase obrigado a camiñar polos vieiros que consideraba mais seguros: os que ían pola costa cantábrica...».

No en vano, Alfonso X, por lo tanto en su *Crónica General* se referirá al período anterior a la consolidación del camino por tierras navarras, castellanas y leonesas señalando, con la veracidad de la proximidad en el tiempo que «ante d'aquello por Alava et por Asturias iva el camino francés», reflejando la conciencia intelectual de su época de la existencia de ese primer camino.

Historiadores vascos, como Esteban de Garibay en el siglo XVI, a su vez se refieren a los primeros caminos que discurrían por la costa guipuzcoana y vizcaína. En el *Compendio Historial* de

Garibay, de 1571 se hace referencia a que el Camino inicialmente iba «a las tierras que llaman de la Montaña y de ellas a las Asturias, primero de Santillana y luego de Oviedo, cuya muy devota Iglesia de San Salvador visitando, entraban en Galicia».

Mención aparte merecen los caminos alaveses, los «caminos ocultos», de las Crónicas Silense y Najerense, que ha estudiado magistralmente la profesora Dra. Micaela J. Portilla.

Y así señala Portilla que por tierras alavesas, desde los primeros momentos, por caminos seguros, defendidos por castillos, en esa tierra que fue refugio real «fue paso de los primeros peregrinos santiagueses desde la Navarra Media hasta los valles del Norte de Burgos, la Montaña y las Asturias de Santillana y Oviedo, camino de Galicia. Sucedió esto mientras las tierras de las riberas navarra y riojana y los caminos abiertos de la Meseta se encontraban en poder musulmán o expuestos al peligro de las incursiones de sus tropas. Cuando a partir del siglo XI se haya recobrado la total seguridad en estas rutas se olvidarán los pasos abruptos del Norte y la peregrinación discurrirá por Aragón, Navarra y La Rioja, hasta tierras castellanas y leonesas, camino de Galicia...».

Los monarcas astur-galaicos se vincularían íntimamente con Compostela, en el primer siglo del Camino. Se ha hecho mención de la clarividencia del rey Alfonso II, y a la generosidad de Alfonso III. Pero, debe tenerse en cuenta que la corte ovetense era ya un terreno intelectualmente proclive, ya que Beato de Liébana, hacia el año 786, antes del descubrimiento del sepulcro apostólico, dio origen con su obra a la difusión de un modo sistemático de la evangelización de España por Santiago, en los Comentarios al Apocalipsis, y que, tal vez, fue también el autor de la primera invocación de Santiago como patrono y protector de España, al acuñarse tal vínculo en la Iglesia cántabra, en un himno litúrgico, probablemente suyo, en el que se establece -quizá por vez primera- la relación de Santiago con España: «Oh, Apóstol dignísimo y santísimo, cabeza refulgente y dorada de España, defensor poderoso y patrono nuestro...».

En el período del bastardo Mauregato, hijo de Alfonso I, por lo tanto, en cierto sentido, existía ya una conciencia, cultural e intelectual, cupular aún, pero viva, del patronazgo apostólico, una fe intensa en la predicación de Santiago en España.

Era esa creencia un elemento de cohesión del joven reino, del baluarte potencial de la España cristiana, en momentos de pacto, tal vez necesario con el invasor por los reyes astures, pero que anticipaba ya, quizá que latía, en los espíritus una vocación de Reconquista bajo la bandera de la fe común. Aún había paz con los árabes en esos momentos, pero como señala Sánchez Albornoz «... Beato echaba en tierra fecunda la semilla...».

Con el descubrimiento del sepulcro, Alfonso II fundará la primera Iglesia jacobea, que luego Alfonso III engrandecerá, y sus sucesores, ya lejos de la matriz de España, seguirán en la misma línea, que ya se confundirá con la historia española, en una relación que tiene por lo tanto en su raíz a la legitimidad histórica de nuestra monarquía.

Se ha negado a veces la viabilidad de un temprano camino a Santiago, el primero, por toda la cornisa cantábrica que venimos mencionando. Don Juan Uría advirtió respecto a este particular, a sus dificultades y algunas líneas de investigación vienen insistiendo en el mismo sentido, aludiendo a las dificultades impuestas por la geografía.

Sin embargo, a mi juicio esta posibilidad debe ser reconsiderada, y cobrará mayor importancia, según se recupere cada vez en mayor grado la propia historia cantábrica.

Ello afecta también a poner en sordina una concepción histórica que casi en exclusividad ha hecho gravitar la historia de la peregrinación sólo sobre la ruta de la meseta castellana en el período medieval, sobre el Gran Camino, considerado francés por exclusión de esta denominación para otras rutas, cuando más exacto será denominarlo Camino Francés del interior. Desde la *Crónica General*

alfonsina, hasta disposiciones del siglo XVIII se denomina de modo reiterado como «francés» al camino costero.

Las hoy consideradas dificultades no impedían la incesante circulación de personas e ideas y tampoco impidieron los viajes de peregrinación, y el silencio documental en muchas ocasiones no debe impedir la formulación de hipótesis.

Primeras rutas asturianas

Independientemente de esas rutas que a Asturias condujesen por mar y tierra, no son una hipótesis las rutas asturianas a Santiago en los siglos IX y X.

No sólo fueron los caminos por los que como un rayo se expandió la noticia de la invención, sino simultáneamente por los que circularon los primeros peregrinos.

Los trazados de esas rutas de conexión entre Oviedo y Compostela serán el de Oviedo-Fonsagrada-Lugo-Compostela, y el de Oviedo-Tierra de Ribadeo-Mondoñedo-Compostela, pasando o no este último por la ciudad lucense.

Ambas rutas aprovechan antiguos caminos, en gran parte, romanos. La primera de ellas, interior, ya aparece documentada en el siglo IX, si bien siempre fué difícil, pero sería utilizada por Alfonso III en su viaje a Santiago, y será una ruta muy frecuentada en el período medieval, y bien poco en el moderno, y es comúnmente admitida como hegemónica, de entre las asturianas, hasta el siglo XIII.

Y la segunda, costera, poco mencionada hasta ahora, en relación a esos primeros siglos, pasa por zonas donde existía una estructura viaria y portuaria romana previa importante y se tejió una red de cenobios en esos siglos tanto en la costa asturiana como en la lucense, donde se ubicará el Obispado en San Martín de Mondoñedo.

Este itinerario, sin embargo ofrece un notable interés, y respecto a muchos de los lugares que surca, los documentos del siglo X dan cuenta de la existencia de una organización de la población de entidad.

Esas primeras rutas únicas, iniciales, a partir de los siglos XII y XIII, por obra de la inserción de la peregrinación a San Salvador se mantendrán hasta nuestros días.

Carlomagno y la conexión europea del Reino astur-galaico

Existe otro elemento importante en los orígenes del Camino, y que explica la rapidez de su difusión, el de su vinculación con la noción de europeidad en los albores de la Edad Media, y el tejido de relaciones, de influencias entre el reino cristiano de Asturias y el sistema carolingio.

Se tejió, como su fruto, una bella leyenda, muy conocida, empapada de historia, aunque por razones ajenas a las mencionadas expresamente en la misma, que fue el hermoso relato en el que se le atribuye al Emperador Carlomagno, el de la barba florida, la paternidad del Camino de las estrellas. En ese relato se cuenta que Santiago se apareció al Emperador y le explicó el significado de la Vía Láctea, del camino de estrellas que comenzaba sobre el Mar de Frisia, y luego transcurría sobre Alemania, Italia, Francia y Aquitania, Gascuña y Navarra hasta su recorrido por España, acabando en Compostela en el sepulcro jacobeo.

El compromiso que la aparición apostólica le habría arrancado a Carlomagno sería el de la liberación de las rutas jacobeanas del dominio islamita. El aderezo del relato le atribuye la toma de

Pamplona, la dotación generosa de la Iglesia compostelana y la conversión de Santiago en corte carolingia, entre otros elementos imaginarios.

Pero más allá de la fábula existe un fondo real de indudable importancia, no casual, que sólo parcialmente, en un aspecto, cabe enunciar aquí.

Debe tenerse en cuenta que, en cierto sentido, Carlomagno encarnaba, (y aún hoy refleja esa imagen), un concepto de Europa más allá de los países de nación de cada uno. En la corte carolingia, suma de la germanicidad, la catolicidad y la romanidad, en efecto, puede que se ensamblase la primera concepción de Europa como tal.

Como señala Francis Oakley «... en tiempos del emperador Carlomagno, a comienzos del siglo IX, surgió en Occidente una sola sociedad pública -llámesela Iglesia, Imperio, Comunidad cristiana, o como se quiera-, una comunidad universal que no era voluntaria ni privada. Todos los europeos sentían que pertenecían a esa comunidad, aún después del derrumbe del Imperio Carolingio. Y la idea de una comunidad cristiana universal coincidente con la cristiandad, idea sustentada en teoría por el recuerdo de la antigua Roma y garantizada en la práctica por el carácter universal e internacional de la misma estructura eclesiástica, perduró aún después de la aparición de las monarquías nacionales y hasta que la unidad de esa estructura eclesiástica quedó destruida con el advenimiento de la Reforma protestante». En ese clima nació el Camino del Norte y el Gran Camino. Y existía una íntima relación entre la monarquía galaico-astur, de capitalidad ovetense, con la corte carolingia.

El rey Alfonso, con la España embrionaria del reino astur-galaico tejió una red de conexiones con el embrión europeo de la corte imperial. No en vano, como señala Don Claudio Sánchez Albornoz, existía una relación entre la corte de Oviedo y la Europa ultrapirenaica, entre el rey español y Carlomagno y después con Ludovico Pío, hacia el año 812.

En las tierras alavesas había vivido además, el rey español, hijo de una vasca, era conocedor de aquellos lugares, tierras de tránsito a Francia y en última instancia compartía con los vecinos cristianos de allende los Pirineos, un enemigo común, y el hilo conductor de una fe libre de la herejía de las tierras sometidas al Islam.

El área vasco-navarra, ya en aquel momento estaba sometida a la doble influencia del polo español y el francés, y existían dentro de las limitaciones de la época fluidas comunicaciones. No era la Europa medieval, ni en aquel momento, además un mundo de compartimentos estancos, de fronteras firmemente establecidas, sino una magma en continuas y sucesivas evoluciones, íntimamente relacionadas. La cristiandad europea toma en efecto conciencia de tal, y de Oviedo a Aquisgrán circulaban las personas y la cultura de la época.

Probablemente por vía marítima, como señaló Lacarra, llegó a la corte carolingia la buena nueva del descubrimiento del sepulcro apostólico. De ahí, de esa comunicación de esos intercambios se tejió la base histórica de la leyenda legitimadora. En ese clima de relación se injertó la llegada de la noticia del descubrimiento del sepulcro de Santiago a la corte, y desde Oviedo a toda Europa, dando comienzo la historia del Camino, de la ruta de la literatura y el arte, de la política y la religión, de las ideas.

La influencia carolingia sobre la corte ovetense y el rey Alfonso II es más que una hipótesis, son relaciones prolongadas. En el terreno artístico, político y económico.

Y se ha dicho, no sin razón, que la propia Cruz de los Ángeles se asemeja en su estilo al carolingio y manifiesta su irradiación. Una transgresión simbólica que descubre también la conexión del rey asturiano con la Europa ultrapirenaica, tal vez la da cuando fue el primero entre nosotros que construyó una capilla para su tumba, violando la hasta entonces respetada disposición canónica conciliar que prohibía el enterramiento en los templos. La gran influencia de Francia sobre el espíritu real y por ende, sobre la corte astur tiene mucho que ver con la expansión rápida del Camino.

Existía una gran relación, constante, independientemente de que sea o no cierto lo que nos dice el arzobispo Don Rodrigo del envío de nuncios a Francia por el rey asturiano ofreciendo el reino, y generando una revuelta interna de sus magnates, y tal vez la posterior invasión franca, que explicaría Roncesvalles.

Pero la organización de la propia corte asturiana es en algunos aspectos un modelo a escala, un remedo de la carolingia, y en otros aspectos la relación comercial, monetaria, con Francia se teje ya en esos momentos.

Y la influencia jurídica se manifiesta también. Así se ha considerado que la concesión del coto de Valpuesta a Juan Obispo por Alfonso II, esa renuncia a derechos soberanos a favor de clérigos o magnates, aparecido dos siglos antes en otras partes de Europa es otra manifestación de esas relaciones prolongadas.

Y no debe olvidarse que ya en esos momentos, el Camino de Santiago, independientemente de su esencialidad religiosa, es una ruta de interculturalidad, de síntesis fecundas, de ida y vuelta, ya que como señalaba Don Claudio Sanchez Albornoz, por él «...fueron y vinieron, porque por ese histórico camino no solo recibió la cristiandad peninsular la cultura europea; por él contribuyó a formarla, transmitiendo a Occidente las creaciones espirituales de los musulmanes de Al-Andalus, de los nietos de aquellos hombres que ensangrentaron cada año las tierras del Rey Casto».

El primer Camino, el olvidado tronco, sería por lo tanto el de Santiago a Oviedo, y Aquisgrán. Del Finisterre, por la corte española a la imperial. Las condiciones de seguridad del siglo XI permitirán ya el tránsito por el Gran Camino, y las primeras rutas francesas costeras, decaerán.

Los peregrinos

Hablar de los caminos astur-galaicos desde el origen de las peregrinaciones, implica no olvidar a los protagonistas, y sus incidencias por las tierras astures y galaicas surcadas por los itinerarios del Camino del Norte, y que abarca a su vez dos colectivos: el de quienes hacían su peregrinación por tierra y los que lo hacían por mar, por el asimismo doble y peculiar carácter, portuario y viario de la ruta cantábrica.

El ámbito temporal de la presencia de jacobitas específicamente en las tierras astur-galaicas, abarcará desde los orígenes de las peregrinaciones, por el carácter pionero de los caminos asturianos, hasta las postrimerías del siglo XVIII en que aún siguen apareciendo peregrinos y relatos de los viajes de éstos que lo atestiguan.

Por lo tanto, no se trata solo de un fenómeno medieval, sino que hundiéndose sus raíces en la Edad Media llega prácticamente hasta la Revolución Francesa, que sí supone ya un corte, casi definitivo y marca el final de una época, y la presencia de otra, cuyos primeros protagonistas serán viajeros de otro tipo, sacerdotes franceses exiliados que desembarcan en los puertos cantábricos, como es el caso de los que aparecen en Castropol en agosto de 1792, dos años después del viaje de Jean Pierre Racq, el «último» peregrino moderno.

Para el protagonista, el peregrino, se fundarán hospitales, barqueras, puentes... y permanecerá viva una ruta, cuya interrupción es reciente.

Ruta costera occidental astur-galaica

Se ha mencionado que en los primeros siglos de las peregrinaciones no sólo la ruta interior asturiana sería utilizada por los viajeros a Compostela. También podemos formular la hipótesis de que los primeros peregrinos desde Oviedo por vía terrestre, en la comarca astur-galaica costera se acogerían en la

ruta costera a la red de cenobios, de muy diferente naturaleza que fue configurándose tanto en el Occidente de Asturias como en lo que es hoy la provincia de Lugo desde los siglos IX y X.

Casi exclusivamente sin embargo se ha pensado en la ruta costera asturiana a partir del siglo XII o XIII.

Sin embargo, la existencia de caminos costeros y una estructura de acogida, podemos deducirla de elementos indirectos. En torno a los siglos IX y X, lugares como Cartabio, Salave o San Juan de Moldes, o en Santa María de Miudes o San Salvador de Tol en los siglos IX y X se fundaron cenobios de mayor o menor importancia al lado de la vía de comunicación que configurará en mutua simbiosis el Camino de Santiago.

Y correlativamente en la orilla gallega, tierra de refugio, entre el Cantábrico y la Terra Chá, desde los siglos V y VII se asiste también a la implantación de una organización eclesiástica, cuya legitimidad la propia *Sancta Ovetensis* pretenderá reivindicar; la diócesis britonense que ejercerá desde San Martín de Mondoñedo, que conocerá diecisiete obispos.

En *Vallibria* -hoy Mondoñedo- en los albores del siglo X ya existe en Vilalourente una Iglesia de Santiago erigida por el presbítero Venderico y su abuelo Vectemiro. Sobre esa Iglesia con el tiempo aparecerá un Monasterio, de San Martín, con un hospital para pobres y peregrinos objeto de privilegio en 1382 por «...las grandes virtudes e milagros que acaesçen e se demuestran en el dicho monasterio. E otros y porque es lugar a do se acogen muchos peregrinos e romeros de los que van al Apostol Santiago...».

Y la documentación de los siglos posteriores, las repoblaciones y otros elementos dan constancia de una estructura comercial y de relaciones con un grado elevado de organización, de la cual, lamentablemente, no se dispone más que de datos muy parciales.

Y documentos de esa época (siglos IX y X) se refieren a una estructura eclesial preexistente, organizada, que coincide con las redes viarias medievales, y los peregrinos en aquellas épocas inseguras debían buscar protección y acomodo en la estructura monacal y religiosa existente, en un itinerario, que por su clima benigno era utilizable todo el año.

Pero ha de tenerse en cuenta, que los territorios astur-galaicos y la franja costera asturiana fueron, previamente, una zona de una cultura castreña muy desarrollada, que conoció una intensa, aunque sincrética romanización, dependiente del *conventus* Lucense, con explotaciones auríferas importantes. *Flavionavia* (la actual Navia de Asturias), *Portum Iulianum* (Ribadeo), *Grandimiro* (Mondoñedo), formaban parte de la red romana que sometió a la organización castreña de abundancia en legados arqueológicos y toponímicos. Roma la dotó tanto de un primer sistema viario, base del medieval, como de una red de pequeños puertos o fondeaderos en las rías que ya figuran en la descripción geográfica de Ptolomeo, y, en los albores medievales la comarca astur-galaica ya gozaba de un cierto grado de organización social y de poblamiento, que pocos siglos más tarde se concretará en fundaciones de importantes villas y pueblas.

Aquí, en tierras libres, tal vez, esas palabras tienen más un sentido de organización jurídica política que de repoblación material propiamente dicha, por no tratarse de zonas devastadas e incultas. Murguía ya acertadamente señaló, con finura galaica que el concepto de repoblación, al menos en Galicia «...no ha de entenderse en la mayoría de los casos, que se hallaban desiertas y abandonadas, y que a ellas se llevaban gentes que las ocupasen, sino que organizando los servicios públicos, se les devolvían sus anteriores leyes y propios magistrados, en una palabra que les ponía en posesión de su antiguo honor...».

Por su ubicación y papel relevante incluso en algún caso en la naciente organización político-administrativa del reino astur-galaico no pueden desdeñarse esas primeras formas de organización.

Esa ruta costera occidental es una parte -la primera en el tiempo- del Camino del Norte costero, por la cornisa cantábrica, es decir, probablemente, heredero de la vía romana de *Brigantium* (Coruña) a *Ossaron* (Oyarzun) que describe el *Anónimo de Ravena*, obra de compilación de un monje del siglo IX que debió manejar documentación anterior a los siglos IV y V, y señalada en la reconstrucción de la *Tabula Peutingeriana*, una copia del *Mapa Mundi* de Castorius y otros.

Esa vía, de larga distancia, de Galicia a Francia, fue el eje en torno a la cual siguieron circulando los viajeros y manteniéndose las más importantes poblaciones de la zona desde el período medieval hasta nuestros días, y parece razonable que los peregrinos terrestres utilizaran esa red viaria, la única existente.

La evolución de esa estructura viaria, derivada de la romana, configuró en gran medida la ruta jacobea norteña, el primer camino francés.

IV. LA INSERCIÓN DE LA PEREGRINACIÓN A SAN SALVADOR DE OVIEDO COMO ETAPA DE LA JACOBEA

Alfonso II además de oficializar, reconocer, promover el culto apostólico, dentro de su proyecto de estadista de consolidar el pequeño gran Reino buscará otro apoyo de raíz espiritual: la conversión a su vez en relicario de la propia catedral ovetense. Investigadores de relieve como el propio Don Juan Uría o actualmente Ruiz de la Peña, señalarán la antigüedad, muy cercana a la compostelana, de la devoción a las reliquias de San Salvador, el tesoro espiritual que los visigodos huidos del Islam habían escondido en las montañas astures.

Ruiz de la Peña, específicamente se refiere al «...programa neogoticista que aspiraba a la constitución de una urbs regia que fuese, a la vez, y siguiendo el modelo del orden toledano, centro político y espiritual del naciente Estado. Ese proyecto político se agotará pronto, pero el traslado de la corte a León sólo supondrá un desplazamiento temporal de la capitalidad espiritual de San Salvador de Oviedo. En el siglo XII se manifestará ya la protección de la monarquía a la idea de la peregrinación a San Salvador, y específicamente en la dotación de las infraestructuras que la facilitan: hospitales, puentes, reparación de caminos...».

Se perfila, se define, con ello, otra dimensión de permanencia del Camino del Norte, como ruta jacobea, la que más allá de los momentos originales, surge, con el apogeo de las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo y el carácter internacional de éstas, su carácter de ruta a Compostela, las segundas en importancia de la Península, desde fines del siglo XI, y que significa la consolidación y estabilidad de las rutas de Oviedo a Santiago con sus dos variantes, interior y costera.

Así en la definición de peregrino en *Las Partidas* se referirá, a ellos, Alfonso X: «... andan em peregrinaje a Santiago, a San Salvador de Oviedo o a otros lugares de luenga e de estraña tierra...».

No sólo la ruta de Oviedo a Compostela era importante por la desviación desde León a la primera de ambas ciudades, como una famosa etapa más de engarce con el Camino Francés interior. Tampoco debe subestimarse la permanencia en el tiempo de la ruta cantábrica desde Francia, por el País Vasco y Cantabria que siempre debió mantenerse, y de la que de modo progresivo van apareciendo datos, de fundaciones hospitalarias y de presencia de peregrinos, y que la ruta costera según gravite la historia de nuevo hacia la costa devendrá de nuevo muy importante.

La hospedería del monasterio de San Salvador de Celorio, en el siglo XII ya prestaba acogida a los peregrinos procedentes de Cantabria, y no era el único lugar, sino parte de una red hospitalaria y asistencial.

Se arguye a veces que no existió una voluntad real de favorecer la ruta costera asturiana; en efecto, Alfonso IX, por razones de organización político-administrativa, parece haber tenido la voluntad

de que necesariamente los peregrinos pasasen desde La Espina por el interior, por Tineo, en vez de seguir otras rutas.

Pero como bien señalaba el padre Luis Alfonso de Carballo (cercano y conocedor, de Cangas de Narcea) en relación con el privilegio concedido de paso de los peregrinos por Tieno y Obona, prohibiendo la desviación de la ruta, con ello «se rodeaban algunas leguas y de muy áspero camino». Y como señala Don Juan Uría «... el camino más generalmente frecuentado por los peregrinos antes de la regia disposición era el que iba de La Espina a Luarca por Trevías...», es decir sigue por la costa hasta Galicia.

Conocedores de la zona nos inclinamos tanto por la observación del ilustre jesuita como por la del investigador moderno, sin perjuicio de los efectos indudables que habrá tenido en su momento la regia disposición que favoreció notablemente la ruta interior asturiana.

Las fundaciones y refundaciones en algun caso, de villas en Asturias y Galicia se suceden y se integran en el Camino, y en alguna medida esa agitación repobladora y el movimiento liberador de la peregrinación se entrelazan también en el Camino costero del Norte, fácil en todo tiempo, y ameno como dirá algun peregrino en su relato, y que además podía ser recorrido en su totalidad, o parcialmente, de puerto en puerto.

V. BARQUERÍAS Y HOSPITALIDAD EN EL CAMINO DEL NORTE

Un aspecto peculiar de las rutas a que venimos aludiendo, es el paso de las rías. Siendo preciso salvar estos obstáculos en el Camino del Norte en varios puntos de Cantabria y Asturias se efectuaba por barquerías, que a veces se fundaban específicamente como obras piadosas para el paso gratuito de pobres y peregrinos.

Así aparece la fundación de una cofradía que mantenía una barquería, ya en el siglo XII, en San Vicente de la Barquera, en Cantabria, destinada entre otros a los pobres y peregrinos. En Asturias existen otras barquerías y el paso por las rías es descrito en los itinerarios de viajeros y peregrinos como algo habitual.

En Ribadeo (Lugo), situado frente a la capitalidad de la zona costera más occidental de Asturias, Castropol, consta asimismo en 1206 la confirmación por el Obispo de Mondoñedo de una donación con idéntico objeto en los primeros años del siglo XIII, a la que se refirió Don Juan Uría en su clásica obra sobre las peregrinaciones, y que no es extraña a tenor de la intensidad de relaciones comerciales y de viajeros antes de esa fecha entre las tierras de las dos orillas.

Hospitales en Figueras, Castropol, y Ribadeo completarán las barquerías, sin perjuicio de los viajeros que desde la orilla asturiana por tierra pudiesen, tal vez, dirigirse por Piantón, Abres, Villaodríz y Meira a la capital lucense.

Esa vida intensa entre las orillas del Eo, motivó otro acuerdo de interés de 19 de enero de 1282 de avenencia entre la Puebla de Roboredo y el Concejo de Ribadeo, que entre otros extremos señala uno que puede afectar a los peregrinos, y a su libertad de paso si bien parece referido con prioridad a los mercaderes: «...Que todos aquellos homes extraños de fuera de la tierra que quisiesen venir para la villa de Ribadeo por el Alfoz de la puebla de Roboredo con sus mercadorías ó con aquellas cosas que troxieren, que vengan y vayan por do quisieren, é que bayan los caminos y las barcarías así como siempre usáren y como siempre lo hubieren».

Conviene incidentalmente señalar a estos efectos, la existencia de una cierta analogía conceptual en este período entre peregrino y extranjero, hombre extraño, como cristalizará en *Las Partidas*, por los juristas de Alfonso El Sabio: «ome extraño... que andan en peregrinaje a Santiago o a Sant Salvador de Oviedo o a otros lugares de luenga e de estraña tierra...».

Pero ya antes aparecen otros datos sobre hospitalidad; en un documento muy interesante, el testamento del Conde Santo, Osorio Gutierrez, fundador del Monasterio de San Salvador y Santa María de Lourenzá (Lugo), de diecisiete de julio del año 969 al dotar el Monasterio de mobiliario consistente en lechos y otras cosas, reserva de los treinta y tres que concede, doce para los pobres y peregrinos, señalando sobre esos bienes: «... posean para su sustento y vestido de sus cuerpos y usen con ello de caridad socorriendo a los peregrinos, sacerdotes y confesores, huéspedes pobres para que el que así lo hiciere dando de estas cosas reciba el premio y merced de su obra...».

Este es uno de los documentos más antiguos de que disponemos en que se mencionan los lechos para huéspedes o transeúntes, o pobres o peregrinos. Y no sin valor: uno de los monasterios más importantes de Galicia, durante casi mil años vinculado a la peregrinación compostelana por la ruta costera.

El Camino costero procedente de Asturias, entra en Galicia por las tierras de Ribadeo y sigue por Cabarcos, como señaló Uría recogiendo a Villaamil y Castro, se acercaba a la villa monacal laurentina, y de ahí seguía a Mondoñedo. Las tierras entre Ribadeo y Mondoñedo, Lourenzá y sus parroquias, Cabarcos y otros lugares, con sus iglesias, casales y cotos aparecen bien descritas ya en el siglo IX, casi coetáneas con el redescubrimiento apostólico.

VI. CAMINO Y CAMINANTES

La ruta jacobea del Norte sería utilizada por los peregrinos que se dirijan a Santiago a través de la costa cantábrica, desde Francia por tierra, o por mar desde varios países, atravesando según los casos, el País Vasco y Cantabria, y entrando en Asturias desde Santander o León, si bien, en su conjunto, nunca fueron tan numerosos como en el camino francés interior de la meseta, salvo quizá en el declive de las peregrinaciones.

La ruta, desde Francia, en grandes trazos, sigue el itinerario siguiente: Irún, Fuenterrabía, San Sebastián, Guetaria, Bilbao, Castro Urdiales, Laredo, Santoña, Santander, Santillana del Mar, San Vicente de la Barquera, Llanes y Ribadesella, Oviedo, Peñaflores, Grado y La Espina. Aquí el camino se bifurca: o por Tineo y Fonsagrada a Lugo, o por Luarca, Navia y Ribadeo por Mondoñedo a Santiago, existiendo varias desviaciones e interconexiones que por razones de tiempo y espacio no se pueden reflejar.

Una trama de hospitales y alberguerías, monasterios, de barquerías, de, incluso hospitalidad en palacios y casonas, les esperaba, y se halla, afortunadamente bien documentada, y que en gran parte recogió ya Don Juan Uría en su clásica obra.

Está acreditado el paso por los caminos jacobeos del Norte de franceses, ingleses, italianos, walones, alemanes, armenios, polacos, irlandeses, bálticos y flamencos.

Siempre fue modesta, no obstante, en número la peregrinación por el Camino del Norte en relación con el flujo mayoritario por la ruta de la meseta, pero importante y de peculiares características, ya que a los peregrinos terrestres hay que sumar los marítimos, siguiendo el viejo refrán mariner, hijo de la experiencia: «...point de navire sans pèlerinage...», cuya cuantía aún no ha sido objeto de determinación.

Las intensas relaciones marítimas de los puertos cantábricos con los países escandinavos, área hanseática, Inglaterra, e incluso Rusia son un factor cuya incidencia sólo se ha comenzado a señalar, y no fue únicamente el puerto de La Coruña el lugar de llegada de peregrinos, sino que aunque en menor medida estos desembarcarán en otros puertos cantábricos, entre ellos en Ribadeo, un conocido puerto de arribada forzosa, bien protegido.

Ya en *Las Partidas* se hace referencia a los peregrinos por mar, junto a los terrestres y se les protege por el monarca: «...Bien así como los mercaderes et los otros hombres andan sobre mar o por tierra con intención de ganar algo, bien así andan los pelegrinos et los otros romeros... con entención de

facier servicio a Dios et de ganar perdon de sus pecados e paraíso... Et por ende... mandamos a todos los albergueros et a los marinos de nuestro señorío que los reciban en sus casas et en sus navíos et les fagan todo el bien que podiesen...».

La reconstrucción de las etapas de la peregrinación marítima cantábrica tiene mucho que ver no sólo con la navegación costera de corta distancia, sino con el propio juego del azar; así algunos por ejemplo que específicamente pensaban desembarcar en el puerto de La Coruña por diversas razones lo hicieron en otros lugares, y nos han legado interesantes itinerarios; además la intensa relación marítimo-comercial de los puertos cantábricos con los puertos ingleses, hanseáticos o escandinavos no puede ser desdeñada en su relación con las peregrinaciones.

No en vano, en el área tan próxima, astur-galaica, lugares como Castropol y la comarca del Eo eran muy conocidos y utilizados por ejemplo, por los escandinavos, como refleja la célebre Saga del Rey Olaf, que los inmortalizó en las lejanas tierras del Norte de Europa.

Es un tema apasionante aún en investigación, y sobre el que se han publicado extraordinarios trabajos, el de las intensas relaciones marítimas de la Galicia medieval y su relación con las peregrinaciones compostelanas, pero cuyos datos se encuentran en la mayoría de los casos en archivos extranjeros. Sólo por indicios podemos cuantificar su número en los puertos cantábricos y en el de La Coruña.

En referencia específica a los peregrinos ingleses, no podemos rechazar la posibilidad de desembarco en otros puertos cantábricos.

Así, Ilja Mieck, de la Universidad Libre de Berlín, señala la posibilidad de que «... en el siglo XV viajaron por mar a La Coruña o a Ribadeo, por lo menos 8.000 peregrinos, pero también pudieron ser 35.000 o más...».

Incluso peregrinos británicos que desembarcaban en Burdeos y seguían a pie por el Gran Camino también se desviaban en León en dirección a Oviedo. Esta posibilidad se contempla en la famosa Guía de Samuel Purchas publicada en 1625, y que manifiesta haber encontrado en la biblioteca de Sir Robert Cottons. Tiene esta guía el valor de ser una especie de Baedeker británico de peregrinaciones.

Específicamente menciona las reliquias de San Salvador y de modo aún más concreto los dos cántaros de las bodas de Canaán. Como curiosidad se señala que las mujeres asturianas llevan un tocado extraño similar al cuerno de un unicornio, como una especie de cresta. Sin embargo Vázquez de Parga supone que se refiere a un tocado muy usual en las mujeres vascas.

De entre las costumbres que le sorprenden, dos: que muchos españoles lleven las piernas desnudas y la de que algunos coman en el suelo.

También aparece la mención a la desviación de León a San Salvador de Oviedo en otra célebre Guía, la rimada de Hermann Künig von Vach, monje servita de cerca de Estrasburgo de gran difusión en medios populares católicos, del área de habla alemana, de finales del siglo XV.

Venturas y desventuras de los peregrinos del Norte

Es difícil resistirse a penetrar; aun con la limitación de una comunicación, en el espíritu y los sentimientos de los peregrinos que tejieron la historia y la leyenda del Camino del Norte.

¿Qué pensaban, cuál era el estado de ánimo de estos peregrinos marítimos, al partir, para la lejana Jacobusland?

Para los peregrinos de la mar, Andrew Boorde, médico inglés resume de algún modo un punto de vista pesimista sobre las dificultades del viaje: «... Le aseguro al mundo entero que prefiero hacer cinco peregrinaciones a Roma desde Inglaterra que una a Santiago de Galicia...».

La canción de los peregrinos británicos hace referencia a las angustias del embarque, advirtiéndolo a otros futuros navegantes:

«No se piensa en reír cuando se embarca para Santiago. Para muchos es un dolor/ comenzar a navegar/. Desde que se sube a bordo de Sandwich o Winchelsea/ en Bristol, o allí donde se puede/ el corazón comienza a temer. Lleva rápido la canoa, batelero/ para que nuestros peregrinos se diviertan un poco ya que algunos gemirán antes de que sea de noche».

Pero ya en tierra firme, no acababan las desdichas sufridas durante la navegación o el camino:

Bartolomé Fontana, en el siglo XVI dirá: «O Asturia, bella Asturia tu sei pur bella, e sei pur dura...».

En el área que astur-galaica del Eo, existen varias referencias en el acervo de canciones peregrinas francesas, a Ribadeo, como villa y puerto de la ruta jacobea y al clima en que, en algunos momentos se desenvolvían los peregrinos:

«Cuando estuvimos en Galicia/ En Ribadeo/ Querían ponernos en galeras/ A jóvenes y viejos/ pero nosotros nos defendimos con nuestra lengua. / Dijimos ser españoles y somos franceses».

Otra por su parte, dice:

«Cuando llegamos a Ribadeo/ unos sargentos nos quisieron meter en la carcel/, a los jóvenes y a los viejos: nosotros dijimos: los de Auvernaia son para Geraud y para L'Abbé» (grito de guerra y junta de la gente de Auvernia).

Sin embargo, también, existía una barquería benéfica, y un hospital desde el siglo XIII, en el viejo Porcillán (Puerto Julián) en Ribadeo que prestaba un buen servicio a los peregrinos, ya que esta villa desde la Edad Media, sede del Obispado mindoniense en algún momento (siglo XII), era una de las puertas de entrada o salida entre Galicia y Asturias, y por lo tanto de peregrinos entre Santiago y San Salvador, de ida o vuelta.

En referencia a los peregrinos terrestres, mención aparte merece la percepción de las dificultades de entrada en Asturias, de Arbas y Pajares, el frío, el viento, la lluvia.

Y simultáneamente también los peregrinos mencionan la hospitalidad del albergue de la Colegiata de Arbas.

Es sobradamente conocida la hospitalidad ovetense, fundamentalmente del Hospital de San Juan a la que no nos referiremos, pero que era acorde con la importancia de San Salvador y sus reliquias que algunos peregrinos mencionan.

Y en otros lugares de la ruta norteña la hospitalidad con el peregrino debía ser buena también. En los relatos que hemos consultado no aparecen quejas ni incidentes notorios, y se halla bien documentada la red hospitalaria en Asturias y Galicia, en esta ruta.

Aunque de dimensiones modestas debía cumplir adecuadamente su función.

Ya en el siglo XVIII Guillermo Manier aún es bien atendido en varios lugares, entre ellos en Tapia de Casariego y elogia como buenas las camas del albergue de Luarca.

Aparecen como peregrinos y viajeros a Santiago, personajes curiosos; por investigaciones del profesor John Rutherford, de la Universidad de Oxford, de las Actas del Concejo de Ribadeo sabemos de la aparición en Ribadeo, de unos pobres peregrinos conversos el 25 de agosto de 1564; los regidores ribadenses, presididos por Don Alonso de Somma y Ribadeneyra acuerdan que «a unos dos pobres que iban para Santiago y presentaron testimonios de que siendo moros se volvieron de su voluntad cristianos y se pasaron a España se les diese de limosna ocho reales para ayuda de su camino...».

También aparece del mismo modo en el Hospital de San Juan de Oviedo en los albores del siglo XIX, el 27 de diciembre de de 1801, de peregrinación a Santiago un turco converso y una natural de Calahorra, él llamado Guillermo María y ella María Joaquina González.

Es la del Camino del Norte, como otras una ruta utilizada también por soldados vagabundos, ex-prisioneros que regresan a sus lugares de origen, y por un conjunto humano que en épocas de crisis general de España, de hambre, circulaban muchas veces amparados en la peregrinación.

El Padre Feijóo que vivía de cerca el fenómeno señalará: «... habiendo sucedido estas gentallas y chusmas viciosas y vahunas, valdías y heréticas a aquellos santos peregrinos antiguos. Los caminos romeages y los santos hospitales y píos lugares que habían en ellos para acoger y regalar a los buenos sirven agora como dize el Evangelio, de cuebas de ladrones...».

En el período final de las peregrinaciones debió aumentar notablemente el número de falsos peregrinos por el Camino del Norte motivando la Providencia dictada por el Regente de la Audiencia de Oviedo en 1752 prohibiendo la entrada en el Principado dado el extraordinario número de extranjeros que vagaban diciendo ser peregrinos, si no tenían sus papeles en regla, y señalando: «...si peregrinan por la Marina que es el camino que llaman Francés tomen además de las dimisorias de su Obispo, licencia de los jefes que hay a la entrada de estos Reinos y de las cuatro villas del mar de Cantabria...». Y prosigue: «A los que llevaren mujeres en su compañía diciendo ser propias se les exija fé de casamiento y no exhibiendola se les ponga presos y se les haga causa...».

Los siglos de peregrinaciones por las tierras costeras astures y galaicas no sólo han dejado su huella en archivos y monumentos relacionados directamente con la ruta jacobea; además también, ha llegado a nosotros el relato, vivo y fresco de varios viajes de peregrinos: siguiendo siempre la costa asturiana, entre otros lugares por Pravia, Muros de Nalón, Cudillero, Soto de Luña, Las Ballotas y Canero hasta Luarca y Ribadeo: en 1501, Antoine de Lalaing, señor de Montigny y sus acompañantes.

En 1538 el italiano Bartolomé Fontalla; también en el siglo XVI el inglés Robert Langton (el relato de su viaje, próximamente debe publicarse al cuidado del profesor Brian Tate), y en el siglo XVIII, en 1726 Guillermo Manier, en su viaje de vuelta.

Jean Pierre Racq, en uno de los últimos relatos, de 1790 pasa por el interior y enlaza con la costa: Grado, Cornellana, Canero, Luarca, Navia, Ribadeo, Mondoñedo.

También aparece la delincuencia en la peregrinación: el dato, triste, de un peregrino sacrílego: en 1586 fué ajusticiado el peregrino genovés Bartholomeus Cassanu que había cometido un robo sacrílego en la iglesia de Salas.

El puente que tiembla, en el Camino del Norte

Un elemento recogido en las canciones de peregrinación de la ruta jacobea del norte es la referencia, común a otras rutas jacobeanas, típica, de un «puente que tiembla» de un puente precario junto al

mar en la vaguada de Tablizo al oeste de las Ballotas, en el Camino del Norte, entre Cudillero y Luarca, siendo D. Juan Uría quien llegó a ubicarlo exactamente.

Las canciones jacobeanas hablan de un puente famoso en varias rutas, el puente que tiembla:

«Cuando estuvimos en el puente que tiembla/ muy sorprendidos de vernos una tropa semejante/
muy expuestos viendo las olas del mar/ en su furia/ su choque nos hacía temblar/ y recelar por la vida/ Le
pedimos a la Virgen María...» (La Gran Chanson).

«Cuando estuvimos en el puente/ ¡Que temblor a cada uno de nuestros pasos!/ ¡Pensamos morir!
¡Ah, paz, paz!/ ¡Salva a los peregrinos, Santiago» (Chanson de Aurillac).

Una canción impresa en 1616 en Valenciennes se refiere al mismo tema, pero ya de una manera un tanto cómica:

«Cuando estuvimos en el puente que tiembla/ estábamos juntos unos treinta/ Tantos walones
como alemanes/ Y nos decíamos: si el parece/ ¡Camine delante, compañero».

VII. MISCELÁNEA DE ALGUNOS DE LOS PEREGRINOS FAMOSOS DEL CAMINO DEL NORTE

Una parte importante de los relatos escritos de todas las rutas del Camino hacen referencia al Camino del Norte; casi un tercio hasta este siglo. Haremos referencia a algunos de ellos, por el frescor que se deriva de los mismos, y, porque no en vano son expresivos en muchos casos, tanto de itinerarios seguidos por personas de diferente condición y nacionalidad durante siglos, como de la variedad de motivaciones de los mismos:

Coinciden básicamente en la utilización de los itinerarios más comunes en el Camino norteño. La preferencia de los extranjeros por las rutas costeras es notoria. No existe, que sepamos un solo relato de jacobitas por la ruta interior asturiana. Asimismo todos siguen un camino parecido.

Sin embargo, hemos observado la peculiaridad de la desviación de varios de ellos hacia Betanzos desde Villalba, en el tramo lucense del Camino en vez de dirigirse a Compostela por el camino que hoy consideraríamos más directo y que pasa por el Monasterio de Sobrado de los Monjes.

Se mencionan algunos de los más conocidos y que reflejan de algún modo la pluralidad de nacionalidades y el arco temporal de los relatos.

Mártir, Obispo de Azedjan

El relato de viaje del obispo armenio Mártir hace referencia a que deseó «por largo tiempo ir a visitar la tumba del santo príncipe de los apóstoles», y que sin comunicar a nadie su decisión el 29 de octubre de 1489 salió de su monasterio de San Ciríaco de Norkiegh, residencia episcopal.

Cumplió su deseo en Roma, en 1491, y siguió por Frankfurt, Colonia, Aquisgrán y París, a Bayona, y ya en España, por San Sebastián, Santander, Oviedo y de ahí por la costa a Compostela.

No hace referencia especial al paso entre Asturias y Galicia y únicamente al trato amable en San Sebastián («... donde el dueño de la posada y su mujer me trataron con una caridad sin límites...») si bien también manifiesta que «... no he visto una fisonomía hermosa en esta población» y respecto a Santander señala que en San Vicente de la Barquera lo «trataron con mucha benevolencia»

El viaje de vuelta del Obispo Mártir también se efectuaría probablemente por Asturias, Bilbao y Guetaria por el tramo vasco del Camino del Norte, donde ya se embarcó para el Mediterráneo.

Don Antonio de Lalaing, señor de Montigny

Bien explícito aunque a veces sorprendente es uno de los viajeros y peregrinos que transitaron por las tierras astures y galaicas y dejaron constancia de ello, Antoine de Lalaing, señor de Montigny, uno de los nobles flamencos designados por Felipe el Hermoso para que, como uno de sus chambelanes, le acompañase en su primer viaje a España.

El relato nos traza un interesante cuadro desde su peculiar punto de vista, de algunos aspectos de la España del siglo XVI. El interés del viaje del señor de Montigny hoy, aquí viene dado porque efectuó un viaje-peregrinación a San Salvador de Oviedo y luego a Santiago de Compostela, porque indica cual fue el trayecto seguido y los lugares de paso. Es un testimonio literario más por tanto de la permanencia y articulación de la peregrinación a San Salvador con la compostelana.

Sobre este particular de la vigencia de la peregrinación a San Salvador, y posteriormente a Compostela, de su dificultad y el temor que inspira, es esclarecedor lo que menciona el relato referido señalando que entre León y la Pola de Gordón se separan el «gran Camino de Santiago» y el del Salvador: «por cuyo camino varios peregrinos temen pasar para ir a Santiago, porque está poco habitado, es estéril y mucho más montañoso que el otro».

Una primera reflexión curiosa que hace el señor de Montigny, ya en aquellos momentos es la de que Vizcaya y Asturias «son los dos países de España donde se vive más caro».

Sabemos que Antonio de Lalaing y sus acompañantes comieron entre otros lugares asturianos en Mieres y se alojaron en Oviedo, oyendo misa en la catedral el 25 de marzo y, viendo luego la Cruz «hecha según dicen por los ángeles», nos hablan de un *Lignum Crucis*, de un zapato de San Pedro y otras reliquias, así como uno de los seis cántaros de las bodas de Canaán.

La intención inicial de Antonio de Lalaing, Carlos de Lannoy y Antonio de Quievarnts era ir desde Avilés por mar a La Coruña, porque el tercero de los citados estaba enfermo y sufría al cabalgar.

Al final sin embargo decidieron ir por tierra, habiendo comido en Cudillero. Aunque nos legaron una curiosa visión viajera, contiene algunos errores e inexactitudes, pero que sazonan aún más el valor del relato.

Consta también que comieron en Luarca, tras haber pasado por el, para los peregrinos a Compostela, celeberrimo y temido «puente que tiembla». Durmieron en Otur un lunes de marzo de 1502 y el martes cruzaron la ría de Navia y la de Ribadeo, (ambas rías con sus monturas en el mismo día).

Pernoctaron en la villa ribadense, deteniéndose el miércoles a dormir en Villamayor (Mondoñedo) y el jueves, en Villalba, de ahí a Betanzos, llegando ya a Compostela el 5 de abril, sábado.

Cruza con sus acompañantes la desembocadura del Eo, diciendo que pasaron «luego otro brazo de mar, el más grande y peligroso de los tres, donde estuvieron en peligro, porque había tormenta y durmieron en Ribadeo, a nueve leguas de Navia. Al día siguiente después de caminar cinco leguas se detuvieron en Villamayor, que es obispado...».

Uno de los aspectos más asombrosos del relato de Antonio de Lalaing, curiosísimo, es la comparación que hace sobre los naturales de Asturias, que en su consideración, probablemente extiende a la parte oriental de la Mariña lucense: «Los hombres y las mujeres de Asturias se pueden comparar con

los egipcios, comiendo como en esos países. Las mujeres llevan pequeños jarros con asas y pequeños aretes colgando de sus orejas, y grandes anillos a manera de estribos».

Sebastián Gatti

También encontramos un curioso clérigo italiano (súbdito del Rey Español en aquel momento) que se asienta en Ribadeo una temporada, el presbítero siciliano D. Sebastián Gatti natural de Agresendo; aparece en 1698 en la villa ribadense, junto con un compañero en peregrinación a Santiago de Compostela. Se le entrega la capilla, casa y huerta de la Virgen del Camino, de patronato municipal. Sigue su peregrinación en fecha que desconocemos, y queda la misma al cuidado de un ermitaño.

Jacobo Sobieski

Es otro de los peregrinos famosos del siglo XVII por el Camino del Norte. Fue padre del rey Juan III de Polonia, el que derrotaría a los turcos en Viena. Jacobo Sobieski peregrinó a Compostela en 1611 utilizando el Camino Francés interior hasta León, luego subiendo a Oviedo y siguiendo la línea costera entró en Galicia por Ribadeo. Su viaje-peregrinación tenía bastante que ver con la costumbre del «gran viaje» que, como parte de su formación, realizaban con frecuencia aristócratas europeos de varias nacionalidades, y del que era frecuente formase parte también del viaje a Compostela. Su consideración de Asturias refleja de algún modo el desagrado que le producía la orografía tan distinta de la de su país: «... este reino es muy incómodo para viajar y más desagradable que León... lo que da alegría es que se va por la costa del mar...». De Galicia tampoco mantiene mejor criterio: «reino muy pobre, vacío, de muchas montañas...».

El recorrido de Sobieski por la comarca astur-galaica, de análogo modo a los peregrinos de otros siglos sigue desde Cudillero por Luarca, Navia, Ribadeo y Mondoñedo.

Jean Pierre Racq

Otro peregrino francés Jean Pierre Racq, en 1790 nos dejará un relato bastante detallado también de su recorrido por las tierras astur-galaicas. Respecto a San Salvador de Oviedo señala que allí muestran las reliquias y debe comprarse un libro.

Para cada etapa señala las leguas: de San Salvador a Grado, cuatro leguas; de Grado a Cornellana dos leguas (caridad en el convento, manifiesta); de Cornellana a Canero seis leguas; de Canero a Luarca, pasando el río en barca, una legua y media; de Luarca a Navia, cuatro leguas; de Navia a Ribadeo, otras cuatro leguas, y de ribadeo a Mondoñedo, entrando en Galicia, otras seis. Menciona el cruce de dos «brazos de mar» en Navia y Ribadeo, recomendando incluso cierta fuente de agua fresca a la salida de la ciudad de Mondoñedo. Describe luego otros lugares como Parga y otros menos identificables hasta Santiago. Fue el último peregrino de siglos pasados que relató su viaje.

Guillermo Manier

Uno de los peregrinos más famosos, y que siguió tanto el gran Camino de Santiago como la ruta de Norte fue Guillermo Manier. Podemos calificarlo de peregrino-aventurero, según va desprendiendo de su propio relato, que sintetizamos para el tramo objeto de estudio hoy aquí.

Pues bien, Manier era un sastrecillo de Carlepont, en Picardía, de 22 años, que con sus amigos Antoine Delaplace y Jean Hermand el 6 de julio de 1726 comienza su camino a Compostela. En lo que se refiere a su paso por este Camino del Norte, desde Compostela se puso en marcha hacia San Salvador de Oviedo, tras haber dormido en el hospital santiagués y haber comido incluso con glotonería de la sopa boba en Compostela a las 11 en San Francisco, buen pan, sopa y carne, a mediodía en San Martín Pinario, sopa, bacalao, carne y pan excelente que Manier considera raro, a la una comen de nuevo con cargo a las religiosas de Santa Teresa, pan y carne; a las dos, recogen pan de los jesuitas, y a las 4, extramuros de

Santiago, van a Santo Domingo, a tomar la sopa de cena, y se dirigen a dormir en el Hostal. Era el mes de noviembre de 1726, y el grupo de Manier se pone en marcha hacia San Salvador de Oviedo.

El día 6 Manier y sus compañeros de viaje pernoctan en Sobrado de los monjes y el día 8 en Villalba donde pernoctan en una casa al lado del camino, y el día 9 tras pasar por Santiago de Goiriz, a Manier le asombró en Mondoñedo, el tamaño de los laureles, y también la existencia de una cebolla de las Indias de un grosor prodigioso.

Asimismo cita la «existencia de naranjos que tenían naranjas muy buenas para comer». Apenas se detiene y sigue a Lorenzana donde encuentra un «monasterio completamente nuevo» y por San Justo de Cabarcos va a dormir cerca de Reme, siguiendo a Ribadeo, y cruzando la ría embarcado.

Iría luego, camino de Oviedo, por Tapia de Casariego, donde le dan cinco sardinas, diez huevos y cuatro o cinco libras de pan. En Asturias proseguirán las aventuras del sastrecillo, camino de Oviedo, durmiendo entre otros lugares en Luarca, que por razones de tiempo y espacio, no podemos transcribir aquí.

San Francisco de Asís.

Existe además la tradición, no probada históricamente, en tierras asturianas y de la Mariña lucense del paso como peregrino de San Francisco de Asís desde Oviedo a Compostela, No sólo la estatua de san Francisco en Oviedo en el parque homónimo conmemora este viaje sino que en el Palacio de Anleo, en Navia de Asturias se conserva el clavo en que se dice que colgó su sayal el santo camino de Santiago, en una habitación que desde entonces llevará el nombre de San Francisco.

En Ribadeo se mantendrá hasta hoy la tradición de que el Convento de San Francisco fuese fundado por el Santo, si bien otros datos indican que lo fue por un discípulo del mismo.

**EL ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES
DEL CAMINO: UNA APROXIMACIÓN
BIBLIOGRÁFICA**

MARYJANE DUNN

Friends of the Road to Santiago (U. S. A.)

1875

Page 10 of 10

Virtually everyone who is interested in the pilgrimage to Santiago de Compostela has noticed the incredible «boom» in publications about many aspects of the route in the last decade. Many recent works offer valuable advances in scholarship about the Road(s), pilgrims' life, the beginnings of the cult in Spain and in Europe, manuscripts such as the *Codex Calixtinus*, medieval itineraries, juridical matters, or modern, esoteric beliefs. Authors of these recent items owe a debt of gratitude to many earlier scholars, whose works are frequently overlooked, inaccessible, or un-known to the general «pilgrim» community. In an attempt to track down many of these early articles and books, as well as to organize and trace the historical development of many pilgrimage theories, a colleague (who is both friend and fellow pilgrim), Linda K. Davidson, and I have spent the last four years compiling references for a bibliography of Santiago studies. The fruit of our labor has recently appeared in print: *The Pilgrimage to Santiago de Compostela: A Comprehensive. Annotated Bibliography*, (N.Y.: Garland Press, 1994). In the following paragraphs I will describe the actual bibliography, followed by some comments about the nature of Santiago pilgrimage studies—problems, themes which are either over- or under-studied, areas we see open to new studies, etc.

The bibliography itself consists of 2929 concisely annotated bibliographic entries in 500 pages. In arriving at these entries, we have also discarded nearly 2000 references which we felt were too tangential, too touristic, or outside of the specific scope of this work all the while striving to provide information on the widest possible range of works important to the Saint and the pilgrimage. This includes first-hand accounts, literary offshoots, musical recordings, sociological tracts, art criticism, descriptions and guidebooks of the routes, studies on the primary sources, and any other works which deal directly with the pilgrimage to Compostela. Our work is written in English, but covers works in virtually every European language (Catalan, English, Flemish, French, Galician, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish, Swedish, etc.) as well as two works recently published in Japanese! The time limits have been equally open: there are annotations of editions of the *Liber Sancti Jacobi* and other contemporary manuscripts, editions of pilgrims' narratives and journals, including listing manuscript locations for some that appear to have no modern (i.e., 19th- or 20th-century) editions, the 17th-century patronage debate, studies of the routes (which reach overwhelming numbers in the last two centuries) and finally works by pilgrims and authors through this decade. We have NOT made a detailed search of manuscripts which deal with the pilgrimage housed in European libraries, although several have been included when they have come to our attention.

Our sources for these citations has been varied. We have, of course, consulted the bibliographies of every book and article which we have read. In addition we used the various periodic bibliographies and indices available and have spent countless hours browsing the shelves of over 15 different U.S. university libraries. We have communicated with most of the European confraternities (as well as individuals), many of whom graciously shared lists of works in their libraries, or even invited us to use their resources. In general, either Linda or I have seen every item included in the bibliography; approximately 5% of the citations are not annotated because we either have not seen the work, or it is very short and of a general nature.

For those wishing to keep abreast of recent scholarship, we would suggest three important

1. *Peregrino*. Bibliographic information and reviews found in this journal are generally accurate and timely. It is an important, accessible periodical, and authors should be careful to communicate their publications with the editor, for the benefit of all.

2. *Cuadernos de estudios gallegos*. Many of the works included from its bibliography are from local and regional newspapers and journals, of difficult access for many scholars. Its citations are not always free from error.

3. *International Medieval Bibliography*. Reviews hundreds journals and publishers for their bibliography and recently has accorded «pilgrimage» its own index entry. This is another publication to which authors should send notice of their own publications in order to better disseminate information among colleagues.

What have we learned from compiling this bibliography? Differences in styles of bibliographic citation make cross-language and cross-political-border scholastic investigation difficult. For example, alphabetization: in English, persons have one surname, but the Romance language system of double surnames means that many English/American authors are alphabetized under their middle name (Walter Muir Whitehill is one such example Whitehill is his surname, not Muir), while English-speaking scholars are often confused about which name to use (La Coste Messelière under La or under Coste or under Messelière?, D'Heur—under D? under H?). Often we have found examples of scholars quoting a translated title of a work, rather than the actual title. This practice is not a problem if the scholar makes clear that this is his or her own translation; if this information is not offered later scholars may try to chase down «ghost» works, i.e., works which do not exist under the title by which they are listed.

The most serious problem is, however, the simple lack of inclusion of enough information to find a citation. In fairness to all subsequent scholars, the following information should be included in all notes or bibliographic citations: (for books) correct author, correct (exact) title, place of publication, editorial house, date. Similarly for articles the information needed is: correct author, correct (exact) title, publication name (correct and COMPLETE, not abbreviated), place of publication (in cases of minor, or local publications), complete date of publication, volume and issue numbers, pages. In this era of electronic wizardry, computers can accomplish amazing searches through various on-line catalogues, etc., but ONLY if the exact information is specified - computers are unforgiving about incorrect dates or spelling!

In spite of the myriads of studies and works being produced in the last decade, we should be excited to know that there are still many new areas which are open to study, as well as many areas which have only recently been studied and still have much to offer that is new and different. Many of the Centers and confraternities have produced insightful items about pilgrims, the cult, artistic representations of St. James from within their regions. Nearly 50 years after the first publication of the Codex Calixtinus by Whitehill, et. al., we are seeing great work being done by a variety of teams who are studying its transmission, content, paleography, grammar, music, etc. Local areas (in Spain particularly, but also in France, Germany, Italy, England, and the Low Countries) are searching for traces of pilgrim routes through their villages and countryside, forcing us all to think about the routes (not just the Route) to Compostela. Art historians are moving beyond Conant and Porter and their questions of «Spain or Toulouse?» to see the broader context of pilgrimage architecture and art. These and many other areas are just now being examined in a new light, and there is room for more solid scholarship about them.

We would also like to signal many areas where relatively little (modern) investigation has been done issuing a challenge to any of you to delve into new fields. Many of these fields are quite general, while others are much more specific:

* pilgrims vs. travelers. The dual nature (religious and curious) of many pilgrims. The sightseers vs. the devout. Did the pilgrimage change either group? How? Are there differences in the way they report their experiences?

* the years after the Reformation and Counterreformation. Was the Reformation really the death-knell for pilgrimage? What was pilgrimage like in the 18th century? Who were post-Reformation pilgrims? Where did they come from and why?

* the patronage debate in Spain. This debate created a great deal of published literature and histories on both sides of the issue which has not been compared or contrasted. What were the political, theological, moral, cultural issues that directed this debate?

* St. James in the Americas. His cult developed in some countries, but not others. Why? How did the cult change from «Matamoros» to «Mata-indios»? Who celebrates (and how his feast day now? How did the belief in Santiago affect the conquest?

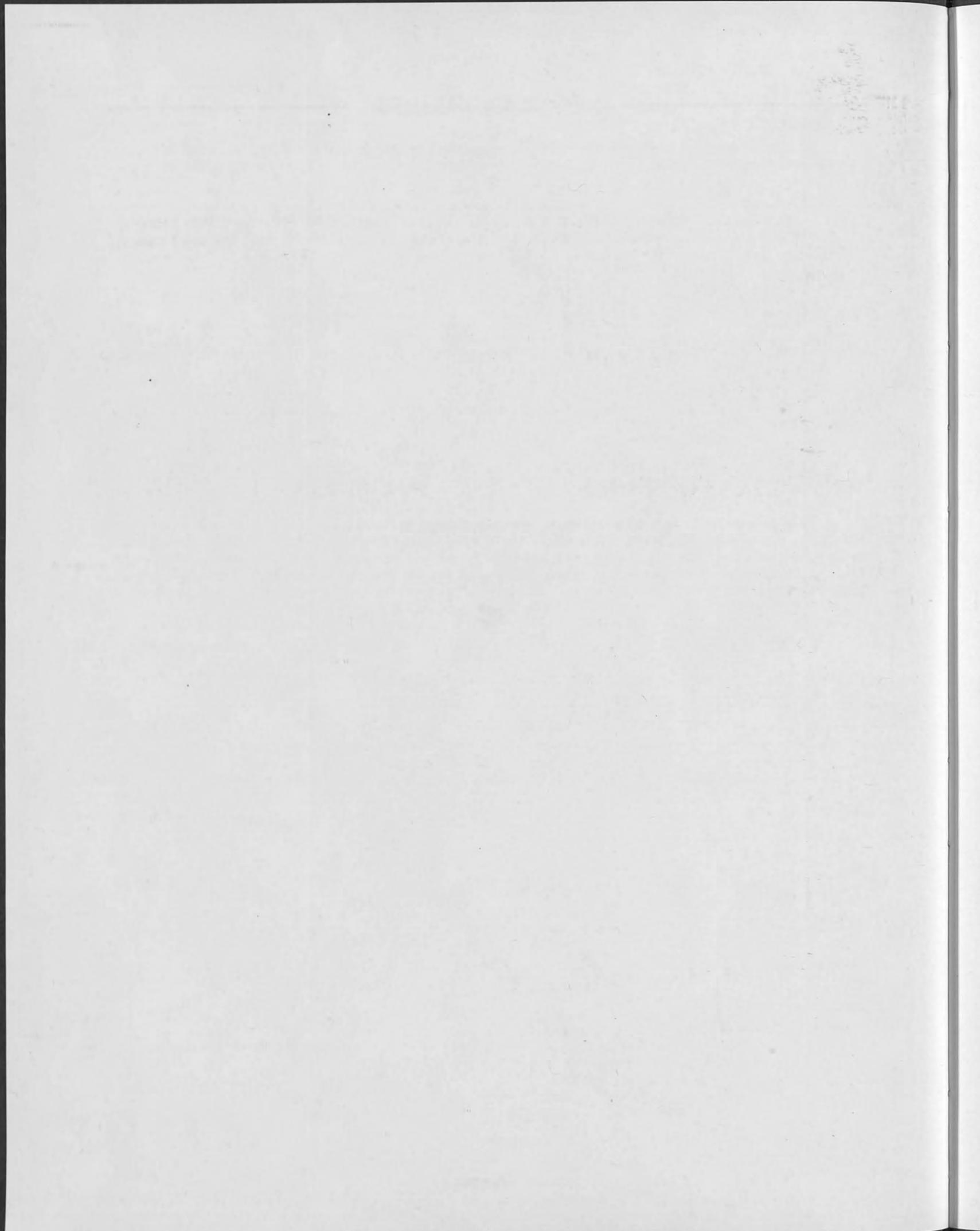
* Santiago and Francisco Franco. How was the cult of St. James perceived in Spain during the Franco years? How did Franco use the imagery, and rhetoric in the «nueva Reconquista»?

* Statistical, anthropological and sociological studies are needed about contemporary (20th century) pilgrims.

* Catalogs of representations: paintings, sculptures, stained-glass, minor arts, etc., or catalogs of minor arts by century, or by country.

* New scholarly editions of previously published manuscripts, as well as editions of recently discovered manuscripts and incunables, such as diaries, itineraries, or laudatory works.

The pilgrimage to Santiago de Compostela has had great resonance throughout Europe from its inception to the present day. For whatever reason, those of us attending this conference, and those reading these *actas* have made a commitment to St. James. Hopefully, we will all, in the spirit of collegiality and pilgrimage, continue to share our work with others; it is in this attitude that Linda and I share these thoughts and this bibliography with you.



**ELEMENTOS SIMBÓLICOS DE LA PEREGRINACIÓN
JACOBEA**

JOSÉ FERNÁNDEZ ARENAS
Universidad de Barcelona

100
100
100

En este Congreso de Estudios Xacobeos se están exponiendo trabajos de investigación sobre temas históricos que conducen a determinar y fijar caminos, lugares, fechas, nombres y datos de la historia de la peregrinación a Santiago de Compostela. Es necesario hacerlo, pues sin el dato y el documento no podemos precisar nada.

Pero echamos a faltar en una reunión científica como ésta el estudio de todo aquello que se refiere a los monumentos o patrimonio artístico y su valor significativo o simbólico, que ha constituido el entramado de la escenificación de las rutas jacobea.

El documento es necesario, pero el monumento y su significación lo es más y diríamos que antes es el monumento que el documento, según un viejo axioma.

El peregrino que camina hacia Santiago de Compostela ritualiza y dramatiza una función: la peregrinación jacobea. La ruta se convierte, por el mismo hecho de la peregrinación, en un escenario o espacio sagrado a lo largo del cual el peregrino representa el misterio del peregrinar. Este espacio se configura por una serie de leyendas, milagros, signos naturales y artificiales que escenifican el hecho de peregrinar y ritualizan, teniendo como protagonista al mismo peregrino, la gran historia de la peregrinación jacobea.

El mismo peregrino, identificable como tal por sus atuendos, es un símbolo, y el Camino una constante alegoría. En términos generales, la peregrinación a Santiago de Compostela utiliza una serie de elementos, símbolos o emblemas que son comunes a todas las prácticas religiosas o mitológicas. Particularmente, se sirve de algunos signos que son propios, como acontece en cualquier ritual. Los signos tienen posibilidad de sufrir una lectura o interpretación polivalente y se pueden leer como códigos de significación directa o natural, o como códigos de significación indirecta o connotada. Ello hace que muchas veces existan discrepancias a la hora de interpretar el simbolismo.

Por otra parte, el sentido de los signos se suele perder por desconocimiento de su valor, por sustitución de significado o por pérdida del código visual que nos permita descifrar el verdadero contenido. En el fondo, lo que hace perder el significado es el desconocimiento o pérdida del lenguaje sígnico de cada época.

Intentaremos en esta comunicación catalogar los distintos elementos simbólicos de la peregrinación jacobea. Algunos son naturales y otros artificiales, pero todos expresan un significado connotado, además del valor útil. Los ordenaremos en grupos, aunque muchos de ellos son intercambiables, para poder catalogar mejor su valor. Un estudio sistemático de cada uno de ellos, ya iniciado, podría hacer valorar mejor el verdadero sentido espiritual, religioso, humano y social del patrimonio artístico del Camino de Santiago, sin necesidad de acudir a significados esotéricos o criptológicos, a traducciones semánticas poco serias o a valoraciones subjetivas rayanas en lo cómico.

1. ELEMENTOS RELATIVOS A UN LUGAR QUE SE CONSTITUYE EN FIN DEL CAMINO O PEREGRINACIÓN

La invención del cuerpo, huesos o reliquias de Santiago Apóstol como motivo de la peregrinación.

La *inventio* o descubrimiento de las reliquias de Santiago en un lugar determinado, en este caso Galicia, ofrece la ocasión para poder señalar un lugar sagrado, por el hecho de ser las reliquias nada menos que de un Apóstol, discípulo de Jesús, predilecto con Pedro y Juan y protagonista de hechos especiales en la vida del Maestro. Si la fe de los pueblos cristianos buscaba reliquias, las de Santiago eran muy especiales. Además, era el Apóstol de España según la tradición. La predicación de Santiago en España, la Aparición de María en Zaragoza, la Muerte del Apóstol en Jerusalén, la vuelta a España por mar llegando hasta Padrón y su entierro en el lugar donde después aparecen sus restos, quedan en la vaguedad de los datos o documentos históricos, entre la niebla de la leyenda y los visos de la realidad. Pero hay una cosa cierta: la fe, la historia y los monumentos que reflejan el significado claro de una realidad de siglos: LA PEREGRINACIÓN.

El hecho jacobeo no es un problema de fe, ni de ciencia. Es una realidad histórica que expresa la fe y la cultura europea. La invención del cuerpo de Santiago en Galicia es el origen y causa de toda la peregrinación y los elementos que la determinan, al ser el fin del Camino, como lo fue Roma con la tumba de San Pedro, Jerusalén con los Santos Lugares, La Meca con la Caaba y cientos de otros lugares que dan origen a una peregrinación.

El escenario donde se ritualiza la invención se configura por elementos significativos:

La CUEVA como antro, casa natural de algo importante.

La cueva, gruta o caverna tiene siempre un significado como morada interior, donde se produce o habita lo numinoso. En las cuevas nacen los héroes, en ellas se ocultan armas y tesoros que es necesario redescubrir. Los hallazgos de imágenes sagradas se hacen casi siempre en las cavernas y las realizan pastores o niños. En ocasiones se atribuye a la cueva simbolismo de oscuridad y de ignorancia como confirmación de la fe. Es normal que la invención del cuerpo de Santiago se hiciera en una cueva: el antro natural donde se esconde el tesoro de la fe, guardado en un arca o cofre.

El ARCA MARMÓRICA como urna que guarda, conserva y custodia las reliquias del Santo Apóstol.

El significado semántico de *arca marmórica* ha producido lecturas topográficas como *Achaia Marmorica*. El concepto de arca o baúl, de distintas materias siempre ricas, hace alusión al lugar donde se guarda algo de gran valor material o espiritual. Es el cofre o relicario, también.

El arca modelo de todas las arcas cristianas es el Arca de Noé, como lugar de reserva de las parejas, originarias de la vida, alusivas a una nueva generación renacida del exterminio por el Diluvio. Es prototipo del Arca de Noé el Arca de la Alianza, custodia y relicario que también fue escondida en una cueva en el monte Nebó (I Mac. 2, 4-8), y que guardaba las tablas de Moisés, la vara de Aarón y un vaso del Maná.

El arca marmórea aludida por Picaud es un trasunto de las arcas de reliquias, normales en la Edad Media, algunas tan importantes como el Arca de San Salvador en Oviedo, relacionada también con las peregrinaciones. Hay ejemplares en León, en La Cogolla, en Astorga, etc., aunque no sean de mármol, sino de madera forrada de oro, plata o plaquetas de marfil o ágatas.

El arca oculta en la cueva se muestra milagrosamente por deseo celestial a través de luces, estrellas o señales luminosas.

La LLUVIA DE ESTRELLAS que certifica el lugar sagrado y, presumiblemente, le concede el nombre: Compostela (*Campus Stellae*).

Las luces nocturnas o las estrellas que caen desde el profundo cielo oscuro representan las fuerzas celestiales en comunicación con las terrestres: es la luz de arriba que ilumina la tierra. Las luces o estrellas, visiblemente reconocidas como lluvia de estrellas en algunas noches veraniegas, están presentes en todos los acontecimientos en los que una fuerza celestial se manifiesta o desea manifestar alguna cosa: el sol que se mueve, estrellas que caen, luces extrañas, zarza o matorral que arde, incendio provocado de manera desconocida. Las «refulgentes luminarias celestes» o «celestiales carbúnculos» que narra el Códice Calixtino son un trasunto de la leyenda que se le ofreció al obispo Teodomiro de Iria Flavia, por el ermitaño que las vio primeramente. Siempre el contemplador, ermitaño, o el niño, inocencia, es el primero en ver el milagro en forma luminosa. De los distintos nombres recibidos por el lugar, *Liberum donum* o *Campus Stellae*, ha predominado el segundo: Santiago de Compostela.

Pero una cosa es la invención del cuerpo y otra el traslado y enterramiento del Santo Apóstol. Martirizado Santiago en Jerusalén, dos de sus discípulos, Teodoro y Atanasio, lograron traer su cuerpo a España en un barco que amarraron en el pedrón o Padrón, cipo romano que aún se muestra en la iglesia de la villa. Le colocaron en una roca que se ablandó para acoger su cuerpo en forma de colchón y pidieron a la reina del lugar, Lupa (Loba), un sitio digno para enterrar al Apóstol. La reina Lupa, pagana y poco piadosa (el nombre Loba recuerda al animal del bosque), intentó deshacerse del compromiso y mandó encarcelar a los dos discípulos. En vano, pues los ángeles desataron, como a San Pedro, las cadenas y quedaron salvos. Los ángeles son siempre emisarios de Dios para mostrar el poder divino. Lupa les ofreció ayuda, con dos bueyes y un carro, para trasladar el cuerpo del santo.

Los TOROS SALVAJES domesticados (eran los bueyes ofrecidos) son símbolo negativo y adverso para confirmar el bien.

El toro es un animal al que se asimilan múltiples significados en todas las culturas: sol, luna, fuerza, poder engendrador. El buey, sin embargo, es símbolo de sacrificio, abnegación, trabajo, castidad. El buey es el toro bravo castrado, es decir, domesticado. La iconografía ha fijado en sus formas la pareja de bueyes llevando el carro sobre el que se transporta el cuerpo o el arca de Santiago. Pero antes de cargar el carro debieron matar a un dragón.

El DRAGÓN AMENAZANTE: símbolo del mal, contrario al bien.

El dragón, símbolo universal del mal y síntesis de todos los animales dañinos o negativos en su configuración iconográfica, es figura típica de lo negativo y, por lo tanto, del demonio. El demonio se opone siempre a los hechos virtuosos: la dualidad maniquea del bien y del mal. Era normal que apareciera un dragón en algún momento de esta historia compostelana, y también que fuera vencido por el bien o por la bendición de los dos discípulos del maestro.

El dragón es un monstruo, por eso aparecen con tanta frecuencia en el arte medieval los dragones y los monstruos en lucha: hay que superar el mal para conseguir el bien.

Un elemento relacionado con Santiago y con las peregrinaciones es la aparición de María al Apóstol en Zaragoza.

El PILAR DE ZARAGOZA, como hito, eje, señal y presencia de lo divino.

La columna sola es un símbolo del eje del mundo, unión de lo alto con lo bajo, del cielo con la tierra. Es comunicación. La iconografía representa a los ángeles portando una columna sobre la que se coloca María, ante la presencia desanimada de Santiago. El Apóstol recibe la fuerza, el consuelo, la ayuda de María en Zaragoza. El Pilar o columna queda unido así a los símbolos jacobeos.

2. ELEMENTOS SIMBÓLICOS PROPIOS DEL CAMINO O RUTA

Una de las características que tiene la peregrinación jacobea sobre las demás es el intento de fijar topográficamente el camino, mantenido desde antiguo por los intereses oficialistas de las instituciones. El Códice Calixtino ha provocado este intento de fijación, hasta tal punto que se ha identificado el Camino de Santiago con uno de los caminos o rutas: el Camino Francés o Camino Real Francés. De hecho nunca fue así: los peregrinos salían de su casa y se ponían en marcha por miles de caminos que confluían hacia Galicia, fijando su meta en Santiago de Compostela. Cada día más, y este Congreso de Estudios Jacobeos lo demuestra, las investigaciones fijan otros caminos, lugares, hitos, rutas, veredas, iglesias, ermitas y monasterios por donde han pasado peregrinos.

La denominación de Itinerario Cultural, declarado por el Consejo de Europa en 1987, debe entenderse en sentido amplio. El Camino de Santiago no es una ruta trazada topográficamente (esto sería una carretera) sino una dirección, en sentido espiritual e interior especialmente, que conduce a un fin: el encuentro con lo que significa la tumba de Santiago de Compostela en el orden espiritual, artístico y social. En todo caso, el Camino de Santiago es exteriormente una ruta señalada y fijada por todos los elementos artísticos, históricos y humanos que han ido quedando, dejados por o para los peregrinos. Es decir, el patrimonio artístico y cultural, que está formado por múltiples elementos.

Las señales indicadoras.

Toda ruta ha de estar indicada, señalizada. Antes se hacían señales luminosas, sobre todo para la noche: faros, torres altas, fuego en lugares elevados. Existían señales sonoras: voces, silbidos, cuernos, campanas. Las campanas han ejercido una misión conductora para los peregrinos y, como los predicadores, llamaban o avisaban a los «extraviados» (*errantes revocant*). Hay santos que se representan con una campanilla como atributo. También existen señales reales: palos, estacas para la nieve, piedras, mojones, mámoas. Antiguamente, un árbol o una colina ofrecían una referencia en el horizonte para indicar la dirección. Hoy se usan signos y códigos de circulación, tanto vertical como horizontalmente. Actualmente, la concha amarilla sobre fondo azul, indicando el Itinerario Cultural Europeo, es una señal en las carreteras que conducen a Santiago en el Camino tradicional. Las flechas amarillas indican en los caminos el sentido de la peregrinación jacobea para los que caminan. Pero hacemos notar que hacer el Camino de Santiago a pie tiene un significado muy diferente que hacer la carretera en automóvil.

Un elemento primordial en la peregrinación es la montaña como dificultad. El simbolismo más difundido de la montaña en todas las culturas es el de centro del mundo y lugar donde los dioses habitan o se manifiestan (*Deesis*): Olimpo, Sinaí, Tabor, etc. La montaña es símbolo de dificultad, de ascensión, subida y acceso a las alturas. Las montañas que se interponen en el camino suponen una dificultad para los caminantes, y en ellas se instalan servicios especiales: hospederías (Roncesvalles, Santa Cristina, San Juan de Ortega, Cebreiro, Pajares). En estos lugares se producen también las ayudas del Santo Apóstol a los peregrinos en su marcha.

Relacionado con la idea de montaña está el bosque, como lugar donde habitan animales salvajes. El temor a los animales selváticos, lobos, osos, serpientes, etc., está presente en muchos milagros de la peregrinación y se asimilan al mal, al demonio, que se opone a que el peregrino llegue a su fin. En el arte medieval la animalística, real o imaginaria, ocupa uno de los temas más desarrollados y significativos.

El Camino debe hacerse por etapas o jornadas que significan los tramos de acceso al final y los momentos de acercamiento a lo divino o a la perfección. Es demasiado frecuente y tópico dividir el Camino de Santiago en trece etapas (dietas), tal como lo hace el Códice Calixtino. Pero no responde a ninguna realidad ni medida precisa de la peregrinación. Las jornadas son muy relativas y dependen de la salida y, por lo tanto, de la separación entre salida y final. Las jornadas son una manera de personalizar el viaje, el viaje propio de cada uno. El Camino se ha hecho para llegar, pero es importante experimentar y vivir el camino sin prisa, si se desea dramatizar bien la peregrinación. Insistimos en que no es una ruta, ni una carretera, sino un Camino muy especial y lleno de símbolos.

Antiguamente, los romanos medían las distancias en las calzadas con los miliarios, también después con los leguarios y actualmente con las señales kilométricas parciales y totales que nos informan, en todo momento, de la distancia recorrida y de lo que resta.

El Camino estaba también marcado por los cruceros. Pero los cruceros no señalan distancias, sino que indican lugares. El sentido del crucero es consagrar un lugar, entrada, salida, cruce o plaza, al menos desde el siglo XV (San Vicente Ferrer) y el XVI (Concilio de Trento). El crucero no es una señal exclusiva del Camino de Santiago; se halla en todos los pueblos y lugares «sacralizados» por la cruz.

La cruz es como el árbol y como la columna: un eje del mundo. Situada en un lugar se establece como centro, puente o escalera que comunica lo de abajo con lo de arriba, la tierra con el cielo. Como el travesaño corta la dirección del tronco vertical, también la cruz significa lucha, oposición de contrarios, sufrimiento, dolor: estar crucificado.

Pese a los cruceros, muy abundantes en los caminos, el caminante nunca conocía las distancias reales. Pero en el trayecto tenía la referencia de las paradas o servicios: las estaciones, como diríamos actualmente.

Los santuarios, las iglesias, los monasterios, las ermitas y los humilladeros constituían una red de servicios y descanso, ofreciendo techo, lecho, mesa y misa y, sobre todo, las reliquias de santos. Por tanto, servicios espirituales y materiales. Los servicios comenzaron a situarse en los lugares más difíciles del camino: montañas y ríos, a la manera de hospitales y alberguerías atendidas por personas dedicadas a los peregrinos, posteriormente canonizadas (Santo Domingo, San Juan de Ortega, San Lesmes, San Amaro). El Códice de Aymeric se hace eco de otros cuidadores anteriores. Son los predecesores de los actuales «hospitaleros» (algunos merecen el honor de los altares).

Estos centros iniciales se convierten en un complejo constituido por iglesia-hospital-alberguería, monasterio, molino, huertas y bodega que se autoabastece para ayuda de los peregrinos, y en algunos casos han dado origen a pueblos o ciudades muy importantes en el Camino. Estos elementos arquitectónicos, muchos de ellos desaparecidos, otros aún en propiedad privada, algunos pendientes de restauración, y los más con necesidades de conservación, constituyen el elenco del patrimonio artístico y cultural del declarado Itinerario Cultural Europeo.

Con frecuencia se considera como único patrimonio artístico del Camino a las obras de la época románica. Pero una simple mirada demuestra que la Peregrinación duró hasta principios del siglo XIX, y que existen arquitecturas, esculturas y pinturas de todas las épocas y estilos. La misma catedral de Santiago «aparece» como barroca, al igual que la ciudad.

El significado de este gran catálogo de arte, de leyendas, de etnografía, el más importante del mundo, es bien claro: si desapareciera lo haría también el Camino de Santiago. Conservar este patrimonio es conservar el sentido de la peregrinación jacobea. Se ha pensado alguna vez organizar un museo del Camino. Pero existen ya muchos museos a lo largo de la ruta y lo importante es darse cuenta de que la misma ruta es y debe ser un museo *in situ*. Hasta nos atrevemos a proponer la creación de la figura de un conservador del Itinerario Cultural y Artístico del Camino de Santiago.

La ruta presenta continuas entradas y salidas de un lugar a otro. Entradas por los puertos de montaña, entradas por los puertos de mar, entradas por las puertas de las iglesias y ciudades. Las puertas de las iglesias, de las ciudades, de las montañas o del mar son el símbolo de paso de un lugar a otro, de lo profano a lo sagrado, de lo rural a lo urbano, de lo libre a lo acotado.

El simbolismo de la puerta en todas las culturas es muy variado, pero fundamentalmente se resume en ser el acceso a la revelación, al misterio, al perdón y a la salvación. Entre los judíos se rociaban las jambas de las puertas con sangre del cordero pascual; en otras culturas era frecuente colgar amuletos en ellas, así como enterrar a los muertos a la entrada, como vigilantes. Las hojas de las puertas se

decoraban con hierro o bronce, o se tallaban relieves en madera donde se representaba la historia de la salvación. La puerta al templo es la entrada a la vida eterna: el Paraíso Celestial. Adán y Eva, expulsados del Paraíso, salen por una puerta. Por ella se entra de nuevo en el Paraíso: Jesús es la puerta; María es también «Puerta del Cielo».

La puerta llega a asemejarse al altar: son el principio y el final de un camino interior, en el espacio arquitectónico. Las portadas o fachadas llegan a decorarse como los retablos del altar. Esta simbología de espacio interior arquitectónico es paralela a la del espacio exterior del Camino. Por eso, al final del Camino (de la vida), existe la «Puerta Santa» por la que es necesario pasar para conseguir las perdonanzas: la «Puerta del Perdón».

La iconografía de las puertas de las iglesias y también de hospitales (puertas, portadas y fachadas) es muy rica desde el románico hasta el barroco. La decoración es a veces geométrica o vegetal (Crismón que representa a Jesucristo), pero con más frecuencia es figurativa de los misterios de la salvación o de temas profanos bajo el concepto religioso y moralizante. En el Camino las puertas están al lado de la ruta. Algunas de ellas conservan el nombre de «Puerta del Paraíso» o «de la Gloria». Paraíso era el nombre que se daba al atrio de la puerta.

También existe la puerta de acceso a la ciudad: puerta de la muralla, más tarde ornamentada en forma de puerta o arco triunfal (Puerta de Santa María, en Burgos). El Calixtino concede mucha importancia a las puertas de la ciudad compostelana, refiriendo nombres y situación, y también a las de la catedral.

La peregrinación jacobea estaba surcada por numerosos ríos que en épocas de lluvias era difícil vadear. Los cuidadores se preocuparon de construir puentes o simples vados. Los puentes del Camino ofrecen el paso, el tránsito de una dificultad: el tránsito a la otra orilla. Entre las muchas acepciones simbólicas del puente está la más importante: el puente conduce a la «otra orilla». Porque existe el aquí y el más allá, se debe pasar la dificultad de la gran corriente de la vida. Por eso, el puente puede significar también la muerte.

Puente o pontón es una estructura de madera colocada horizontalmente sobre el río para pasar. Pontífice era el magistrado o sacerdote que presidía las ceremonias. El que hace el puente o ayuda a pasar se llama pontonero y no pontífice. En todo caso, pontífice es el que media entre los fieles y la divinidad.

Entre las ruinas de la calzada lo único que suele permanecer es el puente. Puente de piedra, con arcos de medio punto u ojivales, llamados romanos, aunque sean medievales. Algunos han dado nombre a la villa (Puente La Reina). También de hierro, en parte (*Ponsferrata*). El puente es el elemento más significativo del caminar. Los pontoneros deben tener un recuerdo en el Camino: no sólo «los ingenieros santos» (Santo Domingo, San Juan de Ortega), porque los puentes y los pontoneros han conducido a millones de peregrinos hasta «la otra orilla».

Pero para llegar hasta la otra orilla, que no es aún la definitiva, el peregrino necesita beber. La sed es el enemigo número uno, en ciertos momentos. Las fuentes que son manantiales, abrevaderos, pilones para peregrinos y bestias, son también lugar de abluciones, purificaciones o simple higiene (Lavacolla, Fuente del Piojo, Fuente de Mojapán, Fuente de Reniega, Fuente del Peregrino, etc.).

La fuente del peregrino no es la fuente simbólica mística llamada de la juventud, cerrada en el jardín, patio o claustro, imagen del Paraíso Terrenal con los cuatro ríos. La fuente del peregrino es el manantial, el hontanar y, en todo caso, el caño por donde sale el agua conducida e instalada en una arquitectura. Es el agua que el peregrino puede beber de bruces, recoger en su calabaza o cantimplora y refrescar, además de la garganta, los pies ardientes y heridos de mil ampollas. Es el agua que quita la sed del peregrino y de sus animales.

Aymeric Picaud se detiene a precisar algunas fuentes malas y otras buenas, con poco acierto y mucha ira hacia los habitantes de Navarra. También se preocupa del vino. Es que el vino sustituye en muchas ocasiones al agua. En la fuente de agua, el peregrino recuerda a la fuente del bautismo que le cristianizó con una concha; en el vaso de vino, recuerda a la eucaristía que le alimenta espiritualmente: «Con pan y vino se anda el camino».

Y como el camino es largo y las pestes y los contagios de enfermedades están al acecho en cualquier recodo, además de a hospitales con médicos, galenos árabes o judíos que los cuidan, los peregrinos, por no fiarse demasiado, acuden a los santos que se encuentran en el camino. Los santos médicos o curanderos son numerosos y sus reliquias están en los lugares por donde pasan los peregrinos. Se cuentan tantos milagros de ellos que bien pueden hacer uno más.

San Blas cura las gargantas; San Roque la peste; San Lázaro las lepras; San Antón la enfermedad del fuego, las epilepsias, las sarnas; San Lorenzo el lumbago; San Benito la piedra; María Magdalena atendía a las prostitutas; San Juan de Ortega ayudaba a parir un hijo varón... y Santiago, hijo del trueno, o sea, el rayo, que tenía dominio sobre lo mágico y lo milagroso, que se parecían mucho, atendía a todas las enfermedades. Por eso, era preciso llegar hasta su tumba, porque él estaba sentado muy cerca de Jesús y podía conseguirlo.

Mirando hacia arriba, al cielo, en la noche clara y en la noche oscura, descansando de la caminata del día, se podía ver desde cualquier lugar el camino de abajo reflejado en el cielo: la Vía Láctea o Camino de Santiago.

La Vía Láctea, como Camino de Santiago, ofreciendo arriba lo que está abajo, el camino de Oriente hasta Occidente. La Vía Láctea es el más grande de todos los signos que se han utilizado, ya que está formada por varias constelaciones. Es un puente gigantesco, mayor que el arco iris, y no es extraño que en todas las culturas haya recibido el significado de gran camino, el camino de las ocas, cisnes o pájaros o camino de estrellas, identificable con el de Santiago, que se dirige desde Oriente hasta Occidente.

Occidente es el final del Camino, y entre todos los finales que tiene, que hay muchos, está el Finisterre.

Finisterre como final del mundo real y físico, geográfico y como final del Camino de Santiago o final del camino de la vida. En Finisterre o Fisterra se pone el sol, mueren la luz y el día. Es el lugar de la muerte *occidens*. Siempre se ha llamado al mar que desde allí se ve mar tenebroso, siniestro, lleno de incógnitas, de seres extraños y hechos luctuosos: la costa de la muerte. Al llegar allí muchos peregrinos sienten la sensación del final, término del camino y de la vida. Pero también se siente la sensación de volver a iniciar otra vez, como lo hace el sol cada día *oriens*; por lo tanto, comenzar a vivir.

3. ELEMENTOS SIMBÓLICOS PROPIOS DEL PEREGRINO

El peregrino, identificable como tal, aparte de los vestidos propios (túnica peregrina larga o corta, esclavina, sombrero ancho), que son cambiantes con la moda, la clase social y las costumbres, lleva otros elementos que son útiles y, al mismo tiempo, simbólicos, tal como se han interpretado desde muy antiguo.

El peregrino debe identificarse en su atuendo exterior y las leyes exigen esta distinción para poder protegerle. Además, son conscientes de que interpretan una liturgia especial: la peregrinación y, como todo liturgo, lleva sus vestidos propios y sus insignias, además de sus útiles.

El máximo distintivo es la concha vieira o venera (*plecten jacobeus*), que simboliza el nacimiento biológico, espiritual o simbólico a la vida. La concha existe en el mundo simbólico chino

como signo de viaje próspero. El mito de Venus en el mundo clásico está asociado a la concha, de la que recibe el nombre de venera o vieira. En todas las culturas se relaciona con el nacimiento y origen de la vida por el parecido de la concha bivalva con el sexo femenino. La Iglesia bautiza con una concha, natural o artificial, para simbolizar la muerte al pecado y el nacimiento de la vida de la gracia con el bautismo.

Al estar relacionada con el agua de donde procede, la concha se toma como símbolo del peregrino que renace a otra vida con el bautismo y la peregrinación penitencial. Las pilas bautismales adoptan la forma de concha, algunas de una manera patente y otras en forma sintética.

La concha es el atributo del peregrino a Santiago más puro por ser el menos útil. A veces se dice que sirve para beber agua de los manantiales, cosa incierta, porque hay conchas planas. La venera se ponía en el sombrero, en la esclavina o en el zurrón y se clavaba en la puerta de la casa al regreso. Identifica las casas pertenecientes o relacionadas con la peregrinación jacobea (Casa de las Conchas, en Salamanca). Los peregrinos de Santiago eran los concheros, los de Jerusalén los palmeros, y los romeros eran los que acudían a Roma.

El peregrino siempre lleva un palo, cayado o bastón, cuyo nombre más propio es bordón, porque se deriva de asno, jumento o mulo.

El bordón es un bastón más alto que la estatura del hombre, con punta final de hierro que sirve para apoyo y defensa del peregrino. También se conoce con el nombre de bordón la muletilla, palabra o frase que se repite «a cada paso».

El palo de apoyo en principio sirve para apoyarse y caminar, de ahí que debe ser más alto, porque los bajos no sirven bien para caminar (los ancianos no caminan, se apoyan). También sirve para ahuyentar a los animales y abrirse paso entre la maleza del sendero. Se utiliza además para contar con una muesca los días empleados en el camino o los días de permanencia en el albergue, limitados a tres o cuatro salvo enfermedad mayor.

El bordón es uno de los más gratos recuerdos del Camino. Sin embargo, el significado del bordón se ha extendido a otros conceptos. «Bordonear», andar vagando y pidiendo limosna; «bordonería», costumbre viciosa de andar vagando sin trabajar; «bordonero», ser vagabundo o vagamundo. Son significados que aluden a la parte pícaro de la peregrinación jacobea. Podríamos añadir también belitres, goliardos, giróvagos, al nombre de «bordoneros».

Otro de los elementos del peregrino es la calabaza o cantimplora portadora de agua o de vino (y de algún licor de los monasterios), pero también medida de la templanza en el beber. La cucurbitácea conocida como calabaza entra entre los símbolos jacobeos bastante tarde. Para llevar agua existían las vejigas de cerdo, las cubas o barriletes de madera, los odres o botas de cuero, siempre más caros y difíciles de encontrar que las humildes calabazas que se cultivaban en el Sur, especialmente. En todo caso, saber reponer a tiempo la bebida, controlar el consumo y ofrecer a los demás compañeros, era muestra de comedimiento y de caridad para con el prójimo. ¡Cuántas peleas habrá provocado la calabaza vacía y cuántos alientos habrá proporcionado la calabaza llena!

No podía faltar en el equipo del peregrino la bolsa de víveres o provisiones para el camino. La escarcela, morral, esportilla o mochila es un elemento símbolo de la caridad para dar y ofrecer de la propia comida. Esta bolsa colgada al cuello, a la cintura o a lomos del caballo, de ahí los distintos nombres, pasa a ser un atributo del caminante. Los predicadores aconsejan llevarla abierta para ofrecer caritativamente a los demás y para recibir, en todo caso, el mendrugo o cacho de pan de los limosneros, tal vez carne seca, cecina o alguna fruta usurpada junto al camino, de lo que se conocen frecuentes quejas en la documentación.

4. ELEMENTOS DE SIGNIFICADO POLÍTICO-RELIGIOSO EN LA LUCHA CONTRA LOS HEREJES MUSULMANES

Hoy, a distancia de siglos, no es fácil imaginarse lo que suponía para los cristianos de la Edad Media el descubrimiento de la tumba del Apóstol Santiago en Galicia, como punto de referencia de la fe y los milagros y como apoyo para luchar contra los árabes musulmanes invasores y herejes. Bien podría pensarse que el hecho de la invención de la tumba fuese un montaje.

El obispo Teodomiro comunicó la noticia a Alfonso II, transmitiendo la buena nueva al emperador Carlomagno y al papa León III. Se vio inmediatamente la conveniencia de erigir el símbolo de Santiago como emblema de la Reconquista. Había nacido el héroe adecuado.

Santiago Matamoros montando un caballo blanco y blandiendo la espada en forma de rayo, cabalgaba, cortando la cabeza a los musulmanes, en la batalla de Clavijo el año 845. El milagro se producirá varias veces, acompañado de San Millán de La Cogolla y San Isidoro de Sevilla en distintos lugares, como otros matamoros también a caballo. El tipo iconográfico se repite con pocas variantes: el caballo de Santiago tiene connotaciones de fuerza sexual, como animal de guerra que es en ese momento; el estandarte es la bandera y señal con la cruz cristiana; la espada tiene forma de rayo por llevarla el hijo del trueno, y, a sus pies, los enemigos vencidos.

Alguna vez se ha propuesto anular el término de Matamoros, pero por la misma razón habría que destruir las miles de representaciones esculpidas y pintadas que existen en toda la Península. No suele darse, salvo excepciones tardías, en el resto de Europa. En algún caso se da incluso el Santiago Matamasones, lo mismo que se ofrece el caso de Santiago Mataindios en América. Es un hecho histórico con un significado en un contexto propio que ahora no existe. Por extensión, Matamoros se dice del «bravucón».

Unido a este concepto político-militar se produce también el Santiago de El Espaldarazo o de la Pezcozada. Se trata de una imagen articulada, que aún se conserva en el monasterio de Las Huelgas, en Burgos; y había otra en Santiago, que golpeaba con la espada la espalda de los reyes y caballeros como confirmación de jefes y mandos.

En la iconografía jacobea estas dos formas se añaden a la más frecuente y normal: Santiago peregrino, con los atuendos propios, en la modalidad de caminante de a pie, y Santiago peregrino en Majestad, sentado en trono.

En relación con el Santiago como héroe defensor de los ejércitos cristianos, están las Órdenes Militares de Santiago, de Calatrava, del Temple, de Alcántara, etc., surgidas para defender a los peregrinos que acudían a Santiago y a los ejércitos cristianos. Son agrupaciones militares y religiosas a un tiempo, que mantienen el espíritu de Cruzada de la Reconquista como guerra religiosa (reasumida en la Guerra Civil de 1936-1939 con todos sus atributos).

Con la guerra o cruzada van unidos otros elementos significativos como son el mote o grito «Santiago y cierra España», el rescate del tributo de «Las Cien Doncellas» y «el voto» de ofrenda y acción de gracias, vigente desde 845 hasta 1812, y restablecido por el General Franco. Elementos trasladados a la conquista de América en el siglo XVI, con el significado de Santiago Mataindios.

5. MOTIVOS QUE DETERMINAN EL HECHO DE LA PEREGRINACIÓN A COMPOSTELA

Los elementos que citamos en este apartado no son atributos representados por objetos o seres, sino conceptos o ideas que motivan un hecho.

El primero se refiere al uso y veneración de las reliquias de santos y mártires, causantes de un movimiento religioso, social, cultural y económico, tan importante como las peregrinaciones, que llegan a configurar la cultura europea. Desaparecidas las reliquias de los lugares de devoción, retirados los

innumerables exvotos que cubrían las iglesias y monasterios, continuamente citadas por el Códice Calixtino, hemos perdido el valor que tenían las reliquias, los exvotos y las dádivas económicas que enriquecían y permitían construir los grandes edificios.

La consecuencia inmediata de las reliquias eran los milagros o curaciones corporales y espirituales que confirmaban la presencia divina y su poder. La búsqueda de un milagro motivaba la puesta en camino de los peregrinos. El Códice Calixtino dedica a los milagros el Libro II.

El hambre, la sed, el frío y el calor eran motivos de sacrificio libremente aceptado por agradecimiento o búsqueda del portento o impuesto como penitencia, delegada o heredada. El hambre por las sequías, las pestes frecuentes, la necesidad de obtener un techo, lecho, mesa y misa obligaban a muchos a vivir en el Camino. El colectivo de personas que vivían en y de la propia ruta, deambulando por ella, era enorme: bordoneros, belitres, giróvagos, goliardos, vagabundos, etc.

Caminar por evasión y búsqueda de un fin humano o espiritual es un hecho normal. Ser peregrino es tener una independencia del espacio, del tiempo y de la ley. El peregrino era y es, durante el tiempo que dura la peregrinación, una persona que vive fuera del tiempo, fuera de su espacio normal y fuera de la ley.

Conocer el arte y la cultura de otros pueblos es uno de los motivos mayoritarios en el peregrino actual (turista) o en el viajero antiguo, disfrazado de peregrino. Existen peregrinos, viajeros, turistas, mochileros y deambulantes.

6. EL VIAJE DE RETORNO

Todo camino tiene su contracamino: el regreso. No es frecuente preocuparse de investigar cómo regresan los peregrinos a su lugar de origen (muchos nunca regresan: los cementerios del camino son un elemento simbólico no estudiado).

Muchos volverían por la misma ruta, ya conocida. Pero algunos regresaban rodeando por otros lugares, visitando otros monasterios y ciudades, convirtiéndose en viajeros.

Hemos intentado hacer el camino al revés, pero no funciona; todo se invierte: la dirección, las señales, los lugares, las entradas y el fin. No es posible desandar el camino, como tal Camino de Peregrinación.

Por eso existe el contracamino. La creencia antigua de que el sol avanzando de día de Oriente a Occidente marcaba las horas, las estaciones, los meses, los días y el año, es decir, la vida, debía regresar a su origen durante la noche, experimentando una muerte en el abismo del Océano, para experimentar una vida nueva al día siguiente. Si la peregrinación supone viajar de Oriente a Occidente, el contracamino es a la inversa, por el otro supuesto lado de la tierra, donde no hay sol, ni vida, sino muerte. Por el mar océano se realiza EL VIAJE NOCTURNO POR EL MAR, EL VIAJE AL INTERIOR DE LA TIERRA, EL VIAJE A LOS INFIERNOS, EL CAMINO A LA INVERSA, EL CAMINO DE RETORNO.

VIAJAR es buscar el camino de retorno al Paraíso perdido.

El peregrino que camina a Santiago de Compostela ritualiza su peregrinación rodeado de elementos simbólicos, sin los cuales el escenario del Camino no existiría. Estos símbolos son la auténtica memoria del Camino.

En el mar hay rutas, pero no hay caminos; las carreteras son rutas, pero no son caminos. El camino es un símbolo, una alegoría continuada y un espacio sacralizado.

Si desapareciera el patrimonio artístico y cultural que ofrece ese cúmulo de símbolos, tendríamos una ruta hacia Santiago, pero habríamos perdido el CAMINO DE SANTIAGO.

BIBLIOGRAFÍA

Ante la falta de estudios específicos sobre el tema, ofrecemos una bibliografía básica y orientativa.

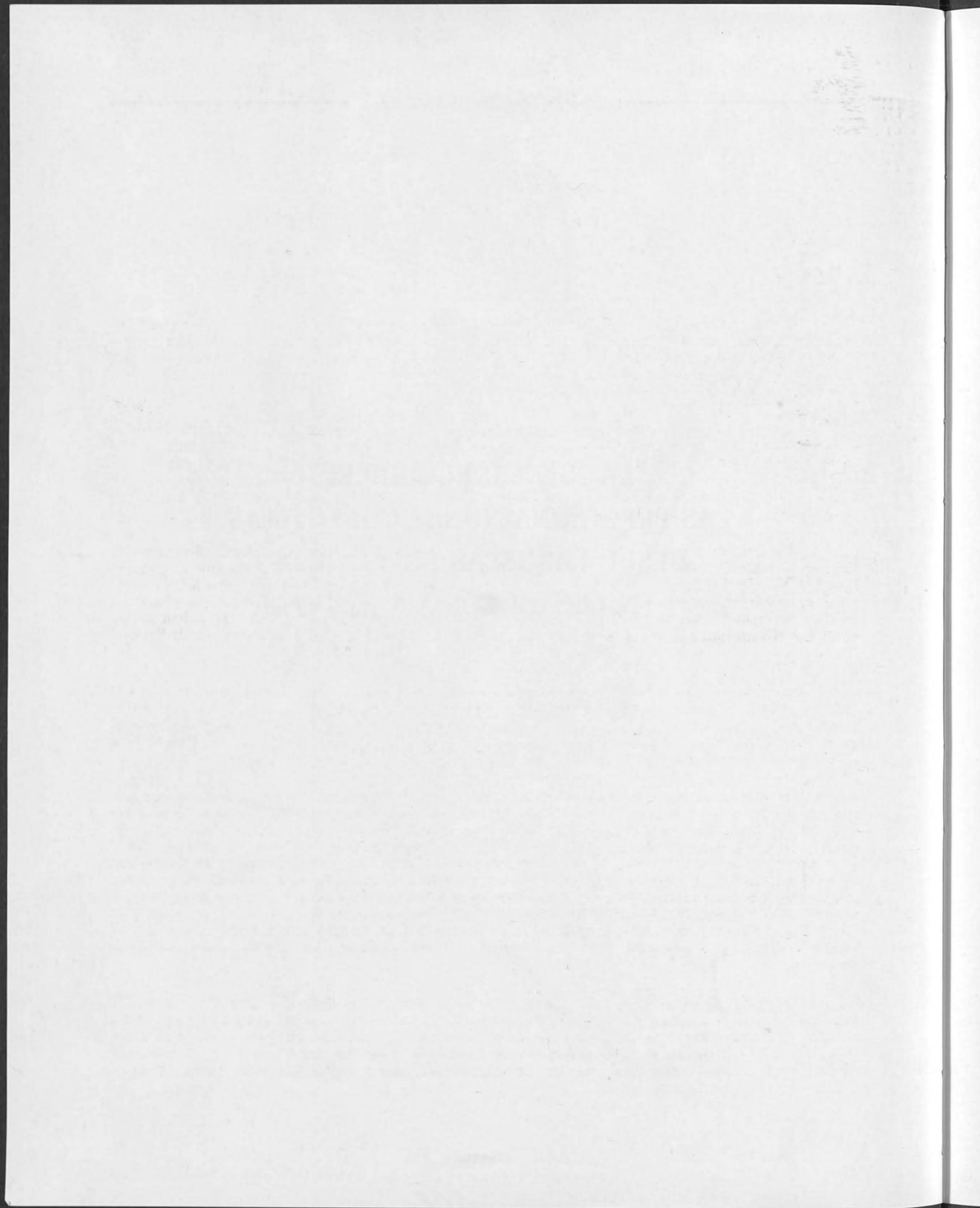
- M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1961, 3ª ed.
- J. Baltrusaitis, *La Edad Media fantástica*, Madrid 1983 (1955)
- J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1992
- J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1992
- M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Barcelona 1989 (1952)
- R. Guenon, *Símbolos fundamentales en la ciencia sagrada*, Buenos Aires 1976
- J. Hofer, - K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957-1965, 10 vols. + 1 vol. índices
- A. Katzenellenbogen, *Allegories of the virtues and vices in Medieval Art*, New York 1964
- J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona 1985
- T. Lyman, *Portails, portiques, paradis*, Cahiers de Saint Michel de Cuxá, 1976
- I. Malatxechevarria, *Bestiario medieval*, Madrid 1986
- S. Moralejo, *Pour l'interpretation iconographique du portail de l'agnau à Saint-Isidoro de León: les signes du Zodiaque*, Cahiers de Saint Michel de Cuxá, 1977
- L. Reau, *Iconographie de l'art chretien*, París 1956, 3 vols.
- M. Schneider, *El origen musical de los animales símbolos en la Mitología y la escultura antiguas*, Barcelona 1948
- E. Valiña, *El camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Ed. 1990 (1967)
- VV. AA. *Heterodoxos en el Camino de Santiago*, Pamplona 1990
- J. Yarza, *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona 1987

—

|

**LA RUTA INELUDIBLE:
LAS PEREGRINACIONES COLECTIVAS
DESDE LAS ISLAS BRITÁNICAS
EN LOS SIGLOS XIV Y XV**

ELISA FERREIRA PRIEGUE
Universidad de Santiago



Toda peregrinación es un ejercicio iniciático, en la que el camino por andar es en sí tan importante como la llegada al lugar santo que espera al final de la ruta. Camino que se hace legua a legua y milla a milla, gastando los pies por los senderos montañoses y las viejas vías medio abandonadas. La asociación entre peregrino y caminante parece casi insoluble. Pero a veces *navigare necesse est*, y esto se aplica de una forma ineludible a los habitantes de unas islas.

En el Occidente cristiano, fueron británicos los primeros que crearon lo que podemos llamar la ascesis de la navegación: el *imram*, el vagabundeo penitencial y en busca de uno mismo en un pequeño barco, a la merced del mar y sin rumbo fijo. Fue así como los monjes irlandeses, auténticos eremitas de ese desierto que era el Océano, fueron colonizando las pequeñas islas periféricas del archipiélago británico, y llegando hasta Islandia. Descubrieron también de paso muchas islas que no hay, y que se han incorporado para siempre a la leyenda del mar.

Los celtas y anglosajones fueron pues, desde muy pronto, peregrinos de alta mar, dispuestos de una manera natural a embarcarse para Jerusalén y Roma y, seguramente, para venerar las reliquias de San Martín de Tours, el tercer alto lugar de peregrinación de los primeros siglos medievales. San Martín, santo sanador, recibía la visita de miles de personas al año, muchas de las cuales llegaban embarcadas a Burdeos, de sitios tan lejanos como la Galicia sueva. Príncipes anglosajones y misioneros celtas emprendían la ruta marítimo-terrestre atravesando el continente hasta Roma, a veces volviendo a embarcar en Italia para Tierra Santa.

La invención del sepulcro de Santiago causó un gran impacto entre los insulares que, como el resto de los cristianos occidentales, dejaron a un lado Tours para volcarse en Compostela. El circuito de peregrinación tomó una nueva dirección y se hizo más marítimo, una ruta de cabotaje que costaba el golfo de Gascuña, hacía la escala en Galicia para venerar a Santiago, seguía camino a Italia y Palestina, en expediciones que tenían sus ribetes de cruzada, incursión predatoria y operación mercantil.

Es posible que, entre los siglos IX y XI hubiera anglosajones peregrinando a Santiago por una ruta en su mayor parte terrestre, siguiendo los caminos franceses; los viajes directos y colectivos no aparecen documentados hasta el siglo XII, y son expediciones con un carácter fuertemente mezclado, tanto respecto a la composición de los peregrinos -ingleses (anglonormandos), flamencos, francos- como a los objetivos del viaje. En una de estas peregrinaciones, en 1130, arribada al puerto de Padrón, se llevaban mercancías por valor de 22.000 marcos de plata; también cuentan las escalas de las expediciones cruzadas en Ribadeo, el puerto del Faro, Padrón en las que la devoción estaba mezclada con la guerra y muchas veces con actos de piratería y bandolerismo. Padrón era en estos momentos el puerto favorito, no sólo por su carácter de lugar santo jacobeo, sino por constituir el acceso natural a Santiago remontando el Ulla y tomando la vía romana. Pero otros puertos se estaban improvisando para atraer las naves peregrinas.

El más antiguo era el llamado puerto del «Faro», bien conocido de los navegantes por la alta torre romana que lo señalaba desde lejos. El puerto antiguo estaba en el actual emplazamiento de La Coruña; en el siglo XII (1ª mitad), y seguramente por su tremendo estado de deterioro, se desplazó hacia el Burgo de Faro, al fondo de la ría, abierto por el conde de Traba. Más tarde, en 1209, se habría de fundar la villa de La Coruña (que entre los navegantes extranjeros se siguió llamando «Faro»), pero el

Burgo, pese a la orden no cumplida de desmantelamiento, siguió perviviendo durante toda la Edad Media, aunque ya sin funciones de puerto.

Otro puerto improvisado a donde sabemos que llegaban navíos de peregrinos estaba en la ría al norte de la de Arosa, en un lugar llamado Santa Cristina, donde en los años 60 del XII se fundaría Noya. No tenemos indicios de que los peregrinos ingleses utilizaran otros puertos para llegar hasta el Apóstol.

De todas formas, los siglos XII y XIII -de hecho hasta mediados del XIV- son una época poco activa para las peregrinaciones inglesas por mar. Algunos buques ingleses arriban a La Coruña -que ya se perfila como su puerto exclusivo- en misiones mercantiles, nunca disociadas de la peregrinación. Los mercaderes gallegos comienzan a desplazarse en sus propios buques a los puertos del SE inglés, dando el salto seguramente desde Flandes, pero no tenemos noticias de que trajesen peregrinos a Santiago en el viaje de retorno; son sólo aventuras comerciales de tanteo a Sandwich y Winchelsea.

El peregrino más notorio de estos siglos es un miembro de la nobleza que no usa la ruta marítima; hace la indispensable travesía del canal con un gran séquito, a veces la familia al completo, criados, caballos, lebreles y tiendas de campaña, y toman uno de los diversos «camino franceses» que pasan por los feudos de los Plantagenet, es decir, por terreno propio. Hay, desde luego, peregrinaciones colectivas de las que sabemos muy poco, por la falta de documentación. Tenemos, a 15 de abril de 1235, una licencia por seis meses a un tal Simon Whistlegray para transportar en su barco *Gladyghyne*, de puerto desconocido, peregrinos a Santiago, Jerusalén u otras partes. Un dato aislado, con muy poco contexto, y una laguna documental que se extiende hasta el año 1361.

A partir de 1361 comienza la época de estas peregrinaciones masivas en travesía directa que son el tema de nuestra ponencia. ¿Qué ha pasado entre tanto?

La guerra de los 100 Años ha hecho problemática la ruta por tierra; por otra parte, ya desde fines del XIII y especialmente desde 1350 las relaciones anglocastellanas se han deteriorado gravemente, y en gran medida en torno a la baza del poderío marítimo. Esta situación se va a agravar con la guerra civil que se vive en Castilla en esos años, y a consolidarse con el advenimiento de la dinastía Trastámara y su alineamiento frente a los ingleses. De ahí en adelante, debemos tener muy presente un hecho: que la peregrinación de ingleses a Santiago era una peregrinación a territorio enemigo, aun contando con algunos períodos de tregua precaria. La situación de los peregrinos era delicada y aventurada, como en el caso de los viajes a Jerusalén bajo ocupación musulmana. De ahí, la multiplicidad de restricciones, controles, salvaguardas... que se generan, y gracias a los cuales sabemos algo en torno a este fenómeno.

Los peregrinos van a adquirir además un nuevo carácter. Predomina ahora el elemento popular, movido por una nueva sensibilidad religiosa característica de la baja Edad Media. Es la época de las devociones colectivas: procesiones, romerías, peregrinaciones... El hombre está obsesionado por la expiación de sus pecados y la búsqueda de indulgencias y, así como a Tours se iba en busca de la curación -era el Lourdes de la alta Edad Media- el lugar santo de Compostela tiene un carácter marcadamente expiatorio, sobre todo en los años jubilaes, los de la «gran perdonanza». Para el vulgo inglés, Santiago es sin lugar a dudas el más accesible de los lugares santos fuera del reino: Roma y Jerusalén están demasiado lejos, y son viajes demasiado costosos (recordemos que no hay más remedio que pagar un pasaje); Rocamadour requiere adentrarse por tierra en territorio enemigo, y en todo caso no tiene el poder de atracción de Santiago. Para este último punto, las condiciones son óptimas; una travesía moderadamente corta, aunque no barata; unas garantías de seguridad aceptables, y, sobre todo, un viaje breve en el que el campesino, el artesano, el ama de casa, abandonan por poco tiempo sus quehaceres habituales.

A partir de 1361, fecha de las primeras licencias continuadas con series regulares, se inicia una etapa de viajes masivos, con un puerto concreto de destino: La Coruña, el puerto internacional por excelencia de Galicia, a 60 Km., o dos jornadas de marcha, de Santiago, y en una posición óptima para

arribar tras la travesía del golfo de Vizcaya. Un puerto por otra parte muy activo, lugar de encuentro del tráfico entre ambos mares.

El movimiento de peregrinos nos es conocido sólo a medias, pues estas licencias son una fuente casi única, y aparte de estar incompletas, sabemos que se hacían al margen muchos viajes clandestinos. A la hora de dar cifras, queda bien entendido que se trata de mínimos conocidos, y que el número real de peregrinos era mucho mayor.

Entre 1389 y 1399, conservamos series más seguidas que permiten dar cifras: hay concedidas licencias a armadores de buques ingleses para el transporte de 5.620 personas, repartidas entre 78 buques, lo que da un pasaje medio de 72 personas por buque. Las cotas máximas se alcanzaron en el año 1395, con 2.010 peregrinos, y las mínimas en 1397, con 80, en una sola embarcación. El período 1400-1485, que tiene muchas lagunas en la documentación, cuenta con licencias expedidas para el transporte de 14.578 peregrinos en 336 navíos, o sea, una media de 43 personas por viaje: es decir -y esto es significativo para lo que vamos a ver más adelante- que se incrementa el número de viajes y buques a Galicia, en lugar de masificar los pasajeros: el viaje interesa de por sí. Hay que señalar que en estos 85 años finales de nuestro recuento, hubo más momentos de tregua y de paz, y que la expedición de licencias no fue tan activa: muchos buques no documentados partieron sin ella. La paz de 1466 hace que las licencias expedidas desciendan drásticamente.

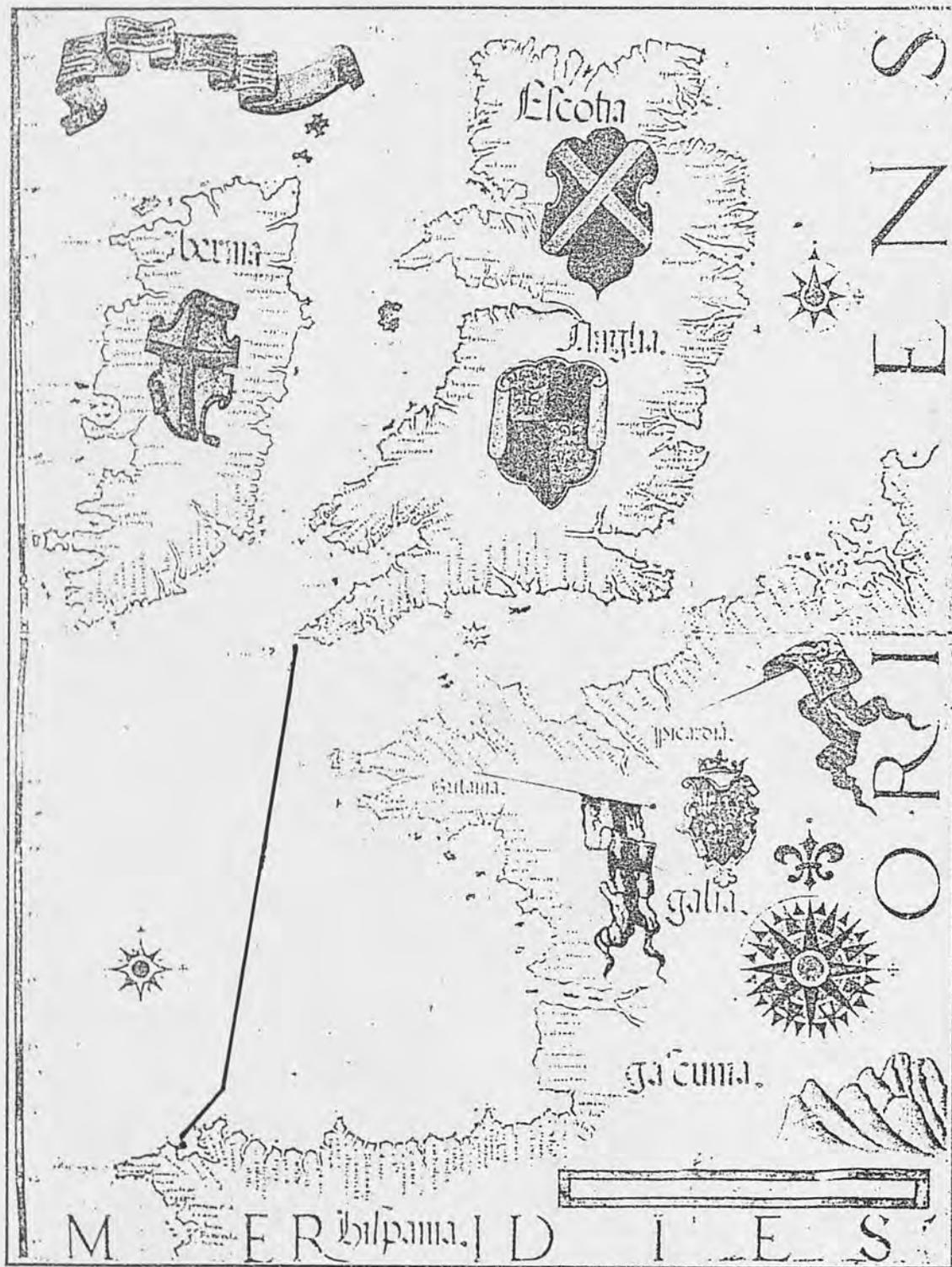
Las salidas se hacen preferentemente desde puertos del Sur de Inglaterra: Dartmouth y su anexo Paynton, con una importante flota mercante, son los más activos, seguidos muy de cerca por Bristol, Plymouth, Fowey y, en un segundo plano, por Landulph, Falmouth y Poole. Pero hay representación de prácticamente todos los puertos del litoral meridional inglés, de la costa Este, algunas veces tan al norte como Newcastle, y de Irlanda, de donde sabemos que se peregrinaba mucho, pero no tenemos cifras concretas. Es interesante observar que entre los puertos menos activos en los viajes con peregrinos a La Coruña están aquellos grandes puertos ingleses donde los gallegos solían ir, como Londres y Southampton, lo que nos indica que tal vez algunos peregrinos embarcaban por su cuenta en estos barcos gallegos, o, más probablemente, que los ingleses de esos puertos no sentían la necesidad de ir directamente a Galicia con unos objetivos comerciales que acompañaban a la peregrinación, y de los que vamos a hablar más adelante.

Aunque en este período bajomedieval nos encontramos en estas peregrinaciones británicas gente de todas las condiciones sociales, predomina, como hemos dicho el elemento popular. Sin embargo, podemos distinguir cuatro tipos de peregrinos, que generalmente se agrupan según su condición social, ya que suelen ir incluidos en el mismo viaje y licencia:

1) La gente de condición llana de la que se excluye explícitamente a clérigos, caballeros, escuderos y otros nobles. En ocasiones se trata de vecinos de un medio urbano, como en la licencia que en 1395 se concede a Thomas Knapp, burgués de Bristol, para transportar en su ballener tantos peregrinos como pueda, siempre que sean gente laica y vecinos de Bristol. En algunos casos, se trata de campesinos, incluso de *bondsmen*, siervos adscritos a la tierra, que tienen que comprometerse a no escapar y a regresar en el viaje de vuelta. Pero no pensemos solo en los humildes, pues numerosos *yeomen* y burgueses embarcan también hacia el Apóstol.

2) Los clérigos y hombres de letras. No suelen estar incluidos en el tipo de licencias que conservamos, pero tenemos suficientes testimonios de que también ellos participaban en estas peregrinaciones colectivas. En los grupos laicos nunca faltaban los clérigos acompañantes, por supuesto, pero parece haber viajes compuestos casi exclusivamente por sacerdotes y *clerks* letrados, como en el viaje de William Wey.

3) Los nobles. Caballeros, *proceres vel magnates*, cuya salida del reino no se suele ver con buenos ojos, peregrinan también, con autorizaciones y en condiciones especiales, y además



Mapa nº 2.- La ruta directa Galicia - Inglaterra, según William Wey.

tienen un papel activo en el transporte. Hay que señalar que la nobleza inglesa tenía muchos intereses en el comercio marítimo, y que varios nobles armaban sus propios buques y viajaban en ellos. Otras veces fletaban un navío, o el rey se lo concedía. En 1361, el famoso sir Andrew Luttrell, el protagonista del *Luttrell Psalter*, se dispone a embarcar para Santiago desde Plymouth o Dartmouth, (es decir sin pasar por Francia) con su familia. En total, 26 personas con 26 caballos. El rey da orden a las autoridades de estos puertos para que pongan un navío a su disposición, y esto en tiempo de guerra y de requisas de naves para Gascuña. En 1391, un Thomas Norton, vasallo del rey (es decir caballero, por lo menos), recibe de éste la concesión graciosa de un solo viaje de su barco, el *George de Bristol*, para hacer la travesía Bristol-Coruña con peregrinos. Los Courtenay de Exmouth, nobles, son también armadores y hacen varios viajes desde los años 90 del XIV y durante todo el XV, algunos de la familia ascendidos a condes de Devon. El conde de Wiltshire y su familia viajan también en su nave, *James de Weymouth*. El conde de Oxford es, en 1445, armador y peregrino a la vez, en el *Jesus de Orwell*, y a lo largo de todo el siglo XV nos encontramos más *militēs* propietarios de buques, así como licencias en las que no se restringe la salida del reino a la gente de condición llana.

4) Los hombres de la tripulación y el propio barco. Dificiles de documentar ya que quedan solapados por su actuación en el transporte de peregrinos. Es evidente que si se concedía la licencia al buque para viajar a La Coruña con peregrinos, nada impedía al patrón y a los marineros acercarse también a venerar al Apóstol. Sin embargo, tenemos casos donde hay una intención expresa: el cumplimiento de promesas hechas a Santiago en un momento de peligro, como John Coff del *Nicholas de Fowey* en 1368 y como los hombres de la *Trinity de Newcastle*, que salvados de un naufragio en el Golfo de Vizcaya, prometen la peregrinación que emprenden directamente, con sólo una escala en Burdeos, en 1498; o los tripulantes y mercaderes de una nave escocesa que lo hacen en 1503, y de los que sabemos también por su paso por Burdeos. Existe además, por lo menos entre los ingleses, la costumbre de consagrar el nuevo navío a Santiago en forma de un viaje inaugural con peregrinos. Lo hace el conde de Oxford en el primer viaje de su *Jesus de Orwell*, y Walter Derby de Bristol con dos de sus nuevos buques, uno botado en 1368 y otro en 1369.

El transporte de peregrinos hacia Galicia no era un viaje comercial liso y llano para los armadores de los buques interesados en este tráfico. Digo tráfico, porque los términos que encontramos en la documentación mencionan a los peregrinos no como personas pasajeras, sino como un auténtico cargamento. Se habla de *caricare*, *eskippare*, y pocas veces de *accipere*. Son, además, un cargamento peligroso, potenciales desertores, defraudadores del fisco y traidores al rey y al reino. En muchos casos -y curiosamente no en función de una coyuntura política igual para todos, sino haciendo distinciones entre una nave o armador y otra- se les exige, a cada peregrino personalmente (*con psonalliten*) o colectivamente a través del responsable del grupo, a quien se denomina como *custodiū passaggei eorum*, un juramento prestado ante los guardianes o capitanes del puerto, o ante el Mayor de la ciudad o el armador, sobre el cumplimiento de ciertas condiciones:

- **Políticas:** serán y se comportarán como fieles y vasallos del rey (sin pasarse al enemigo)
- No divulgarán secretos a los enemigos del reino.
- No actuarán de ninguna forma que perjudique al rey y al pueblo de Inglaterra, ni a sus oficiales.
- **Económicas:** no sacarán cosas vedadas (artículos con valor estratégico, como caballos, armas...)
- No sacarán del reino oro ni plata (*in massa vel moneta*), a veces de forma absoluta; otras se les permite sacar algo que entra en la vaga fórmula de *non ultra ratiōnabiles expensas suas*.
- No se les prohíbe sacar mercancías para vender, pero deberán pagar todos los derechos de aduana - *customs & subsidies*- correspondientes. El que la peregrinación no conceda franquicia, demuestra que no se busca como una tapadera fiscal.

Por su parte, es el armador/propietario/patrón del buque quien debe solicitar la licencia colectiva para hacer el viaje con peregrinos. También estas licencias están sometidas a muchos condicionamientos.

- Se limita -salvo excepciones- el número de peregrinos que se pueden llevar a bordo; esto por razones de seguridad del buque, pues el rey no tiene ningún interés en restringir estos viajes, ya que el Exchequer cobra unos derechos por peregrino transportado, que en 1395 ascendía a 6 d./cabeza.
- A veces se especifica que el puerto de arribada será La Coruña. No se menciona ningún otro puerto.
- Se puede conceder la licencia por un viaje solo, o por un número limitado de viajes dentro de unas fechas que pueden llegar a los seis meses o un año.
- El cargador se compromete a llevar los peregrinos específicamente a Galicia, y a volver con ellos.
- Reservas en caso de posible requisa de buques para guerra o viaje real.

Las licencias, aparentemente, no aportan ninguna protección especial al navío; son sobre todo una forma de control y una fuente de ingresos para la Corona. Así, hay un número muy elevado de viajes clandestinos, contra los que encontramos reiteradas protestas en los registros de la Cancillería inglesa, y que podemos comprobar, ya que tenemos documentada la llegada a Galicia de buques ingleses con peregrinos cuya licencia no aparece en los registros del Public Records Office en épocas en que las series están completas. Así pues, las cifras que hemos dado anteriormente deberían casi ser duplicadas a la hora de calcular el volumen real del tráfico.

Había dos cauces principales por los que un inglés se podía integrar en una peregrinación a Santiago. Uno de ellos era simplemente dirigirse a uno de los puertos del Sur, de donde estaban frecuentemente saliendo naves, y solicitar pasaje en una de ellas. A veces la capacidad de transporte estaba saturada y había largos periodos de espera, o una peregrinación adicional de puerto en puerto hasta encontrar barco. La forma más regular, sin embargo, se organizaba desde una institución religiosa, frecuentemente una iglesia parroquial, cofradía, colegio o corporación. El cura párroco se encargaba de ponerse en contacto con los armadores, fletar el buque, calcular el número de peregrinos que podían llevar, y dar la debida publicidad a la expedición, en la iglesia o la sede de la corporación, y por pregones a través de la ciudad, del condado y a veces por todo el reino. El se convertía en el empresario y conductor del grupo, y en ocasiones lo encontramos apareciendo incluso como armador. Los peregrinos, tanto los que iban por libre como los agrupados, tenían que concentrarse en el puerto de salida, pagar sus pasajes y prestar en su caso los juramentos exigidos. Seguramente había listas de pasajeros, pues era importante controlar que todos volviesen al regreso.

El pasaje no era barato: según cálculos de Roger Stalley, equivalía, para un artesano, al jornal de varias semanas. Es de suponer que, a mayores, se les cargaría la parte alcuota de los derechos que el rey cobraba por la licencia.

La travesía no era precisamente un viaje de placer. Los navíos medievales no estaban preparados para llevar pasajeros, a los que se consideraba un cargamento indeseable. Eran navíos pequeños, que ya necesitaban movilizar una tripulación relativamente elevada, y las personas redundantes estorbaban la maniobra y molestaban a veces con demandas -agua fresca, un hornillo para cocinar, un rincón cómodo- que a los hombres de mar les parecían abusivas. Si a algún viajero distinguido se le acomodaba de la mejor manera posible, el pasajero corriente era tratado como basura. En los usos y costumbres de la mar en el mundo atlántico y mediterráneo, los viajeros son meramente tolerados a bordo: deberán obedecer en todo al patrón, quedarse quietos en el rincón que se les asigne, no tener derecho a solicitar más que agua, leña y hornillo para cocinar, y a veces sal. No se les da de comer, ni cama en que dormir. Son los pasajeros los que llevan sus virtullas y cacharros, y cargan con almohadas, mantas y colchones como hemos encontrado en el inventario de una nave inglesa de peregrinos capturada por bretones en La Coruña. En caso de emergencia, los pasajeros están obligados a echar una mano en la maniobra. En la mayoría de los casos tienen que viajar en cubierta, pues, como veremos, los barcos ingleses que llegan a La Coruña con peregrinos van y vuelven atiborrados de mercancía, que vale más que los pasajeros.

Durante la travesía, y si el mareo y el miedo se lo permiten, los peregrinos juegan, charlan, cantan, rezan a veces, dirigidos por los sacerdotes que los acompañan. Otros leen. En un barco apresado, el *Julyan* de Dartmouth, entre los enseres de los pasajeros había «conteiros de acibeche» (rosarios), y libros: «quodam librum Iuris ciuilis coopertum de cuti albo cum duabus clausuras de laton» y «alterum

librum scriptum de littera anglica». No necesariamente un libro religioso; cualquier cosa para distraer el tedio de los cuatro días o más de la travesía.

A la llegada, posiblemente endosaban los hábitos de peregrinos y dejaban a bordo su ropa de diario. Ropa modesta, incluso vieja, y de abrigo, para los hombres. En los hatillos individuales de los pasajeros del *Julyan* encontramos sin embargo, prendas femeninas de una cierta coquetería (estamos en 1456): redecillas para el pelo con clavos y hebillas de plata, mantos verdes, azules, rojos; un capuz de mujer de color violeta. Todas estas vanidades se dejaban atrás, y empezaba, ya en tierra, la sucesión de actos devotos y expiatorios.

Los actos religiosos en tierra, en la propia Coruña, tenían una importancia inusitada en comparación con lo que sucedía con los peregrinos de a pie. Y es que la peregrinación inglesa es atípica dentro de las rutas jacobeanas, donde el camino andado es fundamental. Solamente doce lenguas (60 Km. escasos) les separaban del santuario, y esto no era suficiente. Por lo tanto, se sacaba el máximo partido al camino andado en territorio inglés desde el lugar de partida hasta el de embarque.

Sobre lo que se celebraba en La Coruña, tenemos el programa detallado del muy citado William Wey. La ciudad tenía muy poca capacidad de acogida: sabemos por documentos muy posteriores, y cuando había varios hospitales, que los peregrinos dormían por la calle. Así, es probable que se emprendiese la marcha hacia Santiago nada más desembarcar y cumplir las engorrosas formalidades aduaneras. Los peregrinos que llegaban con mercancías tenían que pagar los diezmos de la mar a los fieles delegados de los arrendadores, y recibir un albalá de guía que les permitiese circular con ellas. No sabemos si las vendían a la llegada, a la salida, en Santiago, en La Coruña, o si se las encomendaban al patrón para que se las negociase. William Wey llegó a La Coruña, con el grupo de barcos que hacía el viaje, hacia la hora nona, y al parecer emprendieron inmediatamente el camino. No sabemos dónde hacían alto por la noche, pues parece improbable que lo anduvieran en una sola etapa. Tal vez en Bruma, cuyo hospital, pequeño y decaído, tendría poco que ofrecerles. Tal vez -pues la ruta es tremendamente despoblada- tuvieron que montar un campamento improvisado. Llegan a Santiago la víspera de la Trinidad, y celebran un oficio solemne con el clero de la catedral de pontifical. Al día siguiente, procesión y misa. Se informa y comenta sobre la generosidad de los peregrinos ingleses, que recibían el honor preferencial de llevar el palio sobre el Sacramento. No nos cuenta más de las devociones realizadas en Santiago, y sabemos que en cambio se pasan tres días enteros en La Coruña ocupados en actos religiosos: una procesión y misa cantada a la Virgen, la procesión del Corpus en la iglesia de los Franciscanos, seguida de un sermón en latín, a cargo de un bachiller en teología inglés, y una enigmática *comunicatio cum Iudeo*, que parece incluirse también en los actos religiosos. Hace notar que solamente los ingleses participan de estas devociones.

La ruta marítima era muy directa, y sobre esto no tenemos duda alguna. Hay que descartar antiguas hipótesis sobre viajes a Burdeos donde se dejaría a los peregrinos en tierra para hacer el Camino Francés. Esto podría hacerse en el caso de viajes individuales, pero en estos viajes colectivos con licencia de los s. XIV y XV la ruta era a La Coruña y vuelta, con las mismas personas que fueron, y sin desviarse salvo en caso de tormenta. No he encontrado, una vez consolidado este tipo de peregrinaciones, viajes de barcos ingleses a otros puertos, salvo -muy contados- por asuntos estrictamente mercantiles o en arribadas de emergencia o escalas técnicas. La leyenda de un «camino inglés» desde Camariñas y Muxía tampoco tiene base: Camariñas y Muxía eran unos pequeños puertos pesqueros que no tenían licencia para acoger tráfico internacional. La Coruña era el puerto ideal para ellos, y tenían la ruta bien aprendida. Habitualmente se costeaba el litoral de Devon y Cornwall hasta llegar a la altura del Lizard o de Land's End, donde se enfilaba en dirección al cabo Ortegal, la primera tierra divisada. De allí se cambiaba de rumbo, se localizaba el cabo Prior a babor, las Sisargas a estribor, y de allí se enfilaba hacia el puerto tomando como baliza la Torre de Hércules, la «torre del Faro».

La estancia en puerto era muy breve para lo que eran las escalas medievales -un promedio de 7-10 días-, y los peregrinos, encarrilados en la ruta de ida y vuelta, no tenían libertad ni tiempo para hacer estas peregrinaciones subsidiarias de la de Santiago: Finisterre, Muxía, Padrón. Solamente los peregrinos individuales podían permitirse estas desviaciones de una ruta tan estrictamente controlada como los viajes turísticos al otro lado del Telón de Acero.

Un aspecto al margen de lo religioso que no podemos omitir es la vertiente económica de estas peregrinaciones. En una situación política conflictiva, con unas relaciones mercantiles entre Castilla e Inglaterra siempre bajo el signo del sobresalto, la línea regular y protegida que se estableció entre los puertos ingleses y La Coruña constituyó un bienvenido cauce de intercambios comerciales. Los marinos gallegos van a los puertos ingleses, pero a unos pocos, y precisamente a los que menos peregrinaciones envían a Santiago. Están en muchas ocasiones sujetos a represalias y vejaciones, y les pagan en la misma moneda a los ingleses que asoman por Bayona, Pontevedra o Muros. Los viajes con peregrinos eran aprovechados en todo lo que valían por los armadores ingleses, entre los que encontramos a los personajes más fuertes y representativos de la burguesía mercantil de Bristol, Plymouth, Dartmouth, Londres y demás puertos (v. mapa). Los peregrinos, personalmente, podían llevar y llevaban pequeños lotes de mercancía, para compensar la restricción de dinero en metálico; esta era una práctica bien conocida en el mundo medieval. Y en los propios buques, el espacio de carga quedaba prácticamente libre para meter cargamentos importantes.

Tenemos la fortuna de contar con los registros aduaneros de algunos de estos navíos ingleses que hacían el viaje a Santiago. Los cargamentos de salida consisten en prácticamente la única mercancía que interesaba a los gallegos en Inglaterra: paños. Paños de calidad mediana, para un tipo de clientela amplio. Raras veces lujosos, predominan los *kerseys* -«cariseas», «cordellate»-, *worsteds*, *backs*, paños blancos sin teñir, paños de Londres y de Bristol, en piezas y medias piezas. He podido calcular, a partir del número medio de barcos por año, y del volumen medio de los cargamentos, que solamente por La Coruña y en las naves de peregrinos entraban en años normales unos 837 paños de 24 yardas, que ascenderían a 3.350 en los años santos. Esto sin contar con los que además traían los gallegos que se desplazaban a Inglaterra, desde la misma Coruña, o desde la media docena más de puertos que comerciaban directamente con las islas.

El cargamento de retorno, algo descompensado, pues se trataba de una mercancía de menor precio en relación a su peso y volumen, era vino. Un vino de origen difícil de determinar, pues en La Coruña se concentraban no solamente los vinos de los Ribeiros de Avia y Miño, vía Santiago, sino los de la comarca circulante y, a partir de mediados del XIV, los llamados «vinos de Vivero», cultivados en todo el traspais de Ferrol a Ribadeo, y que se comercializaban casi exclusivamente hacia la zona del Canal de la Mancha. Los ingleses estaban muy interesados por los vinos gallegos, sobre todo tras la pérdida de Gascuña, y no sólo los cargaban por aprovechar el viaje de vuelta, pues encontramos en Galicia traficantes genoveses de los afincados en Inglaterra comprando vino para exportar. Los marinos gallegos también los llevaban -blanco y tinto, muchas veces de contrabando- a los puertos de Devon y Cornwall. Teniendo de nuevo en cuenta las cifras de frecuentación antes mencionadas, y los registros aduaneros, y conociendo el porte medio en toneles de los barcos de peregrinos, podemos calcular, según los parámetros anteriores, que en años corrientes, la exportación media era de 1.250 toneles (de ca. 900 litros, el tonel gallego está homologado con el bordelés), y de 5.000 toneles en los años santos.

Esto explica el codicioso interés de los armadores ingleses por obtener estas licencias para transportar peregrinos a Santiago. Los peregrinos no les enriquecían; era el tráfico subsidiario, realizado rápidamente en la breve escala, lo que les interesaba. Los peregrinos no constituían una tapadera, el comercio no tenía carácter oculto ni clandestino, pero sí era un escudo eficaz, protegido también por parte de los gallegos, tan interesados como los ingleses en salvaguardar este tipo de intercambios.

La peregrinación a Santiago no era, para los ingleses, una ocasión festiva de «ver mundo», como la alegre compañía que, en los cuentos de Chaucer, se dirige a Canterbury. Era un viaje duro, económicamente gravoso y totalmente desprovisto de amenidades tanto en tierra como en el mar, con un alojamiento problemático, cuando no inexistente. El trayecto por tierras gallegas, desolado. El contacto con el habitante, nulo. Viaje auténticamente expiatorio, devocional, que explica el fervor de los peregrinos, su generosidad en los donativos, la alta consideración en que se les tenía organizando actos especiales para ellos. Por su importancia numérica, su interés económico, su seriedad y compromiso espiritual, los británicos eran, sin lugar a duda, el sector de más peso entre los peregrinos que llegaban hasta el Apóstol en los últimos siglos medievales, y no es extraño que el Cisma inglés haya asestado un golpe muy duro a la peregrinación jacobea.



INGLATERRA Y SUS
RELACIONES CON GALICIA
BRISTOL - Entradas de gallegos
Poole - Salidas de ingleses para Galicia

De: E. Ferreira, *Galicia en el comercio marítimo medieval*
La Coruña, 1988, p. 586.

Modelos de licencias

1397, Abril 14

De Peregrinis traducendis.

Rex omnibus ad quos, etc. salutem. Sciatis quod concessimus et Licentiam dedimus dilecto et fideli nostro Philippo de Courtenay, Chivaler; quod ipse quatuor viginti peregrinos in quadam bargea sua vocata la James de Eymouth recipere, et eos versus Sanctum Jacobum Galiciae, ad vota sua ibidem perficienda, ducere, et eos abinde in Regnum nostrum Anglie per Deputatos suos reducere facere possit libere et impune, aliquibus Ordinationibus in contrarium factis non obstantibus: dumtamen peregrini illi de amicitia et obedientia nostris ac gentes laicae existant, et quod aurum vel argentum in massa vel moneta, colore presentis licentiae nostrae, contra statuta et ordinationes dicti Regni nostri, secum non deferant quovis modo.

In cuius, etc.

Teste Rege apud Westmonasterium, XIV die Aprilis

RYMER, Foedera..., III^{IV}; p. 128

1413, Mayo 12

De Peregrinis versus Sanctum Jacobum Galiciae traducendis.

Rex universis et singulis Admirallis, etc. ad quos etc. salutem. Sciatis quod concessimus et licentiam dedimus dilecto nobis Waltero Willy, magistro cuiusdam navis vocatae la Elen de Levant [*sic*: Havant] quod ipse quadraginta peregrinos in praedicta recipere et eos versus Sanctum Jacobum Galiciae ad vota sua ibidem perficienda ducere, et abinde in Regnum nostrum Angliae reducere possit, libere et impune, aliquibus ordinationibus in contrarium factis non obstantibus, dumtamen iidem peregrini proceres vel magnates Regni nostri Angliae non existant, nec aliqua nobis seu Regno nostro Angliae praejudicialis secum non deferant quovis modo. In cuius, etc. Teste Rege apud Westmonasterium, XII die Maii.

Ibid. IVⁱ, p. 29

1414, Mayo 31

De licentia traducendi peregrinos.

Rex universis et singulis Admirallis, Capitaneis, Castellanis et eorum locatenentibus, Custumariis, Scrutatoribus, Custodibus portuum maris et aliorum locorum maritimorum, Vicecomitibus, Majoribus, Ballivis, Constabulariis, ac aliis Officiariis et Ministris nostris ad quos, etc. salutem.

Sciatis quod concessimus et licentiam dedimus dilecto nobis Ricardo Hill de Weymouth, quod ipse quadraginta peregrinos ligeos nostros in quadam navi sua vocata le Leonard de Weymouth, in portu villae praedictae eskippare, et eos abinde versus Sanctum Jacobum peregre profecturos ducere possit.

Et ideo vobis mandamus quod ipsum Ricardum praedictos quadraginta peregrinos ligeos nostros in navi predicta eskippare et ipsum peregrinos illos versus Sanctum Jacobum peregre profecturos, solutis prius Custumis, Subsidiis et aliis deveriis nobis inde debitis, traducere permittatis, aliquo mandato nostro, vobis seu alicui vestrum prius in contrarium directo non obstante, dumtamen aliqua nobis seu regno nostro Angliae praejudicialia secum non deferant quovis modo.

In cuius etc.

Teste Rege apud Harburgh tricesimo primo die Maii.

Ibid. IVⁱ, p.78

1445, Enero, 28

Rex omnibus ad quos, etc. salutem.

Sciatis quod ad supplicationem dilecti et fidelis militis nostri, Philippi Courtenay concessimus et licentiam dedimus Johanni Godyng, magistro cuiusdam navis suae vocatae Trinite Courtenay, quod ipse ducentas personas ad peregrinandum versus Sanctum Jacobum in Galesiis, in navem predictam recipere et personas illas ad locum praedictum ex causa praedicta ducere, ac, expedito viagio ille et nave predicta in Angliam reducta, tot personas, quot locum praedictum ex causa praemissa visitare voluerint in eandem navem iterato percipere et reducere possit, absque impetitione vel impedimento officiariorum seu ministrorum nostrorum quorumcumque.

Proviso semper quod quaelibet persona in navem predictam aliquo tempore assumenda, coram prefato Philippo seu alia persona idonea in absentia sua, sacramentum praestet corporale quod ipsa aliqua nobis seu regno nostro Angliae praejudicialia seu dampnosa, neque aurum nec argentum in massa nec moneta, ultra rationabiles expensas suas, non deferret nec deferri faciet quovis modo, et quod ipsa secreta regni nostri praedicti, si quae noverit, alicua non revelabit ad extra, et quod dictus Philippus nobis de omni eo quod ad nos in hac parte pertinet et debetur, bene et fideliter satisfaciat et persolvat.

In cuius etc.

Teste Rege apud Westmonasterium, vicesimo octavo die Januari

PRO, Rymer, Foedera..., VI¹, 139

1445 Marzo 8

Ad instantiam dilecti et fidelis nostri Johannis Comitis Oxonii, possessoris cuiusdam navis vocatae le Jesus de Orwell, jam tarde factae, quam idem Comes, ad primum viagium suum in honore Dei et Sancti Jacobi faciendi, versus Sanctum Jacobum mittere proponit: concessimus et licentiam dedimus quod Magister et marinarii eiusdem navis tot personas ligeos nostros quot in navi predicta causa peregrinationis transire voluerint, in eadem navi recipere, et eas versus Sanctum Jacobum traducere et cariare, etc. ut supra, mutatis mutandis.

Teste Rege apud Westmonasterium. undecimo die Martii.

Ibid., p. 140

BIBLIOGRAFÍA

- CALENDAR OF THE CLOSE ROLLS 1272- 1500, London 1892-1956
- CALENDAR OF THE PATENT ROLLS 1232-1509, London 1891-1965,
- F. R. Cordero Carrete , *Embarque de peregrinos ingleses a Compostela en los siglos XIV y XV*, CEG (1962) 348-357.
- W. R. Childs, *Anglo-Castilian Trade in the Later Middle Ages*, Manchester 1978
- E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, La Coruña 1988
- Th. Rymer, *Foedera, Conventiones, Literae et ... Acta Publica inter Reges Angliae et... Imperatores, Reges... vel comunitates...*, La Haya 1740
- R. Stalley, *Pelerinage maritime a Saint-Jacques*, Santiago de Compostela, 1000 ans de Pèlerinage Européen, Gand 1985 p. 123-128.
- C. M. Storrs, *Jacobean Pilgrims from England from the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Tesis M. A. inédita, University of London 1964.
- C. M. Storrs, y F. R. Cordero Carrete, *Peregrinos ingleses a Santiago en el siglo XIV*, CEG (1965) 193-224
- L. Vázquez de Parga, et al., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948-49.
- W. Wey, *The Itinerary of William Wey, Fellow Of Eton College, to Jerusalem A. D. 1458 and A. D. 1462 and to St James of Compostella A. D. 1456*, London, Roxburghe Club, 1857.

EL CAMINO JACOBEO DEL EBRO

JUAN M^a FERRER FIGUERAS

Asociación de Amigos del Camino Jacobeo del Ebro

1875

1875

1875

SU JUSTIFICACIÓN

La fuerte tradición jacobea conservada en Tortosa, Caspe y, muy singularmente, en Zaragoza, por un lado, y, por otro, la fluida vía de circulación de personas y mercancías que siempre ha sido el Ebro, avalan la existencia de un camino de peregrinos que recogía, entre otros, a los que, procedentes de países costeros del Mediterráneo, desembarcaban en los Alfacs y Tortosa para, primordialmente por Caspe, llegar a Zaragoza y continuar a Logroño donde enlazaban con los que, cruzando los Pirineos por el Somport y Roncesvalles, caminaban hacia Santiago procedentes de los más diversos y lejanos países europeos.

En modo alguno podemos pensar que los peregrinos desembarcados en los Alfacs y Tortosa siguieran un único camino hacia Zaragoza. El embarque en naves, que surcaban en una y otra dirección el Ebro, creemos no sería la regla general, sino, más bien, la excepción a ella. Así lo exigía la propia espiritualidad del peregrinaje que suponía el sacrificio de caminar por tierra firme, salvando los penosos accidentes geográficos que el peregrino encontraba en el camino, soportando las inclemencias del tiempo y experimentando la fatiga de caminar largas y continuadas jornadas.

El peregrino también tomaría en consideración el hecho de que el Ebro, a partir de Caspe y hasta Tortosa, describe una enorme curvatura que aumenta sensiblemente la distancia entre ambas poblaciones. Caminos de arrieros, más penosos, y antiguas calzadas romanas, todavía utilizadas en época medieval, más cómodas, ahorraban distancias al peregrino en su caminar hacia Zaragoza.

Una antigua vía, que, superada Xerta y cruzado el estrecho limitado por los pináculos del Som y del Ram, abandonaba el Ebro, llevaba a Gandesa donde al peregrino se le ofrecía la posibilidad de seguir a Zaragoza por Caspe, o, alternativamente, hacerlo por la antigua calzada romana que también seguía a ella por Calaceite y Alcañiz.

Desde nuestra Asociación, el Camino que pretendemos recuperar, que además de peregrino queremos sea turístico, recoge tramos de unas y otras de estas rutas que desde Tortosa llevaban a Zaragoza. En Gandesa tomamos la que lo hacía por Alcañiz, pero desviándonos en Calaceite por Cretas, Valderrobres y La Fresneda, para recordar a la que hacían aquellos peregrinos y trajineros que por sendas arrieras cruzaban «al derecho» los Puertos de Beceite, «els Ports». Desde La Fresneda, por Valjunquera y Valdealgorfa, llegamos a Alcañiz, donde nos desviamos a Caspe y ya seguimos, sin solución de continuidad, a Zaragoza por las orillas del Ebro.

LA NAVEGACIÓN POR EL EBRO

Blanca Blasco Nogués, entonces Consejera de Cultura del Gobierno de Aragón, en el catálogo publicado con ocasión de la exposición *EL EBRO. Navegación y Pesca*, desarrollada durante los meses de agosto a octubre de 1992, escribía: «la modernización de los transportes de superficie y el tendido de grandes pantanos en la cuenca fueron arrumbando, poco a poco, una milenaria navegación por el Ebro que se remonta a varios siglos antes del comienzo de nuestra Era».

«Para los antiguos griegos viajeros y colonizadores de la Península Ibérica, lo afirma Ricardo Centellas, debió ser impresionante la longitud y el caudal del Ebro acostumbrados como estaban a los pequeños ríos helénicos».

«Ello fue la causa de que numerosísimas leyendas, desde Cantabria al Delta, como nos lo recuerda José Ramón Marcuello, coinciden en señalar a Túbal, nieto de Noé, como el primer navegante que, desde el Mediterráneo oriental, se llegó hasta la boca del Ebro y remontándolo fundó diversas ciudades y poblados a lo largo de sus riberas. Es probable que tanta coincidencia e insistencia sea hija de una real y remotísima navegación por el curso del viejo Iber muchos siglos antes de que griegos y romanos se acercaran por primera vez a las orillas de nuestro río peninsular».

El etnólogo francés Louis Charpentier escribe: «La belleza del país maravilla a los navegantes y el paisaje les embrujó. Algunos se detuvieron para permanecer allí mismo -en lo que hoy es la comarca de la Rioja Baja-. Otros, fueron más allá y prosiguieron sus caminos hasta los montes del Cantábrico (en vasco «kant» = «cerca de» y Abre o Ebro, es decir, «cerca del Ebro»).

De la importancia y de la alta consideración que a los antiguos mereció nuestro río baste recordar que Estrabón en su «Geografía» dedica uno de sus 17 libros a Iberia y en él, repetidamente, recuerda que del río Iber toma nuestra Península su nombre. Dos siglos más tarde, Plinio el Viejo escribía que «Por él, el Iber, los griegos apellidaron Hiberia a toda la Hispania».

Todo lo escrito por la Antigüedad Clásica lo podemos resumir recordando al que, como dice el propio José Ramón Marcuello, «es tenido unánimemente como autor de la primera fuente escrita sobre España», Rufo Festo Avieno que, aún cuando escribe su poema «Ora Marítima», en el siglo IV de nuestra Era, no hizo otra cosa, según demostró Schülten, que versificar un viejo periplo, el llamado «periplo masaliota», del siglo VI a. de J. C., en él se hace constar que, ya en este siglo, el VI a. de J. C., el Ebro era navegable hasta la ciudad de Varea, hoy un barrio de Logroño.

Como demostrativo de la importancia del Ebro en la España árabe, es preciso matizar y concretar que, contra la creencia corriente de unas fronteras totalmente cerradas entre el mundo islámico y el cristianismo, no fue, normalmente así. Por el contrario, casi de una manera continuada, fueron sumamente permeables y el Ebro fue fluida vía de comunicación y tránsito entre las dos Españas, la musulmana y la cristiana. En este sentido, Juan Bernet indica que «antes de la reconquista cristiana, puede considerarse el Ebro como una zona de gran personalidad, constituyendo un importantísimo nexo de unión comercial entre Occidente y Oriente».

Esta consideración del Ebro, como permeable y fluida frontera entre el Islam y la Cristiandad, es muy querida por nuestra Asociación empeñada como está en demostrar el caminar de peregrinos a Santiago atravesando tierras moras.

De esta etapa árabe del Ebro, por su carácter sugeridor y atractivo entre el gran público, queremos recordar dos acontecimientos históricos. Uno de ellos, nos trae a colación un mundo muy de moda en nuestros días, el de los vikingos. Cuando en el año 859, los normandos saquearon Pamplona parece que llegaron a ella remontando, en sus rápidas embarcaciones, el Ebro hasta Milagro y, desde allí, siguieron los cursos del Aragón y del Arga.

El otro a memorizar es la mención que del Ebro se hace en el más famoso cantar de gesta francés, *La Chanson de Roland*. La derrota del ejército franco se debió a la estratégica utilización que de él hicieron los árabes. Recordemos algunos de sus versos, «La gente pagana no quiere parar nunca/ Salen de la mar, vienen a las aguas dulces/.../ por el Ebro aguas arriba todas sus naves vuelven». Además -la epopeya lo exigía- estas naves fueron muy numerosas, según nos ilustran otros versos, «En el Ebro tenemos cuatro mil chalanas, esquifes y barcas corrientes/ dromones hay que yo no sé decir cuantos». La operación -lógico- se continuó por tierra, «Los paganos de Arabia han salido de las naves/ después han montado en los caballos y en los mulos/ así cabalgaron ¿Qué decir?».

«En noviembre de 1132, nos lo aporta D Antonio Ubieta, gentes de Alfonso I el Batallador estaban cortando madera en los montes de San Millán de la Cogolla para preparar naves y balsas que por el Ebro irían a Tortosa».

En este final de nuestro siglo XX, cuando, luego de cinco siglos de separación, Sefarad y España se encuentran de nuevo, bueno será recordar que de Tudela salió, siguiendo el curso del Ebro y pasando por Zaragoza y Tortosa, el judío Benjamín, el Marco Polo hispano, que viajó por Oriente y nos dejó memoria de su maravilloso viaje.

De la importancia del tráfico por el Ebro, ya cristiano, es señal inequívoca de que en él aparece, como nos lo recuerda Gual Camarasa, el primer peaje fluvial de la Península Ibérica. Establecido en la época de Alfonso II el Trovador y confirmado por Jaime I el Conquistador, estos peajes se devengaban, aguas abajo del Ebro, en Pina, Velilla, Mequinenza, Ascó y Tortosa.

El tráfico por el Ebro fue intensísimo y buena prueba de ello es que Jaime I, en 1264, autorizaba a los mercaderes zaragozanos a fundar una Cofradía, la de Santa María de Predicadores de Zaragoza, que intervendría en todo lo relacionado con el comercio por el Ebro. Esta Cofradía luchó denodadamente en defensa de la libre navegación desde Navarra hasta Tortosa, impidiendo la construcción de azudes y presas que pudieran poner en peligro la misma.

«Tal era el calibre y la calidad del transporte fluvial entre Zaragoza y Tortosa/Barcelona, dice José Ramón Marcuello, que numerosos comerciantes catalanes acabaron por instalarse en la capital aragonesa».

Todas estas referencias, y otras muchas que podríamos añadir, son las que motivan que desde nuestra Asociación estemos promoviendo el estudio de las características del peregrinaje jacobeo a través del Ebro, que se nos antoja debió de tener unas peculiaridades muy atractivas y, por ello, harto interesantes de conocer.

TORTOSA, CASPE, ZARAGOZA, TRES CIUDADES JACOBEOAS

TORTOSA

Su urbanismo jacobeo

La antigua ciudad de Tortosa se extendía a lo largo de la margen izquierda del Ebro y se adentraba por los espacios o vallecillos situados entre cuatro pequeños montículos, cuyos nombres vienen determinados, no por míticas toponimias, sino por las fortificaciones en ellos levantadas como consecuencia de su estratégica posición sobre el río: Tenalles, la Suda, el Sitjar y Orleans.

Estas fortificaciones, todas ellas renovadas en su larga historia, se hallaban unidas por fuertes murallas que formaban uno de los mayores recintos medievales amurallados de la Península.

De norte a sur la ciudad giraba en torno al *decumanus* romano, determinado por las actuales calles de la «Ciutat», «Crevera», «Santa Anna» y «San Jaume», hasta el derruido «Portal de l'Assoc», abierto a la explanada de «Remolins», que separaba el casco urbano del barrio del mismo nombre, antiguo call judío.

De este a oeste la ciudad tomaba por eje el *cardus*, también romano, que desde el «Portal dels Romeus» seguía por la Plaza de la Cinta y las actuales calles de «Taulles Velles» y Dr. Ferrán y terminaba en el desaparecido «Portal de les Barques», comunicado con el puente del mismo nombre sobre el Ebro.

He hecho esta breve descripción del urbanismo medieval de Tortosa por la fuerte tradición jacobea que nos manifiesta. En el *decumanus*, entre la catedral y el Portal de l'Assoc, se hallaba, y se halla, el «Barri de Sant Jaume» y, en su centro, la iglesia de su titulación, desgraciadamente desaparecida, pero con el dato evocador de que la plaza urbanizada sobre su solar sigue conservando el nombre de «San Jaume». Además, en otra vecina plaza, la de la Inmaculada, se levanta hoy una nueva iglesia dedicada al Apóstol.

En el *cardus*, el «Portal dels Romeus» era el lugar de entrada a Tortosa -de ahí su nombre- de los peregrinos que se dirigían a Compostela. En su interior, unas cerámicas recuerdan el largo camino que tenían que cubrir y dos grandes bajorrelieves, de Santiago peregrino y de San Cristóbal, flanqueaban, y flanquean, el paso. Además, ¡como no!, una capillita dedicada a la Virgen.

Simbólicas, ¡en verdad!, estas tres advocaciones. La de Santiago que animaba, y anima, al peregrino a seguir el camino; la de San Cristóbal, cruzador de ríos, que le ofrecía su protección al atravesar el Ebro que encontraría al final del *cardus*, al salir de Tortosa; y la de la Virgen, porque el Camino Jacobeo del Ebro es el camino mariano por excelencia.

Ya, al desembarcar en la Rápita, el peregrino había tenido ocasión de venerar la piadosa imagen de la Virgen, de antigua y muy extendida devoción, conservada en el monasterio femenino que la Militar y Hospitalaria Orden de San Juan de Jerusalén tenía en la propia Rápita. En Tortosa le esperaba Nuestra Señora, bajo las advocaciones de «la Cinta», patrona de la ciudad, y de la «Estrella», que desde maravilloso retablo gótico, da titulación a la catedral. Las advocaciones marianas a lo largo de su camino serán muchas y en Zaragoza el peregrino hallaría la figura de María ligada a Santiago, en el templo levantado, según antigua y venerada tradición, en el mismo lugar en que visitó al Apóstol para animarle a continuar su evangelización de las Hispanias.

El antiguo *cardus*, podemos decir, era la «calle del Camino» al atravesar Tortosa.

El busto-relicario de Santiago

El busto-relicario de Santiago peregrino, conservado en el tesoro de la catedral, es otra manifestación jacobea muy a tener en cuenta y nos demuestra el atractivo devocional que la Seu tortosina pretendía despertar en el peregrino y, ¡como no!, entre los propios tortosinos.

«Els Reials Col·legis»

Otra referencia jacobea sumamente interesante es «Els Reials Col·legis», estudiado por el Dr. Jesús Massip, gran amigo del Camino Jacobeo del Ebro. Fue construido, en el 1544, a instancias del Emperador, bajo la denominación del «Col·legi de Sant Jaume i Sant Matías», para dedicarlo a la educación de jóvenes musulmanes conversos.

Su portalada, muy bella y con un ritmo ascensional que nos indica la proximidad de los tiempos barrocos, se halla rematada por dos hornacinas con las figuras de sus santos titulares. La de «Sant Jaume» aparece como Santiago peregrino.

No podemos dejar de hacer referencia a su hermosísimo patio interior. De dos galerías, en los antepechos de la principal aparecen labrados los bustos de los reyes y reinas de la Corona de Aragón, en bellísima seriación que se inicia con D. Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona, y su esposa, la reina de Aragón, D^a Petronila, y termina con Felipe III. Hay que destacar que dos de estos reyes llevaron el nombre de Jaime, Jaime I «el Conquistador», que incorporó a la Corona de Aragón los Reinos de las Mallorcas y de Valencia, y Jaime II «el Justo», su mejor administrador. Además, muchos de los infantes aragoneses llevaron el nombre de Jaime.

San Indalecio

A la figura de San Indalecio, uno de los Siete Varones Apostólicos que acompañaron a Santiago en su evangelización de las Hispanias, nos referiremos al estudiar la tradición jacobea en Caspe. Sin embargo, vamos, ahora, a adelantar su vinculación con Tortosa.

Si la tradición nos dice que San Indalecio acompañó desde Zaragoza a Santiago a su regreso a Palestina y que al pasar por Caspe, el lugar de su nacimiento, cristianizó a algunos de sus antiguos convecinos, lógico parece que este viaje lo realizaran a través de la vía del Ebro y que en Tortosa embarcaran con destino a Éfeso y Jerusalén.

La tradición, nos dice también, que consagrado obispo de Almería, Urci, volvió a predicar por el valle del Ebro y concretamente señala a Tortosa como una de las ciudades de su predicación.

Moviéndonos ya dentro de la historia, cuando D. García, capitán mozárabe, siguiendo las instrucciones del rey de Aragón, Sancho Ramírez, rescata de Almería el cuerpo de San Indalecio para enterrarlo en el monasterio de San Juan de la Peña, Tortosa aparece puntualmente señalada como lugar de paso en el camino de regreso de D. García con el cuerpo de San Indalecio hacia el monasterio pinatense.

Finalmente, D. Mariano Valimaña en sus *Anales de Caspe* nos dice: «confirmado todo esto -el nacimiento de San Indalecio en Caspe- en primer lugar, un escrito antiquísimo en pergamino, que según aviso confidencial existe en el archivo de la Santa Catedral Iglesia de Tortosa». Me permito solicitar de D. Aureli Querol, Deán de la Seu tortosina y sabio investigador de la historia de su diócesis, la búsqueda de tan precioso documento.

CASPE

La vinculación de Caspe al apóstol Santiago tiene una antigua y bien conocida tradición. A tres de sus manifestaciones más significativas y peculiares nos vamos a referir.

- a) La figura de San Indalecio.
- b) Su colegiata puesta bajo la titulación de Santa María la Mayor del Pilar.
- c) El castillo del Compromiso, cuya capilla estuvo bajo la advocación de Santiago.

a) La figura de San Indalecio

San Indalecio fue uno de los Siete Varones Apostólicos que acompañaron a Santiago en su predicación del Evangelio en España. *Septiem discipuli Jacobo Adheserunt apostolo ex quorum numero Indaletius enituite*, dice el antifonario románico conservado en las benedictinas de Jaca.

En Zaragoza, a orillas del Ebro, desfallecidos que se hallaban por su largo y penoso caminar y por las escasas conversiones conseguidas, recibieron, para animarles a continuar su camino evangelizador de las Hispanias, la visita de la Virgen María, traída en carne mortal por celestial cortejo de ángeles desde Éfeso donde vivía.

Luego de tan extraordinario acontecimiento, ayudó Indalecio a Santiago en la construcción del primer templo dedicado en la tierra a María, el de Santa María del Pilar, de Zaragoza. Justificado estaba, pues, que los zaragozanos, en el año 1528, solicitaran del cabildo de Jaca una reliquia de San Indalecio y la pedían porque habían «fallado haber seydo el edificador de la Casa de N^a S^a del Pilar de Zaragoza».

Regresó Santiago con sus siete discípulos a Palestina y, al pasar san Indalecio por Caspe, la ciudad en la que había nacido, logró dejar ya una colonia de primeros cristianos.

Fue Santiago el primero de los apóstoles que murió martirizado y su cuerpo, después de decapitado, arrojado fuera de las murallas de Jerusalén. Indalecio y sus otros discípulos lo recogieron y, depositándolo en pequeña y frágil embarcación, prodigiosamente arribaron a Iria Flavia, en el Finisterre, y en el *Campus Stellae*, en Compostela, le enterraron.

Luego peregrinó Indalecio a Roma y en ella, por San Pedro y San Pablo, fue consagrado obispo de Urci, Almería. Desde Almería, volvió Indalecio a peregrinar por tierras del Ebro, llegó hasta Burgos -en su catedral se conserva fiel recuerdo de él-, para regresar finalmente a su sede, en la que fue martirizado y su cuerpo sepultado en una humilde y pequeña iglesia.

Cuando Sancho Ramírez, el gran rey aragonés, decide abrir su pequeño reino a Europa entiende que la potenciación del Camino de Santiago es uno de los medios más adecuados para lograrlo.

La construcción, durante su reinado, de la catedral de Jaca, la primera levantada en las Hispanias en el primer estilo europeo, el románico, es una bella prueba plástica que ha llegado hasta nuestros días de esta apertura de Aragón a Europa. Quiso el rey que los peregrinos, al llegar a la recién inaugurada capital de su Reyno, encontrasen una catedral acorde a la importancia que debía tener el Camino de Santiago a su paso por Aragón.

Pero el hecho más significativo para nuestro estudio es que Sancho Ramírez considera que la mejor manera para conseguir el mayor prestigio y la máxima atracción devocional del Camino es rescatar de Almería, en tierra de moros, el cuerpo de san Indalecio y enterrarlo en el monasterio de San Juan de la Peña, panteón de los reyes y nobles de Aragón.

Si la veneración del sepulcro del Apóstol, al final del Camino, era la razón de ser del peregrinaje a Compostela, el rey quiere que el peregrino, al iniciar su caminar en territorio aragonés, encuentre la máxima motivación jacobea en la veneración del cuerpo de uno de sus discípulos, el de san Indalecio, rescatado en una casi épica cabalgada por tierras musulmanas.

«Desde ahora, dice Juan Francisco Aznárez, este histórico cenobio, radicado en plena ruta jacobea, cobraría más importancia y sería estación obligada para muchos peregrinos europeos que, en su caminar al sepulcro del apóstol, entrarían en San Juan para venerar al gran discípulo del Patrón español. En el desvío de Esculabolsas tenía un hospital, sitio aún llamado la Peña del Hospital».

De la importancia que el culto a san Indalecio alcanzó en las más antiguas tierras del viejo Reyno, es prueba bien consistente, y además duradera porque hasta nuestros días ha llegado y de él, en el año 1987, celebramos su VIII Centenario, el voto que 238 pueblos de la diócesis de Jaca hicieron, en el año 1187, de subir en romería con cruz alzada, durante la octava de Pentecostés, al monasterio pinatense para venerar al Santo. El obispo Sandoval, en su obra *Monasterios Benedictinos*, reconoce que el «Voto a San Indalecio superó en forma y grandiosidad al célebre de San Millán de la Cogolla y al no menos solemne de Santiago de Compostela».

El calandino don Mariano Valimaña Abella, cuya vida sacerdotal, parece ser, transcurrió íntegramente en Caspe, pues tenemos documentada ya su estancia en él en el año 1809, escribió en sus *Anales*: «Una de las primeras y mayores glorias de esta villa, es el ser cuna del glorioso Obispo y Mártir San Indalecio».

Y como pruebas de ello alegaba «en primer lugar, un escrito antiquísimo en pergamino, que según aviso confidencial existe en el archivo de la Santa Catedral Iglesia de Tortosa; lo segundo, la no interrumpida memoria entre las jentes, de que en tiempos antiguos, reedificando la casa que todo el pueblo cree es la de su nacimiento, se halló enronada una gran piedra con una inscripción, que decía: «Aquí nació San Indalecio»; lo tercero, los privilegios de infanzones, y asilo o refugio de malechores de que ha gozado aquélla pequeña calle, al modo que ahora lo tienen las iglesias parroquiales; más por lo que respeta al privilegio de infanzonía, es cierto y seguro, porque se usaba aún en el siglo XVIII el que algunas mujeres se iban a parir a la Infanzonía, porque sus hijos gozasen de aquéllos privilegios, que antiguamente eran propios de las familias de noble linaje; pruébase lo cuarto por el culto y veneración

pública y particular, que este pueblo desde tiempo inmemorial le tributa al Santo en su Capilla, ya fuese la antigua, y antiquísima, aunque pequeñita, que antes estaba en la misma pared de su casa, ya en la que actualmente le vemos, y veneramos, que según opinión más probable se renovó y amplió en 1.737 por Mos. Josef Felipe».

b) La Colegiata de Santa María la Mayor del Pilar

Don Mariano Valimaña, en sus *Anales de Caspe*, nos dice: «siendo San Indalecio Obispo de Almería, dispuso y ordenó se erijiese aquí una Capilla a María Sma. del Pilar, que, aunque pequeña, entonces, es la misma que ahora tenemos por parroquia» y, más adelante, añade: «la Capilla que el Santo mandó hacer a la Virgen es sin duda la primera, después de la anjélica Capilla de nuestra Capital cesaragustana».

El propio D. Mariano Valimaña, en los mismos *Anales de Caspe*, escribe:

«Año 337.- Es tradición en esta villa, que aquella capillita que los fieles de Caspe construyeron, y dedicaron a la Virgen del Pilar, por encargo y solicitud de S. Indalecio, como dejé explicado, pasó a ser Iglesia Parroquial por los años 337 en tiempo del emperador Constantino, cuando después de bautizado, concedió ya a todos los cristianos la erección de templos y el público culto de nuestra sagrada Relijión. Sucedió esto del modo siguiente. Trataba el pueblo de hacerse una mayor iglesia para parroquial, y considerando, que el punto donde estaba la capilla era el más a propósito y ventajoso, tomó en su círculo el terreno que necesitaba, y levantó su nueva iglesia, guardando siempre el mismo título, y advocación del Pilar, que doscientos años bien cumplidos tenía ya la Capilla. La nueva iglesia no era más grande que desde la capilla de San Antón, y capilla de la Reserva hasta las dos columnas delante del coro; pero sin contar capilla alguna, pues no las había. La puerta de la Iglesia era entonces, la misma que ahora llamamos de San Antón, pues estando el pueblo en aquella época reducido a la Muela, calle Vieja lo más, es claro, que la entrada en la Parroquia venía bien a los fieles por aquel punto. La Capilla de la Reserva no se entiende como está ahora, sino el pequeño espacio que hai a la entrada de la Sacristía Baja, y Reserva, igual en todo a la capilla de S. Antón su paralela».

«Alguno habrá que no se acomode facilmente a lo que llevo referido, más veré de satisfacerle con dos razones del tenor siguiente. Entró a principio de este siglo un grande y famoso ingeniero francés en nuestra Parroquia, y después de bien vista y observada, habló de esta suerte: «Aquí hai arquitectura gótica, y algo más». Esplicose después, y dijo que la parte de la Iglesia sobre el coro era obra del tiempo de los romanos. Que esto sea realmente así, y que sea obra del tiempo de Constantino, lo demuestra aquel Labaro esculpido en piedra, que hai en el techo del coro, perpendicular sobre el facistol. En el se demuestra claramente aquel estandarte con la cruz, y cifra del nombre de Cristo, que vió en el aire dicho Emperador, siendo aún jentil. Igual jeroglífico o símbolo aparece en la Iglesia del Aseo de Zaragoza. El P. Ramón de Huesca en su Teatro histórico es de opinión que el Labaro es señal cierta de haberse edificado los templos que lo tienen en tiempo de Constantino, si los templos son del siglo IV o inmediatos. El de Caspe pues es de dicho tiempo, según queda referido».

Más adelante continúa: «De lo que hasta aquí se ha dicho se deduce que la titular de la Parroquia es la Virgen del Pilar, con el nombre de Santa María la Mayor. Lo que no entiendo es por que le han puesto del dictado de Mayor. Esta palabra «Mayor» denota «menor», y no consta hubiese antes, ni ahora tampoco otra Iglesia dedicada a María Sma. dentro de la villa, excepto la capilla de Monserrate, que se edificó hace pocos años, y posteriormente la de la Balma en el Muro».

Siguiendo la argumentación de D. Mariano Valimaña, le podemos apostillar que lo de llamarse «Santa María Mayor» es una prueba más del «pilarismo» de la Colegiata de Caspe, pues el Templo del Pilar de Zaragoza de siempre se llamó de «Santa María la Mayor».

c) La capilla del Castillo del Compromiso

Desde el año 1182, y por cesión del rey de Aragón Alfonso II el Trobador, el castillo de Caspe perteneció sin interrupción a la Soberana y Militar Orden de San Juan de Jerusalén hasta su desamortización en el pasado siglo.

De la importancia y prestigio del Bailiato sanjuanista de Caspe es buena prueba la sobresaliente personalidad de muchos de sus baillíos. Dos de ellos llegaron a ser famosos e influyentes Grandes Maestres de la propia Orden, D. Juan Fernández de Heredia, que renovó y dotó espléndidamente al conjunto castillo-colegiata-convento, como constantemente nos lo recuerda D. Miguel Caballú, gran amigo, también, del Camino Jacobeo del Ebro, y D. Juan de Homedes, verdadero artífice del sistema de fortificaciones de la isla de Malta, que tanto contribuyó a detener la expansión otomana en la Europa occidental.

En su *Itinerario del reino de Aragón*, Juan Bautista Labaña, en 1610, escribía: «Es una villa - Caspe- grande, de 1.000 vecinos, de la Orden de San Juan, cabeza de un bailiato... La iglesia principal y parroquial de esta villa es grande, antigua y de buena fábrica. Es de la Orden de San Juan, con un prior y doce frailes de dicha Orden, todos los cuales viven en un convento que está junto a la iglesia, fundado, según consta por un letrero escrito alrededor de una torre, por fray Juan Fernández de Heredia, maestre de la religión de San Juan, en el año 1394, el cual maestre está enterrado en la iglesia.... Detrás de la iglesia queda el castillo, que es la casa del baillío, fuerte, de cantería, y en ella estuvieron recogidos los jueces de la elección del infante don Fernando en rey de Aragón...».

Seguramente, recogiendo la opinión de Cristóbal Guitart, durante la Edad Media, un recinto de murallas encerraría iglesia, palacio y convento, formando un conjunto monumental que, como reconoció Lampérez, en Aragón se dio con más frecuencia que en otras regiones españolas, baste citar, aparte del de Caspe, los de Loarre, Alquézar, Montearagón, Monzón y Alcañiz.

En el interior del castillo-palacio, Juan Bautista Labaña destacó la existencia de la «iglesia pequeña del castillo, de la advocación de Santiago». Las sucesivas transformaciones sufridas por el castillo y su cercana colegiata, así como el estado ruinoso del primero no hacen posible la localización de esta capilla. Sin embargo, los arquitectos restauradores de la colegiata, D. Joaquín Soro y D. Roberto Benedicto, apuntan la posibilidad de que ella fuera la actual capilla de la cabecera del lado del evangelio.

Esta advocación jacobea del importantísimo castillo sanjuanista de Caspe, unido al control que del Ebro ejercía a través de sus poderosos castillos de la Suda de Tortosa, Miravet, Asco y el complejo conventual de San Juan de los Panetes en Zaragoza, han planteado a nuestra Asociación el estudio de la relación, que a través de su Castellanía de Amposta, tuvo la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén con el peregrinaje a Santiago, habida cuenta, además, de la vinculación de la misma con el peregrinaje a Tierra Santa.

ZARAGOZA

De la inveterada tradición jacobea de Zaragoza huelga hablar; de todos es conocida.

En la Santa Capilla de la Basílica del Pilar, el peregrino conocerá por indicación de María, que con el índice de su delicada mano desde lo alto del altar central lo señala muy concretamente, el lugar exacto en que ha de permanecer su Pilar hasta la consumación de los siglos. Santiago y sus Siete Varones Apostólicos, representados en bello grupo escultórico, en el altar del lado del evangelio, el conocido como el de los «convertidos», reciben, al mismo tiempo, a través de la tierna mirada de la propia María, el encargo de que allí mismo se construya la primera capilla a Ella dedicada en toda la Cristiandad.

El peregrino, pues, al besar la Santa Columna, se sentirá ejecutor del hermoso mandato de María recibido por Santiago de que allí, por los siglos de los siglos, «sea bendita y alabada».

Motivos jacobeos hay en Zaragoza tantos como encontrar se quiera. El altar del Santísimo de la propia Basílica del Pilar se halla bajo la titulación de Santiago peregrino y en su retablo mayor, magníficamente labrado en alabastro por Damián Forment, las esculturas de cuerpo entero de Santiago peregrino y de San Braulio, el más sabio y el más considerado de los obispos de la sede caesaragustana, cubren las hornacinas que flanquean, con detalle muy aragonés, su riquísima y hermosa bancada.

Me gustaría, empero, recordar dos motivos jacobeos que estimo necesario tener en cuenta y que, normalmente, no ocurre así.

El retablo mayor de la catedral zaragozana, la Seo, tiene como escena central la Adoración de los Reyes Magos. De trazado verdaderamente majestuoso, pues no debemos olvidar que ante él eran coronados los reyes de la Corona de Aragón por el arzobispo de Tarragona, en esta conjugación tan perfecta que de la representatividad de Aragón y Catalunya se daba en todas sus manifestaciones institucionales, es una, por no decir la más hermosa labra que de este tema de la Adoración de los Reyes Magos, hay en España y, quizá, en toda Europa.

Los Reyes Magos, al ir a Belén a adorar al Niño recién nacido, se convirtieron en los primeros peregrinos del mundo cristiano y, al igual que las estrellas del cielo, el conjunto de ellas que forman la Vía Láctea o Camino de Santiago, van señalando el camino al peregrino, una estrella guió, también, a los Reyes al Portal de Belén.

Por todo ello, este tema de la Adoración de los Reyes Magos aparece con harta frecuencia en la simbología jacobea. Pero en Zaragoza alcanza, como se deduce de lo indicado, su máxima representatividad y expresividad.

El otro lugar que sugiero visite el peregrino en Zaragoza es la iglesia de San Ildefonso. La razón, que justifica la visita, la copio de una cartela que aparece en su cancela de entrada:

«La fundación de este convento de Padres Dominicos se hace en 1605 siendo aceptado por el Capítulo General de Valladolid celebrado el mismo año bajo la presidencia del entonces Maestro de la Orden Fray Jerónimo Xabierre... Se puso el Santísimo el 22 de enero de 1666.- Su emplazamiento era a las afueras de la ciudad y dentro del barrio de la Morería, sobre terrenos en que estuvo el convento de Carmelitas Descalzos... Hasta el día 2 de agosto de 1902, la iglesia se llamaba de «San Ildefonso», y formaba parte del antiguo convento de Dominicos. En esta fecha fue instituida la Parroquia de Santiago el Mayor por el Arzobispo de la Diócesis D. Juan Soldevila y Romero.- La antiquísima Parroquia de Santiago estaba junto a la calle de su nombre, en la calle de D. Jaime; estaba cerrada por amenazar ruina; y para que no se perdiera el nombre de nuestro Evangelizador, la traslado a esta Iglesia, regida por los jesuitas, con libros y pila bautismal». Aquella anterior parroquia era de estilo románico, cuyos restos de capiteles y fustes se conservan en el Museo Provincial y el Palacio Arzobispal.

LA SIMBOLOGÍA DEL CAMINO JACOBEO DEL EBRO

El peregrino al llegar a Santiago, cumplida su promesa o satisfecho su deseo, sólo querrá el regreso. Conoce que, más allá, únicamente se halla el mar tenebroso y que, encontrada la perfección, se impone la vuelta, el regreso, para intentar el resto de su vida practicar esta perfección en todos sus actos. Por esto, también se le ha llamado al Camino de Santiago, el Camino del Eterno Retorno.

Este propósito que se impone el peregrino, que con su peregrinaje compostelano ha purificado su vida anterior, de retomar su ulterior devenir vital con ansias de perfección, se encuentra simbólicamente plasmado, en la Puerta de las Platerías de la Catedral compostelana.

Esta Puerta de las Platerías es la entrada Sur a la Catedral y constituye uno de los conjuntos más hermosos del arte románico. Se desarrolla en una doble puerta, cuyos arcos abocinados apoyan en un total de once columnas, tres en cada uno de sus lados extremos y dos en los interiores en los que la tercera es común: Sobre el capitel de esta columna central, en la enjuta que se abre entre los arcos, dos leones contrapuestos apoyan en sus lomos un Crismón.

Si en el Crismón de la Catedral de Jaca, al inicio del Camino, el alfa figura, como corresponde, primero, y, la omega después, significativamente, en este Crismón de Santiago ocurre lo contrario, el alfa y la omega aparecen invertidos, y, primero se lee la omega y, luego, el alfa. Esta lectura, claramente, nos indica que un camino ha concluido y uno nuevo, el de la perfección, debe empezarse a caminar.

Es necesario resaltar esta significación del «Eterno Retorno», no siempre suficientemente recordada y, muchas veces, incluso olvidada, porque donde se muestra más palpable es, sin duda, en el Camino Jacobeo del Ebro.

Son muchas las razones que así nos lo permiten afirmar, pero fundamentalmente citaré las dos siguientes:

Una razón física.- La idea de retorno define el concepto de río. El agua es absorbida del mar por las nubes, que la llevan a la tierra en forma de lluvia, donde es recogida por los ríos que la retornan al mar.

Una razón mística y poética.- El ciclo físico del agua siempre ha tenido su trasunto espiritual acogido por la más sublime poesía. De nuestros días son los maravillosos versos del obispo catalán don Pedro Casaldàliga, «Río abajo se va al mar y a la fuente río arriba, tú bajando hacia tu mar subes a tu fuente, vida». Y joya de la literatura universal lo son los tan conocidos de Jorge Manrique, «Nuestras vidas son los ríos que van a la mar, que es el morir».

Quisiera recordar para terminar, que también Santiago tornó a sus tierras de Galilea, luego de predicar en el Finesterrae. Regreso que hizo, tal como nos lo recuerda Fray Luis de León, buscando a Cristo a «remo y a vela». Es decir, lo hizo por río y por mar. O, lo que es lo mismo, por nuestro Ebro y nuestro Mediterráneo.

**LA APORTACIÓN DE SAN AGUSTÍN
A LA ESPIRITUALIDAD DE LA PEREGRINACIÓN**

JACQUES FONTAINE

1874

...

...

...

...

...

...

...

...

«No con los pies, ni por el espacio material, se va lejos de Ti o se vuelve a Ti, ni en verdad aquel hijo tuyo menor buscó caballos, carros o naves o se fué volando con alas visibles o recorrió el camino moviendo el jarrete, para vivir en una comarca lejana disipando pródigo cuanto le dieras a su salida, Padre cariñoso...»¹. ¿Será recordando esa frase de las *Confesiones* como ciertos humanistas encontraron la formulación religiosa? «Al cielo no se le gana con los pies»². De todas formas no se puede menos de pensar que una lectura literal del principio de aquella frase de San Agustín valdría por condenación de la peregrinación religiosa. Tal lectura, además, se compaginaría bastante bien con la larga desconfianza del obispo de Hipona para con ciertas manifestaciones materiales de la devoción popular a los lugares sagrados: banquetes funerarios, deposición de alimentos sobre las tumbas, principio de unas peregrinaciones religiosas a los sepulcros o reliquias de mártires, que iban a multiplicarse hacia los *loca sanctorum Africae* en el África de su tiempo³.

Estos acontecimientos africanos han de situarse dentro del marco general de un desarrollo que se produce en el medio siglo anterior a la elevación de Agustín a la sede episcopal de Hipona⁴. Las metas de los peregrinos cristianos, cada vez más numerosos, ya son diversas: lugares ilustres de Tierra Santa (de ambos Testamentos), tumbas de mártires célebres, hombres de Dios y sobre todo monjes de Egipto, Palestina, Asia menor. En la misma África, son de mencionar las visitas de peregrinos a los santuarios de San Cipriano en Cartago y, después de 415, a las reliquias de San Esteban en la ciudad de Uzalis.

Tanto más nos ha de sorprender el que nada, en las obras de San Agustín, indique que él se haya interesado por estas peregrinaciones como tales. Y si nos extrañamos, frente a esta constatación, de la considerable frecuencia de empleos de las palabras *peregrinus*, *peregrinari*, *peregrinatio*, es que no reparamos en un hecho básico: ninguno de estos empleos -pese a muchos traductores, aún recientes-corresponde al sentido técnico y moderno de «peregrinación religiosa»⁵. No hemos de concluir por tanto

¹ AVG. *conf.* 1, 18, 28: «non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti, dulcis pater». Siempre citaremos aquí las *Confesiones* en la ed. de la Bibliothèque Agustinienne 13, 1962. El mejor comentario formulado por Agustín en su *enarr. en ps.* 119, 8, ML 37, 1604: «corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus».

² Ver, en los *Coloquios* de Erasmo, el que se titula «Peregrinatio religionis ergo», que empieza con una crítica feroz de la peregrinación a Compostela. Ver también algunas observaciones de F. Rapp en *Spiritualität des Pilgers*, hrsg., von K. Herbes u. R. Plötz, Tübingen 1993, 56sq.; J. Chelini y H. Branthome, *Les chemins de Dieu. Histoire des Pèlerinages chrétiens...*, Paris 1982, 235-241.

³ Estudios ya clásicos, con ricas bibliografías, de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*; e Yvette Duval, *Loca sanctorum Africae, le culte des martyrs en Afrique aux premiers siècles*, 2 vol., Ecole française de Rome 1982 (2, 674-681 sobre el culto de Cipriano; 624 sq. sobre el de las reliquias de Esteban). Para situar la actitud de Agustín entre las reacciones diversas de cristianos de Oriente y Occidente ante la *peregrinatio religiosa*, cf. P. Maraval, *L'attitude des Pères du IV^e siècle devant les lieux saints et les pèlerinages*, Irenikon 1 (1992), (sobre Agustín 20-21).

⁴ Partir de los libros fundamentales de B. Koetting, *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1980², y sus demás estudios publicados en Id., *Ecclesia peregrinans*, 2 vol., *ib.* 1988 (2, 225-314); y de P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, y su éd. de *Egérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, (col. Schr 296), Paris 1982, 235-241.

⁵ P. ej., mejor traducen Tréhorel y Bouissou (BA 1962) «peregrinatio populi tui» (*conf.* 9, 13, 37: cf. *inf.* n. 36) «por ton

prematuramente que el tema de esta ponencia es inexistente. Pues la aportación de estos empleos es muy importante, para explorar la riqueza de la meditación agustiniana sobre lo que él llama *peregrinatio*: y esta meditación no ha podido pasar desapercibida de los lectores posteriores de San Agustín, sobre todo en unos siglos en que el desarrollo de las peregrinaciones religiosas iba a empujar a los lectores medievales a cometer ya el contrasentido moderno, entendiendo *peregrinari* con el sentido de realizar «un viaje a un lugar santo, motivado por la misma santidad de este lugar»⁶.

Antes de pasar a clasificar y estudiar los valores de empleo de las palabras de la familia de *peregrinari*, parecen oportunas algunas observaciones. Reflexionando sobre el valor de la famosa fórmula agustiniana de la *ciuitas Dei peregrinans*, presentó Marrou una advertencia que sigue siendo válida para cualquier estudio lexical sobre la obra de San Agustín. Decía: «El no elabora unos conceptos definidos *more geometrico* de una vez para siempre, que seguir usando después para edificar una síntesis definitiva; se sirve de las palabras que usa en una acepción literaria y dialéctica, para despertar tal convicción en la mente del lector *hic et nunc* (...). Rehusando la abstracción, siempre quiere considerar las cosas del hombre no *in se*, sino *in ordine exercitii*»⁷. Subrayaba así Marrou la fluidez constante de un vocabulario sensible, existencial, casi poético, que tanto refleja un estado inestable del alma como el color irreductiblemente particular de un contexto. Pero en esta perspectiva, la palabra *peregrinatio*, considerada en la madurez de la predicación agustiniana y en la pluralidad de las nociones que implica, parece plantear al traductor de San Agustín un problema casi insoluble: «No existe en francés, escribe Pascuale Borgomeo (y pudiera decir: no existe en cualquier idioma moderno), ninguna palabra que traduzca de manera satisfactoria la palabra *peregrinatio*, es decir la condición histórica de la Iglesia del tiempo, en marcha hacia su cumplimiento»⁸.

Esta notable definición teológica y aun eclesiológica corre, a nuestro juicio, el riesgo de reducir a un concepto una palabra que siempre, en sus empleos agustinianos, conserva ante todo el sabor de lo que llamamos ahora con Ricoeur una *metáfora viva*. Esta imagen compleja la seguimos dividiendo a través de la etimología latina de la palabra, a la cual Agustín, como todos los grandes creadores verbales ha seguido siempre sensible. *Peregrinari* significa primero para él (y ha de ser entendido primero por nosotros en este sentido, antiguo y latino): *caminar por tierras ajenas*, con el acento personal y afecto que confiere a este verbo la voz deponente. El nombre de acción correspondiente, *peregrinatio*, designa este acto de «peregrinar», palabra que siempre usaremos aquí en tal sentido muy concreto, y propiamente originario, de «caminar en tierra ajena»⁹.

peuple en pèlerinage» que L. de Mondadon (1947): «ton peuple en son pèlerinage» y P. de Labriolle (1947³): «votre peuple durant son pèlerinage». Sobre la espiritualidad de la peregrinación religiosa propiamente dicha, excelente presentación de A. Solignac en su art. *Pèlerinage* (con útil bibl.) en *Dspi* 12, 1 (1984) c. 788sq. Útil expediente de referencias a principios de J. Leclercq, *Mönchtum und peregrinatio im Frühmittelalter*, *Römische Quartalschrift für christliches Altertum* 55 (1960) 212sq; ver también los trabajos de A. Dupront, peculiarmente en *La Quête du sacré, Saint-jacques-de-Compostelle*, Paris 1985; rápido esbozo de J. Hofinger, *Le pèlerinage symbole de la vie chrétienne*, *Lumen vitae* 13 (fasc. 2) (1958) 277-290.

⁶ Definición simple y exacta de P. Maraval, art. cit. (*sup.*, n. 3). Sobre la teología de la *peregrinatio* cristiana en San Agustín, comparada con los conceptos paralelos en el Islam, el budismo, y también en Platón y Filón, estudio sustancial, pero a veces abstracto, de W. Schultz, *Der Gedanke der peregrinatio bei Augustin und das Motiv der Wanderschaft bei Goethe*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 8 (1966) 79-110. De *Conf. a Ciu. Dei*, piensa observar un cambio de acento, de la misericordia a la justicia divina, hacia un concepto más tétrico de la *peregrinatio* humana, abrumada por el pecado y la condición mortal. Rehusa valorar -como se debe- la exaltación muy positiva de la creación y de las obras humanas en el libro 22 de *ciu. Dei*, considerando que es una irrupción de pensamiento platónico. La visión de «*misère et grandeur de l'homme*» en B. Pascal (p. ej. *Pensées* 430 Brunschvicg) nos parece más conforme a la posición equilibrada de Agustín.

⁷ H.-I. Marrou, *Ciuitas Dei, Ciuitas terrena, num tertium quid?*, *Studia patristica* 2 = *Texte Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64, Berlín 1957, 343-350.

⁸ P. Borgomeo, *L'église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, 146, al abrir una excelente síntesis sobre la «Ecclesia peregrina», aprovecha justamente los consejos precedentes de H.-I. Marrou (que fue el director de esta tesis doctoral).

⁹ P. Flobert, *Les verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Paris 1975, 169, traduce: «voyager à l'étranger», pero dice que este verbo es «expressif sinon familier». Estas dos calificaciones se añaden al carácter frecuentemente peyorativo de los calificativos de *peregrinatio* (*longinqua, diuturnas, molesta...*) -sobre todo en los contextos agustinianos (cf. *inf.* n. 11:

El plano que seguiremos en nuestro estudio nos ha sido impuesto por el mismo movimiento de la larga meditación de Agustín sobre la *peregrinatio*, en las obras en que esta meditación aparece en su mayor amplitud, y, en consecuencia, las ocurrencias de esta palabra y sus parejas son más numerosas: las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, y entre ambas el *mare magnum* de la predicación, peculiarmente sobre los *Salmos*¹⁰. En el amplio movimiento de *ensanche del horizonte semántico*, que caracteriza la evolución de sus empleos, no se pueden recortar etapas netamente perfiladas, como pudiéramos intentarlo en presencia de un concepto. Pero sí que podemos, aunque no sea más que para aclarar nuestro análisis, distinguir unas fases sucesivas de enriquecimiento simbólico.

La *peregrinatio* ha traducido en primer lugar, bajo la pluma de San Agustín, la experiencia personal de su conversión, sentida y revivida como un *Erlebnis* insustituible y particular. Pero el mismo proyecto de comunicar esta experiencia y darle un carácter ejemplar, en una perspectiva ya pastoral, lleva a San Agustín obispo a presentar la *peregrinatio* como la expresión más cumplida de la existencia cristiana; ya se hubiera podido exclamar con el poeta francés: «¡Ay, insensato, que crees que yo no soy tú!»; glosemos, para nuestra investigación: que mi *peregrinatio* no es la tuya y la de todos nosotros. Este proceso de generalización se opera por la simbolización *peregrinante* de todos los movimientos de la vida interior, tanto psicológica como espiritual: que Agustín analice la conversión del tiempo interior, expresada en términos de orientación de un espacio metafórico, o bien las fases de un éxtasis que lo arrebatara en una *peregrinatio* de tipo muy particular. Finalmente la exégesis del obispo, predicada o no, se dirige más directamente al pueblo cristiano reunido en asamblea (real o implícitamente) en una liturgia; el horizonte semántico se abre así, en definitiva, a la nueva dimensión de una *peregrinatio* colectiva, la del pueblo eclesial en marcha; y finalmente, Agustín la representa como el nuevo éxodo de toda una ciudad en marcha hacia su cumplimiento supremo en la eternidad: allá, y allá sólo, la *ciuitas Dei peregrinans* cesará de peregrinar.

*
* *

No sobra recordar primero que Agustín fue durante toda su vida un *caminante*, en el sentido material de la palabra. Mucho antes de alegorizar su vida interior, para *representarla* (en todos los sentidos) como un itinerario hacia Dios, Agustín hizo la experiencia, fatigosa y a veces arriesgada, de los caminos y vías de su patria, luego de Italia hasta Roma y Milán, en fin otra vez de África donde recorrió toda el África cristiana desde Caesarea-Cherchel a Cartago, y sobre todo visitó incansablemente su diócesis¹¹. Desde este punto de vista, es notable que los primeros empleos de *peregrinari* y *peregrinatio*, en las *Confesiones*, se refieran, en un sentido literal, a los dos viajes y estancias suyas en tierra ajena (a su patria de Tagasta), que hizo *studiorum causa* a Madaura y Cartago¹².

Pero ya pone implícitamente estas *peregrinationes* en paralelo con su alejamiento interior de Dios que evoca la página siguiente, «cuando me iba más lejos de ti», en el tiempo en que yo iba paseando

C. Maier, 45-47, para las dificultades en los viajes)- y nos incitan a preferir traducir, en los textos de Agustín, «cheminer» más bien que «voyager». P. Flobert, consultado, se declara conforme con esta traducción.

¹⁰ La predicación nos proporciona una visión más viva y concreta del pensamiento agustiniano. Dice de manera excelente P. Borgomeo, en el prefacio (p. 14) de su tesis (cf. *sup.* n. 8) que en la predicación, «cogemos a Agustín allí donde está menos condicionado, más verdadero, más inmediato, necesariamente más comprensible... en el corazón de una experiencia comunitaria de la fe». Por eso no se puede prescindir (como lo hizo Schultz) del testimonio de la predicación para entender bien la intuición espiritual del *peregrinari*, y quizá cierta evolución de su contenido.

¹¹ Véase el recuento minucioso de estos viajes en O. Perler y J. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969; o más recientemente, C. Mayer, *Peregrinatio bei Augustinus, in Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. v. X. von Ertzdorff u. D. Neukirch, 67-80, que insiste con razón en el lazo entre los viajes agustinianos y el viaje como símbolo de la existencia («Deutung des Daseins»).

¹² *Conf.* 2, 3, 5: «mihi reducto a Madauris, in qua uicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur». La correspondencia de Agustín confirma con frecuencia este empleo literal de *peregrinus* y *peregrinari*.

«por las plazas de Babilonia»¹³. Esta alusión compleja a la ciudad bíblica, símbolo de perdición, ya nos sitúa ante la mayor tabla de referencia para la simbología religiosa del *peregrinari* en San Agustín: los distintos y diversos empleos de esta familia de palabras, y -sus acciones, directas o figuradas- en la Biblia. La historia de Israel está ritmada por las grandes *peregrinationes* de Abraham desde Ur y Harrán, del pueblo elegido desde el cautiverio de Egipto, de la vuelta de los exilados desde Babilonia. El arquetipo es el de Abraham, «inmigrado y migrante en tierra ajena, *advena et peregrinus*»¹⁴. La lectura alegorizada que hicieron los cristianos de la salida de Abraham está presentada con claridad en el Nuevo Testamento, en el capítulo II de la *Carta a los Hebreos*: «Habiéndose reconocido como forasteros y huéspedes en la tierra (*peregrini et hospites*), demuestran a las claras que están buscando una patria», una patria mejor y celeste, y que Dios «les ha preparado una ciudad»¹⁵. La migración del nómada Abraham vino así a ser leída e interpretada como el «tipo» de la vocación del cristiano, y de su peregrinar hacia la patria celeste.

En las *Confesiones*, sin embargo, el arquetipo bíblico del peregrinar es, primordialmente, la parábola evangélica del Hijo Pródigo, tal y como la hemos encontrado en nuestra primera cita. Esta *peregrinatio* empieza con el alejarse de Dios, yendo a vivir en tierra extranjera: «Iba caminando lejos de ti, aún privado de las bellotas de los puercos que yo alimentaba con ellas»¹⁶. La alusión es transparente, a la miseria del Hijo Pródigo, reducido a ganarse la vida haciendo de porquero. El giro *peregrinabar abs te* se refiere claramente al versículo -citado muy a menudo en la obra de Agustín- con que la segunda *Epístola a los Corintios* caracterizaba la situación terrena del hombre¹⁷. Así se funden, en estos primeros empleos todavía negativos de la imagen de la *peregrinatio*, los aportes de las lecturas neotestamentarias de Agustín; le permiten representar sus errancias de juventud que dejan la vía abierta a la *conversión*, y su alejamiento, que preceden el retorno; errancias y alejamientos, que siempre implican, en esta primera parte de las *Confesiones*, la referencia fundamental a la parábola del Hijo Pródigo.

Pasando el episodio central de la conversación en la famosa escena del jardín de Milán, la imagen y palabra del peregrinar vuelve a aparecer en las *Confesiones*, con sentido resueltamente positivo: este caminar se dirige ahora hacia Dios. Otra parábola -la de la oveja perdida- va a superponerse aquí a la del Hijo Pródigo: «Oh casa luminosa, ... yo deseo que suspire hacia ti mi caminar (*suspiret peregrinatio mea*)...: erré como una oveja perdida, espero ser reportada hasta ti...»¹⁸. El duro caminar con añoranza

¹³ *Conf.* 2, 3, 7: «cum irem abs te longius» se sitúa entre «longinquioris... peregrinationis» (nota anterior) e *ib.* 2, 3, 8: «iter agebam platearum Babilonia». Origen neotestamentario de la iunctura «peregrinari a Domino»: *inf.* n. 17. Simbolismo negativo de Babilonia: útil expediente de referencias de P. Siniscalco, nota *ad loc.* 2, 3, 8 en la ed. Mondadori, 1, 1992, 185.

¹⁴ Este título de Abraham en *Gen.* 23, 6, reaparece en *ps.* 38, 13 que Agustín cita y comenta bajo la forma «inquinus et peregrinus» (*ps. Rom.*: «incola et peregrinus»), citando a su propósito a San Pablo, *2 Cor.* 6, 19 (cf. *inf.* n. 17). Las leyes del Antiguo Testamento empleaban a menudo la fórmula «de aduenis qui peregrinantur apud uos» (p. ej. *Leu.* 13, 29). Entre el sentido propio de *Gen.* y el figurado de *2 Cor.*, ha intervenido la lectura alegorizada de la peregrinación de Abraham -ya empezada en Filón y en el judaísmo helenístico-.

¹⁵ *Hebr.* 11, 13-16: (Abraham y su descendencia) «confetentes quia peregrini et hospites sunt super terram... significant se patriam inquirere... nunc meliorem, id est caelestem... parauit enim (Deus) illis ciuitatem». Típica lectura cristiana antigua de la migración de Abraham, que anuncia directamente la lectura agustiniana.

¹⁶ *Conf.* 3, 6, 11: «et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum quos de siliquis pascebam»; sobre la importancia cardinal del esquema de esta parábola (*Luc.* 15, 1132) para la construcción de las *Confesiones*, ver a A. M. La Bonnardiere, *La parabole de l'enfant prodigue dans les Confessions de Saint Agustin*, resumen de una conferencia en Ecole Pratique des Hautes Etudes, Annuaire 1965-1966, Sciences religieuses, patristique latine, sous la direction de P. Hadot, 154-155.

¹⁷ *2 Cor.* 5, 16: «Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino». Cita muy frecuente en San Agustín: p. ej. *epist.* 120, 2; 130, 20 y 15; aún con la referencia explícita: «ut ait apostolus»; ver p. ej. *epist.* 140, 9; *in Ioh. euang.* 34, 7 y 10; *in psalm.* 26, 2, 10; 83, 5, 14; 118, 10, 2. El color posiblemente algo neoplatónico del versículo, para los lectores cultos, habrá llamado la atención de Agustín sobre este texto, así como, por ej., en el de la *Sabiduría* 9, 15: «Corpus aggrauat animam multa cogitantem».

¹⁸ *Conf.*, 12, 15, 21: «O domus luminosa et speciosa, ... tibi suspiret peregrinatio mea, ... errai sicut ouis perdita, sed in umeris pastoris mei ... spero me reportari tibi». Hay un parentesco estrecho, por la significación común del esquema «perdido y encontrado», entre las tres parábolas seguidas en *Lucas* 15: oveja encontrada, moneda encontrada, hijo encontrado. Eso explica bien la coherencia de las referencias agustinianas sucesivas al Hijo Pródigo y al Buen Pastor, y el común uso de *peregrinari* en ambos lugares.

hacia Dios se precisa con la imagen de retorno a Dios, siendo el *reditus* del Hijo sustituido por la *reportatio* de la oveja por el Buen Pastor. Y el tema se enriquece dentro de un derroche lírico de imágenes bíblicas, en la oración que leemos en la página siguiente: «Ojalá yo pase a mi cuarto y te cante cantos de amor» (recuerdos del Cantar bíblico) «gimiendo indecibles gemidos» (*Rom.* 8, 26: los «gemidos indecibles» del Espíritu) en mi caminar (*in mea peregrinatione*), y recordando a Jerusalén (*ps.* 136, 1) con un corazón extendido hacia arriba ¹⁹. Estamos ante un genuino centón bíblico, en cuyo medio la palabra *peregrinatio* está engarzada en tal forma que, a la fuerza, la imagen ha de ser situada aquí en un ambiente bíblico; pero tal y como la vimos arriba, ya alegorizada, en el Nuevo Testamento, significando la migración terrena del hombre que camina aquí abajo, en tierra ajena, hacia su patria. Y el valor dinámico de la palabra está confirmado por su aparición entre dos verbos que expresan el movimiento hacia delante: entrar y extenderse.

Este caminar no es el mero resultado de una decisión voluntaria. También nace de una experiencia religiosa personal: la de la significación íntima de la palabra de Cristo: *Ego sum uia*. Este descubrimiento del que Agustín llama «el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo que llama y dice: «soy vía, verdad y vida» ²⁰. Este descubrimiento ilumina para Agustín las imágenes de su *peregrinatio*. Contesta plenamente a su cuestión angustiada a Dios: «¿Qué vía puede conducir o reducir a Ti? ²¹. El tema se amplía en vísperas de la conversión, en el libro 7, donde la imagen del camino viene, a delinear la conducta que ha de llevar el que todavía no ve la meta de su marcha: «El que no puede ver desde lejos, que recorra sin embargo la vía que le permitirá venir, ver y asir» ²². Este caminar decisivo - guiado por Cristo hacia Cristo- en los últimos días antes de la conversión, se expresa finalmente en uno de los más refinados paisajes alegóricos del libro. En esta descripción, Agustín contrapone los peligros de las comarcas sin rutas (*inuia*), y la seguridad de una vía protegida por puestos militares, que lleva sin tropiezos a su meta: «Una cosa es ver la patria de la paz desde una cumbre silvestre, sin encontrar el camino hacia ella, esforzándose en balde a través de lugares sin rutas, asediado e insidiado en derredor por desertores fugitivos con su príncipe el león y dragón; y otra cosa tener la vida que allí conduce, vía fortificada por el cuidado del celeste emperador, y donde no saltan cuantos han desertado la celeste milicia». Los elementos de realismo integrados en este paisaje fantástico no escapan al lector un poco informado de las carreteras romanas y sus peligros en el siglo IV: el mismo término técnico de *via munita* es bien conocido de los historiadores ²³. La experiencia, a veces amarga, que Agustín hizo constantemente de las carreteras de su tierra, aflora en este texto en una forma que le confiere una gran fuerza de sugestión. Se enlaza armoniosamente con el tema metafórico, a la vez antiguo y bíblico, de las dos vías (aun si no aparece aquí la imagen del bivio), de las vías buenas y malas, de salvación y perdición, tema peculiarmente representado en los *Salmos*. Este paisaje es un ejemplo impresionante del encuentro sabroso entre cultura y experiencia en las imágenes agustinianas, empezando por las de la *peregrinatio*.

¹⁹ *Ib.* 12, 16, 23: «Et intrem in cubile meum et cantem tibi amatoria gemens inenarrabiles gemitus in peregrinatione mea et recordans Ierusalem extento in eam sursum corde». En este mosaico de imágenes, la coherencia afectiva se sitúa más allá del valor de cada una, para describir el sentimiento de fuerte añoranza o nostalgia que colorea la *peregrinatio* (en tierra ajena). A ésta se la nombra en el centro de la serie.

²⁰ *Ib.* 7, 18, 24: «donec amplectere mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum... uocantem et dicentem: ego sum uia et ueritas et uita». Y precisa un poco más allá: «nisi in Christo... uiam quaererem... uiam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam sed habitandam».

²¹ *Ib.* 6, 5, 8: «ignorabam... quae uia duceret uel reduceret ad te». La cuestión doble se sitúa en relación *directa* a Cristo «meta», y en relación *indirecta* a la «auersio a Deo» del Hijo pródigo, quien vuelve y ha de ser «reducido» por Dios a la casa paterna.

²² *Ib.* 7, 21, 7: «qui de longinquo uidere non potest, uiam tamen ambulet qua ueniat et uideat et teneat». El contexto muestra que se trata aquí del progreso moral, contrapuesto a los obstáculos intelectuales; pero la meditación, poco anterior, sobre el «Cristo vía» (texto *sup.* n. 20), no puede excluir de esta ocurrencia una alusión a este sentido -aunque sea de manera subconsciente-.

²³ *Ib.* 7, 21, 27: «aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia, circum obsidentibus et insidiantibus fugitiuis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt». Sobre las «viae munitae», ver por ej. Perler (cit. *sup.* n. 11), 46.

En esta alquimia de la memoria y la imaginación, no se ha de simplificar el proceso, reduciéndolo a un diálogo entre la experiencia de Agustín y su lectura cada vez más amplia de la Biblia. También hay que pensar en las posibles fuentes antiguas del tema de la *peregrinatio* interior, y en el valor metafórico de la expresión *uia uiuendi*. Ya los escritores clásicos designaron, con el grupo *peregrinatio animi*, los viajes cósmicos del espíritu aplicado a descifrar los enigmas del mundo celeste.

Pero, sobre todo, el esquema de la *peregrinatio* como retorno a la patria trascendente tenía un precedente filosófico muy atrayente entre los neoplatónicos, de los que sólo de paso se recordará aquí la influencia que ejercieron en la evolución personal de Agustín. El esquema soteriológico de la caída del alma, y su retorno hacia la patria querida -la del Uno-, podía ser leído como convergente con las etapas recorridas por el Hijo Pródigo del Evangelio. Así que, cuando Agustín habla de caída, de *regio egestatis* o sobre todo *dissimilitudinis*, de retorno, de patria celeste, de suspirar hacia la patria perdida, nunca se puede descartar en su memoria un reflejo más o menos perceptible y consciente del vocabulario y de los mismos dogmas neoplatónicos²⁴. Se trata entonces, para él, de expresar su experiencia personal, -en la que, además, el neoplatonismo fue una componente objetiva de su biografía intelectual-; pero la persistencia de varios de estos temas e imágenes a través de la totalidad de sus obras incita a considerarlos como totalmente asimilados y presentes en su intuición de contenido espiritual de la *peregrinatio*, a pesar de la fluidez de los sentidos de este grupo lexical suyo. Sin embargo, la mediación agustiniana no ha sido siempre exclusiva. Los descubrimientos de Pierre Courcelle, y por ejemplo la presencia indudable de párrafos enteros tomados de Plotino en ciertos sermones de Ambrosio de Milán, nos llaman la atención hacia los mediadores cristianos que son de suponer entre los neoplatónicos y Agustín²⁵. Si pudiéramos leer todavía el desaparecido tratado de Porfirio *Sobre el regreso del alma*, no cabría duda de que bastantes matices y motivos de detalles, en las imágenes y el léxico agustiniano de la *peregrinatio*, dejarían entrever mejor este hecho: el legado agustiniano más personal a la espiritualidad occidental de la *peregrinatio religiosa* ha abierto paso y dado sobrevida cristiana, en Occidente, a bastantes elementos de la religiosidad neoplatónica.

*
* *

Entre la vivencia y la memoria que se propone restituirla en una «autobiografía al presente»²⁶, no se ha producido una ruptura que borrara peligrosamente la consistencia objetiva de unos cuantos hechos materiales. El mismo aspecto anecdótico de ciertos detalles y confidencias garantiza este aspecto biográfico que no se puede reducir a una combinación imaginaria de temas puramente literarios. Ya desde la adolescencia de Agustín, hasta la edad madura de su conversión y su vuelta a África, corren los trazados geográficos de unas *peregrinationes* en sentido literal-, que sólo en la luz actualizante de la rememoración forman la trama simbólica de un viaje del alma en marcha hacia la patria abandonada. Estas andanzas circulares han ido desde Tagasta a Tagasta -por tierras ajenas, sucesivamente menos y más lejanas-; presentan así una curiosa analogía de hecho con el circuito filosófico, evangélico y también gnóstico, de las vicisitudes del alma caída por su culpa, probada y redimida, finalmente restituida a su patria: un esquema común a Apuleyo, Plotino, la gnosis, y que constituye una especie de «forma a priori»

²⁴ Excelentes notas de A. Solignac a *conf.* 2, 10, 18 y 7, 9, 13, para *regio egestatis* (p. 664 en BA 13) y *regio dissimilitudinis* (p. 689-693 *ib.*; es una fórmula de Platón y Plotino). Y también los paralelos presentados, entre Plotino y Agustín, por el mismo autor *ib.* p. 682-689. No hay duda que muchos recuerdos, directos e indirectos, de los escritos neoplatónicos han contribuido de manera importante a la estructuración de la geografía alegórica de la *peregrinatio*; y también a su colorido afectivo de nostalgia, en sentido propio de añoranza dolorida de la vuelta a la «querida patria»: cf. F. Buffiere, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 588.

²⁵ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1968, *passim* y peculiarmente 112sq. y 127: imágenes especiales de la parábola del Hijo Pródigo (*sup.* cit. n. 1) sacadas de Plotino a través de su «reescritura» por Ambrosio. Así que tenemos que contar, en la cultura agustiniana, tanto con recuerdos directos de libros platónicos como con su uso indirecto por los cristianos de esta generación. Pero los intermediarios no han borrado la autenticidad plotiniana (o porfiana) de ciertas imágenes y temas.

²⁶ Estudio muy nuevo y sugestivo de este aspecto por J. Cl. Fredouille, *Les Confessions de saint Augustin, autobiographie au présent*, en la obra colectiva citada en nota siguiente, 167-180. Esta reconstrucción del pasado en el presente de la memoria refuerza la continuidad «instantánea» del itinerario anterior, y, en consecuencia, el valor siempre *actual y objetivo* de una *peregrinatio* que hubiera podido ser limitada a la expresión de una experiencia personal ya rebasada, y como tal desvalorizada.

del itinerario interior de la salvación, en las biografías espirituales de la Antigüedad tardía. Pero no hay nada común entre las aventuras novelescas de Psique y las vicisitudes de la carrera social y espiritual de este rétor africano, vicisitudes que las *Confesiones* sitúan con gran precisión en la geografía y la historia de su tiempo. También es verdad que, como confesión de un itinerario autobiográfico, la obra se sitúa casi al final de una larga evolución que ha producido el género literario de la autobiografía religiosa, ya notablemente caracterizada en la producción de los siglos III y IV, tanto pagana como cristiana ²⁷.

Pero el proyecto de las *Confesiones* ni es literario en un sentido puramente estético, ni esconde tan sólo una apología personal como en muchos de sus antepasados antiguos. Por un triple testimonio, las *Confesiones* quieren confesar el culpable peregrinar de un pecador, la intervención divina que lo ha sacado de sus errancias, las gracias de este pecador arrepentido al Dios que le ha hecho gracia. Hay más: escritas por un autor ya cargado de la responsabilidad episcopal, estas *Confesiones* tienen un enfoque primeramente pastoral. Es decir que están aderezadas a la formación permanente del pueblo cristiano en la vida de fe. Esta perspectiva particular invita a rebasar una alternativa entre experiencia personal y construcción literaria, para elevarnos a otro punto de vista, más puramente religioso, de donde apreciar mejor una visión más típicamente episcopal de la *peregrinatio*. A través de estas imágenes, pretende, en efecto, el obispo de Hipona proponer e inculcar a sus lectores bautizados el ideal de un *estilo de vida cristiano* centrado en el *progreso* interior, sin ocultar los caracteres ambiguos de esta progresión: la de un peregrinante ya salvado en la oscuridad certera de la fe, pero que *todavía no* ha llegado a aquel final del camino, que ninguno puede alcanzar plenamente en este mundo. Este nuevo horizonte de la *peregrinatio* se va a desplegar en tres sentidos nuevos: éstos van a brotar, paralelamente, de la meditación filosófica sobre la percepción del tiempo; de la sensibilidad lexical de San Agustín, como escritor, al valor simbólico de las partículas de movimiento, en los verbos compuestos (como por ejemplo *trans-ire* o *red-ire*) que incluyen una metáfora espacial; y, en fin, de la exégesis litúrgica de la palabra de Dios.

El ensanche psicológico aparece en la larga meditación del libro 11º de las *Confesiones* sobre la memoria y la percepción del tiempo interior. Esta meditación importa sumamente a la inteligencia exacta de la *peregrinatio*, por la correspondencia que supone la metáfora espacio-temporal: la representación elíptica del tiempo en términos de espacio (como cuando decimos «en el *espacio* de tres días»), o al revés, del espacio en términos de tiempo (así hablamos de una distancia de «tres días de marcha»). Esta correspondencia aumenta la ambigüedad -y la riqueza- de la imagen de la *peregrinatio*, que a la vez se percibe como espacial y temporal. Por una *translatio* mutua y siempre posible entre tiempo y espacio interior, la marcha en tierra ajena puede realizarse en un paisaje interior, con sus regiones sucesivas en una cartografía alegórica: de la tierra de pobreza y disimilitud a la tierra de abundancia -de la *regio egestatis* y *dissimilitudinis* a la *regio ubertatis* ²⁸. La metáfora -es decir la translación- del espacio al tiempo y viceversa, aprieta los lazos entre la *peregrinatio* exterior y espacial, y su acepción interior y temporal.

La página decisiva, para precisar el concepto de una conversión del tiempo, expresada en términos espaciales de movimientos sucesivos, se encuentra al final de este libro 11º. Es un «juego formal», como diría Platón, sobre las formas compuestas del verbo *tendere*. La conversión interior se expresa allí como un pasaje de la *distensio* a la *extensio* y a la *intentio* ²⁹. Más allá de la definición del presente como una *distensio* entre futuro y pasado, este final se eleva del plano psicológico al de una

²⁷ Desde el siglo segundo en particular, como lo demuestran de manera convincente los estudios agrupados en *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Actes du deuxième colloque de l'Equipe de recherche sur l'hellénisme postclassique (Paris, Ecole normale supérieure, 14-16 Juin 1990) ed. por M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann, L. Pernot, Paris 1993.

²⁸ Sobre las dos primeras: *supra* n. 24. Más bien bíblica es la tercera, que aparece en el éxtasis de Ostia: *conf.* 9, 10, 24, «ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum ueritatis pabulo» (cf. *ps.* 78 (77), 52 y *Ezech.* 34, 14), aunque el empleo de *regio* hace pensar en una simetría creada por Agustín con la *regio egestatis*; en efecto, la *iunctura* no está en la Biblia latina, que emplea bastantes veces *uber* y *ubertas*, -y aún una vez *indeficiens* (*eccli.* 24, 6: Dios ha creado en el cielo un «lumen indeficiens»)-.

²⁹ Para situar esta reflexión en el marco general del pensamiento agustiniano sobre el tiempo, ver nuestro estudio de conjunto: J. Fontaine, *Augustin penseur chrétien du temps*, BAGB 1988, 53-71; y la excelente nota técnica, más detallada y filosófica de A. Solignac, *La conception du temps chez Augustin*, n. 18 de BA 14, 581-191 (ambos estudios con bibl.).

descripción moral y espiritual. El alma sale del estado pecaminoso de dispersión, anterior a la intervención divina: «he aquí que mi vida es una *distensio*, y Tu diestra me ha cogido...»³⁰. Sigue la frase decisiva: «a partir de los días viejos me *recogeré*, apuntando a una meta única: olvidando lo pasado, ya no apunto a lo que ha de advenir y pasar, sino a las cosas que están delante: ya no *distenso* sino *extenso*, ya no según la distensión sino según la intención, persigo la palma de la vocación superna...»³¹. Para entender esa frase algo enigmática, hay que referirse a su trama paulina: los versículos de la *Epístola a los Filipenses*: «Olvidándome de las cosas de atrás, y tendido fuera de mí hacia las cosas que están delante, persigo la meta hacia el premio de la vocación de arriba, la de Dios en Jesucristo»³². Es notable la traducción latina de Agustín que separa las dos partículas de movimiento acumuladas en el verbo compuesto de San Pablo (*epekteinómenos*), entre las dos palabras *extenso* e *intención*.

La conversión cristiana, pues, es un movimiento interior (y siempre por repetir) que pasa por tres fases, resumidas en extremo por las tres partículas de movimiento *dis*, *ex*, *in*. El punto de partida es la *distensio*, la «descuartización» de un ser por unas tensiones opuestas y mortales: Agustín lo va a glosar por las imágenes de partimiento violento y dilaceración³³. La conversión consiste, al contrario, en una concentración del ser disperso, que transforma su tensión desordenada y destructora (*dis*) en un movimiento orientado, que sale de sí (*ex*) para dirigirse hacia un punto fijo, al que apunta (*in*). Esboza así las componentes de la *peregrinatio*, en un converso que sale de la dispersión de la errancia, para dirigir su caminar hacia la única meta valedera, de la que el hombre ha oído la llamada trascendente. Apoyado en San Pablo, Agustín aprovecha el análisis del tiempo para precisar los movimientos fundamentales de una conversión en marcha -ya *peregrinante*-.

Esa percepción del valor simbólico de los movimientos materiales, como expresión más o menos explícita de los del alma en marcha hacia Dios, no se limita a esta página inspirada a la vez en San Pablo y en un análisis psicológico. Faltaría enfocar, desde este punto de vista, otras partículas de movimiento que irradian a través de los textos agustinianos el dinamismo espiritual de la *peregrinatio*. Sólo comentaremos brevemente una de las más sugestivas: la partícula *trans* -*más allá*-. Apunta a un esfuerzo constante para rebasar las apariencias sensibles, pasando «más allá» hacia la realidad espiritual e invisible. Movimiento platónico y cristiano a la vez. Así, *transire* puede tener el sentido intransitivo y negativo de *pasar*, para caracterizar las cosas *humanas* frente a la inmutabilidad divina, pero más interesante es el sentido, transitivo y positivo, de *rebasar* un obstáculo para ir *más* adelante, hacia la meta divina. Este segundo sentido se lee (junto a *transcendere*) en la descripción del éxtasis de *Ostia*: «Vinimos a nuestras mentes y las *rebasamos*, para alcanzar la región de la abundancia que nunca cesa»; y más adelante: «que el alma se *rebase* a sí misma»³⁴. Agustín parece haber vertido en este verbo las ansias humanas del creyente; las de pasar siempre «más allá» avanzando hacia Dios: así, cuando quiere «rebasar» la vida orgánica y los datos sensibles, para ascender hacia Dios y primero «venir a los campos y anchos palacios de la memoria»³⁵. Esa dualidad de los sentidos de *transire* es la de la condición humana, y de su *peregrinatio*, como lo van a explicitar otras meditaciones de Agustín, sobre los aspectos colectivos de este tema.

³⁰ *Conf.* 11, 29, 39: «ecce distensio est uita mea, et me suscepit dextera tua». Esa constatación es preparada por el empleo psicológico de *distensio* para definir al mismo tiempo, en 1, 26, 33: «nil esse aliud tempus quam distentionem... ipsius animi».

³¹ *Ib.* 11, 29, 39: «a ueteribus diebus colligar sequens unum, practerita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extensus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis...».

³² *Phil.* 3, 132-14: «fratres ego me non arbitror comprehendisse, unum autem: quae quidem retro sunt obliuiscens, ad ea uero quae sunt priora extendens me, ad destinatum perseuor, ad brauium supernae uocationis Dei in Christo Iesu».

³³ *Conf.* 11, 29, 39: «at ego in tempora dissillui... et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae...» .

³⁴ *Ib.* 1, 6 10 (sentido intransitivo): «uias transeundi... dies nostri transierunt... et transibunt adhuc alii». Comparar con 9, 10, 24 (sentido transitivo): «uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis...» .

³⁵ *Ib.* 10, 7, 11: «Transibo vim meam»; y todavía 10, 8, 1: «Transibo ergo et istam uim naturae meae»; luego 10, 24, 36: «Transcendi enim partes eius (memoriae) quas habent et bestiae...».

*
* *

La íntima unión entre Cristo y «la Iglesia que es su cuerpo» implicaba que el descubrimiento del Mediador como vía, llevara a Agustín a abrir las imágenes de la *peregrinatio* a la expresión de un caminar colectivo. El tema ya asoma al final del libro nono, cuando Agustín evoca el recuerdo de sus padres fenecidos: «Que (los lectores todos) recuerden a los que fueron mis padres en esta luz transitoria... (y ya son) mis conciudadanos en la eterna Jerusalén, hacia la que suspira la *peregrinatio* de tu pueblo desde su salida hasta su retorno...»³⁶. La parte media de esta frase caracteriza la *peregrinatio* como el caminar en tierra extranjera (sentido primitivo en latín) del «pueblo de Dios», pero con un matiz afectivo que introduce la alianza de palabras *suspirat peregrinatio*: es un caminar duro y lleno de añoranza. Este verbo *suspirare* expresa en efecto en las *Confesiones* el deseo insatisfecho de la presencia divina, peculiarmente en los desalientos que siguen a los éxtasis (logrados como en Ostia, o no, como en Milán): «Tu eres mi Dios, hacia ti *suspiro* de día y de noche»³⁷. Es un matiz de melancolía espiritual, que para siempre afecta el «color de alma» de la *peregrinatio* agustiniana. Las miserias de la humanidad peregrinante están aquí en oposición con la casa de Dios, la «Jerusalén eterna». Su condición es mutable y pasajera: este tema sálmico se expresa aquí con la perífrasis que designa la vida humana como una «luz transitoria».

Pero la novedad esencial de esta página es la introducción del «pueblo de Dios» como sujeto activo de la *peregrinatio*. El arquetipo de esta migración en tierra ajena es la marcha de los Hebreos en su salida de Egipto: el *Exodo* con mayúscula. Esta *peregrinatio* de un tipo particular se descompone aquí en tres movimientos: resumen la salida (*exitus*), la marcha por el desierto -simbolizada por la fuerte locución prepositiva *usque ad-*, en fin la llegada a la Tierra de las promesas. Puede sorprender el que esa llegada se exprese aquí con una palabra que recordaría más bien el fin de la *peregrinatio* del Hijo Pródigo: *reditus*. En realidad, sin descartar los posibles recuerdos, en este «retorno», de los matices filosóficos del *reditus in patriam*, y evangélicos de la parábola susodicha, no se debe olvidar que los Hebreos, según la Biblia, volvían a la «tierra de la *peregrinatio*» de Abraham, como Yahvé había prometido darla a su pueblo mucho antes³⁸. Este texto, muy pregnant, ya plantea el sentido final de la *peregrinatio* en las obras posteriores de Agustín: un caminar colectivo, penoso y largo, nostálgico también, hacia la ciudad eterna. Tal es el caminar de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, que se va a precisar en forma más práctica y parenética en la predicación agustiniana, en forma más teórica y teológica en los últimos libros de la *Ciudad de Dios*.

Es lógico que, en el enorme corpus de la predicación agustiniana, los comentarios a los *Salmos* contengan las meditaciones más significativas sobre la *peregrinatio*. Entre las muchas imágenes que acarrearán estos poemas líricos, las del caminar ocupan un lugar destacado. Dice un comentarista reciente de los *Salmos*: «Alabanza, súplica, confianza, eso sólo le acontece al hombre que se está moviendo y desplazando, al hombre en marcha»³⁹. Entre los 150 *Salmos*, escogeremos para completar nuestra investigación los 15 *Cantares de las subidas* (*ps.* 120-134 = 119-133). Estos cantares probablemente

³⁶ *Ib.* 9, 13, 37: «quotquot haec legerint meminerint... parentum meorum in hac luce transitoria, et fratrum meorum sub te patre in matre catholica et ciuium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum».

³⁷ *Ib.* 7, 10, 16: «Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte». Útil agrupación de tales empleos de *suspiro* en las *Confesiones* en P. Courcelle, *Recherches* (cit. *sup.* n. 25), 224, n. 2, que interpreta justamente: «Le sens est certainement: soupiner par insatisfaction». La alianza *die ac nocte* es un biblismo frecuente en los *Salmos*, sobre todo de oración dolorida en la prueba (véase *ps.* 31, 4; 41, 4; 54, 11); así que confirma bien aquí el aspecto afectivo y negativo de *suspiro*. Para la importancia de este tema sálmico, el título *inf.* n. 39. El sentimiento expresado en *conf.* 7, 10, 16, se acerca mucho al del versículo famoso de *ps.* 41, 2: «quemadmodum desiderat ceruus ad fontes... ita desiderat anima mea ad te, Deus».

³⁸ La «terra peregrinationis tuae» aparece en *Gen.* 17, 8 («t.p. eorum» en 26, 4; 36, 7); y Yahvé recuerda a Moisés en *exod.* 6, 4: «pepigi ut darem eis terram peregrinationis eorum». La ausencia de la idea de regreso, en el *Exodo* mismo, no impide que, al lector, el éxodo de Israel le aparezca naturalmente -aunque fuera primero por la sola realidad geográfica- como un retorno de Egipto a Canaán, «tierra de los padres».

³⁹ P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Paris 1980, 147; y más generalmente todo el capítulo 22, «Chemin». Ese opúsculo contiene una óptima exposición de los temas espirituales en los *Salmos*.

estaban destinados a los judíos que subían en peregrinación religiosa hasta la ciudad santa ⁴⁰. En este grupo de *Salmos*, la meditación de Agustín sobre la *peregrinatio* sale de un versículo del primero de ellos, el 120 (119): «Ay de mí, porque mi estancia en el extranjero (*incolatus*) se ha prolongado»; en seguida, Agustín glosa *incolatus* por *peregrinatio*, añadiendo que «*incola* se llama a quien habita en tierra ajena, y no en su patria» ⁴¹.

El sentido de *peregrinus* se va a definir así dentro de las antítesis siguientes, antiguas unas, bíblica la última: tierra ajena / ciudad propia; salir de la patria / volver a ella; sociedad de los ángeles / sociedad de los hombres. El conjunto recibe una forma más acabada y compleja en el comentario al *Salmo* 121: «En el cielo está la Jerusalén eterna, allí están nuestros conciudadanos los ángeles; y nosotros, lejos de estos nuestros conciudadanos, estamos peregrinando en la tierra; en esta *peregrinatio* suspiramos, en la ciudad nos alegraremos» ⁴². Este peregrinar es lejano en el espacio, y en consecuencia, largo en el tiempo; suscita así la añoranza en los que peregrinan lejos de su patria ⁴³. A veces se evoca lo que hemos llamado el esquema del Hijo Pródigo: así cuando el peregrinar se designa por el verbo *redire* ⁴⁴. El sentimiento que domina puede ser el de la angustia; «¿Por qué se angustia el corazón del cristiano? porque peregrina y desea su patria... Gimes porque te sientes confinado (*constitutum*) en el peregrinar...» ⁴⁵. Sin embargo, estos sentimientos negativos coexisten con la firme convicción positiva que dan la fe y la esperanza. Apoyado en una cita de San Pablo, Agustín concluye que, «en esta condición mortal, es necesario que gimamos, aún teniendo la fe, aún teniendo la esperanza» ⁴⁶. Así se precisa la ambivalencia de la *peregrinatio*. Último rasgo importante, porque anuncia la forma final del tema: el nombrar la ciudad y la Iglesia. Así en el *Salmo* 121, 8: *Propter domum Domini mei* se glosa: «propter ecclesiam, prope sanctos, propter peregrinos, propter inopes» ⁴⁷. Prepáranse las perspectivas de la *Ciudad de Dios*, en esta eclesiología de la predicación que celebra a «la Iglesia como misterio de esperanza» ⁴⁸.

La forma más elaborada de lo que entiende Agustín bajo la palabra *peregrinatio* se encuentra finalmente en la teología de la historia que él desarrolla en los 12 últimos libros de la *Ciudad de Dios*: en ellos aparece el concepto tan discutido de *ciuitas Dei peregrinans*. Cuando se le aborda a partir de los empleos usuales de *peregrinatio* y *peregrinari*, extraña a primera vista como cierta *contradictio in*

⁴⁰ Cf. p. ej. nota sobre *ps.* 120 (119) en la TOB: la hipótesis de cantos de «peregrinos» a Jerusalén parece hoy la más probable.

⁴¹ *Enarr. in ps.* 119, 6, *ML* 37, 1602: «Heu me! quod incolatus meus longinquus factus est... Incolatus peregrinatio est: incola dicitur qui habitat in terra aliena». La equivalencia agustiniana es de uso más que de sentido: pues si bien es verdad que así *incola* como *peregrinus* se usan igualmente como antónimos de *ciuis*, sin embargo el sentido etimológico de *in-colere* (de *colere* = morar, habitar), siendo estático, no es equivalente al del deponente expresivo y *dinámico* (preverbio *per*) *peregrinari* (cf. *supra* n. 9).

⁴² *Enarr. in psalm.* 121, 2 (v. 1), *ML* 37, 1619: «Sed in caelo aeterna Ierusalem, ibi sunt ciues nostri angeli: ab ipsis ciuibus nostris peregrinamur in terra. In peregrinatione suspiramus; in ciuitate gaudebimus».

⁴³ *Enarr. in ps.* 122, 5 (v. 2-4), *ib.* 1633: «cui suspirauit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est (ecclesia)... amet et de longinquo suspiret et de longinqua peregrinatione...».

⁴⁴ *Enarr. in psalm.* 123, 3, *ib.* 1647: «Redeant et inuenient ibi diuitias quas in longinqua peregrinatione cum meretricibus consumpserunt»; e *ib.* 124, 3, *ib.* 1650: «Ierusalem... ipsa est mater nostra, cui suspiramus et gemimus in ista peregrinatione, ut ad illam redeamus».

⁴⁵ *Enarr. in psalm.* 122, 2, *ib.* 1631: «Vnde angitur cor Christiani? quia nondum cum Christo uiuit... quia peregrinatur et desiderat patriam... et si omnia prospera confluant..., tu tamen gemis quia in peregrinatione te constitutum uides».

⁴⁶ *Enarr. in psalm.* 125, 2, *ib.* 1657. «In ista mortalitate, ...hoc (= corporis redemptio) antequam nobis reddatur, necesse est gemamus, etiam fideles, etiam sperantes».

⁴⁷ *Enarr. in psalm.* 121, 14, *ib.* 1629: «Propter domum Domini..., propter ecclesiam, propter sanctos, propter peregrinos, propter inopes». En esta enumeración, el primer binomio designa en perspectiva de fe y esperanza (cf. n. precedente) a los bautizados, miembros de la Iglesia, designados luego en su miseria de mortales que son peregrinantes sin recursos.

⁴⁸ P. Borgomeo, *op. cit.* (*supra* n. 8), 2ª parte sobre *L'Eglise mystère d'espérance: le pèlerinage*, sobre todo 146-150: *ecclesia peregrina*, con útiles citas de *sermões*, que completan las de *enarr. in psalm.*

terminis. Frente a la Jerusalén eterna de la que está alejado por su caída en el pecado, el hombre, aún creyente y decidido al retorno, se encuentra en efecto condenado a un duro y triste peregrinar; esta visión pesimista, dominante en la predicación, insistía en la antinomia entre ángeles y hombres, tiempo y eternidad. Pero ya la ambivalencia de los sentimientos que animan al hombre de la *peregrinatio* anunciaba otra perspectiva en ciertos sermones agustinianos.

Cuando escribe *la Ciudad de Dios*, Agustín está reaccionando a la cruel actualidad: el mentís lanzado, por la entrada de Alarico y los Godos en Roma, a la ilusión triunfalista de un imperio cristiano que creía haber recibido de Cristo nuevas promesas de eternidad. Ante el derrumbamiento histórico de estas ilusiones, dos reacciones eran posibles: o bien adentrarse más en la ilusión optimista, como lo haría el historiador Orosio; o bien plantear en forma muy distinta el problema de las relaciones entre Dios y César, Imperio e Iglesia, sociedad política y sociedad religiosa. La complejidad de la situación real dentro de la misma Iglesia, en la sociedad de los creyentes, se había expresado temprano, en la predicación agustiniana, a través de la imagen de la mezcla (*permixtio*), de buenos y malos -futuros elegidos y futuros condenados-. De manera análoga, Agustín plantea ahora el problema de los cristianos que pertenecen de hecho a las sociedades, siendo a la vez «en este siglo» súbditos del imperio terrestre y miembros bautizados de la Iglesia. A fin de cuentas, ciudad de Dios y ciudad terrena no son para él unas realidades objetivas y visibles que sin más se pudieran identificar concretamente, en la historia, con el Imperio romano y la Iglesia católica -como lo iban a creer los medievales-; sino más bien dos *ciudadanías* espirituales (feliz ha sido la traducción alemana por *Bürgerschaft*), entre las que el hombre ha de escoger con la gracia de Dios: o bien elige «el amor de Dios llevado al extremo del desprecio de sí mismo, o bien el amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios»⁴⁹.

Profundizando en tal forma el problema de las dos ciudades, los últimos libros de la *Ciudad de Dios* van a matizar todavía más la ambivalencia de la *peregrinatio* y, por decirlo así, la doble ciudadanía del cristiano peregrinante. La historia de la salvación, considerada como el caminar simultáneo de las dos ciudades -en la historia exterior e interior de la humanidad-, comienza con el recuerdo explícito de la figura del Mediador, Cristo, que es a la vez vía, modelo y meta del peregrinar humano: «El fundó la fe, para que, hacia el Dios del hombre, el hombre tuviera un camino a través del hombre Dios... El mismo a la vez es Dios y hombre: Dios hacia quien se anda, hombre por quien se anda —*quo itur Deus, qua itur homo*»⁵⁰.

Dedicado a los ángeles, el libro 11^o subraya por antítesis la fragilidad del peregrinante humano. Frente a la condición de los ángeles, «tanto más dichosa cuanto que jamás es peregrinante», los creyentes, aunque ya participan, por la fe, en la ciudadanía divina, padecen una condición moral trabajosísima en esta vida⁵¹. Los libros siguientes de la obra van a formular el estilo de vida que conviene a estos ciudadanos de «la ciudad de Dios peregrinante en este siglo»⁵², en antítesis a los ciudadanos de la ciudad terrestre, extraviados en la falsa religión y en el orgullo: «Así aparece ya en alguna forma cómo deben portarse en este peregrinar los ciudadanos de la ciudad de Dios, viviendo según el espíritu y no según la carne, según Dios y no según el hombre, y cómo van a ser en aquella inmortalidad adonde se dirigen». El

⁴⁹ *Ciu. Dei* 14, 28: sobre la mezcla en la «*Dei ciuitas... quamdiu peregrinatur in hoc mundo*», otro texto clásico y fundamental *ib.* 1, 35. Buenas introducciones generales a *La Cité de Dieu*, primer tomo, en BA 33, Paris 1959; y E. Lamirande, art. *Ciuitas Dei* en *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, fasc. 5/6 (1992) y 7 (1994) 958 sq.

⁵⁰ *Ciu. Dei* 11, 2: «*fundauit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum... Sola est autem aduersus errores uia munitissima, ut idem ipse sit et Deus et homo: quo itur Deus, qua itur homo*». El juego presente entre Dios y hombre sugiere que Cristo fue el primer peregrinante, y sigue siendo el dechado de peregrinantes por excelencia.

⁵¹ *Ciu. Dei* 11, 9: los ángeles «*huius ciuitatis (sanctae) et magna pars est et eo beatior quod numquam peregrinata*; parte que (*ib.* 11, 28) «*non peregrinatur in huius uitae mortalitate*»: son (*ib.* 11, 31) los «*sancti angeli... quorum societati in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus*».

⁵² *ib.* 14, 13, 1: «*ciuitati Dei in hoc peregrinanti saeculo*», es decir la parte terrestre, humana, peregrinante de la ciudad de Dios, -contrapuesta a la parte celeste y angélica-. Sobre esta noción, cf. estudio de H.-I. Marrou, art. cit. *supra* n. 7; G. Bardy, nota 1 de BA 36, 1960, 693-694; E. Lamirande, art. *ciuitas Dei* cit. *supra* n. 49.

ideal así propuesto a estos ciudadanos peregrinantes es el del «hombre nuevo» definido por San Pablo: es la manera de «dirigirse allá»⁵³.

El primer modelo del «ciudadano peregrinante» es en la Biblia Abel, «peregrino en el siglo, y perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado y elegido por gracia, por gracia peregrino aquí abajo, por gracia ciudadano allá arriba»⁵⁴. No se trata exactamente de una «doble ciudadanía», pues el texto distingue entre Abel «peregrino en el siglo» y Caín «nacido ciudadano de este siglo un poco como si se distinguiera la situación histórica y la dependencia teórica, el hecho y el derecho -digamos aquí: la condición concreta y la jurisdicción de la ciudad de quién no es ciudadano. Tales son «los ciudadanos de la ciudad de Dios (o ciudad eterna) peregrinantes en esta tierra y suspirando hacia la paz de la patria superna»⁵⁵. Caminando a duras penas con la mirada interior siempre dirigida hacia la ciudad divina: así «vive en la esperanza la ciudad de Dios, durante todo el tiempo en que está peregrinando aquí»⁵⁶. Sin embargo, la antítesis romana clásica entre *ciues (Romani)* y *peregrini*, la práctica antigua de la doble ciudadanía (romana y local en otra ciudad) han matizado en *La Ciudad de Dios* el contenido de la imagen agustiniana de la *peregrinatio*. Ésta cobra ahora un color ya algo político, por su relación metafórica con las dos ciudadanías, y por la herencia semántica de la antigua acepción de *peregrinus* en el derecho público de Roma⁵⁷. Concede ya a los peregrinantes un doble estatuto histórico y espiritual: estatuto complejo pero firme y equilibrado.

Es por esta tierra por donde han de pasar a ganar el cielo, siendo ciudadanos leales y activos en la ciudad terrena. Por eso, las divergencias entre las dos ciudadanías no impiden que los ciudadanos de ambas ciudades tengan actualmente actividades, y aún valores, parcialmente comunes, en su *permixtio* histórica. Insistiremos finalmente en este aspecto, a través de dos citas sacadas de los libros 15 y 19. La primera esboza con fuertes metáforas la carrera gemela, en este mundo, de ambas ciudades que caminan en compañía «ambas ciudades han salido como de la puerta común de la condición mortal, abierta en Adán -una ciudad en la realidad de este siglo, la otra en la esperanza en Dios-, para correr ante sí y hasta el final, hacia sus distintos fines, propios y debidos»⁵⁸. En esta descripción expresiva de ambas «carreras»,

⁵³ *Ciu. Dei* 14, 9, 6: «Vnde iam apparet, utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione ciues ciuitatis Dei, uiuentes secundum spiritum non secundum carnem, hoc est secundum Deum non secundum hominem, et quales in illa, quo tendunt, immortalitate futuri sint». La antítesis entre los dos estilos de vida desarrollada en San Pablo, *Rom.* 8, 4sq. El empleo de *tendere* recuerda, en *conf.* 11, la conversión de la *distensio* en *intentio* (cf. *supra* n. 31).

⁵⁴ *Ib.* 15, 1, 2: «prior est natus ciuis huius saeculi, porterior autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad ciuitatem Dei, gratia praedestinatus gratia electus, gratia peregrinus deorsum gratia sursum». La oposición *saeculum/ciuitas Dei* se aclara por la antítesis final *deorsum/sursum*: mundo histórico del tiempo terrestre aquí abajo, y mundo trascendente de la eternidad divina allá arriba. El peregrinante camina en el primero, perteneciendo ya -y dirigiéndose- al segundo: las dos actitudes no se excluyen, sino que coinciden en los bautizados.

⁵⁵ *Ciu. Dei* 15, 6: «Hoc modo curantur ciues ciuitatis Dei in hac terra peregrinantes et paci aeternae suspirantes».

⁵⁶ *Ciu. Dei* 15, 18: «In spe igitur uiuit homo filius resurrectionis; in spe uiuit, quamdiu peregrinatur hic, ciuitas Dei quae gignitur ex fide resurrectionis Christi».

⁵⁷ El contenido metafórico y jurídico de la noción de «peregrinus in saeculo», opuesta y yuxtapuesta a la de «ciuis ciuitatis Dei», no se puede concebir sin referencia a la distinción política clásica entre los estatutos de *peregrinus* y del *ciuis*. Debilitada por la extensión de la *ciuitas Romana* a todos los hombres libres del imperio desde el 212, esta distinción subsiste entonces a menudo (bajo la misma pluma de Agustín, peculiarmente en ciertas epístolas) con el sentido simplificado de: *lugareño*, opuesto a *forastero*. Sin embargo, la palabra *peregrini* designa también, en aquel tiempo, a los «no ciudadanos» (indígenas o bárbaros). Esta delicada variedad de empleos estaría en alguna forma presente en la conciencia semántica de Agustín, quien tendría también en cuenta -en primer lugar a partir de su experiencia personal-, la doble ciudadanía de los ciudadanos romanos de África, también ciudadanos de su propia ciudad africana: cf. Cl. Pelley, art. *ciuis ciuitas*, en *Augustines-Lexikon*, 1, 5-6, 1992, c. 952-957 (pec. 946).

⁵⁸ *Ciu. Dei* 15, 21: «Propositis itaque duabus ciuitatibus, una in re huius saeculi, altera in spe Dei, tam quam ex communi, quae aperta est in Adam, ianua mortalitatis egressis, ut procurant et excurrant ad discretos propios ac debitos fines...». Este tiempo presente pertenece al orden de la *realidad* histórica y material (*res*) que funda la ciudadanía en este mundo, mientras que la otra ciudadanía se funda en la virtud teologal de esperanza, que ya nos sitúa en el orden de la realidad eterna y espiritual. Pero la condición mortal es común a los ciudadanos de ambas ciudades, salidas por la misma puerta para alcanzar sendas metas distintas.

con los preverbios *pro* y *ex*, se nota como el reflejo lejano de la *Epístola a los Filipenses* y su comentario agustiniano en las *Confesiones*. La última cita nos precisará la participación activa de los ciudadanos peregrinantes de la ciudad eterna en el mantenimiento de la paz dentro de la ciudad terrestre: «La ciudad celeste, o más bien la parte de ella que peregrina en esta condición mortal y vive de la fe, a la fuerza ha de usar la paz de aquí abajo, hasta que pase esta condición mortal, para la que tal paz es imprescindible; y por eso, mientras lleva, en medio de la ciudad terrena, esta especie de cautiverio de su peregrinar, habiendo recibido ya como una prenda la promesa de su rescate y el don del Espíritu, no duda en atemperarse a las leyes de la ciudad terrena que rigen los bienes aptos para sustentar la vida mortal; así, siéndoles común (a ambas ciudades) esta condición mortal, puede mantener entre ambas la concordia, en las cosas que atañen a esta condición»⁵⁹.

Esta es la *carta magna* más detallada de la convivencia provechosa de ambas ciudades durante la *peregrinatio* terrestre de la ciudad de Dios. Supone entre ellas un convenio provisional, durante la «vida mortal» de toda la humanidad. La dualidad en la *peregrinatio* resulta aquí claramente explicitada: los peregrinantes viven de la fe, porque ya tienen la seguridad de su rescate; pero todavía no la liberación efectiva de su *cautiverio*. Fortalecida con esta doble conciencia, la «ciudad de Dios peregrinante» obedece a las leyes de la ciudad, terrena que permiten sustentar la vida material de cada uno y la paz de todos. Son los *ultima verba* de Agustín sobre la *ciuitas Dei peregrinans* y su doble estatuto «en este siglo». Esta formulación lúcida y equilibrada no se desliza hacia los extremos del compromiso sospechoso ni de la ruptura tajante. ¿Quién podría seguir afirmando, con Schultz, que la última fase del pensamiento agustiniano sobre la *peregrinatio* se caracteriza por un lóbrego pesimismo?

*
* *

La contestación de San Agustín a nuestra pregunta inicial podría ser a la vez formalmente negativa y sustancialmente muy positiva. El no ha tenido interés en delinear una «pastoral especializada» de la *peregrinatio religiosa*. Tal problemática sería, hablando de Agustín, un anacronismo. En realidad, nos invita a considerar las cosas desde más arriba y más adentro, a *transire* -a pasar más allá- hasta lo más alto y profundo de la vida cristiana. La esencia de esta vida es para él un *peregrinari*, en el sentido de un caminar interior a duras penas, que siempre pasa más adelante hacia la ciudad de Dios, a la que los creyentes añoran llegar -o volver -desde esta mutable mortalidad.

Pero tal intento de definición conceptual no respeta la riqueza viva y diversa de los empleos de la palabra en las obras del Hiponense, y el desarrollo de su pensamiento. Su intuición primera de la esencia religiosa del *peregrinari* ya contiene el núcleo de la visión total que acaba de matizarse en los últimos libros de *La ciudad de Dios*. Pero este horizonte semántico se ha ensanchado poco a poco, a través de unas experiencias cardinales: la experiencia primordial de la *conversión*, la *función pastoral* del obispo, descubrimiento de la *dimensión colectiva* de la salvación, y de la condición histórica ambivalente de la *ciuitas Dei peregrinans*. Más bien que de tres conceptos sucesivos del *peregrinari*, se trata del desarrollo continuo de una meditación personal, que se va enriqueciendo y profundizando, sin renunciar jamás a sus adquisiciones anteriores; digamos: de un cambio de acento dentro de un itinerario espiritual homogéneo.

El mérito de San Agustín, mejor dicho su privilegio, es haber realizado una excepcional síntesis cultural, en la exposición literaria de esta experiencia genuinamente cristiana. Es haber enriquecido la red de significaciones del *peregrinari*, tejiendo y anudando entorno a la figura del *peregrinus peregrinans* los recuerdos vivos de una cultura antigua, bíblica, cristiana. Así, la lectura filosófica del retorno de Ulises «a

⁵⁹ *Ciu. Dei* 19, 17: «Ciuitas autem caelestis uel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et uiuit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam ciuitatem uelut captiuam uitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto, legibus terrena ciuitatis, quibus haec administrantur quae sustentandae mortali uitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, seruetur in rebus ad eam pertinentibus inter ciuitatem utramque concordia». Sobre este ideal peculiar de la paz en el libro 19 de la *Ciudad de Dios* estudio reciente y matizado de M. J. Rondeau, *Le tournant chrétien. La paix, quelle paix? L'enseignement de la Cité de Dieu*, en P. Chaunu (ed.), *Les fondements de la paix, des origines au début du XVIII^e siècle*, Paris 1993, 83-84.

la querida patria» (como decía Homero), ha reforzado su interés por el retorno de Hijo Pródigo a la casa paterna, y por la lectura cristiana de las migraciones de Israel: peculiarmente en el Éxodo y la vuelta desde Egipto hasta la Tierra de la promesa. De las diversas lecturas -literales, alegorizadas, tipológicas- de estas *peregrinationes* bíblicas, la intuición agustiniana saca su relieve y la complejidad de su expresión.

Intuición más bien que concepto, la *peregrinatio* según San Agustín presenta los caracteres de la idiosincrasia agustiniana: constante y profunda interioridad, referencia a la experiencia viva y personal, fluidez metafórica de una expresión a la vez poética y mística.

Éste sólo fue el esbozo de lo que pudiera ser un libro. Nos deja ante una doble paradoja. Primero: manteniéndose a distancia de las «peregrinaciones religiosas» de su tiempo, Agustín ha desarrollado, mientras tanto, un ideal totalmente espiritual de la *peregrinatio*; este ideal ocupa un sitio central en su visión dinámica de la vida cristiana, tanto individual como colectiva. Segundo, el sabroso contrasentido de los lectores medievales (y, hasta hace poco, modernos) de Agustín, sobre la palabra *peregrinatio*: donde él pensaba en el trabajoso caminar del alma cristiana por esta tierra ajena, los lectores posteriores habrán entendido cada vez más la práctica devocional de la *peregrinatio religiosa*. Al fin y al cabo fue otra *felix culpa*: pues ha valorado la espiritualidad agustiniana como rico y profundo fundamento interior de dicha práctica. Los medievalistas dirán si tal hipótesis es válida, pero sería otra investigación...

APÉNDICE

*En modo de «conclusión prospectiva»:
algunas reflexiones sobre el Congreso de 1993.*

Este Congreso de estudios jacobeos 1993 ha sido notable en muchos aspectos: riqueza y diversidad de los temas abordados, de los métodos de estudio utilizados, de las naciones «jacobeanas» y edades representadas. El «abanico» de las edades y los oficios ha permitido que los intercambios se dirijan simultáneamente a un público felizmente abigarrado: universitarios y no universitarios, jóvenes investigadores principiantes en congresos (a los que un colega francés antaño tildaba con humor de «primeros comunicantes»), y expertos ya conocidos por sus apreciadas publicaciones. La simpatía y el buen humor que han reinado entre todos los participantes han facilitado la tarea a veces poco grata de los presidentes, encargados de hacer respetar un horario a menudo muy apretado, y sin embargo casi perfectamente observado por todos los oradores.

La diversidad de procedencia de los participantes reflejaba a la vez la tradición europea de la peregrinación y los «caminos», y el actual «despegue» de los estudios jacobeos a través de todo el Occidente, aun en los países más alejados del Pirineo. Si España conservó, como Dios manda, su «liderazgo» en nuestros estudios, es de notar el papel destacado que hizo Italia, y peculiarmente la que ya se podría llamar «escuela de Perugia»: forma y abriga unos jóvenes investigadores que prometen un «relevo» notable de los estudios sobre la Italia jacobea. Igual despertar se produce en Portugal, con quien Galicia ha conocido tantos siglos de más que convivencia: así se vuelve a tejer ante nuestros ojos la Europa del mañana. No menos sorprendente, el surgimiento de los estudios sobre (y en) Inglaterra y Suiza, y la aparición de los primeros estudios sobre Escandinavia e Islandia. Como francés, me puedo permitir decir que la representación gala no correspondía (por su número!) al desarrollo actual de los estudios jacobeos regionales en Francia, que necesitarían todavía una coordinación nacional más activa; pero también puedo atestiguar que se ha trabajado bastante para conseguirla en el transcurso de estos últimos años. Alemania tampoco tuvo muchos oradores, pero de monta y ya larga experiencia, y además un buen número de participantes «no comunicantes».

Bien respondió la diversidad de las comunicaciones y ponencias al carácter polifacético del fenómeno histórico jacobeo. Mucho distamos todavía de valorar debidamente la necesidad de coordinar los resultados adquiridos por las distintas disciplinas que enfocan este fenómeno. En este sentido, parece fundamental darse cuenta del largo camino intelectual que apenas está emprendido hacia una valoración sintética de sus distintos aspectos. Yo diría, para situar los (ricos) resultados de este congreso, que apenas todavía rebasamos la fase de *inventario* del «material jacobeo», inventario del que las ponencias y comunicaciones nos han presentado un abigarrado e instructivo escaparate de muestras.

Apenas también *-a fortiori-*, nos acercamos a la fase de *interpretación* de este material, fase que requiere una estimación previa, para que los intérpretes se adapten correctamente a los caracteres fundamentales de un fenómeno *ante todo religioso*. Por eso me ha dejado algo asombrado la observación según la cual se hubieran «sobredimensionado» los hechos legendarios y tradicionales de la peregrinación... como si todavía estuviéramos en la edad positivista de la historia. Pues bien, hoy por hoy, hemos aprendido mucho de la fenomenología religiosa y de la historia de las mentalidades, y bien sabemos que hemos de partir de un concepto renovado del estudio de los movimientos religiosos, de la imaginación personal y colectiva, de los milagros y aun de las leyendas: nueva «materia prima» de una nueva historia. Esta historia no se ha olvidado de la crítica histórica ni de la importancia de la cultura material, y de los hechos económicos y sociales. Pero aboga también por una idiosincrasia irreductible de los hechos religiosos, y para con ellos maneja de otra forma la investigación, «eligiendo su intriga» -como lo escribió Paul Veyne-, en el tupido tejido del devenir histórico, y adaptando los métodos adecuados.

Estas reflexiones nos sugieren que más todavía distamos de las tareas de *síntesis*, que quizá habremos de dejar en gran parte a nuestros descendientes... No olvidemos el lema del buen investigador - lema más formal de lo que parece-: «Una vida de análisis para una hora de síntesis». Los estudios jacobeos han padecido mucho de tantos libros apresurados y efímeros, que todo lo pretendían decir sobre

la peregrinación a un «gran público», a quien además querían decirse todo en pocas páginas. Eso no quiere decir que un buen estudio de inventario o de interpretación no requiera siempre unas páginas que intenten ordenar y sintetizar las ideas generales que finalmente el estudioso ha podido deducir de sus análisis, -formulando otras hipótesis que luego habrá que averiguar-: hay que (procurar) ser inteligente hasta el cabo de la redacción de un trabajo cualquiera.

Seguiré ahora el orden general de las comunicaciones, en la medida en que seguían el mismo las grandes divisiones temáticas propuestas por el programa inicial del encuentro. Primero, lo que se pudiera llamar el *espacio jacobeo y sus datos materiales*: los vestigios materiales de la peregrinación en caminos, monumentos, mapas. Imprescindible, la comparación de los mapas antiguos con los que resultan de los datos «de terreno», facilitados por las exploraciones topográficas, arqueológicas, toponímicas (incluyendo los títulos de iglesias). Estas exploraciones son a la vez fecundas y difíciles. Fecundas, de seguro: claro está que, fuera del «río grande» del Camino con mayúscula, han aparecido esta vez una cantidad de «caminitos» afluyentes y «efluyentes» en el Norte (Cantabria y Asturias), Este (Cataluña, Aragón, cuenca del Ebro), Sur (caminos portugueses), sugiriendo una difusión y pluralidad de devociones «secundarias» como la de las reliquias de San Salvador de Oviedo.

Pero exploraciones difíciles, pues surgen aquí varios problemas. Primer riesgo: confundir la red particular jacobea con la red general de rutas de circulación a través del Norte de España; cuestión: ¿qué conjunto de criterios permitirán decidir si este o aquel camino merece ser llamado «camino de peregrinación», y sobre todo de «peregrinación jacobea»? ¿un mínimo de organización de puentes y caminos? ¿de establecimientos hospitalarios en sentido amplio? ¿de comunidades religiosas o legas al servicio de los peregrinos? ¿de títulos de «Santiago» en cierto número de iglesias y santuarios de la comarca atravesada? Y para cada uno de estos criterios: ¿cuándo la diferencia de *grado* (o número) lleva consigo una diferencia de *naturaleza*, en la «promoción» posible de tal camino como «camino de Santiago»? Para tomar un caso extremo, se arriesga mucho llamar un camino «de Santiago» por el mero hecho de que se conoce que un peregrino, mejor conocido que los demás, ha pasado por allí en tal año o siglo. Temo que se vea (con los ojos de la fe o del patriotismo campanilista) surgir de dondequiera muchos caminitos, que sí han sido caminos frecuentados a través de la Edad Media, sólo lo han sido casualmente por peregrinos: este «patinado» de «panjacobismo» es como el revés de este admirable celo por encontrar vestigios de otros «caminos» que el francés. Cuidado con el proverbio griego: «Una golondrina no hace la primavera»; «...unos peregrinos no hacen un camino de peregrinación». Esta es una precaución, no una marca de escepticismo universal para con quienes se afanan con tanto mérito por multiplicar los descubrimientos de indicios: mejor, si éstos son de carácter muy distinto entre sí, pues su recorte será mucho más demostrativo.

Si la topografía de la peregrinación ha marcado unos progresos espectaculares, todavía parece insuficiente a veces el cuidado de una periodización, que permita señalar mejor la «vida y muerte» de tal camino, usado en tal siglo, y ya no tanto en otro. Estas variaciones serán interesantes de coordinar con los paralelos adquiridos en otras comarcas, tanto hispanas como europeas, para determinar luego las causas de tales variaciones: religiosas, políticas y militares, económicas y culturales. En breve, se trata de la inserción del fenómeno en la historia general de Europa y del cristianismo occidental. ¡Hay mucho todavía por hacer, tanto en la recopilación y clasificación del material básico como en su interpretación! Pero cierto es que *el espacio* no «hablará» sin que se tenga siempre en cuenta el componente complementario del *tiempo*, -en todas las etapas de la investigación-.

El Congreso ha puesto de relieve la pluralidad de *fuentes* posibles, y el esfuerzo heurístico que todavía requieren, peculiarmente en el terreno archivístico. Tanto los Cantares de gesta como la iconografía tienen mucho que decir sobre la geografía concreta e imaginaria del culto y de la peregrinación, con tal que se manejen con prudencia y con afán tipológico y cronológico. Estas fuentes son exponentes eximios de la representación colectiva de los hechos jacobeos, y, a consecuencia, de la mentalidad religiosa en distintos lugares y siglos. Se ha puesto de relieve también el interés de los «libros de difuntos» como testigos parciales y preciosos de un «estado civil» de peregrinos, o de las obras menores de la literatura moderna, aún algo costumbrista (y, por eso, excelente espejo de mentalidades) como el *Mercurio* del «cura de Fruime».

Tal ensanche de la documentación se ha verificado en las tierras ajenas que hasta ahora eran tierra no «incognita», pero digamos: poco explorada. No tan sólo las de la gemela península italiana, con su mundo cultural peculiar y por decirlo así su santiaguismo castizo, sino también en las islas y penínsulas del Norte, hasta la «ultima Thule» de Islandia. Han surgido allá nuevas y abundantes fuentes como las traducciones de literatura jacobea en lenguas germánicas -con las «reescrituras» que supondrán en algún grado: hermosos trabajos filológicos ya se perfilan en este sentido-. Va surgiendo con oportunidad una añeja Europa jacobea, mucho más ancha y diversa de lo que se creía, en este fin de siglo en que Europa está meditando en la idiosincrasia de su cultura común.

Un conjunto de comunicaciones se han preocupado por distintos aspectos del *culto* más precisamente dicho: la historia de un santuario peculiar y su papel en la peregrinación; la narración a menudo más o menos inédita de un «viaje-peregrinación», a la vez mundanal y religioso; obras literarias de primera o segunda clase -reflejando sendas mentalidades personales o colectivas-; interferencia entre culto y vida política en un contexto preciso de la civilización local. En tales encuestas no se desdeñará el aporte peculiar de las ciencias humanas, con tal que no se piense que estas ciencias van a eliminar los métodos tradicionales y conseguir la reducción de los hechos religiosos a sus perspectivas. También legítimas y fecundas, las encuestas objetivas sobre la extensión oficial del culto (p. ej. en el mundo luso, hasta África y Brasil), o bien la historia de los cultos anejos al de Santiago (así el de los «santos varones apostólicos» Torcuato o Eufasio, que plantean en tierras hispánicas los delicados problemas de interferencias de las devociones y hagiografía mozárabes con el culto a Santiago). Este abigarrado cuadro deja entrever la compleja red de relaciones que se han tejido en torno a este culto jacobeo, con una infinidad de variantes según lugares y tiempos; necesitan todavía una cantidad de monografías, bien limitadas desde estos dos puntos de vista.

No han sido olvidados los *aspectos económicos* del fenómeno jacobeo, -si bien merecerían por sí solos un congreso particular, bajo el lema braudeliiano de «economía y sociedades» en los «caminos»-. Alegre y formal a la vez, la encuesta sobre el vino (realidades e ideologías) en la peregrinación; sugestiva también, la relación sobre minería y producción de hierro, a lo largo del gran «camino». Primeros esbozos de un tipo de estudios que todavía no ha cuajado en trabajos más amplios, pero que se revelará seguramente de sumo interés. Igual observación vale para el estudio de la asistencia hospitalaria, en todos sus niveles, desde económicos hasta espirituales -son dos peculiares «obras de caridad», en el clásico sentido evangélico de la expresión, la acogida a los huéspedes, y la curación de los enfermos-.

Ya se ha rebasado más netamente el nivel documental, con los estudios sobre las expresiones cultas y culturales de los hechos jacobeos en *la literatura y el arte*. Sale de la sombra una enorme literatura narrativa que no se limita en las compilaciones de milagros y sus traducciones a tantos idiomas. Una notable ponencia ha presentado una periodización ejemplar de las vicisitudes de este género literario a través de los siglos, desde el origen hasta el Renacimiento. ¿Primer aporte, y de importancia y calidad, a una futura colección de «Tipología de las fuentes literarias jacobeadas»? Parecen lugar geométrico de la creación literaria jacobea las colecciones de *sermones de sanctis* de tema santiaguista, cuyo inventario todavía dista mucho de estar establecido; más generalmente, faltan estudios sobre los temas jacobeos en la literatura clerical, y sobre la reflexión de los clérigos (en doble sentido de gente de Iglesia y letrados) en la *espiritualidad de la peregrinación*. Tales estudios he intentado iniciar y suscitar, estudiando el aporte de San Agustín a la espiritualidad de la peregrinación. Verdad es que el tema de la «recepción» de la doctrina agustiniana interesa toda clase de peregrinación; sin embargo se puede formular la hipótesis de que resultaría fecundo emprender tal encuesta en una documentación oratoria típicamente jacobea.

La cantidad de *documentación iconográfica* todavía por inventariar y clasificar ha aparecido considerable, tanto en la estatuaria como en el terreno de los grabados e impresos. Ambos tipos de obras de arte a menudo popular tienen el interés singular de reflejar e informar directamente la mentalidad religiosa del pueblo cristiano, a través de una representación muy concreta del santo y de sus actitudes y actividades en función de «auxiliador» particular. Esta imagería tanto interés tiene para la historia del arte -y de los lugares comunes hagiográficos en la iconografía- como para la historia de la espiritualidad, con coordenadas precisas de espacio y tiempo para las estatuas, y de las áreas de difusión para los grabados.

Más reservas nos han inspirado ciertos estudios sobre la *simbología jacobea*, término vago que de por sí inducía en tentación de fantasear. No basta seguir la historia de una figura como la concha de Venus a Santiago, si no se insiste en el intervalo sobre su valor general de símbolo de «lugar sagrado», en los ábsides y nichos de la arquitectura antigua: de donde su disponibilidad para «cristianarse». La enumeración de los símbolos de la peregrinación ya implicó un comienzo de interpretación que no siempre se atuvo a una llave cristiana. Es un punto en el que insistió con razón otra comunicación que demostró con tino la doble faz fundamentalmente *cultural y religiosa* de cualquier objeto de los estudios jacobeos. Por eso pareció también singular el intento de reducir el Camino a un «símbolo del derecho»: grande paradoja, si se piensa sólo en la oposición casi antinómica entre ley (antigua) y gracia (cristiana) en San Pablo.

No se pueden olvidar otras investigaciones muy especializadas como las filológicas, litúrgicas, museológicas, bibliográficas: otros tantos temas, sólo representados aquí por una rápida comunicación, y que merecerían constituir cada una un apartado ancho en un congreso venidero.

Este panorama de lo dicho y no dicho en nuestro Congreso nos lleva a terminar formulando algunas *proposiciones* concretas:

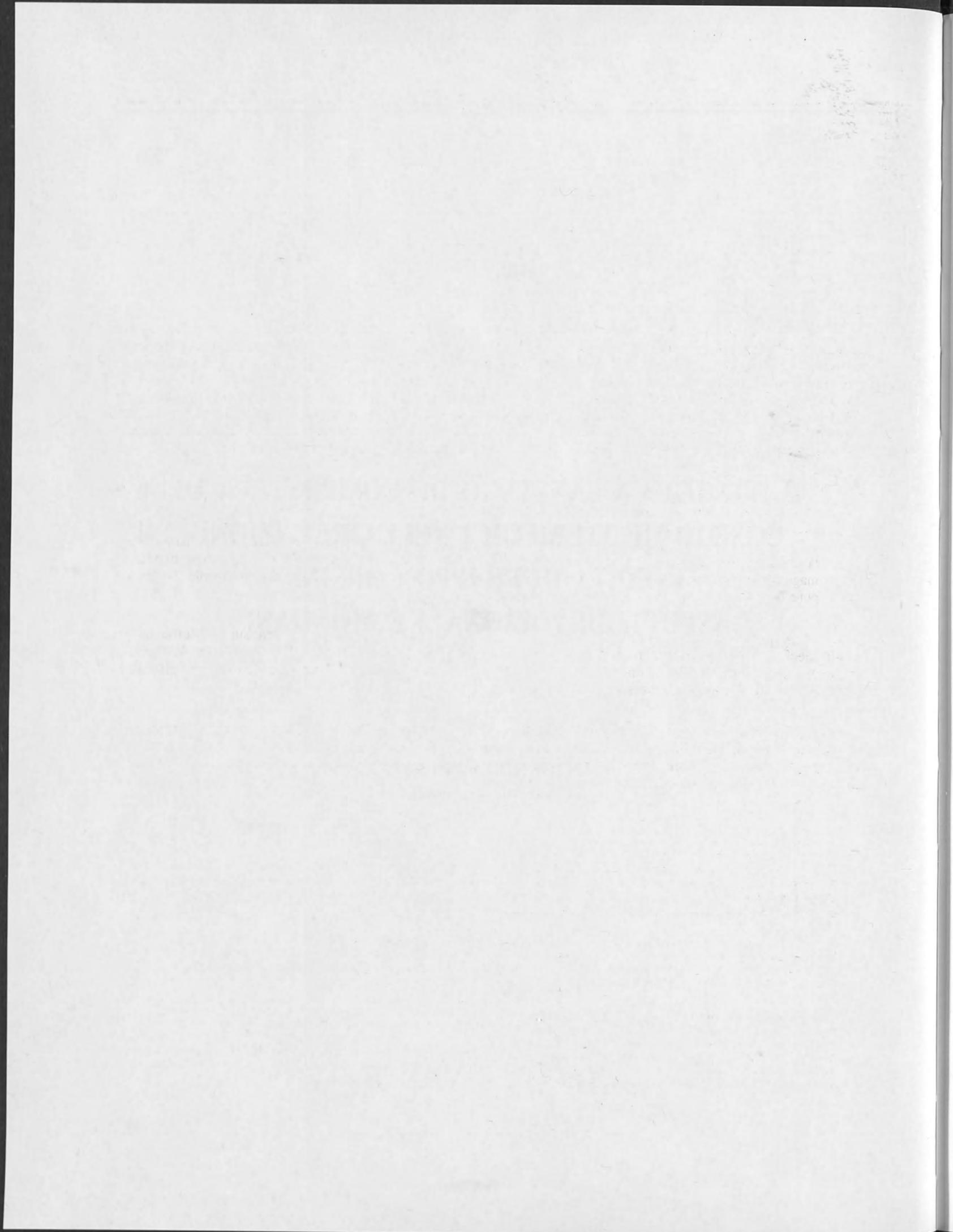
1) fijar cuanto antes el plazo que nos separa ahora de otro congreso parecido, que pudiera verificarse en otra capital europea de los estudios jacobeos, con tal que existiese otra tan calificada como Compostela para organizarlo. Pero ya parece oportuno prever pronto unos *temas más precisos*, dentro de sendos apartados indiscutibles: *realia*, culto y espiritualidad, cultura literaria y artística (distinguiendo las artes plásticas y musicales), en fin un resto de *varia*, en el que podría caber el susodicho aporte de las «ciencias humanas». Después de ancha encuesta entre todos los santiaguistas «alcanzables» -incluyendo los no participantes en este primer congreso-, los temas podrían ser elegidos por un pleno efectivo (o epistular) del Comité científico del presente congreso, durante el transcurso del primer semestre 1994.

2) Parece muy deseable dotar los estudios jacobeos de un *centro europeo de publicaciones* dirigido en Compostela por la *Comisaría Xacobeia de Galicia*, con apoyo de miembros del actual Comité científico, constituidos en un *Comité de lectura* de los manuscritos (disquetes) de estudios propuestos para la publicación. Hay que pensar en la composición más oportuna de este Comité de lectura, y también en la posible cofinanciación de estas ediciones por organismos regionales, nacionales, europeos, onusianos (UNESCO). Tres tipos de acciones se pueden proponer: a) Una colección de Documentos jacobeos: ediciones críticas de textos inéditos (o no): con texto, traducción a una lengua (por escoger), aparato crítico, anotación, introducción (de tamaño limitado), índices y (eventualmente) mapas; no excluir musicología e iconografía. b) Otra colección, de Estudios jacobeos, que acogiera trabajos de interpretación o síntesis, de nivel universitario y tamaño mediano (principalmente tesis doctorales, o trabajos de habilitación). De tales trabajos se podría pensar en hacer a veces una «edición menor» en paper back (libros de bolsillo) para el gran público. c) Crear un premio Compostela para recompensar las obras más distinguidas en cada una de estas colecciones; atribución cada cinco años (?) por el Comité científico (?).

Mala conclusión sería la que se olvidara de agradecer a todos los organizadores compostelanos del Congreso, por la acogida tan esmerada y cariñosa que supieron reservar a forasteros y extranjeros. Rara, y tanto más asombrosa, la exactitud de los horarios; dice un refrán galo: «L'exactitude est la politesse des rois». Real la mesa; real la exactitud; esmeradísimos de tipografía, y muy prácticos de consultar, los documentos del Congreso... ¡enhorabuena a la Comisaría xacobeia de Galicia, y su «estado mayor» técnico! Un último deseo: que se mande a todos los participantes una *lista completa* de todos ellos (con nombres y apellidos, profesión u oficio, «título santianguista», direcciones, aun telefónicas y de Fax). Otra faena para don José Carro Otero, Comisario Xacobeo de Galicia, artesano de este éxito, a quien todos le debemos tanto desde hace tanto tiempo.

**IL VIAGGIO A SANTIAGO DE COMPOSTELA DI
COSIMO III DEI MEDICI NELLA RELAZIONE
INEDITA DI FILIPPO CORSINI
ASPETTI DEVOZIONALI E MONDANI**

ANTONIETTA FUCELLI
Università di Perugia



Già dal titolo della presente comunicazione si evince la volontà di analizzare il testo di una delle relazioni del viaggio mediceo a Santiago nella duplice valenza devozionale e mondana e al contempo il proposito di avvalersene al fine di configurare l'ambito culturale di pertinenza di un atto del peregrinare che, pur eludendo la restrittiva denominazione di viaggio, non presenta appieno neppure i connotati abitualmente ascrivibili a quella di pellegrinaggio. Di qui l'ambiguità stessa di una terminologia fluttuante fra l'uso dell'uno o dell'altro termine, ognuno dei quali reputato di volta in volta insufficiente ad esprimere da solo la duplicità di un significato che meglio abbisognerebbe dell'uso congiunto di entrambi e che peraltro traspare nitida dalle finalità palesate nelle righe d'esordio della relazione Corsini:

«Considerando il Ser.mo Principe Cosimo di Toscana esser di non ordinario giovamento a chi tocca in sorte di dover reggere il peso di governar popoli a se soggetti apprendere i riti di varie Nazioni, conoscere le qualità dei Paesi diversi, e osservare la politica de Maggiori Regnanti non contento d'aver l'anno avanti scorsa buona parte della Germania e veduto le corti degl'Elettori di Magonza e di Sassonia, molte delle città franche fino ad Amburgo la maggior parte d'Olanda e qualche poca della Fiandra risolvette sul fine del 1668 d'intraprendere un viaggio maggiore per abbozzarsi con i maggiori potentati d'Europa et i Paesi a quelli soggetti diligentemente scorrere per poter delle forze, e qualità di essi restare perfettamente informato»¹.

Appurato dunque quanto il viaggio di Cosimo dei Medici in terra iberica sia emblema di un modo decisamente «altro» di intendere il peregrinare per motivazioni, modo di percorrerne le tappe e tragitto, pure il testo che lo racconta assurge a fonte inesauribile di dati cui attingere per una ricostruzione d'ambiente della Spagna secentesca e del culto jacopeo².

Cosimo dei Medici, principe ereditario, non ancora gravato dagli oneri di governo del Granducato e presumibilmente in cerca di evasione da un ambiente familiare lacerato da problemi coniugali³, il 18 settembre 1668 lascia Firenze per intraprendere un lungo viaggio che annovera tra le mete anche la visita al santuario compostellano.

¹ *Viaggio di Alemagna, Paesi Bassi del 1667 e di Spagna, Francia, Inghilterra et Olanda del 1668-69 fatti dal Serenissimo Principe Cosimo di Toscana e di poi Granduca Terzo di quel nome, scritti dal Marchese Filippo Corsini, Coppiere di S.A.S. e figliolo del Marchese Bartolomeo Corsini*, Archivio di Stato di Firenze, v. 6387 (137 recto). D'ora in poi i riferimenti a tale manoscritto saranno contrassegnati dalla dicitura: *Relazione Corsini*.

² Il tutto sulla falsariga di valutazioni dei testi che relazionano il viaggio mediceo fatte a suo tempo da uno studioso di tematica jacopea della levatura di P. G. Caucci von Saucken in: *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago de Compostela, Porto y Cía. Editores, 1971; *Il cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Università degli Studi di Perugia, 1984.

³ «Cosimo dei Medici si era sposato con Margherita Luisa di Orléans, figlia di Gastone di Francia e di Margherita di Lorena. Ma il matrimonio, patrocinato dal Mazzarino e dall'Abate toscano Pietro Bonsi, non era stato dei più felici. Le ragioni di stato avevano fatto accoppiare due persone completamente diverse per carattere ed educazione: lei giovane, salottiera, raffinata; lui severo, introverso, bigotto. Ángel Sánchez Rivero, che ha studiato a fondo questo viaggio, ci lascia comprendere che uno dei motivi che spingevano Cosimo ai suoi viaggi per l'Europa, ed a questo in Spagna, era proprio il desiderio di allontanarsi da un ambiente familiare quanto mai sgradito» (P. G. Caucci von Saucken, *Il cammino italiano* (nota 2) p. 135-136).

Del novero degli accompagnatori, reso noto da una lista dettagliata altrove stilata dal Corsini ⁴, sono Lorenzo Magalotti, cui è affidato l'incarico di redigere la relazione ufficiale ⁵, Pier Maria Baldi, che la fregerà di pregevoli acquarelli illustrativi, Giovan Battista Gornia, Jacopo Ciuti, Filippo Marchetti che lasceranno, in forma di diario personale o di resoconto, dettagliati racconti del viaggio in veste privata ⁶. Magalotti, razionalista e fautore della corrente filofrancese nella corte granducale, sottopone la realtà ispanica al vaglio di una critica non di rado aspra ed ostile, mentre più incline al riscontro oggettivo è l'ottica di un Corsini che milita nel bando tradizionalista e filospagnolo. Di qui che la Relazione del viaggio mediceo in Spagna redatta dal marchese Filippo Corsini nel duplice aspetto di opera inedita ⁷ e di resoconto vergato da persona incline per ideologia e retaggio culturale alla compenetrazione della realtà spagnola epocale divenga oggetto precipuo del nostro interesse.

Lasciata dunque Firenze e imbarcatosi a Livorno, dopo aver costeggiato la Liguria e la Francia Meridionale, Cosimo e il suo seguito approdano a Barcelona. Già dal primo approccio con la terra di Spagna si presagisce il tono che connoterà le pagine del resoconto corsiniano e riconducibile al carattere «politico» del viaggio. Il Corsini mediceo si presenta subito nella veste di operatore di stime e di artefice di inventari ⁸, di cronista puntiglioso di una realtà sottoposta al vaglio costante di quella ragion di stato che in buona misura ha inferto movimento alla carovana principesca per le contrade di una Spagna la cui

⁴ Si fa riferimento all'altra relazione del viaggio mediceo di cui fu estensore Filippo Corsini: *Memorie del viaggio fatto in Spagna dal Serenissimo Principe Cosimo di Toscana raccolte dal Marchese Filippo Corsini* (Ms. della Biblioteca del Principe T. Corsini a Firenze) e recante elenco dettagliato dei componenti il seguito principesco, di contro alla sommarietà di indicazioni al riguardo caratterizzante la relazione oggetto del presente studio: «e, per essere affatto incognito non volle condur seco, che poco numero di Cavalieri che furono cinque. Il Cavaliere Dante da Castiglione suo primo Gentiluomo di Camera, il Marchese Filippo Corsini suo scalco, il Marchese Vieri Guadagni, Paolo Falconieri, e Lorenzo Magalotti in qualità di Gentiluomini di Camera; il rimanente della comitiva fu pure assai scarso non ascendendo in tutto, che al numero di quaranta» (*Relazione Corsini*, 137 recto). Sodale oltre che cortigiano di Cosimo III, il Corsini gli fu compagno di viaggio per quelle contrade europee puntigliosamente «scandagliate» nelle due relazioni cui abbiamo fatto menzione. Gentiluomo di corte seppe conciliare il disimpegno delle cariche cortigiane con il coltivo assiduo dello studio, divenendo membro dell'Accademia della *Crusca* e figurando fra gli iscritti dell'*Arcadia* romana. Si cimentò anche nella traduzione della *Historia de la conquista de México, población y progreso de la América septentrional, conocida con el nombre de Nueva España* (1664) di Antonio de Solís, che con il titolo di *Storia della conquista del Messico* pubblicò a Firenze nel 1699 per i tipi della stamperia Cecchi (L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia Corsini*, Firenze, Cellini, 1858, p. 149-151).

⁵ Cfr. A. Sánchez Rivero, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669). Madrid y su provincia*, Madrid 1927 (Publicación de la Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid, vol. I) con trascrizione del testo della relazione di Magalotti (cod. n. 123, Biblioteca Laurenziana) relativo alla provincia di Madrid; A. Mariutti de Sánchez Rivero, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal*, Madrid 1933 con trascrizione del testo della relazione di Magalotti sull'intero viaggio in terra di Spagna fino alla Coruña. A parte vengono riprodotti gli acquarelli di Pier Maria Baldi che illustrano il testo. Su Magalotti e la sua relazione del viaggio mediceo interessanti notizie anche in A. Farinelli, *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo XX*, 2 voll., Roma, Reale Accademia d'Italia, 1942, II, p. 154-156.

⁶ «Più personali ed attenti ai particolari sono i diari del medico Giovan Battista Gornia, dello «spenditore» Jacopo Ciuti, del maestro di Casa Filippo Marchetti. Potendo scrivere per se stessi e liberi da preoccupazioni diplomatiche o politiche, ci daranno un quadro vivissimo purtroppo ancora affidato agli inediti conservati nell'Archivio di Stato di Firenze» (P. G. Caucci von Saucken, *Il cammino italiano* (nota 2) p. 137). Per una rassegna di dati bibliografici sui testi delle relazioni del viaggio mediceo cfr. Caucci, Priorelli, Tavoni, Gambini, Scalia, *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia* (ricerca diretta da P. G. Caucci von Saucken), Università degli Studi di Perugia, 1983, p. 20-21.

⁷ Testo corposo per rilevanza di dati storico-culturali e copiosità di stesura (137 recto-261 verso) ben meriterebbe un'edizione critica che ne consentisse piena fruizione. Finora approccio al testo manoscritto di sicuro interesse nell'ambito della letteratura italiana sul pellegrinaggio è da reputarsi quello effettuato da O. Tavoni, *La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III dei Medici*, I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio (nota 6) p. 61-78, con trascrizione del testo relativo alla Galizia ed indicazione dell'itinerario iberico, assieme alla tesi di laurea della studentessa A. M. Ferrante, diretta dal prof. P. G. Caucci von Saucken, su: *La Spagna del Seicento nella relazione inedita di Filippo Corsini* (A.A. 1978-79), con trascrizione del testo relativo al tragitto percorso in terra di Spagna ed indicazione dell'itinerario corrispondente.

⁸ Atteggiamento questo che evoca alla memoria quanto appreso dallo storico Pieraccini a proposito dell'ordine impartito da Cosimo III al giovane Pietro Guerrini, suo suddito esperto nell'arte del disegno, di percorrere le contrade d'Italia e d'Europa al fine di riprodurre su carta tutto quello che potesse tornare utile al Granducato in fatto di edilizia civile e militare, di oggetti d'uso comune in agricoltura, di strumenti da navigazione e quanto avesse attinenza con lo sviluppo economico in genere (G. Pieraccini, *La stirpe dei Medici di Cafaggiolo*, Firenze 1924).

condizione di innegabile declino politico ed economico sarà d'ora in poi riscontrata nella fatiscenza delle cose.

A Cadaqués, luogo obbligato di scalo per ragioni di maltempo sulla rotta per Barcelona, si assiste ad una prima campionatura di detta attitudine: la visita alla fortezza, infatti, suggerisce solo note di biasimo dettate dalla indigenza del presidio di soldati «che oltre all'esser mezzi nudi molti di essi, ne meno avevano il fodero alle spade, evidente segno di loro estrema mendicizia», nonché dalla trascuratezza di un luogo definito «sudicio et infelice»⁹. Sorte descrittiva a malapena più stemperata nei toni negativi tocca alla stessa città di Barcelona, sommariamente liquidata con connotazioni molto prossime al biasimo circa la condizione di degrado urbanistico:

«La città è di circuito quattro in cinque miglia. Le Chiese sono assai capaci di struttura Gotica la maggior parte, il che porta seco, che sieno oscure, oltre a che non sono tenute pulite: le strade sono la più parte strette e malissimo lastricate»¹⁰.

Se avessimo avuto a che fare con un pellegrino autentico avremmo potuto imputare la negatività del primo impatto con una terra «altra» da quella di provenienza a quel moto psicologico che sempre si ingenera nel viatore, allorquando la curiosità e il fascino del nuovo cedono il passo, con rapidità insospettabile, al disagio nato dalla repentina scomparsa delle abitudini¹¹. Ma ben altri sono i presupposti che inducono Corsini a tale atteggiamento, giacché diverso da quello antico è il senso del viaggio-pellegrinaggio mediceo che lo vede coinvolto, assieme ovviamente alle modalità di realizzazione: smarrimento e solitudine sono sensazioni ignote ad un animo cui tutt'al più può concedersi quel minimo senso di disagio scaturito dalla lontananza e peculiare a qualsiasi atto del viaggiare.

Lo stesso itinerario si snoderà lungo un tragitto di ricognizione del suolo iberico che poco avrà a che vedere con le tappe di scansione del pellegrinaggio tradizionale. Concepito come periplo della penisola iberica al fine di ricavarne una visione d'insieme di natura politico-economica si da risultare utile in prospettiva al futuro Granduca, il viaggio elude ovviamente le vie consacrate dalla memoria antica della *peregrinatio* devozionale, che affidava alla reiterazione di percorsi antichi costellati di reliquie e di obblighi devozionali incommovibili il senso di continuità nel tempo e nello spazio della devozione jacobea e del suo carattere lustrale¹². Il tutto a dire di quanto manchi in questa relazione di viaggio-pellegrinaggio quel percorso tradizionale del *camino de Santiago* che aveva in Roncesvalles la sua porta di accesso più accreditata e lungo le cui tappe il fluire nel tempo delle migliaia di pellegrini, attanagliati nelle membra dalla fatica del cammino ma resi agili nello spirito dalla consapevolezza di essere

⁹ *Relazione Corsini*, 139 recto.

¹⁰ *Ibid.* 140 verso.

¹¹ Moto psicologico direttamente riconducibile a quella spiritualità del cammino in virtù della quale «Il termine *peregrinus* riconquista il suo significato originario di straniero, d'uomo che viene da non si sa dove e che non è più protetto da nessuna cornice sociale. [...] Il vagabondo, qualunque sia il motivo che lo ha scaraventato sulle strade, si scopre «altro» e diverso in mezzo ai sedentari ai quali lancia nel passare uno sguardo d'invidia se non di odio» (R. Oursel, *La Via Lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostela*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1985, p. 216-217; cfr. anche dello stesso autore: *La solitude du pèlerin ou l'humeur du pèlerin romain*, Atti del Convegno Internazionale di Studi-Perugia 23-25 settembre 1983: Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura Jacobea, a cura di G. Scalia, Università degli Studi di Perugia, 1985, p. 165-170.

¹² Il tutto a ulteriore conferma di un predominio ai limiti della prevaricazione della componente «cavalleresca» su quella penitenziale in questo cammino che poco sa di sacrificio della strada e che, dettato da una molteplicità di fattori in prevalenza ascrivibili all'ambito della mondanità, pure non esclude quello devozionale per alimentare una spiritualità del cammino strettamente a tono con un Seicento già immemore della valenza medievale del pellegrinaggio, ove il caso di Domenico Laffi, vigoroso evocatore di antichi significati, è superba eccezione. Sull'insorgenza quattrocentesca del carattere «cavalleresco» del pellegrinaggio e sul suo perdurare nelle centurie successive si vedano L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 voll., Madrid, C.S.I.C., 1948-49, I, p. 89-118; M. Petrocchi, *Una «Devotio Moderna» nel Quattrocento italiano?*, Firenze, Le Monnier, 1961, p. 15-64. Di Laffi si vedano: *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, edizione e note di A. S. Capponi, Università degli Studi di Perugia-Centro di Studi Compostellani, Napoli, E.S.I., 1989; *Viaggio da Padova a Lisbona-itinerario portoghese*, edizione critica, introduzione e note di B. De Cusatis, Università degli Studi di Perugia-Collana di Studi e Testi dell'Area Romanza e Slava, Napoli, E.S.I., 1988.

testimonianza vivente di un culto imperituro, si lasciava ancora percepire nelle croci di transito, negli ospedali, nei lasciti culturali, nella consunzione stessa della pietra del fregio scultoreo del pilastro del Portico della Gloria toccato dalle mani di quanti avevano avuto in sorte di arrivare.

Relatore mordace ed enumeratore a volte fastidioso di carenze nella fase d'esordio, pure il Corsini estensore di una delle relazioni del viaggio medico sarà puntiglioso schedatore di dati attinenti costumanze, cerimoniali, patrimonio artistico, organizzazione politico-militare ed ecclesiale, aspetto urbanistico, credenze popolari che di volta in volta depurati dalle scorie apposte dalla interpretazione personale costituiranno apporto di innegabile valore ai fini di una riproposizione d'ambiente della Spagna tardosecentesca, alla quale peraltro storici e storici dell'arte non dovrebbero mai esimersi d'attingere.

Il viaggio di Cosimo III dei Medici, pur concepito in forma privata al fine di evitare problemi di protocollo con le corti dei paesi attraversati, non può eludere, ovviamente, il tributo dei pubblici onori preannunciati da quelle salve di cannone che Corsini registra con precisione numerica quasi maniacale ad ogni tappa del percorso.

A Barcelona, prima tappa dell'itinerario spagnolo, al saluto effettuato dall'intera guarnigione secondo il cerimoniale riservato ai regnanti, fa seguito la sistemazione all'Osteria del Leon d'Oro. Rifiutato un corpo di guardia in nome del carattere privato del soggiorno, Cosimo dei Medici fin dal giorno successivo fissa una scansione delle parti della giornata ove la dedizione alle pratiche pieuse occupa sempre la fase d'esordio, quando non buona parte della stessa, né poteva essere altrimenti data la quotidiana assistenza alla Santa Messa da parte del principe, che non di rado fa della Chiesa luogo d'incontro con i notabili cittadini.

Ne consegue che nel diario del viaggio medico abbondino descrizioni di Chiese e conventi e tali che oltre agli scontati ragguagli architettonici relativi agli edifici vi sia profusione di dati sul tenore di vita di Ordini religiosi e sulle entrate di chiese e conventi, il tutto a tono con l'attitudine già in precedenza smascherata di un Corsini che non sa sottrarsi al piacere di operare una stima di quello che vede e di tradurlo in cifre ¹³. Da questo momento in poi ogni luogo visitato verrà schedato per numero di fuochi o di abitanti, di carrozze, di cavalli, di religiosi, di soldati, di cariche pubbliche, di studenti, di collegi, sì da offrire un campionario di tale ricchezza di elementi descrittivi da apparire quantomeno sorprendente e tale da dar corpo all'immagine di un Corsini abile indagatore quanto avido incettatore di dati.

Ma le orazioni recitate per il buon esito del viaggio nel Duomo di Barcelona ripropongono un carattere devozionale che finora si era lasciato prevaricare da finalità cognitive, talché alla prima tappa spagnola dell'itinerario per Santiago non è azzardato attribuire il significato di primo atto di una liturgia tesa a siglare anche il carattere spirituale della *peregrinatio* medica ¹⁴. La diversione al tragitto apportata al fine di rendere omaggio alla Vergine di Montserrat ribadisce l'aspetto devozionale del viaggio, riaffermando fra l'altro quel connubio fra culto mariano e culto jacoepo già sancito dal Cinquecento controriformistico ¹⁵.

¹³ E' di avallo a questa nostra impressione quanto già evidenziato da P. G. Caucci von Saucken a proposito di certo tenore politico comune alle relazioni di Magalotti e di Corsini, pur nella disparità delle motivazioni ideologiche altrove rilevate: «Giudizi che ci lasciano intravedere come tra gli altri scopi del viaggio, esista anche il proposito di trarre una precisa relazione sulla Spagna, che potrà essere utile alla formazione del futuro granduca. Questo ci giustifica come il resoconto di Magalotti, filofrancese, sia decisamente negativo, mentre quello di Corsini è generalmente più favorevole ed ottimista. Da parte sua Cosimo sembra essere estraneo a considerazioni di questa natura: affidato il compito dei rapporti politici e diplomatici al suo seguito, si preoccupa soprattutto della sua messa quotidiana e delle devozioni che può compiere nei conventi dove, preferibilemnte, alloggia» (*Il cammino italiano* (nota 2) p. 138-139).

¹⁴ Cfr. *Relazione Corsini*, 141 recto. E' ciò che resta del carattere iniziatico di quel rituale del commiato che siglava l'investitura del pellegrino e l'avvio dell'itinerario sacro del pellegrinaggio!

¹⁵ Su ciò si rinvia a quanto evidenziato nel nostro studio introduttivo a: *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*, Università degli Studi di Perugia-Centro Italiano di Studi Compostellani, Napoli, E.S.I., 1987, p. 16.

La tappa successiva di Zaragoza, cui si è pervenuti via Lérida, ne è ulteriore testimonianza, soprattutto allorché il Corsini, che non aveva lesinato strali alla credulità degli Spagnoli a proposito della reliquia del crocefisso insanguinato della Chiesa Maggiore di Igualada, riferisce, senza interferenze d'opinione, i motivi del culto popolare alla Vergine del Pilar:

«Raccontano che 3 anni dopo la morte di Gesù Cristo essendo l'apostolo San Jago a predicare per la Spagna l'andasse a trovare la Beata Vergine e gli dicesse che in quel luogo fabbricasse in suo onore una Cappella, la quale fù dagli Angeli terminata e da essi vi fù portata l'immagine col piedistallo che al presente si vede»¹⁶.

La suggestione del tema ci induce a disattendere la cronologia delle tappe e ad anticipare un brano relativo alla visita all'Abbazia benedettina del Sacro Monte granadino ed alle sue misteriose reliquie:

«Quivi l'anno 1595 andò uno per cavare un tesoro e scavando il terreno trovò alcuni corpi, i quali mediante certe lamine di piombo scritto con caratteri latini, si venne in cognizione di essere quelli di San Cecilio, Tesifone e compagni discepoli di San Jago, che in numero di 12 furono martirizzati nell'anno secondo dell'Impero di Nerone: eronvi ancora altre lamine, che accennavano ritrovarsi nell'istesso luogo 12 libri scritti in arabo, dei quali 10 ne ritrovarono, et erano di figura rotonda poco maggiore di un ostia e di circa 15 carte, uno dei quali era scritto in latino. ... Un altro libro pure trovorno rinchiuso dentro una pietra scritto con caratteri somiglianti agl'Arabici, non è però stato inteso da alcuno e perciò vien chiamato libro muto, il frontespizio di esso è in latino e dice che allora sarà inteso, quando fiet unum ovile, et unus Pastor. Nel libro latino, e negl'arabi ancora costa (per quanto asseriscono persona che degne di fede appariscono) che quel libro fusse scritto dalla Madonna, l'Originale del quale, che era venuto dal cielo, fusse stato da lei medesima seppellito nelle viscere della terra, nel monte Oliveto, tenendone ordine da Dio, dove andata con gli Apostoli venne un terremoto, per il quale aprendosi la terra quivi lo gettasse, Riserrandosi dopo e che la copia di esso la desse a S. Jago, et egli a suoi discepoli»¹⁷.

A Daroca, altra tappa sulla strada per Madrid, la reliquia del Santo Corporale suscita accenti di autentico coinvolgimento emotivo destinato a riproporsi, ci pare, ogniqualvolta gli oggetti del culto popolare disseminati lungo il tragitto avranno stretta attinenza con le gesta della *Reconquista*.

Al misurato elogio di Alcalá de Henares fa seguito, infatti, un'attitudine non dissimile alla precedente nel riferire della devozione locale per le «particole consacrate» custodite nella Chiesa dei Gesuiti e strettamente connesse alla lotta contro i Mori.

La città di Madrid, raggiunta il 25 ottobre e meta di un soggiorno della durata di un mese, sarà oggetto di una relazione di tale ricchezza di elementi storico-culturali che ben meriterebbe un vaglio interpretativo del tenore e dello spessore di quello che a suo tempo Ángel Sánchez Rivero dedicò alla capitale dell'impero spagnolo raccontata dal Magalotti relatore ufficiale del viaggio medico¹⁸ e che gli ovvii limiti del presente lavoro non consentono. Anche la Madrid vista da Corsini ha richiesto in pagine una stesura di tale consistenza da costituire corpo a se stante dell'intera relazione, ove l'attenta documentazione di un patrimonio artistico di ingenti proporzioni e testimonianza di passate grandezze si alterna ad acute considerazioni di natura storica, nell'ambito delle quali ci sono parse degne di particolare rilievo quelle dedicate al funzionamento dei Consigli di Stato. Il tutto piacevolmente amalgamato a connotazioni di sapore locale ove abitudini cittadine e peculiarità caratteriali dei madrileni si lasciano evidenziare per spontaneità ed incisività dei tratti descrittivi¹⁹.

¹⁶ *Relazione Corsini*, 149 verso.

¹⁷ *Ibid.*, 203 verso.

¹⁸ A. Sánchez Rivero, *Viaje cosme de Médicis* (nota 5)

¹⁹ Durante il soggiorno madrileni Cosimo e il suo seguito assistono anche a rappresentazioni teatrali allestite a Corte in loro onore e sorprende l'assenza di accenni allo stato del teatro spagnolo dell'epoca reso grande anche dalla maestria scenografica del compatriota Baccio del Bianco, che operò a Corte fino al 1657, anno della sua morte, curando allestimenti scenografici di

Alloggiato con ogni onore nel palazzo del Residente toscano Vieri di Castiglione, il 7 novembre Cosimo dei Medici viene ricevuto a Corte dalla regina Marianna d'Austria, vedova di Filippo IV e Reggente in attesa della maggiore età di Carlo II. L'evento che suggerirà all'attenta relazione di Magalotti considerazioni sul particolare momento vissuto dalla Corte spagnola soggetta all'influenza del gesuita Nithard e scossa dai tentativi di ribellione di don Juan, figlio bastardo di Filippo IV, suscita nel Corsini relatore in veste privata riflessioni di natura decisamente meno impegnativa ed attinenti per lo più il cerimoniale di Corte.

L'aspetto devozionale del soggiorno è garantito dalla giornaliera frequentazione di luoghi di culto nel novero dei quali posto di riguardo occupa la Chiesa della Madonna di Atocha più volte visitata:

«La mattina del 10 andò S.A. ad udire la Messa alla Madonna d'Atocchia, quivi si vide appeso ad una cappella lo stocco mandato a donare da Pio V a don Gio. D'Austria, dopo che ebbe guadagnato la battaglia di Lepanto»²⁰.

La visita all'Escorial corredata di minuzioso inventario del patrimonio artistico che non esclude il computo del numero delle finestre del complesso architettonico chiude il soggiorno madrilenno.

Partiti da Madrid il 25 novembre, Cosimo e i suoi accompagnatori, seguendo il tragitto Valdemoros-Aranjuez, faranno tappa a Toledo ove la visita alla Cattedrale strappa a Corsini accenti di raro entusiasmo per la celebrazione della Messa in rito mozarabico nella cappella cattedrale a tale culto adibita. La descrizione minuziosa del rituale di cui si evidenziano i momenti liturgici in cui si discosta da quello romano²¹, congiunta alla enumerazione dei tesori custoditi nella Cattedrale toledana, dicono del grande interesse suscitato in Cosimo e il suo seguito dal monumento-emblema della Spagna *goda*, quasi evocata con nostalgia da un Corsini che sa ricreare l'atmosfera toledana con un garbo descrittivo ed una partecipazione emotiva rare volte riscontrati nella sua Relazione.

Indirizzato verso a sud, il tragitto scandito dalle tappe di Consuegra, Linares, Andújar e Alcolea immetterà Cosimo e il suo seguito in quel mondo andaluso generalmente descritto da Corsini con benevola attenzione, dando ad intendere quanto grande sia in lui la suggestione esercitata dalle vestigia della civiltà moresca e dai segni delle prodezze riconquistatorie. Descrizioni paesaggistiche, aspetti economici ed agricoli, feste taurine e corride, sapore e colore locale in genere sono riccamente documentati nella relazione di un Corsini che si lascia piacevolmente coinvolgere dalla solarità della terra andalusa. A Córdoba il senso di stupore e di inquietante riflessione che sempre suscita nel visitatore la vista della Cattedrale un tempo Mezquita, alimentati di continuo dalla visita a Chiese e conventi ricchi di reliquie evocatrici dei tempi eroici della *Reconquista* (quale ad esempio il convento dei Padri di San Gerolamo fuori le mura) si fonde allo stordimento causato da corride e festa delle canne organizzate dalle Autorità cittadine in omaggio al Principe toscano e profusamente raccontate dal Corsini in pagine di vivo interesse documentale.

Lasciato l'alloggio cordovese sito nel Convento di Frati Francescani dopo la Messa mattutina, la carovana principesca si dirige, lungo il tragitto Castro del Río-Alcalá la Real, alla volta di Granada.

feste cortigiane e di rappresentazioni teatrali del grande Calderón: «La llegada a España en 1649 de la reina fue acompañada, por mar y tierra, con el incentivo de las comedias. En Madrid la pareja real asistía a las representaciones del Salón Dorado, de El Escorial, de El Pardo y, sobre todo, de El Coliseo del Buen Retiro que se restauró en 1650. El escenógrafo florentino Baccio del Bianco hizo su aparición en la corte ofreciendo su ingenio para la puesta en escena de *La fiera, el rayo y la piedra* y de otras fiestas cortesanas. Elaboró además teatrillos mecánicos y asombró con sus juegos de efecto, como el uso de lamparillas de aceite con productos aromáticos. Del Bianco permaneció al servicio de la corte madrileña hasta su muerte en 1657» (AA.VV., *La escenografía del teatro barroco*, a cura di A. Egido, U.I.M.P., Salamanca 1989, p. 163). Interessante rendiconto sulle tecniche scenografiche in uso nella Spagna secentesca sono contenute in una lettera indirizzata dallo scenografo fiorentino al proprio sovrano, Ferdinando dei Medici, granduca di Toscana e padre di Cosimo. Cfr. M. Bacci, *Lettere inedite di Baccio del Bianco*, Paragone 14 (1963) 68-77.

²⁰ *Relazione Corsini*, 171 verso.

²¹ Sul rito mozarabico si vedano J. Pinell, *Le famiglie liturgiche*, in AA.VV., *La liturgia*, Genova, Marietti, 1978, p. 55-97; L. Brou, *Liturgie «mozarabe» ou liturgie «hispanique»?*, *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), 66-70; G. Prado, *Valoración y plan de reforma del rito mozárabe*, Madrid, Editora Nacional, 1943.

La descrizione della città di Granada è aperta dalle righe dedicate alla Vergine del Trionfo la cui immagine è sita nel luogo «ove diedero la rotta i Mori. Ivi tengono di continuo la notte accesi ventiquattro lumi»²². Alloggiato nel convento di San Francesco, Cosimo si accinge alla visita della città, ultimo baluardo dei Mori di Spagna, movendo proprio dall'Alhambra moresca, descritta da Corsini con la profusione di dati architettonici abituale. Ma è la Cattedrale ancora incompiuta a strappargli consensi incondizionati, tanto da meritare la definizione di una delle più belle Chiese di Spagna, come pure la visita al complesso abbaziale del Monte Sacro a cui in precedenza abbiamo fatto riferimento.

Ecija di cui si elogia la produzione del cotone che la fa unica in Spagna e Carmona sono le tappe più significative sulla via di Sevilla, rilevandosi fra l'altro quanto «fù questo tratto di paese il più delizioso e più vago che da noi fino al presente sia stato veduto»²³.

Pervenuto a Siviglia il 27 dicembre, Cosimo è alloggiato all'Osteria della Regina, il migliore alloggio in terra di Spagna nell'opinione di Corsini. L'impressione riportata della città è sommariamente compendiata nelle righe che seguono:

«In somma questa città hà molte belle prerogative e merita di essere in qualche parte considerata, ma non è però tale che meriti così gran lodi, come da quel volgare proverbio spagnolo gli vengono attribuite. Quien no ha visto Sevilla, no ha visto maravilla»²⁴.

Badajoz, da dove «spedì sua altezza un corriere a Madrid con lettere per il Rè e la Regina, nella quale escendo allora di Spagna ringraziava degli onori quivi ricevuti dalle Maestà loro»²⁵, segna l'ultima tappa in terra di Spagna prima di entrare in Portogallo da dove, percorrendo un tragitto in parte corrispondente alla *Via lusitana*²⁶, Cosimo e il suo seguito perverranno finalmente in Galizia.

Santiago de Compostela raggiunta il 3 marzo 1669, dopo le soste di Tuy e di Pontevedra contrassegnate da alloggio in conventi di Frati di San Domenico e il breve riposo per il pranzo consumato a Padrón, non suscita in Corsini quegli accenti di commozione abitualmente riscontrati nei resoconti di quanti avevano fatto della tomba dell'Apostolo Giacomo la meta ultima ed unica del proprio itinerario di purificazione.

Meta pur sempre significativa ed importante anche per il Principe e la sua corte, la città di Santiago ha forse avuto il torto di affidare la propria presentazione a quella pioggia incessante che le è attribuito peculiare e della quale Corsini come Magalotti serberanno, loro malgrado, ricordo indelebile. La stizza provocata dall'impossibilità di muoversi a proprio agio per la città e il tedio delle lunghe ore di permanenza negli alloggi sono forse i veri responsabili degli scarsi consensi corsiniani sul suo aspetto urbanistico ed architettonico:

«Compostela città capitale della Galizia risiede in Colle attorniato da alcune piccole montegne, che da più parti la dominano è assai piccola e Rovinata con molte case di legno, le strade strette e diseguali le mura che la circondano sono di pietra ma basse, et in molti luoghi o' rovinate o minaccianti Rovina. Le fabbriche migliori sono il Palazzo dell'Arcivescovo, lo Spedal grande fabbricato da Rè Cattolici per ricevervi per tre giorni tutti i Pellegrini che vanno a visitare il Santo, ma di presente vi ricevono solo i malati. I Conventi di S. Agostino, del Carmine, e di S. Domenico»²⁷.

²² *Relazione Corsini*, 200 recto.

²³ *Ibid.*, 211 recto.

²⁴ *Ibid.*, 217 verso.

²⁵ *Ibid.*, 220 recto.

²⁶ Su ciò cfr. P. G. Caucci von Saucken, *La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos*, estratto degli Atti del Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela, Lisboa 1992, p. 245-259; J. M. López-Chaves Meléndez, *El Camino Portugués del Norte*, Concello de Vigo 1993 (Asociación Amigos de los Pazos).

²⁷ *Relazione Corsini*, 267 verso.

Alloggiato nel convento di Sant'Agostino

«La mattina de 4 -annota Corsini- andò S.A. di buon'ora alla Chiesa Cattedrale dove in una cappella udì la Messa e fece la sue devozioni, dopo le quali andò a fare Orazione all'Altare di San Jago e data una girata per la Chiesa se ne tornò al convento entrando per la Chiesa di esso. Non uscì altrimenti fuori per questa mattina et il simile fù necessario a fare il giorno mediante la pioggia che cominciata sull'ora del desinare, andò per tutto il giorno continuando»²⁸.

Siglato il carattere devozionale della meta conseguita con preghiere di ringraziamento indirizzate al Santo, a chiosa della parabola rituale aperta nel Duomo di Barcelona, nel momento in cui quel che di comune al pellegrino autentico si lasciava percepire anche in Cosimo, infastidisce il fraintendimento relativo a certi aspetti popolari del culto jacoepo, registrati in questi termini:

«La Cattedrale è di architettura Gotica con tre navate assai grandi; nella Cappella maggiore nella quale è l'Altar con la Cassa, dove dicono essere il Corpo di S. Jago. Questa è tutta d'argento come buona parte dell'altare con una pergamena alta assai all'antica di legno dorato. Sopra la detta Cassa vi è la statua del Santo, la quale non sò se dica mosse da devozione, o' si vero da superstizione vanno le donne ad abbracciare per di dietro tre volte dicendo: Amigo encomienda me a Dio. Gl'uomini ciò fanno ancor loro ponendo di più in detto tempo il lor Cappello sopra la testa del Santo, che con la diversità di essi cangiando bene spesso figura apparisce cosa (stimai lecito di dir così) ridicolosa »²⁹.

Evidentemente anche il tradizionalista Corsini incorre nello stesso abbaglio del razionalista Magalotti attribuendo il senso del ridicolo a gesti e modi popolari di devozione di ben più profonda portata di quanto il dato solo esteriore lasci intendere, in quanto retaggio di quell'atto antico di partecipare della sacralità del Santo grazie alla apposizione della «corona» e al gesto della *apreta*³⁰.

Delle molte cose di Santiago de Compostela disattese nella relazione Corsini, spiace senz'altro la mancata menzione del bellissimo Portico della Gloria soprattutto da parte di chi ha profuso dettagliate descrizioni a testimonianze architettoniche di valore estetico decisamente inferiore.

Quella pioggia descritta e stigmatizzata dai relatori del viaggio mediceo non risparmia neppure lo spostamento del seguito principesco alla volta della Coruña, ove l'ansia di volgere altrove i propri passi è in qualche modo resa, a parer nostro, dall'immagine di un Cosimo che dalla finestra dell'alloggio in cui ha trovato sistemazione (trattasi di un convento di Francescani) volge ripetutamente lo sguardo verso il porto, spiando le manovre di attracco delle navi rese difficili dal maltempo, nella speranza di scorgere i tanto attesi vascelli inglesi che avrebbero dovuto condurlo prima in Irlanda e poi in Inghilterra.

²⁸ *Ibid.*, 257 recto.

²⁹ *Ibid.*, 257 verso.

³⁰ Peralto oggi ampiamente documentato in Vázquez de Parga, Lacarra, Uría Rúa: «Sobre el altar mayor había ya en el siglo XII una imagen de Santiago sentado. Cuando estuvo Harf en Compostela, en 1499, los peregrinos, subiendo por detrás del altar, se colocaban en su cabeza una corona de plata que había sobre dicha imagen, y él dice que los vecinos de la ciudad se burlaban con ese motivo de los alemanes. En cambio, según la traducción del relato de Lassota, parece que la corona «grande y dorada» que colgaba sobre la imagen de Santiago se la colocaban a éste los peregrinos. Esta corona, que suponemos sería la misma que según el documento del libro de Constituciones a que antes nos referimos, figura unas veces en el Tesoro y otras en el altar de Santiago, y sobre la que tenemos noticias tan contradictorias y confusas, debió de desaparecer relativamente pronto, encontrándose en cambio la nueva costumbre de la «apreta». Consistía ésta en que los peregrinos, subiendo por las escaleras que había detrás del altar, abrazaban la imagen del apóstol, diciéndole, según algún testimonio: «Amigo, encomiéndame a Dios». Esta costumbre, que aun hoy se practica, estaba en pleno auge en el siglo XVII, participando en ella con los peregrinos, los mismos naturales del país. De ella nos ha dejado un testimonio cómicamente indignado el autor del *Viaje de Cosme de Médicis*, que se escandaliza por el ridículo aspecto que, según él, presentaba la imagen del apóstol encima de cuya cabeza colocaban los peregrinos su propio sombrero, en el momento del abrazo para tener las manos libres, pareciendo así, desde la iglesia, que el santo cambiaba a cada momento de tocado» (nota 12, I, p. 153-154) e in R. Plötz, *Le Couronnement des Pèlerins (Coronatio peregrinorum)*, Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen, Gand, Catalogue d'exposition, 1985, 288, n° 160.

ITINERARIO

<i>Data</i>	<i>Località</i>	<i>Distanza</i>	<i>Toponimo attuale</i>		<i>Alloggio</i>
18 settembre 1668	Firenze		Firenze		
18 settembre	Empoli		Empoli	(sosta)	
18 settembre	S. Romano		S. Romano	(sosta)	
18 settembre	Livorno		Livorno	(imbarco)	A bordo del vascello granducale
19 settembre	Portofino	100 miglia	Portofino		A bordo
20 settembre	Vai	50 miglia	Vado Ligure		A bordo
21 settembre	Monaco	90 miglia	Monaco		A bordo
22 settembre	Isola Porcarola	45 miglia	Ile de Porquerrolles		A bordo
23 settembre	Marsilia	75 miglia	Marseille	(sosta)	
23 settembre	Cacastracci		Cap Castronne?		A bordo
25-26 settembre	Cataches	140 miglia	Cadaqués		A bordo
27 settembre	Roses	10 miglia	Golfo de Rosas		A bordo
28 settembre	Palamos	32 miglia	Palamós		A bordo
29 settembre- 4 ottobre	Barcelona	60 miglia	Barcelona		Osteria
5 ottobre	Martorel	4 leghe	Martorell		Osteria
6 ottobre	Monserrato	5 leghe	Montserrat		Convento benedettino (foresteria)
7 ottobre	Igualada	3 leghe	Igualada		Osteria
8 ottobre	Ostaletes	4 leghe	Ospitalet	(sosta)	
8 ottobre	Tarraga	2 leghe	Tarrega		Convento agostiniano
9 ottobre	Lerida	6 leghe	Lérida		Osteria
10 ottobre	Fraga	3 leghe	Fraga		Ospitalità
11 ottobre	Burialajos	6 leghe	Bujaraloz		Ospitalità
12 ottobre	Ossera	6 leghe	Osera		?
13 ottobre	Puebla de Alfinden	3 leghe	Puebla de Alfinden	(sosta)	
13-15 ottobre	Saragoza	2 leghe	Zaragoza		Convento francescano

<i>Data</i>	<i>Località</i>	<i>Distanza</i>	<i>Toponimo attuale</i>	<i>Alloggio</i>
16 ottobre	Muel	5 leghe	La Muela (sosta)	
16 ottobre	Carigena	4 leghe	Cariñena	Ospitalità
17 ottobre	Mainar	3 leghe	Mainar (sosta)	
17 ottobre	Daroca	2 leghe	Daroca	Ospitalità
18 ottobre	Use	3 leghe	Used (sosta)	
18 ottobre	Fortuera	4 leghe	Fortuera	Ospitalità
19 ottobre	Anchuela	3 leghe	Anquela del Duc (sosta)	
19 ottobre	Maracon	4 leghe	Maranchón	?
20 ottobre	Alcolea	4 leghe	Alcolea del Pinar (sosta)	
20 ottobre	Algora	3 leghe	Algora	?
21 ottobre	Cacamalos		Gajanejos (sosta)	
21 ottobre	Turrica	3 leghe	Torija	Ospitalità
22 ottobre	Vallenos	1 lega e 1/2	Valdenoches (sosta)	
22 ottobre	Guadalaia	3 leghe	Guadalajara (sosta)	
22-23 ottobre	Halcala de Nenaes	4 leghe	Alcalá de Henares	Ospitalità
24 ottobre- 12 novembre	Madrid	4 leghe	Madrid	Ospitalità
13-14 novembre	Escuriale		El Escorial	Ospitalità
15 novembre	Rosaj		Las Rozas (sosta)	
15-24 novembre	Madrid		Madrid	Ospitalità
25 novembre	Valdemoros	4 leghe	Valdemoro	?
26 novembre	Aranques	3 leghe	Aranjuez	Ospitalità
27 novembre	Villasecca	4 leghe	Villaseca (sosta)	
27-28 novembre	Toledo	3 leghe	Toledo	Osteria
29 novembre	Mora	5 leghe	Mora	Osteria
30 novembre	Consuegra	2 leghe	Consuegra	Ospitalità
1 dicembre	Manzanares	9 leghe	Manzanares	Osteria
2 dicembre	Villa Nueva	7 leghe	Villa Nueva de los Infantes	Convento domenicano
3 dicembre	Villa Manrique	3 leghe	Villamanrique (sosta)	
3 dicembre	Venta Nueva	3 leghe	Venta Nueva	Osteria
4 dicembre	Sant Andes-S. Andes	5 leghe	S. Andrés	Osteria
5 dicembre	Venta de los Archillos	3 leghe e 1/2	Arquillos (sosta)	

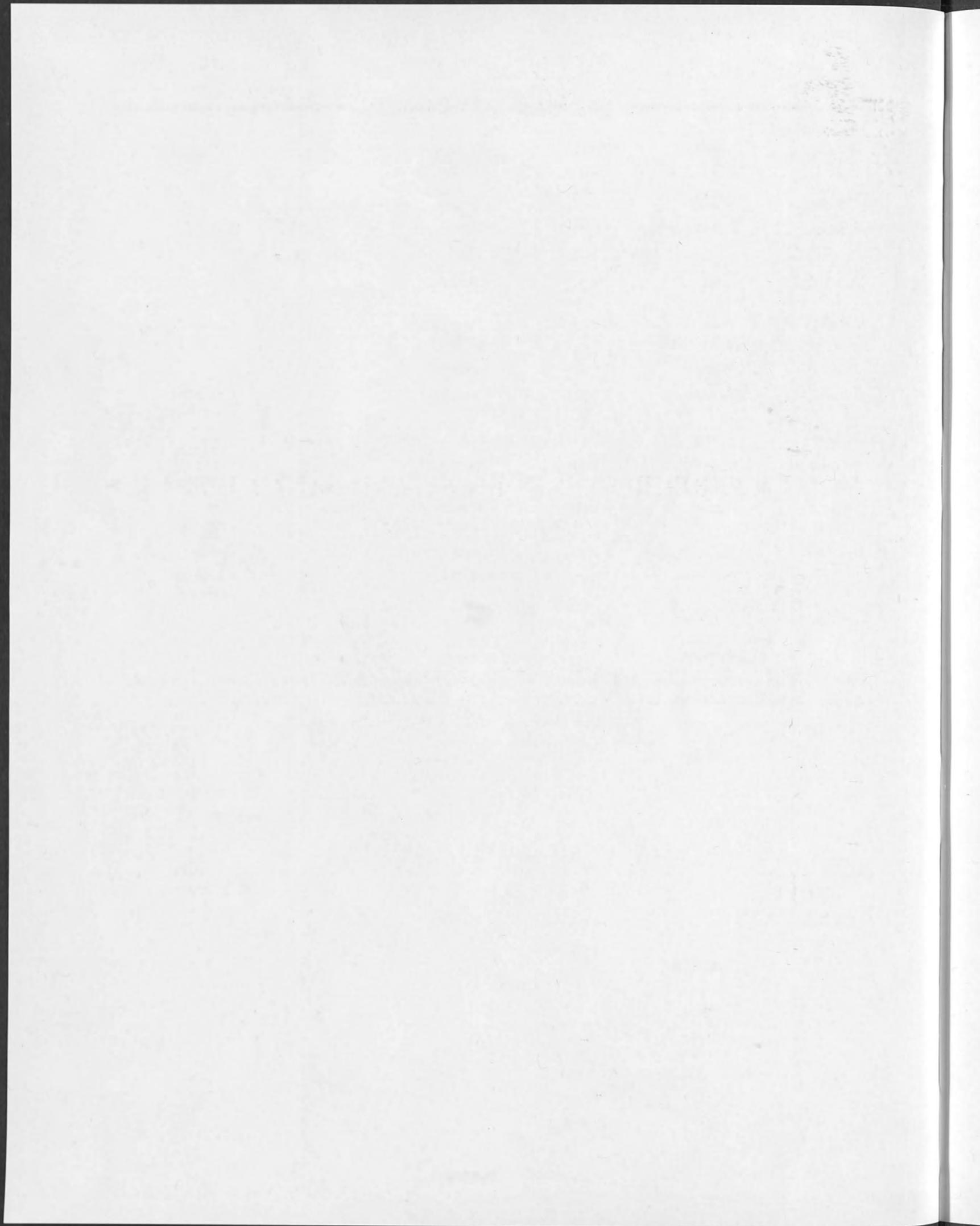
<i>Data</i>	<i>Località</i>	<i>Distanza</i>	<i>Toponimo attuale</i>	<i>Alloggio</i>
5 dicembre	Linares	3 leghe e 1/2	Linares	Osteria
6 dicembre	Andujar	7 leghe	Andújar	Osteria
7 dicembre	Carpio	6 leghe	El Carpio	Osteria
8 dicembre	Alcolea	3 leghe	Alcolea	(sosta)
8-13 dicembre	Cordova	2 leghe	Córdoba	Convento francescano
14 dicembre	Castro Rio	6 leghe	Castro del Río	Convento carmelitano
15 dicembre	Alcala la Reale	8 leghe	Alcalá la Real	Convento francescano
16 dicembre	Pina	5 leghe	Pinos Puente	(sosta)
16-18 dicembre	Granata	3 leghe	Granada	Convento francescano
19 dicembre	S. Fe	2 leghe	Santafé	Ospitalità
20 dicembre	Losca	6 leghe	Loja	convento franchescano
21 dicembre	Rutle	5 leghe	Rute	(sosta)
21 dicembre	Luçena	2 leghe	Lucena	Convento francescano
22 dicembre	Montilla	5 leghe	Montilla	Osteria
23-25 dicembre	Ezica	6 leghe	Ecija	Convento francescano
26 dicembre	Fuentes	5 leghe	Fuentes de Andalucía	(sosta)
26 dicembre	Carmona	5 leghe	Carmona	Osteria
27 dic. 1668- 1 gen. 1669	Siviglia	6 leghe	Sevilla	Osteria
2 gennaio	Castel Blanco	7 leghe	Castilblanco de los Arroyos	?
3 gennaio	San Olallia	7 leghe	Sta. Olalla del Cala	?
4 gennaio	Fuente del Canto	7 leghe	Fuente de Cantos	?
5 gennaio	San Jago	6 leghe	Fuente del Maestre	?
6 gennaio	Solana	4 leghe	Solana de los Barros	(sosta)
6 gennaio	Lobaon	2 leghe	Lobón	Ospitalità
7 gennaio	Talavera	2 leghe	Talavera	(transito)

<i>Data</i>	<i>Località</i>	<i>Distanza</i>	<i>Toponimo attuale</i>		<i>Alloggio</i>
7-8 gennaio	Badajoz	3 leghe	Badajoz		Convento agostiniano
9 gennaio	Campo Majore	3 leghe	Campo Maior	(sosta)	
9-10 gennaio	Elvas	3 leghe	Elvas		Convento domenicano
11-12 gennaio	Villa Viciosa	4 leghe	Villa Viçosa		Convento gesuita
13 gennaio	Estremos	2 leghe e 1/2	Estremoz		Convento francescano
14 gennaio	Venta de Busseras	3 leghe	(-)	(sosta)	
14-15 gennaio	Evora	3 leghe	Evora		Collegio gesuita
16 gennaio	Venta del Patali	3 leghe	(-)	(sosta)	
16 gennaio	Mont'amoro	2 leghe	Montemor-o-Novo		Convento domenicano
17 gennaio	Mendeiva	7 leghe	Mendeira		?
18 gennaio	Setubal	4 leghe	Setubal		Convento gesuita
19 gennaio	Aldea Galliega	3 leghe e 1/2	Aldeia Galega		?
20 gennaio	Montisso	1 lega	Montijo	(imbarco)	
29 gennaio-17 febbraio	Lisbona	1 lega dimare	Lisboa		Ospitalità
18 febbraio	Villa Longa	4 leghe	Via Longa	(sosta)	
18 febbraio	Villa franca	2 leghe	Villa Franca de Xira		Ospitalità
19 febbraio	Cartago		Cartaxo	(transito)	
19 febbraio	Santarem	5 leghe	Santarem		Convento Gesuita
20 febbraio	Coleam	4 leghe	Colega	(transito)	
20 febbraio	Tomar	4 leghe	Tomar		Convento dell'Ordine di Cristo
21 febbraio	Ostallaje da Sasso	5 leghe	(-)	(sosta)	
21 febbraio	Ansian	1 lega	Ancião		?
22 febbraio	Fiume Mondago	6 leghe	Rio Mondego	attraversamento	
22-23 febbraio	Coimbra	2 leghe	Coimbra		Convento gesuita
24 febbraio	Migliada	3 leghe	Mealhada	(sosta)	
24 febbraio	Agedea	4 leghe	Agueda		?
25 febbraio	Pindero	4 leghe	Pinheiro	(sosta)	
25 febbraio	Gregoa	4 leghe	Grijó		Osteria
26 febbraio	Porto	3 leghe	Porto		Convento gesuita

<i>Data</i>	<i>Località</i>	<i>Distanza</i>	<i>Toponimo attuale</i>	<i>Alloggio</i>
27 febbraio	Morcira	2 leghe	Moreira (sosta)	
27 febbraio	S. Pedro de Lapis	3 leghe	(-)	?
28 febbraio	Viana	2 leghe	Viana do Castelo (sosta)	
28 febbraio	Camigna	3 leghe	Caminha	Convento cappuccino
1 marzo	Thui	3 leghe	Tuy	Convento domenicano
2 marzo	Ridonella	4 leghe	Redondela (sosta)	
2 marzo	Ponte Vedra	3 leghe	Pontevedra	Convento domenicano
3 marzo	Padron	6 leghe	Padrón (sosta)	
3-5 marzo	Compostella	4 leghe	Santiago de Compostela	Convento agostiniano
6 marzo	Pablo	4 leghe	S. Julián de Poulo (sosta)	
6 marzo	Valle di Varsia	3 leghe	Valle de Varcia	Osteria
7-17 marzo	Corunna	3 leghe	La Coruña	Convento francescano

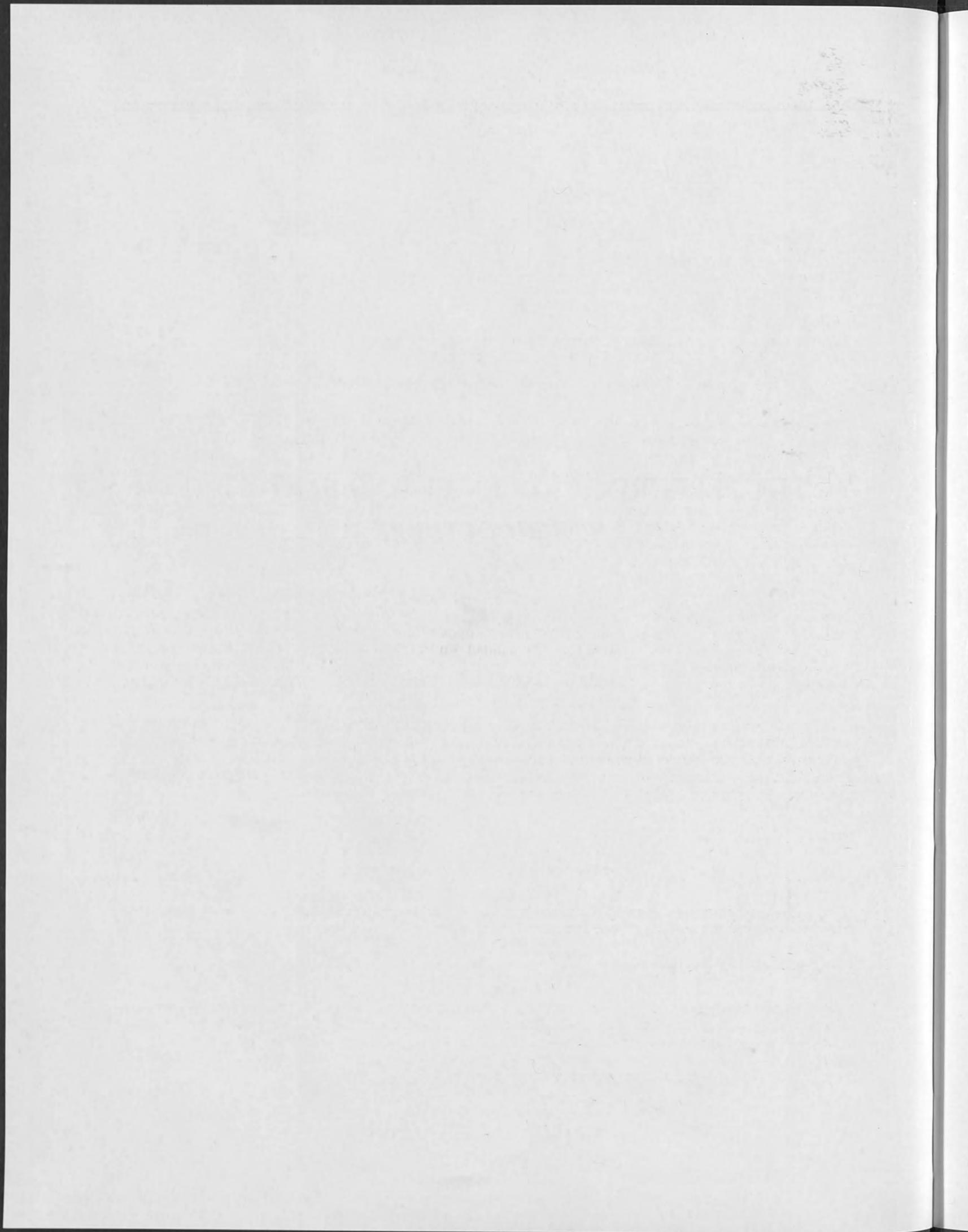
AVVERTENZA:

Con la dicitura «ospitalità» si intende accoglienza in dimore private o in residenze predisposte a tal fine da autorità cittadine.



LA PEREGRINACIÓN EN EL AÑO SANTO 1993
ENERO OCTUBRE

JAIME GARCÍA RODRÍGUEZ
Canónigo Secretario Capitular
Delegado de Peregrinaciones



I

Las peregrinaciones, en general, adquieren una gran relevancia en el siglo XX.

1. Los santuarios son grandes focos de espiritualidad. Algunos son antiguos, como Zaragoza, pero otros muchos son recientes y se refieren, sobre todo, a la Virgen María: destacan en Europa, Lourdes, Fátima, Czestochowa; en América, Guadalupe, en Méjico; El Cobre en Cuba; La Aparecida, en Brasil; Luján, en Argentina. Si nos parásemos a contar todos los santuarios de cada diócesis y de cada país, tendríamos un número grandísimo de lugares a los que se acude en peregrinación; en algunos, acude un gran número de la población. No hace mucho oíamos a un obispo de Argentina que el 80 % de los cristianos de Buenos Aires acudía al Santuario de Luján algún día al año, mientras que la asistencia dominical no supera el 3 ó 4 %. Los santuarios son grandes pulmones de la pastoral de la Iglesia, dentro un contexto de religiosidad popular.

2. La peregrinación a Santiago, además de los siglos que lleva, tiene otra originalidad: es peregrinar a una Tumba Apostólica, que enlaza con las raíces mismas de la fe. Es tomar contacto y relación personal con uno de los testigos primeros, y aun de los más próximos al Señor Jesús, en su paso por este mundo. Esta *peregrinatio maior* tiene desde siempre esta originalidad. En los últimos tiempos, lo que tiene en común con otras peregrinaciones es su crecimiento. Este crecimiento en la peregrinación de Santiago encuentra un factor importante en los catorce Años Santos que se celebran cada siglo, a partir del XII y que la estimulan.

3. El actual Año Santo 1993 es un magnífico exponente del relieve que viene adquiriendo progresivamente la peregrinación, sobre todo, los diez últimos años. Durante este año, la Catedral de Santiago, se hace insuficiente para acoger el número de peregrinos y este *lenguaje* es el mejor argumento para hablar de la actualidad de la peregrinación como un acontecimiento religioso. La Catedral de Santiago se convierte en este Año Santo, como en sus mejores tiempos, en un gran centro de espiritualidad.

II

Los tres grandes sectores de peregrinos:

Los peregrinos que llegan a Santiago, lo hacen, *a pie, en grupos organizados o de un modo espontáneo*. Hacemos algún análisis de cada uno de estos grupos:

2.- La peregrinación a pie:

Estamos ante la peregrinación específica *ad limina Sancti Jacobi*. Por extensión, consideramos también la que se hace en bicicleta y a caballo. En el Año Santo, además del gran crecimiento que ha experimentado la peregrinación a través de los distintos medios de transporte, creció también la que se hace a pie: así hasta el día 31 de octubre se expidieron 96.445 *Compostelas*, mientras que en todo el año 1992 se expidieron 9.764. Estamos en un aumento del 1.000 x 100.

Veamos algunos datos tomados de la Oficina del Peregrino. Se refieren a los peregrinos que acuden a la Oficina y solicitan la *Compostela*. He de advertir que estos datos abarcan solamente del uno de enero al 30 de julio. Los expongo aquí aun sabiendo que pueden presentar alguna variación con respecto al final del año, pero que a buen seguro indican muy aproximadamente el resultado final del Año Santo.

2.1. Peregrinación por meses

Aquí, el dato está tomado del 1 de enero hasta el 31 de octubre, con 96.445 peregrinos que obtuvieron la *Compostela*. Sólo los peregrinos de los meses de julio y agosto suman el 61,16 % de los peregrinos (28.000 y 27.500). En julio y agosto de 1992 la proporción es del 68,06 %. Puede observar el gran aumento desde 5.899 en el mes de junio, a 28.000 en julio; y el descenso de 27.500 en agosto a 13.216 en septiembre.

2.2. Por sexos tenemos estos datos

El camino a pie es frecuentado siempre en mayor número por hombres. La proporción de 61 % hombres y 39 % mujeres en este año; en este año creció la peregrinación femenina en un 7% con relación a 1992 (de 32 % a 39 %).

2.3. ¿Qué edad tienen los peregrinos a pie?

El mayor número son de 16 a 20 años con un 27,02 % y de 21 a 30 con el 15,39 %. Lo que significa que el 51,79 % son jóvenes de 16 a 30 años. En conjunto, con menos de 30 años suman el 61,74 %. Se trata pues, de que la peregrinación a pie es fundamentalmente joven.

2.4. Medio de locomoción

A pie llegaron el 73,05 %; en bicicleta, 25,15 %; a caballo sólo el 0,91 %. En 1992: a pie el 61,82 % y en bicicleta el 34,13 %. Se ve el aumento del 12 % de peregrinos a pie, y 9 % menos en bicicleta.

El Año Santo estimula para que la peregrinación sea penitencial.

2.5. Motivo de la peregrinación

Los peregrinos se expresan de su puño y letra así: motivo religioso, el 72,45 %; motivo religioso-cultural, 24,33 %; motivo sólo cultural lo ponen el 2,91 %. En 1992: Religioso, 53,96; religioso-cultural, 40,38 cultural, 5,5 %.

Estos son los datos tal como se recogen en la Oficina del Peregrino. ¿Que objetividad tendrán estos datos? Pienso que son objetivos. No me perdonaría enjuiciar a las personas, en contra de quienes personalmente la manifiestan. En algunos casos que presentan duda, ésta se desvanece con el esclarecimiento en diálogo: es que, en efecto, el peregrinar a pie, supone un gran sacrificio; y se hace hacia Santiago, y dentro del el Año Santo.

¿Cómo podríamos penetrar más, en el interior de las personas para explicar lo que hay dentro ese «religioso» que afirman? ¿En qué consistirá ese «religioso»? Espero que una encuesta científica que se está haciendo pueda darnos, entre otros aspectos, luz también en este campo. Para ilustrar, de algún modo, esta pregunta acudo a una investigación hecha en un santuario mariano (Beauraing) hace como un par de años. Del análisis de las motivaciones (expresadas en forma concomitante) hecho a un millar de personas, se sigue que: sólo el 4 % peregrinaban al santuario para alabanza y adoración. El 15 %, en acción de gracias. El 91% acudían para hacer una petición y el 48 %, por problemas de salud; un 35 %, por problemas de familia, el

32 %, por cuestiones económicas, tales como exámenes, empleo, etc.; un 20%, por un difunto o por la conversión propia o de otra persona.

¿Serán éstas las motivaciones del peregrino del Año Santo? Soy testigo de que estas actitudes se dan; aunque no sea en esta proporción. La peregrinación a Santiago, que es selectiva, tiene un fondo más orientado a la fe y a la conversión: y en este año en concreto ganar la gracia jubilar del Año Santo. Me gustaría tener datos, sin herir a nadie y con el debido respeto a su interior, para poder traspasar este umbral hacia el interior del corazón humano. La verdad es que quien conoce mejor esto es el confesor, pero ya se sabe que no todos los que llegan acuden a él.

En su conjunto, los datos del Año Santo se muestran mucho más religiosos que en años anteriores. Nuestra misma experiencia es mucho más positiva cada año que pasa.

2.6. *¿De donde proceden los peregrinos del Año Santo?*

El 94,58 % son españoles; siguen los franceses con el 1,12 %; alemanes con el 0,90; belgas con el 0,60%. La peregrinación del Año Santo es destacadamente española. Son las diócesis, las parroquias, las instituciones religiosas, sobre todo, las que han traído esta gran multitud.

Dentro de España la Autonomía que ha traído más peregrinos es Galicia, con el 39 %; siguen Castilla-León, con el 11,36 %; Madrid, con el 11,16 %; País Vasco, con el 5,02 %. Es éste un dato que estimamos interesante, porque la más numerosa estos años venía siendo Madrid; hace dos años, Galicia ocupaba el 49º lugar; el año pasado ocupaba el 2º y este año destaca, con mucho, en el 16. La peregrinación ha cobrado gran conciencia en Galicia y esto quiere decir que el pueblo cercano al Sepulcro Apostólico está despertando como peregrino y que toma conciencia y valora el tesoro que guarda entre su pueblo.

III

Peregrinación organizada

3.1. Llamamos aquí *peregrinación organizada* a la que llega a Santiago en grupos procedentes de diócesis, parroquias, instituciones religiosas, culturales o civiles que solicitan su participación en alguno de los actos religiosos de la Catedral. Son las peregrinaciones que aportan el gran contingente de personas a las celebraciones litúrgicas con el fin de ganar el jubileo.

3.2. *¿De dónde proceden estas peregrinaciones?*

A falta de un estudio de todo el año, tomamos los datos de un mes, el de septiembre: peregrinaciones inscritas a través de la Oficina del Peregrino hasta el 31 de octubre suman 2.285, que supone una media de más de siete diarias. A éstas, hay que añadir tal vez otras tantas que avisan directamente en la Catedral cuando llegan: párrocos que llegan con sus autobuses, etc., que se estimarían en una media de 14 ó 15 diarias.

A partir de los datos de un mes, el de septiembre, por ejemplo, estas peregrinaciones están organizadas del siguiente modo: el 49,14 % proceden directamente de diócesis, parroquias, grupos apostólicos e instituciones religiosas; el 22,41 % son organizadas por instituciones culturales, bien civiles o religiosas; el 8,62 % son de instituciones civiles; de congresos celebrados en Santiago o lugares cercanos, el 8,19%; el 2,5 %, centros docentes y el 9 % N/C. (D.)

IV

4.- La peregrinación espontánea

Está comprendida en este grupo la peregrinación individual, familiar o de grupos no identificados, de turismo religioso o del que se acerca a Santiago por ser Año Santo con la doble finalidad de hacer turismo y ganar las gracias del Año Jubilar.

Sobre el número de personas de este sector no es posible dar cifras. Pienso que basta saber que la Catedral se hace insuficiente en su capacidad en varias celebraciones, especialmente cada día en la Misa de 12 .

Hemos hablado de la *peregrinación a pie*, que es la específica a Santiago que podemos llamar peregrinación de calidad. Ésta, que ha merecido la *Compostela*, está en torno al 3,25 %; en el conjunto la peregrinación a pie, con distancias menores, es mucho mayor; también de la *peregrinación organizada*; y, finalmente, de la que se hace *espontánea*. Estamos, de algún modo, en condiciones de aproximarnos al conjunto de peregrinos. A juzgar por la participación en la liturgia, directa o indirectamente, se puede hacer una estimación -pienso que no exagerada- de unos 10.000 diarios. Esto supondría en torno a los 4.000.000 al final del año. Las personas que han venido a Santiago sin ir a la Catedral, lo dejo a la imaginación de cada...

Conclusiones:

1ª. Salta a la vista el gran crecimiento de la peregrinación en el Año Santo con más de un 1.000 x 100 respecto del año pasado.

2ª. La peregrinación, que viene creciendo en madurez cada año. La de este Año Santo aparece sensiblemente más religiosa que en años anteriores. Destaca en su conjunto el sentido católico de los peregrinos. Tenemos la impresión que este éxito ha oscurecido durante este año, los escarceos del esoterismo, que no ha tenido, que sepamos, especial presencia entre los peregrinos del Año Santo.

3ª. En su inmensa mayoría la peregrinación del Año Santo es de españoles, con un 94 %.

4ª. Es sensiblemente relevante la peregrinación de Galicia. En 1991 y 1992 Madrid ha sido la Autonomía de mayor peregrinación. Galicia ocupaba 4º lugar en 1991; el 29, en 1992 y este año sobresale con el 39 %, seguida de Castilla-León con el 11,36 % y Madrid con el 11,16 %.

5ª. La peregrinación a Santiago, que es selectiva y de un nivel medio culto, destaca en ella el elemento juvenil; el 61,38 % tiene una edad inferior a los 30 años.

6ª. Sobresale la peregrinación a pie con el 73 %.

7ª. Se nota una gran propensión a peregrinar en los meses de vacaciones: julio y agosto. En estos dos meses han llegado a Santiago el 61 % de los peregrinos.

8ª. La peregrinación a Santiago, con todas sus connotaciones, creemos que presenta una ocasión digna de tener en cuenta hoy para una nueva evangelización.

**INFLUENCIA DE LA PEREGRINACIÓN JACOBEO EN
GRANDES COMPOSITORES**

EUSEBIO GOICOECHEA ARRONDO

1000

PRIMERA PARTE

COMPOSITORES MUSICALES, DESDE EL SIGLO XI AL SIGLO XX, SE INSPIRAN EN LA PEREGRINACIÓN JACOBEOA.

I.- INTRODUCCIÓN: IMPORTANCIA DEL CANTO EN LAS PEREGRINACIONES

Ni en una intervención de 15 minutos en el Congreso, ni en las pocas páginas que se nos conceden en las «Actas» me es posible exponer la importancia de la música en las peregrinaciones cristianas y concretamente en la peregrinación jacobea. Indicaré solamente algunas ideas y datos.

La Sociología religiosa establece estas conclusiones:

- Donde hay hombres, hay religión;
- Donde hay religión, hay peregrinaciones;
- Donde hay peregrinaciones, hay canciones.

Efectivamente: andando, rezando y... cantando se hizo el Camino de Santiago.

No puedo aportar aquí los numerosos y variados testimonios históricos que prueban que las canciones fueron, si no esenciales, sí imprescindibles en la peregrinación jacobea. Tan sólo los enunciaré:

a) Testimonios literarios.

Existen múltiples testimonios literarios: desde el cap. 17 del libro I del *Codex Calixtinus*, pasando por el trovador galaico, el clérigo Nunes (Vaticana, nº 110), Ramón Llull y Berceo en el s. XIII, Peñalosa en el s. XV, Narváez en el s. XVI, y llegando hasta Lope de Vega, Cervantes, Quevedo, Fray Pedro de Padilla, etc., etc.

b) Testimonios musicales.

Ahí están los dos grandes Repertorios musicales jacobeos: uno de música «cult», el *Codex Calixtinus* y el gran elenco de Motetes polifónicos medievales. Y el otro configurado por el Repertorio de canciones populares de todos los siglos, en casi todas las lenguas y varios dialectos europeos, y por todos los países y regiones de Europa e incluso por países diversos de América (Canadá, Estados Unidos, México, Brasil, etc.). Hoy, tras las investigaciones que durante 22 años llevo realizando, el número de estos cantos jacobeos se elevan a más de medio millar. Con ellos nos es dado confeccionar una verdadera «Antología Musical del Camino de Santiago», impensable hasta ahora, ya que sólo se conocían -y, se conocen publicados una escasa docena de los mismos.

c) Testimonios literario-musicales.

Tampoco puedo ahora extenderme en los Testimonios literario-musicales, es decir, canciones jacobeanas en las que se invita a los peregrinos a intervenir con su voz en ese mismo canto. Existen diversos testimonios en el *Codex Calixtinus* y en varias canciones populares jacobeanas.

Todo este material musical jacobeano puede dar lugar -si se publica- a estudios y conclusiones interesantes, no sólo en el terreno musical, sino también en el aspecto histórico y literario. Puede incluso confeccionarse con él una verdadera «Sociología popular de la peregrinación», en la línea de la más moderna tendencia en los estudios históricos, que los franceses llaman «Histoire des mentalités».

En el Coloquio Internacional de Rocamadour (Francia), celebrado en octubre de este Año Santo Jacobeano, presenté un esbozo, unas aportaciones para esta Sociología jacobeano; a través de los textos literarios de las canciones puede seguirse toda la vida del peregrino en cuanto tal, con sus incidencias, sentimientos, anhelos, alegrías y temores; sobre todo en sus cuatro momentos decisivos:

1) **La preparación:** los preparativos de su peregrinación en la parroquia donde reside; con los motivos de esa decisión, bendición e imposición del hábito de peregrino, entrega de la Credencial, consejos espirituales (elevados y profundos) y consejos prácticos (sobre el peso de lo que debe llevarse, la marcha lenta, el conocimiento del tiempo, la salida de madrugada, etc., etc.)

2) **El Diario de viaje:** con sus incidencias diversas durante el Camino; etapas; visitas a iglesias y reliquias, etc.

3) **La llegada a la meta, a Compostela:** y la alegría desbordante que se plasma con toda naturalidad en gritos de júbilo y en cantos; el ceremonial de acogida y presentación de ofrendas; la obtención de la Compostela; o la compra de recuerdos y regalos para sus parientes.

4) **El retorno** y hasta las consecuencias de la peregrinación en su vida posterior con su adscripción a Cofradías de peregrinos, etc.

II.- INFLUENCIA DE LA PEREGRINACIÓN JACOBANA EN LA MÚSICA LLAMADA «CULTA»

Paso por alto la influencia de la peregrinación jacobeano en la música popular europea, tema que requeriría toda una extensa e interesante Conferencia: existen, por ejemplo, temas musicales jacobeanos comunes en toda Europa -verdadera unidad musical europea-; y hasta he hallado la popular melodía de la «Grande Chanson de Pèlerins de St. Jacques» en un canto de la Revolución francesa.

Me ceñiré y de manera esquemática a su influencia en la llamada música «culto». Confieso que no me gusta el término de «culto», pues sugiere que la otra música, la popular, no lo es. Yo la llamaría más apropiadamente «música elaborada», trabajada de acuerdo con normas académicas.

Para entendernos mejor: música «culto» es la que, compuesta por autor conocido (o anónimo), se ha fijado inamovible en una partitura; en contraposición a la música popular que es transmitida por tradición oral -de boca a oído- y por tanto sujeta a incesantes modificaciones. Música culta sería el Canto gregoriano (que sin embargo durante siglos fue de transmisión oral), las Cantigas de Sta. María, las piezas polifónicas medievales y todas las piezas de los grandes (y pequeños) compositores barrocos, clásicos, románticos, etc.

Sólo unos breves datos:

- En Gregoriano: las peregrinaciones cristianas, en general, y la jacobea en concreto inspiraron no pocas composiciones gregorianas. Ahí están las que nos transmite el *Códice Calixtino*. Pero incluso anteriores a este Códice del s. XII, tenemos -por citar algunos ejemplos- tres Misas «Pro peregrinantibus», cuya música inédita hallé en un manuscrito del s. XI en Monza. De esta clase de Misas tenemos algunas de tipo general -«Pro iter agentibus»- que también se celebraban para peregrinos jacobeos; y otras (como también bendiciones) referidas expresamente a peregrinos que van a Santiago.

- Conductus ad lectionem «Columnarum trium/ Jacobe media», también del siglo XI.

En la magnífica Exposición *Santiago, Camino de Europa* habida este Año Santo aquí en Compostela, se presentó este importante documento. Lamento y me extraña que en la recensión que del mismo hace Ismael Fernández de la Cuesta en el *Catálogo* de esta Exposición (p. 473-474) no se cite siquiera el nombre del padre de este hallazgo, el musicólogo -y amigo- Michel Hugló, quien lo presentó en el Symposium de Pittsburgh celebrado del 3 al 5 de noviembre de 1988. Este documento lo halló Hugló al final de un San Agustín, procedente de Ntre. Dâme de Bonneval en la Diócesis de Langres (B.N. de París, *lat.* 2096, f. 92). En la «Gunter Narr Verlag, Tübingen 1992», p. 112, publicó la fotografía de este Conductus, dentro de su artículo *Les pièces notées du Codex Calixtinus*; este artículo me lo regaló su mismo autor «en hommage amical». A pesar de que el Catálogo de la Exposición cita a esta Revista alemana y este artículo en concreto, omite sin embargo el nombre de su autor, Michel Hugló. Tampoco se publica en el Catálogo la foto de este importante documento. Por otra parte, es también inexacto lo que dice Ismael Fernández de la Cuesta: en el *Codex Calixtinus*, existe «un Conductus ad lectionem similar...» (fol. 131r). Basta hojear y ojear simplemente ese folio y el siguiente, para ver que existen allí, seguidos, nada menos que tres Conductus ad lectionem con la misma invitación a la lectura: *Lector lege et de rege qui regit omne dic iube domne*. (fol. 131r, 131v, y 132r).

Michel Hugló me entregó gentilmente hace unos años este Conductus del siglo XI en una de mis frecuentes visitas de investigación a la B.N. de París. En el Concierto que preparé y tuvo lugar en Carrión de los Condes, interpretamos -creo que por vez primera en Europa- este interesante Conductus jacobeo, citando expresamente, como creo que debe hacerse, el nombre de quien lo encontró y dio a conocer.

SIGLO XIII

Del gran músico de la Escuela de Nôtre Dâme de París, el Maestro Perotin, del siglo XIII, hallé hace 5 años en un manuscrito alemán un «contrafactum», es decir, una adaptación literaria con texto jacobeo a una de las piezas musicales de este gran músico del Ars Antiqua. Es un «organum» a 3 voces con el texto «Alleluia. Sanctissime Jacobe».

En un manuscrito inglés -y parcialmente, en otro alemán- se halla una bellísima composición anónima en honor de Santiago, a 3 voces, o por mejor decir, a una voz cantada y dos voces instrumentales. Se titula: «Senator Regis Curie».

SIGLO XIV

En el siglo XIV la influencia de la peregrinación se hace visible en una Balada de G. de Florencia, «Io son un pellegrin» y en el Motete «O lux et decus Hispaniae» de Johannes Ciconia, excelente compositor belga.

En una vitela del siglo XIV y posteriormente en un manuscrito del siglo XVIII se halla una derivación musical de uno de los cantos del Codex: *Gratulantes celebremus*. En la vitela del siglo XIV aparece con el mismo texto latino y con la misma melodía, pero ahora en ritmo mensural, medido. En el

manuscrito del siglo XVIII también observamos la misma melodía en ritmo medido -con alguna pequeña variante-, pero ahora con el texto en castellano: «Ensalcemos al Apóstol». Fíjense Ustedes en la transmisión y pervivencia de canciones del *Codex Calixtinus* a través de los siglos.

Ya que estoy aludiendo a derivaciones musicales, citaré otra, por demás curiosa, de otro de los cantos del *Codex Calixtinus* que se halla en las llamadas «Canciones itinerantes». De éstas he encontrado especímenes diversos en «La Grande Chanson des pèlerins de St. Jaques», francesa (con multitud de variantes literarias y musicales); en la canción alemana «Wer das ellend bawen will», en uno de cuyos manuscritos literarios se lee la indicación «Jacobston», es decir: se canta «con la melodía de Santiago»; en una canción holandesa («Dats wildi vander», publicada en el *Antwerpener Liederbuch*, de 1544) con 21 estrofas, cuyo texto trata de la leyenda del ahorcado y que probablemente ilustró musicalmente una representación teatral; y hasta en una canción vasca «Pelegria naiziela» que me entregó hace 32 años, en 1961, el gran músico vasco Padre Donostia, cuando puso el prólogo a mi primer librito. Este gran músico vasco recogió esta melodía -según me dijo- en Valcarlos, en pleno Camino de Santiago.

SIGLO XV

La canción alemana «Wer das ellend bawen will», antes citada, se ha presentado también en la nunca bien alabada Exposición *Santiago, Camino de Europa* de Compostela, dentro de la breve -por exigencias de espacio- «Sección de Música» (*Catálogo* pág. 477).

¡Lástima que el manuscrito presentado en esta «Sección de Música», contuviese solamente el texto literario de esta canción! Efectivamente, ese manuscrito es del siglo XV-XVI; está fechado entre 1490 y 1524; y se conserva en la Bayerische Staats Bibliothek de Munich, C.g.m. 809, f. 61-62. Y digo que es una lástima porque en otro manuscrito, también de esa misma Biblioteca, el manuscrito C.g.m. 3638 f. 1765, se conserva esta misma canción no sólo con texto literario sino también con su propia música. Además este último manuscrito tiene la importancia adicional -y musicológicamente importante- de presentarnos no ya la melodía simple y sencilla (monodía), sino una versión polifónica a 2 voces. De este detalle se deduce que es el primer canto popular de peregrinos jacobeos a dos voces, anterior en más de un siglo al que Daux y Echevarría presentaron como primer canto a dos voces: el canto de los peregrinos de Valenciennes (Francia) que comienza, «Pour avoïr mon Dieu propice», ya que éste es de 1616. Tratándose de una «Sección de Música», parece lógico exhibir la canción, si existe, con su música, con su melodía y no solamente con el texto literario.

Poseo incluso partituras musicales de este canto alemán de peregrinos jacobeos con versiones polifónicas del siglo XVI, de magnífica construcción técnica, como la de Rochus Freiher von Liliencron de 1530 -casi contemporánea del manuscrito literario de Munich-, a 1 voz y 4 instrumentos en estilo polifónico (que ya hemos interpretado en un Concierto); o la de Georg Forster, a 3 voces, publicada por Petreius en 1541, composición que también interpretamos en el Concierto -casi nocturno- que ofrecimos en el Congreso Internacional Jacobeo de Estella en 1990. Y poseo además otras versiones de 1570 y de fechas posteriores, todas ellas con su correspondiente música.

También en el siglo XV hallamos una joya musical de un ilustre músico de la Escuela franco-flamenca: la *Misa Sancti Iacobi*, de Guillermo Dufay, probablemente compuesta en Bolonia para la iglesia de Santiago de esta ciudad italiana. Su magnífico «Gloria» *ad modum tubae* no desmerece nada, salvadas las distancias de tiempo, si lo comparamos con el «Gloria» de la Gran Misa en SI, de J. S. Bach.

Dufay y otros músicos ilustres de esta época -Ockeghem, De Orto, etc., componen diversos Motetes basados en una bella canción popular, «La belle se siet au pied de la tour», antecedente de otra popularísima canción, «La Pernette» que habla del Camino de Santiago y a la que yo llamo «El Romeo y Julietta de la peregrinación». De esta canción he hallado más de medio centenar de versiones y variantes no sólo en Francia, Suiza y Canadá (en francés y en provenzal) sino también en Italia -Piamonte- y en España -Cataluña-.

Dentro de este mismo siglo XV tenemos una pieza musical debida a Alonso de Mondéjar, «Camino de Santiago» cuyo manuscrito, bastante borroso, se halla en Barcelona y que pude transcribir. Esta canción a 3 voces la interpretamos en las Semanas Medievales y de Música Antigua de Estella, hace ya... más de 25 años; y aparece también en el primer Audiovisual existente sobre el Camino de Santiago, en el tramo de camino entre Roncesvalles y Pamplona. Este Audiovisual que, con sus casi tres horas de duración, abarca todo el recorrido jacobeo de España, lo compuse en el ya lejano 1971.

SIGLO XVI

Y ya, a partir del siglo XVI, casi todos los grandes Maestros de la Polifonía componen Misas, Motetes, Villancicos, Ensaladas, Piezas de órgano, Variaciones, Versos, etc. en honor a Santiago o aludiendo a la peregrinación jacobea:

T.L. de Vitoria. Cristóbal de Morales.
Palestrina. Clemens non Papa.
Fernando de las Infantas. Alonso de Tejada. Etc., etc.

En un «Cancionero» del siglo XVI, hallé en Checoslovaquia tres himnos sobre Santiago: *Iam cuncti psallite*; *Iubilo cum carmine* y *Gaude, sponsa Christi*, los tres compuestos a 2 voces por un autor anónimo.

Un dato revelador: el texto de una Antífona del *Codex Calixtinus*, *-O lux et decus Hispaniae-*, lo encuentro tratado y adornado con las mejores galas polifónicas por grandes compositores europeos: por músicos españoles, italianos, alemanes, austríacos, franceses, ingleses, holandeses, portugueses... Un único texto jacobeo realizado con polifonías tan diversas: ¡Qué maravilloso y curioso Concierto Jacobeo y europeo...!

Por cierto que los alemanes se sintieron santamente envidiosos de España, ya que Dios la quiso honrar con la posesión de las reliquias del Santiago. Ni Francia, ni Inglaterra (ni tampoco Alemania...) tienen ese honor. Recordemos los versos del Poema de Fernán González, del siglo XIII.

«Fuertemente quiso Dios a España honrar
cuando al Santo Apóstol quiso enviar;
de Inglaterra y Francia quí sola mejorar;
sabed que no yace Apóstol en todo aquel lugar».

Pues bien: los alemanes compusieron en el s. XVI sobre la melodía gregoriana de la Secuencia «Veni, Sancte Spiritus», una Secuencia jacobea que comienza así: «Gaudeat Hispania...», añadiendo significativamente «totaque Germania ...» «Alégrese España ... y también Alemania entera ...»

SIGLO XVII AL XX

De los siglos XVII al XX he hallado un nutrido grupo de partituras sobre Santiago y la peregrinación jacobea. Entre ellas poseo varias inéditas, como por ejemplo:

-«O lux et decus Hispaniae». Motete a 3 v.m., del compositor del siglo XVII Richard Dering.

-«Hispaniae lux». Motete a 3 v.m., 5 instrumentos y bajo continuo, de Hieronymus Bildstein. Año 1624. Este compositor fue en Constanza organista de los Fugger, banqueros de Carlos V a los que el Emperador cedió -por no poder pagar sus deudas- las minas de azogue de Almadén.

Pierre Dandrieu, ilustre clavecinista del siglo XVII-XVIII tiene dos piezas de órgano o clavecín sobre «La Grande Chanson de Saint Jacques»: once preciosas variaciones sobre esta melodía jacobea tradicional.

El P. Soler, siglo XVIII, tiene un Villancico titulado: «Dos peregrinos», para 6 v.m., y orquesta. Tengo también toda una teoría de piezas musicales -todavía inéditas- que se encuentran en los hasta ahora no bien investigados Archivos de las Catedrales españolas. He reunido, referente a Santiago y a la peregrinación jacobea, un elenco de no menos de 160 piezas musicales.

Johann Walter (siglo XVI); Lechner; Ofiander; Eccard; Friederich; Leo Hassler (siglo XVII); J. S. Bach (siglo XVIII) y Ottorino Respighi (siglo XX) han compuesto piezas polifónicas, para órgano u orquestales sobre un Himno alemán, muy querido e interpretado por los peregrinos, cuyo texto del siglo XII, encontré también en los *Carmina Burana* (siglo XIV), como parte integrante de un Drama litúrgico de Pascua, y cuya melodía hallé en un manuscrito del siglo XIV en el Monasterio austríaco de Klosterneuburg. Dicha melodía procede de un canto gregoriano que lleva el texto latino «Regnavit Dominus». Examinando a fondo esta popularísima y bella melodía observo que, a su vez, constituye una derivación musical de la Secuencia de Pascua «Victimae Paschali laudes». Este Himno lo cantan también -traducido del alemán- en Inglaterra: «Christ before th'eleven», del que poseo una versión en forma de Coral a 4 voces mixtas.

Ottorino Respighi lo introduce en su magnífica obra *Feste romane* (1928), precisamente en la II Parte «Il Giubileo», cuando los peregrinos, tras larga peregrinación, llegan a Roma. Traduzco la nota que inserta en este Poema Sinfónico, a medio camino entre un cierto cromatismo vanguardista y un polidiatonismo impresionista: «Los peregrinos avanzan pesadamente por la larga ruta rezando. Finalmente, desde lo alto del Monte Mario, aparece ante sus ojos ardientes, ante sus almas anhelantes, la Ciudad Santa: ¡Roma, Roma...! Un himno de alegría resuena potente, al que responde el sonido de las campanas de todas las iglesias».

Entre las últimas obras que he recogido sobre la peregrinación jacobea -además de Cantatas, Oratorios y Operas, algunas inéditas- citaré las de Luis Aramburu y E. Ibarguchi, Miguel Alonso, Mariano Pérez, P. Feijóo y la Cantata «Ultreia» de Rogelio Groba, pieza sinfónica estrenada en 1992. Y la preciosa composición electrónica titulada «La Vía Láctea», inédita, de Cristóbal Halffter, que escuché en 1990 durante el Congreso Jacobeo de Spira, en Alemania.

Aunque no propiamente jacobea, cabría citar aquí tres piezas que sin embargo denotan la influencia de las peregrinaciones en general:

- Johannes Brahms tiene unas «Variaciones sobre un tema de Joseph Haydn», op. 56. El tema de Haydn lleva en la partitura esta palabra «Pilgerlied»: «Canción de peregrinos».

- Richard Wagner: En su «Opera Tannhäuser», compuesta en 1845, escribe al comienzo de su partitura: «Pilger Chor»: «Coro de peregrinos». En este caso se trata de peregrinos que van a Roma.

- Charles Gounod compuso una canción de ruta, una Marcha que titula en italiano: «Marcia dei pellegrini».

¿Cabría la posibilidad de incluir en esta lista de grandes compositores al, para muchos expertos, más grande compositor de todos los siglos, Ludwig van Beethoven?

* Con lo dicho hasta aquí, en forma esquemática, cabe pensar en la posibilidad real de ofrecer no uno sino muchos «Conciertos de música jacobea». Y me estoy refiriendo sólo a piezas de música «culta», sin tener en cuenta ahora esa otra gran sección que forman las canciones populares de peregrinos. En este Año Santo Jacobeo, que ha propiciado multitud de actuaciones musicales... ¿Cuántos Conciertos de Música jacobea se han dado? Porque materiales musicales existen -yo los poseo- en no escaso número.

SEGUNDA PARTE

EL SCHERZO DE LA SINFONÍA VII DE BEETHOVEN, BASADO EN UN CANTO DE PEREGRINOS.

El, para muchos expertos, más genial compositor musical de toda la Historia, Ludwig van Beethoven, ¿tendrá algo que ver con la música de la peregrinación?

Si así lo fuera, se trataría sin duda alguna de una noticia sorprendente y por demás interesante.

I.- DATOS E INVESTIGACIONES

Voy a exponer esta parte de mi Comunicación en forma distendida, aunque no exenta de rigor científico, para mostrar, no ya en este caso sino en muchos otros de auténtica investigación, los múltiples pasos y averiguaciones, las innumerables pesquisas, comprobaciones y conclusiones provisionales que el investigador tiene que realizar para lograr finalmente ofrecer un dato o una conclusión interesantes y enriquecedores, aunque no sean definitivos.

1) Punto de partida.

Hace 6 años encontré fortuitamente -mientras organizaba mis clases a Profesores que preparaba para las Oposiciones de Música en Institutos- una nota suelta, escueta, tomada hace unos 30 años cuando ampliaba estudios superiores en París. El breve apunte señalaba la procedencia: *Histoire littéraire de la France*, pero no recogía el nombre del autor. Decía escuetamente : «*El abad Stadler asegura que Beethoven compuso el Scherzo de la VII Sinfonía sobre un canto de peregrinos...*» ¡Nada más...!

La VII es la gran Sinfonía en *LA Mayor* op. 92, que Beethoven tenía en gran aprecio. Llegó a decir de ella: «*Es una de mis obras más importantes...*».

Esta Sinfonía era la preferida de Richard Wagner quien la llamaba: «Apotheosis de la danza» por el dinamismo ardiente de su empuje rítmico.

En mayo de 1812 Beethoven ya la había concluido.

Inmediatamente puse manos a la obra para confirmar la veracidad del aserto contenido en mi breve apunte. Hallé la obra de referencia. Comprobé mi nota. En esta obra no encontré la ampliación que buscaba, no encontré nada más sobre el asunto.

Siguiendo una metodología científica, estricta y rigurosa, debía averiguar por otros caminos en primer lugar quién era ese Abad Stadler, de qué época, en qué libro o carta escribió esa afirmación y comprobar si daba alguna precisión más y si el informante era fiable en su información.

Investigué primero en España (B.N. de Madrid, Conservatorio, Diccionarios de Música...). Nada encontré, salvo algún dato insignificante.

En uno de mis viajes de investigación sobre canciones de peregrinos por Europa, me acerqué hasta Viena. Inmediatamente fui a la Biblioteca del Conservatorio y a la Biblioteca Nacional. No encontré en un principio nada sobre este Abad Stadler. Pero una bibliotecaria -con oficio y responsabilidad-, ante mi insistencia, recordó un trabajo, una tesis mecanografiada de Karl Wagner, realizada en la Universidad de Salzburgo, sobre este Abad Stadler. Con las noticias de este trabajo y con otras notas que fui hallando posteriormente, pude enterarme de bastantes datos interesantes que resumo a continuación.

2) Breve biografía del Abad Stadler.

Se llamaba Johann Dominik Stadler. Cambió su nombre por el de Maximilian al hacerse benedictino. Nació el 4 de Agosto de 1748 en Melk, cerca de Viena y del Danubio. Entró en los Benedictinos de Gottweig y fue Abad Comendatario de Kremsmünster. El Emperador le encargó gestionar los bienes de los Jesuitas expulsados.

Por lo tanto: Stadler era rigurosamente contemporáneo de Beethoven. El informante estaba, pues, cerca de la noticia, de la fuente...

Me enteré de que este Abad fue buen amigo de Beethoven. También lo fue de Mozart; una copia de su famoso Requiem la tenía este Benedictino en su poder. Más aún: El grado de amistad de Stadler con Beethoven fue tal, que éste le dedicó una de sus obras vocales, titulada «Signor Abate». Se trata de un curioso Canon a 3 voces con el texto siguiente: «Signor Abate! Io sono ammalato. Santo Padre! Vieni e datemi la benedizione». Lleva la última frase en alemán: «Hot' Sie Teufel, wenn Sie nich kommen!».

Stadler, además, tocaba el piano, era compositor y fue Director de orquesta. Existe una *Disertación* de Hans Sabel sobre las obras profanas de Maximilian Stadler y sus relaciones con la Clásica de Viena (Köln 1940); disertación que me envió desde Colonia ese gran peregrino y colaborador en mis investigaciones jacobeanas, Herbert Simon. Ni en esta *Disertación* ni en el opúsculo de Karl Wagner, antes citado, encontré ni tan siquiera una alusión a lo que Stadler dice sobre la VII Sinfonía, aunque sí otros datos de interés.

El Abad Benedictino compuso obras musicales religiosas: 8 Misas; 2 Misas Solemnes; 2 Requiem; 1 Te Deum; 3 Magnificat; 2 Miserere; 3 Letanías; 10 Salve Regina; Ave Regina; Regina Coeli... Diversas Antífonas, Salmos y Responsorios. Y compuso también obras profanas: 50 Lieder; 12 Minuetos, Quartetos, Tríos, etc.

Además de componer obras musicales profanas, Beethoven escribe obras religiosas. Ahí están, por ejemplo, sus dos Misas (la Misa Solemne, sobre todo, que es una «verdadera obra maestra»). Y el Oratorio «Cristo en el Monte de los Olivos». Y 6 Lieder para canto y piano, op. 48, con palabras francesas de Paul Collin:

- 1.- Prière.
- 2.- L'amour du prochain.
- 3.- La pensée de la Mort.
- 4.- Dieu glorifié par la nature.
- 5.- Providence de Dieu.
- 6.- Chant de Penitence.

El Abad Stadler muere en Viena en 1833. También muere en la ciudad del Danubio Beethoven, 6 años antes, en 1827.

De todo lo anteriormente expuesto se deduce: que la afirmación de Stadler sobre la VII Sinfonía es consistente y tiene fiabilidad, por estas tres razones:

- * Stadler era contemporáneo de Beethoven.
- * Gozaba de amistad bastante íntima con el genial sordo de Bonn.
- * Y no era un lego en la materia, sino un buen músico y compositor.

3) Prosigo mis averiguaciones. Datos relacionados con España.

Durante el curso de mis investigaciones surgió, como acontece con cierta frecuencia, un dato, una observación al parecer insignificante, que luego se convierte en idea reveladora y sugerente.

Aproveché un par de horas vespertinas en Viena para obtener una fotografía de la casa donde murió Beethoven, en la Schwarz Spanier strasse, no lejos de la Universidad Vieja. La realicé. Pero observé que al lado, en la parte izquierda y en la misma acera había una iglesia barroca. Quise entrar. No pude. Sólo existía la fachada; la iglesia había sido destruida, creo que en una de las invasiones turcas: en su lugar se había levantado un bloque de casas, si bien conservaron esa entrada barroca. A mis preguntas no supieron darme el nombre de esta antigua iglesia barroca. A la mañana siguiente volví a la Biblioteca Nacional y averigüé el nombre de la iglesia. ¡Cuál no sería mi sorpresa al constatar su antiguo nombre: «Iglesia de Ntra. Sra. de Montserrat». Junto a ella existió un monasterio en el que vivió una Comunidad de Benedictinos españoles.

Relacioné de inmediato el nombre de la calle Schwarz Spanier con esta iglesia de Montserrat, de la Virgen negra, de la Moreneta, de los Benedictinos españoles, monjes negros, en contraposición a los cistercienses monjes blancos, o tal vez, como me dice mi buen amigo Don Antonio Linage Conde, gran investigador de la Orden Benedictina, en contraposición a los Dominicos españoles -de hábito blanco- que también se afincaron en Viena. Stadler fue Abad Benedictino. Este monasterio de la Moreneta lindaba con la casa donde murió Beethoven. ¿Cabría la posibilidad de que «el canto de peregrinos» que utilizó el genio de Bonn en su VII Sinfonía fuera un canto español de peregrinos...? Los monjes benedictinos de esta iglesia vienesa de Montserrat conocerían seguramente las famosas danzas de peregrinos, del siglo XIV, contenidas en el *Llibre Vermell* del Monasterio catalán y otros cantos de peregrinos. Dos adverbios, como aves de buen agüero, rondaban por mi cabeza: ¡Quizás..., tal vez...!; y el águila del deseo remontó su majestuoso vuelo para, luego, revolotear en derredor de mi corazón: ¡Ojalá...!

Recordé que Beethoven conoció canciones españolas y que incluso realizó arreglos, en tres canciones populares hispanas, para violín, violoncello, piano y canto (WoO 158, nº 19, 20 y 21):

- 19.- «Una paloma blanca» (Bolero a solo)
- 20.- «Como la mariposa» (Bolero a due)
- 21.- «La Tirana se embarca» (Tiranilla española)

Una cuarta canción, aunque figura en la *Neus Volksliederhft*, nº 11, como portuguesa, es también española: «Já no quiero embarcarme».

Es muy raro encontrar esta edición y sobre todo su grabación. Pero yo recordaba que las tenía - y tengo- ambas en mi archivo.

Volvamos a la Sinfonía VII. A la emergente suposición mía y subsiguiente deseo de que la melodía del Scherzo fuera -quizás..., tal vez..., ¡ojalá...!- una canción española, se oponía la afirmación del Profesor Dr. Wilh. Altman, quien en su nota introductoria a la VII Sinfonía (incluida en su libro titulado *Beethoven*) añade a la frase de Stadler una apostilla de gran interés, al precisar que se trata de una canción popular de la Baja Austria.

Mario M. Scott afirma también que el Trío del Scherzo está basado en un canto de peregrinos austríacos. Lo mismo repiten, copiándose, diversos autores en Diccionarios e Historias de la Música.

Vicente D'Indy añade incluso que el genial sordo copió este canto en Tebliz, en 1812.

El problema residía en que ninguno de estos autores fundamentaba su afirmación, su añadido. No ofrecían razones o pruebas de su aserto; sólo afirmaban, pero sin pruebas.

Parecía que todas estas aseveraciones, incluida la escueta de *Histoire littéraire de la France*, procedían de una fuente común, tal vez alguna carta o algún escrito de Maximilian Stadler. Indagué, busqué... No hallé ni carta ni escrito del Abad que pudiera ser la fuente de tales noticias.

Por otra parte en un examen detenido pude probar que alguna de esas afirmaciones no se compadecía con la verdad histórica. Así la afirmación de Vicente D'Indy; Beethoven no pudo copiar esa canción en Tebliz ni en ningún otro lugar en el año 1812 por la sencilla razón de que ese año estaba compuesta su VII Sinfonía e incluso había también concluido la VIII.

Por otra parte existía falta de precisión musical: unos autores hablan de «la melodía del Scherzo»; otros, de «la melodía del Trío en el Scherzo»; algunos citan «la melodía principal del Scherzo»... En primer lugar debo notar que Beethoven no llama a este tercer movimiento de su VII Sinfonía «Scherzo» (como en anteriores Sinfonías) sino solamente «Presto». Incluso, en esta Sinfonía el esquema del Scherzo A-B-A lo varía y amplía en este Presto, rompiendo ese tradicional esquema correspondiente a los Scherzos.

En este Presto se diferencian dos melodías: la melodía principal que está en FA Mayor; y la del Trío que compone en RE Mayor. Faltaba, pues, rigor y precisión en las citas.

En un primer momento trabajé sobre la hipótesis de que las palabras del Abad Stadler se referían a la melodía principal del Presto-Scherzo.

Continué mis investigaciones. Hallé una cita de Alexander Wheelod Thamer (op. cit, p. 400) que aportaba una noticia, una precisión de gran interés: «A la historia de esta Sinfonía se refiere la siguiente comunicación de F. Speyer en una carta enviada desde Londres con fecha 4 de febrero de 1876. En ella escribe: Mi padre -W. Speyer- conoció durante una visita a Viena en 1832 al Abad Stadler, quien le comunicó el siguiente hecho notable, relacionado con la VII Sinfonía de Beethoven: El tema del Trío es nada más y nada menos que un canto de peregrinos de la Baja Austria que el Abad había escuchado cantar frecuentemente».

He aquí, pues, el dato-fuente, el origen de donde sin duda procedían las noticias, el dato que copiaban los demás autores.

Recordé y releí la frase de Scott: «Si el tema del Trío en el Scherzo es verdaderamente una canción de peregrinos en la Baja Austria, como lo afirma el Abad Maximilian Stadler, es algo que nunca se podrá probar y verificar». ¡Frase descorazonadora para un investigador!

Me extrañaba que los investigadores alemanes -de probada y tenaz seriedad- no hubiesen identificado esa canción popular de la Baja Austria, sobre todo tratándose de esa gloria nacional y universal, Beethoven. Si realmente existe esa canción, reflexionaba, ya la habrían sin duda localizado e identificado.

Saqué las conclusiones -provisionales- que se deducían de estos datos: Beethoven compuso el Presto-Scherzo de su VII Sinfonía sobre una canción de peregrinos. Conclusión que satisfacía mi interés por las canciones de peregrinos. Pero... no se podía probar musicalmente la afirmación de que esa canción fuese una canción popular austríaca, a pesar de las afirmaciones, que no pruebas, de varios autores.

Tampoco sabemos si se trata de una canción alemana de peregrinos (peregrinos alemanes a algún Santuario o ermita local); o de una canción de peregrinos alemanes que tal vez llevaran de España (¿de Santiago...?) esa canción española.

4) El huevo de Colón: Surge la luz.

El problema, pues, fundamental y hasta entonces insoluble, o al menos no solucionado, era el de la identificación musical de esa melodía de peregrinos utilizada por Beethoven. Yo trabajaba sobre la melodía principal del Presto-Scherzo ¹.

Así las cosas, surgió el chispazo, la luz... ¡Cuántas veces había escuchado el Presto-Scherzo de esta Sinfonía...! ¡Cuántas veces lo había tarareado...!

(AUDICION DEL PRESTO-SCHERZO, realizada en la conferencia)

Por la tarde había comprado en Viena la partitura de esta Sinfonía para repasarla. Por la noche al estudiarla de nuevo... y tararear la melodía principal del Presto-Scherzo... salté de la cama... ¡Esa melodía me era conocida! Era una canción popular española. Pero no lograba recordar su texto... Por fin se hizo la luz en mi memoria y lo recordé:

«Redoble, redoble, / vuelve a redoblar,
Con este redoble / me vas a matar...»

¡Esa es...! ¡Esa...! Una canción... extremeña... La había recogido con motivo de un trabajo que realicé para Radio Nacional por los años 70, ¡Sí, ahí estaba! ¡Pero si era evidente! ¡Era el huevo de Colón!

Regresé a España. Busqué en mi archivo la transcripción y la grabación. Compuse una tabla de comparación musical. ¡Eran exactamente iguales! Beethoven había utilizado sin duda alguna el Estribillo de esta canción española.

No es el único caso en que Beethoven utiliza en alguna de sus Sinfonías canciones populares no sólo alemanas, sino, por ejemplo, una canción ucraniana en su IX Sinfonía.

Indagué en Cancioneros nacionales y extremeños por ver si existían variantes. Esta melodía, con insignificantes diferencias, la encuentro en las siguientes obras:

a) En unos datos, prácticamente inéditos, que recogió García Plata de Osma, en 1908. De estas investigaciones musicales la familia de García Plata de Osma editó unos poquíssimos ejemplares que regaló a amigos y conocidos. A ellos he tenido acceso gracias a la gentileza de Marusa Gutiérrez, Profesora de la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de E.G.B. de Cáceres, gran investigadora y amante del Folklore extremeño, a la que conocí hace más de 20 años y que me ayudó en Cáceres con sus orientaciones.

b) En el *Cancionero popular de Extremadura*, del músico riojano Bonifacio Gil (op. cit. Tomo II, p. 172) donde, en una nota, se lee: «Jota del Palancar», remitida por Don Manuel Núñez. La recogió de unas muchachas del Valle de Santa Ana (Badajoz). Este caserío llamado «El Palancar» se encuentra en la provincia pacense, no lejos de Jerez de los Caballeros. Su melodía es idéntica a la que yo había recogido por tierras cacereñas, aunque lleva otro texto:

«A la jota, jota, / jota del lugar,
la bailan los mozos / en el Palancar»

¹ Únicamente he hallado un intento de identificación o parentesco musical con la Sinfonía en SI Mayor de Christian Cannabichs. (Véase *Denkmäler der Tonkunst in Bayern*, IX, 1, p. 39). Pero citan para ese parentesco «El Scherzo de la Heroica de Beethoven» (Sic). Evidentemente se trata de una equivocación. No hay parentesco musical alguno entre la Sinfonía de Christian Cannabichs y el Scherzo de la Heroica, sino un parentesco lejano con el Scherzo de la VII Sinfonía de Beethoven, como lo señala Alex Wheelod Thaner (op. c., p. 400-401). Y debo aclarar que ese parentesco no incluye el ritmo ternario en que se construye el Scherzo beethoveniano, ya que el ritmo de la Sinfonía de Chr. Cannabichs es binario, lo que rompe en gran manera ese parentesco..., que en todo caso sería... muy lejano.

c) En el libro *Las canciones del pueblo español*, editado por UME (Unión Musical Española), Madrid 1960.

d) En el libro *Mil Canciones Populares Españolas*, editado en 1966 por la Sección Femenina.

e) La encuentro también en el *Cancionero popular extremeño* de Emilio González Barroso (op. cit., p. 52-52) con el mismo texto de Bonifacio Gil. Pero en la p. 103 la trae con el texto que yo había recogido por los años 70: «Redoble, redoble...»

Esta canción extremeña, con el texto «Redoble, redoble...» es, sin duda, una de las canciones más populares y conocidas de Extremadura. Hoy día está, incluso, muy difundida por Hispanoamérica, pues fue prácticamente una especie de Himno de los «Festivales Folklóricos Hispanoamericanos» que se celebraron en Cáceres a partir de 1957.

Paso por alto, además de diversas consideraciones metodológicas, el análisis musicológico comparativo del que deduzco la indentificación melódica, rítmica y agógica de esta canción extremeña con el tema principal del Presto-Scherzo de la VII Sinfonía, salvo una anacrusa que Beethoven integra en el mismo compás.

He aquí la TABLA MUSICAL COMPARATIVA entre la melodía principal del Presto-Scherzo de la VII Sinfonía de Beethoven y la canción popular extremeña. (v. p. 359)

5) En el «Archivo-Beethoven» de Bonn.

Con todos estos datos en mi poder y realizado el análisis comparativo entre ambas melodías, emprendí al año siguiente un nuevo viaje de investigación por Francia y Alemania, acercándome a Bonn, la patria chica del genial sordo músico. Por cierto, que poseo una litografía en que aparece Beethoven en una calle de Bonn, teniendo como fondo una iglesia: la iglesia de Santiago. Esta litografía me fue entregada por mi colaborador y amigo Herbert Simon, de Colonia.

Visité el espléndido y completo Archivo Beethoven. Hablé con su Director y le expuse el objeto de mi visita: quería compulsar todo lo que se había publicado sobre la VII Sinfonía. Me atendió muy amablemente. Pero no encontré allí nada nuevo, ningún dato que no tuviese ya. Entonces le expuse más concretamente el objeto de mis pesquisas. Se quedó sorprendido. Era la primera vez que oía afirmar que el tema del Presto-Scherzo de la VII Sinfonía fuera una canción española. Me pidió razones musicales y casi me exigió las pruebas. Se las mostré.

Hoy he querido presentarles a Ustedes esta investigación -todavía no concluida- y dársela en primicia aquí en España, en este Año Jubilar de 1993 y precisamente en Santiago de Compostela.

**TABLA DE COMPARACION MUSICAL
SCHERZO DE LA VII SINFONIA DE BEETHOVEN
CANCION POPULAR DE EXTREMADURA**

Presto.

1) **BEETHOVEN**
Scherzo de VII Sinfonía.
2 Fl.
2 Ob.
2 Tr.

2) **Sección Femenina**
"1000 Canciones..." 1966
"Redoble"

3) **F. González Arrando**
Recogida en Cáceres, 1970
Para Radio Nacional.

4) **F. González Barroso**
"Cancionero pop. extremeño"
1980
A/P. 83 = "El Palancar"
B/P. 103 = "Redoble"

5) **Bonifacio Gil**
"Cancionero de Extrem."
T. II, 1986
"Jota del Palancar"

ESTRIBILLO

(Instrumental)

DOBLE, RE- DOBLE, VUEL- VEA RE- DO- BLAR, CON E- SE RE- DO- BLE ME,
VAS A MA- TAR, ME VOY A MO- RIR, CON E- SE RE- DO- BLE VUEL-

DO- BLE, RE- DO- BLE, VUEL- VEA RE- DO- BLAR, CON ES- TE RE- DO- BLE ME
VAS A MA- TAR, ME VOY A MO- RIR, CON ES- TE RE- DO- BLE VUEL-

LA JO- TA, JO- TA, JO- TA DEL LU- GAR LA BAI- LAN LOS MO- ZOS EN
EL PALAN- CAR, EN EL PALAN- CAR A LA JO- TA, JO- TA JO-

DO- BLE, RE- DO- BLE, VUEL- VEA RE- DO- BLAR, CON E- SE RE- DO- BLE ME
VAS A MA- TAR, ME VOY A MO- RIR, CON E- SE RE- DO- BLE VUEL-

1. Sin texto) Guitarras y bandurrias.

VI *cresc.*

COPLA
Las del Cami - ni - bo

COPLA

COPLA

COPLA
Las del Cami - ni - bo

COPLA

LA JO- TA ME DANQUE

etc.

etc)

etc.

etc.

etc)

etc.

etc.

II.- DATOS CIERTOS

1) El Abad Maximilian Stadler afirma, en conversación mantenida en 1832 con W. Speyer en Viena, que una parte del Presto-Scherzo de la VII Sinfonía lo compuso Beethoven «sobre una canción de peregrinos».

Esta afirmación viene avalada por la amistad íntima de este Abad Benedictino con Beethoven, quien incluso dedica al Abad una de sus obras vocales. Por otra parte este Abad no es un lego en materia musical, sino un experto en música y compositor. Su afirmación, por tanto, aparece como verdadera y plenamente fiable.

Se afirma también que la melodía o tema del Presto-Scherzo era una «canción de peregrinos de la Baja Austria».

Esta frase puede entenderse en dos sentidos: como canción «de peregrinos que son naturales de la Baja Austria». O bien como canción de peregrinos «que se canta (la canción...) en la Baja Austria».

Si aceptamos este último sentido -que se trata de una canción popular de peregrinos la cual se canta en la Baja Austria-, dicha afirmación tiene en su contra el no haber sido, hasta ahora, corroborada por prueba alguna de identificación musical.

2) Por el contrario: la melodía en cuestión ² la he identificado sin lugar a dudas con un canto popular español, con un canto extremeño. Y no se trata de parecido, similitud, reminiscencia o derivación musical... ¡No! Se trata de exactitud melódica, de idéntica melodía, en la misma tonalidad mayor, con el mismo ritmo ternario e idéntica agógica. Incluso con el mismo dúo melódico y hasta con el mismo bajo armónico -Tónica, Dominante, Tónica (FA, DO, FA)- que constituye la armonía-base de las canciones populares españolas llamadas «Jotas». Mi afirmación queda, pues, corroborada con pruebas irrefutables de identificación musical.

III.- HIPÓTESIS, O SEA, DUDAS, PREGUNTAS QUE SURGEN ANTE LOS DATOS CIERTOS Y PROBADOS

1. PEREGRINOS AUSTRÍACOS QUE VAN A..., O REGRESAN DE ALGÚN SANTUARIO AUSTRÍACO O ALEMÁN, CANTANDO UNA CANCIÓN AUSTRÍACA

Si, como dice Stadler, se trata de «una canción de peregrinos», parece lógico que el medio de transmisión fueran unos peregrinos. Pero... ¿qué clase de peregrinos? Lo primero que se me ocurre es pensar en peregrinos austríacos o alemanes que van cantando esta canción austríaca durante su peregrinación. ¿Peregrinación a algún Santuario alemán, como, por ejemplo, al de María Laach? Pudiera ser.

Pero... la identificación indubitable de ese tema beethoviano con una canción española no avala, muy al contrario, se opone a esta hipótesis.

2. PEREGRINOS AUSTRÍACOS QUE REGRESAN DE ESPAÑA CANTANDO UNA CANCIÓN ESPAÑOLA

De acuerdo con esa identificación musical, se trataría más bien de una canción española cantada por unos peregrinos austríacos de la Baja Austria, que regresaban de su peregrinación a un Santuario

² Mientras no pueda comprobar en los originales la afirmación de Stadler, sigo trabajando con la hipótesis de la identificación de la «canción de Peregrinos» (de que habla el Abad Benedictino) con la melodía principal del Presto-Scherzo (melodía en FA Mayor).

español. El más conocido en toda Europa y el más frecuentado, también por peregrinos austríacos y alemanes, era sin lugar a dudas, el de Santiago de Compostela. Tendríamos, pues, que pensar en peregrinos austríacos o alemanes jacobeos y en una canción aprendida en España que luego ellos llevaron a su patria.

3. ¿CANCIÓN PROPIA DE PEREGRINOS, O CANCIÓN PROFANA Y POPULAR?

Dentro de esta segunda hipótesis -y ahondando más en ella- cabría preguntarse si el término empleado por Stadler: «Beethoven compuso el Scherzo... sobre una canción de peregrinos» supone una canción propia de peregrinos (en su acepción estricta), o más bien una canción profana y popular que peregrinos austríacos aprendieron por tierras españolas (acepción amplia de este genitivo).

En el primer caso se trataría de una canción religiosa de peregrinos. En el segundo, de una canción popular y profana. En cuanto a peregrinos extranjeros que aprenden y llevan a sus tierras alguna canción popular española, tenemos diversos ejemplos en la peregrinación jacobea. Por la literatura odopórica³ conocemos el caso que cuenta Bartolomé Fontana quien realiza su peregrinación a Santiago en 1538. Unos peregrinos franceses iban cantando una canción popular sobre Asturias que él transmite traducida al italiano:

«O Asturia, bella Asturia
Tu sei bella e sei dura...»
«Asturias qué bella eres, pero también qué bravía y difícil de atravesar...»

William Wey, en el s. XV, se lleva a Inglaterra y transcribe musicalmente en el relato que conservamos de su peregrinación una canción española que cantaban y danzaban los niños de Compostela pidiendo a los peregrinos una propina⁴.

En mis frecuentes viajes por Europa me he encontrado con peregrinos jacobeos que me han cantado, por ejemplo, «Asturias, patria querida»; y una Jota navarra; y la canción de la Tuna de Santiago: «Cuando te den serenata, no te enamores compostelana». En Portugal he recogido la canción maragata de «La Peregrina» (Iba la Peregrina / con su esclavina / con su cartera y su bordón...etc.), pero no en portugués, sino en castellano.

En ambas interpretaciones -estricta y amplia- de la frase de Stadler, el medio de transmisión, el intermediario que hizo posible el conocimiento por parte de Beethoven de esta «canción de peregrinos» fueron ciertamente «unos peregrinos».

³ Atendiendo a la etimología griega de esta palabra, creo que en castellano debería decirse «odopórica» y no «odepórica», como suele escribirse.

⁴ Esta canción comienza con estas palabras: «Sancte Jaco a Compostela». Así la transcribe, con su melodía correspondiente, William Wey, según pude ver en el ejemplar que se conserva en la Bodleian Library de Oxford y que pude fotografiar: *Itinerarium peregrinationis magistri Willelmi Wey*.

Diversos autores españoles y extranjeros, incluso ingleses, citan esta canción con estas palabras: «Sancte Jacobe a Compostel»; e incluso «Sancte Jacobe a Compostela», copiando reiteradamente a Pedro Echevarría (op. cit., p. 139) quien lo transcribe erróneamente. Por el contrario en la monumental obra *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* de L. Vázquez de Parga, J. María Lacarra y J. Uría (op. cit., Tomo III, p. 129-130) aparece el texto correctamente de acuerdo con el original de William Wey: «Sante Jaco a Compostela», aunque la adaptación de este texto a la melodía no es correcta. En el *Catálogo* de la excelente Exposición *Santiago, Camino de Europa*, celebrada en Compostela este Año Santo Jacobeo de 1993, se comete el mismo error en la transcripción de las dos primeras palabras de este canto. Y se añaden otras inexactitudes: en primer lugar, este canto no es «una Letanía», como se afirma en el, por otra parte, magnífico artículo que R. Plötz escribe en este *Catálogo*, p. 204, titulado: *El Apóstol Santiago el Mayor en la tradición oral y escrita*. En segundo lugar, el «Cantus parvulorum Hyspannie...» que cita después no es un canto diferente, distinto del «Sancte Jaco a Compostel», sino el mismo y único canto que transcribe William Wey en 1456. Tampoco se ajusta a la verdad lo que se afirma en este artículo: «Peregrinos ingleses introdujeron por primera vez en el canon internacional de cantos de peregrinos una canción jacobea para niños, («Cantus parvulorum...»)). Este canto no es un canto de «peregrinos ingleses... para niños». Muy al contrario se trata -como lo afirma el mismo William Wey- de un canto español cantado por los niños españoles de Compostela durante el s. XV, («Cantus parvulorum Hyspannie...») en una especie de jerga internacional (yo diría cuasi-turística) que encuentro también en otras canciones de peregrinos.

4. ¿PODRÍA HABER SIDO EL PROPIO ABAD STADLER O ALGUN MONJE BENEDICTINO DEL MONASTERIO VIENÉS DE MONTSERRAT EL INTERMEDIARIO ENTRE BEETHOVEN Y ESTA CANCIÓN DE PEREGRINOS...?

Cabría otra posibilidad, otra hipótesis en cuanto al intermediario. El medio de transmisión, «el correo musical» de esa canción de peregrinos pudieran no haber sido los peregrinos austríacos, sino el mismo Abad Stadler o uno de sus compañeros, monjes benedictinos del Monasterio de Montserrat, situado precisamente en la Schwarz Spanier strasse, en la calle vienesa de «los Españoles Negros». Ellos conocerían esa canción española. Tal vez se la cantaron a Beethoven... Este la captó, se encariñó con su melodía, ritmo y empuje... y la utilizó en su Sinfonía.

Confieso que esta hipótesis me sedujo en un principio. Pero la afirmación completa del Abad Stadler y averiguaciones posteriores me disuadieron de su adopción y defensa.

5. CANCIÓN ALEMANA TRAÍDA A ESPAÑA POR PEREGRINOS AUSTRÍACOS.-

Si atendemos a la transmisión, al posible recorrido de esta melodía empleada por Beethoven en el Presto-Scherzo de su VII Sinfonía, pudiera también pensarse en la dirección inversa: la melodía, cantada en pueblos de la Baja Austria, fue traída por unos peregrinos austríacos hasta España; aquí algún español la oyó, la aprendió, le adaptó texto español y la llevó a Extremadura donde hizo fortuna y se popularizó.

Como hipótesis de trabajo podemos plantearla. Es posible, aunque no la creo probable. Además de otras dificultades que habría que resolver, parece que esta melodía, por su vivacidad alegre y empuje característico, es más bien una canción popular típicamente española. Las canciones populares alemanas son por lo general más solemnes, más «macizas», menos vivaces y alegres... El mismo ritmo y hasta el Bajo armónico empleado por Beethoven en su acompañamiento son propios de este género de canción española que llamamos «Jota», tan típica y tan extendida por todas las regiones de España.

En todo caso, he demostrado la existencia actual, la pervivencia de esta melodía en una canción popular española y su identidad con la melodía beethoviana. En cambio, hoy por hoy, falta demostrar musicalmente su existencia en pueblos y en canciones de la Baja Austria; falta demostrar la identificación de dicha melodía, empleada por Beethoven, con alguna canción austríaca o alemana antigua o actual.

6. ¿ES LA CANCIÓN POPULAR ESPAÑOLA UNA CANCIÓN DE PEREGRINOS?

La canción española, al menos en su estado actual de transmisión oral, no es ciertamente una canción de peregrinos en su sentido estricto; no es una canción «religiosa» de peregrinos.

En mis investigaciones he hallado bastantes casos de canciones populares con textos diferentes o alternativos: a una misma melodía corresponde un texto profano que luego, en posteriores etapas de la transmisión oral, se convierte en texto religioso de peregrinos de Santiago o alusivo al Camino de peregrinación. Y viceversa... Son los llamados «contrafacta». Tenemos casos en melodías gregorianas, en composiciones polifónicas y en canciones populares.

Nada se opone, pues, a que esta canción popular española hubiera sido en una etapa anterior una canción propia de peregrinos. Tanto más cuanto Bonifacio Gil en su *Cancionero popular de Extremadura* dice textualmente que esta Jota del Palancar se cantaba y bailaba «en una romería, en la romería de San Juan...». Conozco varios casos de trasiego de canciones de una romería o peregrinación a otra, incluso entre canciones de peregrinos jacobeos y peregrinos de Roma y Jerusalén.

Esta canción -con diversos textos- se canta también por Salamanca y Zamora. No olvidemos que Extremadura, junto con Salamanca, Zamora y León conforman la *Vía de Plata* el Camino de peregrinos

recorrido por mozárabes y otros cristianos del Sur y del Occidente de España hacia Santiago de Compostela. El trasvase de canciones por estos caminos de Santiago, como por los caminos de la Mesta, está suficientemente comprobado.

7. ÚLTIMAS DUDAS

* A pesar de las pruebas que aporto, no me atrevería a afirmar rotundamente que Beethoven conociera y luego utilizara esta canción española y extremeña. Si somos rigurosos en la investigación, no podremos descartar «a priori» una feliz coincidencia melódica simultánea entre dos canciones de países tan alejados uno de otro; si bien -continuando siendo rigurosos- dicha coincidencia y simultaneidad habría que documentarlas suficientemente.

Por otro lado, habría que realizar una exhaustiva investigación musicológica en la Baja Austria para cerciorarse si realmente existe allí, o en el ámbito alemán, esta canción popular. ¡Claro que aún así... no descartaría que la misma hubiera sido llevada de España por peregrinos jacobeos austríacos o alemanes y se hubiera popularizado después por aquellas tierras...!

* Como he dicho antes, esta investigación está inconclusa ⁵. En mi último viaje por Alemania y Austria logré localizar, tras diversas y laboriosas pesquisas, dos documentos que espero arrojen luz definitiva sobre este tema. Mientras tanto, la cuestión queda abierta, si bien ciertas conclusiones están suficientemente probadas.

Efectivamente: los diversos autores consultados no aclaran, en su conjunto, con exactitud y sin lugar a dudas, a cuál de las dos melodías del Presto-Scherzo se refieren cuando afirman -o copian- que Beethoven utilizó «una canción de peregrinos». Varios autores citan -como dije antes- de esta manera: «la melodía del Scherzo»; otros en cambio transcriben así: «la melodía del Trío en el Scherzo». No he podido consultar los originales, la fuente primera de donde mana esta noticia y por tanto no he podido verificar la exactitud de tales citas. De acuerdo con lo que, en este momento de la investigación, deduzco de las «transcripciones» que poseo de las palabras del Abad Stadler, y sobre todo de las también «transcripciones» de las palabras de F. Speyer -y de las de su padre W. Speyer-, creo que la afirmación del Abad Stadler se refieren a la melodía del Trío (melodía en RE Mayor) y no a la melodía principal del Presto-Scherzo (melodía en FA Mayor). Si así lo fuere, tendría que modificar el dato que tomé en un principio como punto de partida y consiguientemente algunas de mis conclusiones provisionales ⁶.

IV.- CONCLUSION FINAL

* Esta investigación -como he dicho- está incompleta. Pero, resulte lo que resulte respecto al punto que falta por dilucidar, quedan probadas dos conclusiones:

1) Nadie podrá discutir que un fragmento del Presto-Scherzo -la melodía principal o la del Trío- de la VII Sinfonía lo compuso Beethoven «sobre una canción de peregrinos». Y que el nexo de unión, el agente transmisor entre la canción y Beethoven fueron «unos peregrinos de la Baja Austria».

⁵ Hubiera terminado esta investigación en 1991-1992 si el Ministerio de Cultura, con el que se firmó un Convenio «plurianual» en 1990, hubiera hecho honor a su compromiso formal que rompió al incumplir lo establecido en ese Convenio *para tres años*, pues solamente cumplió lo correspondiente a 1990, sin dar siquiera una mínima explicación a nuestras reiteradas protestas.

⁶ Este es el riesgo que corre todo investigador serio cuando le instan a «publicar lo que ya tiene», o a «exponerlo en alguna Ponencia de cualquier Congreso», pues -dicen tratando de convencer al investigador- que «una investigación nunca se llegaría a acabar...; pero alguna vez habrá que darla por concluida...». Y si, (por tratar de realizar su trabajo con toda seriedad), no hace caso a estas «razones», se expone el investigador a que algún desaprensivo o malintencionado ignorante -¡qué atrevida suele ser la ignorancia...!- se permita decir y se ufane de propalar alegre e irresponsablemente la idea de que «el no publicar sus trabajos (inconclusos...) es prueba de que no ha realizado tal investigación...» ¡Donosa lógica... propia de estúpidos...!

2) Nadie podrá dudar que la melodía principal de ese Presto-Scherzo coincide totalmente con una canción popular española, más concretamente extremeña, que, según el informante popular que la cantó, era «una canción de romería».

* Además de estas dos conclusiones definitivas, podemos establecer, con las debidas precauciones, estas otras:

3) Si la investigación posterior aclara fehacientemente que «el canto de peregrinos de la Baja Austria», de que habla Stadler, corresponde a la melodía principal del Presto-Scherzo habría que deducir que ese canto muy probablemente lo aprendieron en España unos peregrinos jacobeos austríacos y que lo llevaron a Austria. La conclusión 2) no queda invalidada, sino por el contrario corroborada por esta deducción.

4) Si, por el contrario, dicha investigación establece -como creo lo más probable- que «el canto de peregrinos de la Baja Austria», de que habla Stadler, corresponde a la melodía del Trío en el Presto-Scherzo, habría que deducir que en ese caso se trataría de una melodía popular austríaca que se cantaba en pueblos de la Baja Austria y que era a la vez «un canto de peregrinos». La conclusión 2) tampoco queda, en modo alguno invalidada por esta deducción. Pero ya no podríamos identificar «la canción de peregrinos» utilizada por Beethoven con la canción española, con la canción extremeña. ¡A veces el investigador buscando una comprobación halla otro dato diferente, pero no menos interesante!

5) Alexandre Wheelod Thaner, en su libro sobre Beethoven (op. cit., p. 401) dice: «Si efectivamente la afirmación del Abad Stadler sobre el Trío del Scherzo como perteneciente a un canto de peregrinos... tiene una sólida base, entonces es posible que el tema principal del Allegretto (II Movimiento) con su ritmo solemne pudiera tener un origen semejante».

Lo dice un eminente especialista de Beethoven. Este Allegretto precede inmediatamente al Presto-Scherzo... y es una marcha grave y solemne en tonalidad menor. Cuando se interpretó por primera vez esta Sinfonía VII, los asistentes a su estreno exigieron la repetición de este II Movimiento que siempre, desde entonces, ha sido una pieza favorita del público.

Tendríamos, pues, en este Allegretto una «Marcha de Peregrinos», compuesta por el genio universal de la música Ludwig van Beethoven.

6) Y si Thaner deduce, apoyándose en las palabras de Stadler sobre el Presto-Scherzo (III Movimiento) de la VII Sinfonía, que el Allegretto (II Movimiento) también pudiera ser una melodía de peregrinos, una Marcha de Peregrinos, con mucha más razón podremos nosotros deducir -aún en el caso de que las palabras de Stadler se refieran al Trío del Presto-Scherzo- que la melodía principal de este II Movimiento, identificada con una canción española que se cantaba en romerías, fuese también una canción de peregrinos, una «Danza de Peregrinos».

Existe, pues, una relación directa entre una o varias canciones de peregrinos y la composición de una o varias partes de la VII Sinfonía de Beethoven.

* Termino con esta frase -¿premonitoria...?; en todo caso curiosa y sugerente- del gran musicólogo español Adolfo Salazar (op. cit., Tomo III, p. 376) quien sin conocer -por lo que yo sé- estas ideas sobre la VII Sinfonía de Beethoven y su relación musical con un canto de peregrinos, dice: «Beethoven pone su planta humana en la Vía Láctea, el Camino de Santiago... por donde asciende al cielo del Empíreo».

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A.- SOBRE M. STADLER Y LA VII SINFONÍA DE BEETHOVEN.

1. *Karl Wagner Abbé Maximilian Stadler, Seine materialien zur geschichte der musik unter den Österreichischen regenten*, Tesis hecha en Salzburgo, 1972. Ejemplar en la Biblioteca de Viena. Sección Musical, Signatura 1.013.844 BM 6.
2. Georg Kinsky y Hans Halm, *Das Werk Beethovens*, Munich 1955.
3. *Mozarts Nachlass*, Otto Erich Deutsch, en: *Mozarts Nachlass*. Ludwig Finscher, en *Mozart-Jahrbuch* 1960-61.
4. *Notizen über Abbé Maximilian Stadler v. ihm selbst aufgezeichnet*, Ms. en Göttweig, Stiftsbibl., Veröff. in Vorb. 1964. Gerhard Croll.
5. *Nekrolog des grossen Tonsetzers Herrn Abbé Stadler*, I. F. v. Mosel, en *Wiener Zs.f. Kunst, Lit.*, 1833, u. in *Jahresber. des Wiener Kons. der Musik V*, 1864-65.
6. *Biogr. Lex. des Kaiserthums Österreich*, Wurzbach. Viena 1855-1891.
7. *H. Sabel Phil Maximilian Stadler weltl. Werke u. seine Beziehungen zur Wiener Klassik*, H. Sabel Phil. Diss. Colonia 1940, ms.
8. MGG = *Lexicon Musik in Geschichte und Gegenwart*, Artíc. de Hilde Hellmann-Stojan, p. 1.122-1.126.
9. Alexander Wheelod Thamer, *L. van Beethovens Leben*, Leipzig 1911.
10. Wilh Altmann, *Beethoven*, Edit. Eulenburg, 1930.
11. Ernesto de Laguardia, *Las Sinfonías de Beethoven*. Ricordi Americana. BuenosAires 1927.
12. Marion M. Scott, *Beethoven*, Biblioteca Salvat de Grandes Biografías Salvat Editores S.A. Barcelona 1985.
13. Adolfo Salazar, *La música en la Sociedad europea*, México 1946.
14. Fred Hamel y Martin Hürlimann, *Enciclopedia de la Música*, Tres t. Edic. Grijalbo. Barcelona-México. Quinta edic. 1970.

B.- SOBRE CANCIONES POPULARES EXTREMEÑAS Y ESPAÑOLAS.

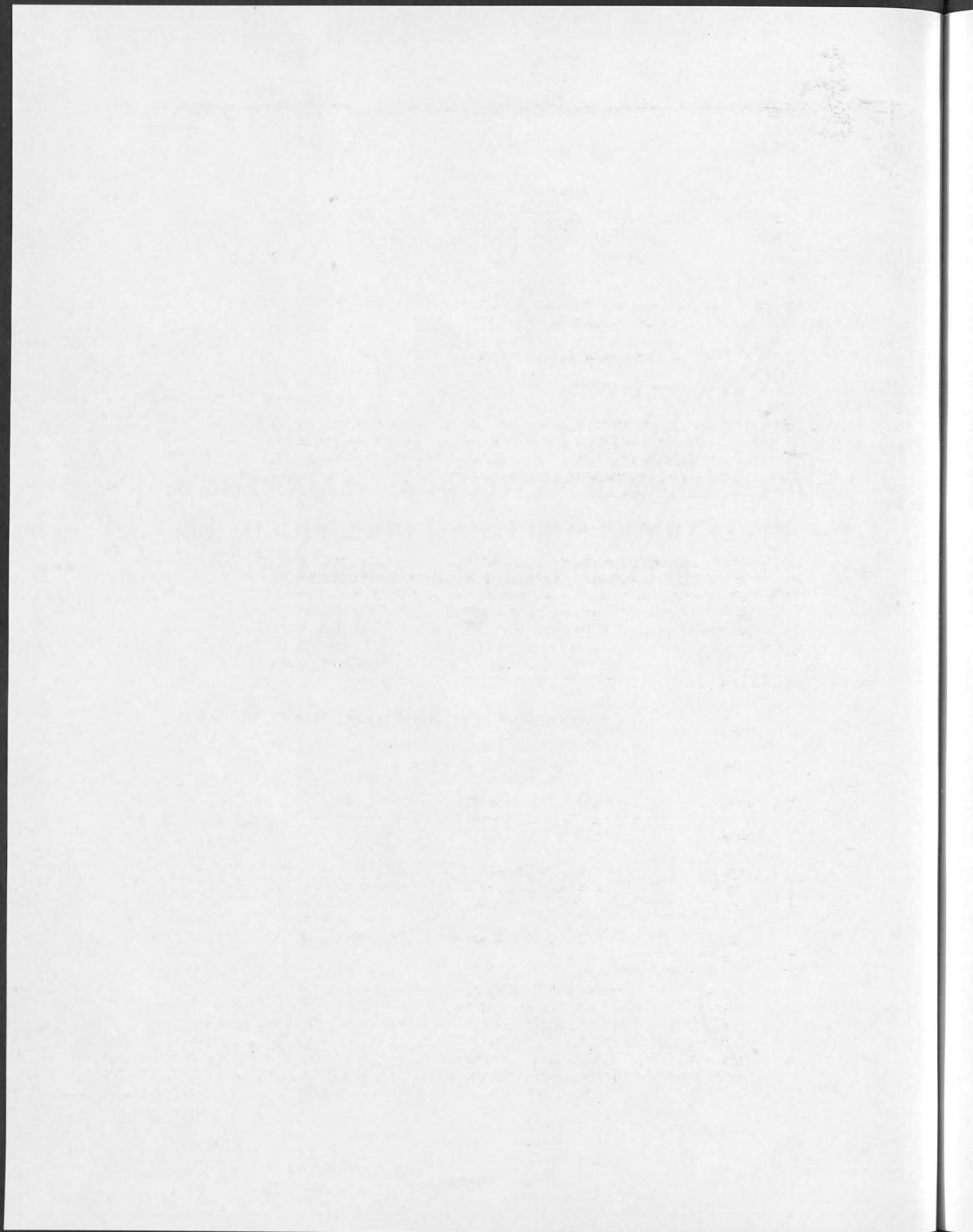
15. *Cancionero popular de Extremadura* Bonifacio Gil, 1956.
16. *Las canciones del Pueblo Español*, Unión Musical Española, Madrid 1960
17. *Mil Canciones Populares Españolas*, Editado por la Sección Femenina, Editorial Almena, Madrid 1966.
18. *Cancionero popular extremeño*, Emilio González Barroso, Universitas Editorial 1980.
19. *Así canta Extremadura*, Pedro Lahorasca y Angel Tirado García, Edit. Alpuerto, Madrid 1989.

C.- SOBRE LAS PEREGRINACIONES JACOBEAS.

20. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, CSIC, Madrid 1949.
21. *Santiago, Camino de Europa. Catálogo*, Santiago de Compostela 1993.
22. P. Echevarría Bravo, *Cancionero de los peregrinos de Santiago*. Centro de Estudios jacobeos, Madrid 1971 (Reedición).
23. *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma*, In Venegia. A. Bindoni, 1550.
24. *Itinerarium peregrinationis magistri Willelmi Wey*, Ejemplar de la Bodleian Library Oxford. S. XV

**DEL CAMINO DE SANTIAGO AL «XACOBEO-93»:
REFLEXIONES SOBRE CASI DOCE SIGLOS DE
PEREGRINACIONES JACOBEAS**

CÉSAR GONZÁLEZ MÍNGUEZ
Universidad del País Vasco



Introducción

Concluidos felizmente los fastos del año 92, con Olimpiadas, Exposición Universal y V Centenario del Descubrimiento de América, se nos ha echado encima otra solemne conmemoración, el «Año Xacobeo 93», que nos ha venido ofreciendo también todo un nutrido elenco de actividades, desde las típicamente culturales, como congresos históricos, representaciones teatrales o de ópera, concursos literarios, conciertos musicales, hasta otras de carácter más variopinto, lúdicas o deportivas. Sin duda, la ocasión es excelente y, con buen criterio, la Xunta de Galicia ha tratado de rentabilizar para toda la comunidad gallega el impulso generado por el penúltimo año jacobeo del segundo milenio, en el que con toda seguridad se batirán todos los récords imaginables de asistencia de peregrinos, que movidos por la fe, la afición a los viajes o por cualquier otro pretexto acudirán hasta el «fin de la Tierra», a Santiago de Compostela, para venerar las santas reliquias del Apóstol Santiago, el Hijo del Trueno, como se le conoce en los Evangelios, acaso por su fuerte carácter y la potencia de su voz. Si el 92 ha sido el año de España, el 93 va a ser, ha sido ya, podemos decir, el año de Galicia, y una oportunidad única, como decía un titular periodístico, «para acabar con la imagen de una región atávica y atrasada» (*El País*, 10 de enero de 1993).

El tema general de las peregrinaciones, muy especialmente de las que se dirigieron hasta Santiago de Compostela, ha atraído siempre la atención de un gran número de investigadores, lo que se ha traducido en una ingente cantidad de publicaciones, monografías y libros diversos, incluso de algunas revistas especializadas, como *El Peregrino. Revista del Camino de Santiago*, que con periodicidad bimensual edita en Santo Domingo de la Calzada la Federación de Asociaciones Españolas de Amigos del Camino de Santiago, así como otras publicadas por distintas Asociaciones Jacobeas como *Estafeta Jacobea* (Navarra), *Vieiragrino* (Comunidad Valenciana), *Caminando*, (La Rioja), etc.

No considero oportuno en este corto ensayo hacer un balance, aunque fuera muy breve, de la bibliografía jacobea, en la que con frecuencia historia y literatura, realidad y ficción, se funden en un abrazo tan estrecho que no siempre ayuda a comprender en su verdadera dimensión histórica lo que fue el fenómeno de las peregrinaciones a Compostela, que constituyen primordialmente la expresión de una determinada mentalidad religiosa. En medio de la abundancia bibliográfica sí conviene advertir la absoluta falta de originalidad de muchas publicaciones, plagadas de tópicos y lugares comunes, acaso por su tono eminentemente divulgador o simplemente turístico, cuando no incluyen en buenas dosis verdaderos plagios de algunas, muy pocas, excelentes obras clásicas sobre el Camino de Santiago, de las que constituye el ejemplo más notable la publicada en 1948 por L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría, en cuyo caudal informativo ha bebido la práctica totalidad de la bibliografía jacobea posterior.

Desde mucho antes de que comenzara el presente año jubilar se respiraba por doquier una vigorosa intensificación, del ambiente jacobeo. El recuento de iniciativas relacionadas de manera más o menos directa con las peregrinaciones a Santiago, desde costosas infraestructuras a simples tareas de difusión cultural, es interminable y las más diversas instituciones o entidades, ya sean públicas o privadas, y no sólo de Galicia, no han dudado en poner su nombre y su dinero para llevar a buen fin los más variados proyectos. Nada hay que objetar en todo ello, aunque tampoco conviene perder de vista que, tras el proclamado deseo de potenciar y difundir el conocimiento de la ruta jacobea, lo que se pretende sin el menor disimulo es fomentar su utilización turística y reactivar la economía de las zonas por las que

transcurren los itinerarios jacobeos, y tratándose de este segundo objetivo lo de menos es que sean principales o alternativos.

Algún encanto especial, no obstante, parece tener el año jacobeo 93, machaconamente presentado una y otra vez, desde las más diversas perspectivas e intereses, a través de todos los medios de comunicación. No descarto como explicación cierto oportunismo político, que puede ser útil cuando no es inmoderado. Casi llega a darnos la impresión de que tal conmemoración fuera algo nuevo y único, de carácter excepcional, cuando lo cierto es que se trata de uno más de la larga secuencia de Años Santos Jacobeos que inició Calixto II en 1119, y que desde entonces se celebran cuando la festividad del Apóstol, el 25 de julio, cae en domingo, el día del Señor. El ritmo de los Años Santos, debido a los años bisiestos, es el siguiente: 6, 11, 6 y 5, por lo que en la segunda mitad de este siglo se han celebrado, respectivamente, en 1954, 1965, 1971, 1976, 1982 y 1993, siendo el último del presente siglo el de 1999.

En cualquier caso no está nada mal tanto interés por el penúltimo Año Santo del segundo milenio, interés que muy bien puede servir, aparte de para llevar a cabo todo tipo de realizaciones materiales o económicas, para centrar el estudio de las peregrinaciones jacobeanas en el estricto marco de la ciencia histórica, depurando el tema de muchas fantasías y leyendas que poco contribuyen a conseguir una correcta valoración de la trascendencia e importancia de las peregrinaciones que durante siglos se dirigieron a visitar la tumba de Santiago, aunque en la actualidad no tengamos la plena certeza de que sea el Apóstol el verdadero propietario de los restos que se veneran en Compostela, lo que, evidentemente, no se dudaba en absoluto en la Edad Media. Y fue esa impresionante creencia colectiva, sobre cuyos fundamentos es necesario profundizar, el verdadero hecho objetivo que, por encima de cualquier tipo de discusión, sirvió de base y justificación a todo el movimiento jacobeo.

Las peregrinaciones: aproximación al concepto

La peregrinación, o romería, entendida como un viaje a un lugar santo, donde se hace más patente la posibilidad de alcanzar los favores de un poder divino o sobrenatural, es un rito que se da prácticamente en todas las religiones. Así, por ejemplo, el santuario de Apolo en Delfos constituyó uno de los centros griegos a los que acudió un mayor número de peregrinos para consultar su famoso oráculo, por el que se expresaba el numen de Apolo, y la visita a La Meca, donde se encuentra el santuario de la Kaaba, constituía uno de los ritos religiosos fundamentales que, al menos una vez en la vida, debía cumplir todo buen musulmán.

La tradición judeocristiana asumió con enorme fuerza la concepción de la vida terrena como un viaje, una peregrinación o una etapa de tránsito hacia la morada definitiva, fuera de este mundo. El impresionante y sonoro verso del gran poeta palentino Jorge Manrique,

«Este mundo es el camino
para el otro, que es morada
sin pesar;
mas cumple tener buen tino
para andar esta jornada
sin errar;
partimos cuando nacemos,
andamos mientras vivimos,
y llegamos
al tiempo que fenecemos;
así que cuando morimos
descansamos»

expresa con exquisita sensibilidad la concepción de la vida terrena como un tránsito fugaz hacia la vida definitiva y eterna.

La peregrinación se nos presenta como un viaje, a través del cual el peregrino trata de conseguir unos determinados beneficios espirituales, que le van a ayudar a asegurar el gran objetivo de esta vida, conseguir la salvación eterna. Si el peregrino no tenía inconveniente en asumir riesgos físicos muy altos al iniciar la peregrinación es porque las ganancias, espirituales, por supuesto, bien merecían la pena.

Entre los cristianos las peregrinaciones arrancan de dos raíces diferentes: la veneración de los Santos Lugares y el culto de los santos y de sus reliquias. Los Santos Lugares, especialmente la ciudad de Jerusalén, vinculados a la vida de Jesucristo, fueron muy pronto visitados por los primitivos cristianos. Las peregrinaciones se intensificaron a partir de comienzos del siglo IV, al producirse el hallazgo del verdadero *Lignum Crucis* y de los clavos. Cuando en el siglo XI la conquista musulmana puso en peligro la continuidad de las peregrinaciones, la Cristiandad respondió con contundencia poniendo en marcha las Cruzadas. El cruzado, o al menos el caballero cruzado clásico, no es en el fondo más que un peregrino armado que iba a la conquista, después a la defensa, de los Santos Lugares.

El culto a los santos y a sus reliquias, como ya he apuntado, constituyó otro de los motivos fundamentales para la práctica de la peregrinación. Roma, lugar donde fueron martirizados los apóstoles Pedro y Pablo y se guardaban las reliquias de innumerables mártires y santos, fue el objetivo de muchos peregrinos. Pero también muchas iglesias y santuarios, donde se veneraban algunas importantes reliquias o fueron por otras causas importantes centros de devoción, constituyeron la meta de muchos peregrinos a lo largo de la Edad Media.

Alfonso X el Sabio dedicó el Título XXIV de la Primera Partida al estudio de los romeros y peregrinos, a los que define como «omes que fazen sus romerías e pelegrinajes por seruir a Dios e honrrar los santos». Un poco más adelante amplía y matiza la definición: «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. E pelegrino tanto quiere dezir, como ome estraño, que va a visitar el sepulchro santo de Hierusalem, e los otros santos logares, en que nuestro señor Iesu Christo nació, biuió, e tomó muerte e passión por los pecadores: o que andan en pelegrinaje a Santiago, o a sant Saluador de Ouiedo, o a otros logares de luenga e de estaña tierra». Algunos años más tarde, en 1292, Dante Alighieri publicó su obra *La Vita Nuova*, y en ella dejó perfectamente diferenciados a los viajeros, de acuerdo con el destino final de su viaje. La palabra peregrino se aplica genéricamente para todo aquél que camina por tierras extrañas, pero de forma específica para quien va a Santiago de Compostela o de allí regresa; el palmero es el que se dirige a Jerusalén y romero el que va a Roma.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela

En la brumosa Galicia, donde la tierra y el mar se funden en abrazo infinito, la tumba del Apóstol Santiago fue durante muchos siglos el lugar sagrado más visitado por los creyentes de todo el Occidente cristiano. Esto segundo es cierto, como lo es la creencia popular de que en Compostela está enterrado el Apóstol, aunque esto segundo sea imposible de demostrar desde el punto de vista histórico. Hace ya algunos años, Claudio Sánchez-Albornoz, con la rotundidad y firmeza en él habituales, sentenció: «Pese a todos los esfuerzos de la erudición de ayer y de hoy, no es posible sin embargo alegar en favor de la presencia de Santiago en España y de su traslado a ella una sola noticia remota, clara y autorizada». Ningún testimonio irrefutable avala la predicación del Apóstol en la Hispania romana y la *Translatio* a ella de su cadáver, después de haber sufrido el martirio en Jerusalén el año 44. Ello no obsta para que en Galicia se rindiera culto al Apóstol, ya fuera muy tempranamente, irradiado desde el sur peninsular, o a partir de las últimas décadas del siglo VIII, como consecuencia de las fogosas predicaciones y polémicos escritos de Beato de Liébana, que mantiene por entonces un agrio y fuerte debate con el metropolitano de Toledo, Elipando, a propósito del adopcionismo.

Con el culto a Santiago va asociada la doble creencia en que predicó en la Península y que a ella fueron trasladados sus restos. Sobre esta base previa se produjo la *Inventio* o descubrimiento de la tumba del Apóstol por Teodomiro, obispo de Iria Flavia, siguiendo las indicaciones de Pelayo, un eremita que había observado la aparición de ciertos fenómenos luminosos en el lugar donde se encontraba una necrópolis. Teodomiro, sin ninguna vacilación, identificó en la misma el sepulcro de Santiago. Tradicionalmente se situaba este acontecimiento milagroso en el año 813, antes de la muerte de Carlomagno, que se produjo al año siguiente. Pero en la actualidad se prefiere datarlo entre los años 820-830, en cualquier caso siempre dentro del largo reinado del monarca asturiano Alfonso II el Casto (791-842). Las minuciosas excavaciones arqueológicas realizadas en el subsuelo de la actual basílica compostelana han confirmado la existencia de una necrópolis hispanorromana, en la que destacaba un mausoleo romano de piedra, que realizaba un enterramiento principal. En las mismas se ha encontrado también la tapa sepulcral del obispo Teodomiro, muerto el año 847.

Es indudable que de los casi ocho siglos que median entre la muerte de Santiago y el descubrimiento de su sepulcro en Galicia faltan muchos datos, muchos eslabones perdidos de una cadena que ahora resulta prácticamente imposible reconstruir en su integridad. Las dudas históricas, antes y ahora, son muy razonables pero siempre se constata cómo la creencia popular es enormemente fuerte, y la afirmación de la presencia de los restos de Santiago en Galicia se acrecienta hasta convertirse en un hecho medular de la historia de España. O por decirlo con palabras de Claudio Sánchez-Albornoz: «...la fe en la presencia del sepulcro jacobeo en tierras de Galicia habría de tal modo influido en nuestra historia que sin ella España no habría llegado a ser lo que es y como es».

Como es bien conocido, Alfonso II desplegó una impresionante actividad guerrera contra los musulmanes y dio un extraordinario impulso al proceso de reorganización política y eclesiástica del reino astur. En este ambiente de restauración del viejo orden visigodo, o como dice la Crónica Albeldense *Omnemque gotorum ordinem sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam in palatio in Obeto cuncta statuit*, es en el que hay que situar el hallazgo del sepulcro del Apóstol Santiago en las proximidades de Iria Flavia (Padrón). Resulta curioso, no obstante, que en todo el ciclo de las Crónicas de Alfonso III de fines del siglo IX no encontremos alusión alguna a tan milagroso descubrimiento, y subrayo lo de milagroso, lo que plantea serios interrogantes respecto al proceso de elaboración y de difusión de la noticia del mismo. El primer peregrino extranjero documentado fue Godescalco, obispo de Puy, en Aquitania, que se acercó a visitar los restos del Apóstol en el año 950, quien «por motivos de oración, con una gran devoción y acompañado de una gran comitiva, se dirigía a los confines de Galicia para implorar humildemente la misericordia de Dios y el sufragio del Apóstol Santiago». Con anterioridad, hemos de suponer que otras muchas personas de toda condición social y procedencia, encabezados por los titulares de la realeza asturiana y sus familiares, acudirían a venerar el pequeño santuario que entonces acogía los restos del Apóstol.

Algunas valoraciones críticas

Desde la segunda mitad del siglo X las peregrinaciones a Santiago fueron en constante incremento, siendo los dos siglos siguientes y la primera mitad del XIII la época dorada de las mismas. Su estudio puede hacerse, y se ha hecho, desde muy variados puntos de vista. Pero, acaso, convendría no olvidar algunas cosas. En primer lugar la necesidad de completar las informaciones documentales, para algunas zonas desesperantemente escasas cuando no totalmente inexistentes, con las prospecciones y excavaciones arqueológicas, con el fin de fijar con rigor los verdaderos itinerarios jacobeos, tanto los principales como los secundarios, y valorar adecuadamente la verdadera importancia de cada uno.

Otro aspecto de sumo interés es el papel desempeñado por el imperio monástico de Cluny en la definitiva configuración de las rutas jacobeanas. Auténticos ideólogos del papado, los monjes cluniacenses aspiraron a convertir a la Cristiandad en una especie de Estado teocrático, sometido a la hegemonía de Roma. La unificación de la liturgia, el rito romano, que en el caso de los reinos hispánicos supuso la desaparición del bello rito mozárabe, fue uno de los primeros jalones del proceso. Otro fue la instrumentalización del Camino jacobeo o, mejor, de los caminos europeos hacia Santiago, como expresión de la potencia de Cluny y de la unidad de la Cristiandad. A partir de Sancho el Mayor de

Navarra, en el primer tercio del siglo XI, todos los reinos hispánicos estrecharon fuertemente sus relaciones con Cluny, mientras la gran abadía borgoñona creaba una larga serie de monasterios filiales en la Península, muchos de los cuales, desde San Juan de la Peña hasta Portomarín, fueron hitos importantes en la ruta jacobea, definitivamente fijada a lo largo de dicho siglo en su itinerario clásico y principal.

Tal itinerario es el que se describe en el famoso *Codex Calixtinus*, escrito en el siglo XII por Aymeric Picaud, canciller de Guido de Borgoña, monje cluniacense y arzobispo de Vienne, que será papa con el nombre de Calixto II, y que era hermano de Raimundo de Borgoña, casado con la reina Urraca, hija de Alfonso VI y madre de Alfonso VII el Emperador, todos ellos decididos impulsores de las peregrinaciones. Calixto II no sólo instituyó los Años Santos Jacobeos, o de la «gran perdonanza», sino que también, a instancia del arzobispo compostelano Diego Gelmírez, trasladó la sede metropolitana desde Mérida a Santiago. Sin duda, la potenciación y el control de los caminos jacobeos algún papel decisivo debía tener en la mente y en la práctica política de los papas cluniacenses del siglo XII como elemento estratégico esencial en la lucha que mantenían con el Sacro Imperio por la hegemonía en Europa, o, con palabras de la época, por el *dominium mundi*.

Resulta muy difícil, por no decir imposible, evaluar con exactitud el número de peregrinos que a lo largo de los siglos medievales acudieron hasta Santiago de Compostela. En el momento de mayor esplendor de las peregrinaciones se ha pensado que entre 200.000 y 500.000 personas podían viajar cada año hasta Galicia. Fueron, por tanto, muchos los millones de cristianos que durante todo ese tiempo recorrieron los caminos de Europa hacia sus confines más occidentales y que, como es evidente, tal fenómeno migratorio, importante y, sobre todo, continuado, produjo muy variadas consecuencias en distintos órdenes o aspectos, sobre los que podemos hacer algunas reflexiones.

Las migraciones jacobeadas, ciertamente, contribuyeron a europeizar, o dicho de otra forma, a feudalizar la sociedad hispana de los reinos cristianos medievales. En este sentido, conviene tener en cuenta que las revueltas burguesas que se producen en el siglo XII en algunas ciudades del Camino de Santiago, recientemente estudiadas por H. Salvador Martínez, debemos entenderlas no tanto como revueltas antif feudales sino como episodios que reflejan el propio proceso de consolidación del sistema feudal.

Desde un punto de vista económico, podemos preguntarnos si las peregrinaciones hicieron posible o facilitaron el desarrollo de Europa, o al menos de determinadas regiones, o si, por el contrario, fue el despegue general de Europa en los siglos centrales de la Edad Media el que hizo posible las peregrinaciones, o al menos que las mismas llegaran a su apogeo. Ciertamente que algunos aspectos de colonización, de fundación de nuevos burgos, de incremento de los intercambios, etc., van asociados íntimamente al fenómeno de las peregrinaciones, pero entiendo que el auge de las mismas sólo puede explicarse en el contexto general del crecimiento de Europa durante la Plena Edad Media, que tiene en la reconquista española, en las cruzadas o en la marcha alemana hacia el este otros de los símbolos más destacados.

Conviene, por otra parte, diferenciar en las peregrinaciones los aspectos sociales y económicos de los religiosos y culturales, por más que aparezcan siempre íntimamente relacionados. La raíz de la peregrinación es esencialmente religiosa, pero cualquier fenómeno de masas genera inevitablemente múltiples consecuencias en otros planos. La bonanza económica, como ya he apuntado, facilita los viajes, es decir, las peregrinaciones, al mismo tiempo que sus protagonistas contribuyen a difundir determinadas ideas y a unificar de alguna manera las formas de pensar. Pero tampoco conviene exagerar, que no todos los peregrinos fueron letrados ni se dedicaron a predicar sus ideas en las iglesias, albergues u hospitales en que se veían obligados a reponer fuerzas en su largo caminar. En este sentido el estudio sociológico de los peregrinos es muy conveniente, pues resulta excesivo considerar a los mismos como el fermento exclusivo de transformación social en la Edad Media.

En cuanto al arte, sobre todo el románico, hay que decir que encontró en el camino jacobeo su principal área de concentración pero no todo el arte románico queda circunscrito a la ruta de peregrinos, lo que es aún más evidente en el caso del arte gótico, la otra gran concepción artística medieval. No cabe

pensar en que las peregrinaciones generaran un arte propio, ni tenemos por qué buscar en ellas la clave de todas las manifestaciones culturales del Medievo hispano y mucho menos del resto de Europa occidental. «No existe un arte del camino, -como ha dicho con firmeza Isidro G. Bango Torviso- ni siquiera formas creadas exclusivamente por o para el camino jacobeo».

Durante la Alta Edad Media, incluso mucho antes de que fuera descubierto el sepulcro de Santiago, estaban ya trazados los grandes itinerarios que iban a utilizar posteriormente los peregrinos. En la práctica, estaban en buena medida marcados por lo que quedaba de la antigua red viaria romana. La gran contribución de las peregrinaciones no fue sino intensificar el equipamiento de muchos de esos caminos, con iglesias, ermitas, hospitales, albergues, puentes, herrerías, mesones, fuentes, etc., incluso fundando nuevos núcleos de población. Tanto en estos últimos como en los viejos burgos del camino jacobeo se constata la presencia de francos, es decir, de extranjeros, cuya importancia se ha exagerado en ocasiones.

Durante los siglos medievales los peregrinos a Santiago recorrieron, incansables, todos los caminos y por ello, sin hipérbole, se puede afirmar que todos los caminos llevaban a Santiago, aunque, por supuesto, también todos los caminos siguieron llevando a Roma. De entre todos los innumerables caminos que llevaban a Santiago sólo uno terminó por convertirse en el itinerario clásico de la peregrinación al ser el más frecuentado, conocido como «camino francés», es decir, el que cruzando los Pirineos por los pasos de Somport o Roncesvalles confluía por dos rutas distintas en Puente la Reina, donde se transformaba en camino único hacia Compostela, siguiendo los hitos marcados, entre otros lugares, por Estella, Logroño, Nájera, Santo Domingo de la Calzada, Burgos, Castrojeriz, Frómista, Villalcázar de Sirga, Carrión de los Condes, Sahagún, León, Astorga, Ponferrada, Villafranca del Bierzo y Cebrero. Como es natural, el mayor tránsito de viajeros y también de mercancías por esta ruta estimuló un mejor equipamiento de la misma, siendo dotado por parte de los poderes públicos o privados de unos servicios mucho más amplios y completos que los que disponían otras rutas de comunicación.

Si, como he señalado, en todos los territorios hay caminos a Santiago, ya sea la ruta principal o los incontables ramales secundarios, en todos ellos puede estudiarse el impacto de las peregrinaciones. Pero otra cosa bien distinta es que contemos con documentación adecuada para hacerlo o que, llevados por un inmenso fervor jacobita, transformemos en peregrinos todo lo que se mueve pues aunque sea una obviedad no todos los viajeros son peregrinos. Pongamos un ejemplo para mí muy familiar, el caso de Álava. De acuerdo con lo dicho nadie puede negar que por Álava discurrían caminos que eran recorridos por viajeros que se dirigían a Santiago de Compostela. Pero la verdad es que los principales testimonios documentales que hablan del Camino de Santiago o del paso de peregrinos por Álava en los siglos medievales se reducen a dos. El primero de ellos lo recoge la Historia Silense, concluida en León, durante el segundo decenio del siglo XII, por un monje que procedía de Santo Domingo de Silos. El anónimo autor atribuye al rey de Navarra Sancho el Mayor la modificación del trazado del primitivo camino jacobeo: *Ab ipsis namque Pireneis iugis adusque castrum Nazara, quidquid terre infra continetur, a potestate paganorum eripiens, iter santi Iacobi, quod barbarico timore per devia Alabe peregrini declinabant, absque retractionis obstaculo currere fecit* («Desde los montes Pirineos hasta el castillo de Nájera, sacando de la potestad de los paganos cuanto de tierra se contiene dentro, hizo correr sin retroceso el camino de Santiago, que por temor a los bárbaros los peregrinos desviaban por los caminos extraviados de Álava»). Esta noticia del Silense será recogida de forma literal por otros textos posteriores, como las Genealogías Najerenses, la Crónica Najerense, el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy, etc., y algo más tarde, a través de la *Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Ximénez de Rada, quedará incorporada definitivamente a la Crónica General.

El segundo testimonio documental, ya más moderno que medieval, está recogido en las Actas de las Juntas Generales de Álava, en la sesión correspondiente al 18 de noviembre de 1505, y se cuenta cómo un peregrino fue muerto en el camino de San Adrián: «Otrosy se publicó a Michel Arraya por tal acotado e encartado e por público malfechor, e porque fue en matar a trayción a vn rromero en el camino de Sant Adrián» (Archivo de la Diputación Foral de Álava, Primer Libro de Actas de las Juntas Generales de Álava, fol. 61v).

Entre tales testimonios quedan casi cuatro siglos de absoluto estiaje documental. No quiero significar con ello que por Álava no pasaran peregrinos. Sin duda, aquellos caminos extraviados alaveses que constituyeron la primitiva ruta jacobea nunca dejaron de utilizarse por los peregrinos, como ha puesto de relieve M. Portilla. Pero siempre tendremos la duda de si fueron realmente peregrinos o si, por el contrario, fueron trajineros, comerciantes y mercaderes los habituales usuarios de los caminos alaveses, opción por la que particularmente me inclino más.

A lo largo del camino de Santiago y en función de las necesidades de la peregrinación la red hospitalaria fue más densa que en otros lugares, pero no es cierto que todos los hospitales estuvieran al cuidado de los peregrinos. Muchas villas y lugares de Álava tuvieron hospitales, cuyos restos son todavía bien visibles en muchos casos, pero convertir a todos ellos en verdaderos mojones de la ruta jacobea puede resultar exagerado. No sólo los peregrinos, también los viajeros en general o los pobres, podían requerir los cuidados de un hospital, al igual que pasaba con los afectados por ciertas enfermedades, como la lepra. Es decir, al margen de las peregrinaciones, había en todo el territorio peninsular una mínima infraestructura hospitalaria. La asistencia a los enfermos y a los viajeros, fueran o no peregrinos, forma parte de los compromisos sociales que asumen los poderes públicos y privados, es decir, la monarquía, los concejos, la Iglesia o los poderosos, quienes hacen sus fundaciones hospitalarias atendiendo a muy variadas motivaciones e intereses, que no siempre están relacionados con las peregrinaciones. Sirva como ejemplo de esa labor asistencial diversificada la que a fines del siglo XII realizó un noble palentino, don Tello Pérez, que fundó en el camino de Santiago dos hospitales para leprosos, uno en Villa Martín, cerca de Carrión de los Condes, y otro en San Nicolás del Real Camino, pero al mismo tiempo entregó a la Orden de Santiago una heredad en Cuenca para la erección de un hospital de cautivos, de acuerdo con los datos aportados por J. González. Es evidente que los hospitales son muy variados y no siempre puede establecerse de forma segura la tipología de cada uno. Pero debemos tener bien claro que no todos son de peregrinos, y que muchos podían estar sólo destinados a cubrir las necesidades hospitalarias de los núcleos de población en que estaban situados.

Conviene concluir estas breves consideraciones. Las peregrinaciones son esencialmente un fenómeno de carácter religioso que al masificarse provocarán consecuencias de muy diverso tipo. Las más visibles e inmediatas fueron las de carácter económico, potenciando el rápido desarrollo del burgo de Santiago de Compostela convertido rápidamente en el principal núcleo urbano de Galicia, como ha puesto de relieve F. López Alsina. Diego Gelmírez, arzobispo compostelano desde el año 1100, supo desde el primer momento las enormes posibilidades económicas que para su diócesis y para todo el conjunto de Galicia podían proporcionar las peregrinaciones, e hizo cuanto pudo para que el rendimiento de las mismas fuera el mayor posible. Reyna Pastor, que ha estudiado la mentalidad del personaje, resume así su gigantesca obra: «...promovió, planificó y organizó los múltiples aspectos de las peregrinaciones al sepulcro del Apóstol Santiago; tomó importantes medidas urbanísticas en la ciudad de Compostela; mejoró y saneó los caminos de acceso; acondicionó y reparó los puertos gallegos conectados con las peregrinaciones; mandó construir una flota para protegerlos y proteger a Santiago de los piratas; reglamentó los mercados y el funcionamiento y ubicación de las tiendas; fijó portazgos y precios; organizó la recepción, estadía y regreso de los peregrinos.... Es decir, canalizó hacia Santiago una de las corrientes expansivas de la Europa del siglo XII, y transformó el sepulcro del Apóstol en uno de los polos de atracción del mundo, hacia el que se dirigieron romeros y mercaderes, señores y campesinos, francos, flamencos, ingleses, etc., en busca del Apóstol, de aventuras, de ganancias o de un poco de libertad». Claro que el impresionante trajín peregrino también trajo positivas consecuencias para las demás regiones de tránsito, no sólo para Galicia.

El movimiento peregrino, sin duda, contribuyó a que muchos ciudadanos europeos conocieran mejor la geografía del continente en que vivían. Pero considero que es aún más importante anotar el avance que pudieran tener en la percepción de Europa como espacio político diferenciado, formado por muy diversas entidades políticas, entre las cuales, sin embargo, se podían distinguir algunos elementos culturales comunes. Desde la asunción de las propias diferencias, pudo establecerse algún avance, de difícil valoración, en la vertebración de Europa, al igual que pudo suceder entre los distintos reinos hispánicos. Quizás por ello el camino de Santiago se ha convertido en nuestros días en un referente obligado del actual proceso de unidad europea.

En efecto, aprovechando al máximo la oportunidad del Xacobeo 93, la mayoría de los políticos, por no decir todos, al menos así sucede en España, hacen auténticos alardes de jacobitismo, como equivalente a europeísmo, tratando de encontrar todo tipo de relaciones entre las peregrinaciones jacobeanas y la formación de una Europa unida. No tienen empacho en hablar de un «eje jacobeano», como si fuera la verdadera columna vertebral del sistema, muy complicado y de laboriosísima ejecución, que deberá concluir en la formación de una Europa sin fronteras de ningún tipo. Suele suceder, sin embargo, que tales formulaciones y parentescos no llegan a ser en muchos casos más que bellos alardes literarios, lejos de las verdaderas pretensiones y de la convicción de sus autores. En el fondo lo que subyace es, frecuentemente, el tema preocupante, y mucho más prosaico, de la reactivación económica, que podría encontrar algún estímulo, por ejemplo, a través del turismo propiciado por el Año Santo.

No puede negarse que las peregrinaciones en general, expresión de una determinada mentalidad religiosa, y de manera especial las jacobeanas, tuvieron una notable relevancia y arraigo en nuestro viejo continente, por cuanto venían a coincidir con una dimensión profunda del espíritu del hombre europeo, cual es su permanente inquietud y movilidad, su afición a los viajes, con su dosis de riesgo y aventura, y su vocación colonizadora y expansiva, que, como verdaderas señas de identidad, se han prolongado hasta nuestros días.

Por último, desde mi particular punto de vista, tengo la impresión que el fenómeno de las peregrinaciones en general, y de las jacobeanas en particular, ha sido sobredimensionado en gran medida, aceptándose sin espíritu crítico muchas tradiciones y leyendas que han alimentado, junto a otros materiales más fiables, una voraz historiografía que ha crecido de forma desmesurada, hasta tal punto que ha contribuido en ocasiones a desvirtuar la propia realidad histórica de las peregrinaciones, cuya dimensión y trascendencia reales es necesario evaluar de nuevo con depurado rigor desde todos los puntos de vista, al margen, por tanto, de las meras construcciones literarias y de los reclamos turísticos. Se trataría, en definitiva, de corregir un exceso historiográfico, pues da la impresión que a través de la inmensa historiografía jacobea escrita hasta la fecha obtenemos una imagen de las peregrinaciones muy por encima del verdadero tamaño y trascendencia que las mismas tuvieron en los siglos medievales.

BIBLIOGRAFÍA

- I. G. Bango Torviso, *El camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España, Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval* (Actas de la XVIII Semana de Estudios Medievales de Estella, 22-26 de julio de 1991), Pamplona 1991, p. 121-155.
- Id., *El Camino de Santiago*, Madrid 1993.
- J. Gil Fernández, J. L. Moralejo, J. L. Ruiz de la Peña, *Crónicas Asturianas*, Oviedo 1985.
- J. González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid 1960, Vol. I.
- C. González Mínguez, y M. C. De la Hoz, *La infraestructura viaria bajomedieval en Álava. Documentos para su estudio*, Vitoria 1991.
- Guía del Peregrino Medieval («Codex Calixtinus»)*, Traducción castellana, Millán Bravo Lozano, Sahagún 1989.
- F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1988.
- R. Pastor De Togneri, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona 1973.
- J. Perez De Urbel, A. González Ruiz-Zorrilla, *Historia Silense. Edición crítica e introducción*, Madrid 1959.
- M. Portilla, *Una ruta europea. Por Álava, a Compostela. Del paso de San Adrián, al Ebro*, Vitoria 1991.
- H. Salvador Martínez, *La rebelión de los burgos. Crisis de estado y coyuntura social*, Madrid 1992.
- C. Sánchez-Albornoz, *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Oviedo 1974, Vol. II.
- V.V.A.A., *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Gand 1985.
- L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, y J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, 3 Vols. (Última reimpresión con un importante apéndice bibliográfico, Pamplona 1993).

100

**WECHSELWIRKUNGEN ZWISCHEN PILGERFAHRTEN
UND STÄDTISCHER ENTWICKLUNG - ROM,
SANTIAGO UND AACHEN**

KLAUS HERBERS

1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

Wäre Santiago de Compostela ohne das Apostelgrab und ohne die Pilgerfahrten heute die wichtigste Stadt Galiciens? Die Frage, was wäre gewesen wenn, ist bekanntlich eine unhistorische Frage, aber dennoch lohnt es sich, den Zusammenhängen von Pilgerfahrt und städtischer Entwicklung einmal nachzugehen. Dabei scheint der Vergleich mit anderen Pilgerzentren sinnvoll. Das «Año santo compostelano» fällt 1993 mit demjenigen von Aachen zusammen; 1999/2000 werden das Heilige Jahr von Compostela, das römische Jubeljahr und die Aachener Heiltumsfahrt noch enger beieinanderliegen, so daß es gerechtfertigt sein mag, einmal Rom, Santiago de Compostela und Aachen vergleichend zu untersuchen.

Wenn Rompilger im Mittelalter erstmals ihren Zielort erblickten, so nahmen sie vom Monte Mario aus vor allem die Peterskirche wahr. Nicht Stadt und Kirche, sondern die Kirche, der *locus sanctus* in der Stadt, bestimmte ihre Perspektive und ihren ersten Eindruck. Der aus Lyon gebürtige Apollinaris Sidonius ging schon 456, als er nach Rom reiste, nicht zuerst zum Kaiserpalast auf dem Palatin, sondern zum «ruhmreichen Grab der Apostelfürsten» und «fühlte neue Kraft in seinen Gliedern erwachen»¹. Die Peterskirche gehörte damals noch nicht zur Stadt Rom, erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde der Bereich um St. Peter, wenn auch nur äußerlich, in die Stadt Rom einbezogen². Die Pilger konzentrierten sich ihrer Intention entsprechend auf den jeweiligen Kultort der Stadt, erst später lernten sie auch die Gemeinschaft der städtischen Bewohner kennen, die durch wirtschaftliche, soziale und religiöse Beziehungen geprägt war.

Das Thema «Stadt und Pilger» ist vor allem deshalb nicht ganz einfach anzugehen, weil Pilger -anders als weitere sozial wichtige Gruppen der Stadt- in der Regel nur kurzfristige Gäste in den Städten waren. Konnten bunt zusammengewürfelte Scharen frommer Besucher überhaupt das Leben in der Stadt gestalten? Oder mußten sie die Gegebenheiten akzeptieren, die sie vorfanden? Eine verfassungsmäßig umreißbare Gruppe waren sie jedenfalls nicht. Wirkten sie dennoch schon durch ihre Masse gleichsam indirekt auf städtische Strukturen? Soll man zu ergründen suchen, wie die Pilger die Stadt empfanden oder eher umgekehrt, wie die Stadtbewohner mit den Pilgern zurechtkamen, und welche Konsequenzen sich hieraus für die Stadt als Lebensraum und soziales Gebilde ergaben? Wirkte die Verehrung heiliger Stätten stadtbildend? Existiert der Typus einer Pilgerstadt, oder gibt es nur Städte, in denen auch Heiligtümer waren, die von Pilgern verehrt wurden? Welchen Einfluß nahmen die Pilger auf die von ihnen durchquerten Städte, die selbst keine Devotionsorte waren? Auch dies dürfte zum Themenbereich Stadt und Pilger gehören.

¹ Apollinaris Sidonius, *Epistularum Liber I*, 5, ed. Ch. Luetjohann, MGH AA VIII (1887), S. 8: «... triumphalibus apostolorum liminibus affusus omnem protinus sensi membris male fortibus explosum esse languorem ...». Der Brief gehört wohl in das Jahr 456, evtl. auch 467. Vgl. Joseph Zettinger, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800* (Diss. Fribourg, Römische Quartalschrift Supplementheft 11), Rom 1900, S. 5. Vgl. zu den frühen Rompilgerfahrten die zu Abschnitt I (Anm. 15ff.) angegebene Literatur. - Die vorliegenden Überlegungen wurden knapper auch bei der Tagung des österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 1993 in Innsbruck vorgetragen und erscheinen in: *Stadt und Kirche*, hg. von F.-H. Hye (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, Schriftenreihe des Österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 12, Linz/D. 1995).

² Vgl. unten, Abschnitt I.

Soweit nur einige Fragen, die noch vermehrt und erweitert werden könnten, die ich aber keinesfalls alle behandeln oder umfassend beantworten kann. Die hier angesprochene Thematik hat in einigen grundlegenden Aspekten Edith Ennen mit ihrem Beitrag zu Stadt und Wallfahrt 1972 erörtert³; sie wollte vornehmlich die Beziehungen von Wallfahrt als einem «festen Bestandteil des mittelalterlichen Lebens» zu Markt, Messe, zu Siedlung und Fernhandel darstellen und fragte vor allem danach, welche stadtbildende Kraft der Wallfahrt zukam. Positiv beantwortete sie dies zwar nur für einige wenige Städte, sie konnte aber auf eine Reihe stadtbildender Faktoren, besonders im Zusammenhang mit Märkten verweisen⁴. An ihre Untersuchungen schlossen Michael Mitterauer und Franz Irsigler an. Mitterauer berührte mehrfach die Frage von Jahrmärkten und Kultorten, besonders im frühen Mittelalter⁵; Irsigler interessierte vornehmlich die Bedeutung der sogenannten «Pilgerwege» für die Siedlungsentwicklung. Zwar stellte er Einflüsse in bestimmten Gebieten fest, glaubte aber abschließend, daß die entscheidenden Wirkungen eher in den Devotionsorten als an den Wegen der Pilger zu suchen seien⁶. Auch Ludwig Schmutge hat sich vom Gesichtspunkt der Infrastruktur, derer die Pilger auf ihrem Weg und an den Zielorten bedurften, in diese Diskussion eingeschaltet⁷, ein Thema, das die Forschung zum Pilgerwesen schon lange beschäftigt⁸, denn die Entwicklung des Pilgerns zu einem Massenphänomen und die Ausbildung einer entsprechenden Infrastruktur bedingten einander. Aus diesen Fragestellungen und aus der Quellenlage ergab sich eine weitgehende Konzentration der bisherigen Forschung auf die Zeit des hohen und vor allem des späten Mittelalters.

Gewiß sind die Wechselwirkungen von Stadt und Pilgerfahrt im hohen und späten Mittelalter besonders vielfältig dokumentiert, hier soll aber auch das frühe Mittelalter einbezogen und außer der Frage nach dem Einfluß von Pilgerfahrten auf die Stadtentstehung ebenso diejenige nach der Gestaltung des Lebens in der Stadt behandelt werden. Neben wirtschaftlichen, sozialen und verfassungsgeschichtlichen Aspekten sollen auch topographische Einflüsse bedacht werden. Mit den Beispielen Rom, Santiago de Compostela und Aachen, möchte ich drei verschiedene Räume sowie drei verschiedene Epochen, das 8./9., das 11./12. sowie das 14./15. Jahrhundert, exemplarisch behandeln und die Ergebnisse dann in einem zusammenfassenden Überblick soweit möglich systematisieren und ergänzen.

³ E. Ennen, *Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland*, Festschrift Matthias Zender 2 (1972) S. 1057-1075, Nachdruck in: Dies., *Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte* 1, hg. von Georg Droege u. a. Bonn 1977, S. 239-258.

⁴ Ibid. Nachdruck, zusammenfassend S. 257f.

⁵ Vgl. die einschlägigen Studien von Michael Mitterauer, die in dem Band: *Markt und Stadt im Mittelalter. Beiträge zur Zentralitätsforschung* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 21, Stuttgart 1980, neu abgedruckt wurden. Vgl. auch beispielsweise zur Stadtwerdung von Le Puy aufgrund der Pilgerverehrung Reinhold Kaiser, Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter (Pariser Historische Studien 7), Bonn 1981, S. 182f.

⁶ F. Irsigler, *Die Bedeutung von Pilgerwegen für die mittelalterliche Siedlungsentwicklung*, in: *Siedlungsforschung, Archäologie - Geschichte - Geographie* 4 (1986) 81-102. Vgl. schon Ennen, *Stadt und Wallfahrt* (wie Anm. 3), S. 240. Zum Problem, inwieweit man überhaupt von «Pilgerwegen» sprechen kann, vgl. K. Herbers, *Via peregrinalis*, in: *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, hg. von Robert Plötz, Tübingen²1993, S. 1-25, S. 6-20 sowie Hedwig Röckelein/Gottfried Wendling, *Wege und Spuren der Santiago-Pilger im Oberrhein*, in: *ibid.*, S. 83-118.

⁷ Vgl. vor allem Ludwig Schmutge, *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 64 (1983), S. 1-83.

⁸ M. Stokstad, *Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages*, Norman University of Oklahoma Press, 1978; R. Plötz, *Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. Begriff und Komponenten*, in: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 26-27 (1981-82) S. 129-151. Zur Entwicklung der Infrastruktur und weiteren Folgen an den Wegrouen vgl. Hermann Kellenbenz, *Pilgerspitäler, Albergues und Ventas in Spanien (Spätmittelalter - Frühe Neuzeit)*, in: *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, hg. von Hans Conrad Peyer und Elisabeth Müller-Luckner (1983), S. 137-152; Hans Conrad Peyer, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter* (MGH Schriften 31, Hannover 1987).

Ich verzichte darauf zu definieren, was eine Stadt ist und welche Charakteristika sie bestimmen, zumal jeder Definitionsversuch schnell an seine Grenzen stößt.⁹ Jedoch nehme ich zum Problem des Pilgers und der Pilgerfahrt kurz Stellung. Wir verstehen heute in der Regel unter einem Pilger eine Person, die aus religiösen Gründen zu einem Heiligtum unterwegs ist. Wenn wir in den mittelalterlichen Quellen die Bezeichnung *peregrinus* lesen, so ist zumal im frühen Mittelalter nicht sicher, ob hiermit der Fremde, wie noch im klassischen Latein, oder bereits ein Pilger in dem skizzierten Sinn gemeint ist, also eine besondere Art des Fremden. Es ist hier nicht erforderlich, die einschlägigen Quellenstellen von der Patristik bis ins hohe Mittelalter zu sichten¹⁰, das Beispiel der Benediktregel, die vom Empfang der *peregrini* redet¹¹, macht deutlich, daß in vielen Fällen auch im frühen Mittelalter der Begriff noch schlicht den «Fremden» meinte. Wollten die Autoren des frühen Mittelalters einen Fremden bezeichnen, der aus Glaubensgründen zu einem heiligen Ort unterwegs war, so fügten sie in der Regel weitere Erläuterungen wie *orationis causa*, Ortsangaben oder den Namen des besuchten Heiligen hinzu¹². Erst im hohen Mittelalter setzte eine Begriffsverengung ein, wenn auch der alte, weitere Bedeutungsgehalt des Wortes *peregrinus* in vielen Fällen noch mitschwang. Gefördert wurde diese doppelte Bedeutung durch die biblisch geprägte Vorstellung, daß die Menschen Fremde in dieser Welt seien und sich auf dem Weg in die wahre Heimat befänden¹³. Der sprachgeschichtliche Befund entspricht weitgehend dem rechtsgeschichtlichen, denn die besonderen rechtlichen Vergünstigungen für Pilger wie Abgabefreiheit oder Schutz galten in vielen normativen Satzungen für alle Personengruppen, die unterwegs waren¹⁴.

I

Bei dem ersten hier vorgestellten Beispiel, Rom, ist das weite Bedeutungsfeld des Begriffs *peregrinus* oftmals noch nicht auf «Pilger» eingeschränkt. Rom dürfte wohl auch schon im frühen Mittelalter als Stadt bezeichnet werden, sie war aufgrund ihrer antiken Tradition die *urbs par excellence*¹⁵. Sie galt aber auch wegen des Besitzes der Apostelgräber und der Ruhestätten zahlreicher Märtyrer der frühen christlichen Zeit als das wichtigste Ziel christlicher Pilgerfahrten im Okzident¹⁶. Gewiß war zuvor

⁹ Vgl. beispielsweise Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter. 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft* Stuttgart 1988, S. 19-25, knapper und vor allem auf Mitteleuropa seit dem hohen Mittelalter bezogen: Eva-Maria Engel, *Die deutsche Stadt des Mittelalters*, München 1993, S. 17f. Beide Werke erschließen die frühere Literatur.

¹⁰ Vgl. R. Plötz, *Peregrini - Palmieri - Romei, Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes*, Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge 2 (1979) S. 103-134.

¹¹ *Regula Benedicti* c. 53, 56 und 61, ed. Basilius Steidle, Beuron 1963, S. 164 («De hospitibus suscipiendis ... Et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis»), S. 172 und 182 («De monachis peregrinis qualiter suscipiantur»).

¹² Vgl. beispielsweise das Zitat in Anm. 31 zu Erzbischof Liuprann von Salzburg im 9. Jh., allgemein Plötz, *Peregrini* (wie Anm. 10), S. 106.

¹³ Vgl. hierzu Gerhart B. Ladner, *Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order*, *Speculum* 42 (1967) S. 233-259, S. 234-242 mit den entsprechenden Nachweisen. Vgl. auch die in Anm. 17 zitierte Literatur.

¹⁴ Vgl. zu Schutz und besonderen Privilegien L. Carlen, *Wallfahrt und Recht im Abendland*, Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat 23, Freiburg 1987, S. 140ff. Vgl. auch F. Garrison, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, in: *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris 1965, S. 1156-1181 sowie Elías Valiña Sampedro, *El camino de Santiago. Estudio Histórico-Jurídico*, Monografías de Historia Eclesiástica 5, Madrid 1971, S. 34ff. mit den jeweils einschlägigen Quellenbelegen.

¹⁵ C. Cecchelli, *Continuità storica di Roma antica nell'Alto Medioevo*, in: *La Città nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo 6), Spoleto 1959, S. 89-149; guter Überblick bei Richard Krautheimer, *Rom, Schicksal einer Stadt*, 312-1308, München 1987.

¹⁶ Vgl. die zusammenfassende Übersicht bei Zettinger, *Berichte* (wie Anm. 1) im chronologischen Verzeichnis S. 109f.; vgl. auch die Auswertung und Ergänzungen bei B. De Gaiffier, *La plus ancienne vie de Sainte Pusinne de Binson, honorée en Westphalie*, *Analecta Bollandiana* 76 (1958) 188-223, 208f.; M. Maccarrone, *Devozione a san Pietro, missione ed evangelizzazione nell'alto Medioevo*, in: *Evangelizzazione e culture II*, Rom 1976, S. 180-205, Nachdruck: Ders., *Romana Ecclesia Cathedra Petri I*, Rom 1991, S. 329-356, der den Beginn der Pilgerfahrten nach Rom in das 6. Jh. legt (S. 333ff.); L. Carlen, *Straf- und Sühnewallfahrten nach Rom*, *Recht und Geschichte*, Festschrift Hermann Baltl zum 70. Geburtstag, hg. von Helfried Valentinisch, Graz 1988, S. 131-153. - Zum Petersgrab vgl. Adriano Prandi, *La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi*

die asketische Heimatlosigkeit im Osten als *peregrinatio* bezeichnet worden, auch die Iren brachen ins Exil auf und wurden *peregrini* genannt¹⁷. Nach den frühen Pilgerfahrten zu den Stätten des Heiligen Landes konkretisierte sich aber seit dem 6./7. Jahrhundert besonders mit dem Ziel Rom zunehmend die Form des Pilgerns, die im weiteren Mittelalter bestimmend werden sollte; die *peregrinatio* zu einem festen Ziel, zu den *loca sancta*¹⁸.

Schon seit der Spätantike, verstärkt seit dem 7. Jahrhundert, gibt es Zeugnisse über Pilgerfahrten nach Rom, bei denen der Besuch der Apostelgräber im Vordergrund stand¹⁹. Wie noch heute bewirkten oft verschiedene Motivationen solche Fahrten²⁰, jedoch dürfte die individuelle Heilssuche, die Sorge um das eigene Seelenheil, oftmals zentral gewesen sein. Beda Venerabilis bestätigt, daß Angehörige der unterschiedlichsten Schichten von den Britischen Inseln nach Rom zogen²¹; ähnliches deutet ein Brief des Bonifatius für Pilger des Frankenreichs aus dem 8. Jahrhundert an²². Um 650 nahm Marculf in sein Formelbuch einen Text auf, der als eine Art Begleitbrief für Rompilger gelten kann. Es wird dort bezeugt, daß die empfohlene Person nicht aus Lust am Umherschweifen unterwegs sei, sondern, um an den Gräbern Apostel Petrus und Paulus zu beten²³. Dieses Formular sowie weitere Empfehlungsschreiben aus

dell'età medievale. Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1a crociata, Todi 1963, S. 283-448 mit zahlreichen Abbildungen.

- ¹⁷ Vgl. hierzu B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde 32-35, Münster 1950, 2. durchgesehene Aufl. Münster 1980), S. 302-307 und J. Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, Römische Quartalschrift 55 (1960) 21-225; A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München 1972, besonders S. 124-175; Plötz, *Peregrini* (wie Anm. 10), S. 109ff. - Zu den Fahrten irischer Mönche auf der Suche nach dem verheißenen Land vgl. H. Löwe, *Westliche Peregrinatio und Mission. Ihr Zusammenhang mit den länder- und völkerkundlichen Kenntnissen des frühen Mittelalters*, Popoli e paesi nella cultura altomedievale (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo 29/1), Spoleto 1983, S. 327-376, S. 328ff., dort auch S. 337f. zu den Missionaren als *peregrini*.
- ¹⁸ Eine Übergangsform sind die noch im 9. Jh. als Buße auferlegten Pilgerfahrten, bei denen das Ziel noch offen war und den Büßern geboten wurde, «ut sanctorum circuit loca», vgl. J. Schmitz, *Sühnewallfahrten im Mittelalter*, Diss. Bonn 1910, S. 14f.; vgl. hierzu auch Jan van Herwaarden, *Auferlegte pilgerfahrten und die mittelalterliche verchrung von Santiago in den Niederlanden*, in: *Der Jakobuskult in Süddeutschland (Jakobus-Studien 7)*, Tübingen 1995, S. 311-343, mit weiterer Literatur. - Wie lange es dauerte, bis die hier betrachtete Form des Pilgerns Gestalt annahm, zeigen auch die liturgischen Quellen: Die im sogenannten gregorianischen Sakramentar enthaltene «Missa pro iter agentibus», ed. J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 Bände (Spicilegium Fribourgense 16, 24, 28, 1971-1979), II S. 186-190 (wohl frühestens aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert) ist noch nicht spezifisch auf Pilger zugeschnitten; erst spätere Segensformeln (ab dem 10. Jahrhundert) galten speziell für Pilger, vgl. den wohl frühesten Beleg im römisch-germanischen Pontifikale, ed. Cyrille Vogel / Reinhard Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième Siècle*, 2 Bde. (Studi e Testi 226), Vatikan 1963, S. 362.
- ¹⁹ Zettinger, *Berichte* (wie Anm. 1).
- ²⁰ Vgl. Ludwig Schmutge, *Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen*, in: *Migration in der Feudalgesellschaft*, hg. von Gerhard Jaritz und Albert Müller, Frankfurt/New York 1988, S. 263-289; K. Herbers/ R. Plötz, *Einführung: Spiritualität des Pilgerns im christlichen Westen*, in: *Dies., Spiritualität des Pilgerns (Jakobus-Studien 5)*, Tübingen 1993, S. 7-24, S. 14-18. - Im Falle Roms ist besonders zu berücksichtigen, daß hier auch die hierarchische Spitze der westlichen Christenheit lag; deshalb verbanden sich oft kirchenpolitische mit persönlichen Motiven.
- ²¹ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V, 7, ed. Bertram Colgrave/R. A. B. Mynors, Oxford 1969. Dort heißt es (S. 472) nach dem Bericht über königliche Pilgerfahrten nach Rom: «Quod his temporibus plures de gente Anglorum, nobiles, ignobiles, laici, clerici, viri ac feminae certatim facere consuerunt». Vgl. im einzelnen W. J. Moore, *The Saxon Pilgrims to Rome and The Schola Saxonum*, Freiburg/Schw. 1937, S. 8-90 sowie die Tabelle S. 126f. zu den angelsächsischen Pilgern des 7. und 8. Jh.; nützlich auch zu den englischen Pilgern George B. Parks, *The English Traveler to Italy. I. The Middle Ages*, Rom 1954, S. 3-97.
- ²² Ed. E. Dümmler (zu 742 Januar-März), MGH Epp. III (1898-1899), S. 298-302, S. 301.
- ²³ Ed. K. Zeumer, MGH *Formulae* (1886), S. 104f.; vgl. Zettinger, *Berichte* (wie Anm. 1), S. 44. Das Schreiben ist an den Papst und weitere geistliche Würdenträger als Empfehlung gerichtet, und es heißt weiter: «Quatenus presens portitur ille, radio inflammantem divino, non, ut plerisque mos est, vacandi causa, sed propter nomen Domini itinera ardua et laboriosa parvi pendens, ob lucranda orationi limina sanctorum apostolorum domni Petri et Pauli adire cupiens. ...: Der Hinweis auf andere Intentionen des Reisens ist deutlich.

dem frühen Mittelalter²⁴ verweisen zumindest -ebenso wie die auch schon in dieser Zeit mehrfach belegte Kritik an Pilgerfahrten²⁵- auf eine gewisse, breitere Resonanz der Rompilgerfahrten. Die Nachrichten über römische Xenodochien, Einrichtungen der Sozialfürsorge, unterstreichen diese Tendenz. Xenodochien waren seit dem 4. Jahrhundert in der Regel bei Klöstern entstanden²⁶. Mehrere Dotierungen der Päpste für römische Xenodochia sind im halboffiziellen Buch der römischen Kirche, dem Liber pontificalis, erwähnt²⁷; auch der Liber diurnus, der vielleicht bei der Urkundenausfertigung in Rom benutzt wurde²⁸, nennt zwei einschlägige Formeln²⁹. Allerdings ist bei den Xenodochia, die später auch Hospitäler hießen, der Anteil an der Unterbringung auswärtiger Besucher nicht zu ermitteln. Für die Sakraltopographie Roms aufschlußreich sind weiterhin die «Romführer» mit Notizen über Lage, Namen und Heiligtümer, die den Fremden Orientierungshilfen gewähren konnten³⁰. Der Besuch verschiedener Stätten in der Stadt Rom war wohl durchgehend üblich, wie neben den bisher genannten Quellen auch Translationsberichte belegen. So weilte beispielsweise 851 Erzbischof Liupramm von Salzburg in Rom. Er war nach Erlaubnis des Königs Ludwig des Deutschen *causa orationis* aufgebrochen, um den Schutz der Apostelfürsten Petrus und Paulus sowie anderer Heiliger zu erflehen. Liupramm blieb einige Tage, besuchte in Rom mehrere Heiligengräber, um für die ihm anvertraute Herde Vergebung zu erlangen³¹, anschließend erhielt er die Hermes-Reliquien für Salzburg. Rom verfügte eben nicht nur über die Apostelgräber von Petrus und Paulus, sondern über zahlreiche weitere Gräber frühchristlicher Märtyrer. Die Weitergabe oder die Niederlegung dieser Reliquien am Heimatort schuf oftmals neue Pilgerzentren, und die hierdurch entstehenden Devotionsorte konnten auf ihre Weise stadtbildend wirken³².

Wenn -wie die bisher zitierten und weitere Quellen suggerieren- der Besuch verschiedener Kirchen in Rom schon im frühen Mittelalter üblich war, so dürfen wir auch annehmen, daß Bauweise und

²⁴ Diese Schreiben, die oftmals das Matthäuswort 10, 40 aufgreifen, sind zusammengestellt bei Angenendt, *Monachi peregrini* (wie Anm. 17), S. 167f., die neben der Romfahrt auch noch andere Formen des Pilgerns (vgl. oben) betreffen.

²⁵ Bedeutendste Vertreter der Karolingerzeit sind Claudius von Turin (vgl. ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. IV, Berlin 1915, vgl. S. 612) sowie Erzbischof Agobard von Lyon, vgl. Egon Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Kölner Historische Abhandlungen 17, Köln-Wien 1969, S. 139-159, besonders S. 147. Allgemein zu diesem Problem: Giles Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in: *Studia Gratiana* 19 (Rom 1976) S. 125-146, Nachdruck: Ders., *Religious Life and Thought 11th-12th Centuries*, London 1979 Nr. IV.

²⁶ Die Gesetzgebung im Frankenreich förderte die Einrichtung dieser Hospitäler, vgl. Egon Boshof, *Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976) S. 265-339, zu Rom S. 277-279.

²⁷ *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I-II, III hg. von Cyrille Vogel, Paris 1886-1892, 1957; Auflistung der verstreuten Belege in *Italia Pontificia I: Roma*, hg. von Paul Fridolin Kehr (Berlin 1906) (künftig IP) I S. 155f.; vgl. Boshof, *Armenfürsorge* (wie Anm. 26), S. 277f.

²⁸ *Liber Diurnus*, ed. Hans Förster (Bern 1958); *Liber Diurnus*, ed. Theodor von Sickel, Wien 1889. Vgl. zur Forschung Hans-Henning Kortüm, *Liber Diurnus*, in: *Lexikon des Mittelalters* V (1991), Sp. 1942f.

²⁹ IP I 156; *Liber diurnus Formel 66 und 67*, ed. Sickel (wie Anm. 28), S. 62-64.

³⁰ Am bequemsten zu benutzen sind diese Texte in der Edition von Roberto Valentini/ Giuseppe Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma* II (Fonti per la Storia d'Italia 88), Rom 1942 sowie in: *Itineraria et alia Geographica* (Corpus Christianorum 175), Turnhout 1965, S. 284-295; der Gebrauchsscharakter geht aus den Verben hervor, die mehrfach in der zweiten Person Singularis gebraucht werden (z. B. «intrabis, ... deinde vadis, ... pervenies» etc.).

³¹ «Liuphrammus ... una cum consensu ecclesiasticorum virorum et licentia domni senioris nostri Hludowici serenissimi regis orationis causa Romam petiit, patrocina gloriosissimi beati Petri principis apostolorum et coapostoli eius Pauli humiliter quaerens sive ceterorum sanctorum», *Translatio s. Hermetis*, ed. Georg Waitz, MGH SS XV/1 (1887), S. 410. Vgl. hierzu K. Herbers, *Papst Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, Habil.-Schrift Tübingen 1993, erscheint in *Päpste und Papsttum*, Kapitel E.II.a.4.

³² Zur Bedeutung der zentralen Orte, deren Bedeutung durch Heiligenverehrung erhöht werden konnte, vgl. M. Mitterauer, *Das Problem der zentralen Orte als sozial- und wirtschaftshistorische Forschungsaufgabe*, Nachdruck in: Ders., *Markt und Stadt* (wie Anm. 5) S. 22-51.

Erweiterungen dieser Kirchen, über die der *Liber pontificalis* kontinuierlich berichtet³³, durch Pilgerbedürfnisse und Pilgerverehrung mit beeinflusst wurden. Man denke beispielsweise nur an die Gestaltung der *Confessio* in St. Peter³⁴. In diesem Zusammenhang scheint noch etwas anderes bedenkenswert. Die Pilger des 8. Jahrhunderts hatten bei ihren Umgängen teilweise weitere Wege auf sich zu nehmen als Erzbischof Liupramm im 9. Jahrhundert, sie mußten viele Märtyrergräber vor den Mauern der Stadt in Zoematerialkirchen und Katakomben verehren. Seit der Mitte des 8. Jahrhunderts wurden zunehmend Reliquien in die ummauerte Stadt Rom übertragen, ein Prozeß, der im wesentlichen in der Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen war³⁵. Gemeinhin wird dies damit begründet, daß die Reliquien vor allem wegen feindlicher Bedrohungen an sichere Orte gebracht werden sollten. Die baulichen Neugestaltungen zur Niederlegung der Reliquien lassen vermuten³⁶, daß auch die Rompilger nun die Reliquien teilweise in anderer Weise als vorher verehrten. Es sei zumindest erlaubt zu fragen, ob nicht sogar auch der Wunsch nach einer besseren Organisation der Pilgerverehrung in den Kirchen innerhalb der Mauern von Rom die Übertragungen in die römischen Stadtkirchen gefördert haben mag.

Zum Zusammenwirken von äußerer Bedrohung, Pilgerverehrung und Baupolitik gibt es ein weiteres eindrucksvolles Beispiel. Nach den Verwüstungen und der Plünderung Roms und besonders des Viertels um St. Peter durch die Sarazenen 846 wurde der Bau einer Mauer um dieses Viertel beschlossen und während des Pontifikates Leos IV. (847-855) nach dem Vorbild der aurelianischen Mauern ausgeführt³⁷.

Was hatte dies mit der Pilgerverehrung in Rom zu tun? In der Regel spielt dieser Aspekt in der bisherigen Literatur keine Rolle, jedoch nicht ganz zu Recht. Schon bei der neuen Ausstattung des Altares von St. Peter heißt es in der *Vita* Leos IV., der Altar sei von den Sarazenen entehrt worden, so daß die Christen, die von überall *orationis causa* zu den *limina* des Apostelfürsten kämen, diesen nicht mehr in

³³ *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27). Zu den römischen Kirchen vgl. M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, 2 Bände (Rom 3. Aufl. 1942); W. Buchowiecki, *Handbuch der Kirchen Roms*, 3 Bände (1967-1974) und ausführlich: *Corpus Basilicarum Christianorum Romae. Le Basiliche Paleocristiane di Roma (sec. IV - IX)*, 5 Bände, hg. von Richard Krautheimer/ Alfred K. Frazer/ Wolfgang Frankl/ Spencer Corbett, Vatikan 1937-1977. Diese Arbeiten werten neben den Erwähnungen in den schriftlichen Quellen (von denen vor allem der *Liber pontificalis* in Frage kommt) auch die archäologischen Forschungsergebnisse aus.

³⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Deichmann, *Märtyrerbasilika. Martyrion, Memoria und Altargrab*, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 77 (1970) 144-169. Demnach ging man in Rom wohl seit dem 6. Jh. zu Altargräbern über, vgl. auch das Zitat in der folgenden Anm.: «sub sacro altare recondens locavit».

³⁵ Vgl. zu dieser Politik, die verstärkt seit Paul I. (757-767) faßbar ist, Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du moyen âge occidental 33), Turnhout 1979, S. 28f. Vgl. als eine der letzten Übertragungen ins «Städtinnere» diejenige der Vier Gekrönten und anderen Heiliger unter Papst Leo IV., *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27), II S. 115f.: «Ipse vero a Deo protectus et beatissimus papa multa corpora sanctorum quae diu inculta iacuerant, summo studio summoque cordis affectu, ad honorem omnipotentis Dei, infra huius alme urbis menia congregavit mirifice», dann zur Renovierung und Übertragung der Reliquien: «Nam et corpora sanctorum martyrum III Coronatorum sollerti cura inquirens repperit; pro quorum desiderabili amore basilicam quae sanctorum fuerat nomini consecrata, quam ipse usque dum ad pontificii deductus est apicem prudentissimo moderamine rexit, quae per olitana curricula temporum quassata vetustatis defectu et pene ruinis confracta diu antiquitus videbatur convulsa, supernae virtutis annuente clementia, in splendidiorem pulcrioremque statum perduxit a fundamentis, ad laudem omnipotentis Dei, eorumque sacratissima corpora ... sub sacro altare recondens locavit».

³⁶ Vgl. die bauliche Gestaltung der Kirchen nach den Skizzen in den in Anm. 33 zitierten Werken; vgl. auch die vorige Anm. - Für die stadtrömische Bevölkerung und den römischen Klerus waren die Reliquien durch die Stationsliturgie in einen gesamtromischen Rahmen eingebunden.

³⁷ Vgl. hierzu *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27), II S. 123; hiernach Gregor von Catino, Chr. Farfense, ed. Ugo Balzani (Fonti per la Storia d'Italia 34, 1903), S. 242f.; *Capitulare Lothars I.*, ed. Wilfried Hartmann, MGH Concilia III, Hannover 1984, S. 136f.; Regest: J. F. Böhmert / H. Zielinski, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918 (926)*, Band 3: Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna. Teil 1: Die Karolinger im Regnum Italiae 840-887 (888) (Regesta Imperii I, 3, 1), Köln-Wien 1991, n. 46; weitere späte, auch zumeist vom *Liber pontificalis* abhängige Quellen sowie Literaturangaben bei Herbers, Leo (wie Anm. 31), Kapitel D.II.a.2.

angemessener Weise verehren könnten³⁸. Entsprechend war auch der Bau der befestigten Leostadt während des Pontifikates Leos IV. nicht nur ein Schutz vor feindlicher Bedrohung, sondern gleichzeitig notwendig, um die angemessene Pilgerverehrung in St. Peter, auch in unruhigen Zeiten, sicherzustellen. Für die Päpste war dies nicht unwichtig, denn universale Ansprüche erhoben sie in dieser Zeit am ehesten mit dem Hinweis auf den Apostelfürsten Petrus, dessen Bedeutung sich auch in der Verehrung des Petersgrabes durch die Völker des Erdkreises ausdrückte. Die Geschenklisten im *Liber pontificalis*, welche die historische Forschung bisher zu Unrecht meistens vernachlässigte³⁹, verdeutlichen ebenso, wie sehr die Ausstattung der römischen Sakralräume und Devotionsstätten die nach Rom kommenden Pilger beeindrucken mußte. Der Gesichtspunkt einer ungehinderten Pilgerverehrung in Rom war schließl auch dem Verfasser der *Annales Fuldenses* aus dem Ostfrankenreich wichtig: Als Papst Johannes VIII. im April 878 vor seiner Reise ins Westfrankenreich alle Schätze von St. Peter in den Lateran bringen und die Peterskirche schließen ließ, kritisierte der Annalist, daß damit den Gläubigen der Zugang zu den dortigen Heiligtümer verwehrt sei⁴⁰.

Die Leostadt bedeutete eine völlige Neuerung des Stadtbildes: Erstmals war das rechte Tiberufer in die befestigten Teile der alten Stadt einbezogen; man könnte vielleicht sogar von einer Stadterweiterung Roms im 9. Jahrhundert reden, wenn auch rechtlich gesehen noch lange zwei selbständige Städte nebeneinander bestanden. Daß auch die Nachfolger Leos IV. bei ihren Bauten in der Leostadt die Pilger mit im Blick hatten, zeigt die Renovierung der zur Peterskirche führenden «Aqua Traiana» durch Nikolaus I., etwa 865-866. Das nun wieder fließende Wasser sollte -wie der Text des *Liber pontificalis* vermerkt- auch die Rompilger erquicken⁴¹.

³⁸ «Patris itaque omnibus atque perfectis operibus quorum iam singillatim superius nomina scripta vel memorata sunt, confestim isdem pastor et pater egregius, quamvis universarum proficuum ecclesiarum Dei curam dignamque sollicitudinem gereret, et ad omne opus bonum prae omnibus intentus existeret, ex intimo cordis sui longa trahens suspiria, cum cotidie beatissimi apostolorum principis Petri sacratissimum altare cerneret violatum et ad tantam inhonestatem a Sarracenis perfidis Deoque contrariis sive vilitatem perductum, etiam et, quod dolentes merentesque dicimus, ipse qui undique christianus populus ad iamfati principis sacratissima, orationis causa vel gratia, limina destinavit, ob hoc vota sua ut olim perficere non pleniter satagebat ...», *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27), II S. 113.

³⁹ Vgl. zur Auswertung der Geschenklisten Herbers, *Leo* (wie Anm. 31), besonders Kapitel D.II.c. Stärker genutzt wurden sie hingegen von der Archäologie und Kunstgeschichte, vgl. beispielsweise die in Anm. 33 genannten Arbeiten.

⁴⁰ Vgl. Ann. Fuldenses a. 878, ed. F. Kurze, MGH SS rer. G. VII (1891), S. 91: «... et, quod dictu nefas est, omnibus undique illuc causa orationis venientibus negabatur introitus». Die Übertragung der Schätze erfolgte im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Schließung von St. Peter, möglicherweise auch als Vorsorge gegen ein erneutes Vordringen der Spoletiner, die zuvor Rom belagert hatten. Vgl. allgemein hierzu E. Dümmler, *Geschichte des Ostfränkischen Reiches III* (Leipzig 1888), S. 74; J. Fried, *Boso von Vienne oder Ludwig der Stammler. Der Kaiserkandidat Johannes VIII.*, in: *Deutsches Archiv* 32 (1976) 193-208, S. 202f. Anm. 46. Zu den *Annales Fuldenses* und den Anteilen der verschiedenen Verfassern vgl. zuletzt Wilhelm Wattenbach / Wilhelm Levison / Heinz Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger VI.*, Weimar 1990, S. 671-687.

⁴¹ *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27), II S. 163f. Dort heißt es genauer, daß die renovierte Wasserleitung nicht nur für die Bedürftigen, sondern auch für Rompilger bestimmt war und als Schmuckstück der Leostadt angesehen wurde: «Claudorum quapropter atque cecorum, necnon et diversis penis affectorum in porticu beati Petri apostoli iacentium ad horam Tiberini fluminis ad situm auferendum non posse gressus conspiciens tendere, ac diversarum gentium quae undique pro sceleribus apostolica limina propriis expetebant utilitatem divinitus attendens, iussit, minime corpori suo parcens, formam aquaeductum, qui multis a temporibus ruerat et ad beatum Petrum apostolum ob hoc aqua non ducebatur, in meliorem quam fuerat, certamine quamplurimo, revocari statum; ita ut non solum hominibus profuerit debilibus, sed etiam omnibus aecclesiam beati Petri principis apostolorum adeuntibus precipuum opus extiterit, sicuti in hactenus ad decorem Leonianae urbis luculenter conspicitur ac habetur». Der Text vergleicht sogar zuvor die Fürsorge des Papstes mit der Aufopferung Christi für die Armen. Die zeitliche Einordnung ergibt sich aus der Berichtsfolge im *Liber pontificalis*. Zur Wasserleitung vgl. Bryan Ward-Perkins, *From Classical Antiquity to the Middle Age. Urban Public Building in Northern an central Italy (AD 300-850)*, Oxford 1984, S. 139, 141, 251 und 253 sowie Dietrich Lohrmann, *Schiffsmühlen auf dem Tiber in Rom nach Papsturkunden des 10.-11. Jahrhunderts*, in: *Ex ipsis rerum documentis*, Festschrift H. Zimmermann, hg. von Klaus Herbers / Hans-Henning Kortüm / Carlo Servatius Sigmaringen 1991, S. 277-286, S. 285. - Ich verzichte hier darauf, weitere, meist kanonistische Brieffragmente der Päpste dieser Zeit (insbesondere von Nikolaus I. und Johannes VIII.) über Büber anzuführen, die nach Rom gereist waren.

Der neu geschaffene «Sicherheitsbezirk» verweist außerdem auf weitere verfassungsgeschichtliche Aspekte. Innerhalb der neuen Mauern waren die sogenannten *scholae peregrinorum*⁴² angesiedelt. Sie sind seit der Zeit Papst Leos III. (795-816) belegt. Es ist eine *schola* der Franken, der Friesen, der Sachsen und der Langobarden zu unterscheiden⁴³. Zu diesen Scholen gehörte jeweils eine eigene Kirche. Wenn der Eindruck nicht täuscht, so stellten diese Scholen auch die Aufnahme der in die Heilige Stadt kommenden Pilger oder Fremden sicher. Den beim Vatikan gelegenen Klöstern, vor allem St. Martin, oblag die Oberaufsicht über diese Institutionen. Die verfassungsmäßige Bedeutung der Scholen in der Stadt ist aus weiteren Quellen erkennbar: Sie spielten in militärischen Abwehraktionen gegen die Sarazenen 846 ebenso eine Rolle wie bei baulichen Aufgaben in der Stadt oder im Zeremoniell⁴⁴. Wenn man die Urkunden des Papstes Leo IV. für St. Martin sowie spätere Privilegien heranzieht⁴⁵, so scheinen sie sogar in einem besonders engen Verhältnis zum Papst, dem Stadtherrn, gestanden zu haben. Die Organisation der sozialen Verhältnisse hat Papst Leo IV. wohl vor allem nach der Einweihung der Leostadt 852 angestrebt: Die Urkunde für St. Martin datiert vom August 854, besondere Ausstattungen der Kirchen etwa in dieselbe Zeit. Zusammen mit der Ansiedlung weiterer Fremder wie der Sarden und Korsen wurden auch die *scholae* als dem Papst besonders verpflichtete Gruppe zu einem Gegengewicht gegenüber dem alten stadtrömischen Adel⁴⁶.

Mit der Leostadt hatten also auch Pilger oder ehemalige Pilger, denn Teile dieser Bevölkerung müssen sich wohl auch aus in Rom gebliebenen Pilgern rekrutiert haben, nicht nur äußerlich einen der alten *urbs* hinzugefügten befestigten Rechtsbereich erhalten, sondern sie waren auch als soziale Gruppe fest in die päpstliche Herrschaft einbezogen. Daß die Scholen außerdem Verbindungspunkte Roms zum *Orbis christianus* blieben, verdeutlichen die Bemühungen englischer Herrscher um die *Schola Saxonum* wie zum Beispiel des angelsächsischen Königs Alfred unter Papst Marinus I. (882)⁴⁷. Spätere Pilger und Reisende erwähnen jedenfalls häufig den beeindruckenden Blick vom Monte Mario auf die befestigte Leostadt, die ihnen seit dieser Zeit als ein Bollwerk erschien⁴⁸.

⁴² Unter dem Begriff «schola» verstand man in Byzanz hauptsächlich militärische Verbände, in Rom bestimmte Personengruppen; neben den hier behandelten Scholen der Fremden ist besonders auf die Schola cantorum hinzuweisen, vgl. allgemein IP I S. 17 und G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century* (Studi di Antichità cristiana 23), Vatikan 1957, S. 317.

⁴³ Vgl. allgemein L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans la zone suburbaine de Rome du IVe au IXe siècle*, in: *Rivista di archeologia cristiana* 44 (1968) 173-207, S. 204; G. Hoogewerf, *Friesen, Franken en Saksen te Rome*, Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome, Ser. 3,5/ 1947, S. 1-70; knapper Überblick bei L. Cassanelli, *Gli Insediamenti Nordici in Borgo: Le «Scolae Peregrinorum» e la Presenza dei Carolingi a Roma*, Roma e l'Età Carolingia. Atti delle Giornate di Studio 3-8 Maggio 1976, Rom 1976, S. 217-222; zur *Schola Saxonum* Moore, *Saxon Pilgrims* (wie Anm. 21), 90-125. Vgl. auch die interessante Notiz aus dem 10. Jh., die in: *Neues Archiv* 13 (1888) 235 mitgeteilt ist.

⁴⁴ Vgl. beispielsweise *Liber pontificalis*, ed. Duchesne (wie Anm. 27), II S. 6, 88, 100 und 125. Der Forschungsstand hierzu ist unbefriedigend, vgl. die in der vorigen Anm. angegebene Literatur.

⁴⁵ JE 2653; IP I S. 145 n. 1, ed. L. Schiaparelli, *Le carte antiche dell'archivio capitolare di S. Pietro in Vaticano*, in: *Arch. stor. Rom.* 24 (1901) 393-496, S. 433 und 437 Anm. 1. Die Auslassungen der Kopie wurden zuletzt von Schiaparelli mit Hilfe der späteren Nachurkunde Leos IX. (IP I S. 146 n. 4) sowie durch anderweitig bekannte Formulareile ergänzt; JL 4242; IP I S. 146 n. 4. Vgl. Ferrari, *Roman Monasteries* (wie Anm. 42), S. 236. - Vgl. außerdem (Schiaparelli, *Carte antiche*, S. 470); hierzu Moore, *Saxon Pilgrims* (wie Anm. 21), S. 110. Weitere Urkunden: IP I S. 147 n. *3 aus JL 4293 (IP I S. 147 n. 6) für S. Stefan maior; IP I S. 152 n. *1 und IP I S. 138 n. *15. Zum Zusammenhang dieser Urkunden vgl. Herbers, *Leo* (wie Anm. 31), Kap. D III.c.4.

⁴⁶ Herbers, *Leo* (wie Anm. 31), Kap. D III.c.3.

⁴⁷ JL *3396; IP I 151 n.*1. Weitere Quellennotizen demnächst in: J. F. Böhmert/ K. Herbers, *Papstregesten 844-911 (Regesta Imperii)*. - Geschenkte Objekte, in den Viten des *Liber pontificalis* teilweise als «saxisca» bezeichnet (z. B. Duchesne, wie Anm. 27, II S. 120 und 132), könnten vielleicht auf die Herstellung durch Handwerker aus diesem Viertel verweisen, vgl. hierzu beispielsweise bereits Victor H. Elbern, *Die Goldschmiedekunst im Frühen Mittelalter*, Darmstadt 1988, S. 12

⁴⁸ Vgl. die bei Gerd Tellenbach, *Die Stadt Rom in der Sicht ausländischer Zeitgenossen (800-1200)*, in: *Saeculum* 24 (1973) 1-40, Nachdruck: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze 1*, Stuttgart 1988, S. 265-304, besonders S. 273ff., 283ff. und bei Rudolf Schieffer, *Mauern, Kirchen und Türme. Zum Erscheinungsbild Roms bei deutschen Geschichtsschreibern des 10. bis 12. Jahrhunderts*, in: *Rom im hohen Mittelalter*, Festschrift Reinhard Elze zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres, hg. von Bernhard Schimmelpfennig / Ludwig Schmutge, Sigmaringen 1992, S. 129-138 zusammengestellten Zeugnisse (besonders S. 130f.).

Reisen nach Rom waren sicher nicht immer Pilgerreisen; die *ad-limina* Besuche der Bischöfe oder andere diplomatische Reisen waren jedoch häufig gleichzeitig mit Pilgerintentionen verknüpft. Obwohl die Quellen nicht eindeutig unter *peregrini* immer Pilger verstehen, so dürfte dennoch die Verehrung heiliger Stätten in Rom durch auswärtige Besucher seit dem 5./6. Jahrhundert unstrittig bleiben. Als wichtigste Punkte, die das Thema Stadt und Pilger betreffen, kann man für Rom im frühen Mittelalter auf die Beherbergung in Xenodochien, auf die «neve» Sakraltopographie, auf den Kirchenbau sowie vor allem auf die «Stadterweiterung» um St. Peter verweisen. Gerade der Bau der Leostadt ließ weiterhin soziale Konsequenzen deutlich werden. Der Anlaß für die Ummauerung war die Zerstörung durch die Sarazenen, und die Sicherung für den Pilgerverkehr nur einer von vielen Gründen, aber sicherlich nicht der unwichtigste. Wenig später, unter Johannes VIII. (872-882), sollte auch das Grab des heiligen Paulus durch eine Mauer als «Johannopolis» gesichert werden⁴⁹. Der Besuch Roms als heiligem Ort, den man auch wegen seiner zahlreichen Heiligengräber aufsuchte, hatte in dieser frühen Zeit bei der Umstrukturierung vom Zentrum des römischen Reiches zur *Roma christiana* schon beachtliche bauliche und soziale Konsequenzen.

II

Ein deutlicheres Bild der Interaktion von Pilgerfahrten und Stadtentwicklung Roms ließe sich zeichnen, wenn wir die Folgezeit behandelten⁵⁰, für das hohe Mittelalter möchte ich jedoch einen weiteren Ort in die Diskussion einbringen: Santiago de Compostela im Nordwesten Spaniens, die vermeintliche Grabstätte des Apostels Jakobus⁵¹. Die Entdeckung des Grabes zu Beginn des 9. Jahrhunderts kann in kirchenpolitische Zusammenhänge eingeordnet werden⁵². Nach der angeblichen Auffindung der Gebeine⁵³ wurde der Ort schon bald zu einem wichtigen Gnadenort der näheren

⁴⁹ Vgl. IP I S. 184. Zur Sache vgl. A. Michel, *Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, in: Ostkirchliche Studien 1 (1952) 32-45, 42; Reekmans, *Implantation monumentale* (wie Anm. 43), S. 200; Buchowiecki, *Kirchen Roms* (wie Anm. 33), I S. 215; Isa Belli Barsali, *Sulla topografia di Roma in periodo carolingio: la «civitas leoniana» e la Giovannipoli*, in: *Roma e l'età carolingia*, Rom 1976, S. 201-214, S. 208f. Da die Inschrift auch von einem «Johannes ovans» spricht, glaubte man, den Bau in die Zeit nach dem Seesieg in Cap Circe; legen zu können. Diesen Sieg hat Dümmler, *Ostfränk. Reich* (wie Anm. 40), III 2 S. 25 Anm. 3 gegen Gregorovius auf das Jahresende 874 datiert, so daß sich hieraus auch die ungefähre Zeit der Erbauung ergeben dürfte.

⁵⁰ Hier spielt vor allem die Einführung der römischen Jubeljahre seit 1300 als Einschnitt eine wichtige Rolle; vgl. die von B. Schimmelpfennig, in: *Lexikon des Mittelalters* IV (1989) Sp. 2024f. angegebene Literatur; zu Vorformen jetzt Jürgen Petersohn, *Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und «remissio» in Bamberg (1189) und Canterbury (1220)*, in: *Deutsches Archiv* 45 (1989) 31-53; allgemein zum periodischen Pilgern im späten Mittelalter unten Abschnitt III mit Anm. 108 und 115.

⁵¹ Die Forschungsliteratur zu Jakobus und den Pilgerfahrten wächst ins Unermeßliche; bibliographische Orientierungen bieten die Artikel *Jakobus, Liber Sancti Jacobi, Pilger, Pilgerführer* im *Lexikon des Mittelalters*; vgl. weiterhin die Reihe «Jakobus Studien» (bisher sechs Bände) sowie die beiden jüngst erschienenen Werke: *Santiago de Compostela. Pilgerwege*, hg. von P. Cauci von Saucken (Augsburg 1993; dt. Übersetzung der gleichzeitig erschienen italienischen Ausgabe) sowie den Ausstellungskatalog: *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, Santiago 1993, mit umfangreichen Bibliographien. Diese Werke sind fortlaufend zu vergleichen.

⁵² Vgl. hierzu besonders Odilo Engels, *Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht*, in: *Römische Quartalschrift* 75 (1980) 146-170, wiederabgedruckt in: Ders., *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge Heft 53, Paderborn u. a. 1989), S. 301-325 (mit Originalpaginierung); vgl. die Diskussion der Quellen und der weiteren Literatur bei Klaus Herbers, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des «politischen Jakobus»*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hg. von Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 177-275 S. 192-197. - Eine Rolle spielten bei der Ausbildung apostolischer Traditionen auch die Auseinandersetzungen um den Adoptianismus.

⁵³ Zwar wird der *Inventio* schon in Urkunden des 9. Jh. indirekt gedacht, vgl. F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media* (Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Xacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones), Santiago de Compostela 1988, S. 112f. mit Belegen, jedoch findet sich der erste ausführliche Bericht erst in der «Concordia de Antealtares» von 1077, ed. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 Bände (1898-1911), III Apénd. Nr. 1 S. 3-7. Vgl. zur Interpretation López Alsina S. 109-111 mit weiteren Editionen und Literatur. - Drei weitere wichtige Texte des 11. und 12. Jh. über die Auffindung des Grabes verbinden die Grabentdeckung mit der Herrschaftszeit Karls des Großen und spiegeln offensichtlich die Tendenz des 11./12. Jh. wider, auch die *Inventio* in eine zumindest lockere Beziehung zu karolingischen Traditionen zu stellen Vgl. die Texte samt Zitat bei López Alsina S. 109f. - Dieser Version widerspricht aber bereits die Sedenzzeit des genannten Bischofs von Iria-Compostela

Umgebung, die *fama* verbreitete sich schnell in ganz Europa⁵⁴; überregionale Pilgerfahrten setzten in größerem Umfang jedoch erst im 11. Jahrhundert ein. Im 12., spätestens im 13. Jahrhundert galt Compostela neben Jerusalem und Rom als eines der großen Pilgerziele der Christenheit⁵⁵. Wie bei keinem anderen Pilgerort verbinden sich mit dieser Pilgerfahrt auch die Probleme der Städte am Pilgerweg⁵⁶, aber hier sei vor allem auf den Zielort eingegangen.

Schon die Entdeckung des Grabes und die Frühzeit des Kultes bestimmten maßgeblich die Stadtwerdung Compostelas⁵⁷. Trotz der dürftigen Quellenlage belegen dies einige Zeugnisse zur Frühgeschichte der Stadt⁵⁸. Das Bewußtsein, ein Apostelgrab gefunden zu haben, sowie die frühzeitige Verbindung des Kultes mit der asturischen Monarchie führten zu baulichen Konsequenzen um den neuen *locus sanctus*⁵⁹. Seit dem 9. Jahrhundert verließen die Bischöfe wohl den alten Bischofssitz Iria zugunsten von Compostela; die Spuren der Dokumentation seit König Alfons II. (791-842) lassen vermuten, daß sich um die Grabstätte ein bischöflicher sowie ein monastischer Komplex gruppierten. Der erste umfaßte den frühesten Kirchenbau, einen Friedhof, eine Taufkirche sowie die bischöfliche Residenz, vom zweiten kennen wir nur die Namen einiger Kirchen⁶⁰. Seit Ende des 9., Anfang des 10.

und das bekannte Todesdatum Karls des Großen, dennoch ist gerade diese Version für die Verbreitung und die Resonanz des Kultes in Mitteleuropa besonders wichtig geworden, vgl. K. Herbers, *Expansión del culto jacobeo por Centroeuropa*, in: *El camino de Santiago, camino de Europa. Curso de conferencias El Escorial 22-26.7.1991, Pontevedra 1993*, S. 19-43.

⁵⁴ Zur frühen Resonanz über Burgund bis in den süddeutschen Raum vgl. K. Herbers, *El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur*, in: *Compostellanum* 36 (1991) 255-264.

⁵⁵ Die Ausstrahlung des Kultes betraf im 11. und 12. Jh. vor allem Mitteleuropa, insbesondere die Gebiete des heutigen Frankreichs, Deutschlands und Italiens. Verdeutlichen läßt sich dies nicht nur anhand den Nachrichten über einzelne Pilger, vgl. die Nachweise bei L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Bände, Madrid 1948-1949, I, S. 47-69, die inzwischen leicht vermehrt werden können, aber kaum die grundsätzliche Tendenz ändern, sondern beispielsweise auch anhand der geographischen Aufschlüsselung der im Liber Sancti Jacobi aus der Mitte des 12. Jh. verzeichneten Mirakelgeschichten: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. W. M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, I S. 259-287 (eine Neuedition ist in Vorbereitung). Diese Mirakel sind u. a. von dem Gedanken bestimmt, die Universalität des Kultes in ganz Europa zu unterstreichen, vgl. K. Herbers, *The Miracles of St. James*, in: *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, hg. von John Williams / Alison Stones (Jakobus-Studien 3, Tübingen 1992), S. 11-35. Zum Liber Sancti Jacobi vgl. die in Anm. 66 zitierte Literatur. - Zur Gleichstellung Compostelas mit Rom und Jerusalem vgl. Vázquez de Parga u. a., I, S. 51f. und Pierre André Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974, S. 113-115.

⁵⁶ Vgl. allgemein zur Problematik oben Anm. 6. Zur Siedlung am «Pilgerweg» nach Santiago vgl. ferner Vázquez de Parga u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 55), Band 1 S. 465-497; M. Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles* Paris 1949, S. 230-258; L. García de Valdeavellano, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid 1969, S. 103-177 sowie knapper: Hektor Ammann, *Vom Städtewesen Spaniens und Westfrankreichs im Mittelalter*, in: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*, Konstanz-Lindau 1958, Nachdr. 1965, S. 105-150, besonders S. 111 und 118. J. M. Lacarra, *A propos de la colonisation franca en Navarre et en Aragon*, in: *Annales du Midi* 65 (1953) 331-342, insbesondere S. 333-335. J. Passini, *Villes médiévales du chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle (de Pampelune à Burgos). Villes de fondation et villes d'origine romaine*, Paris 1984 mit zahlreichen Abbildungen sowie Ders., *El camino de Santiago*, Madrid 1987. - Vom sprachgeschichtlichen Aspekt hat Max Pfister, *Galloromanische Sprachkolonien in Italien und Nordspanien* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Nr. 5), Wiesbaden 1988, insbesondere S. 27-30 die «Kolonien» untersucht. Auf die Gründe der hochmittelalterlichen Wanderungsbewegungen kann hier nicht eingegangen werden, vgl. zusammenfassend ebenda S. 31-39 sowie G. Martínez Díez, *Las pueblas francas del camino de Santiago*, in: *El camino de Santiago* (wie Anm. 53), S. 239-251; eine Untersuchung hierzu ist in Vorbereitung.

⁵⁷ Grundlegend hierzu López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53).

⁵⁸ Vgl. hierzu fortlaufend vor allem die in der vorigen Anm. zitierte Arbeit; weitere, knappere Einzelstudien des Verfassers zu dieser Thematik sind aus der in Anm. 51 zitierten Literatur erschließbar.

⁵⁹ Zu den von Alfons II. (?), und Alfons III. gebauten Kirchen vgl. den Beitrag von T. Hauschild, *Archeology and the Tomb of St. James*, in: *The Codex Calixtinus* (wie Anm. 55), S. 89-103. (mit Hinweisen darauf, daß eine Grabesstätte archäologisch erst im 9. Jh. faßbar ist).

⁶⁰ Vgl. die Interpretation der Dokumentation seit Alfons II. (teilweise auch mit Rückschlüssen aus späteren Quellen), bei López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53), S. 128-145 und die dort angegebenen Nachweise.

Jahrhunderts, unter Bischof Sisnandus I. (880-921), ist eine *villa* zur Produktion der nötigen Subsistenzmittel belegt; die Bewohner des *locus sanctus* lebten in der Nähe der Kirche innerhalb einer Ummauerung. Diesen Bezirk bezeichnete man jetzt schon vereinzelt als *urbs*⁶¹. König Ordoño II. (914-924) förderte vielleicht 915 die weitere Ansiedlung: Er versprach allen die Freiheit, die sich in Compostela niederließen und nicht innerhalb von vierzig Tagen von ihren Herren zurückgefordert würden; eine Zusicherung, die -falls die Urkunde echt ist- wohl für den Anfang des 10. Jahrhunderts singulär bleibt⁶². Der weitere Bau von Kirchen im 11. Jahrhundert nach den Raubzügen der Araber und Normannen deutet die demographische Entwicklung an: Ab dieser Zeit sind Kleriker, Adelige, Domanalverwalter, ehemalige Hörige und Handwerker in der Siedlung Compostela belegt⁶³. Insgesamt dominierte wohl seit dieser Zeit die städtische Komponente, denn die Ländereien außerhalb der Stadt wurden nicht weiter ausgedehnt. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts kontrollierten weitgehend Händler, Wechsler und Handwerker die Geschicke der Stadt, wenn auch der Bischof, ab 1120 (1124) Erzbischof, Stadtherr blieb. Auch hieraus ergaben sich im 12. Jahrhundert Konflikte zwischen Bürgern und Bischof⁶⁴, und dies führt erneut zur Frage des Einflusses von Pilgern und Pilgerfahrten auf die Stadt Compostela. Schon die kurz skizzierte Stadtwerdung Compostelas dürfte nicht nur durch die Bedeutung des Grabes selbst, sondern auch durch die seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger kommenden Pilger nachhaltig beeinflusst worden sein, wenn auch deren Gewicht für die Frühzeit nicht exakt bestimmt werden kann. Die Situation im 12. Jahrhundert setzt jedoch einen schon längeren Entwicklungsprozeß voraus.

Für die Mitte des 12. Jahrhunderts ist erkennbar, wie stark die innere Organisation der Stadt maßgeblich auch durch Pilger mitgestaltet wurde⁶⁵. Überliefert sind vor allem der sogenannte *Liber Sancti Jacobi*, der ganz dem Apostel Jakobus und seiner Verehrung gewidmet ist⁶⁶ und der einen der

⁶¹ López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53), S. 145-274.

⁶² Urk. vom 29. I. 915, ed. López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53), II Apénd. 37 S. 84: «Do itaque ac sco. Apostolo confirmo, quod homines infra urbem commorantes, seu iuxta tumulum sancti Apostoli Iacobi habitantes, sine infra XL dies de aliqua servitute calumnia extiterint, illico ex ea eiciantur, non calumniati absque ulla calumnia permaneant ...»; vgl. M. R. García Álvarez, *Catálogo de documentos reales de la alta edad media referentes a Galicia (714-1109)*, in *Compostellanum* 8 (1963) 301-375 und 589-650; 9 (1964) 639-677; 10 (1965) 257-328; 11 (1966) 257-340; 12 (1967) 255-268 (Indice onomástico) und 581-636 (índice toponímico), Bd. 8 S. 620f. Die dort noch als falsch bezeichnete Urkunde hat López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53) wieder als echt bewertet (vgl. S. 38-43, spez. zur Urk. S. 261); nach meinem Eindruck lassen die in vergleichbaren Fällen erst später belegten rechtlichen Bestimmungen allerdings weiterhin Fragen offen und Zweifel bestehen. Allgemein zur Zuverlässigkeit und zum Überlieferungsproblem der frühen asturisch-leonesischen Königsurkunden vgl. Herbers, *Politik* (wie Anm. 52), S. 198f.

⁶³ Zur Sozialstruktur vgl. López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53), S. 259-273.

⁶⁴ Zu diesen unterschiedlich motivierten Streitigkeiten (die auch mit den verschiedenen Adelsgruppierungen und den Kämpfen zwischen Königin Urraca und Diego Gelmírez zusammenhingen) vgl. die Studien von J. Gautier-Dalché, *Les mouvements urbains dans le nord-ouest de l'Espagne au XIIe siècle. Influences étrangères ou phénomènes originaux*, Cuadernos de Historia, Anejos de la revista Historia 2 (1968) 51-64; Reyna Pastor de Togneri, *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII). Análisis histórico-social de una coyuntura*, in: Dies., *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona 1973, S. 13-101 und Dies., *Diego Gelmírez: una mentalidad al día. Acerca de ciertas élites de poder*, ebenda S. 103-131 (beide Abh. erstmals 1964 bzw. 1966 erschienen); M. C. Pallares / E. Portela, *Las revueltas compostelanas del siglo XII: un episodio en el nacimiento de la sociedad feudal*, in: *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia*, hg. von Ramón Villares Paz, Tórculo 1988, S. 89-105.

⁶⁵ Vgl. hierzu die Zeugnisse der *Historia Compostellana*, ed. E. Falque Rey (Corpus Christianorum 70), Turnhout 1988 und des *Liber Sancti Jacobi*, ed. Whitehill (wie Anm. 55); A. López Ferreiro (Hg.), *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, 2 Bände, Santiago de Compostela 1895-1896, Nachdruck 1975; Ansatzpunkte zur Auswertung bei B. González Sologaistúa, *Influencia económica de las peregrinaciones a Compostela*, in: *Economía Española* 13 (1934) 77-93 und 14 (1934) 39-57; J. M. Lacarra, *Le pèlerinage de Saint-Jacques: Son influence sur le développement économique et urbain du Moyen Age*, in: *Bulletin de l'Institut français en Espagne* 46 (1950) 218-221; Stokstad, *Santiago de Compostela* (wie Anm. 8) und Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*, *Studien zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (Historische Forschungen 7), Wiesbaden 1984), S. 182-186.

⁶⁶ *Liber* (wie Anm. 55). Die Diskussion über Ursprung, Zweck und Ziel dieses Werkes sind bis heute nicht verstummt. Vgl. den Diskussionsstand unter der Stichwort *Liber Sancti Jacobi*, in: *Lexikon des Mittelalters* V (1991), Sp. 1948. Seither ist außer der dort zitierten Literatur der von Williams / Stones (wie Anm. 55) hg. Sammelband hinzuzufügen sowie A. Moisan, *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire*, Paris 1992, und Jan van Herwaarden, *Op weg naar Jacobus*, Hilversum 1992. Beide denken nach den Forschungen von Díaz y Díaz, der die Entstehungszeit des Sammelwerkes auf etwa 1160-1170 herabgerückt und eine Abfassung im Umkreis von Santiago angenommen hatte, wiederum

frühesten «Pilgerführer» enthält, sowie die *Historia Compostellana*, die den Pontifikat des wichtigen Bischofs und späteren Erzbischofs von Compostela, Diego Gelmírez (1098/99-1140), ausführlich darstellt⁶⁷. Heranzuziehen sind für diese Zeit auch verstärkt urkundliche Quellen⁶⁸.

Der Pilgerführer des *Liber Sancti Jacobi*⁶⁹ nennt Tore und Kirchen der Stadt⁷⁰ -ist damit in diesem Kapitel den *Mirabilia Romae*⁷¹ nachempfunden-, widmet sich dann jedoch hauptsächlich der Basilika von Compostela. Interessanterweise wird unter den zehn Kirchen der Stadt auch die Dreifaltigkeitskirche genannt, die als Grabesstätte für Pilger diente⁷². Der Verfasser schildert die Kathedrale in allen Einzelheiten; sie gilt ihm als perfektes Bauwerk, das der Heiligkeit des Grabes entspreche. Über den Vorhof der Kathedrale schreibt er an einer Stelle: «Hinter dem Brunnen breitet sich, wie wir schon erwähnt haben, das Paradies aus, das mit Steinen gepflastert ist; dort werden den Pilgern kleine Schalen von Meerestieren als Abzeichen des hl. Jakobus verkauft, ebenso Weinschläuche, Schuhe, hirschlederne Pilgertaschen, Beutel, Riemen, Gürtel, jede Art von Heilkräutern und andere Arzneien, sowie noch vieles andere mehr wird dort zum Verkauf angeboten. Wechsler, Wirte und weitere Händler sind an der *via Francigena* zu finden. Jenes Paradies aber ist in jede Richtung einen Steinwurf groß»⁷³. Damit nennt der Verfasser die wichtigen Berufsgruppen der Stadt, die wohl weitgehend auch vom Pilger lebten; als Handelsobjekte werden neben den Pilgerzeichen⁷⁴ vor allem Gebrauchsgüter der Pilger aufgeführt.

Um die finanziellen Mittel, welche die Pilger mit in die Stadt brachten, konkurrierten die verschiedensten Gruppen. Eine Predigt aus dem *Liber Sancti Jacobi*⁷⁵ geißelt die Mißstände am Jakobsweg und nimmt auch eine in Santiago wichtige Berufsgruppe nicht aus: die Wirte. Neben der

an eine frühere, in Frankreich anzunehmende Zusammenstellung. - In der Tat sind Vorstufen nicht auszuschließen, aber ein abschließendes Urteil über eher französischen oder spanischen Einfluß bei der Entstehung, das alle Teile gleichermaßen im Blick behält, dürfte kaum möglich sein.

⁶⁷ *Hist. Comp.*, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), zur Quelle L. Vones, *Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130* (Kölner Historische Abhandlungen 29), Köln 1980; López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53), S. 46-92 sowie zusammenfassend L. Vones, in: *Lexikon des Mittelalters V* (1991), Sp. 42f. Die Entstehung in den 40er Jahren des 12. Jh. ist unstrittig, die Beteiligung von zwei oder mehreren Hauptautoren wird kontrovers diskutiert.

⁶⁸ Am bequemsten - wenn auch nicht immer korrekt - in den Anhängen des Werkes von López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53) zu benutzen, zu wirtschaftlichen und stadtgeschichtlichen Fragen vgl. Ders., *Fueros* (wie Anm. 65).

⁶⁹ Statt der Edition von Whitehill (wie Anm. 55) ist für diesen Teil zu benutzen: J. Vielliard, *Le Guide du pèlerin de St-Jacques de Compostelle*, texte latin du XIIe siècle édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll, Mâcon² 1981, S. 120-122, vgl. auch die bei K. Herbers, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen⁴ 1991, (zusätzlich mit einer Predigt aus dem ersten Buch) gebotene Kommentierte Übersetzung.

⁷⁰ Kapitel 9, ed. Vielliard (wie Anm. 69), S. 82ff.; Herbers (wie Anm. 69), S. 133ff.

⁷¹ Vgl. zu dieser Beschreibung der hl. Stätten in Rom, die etwa seit 1140 existierten, R. Valentini/ G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma III*, (Fonti per la Storia d'Italia 90), Rom 1946, S. 17-65. Vgl. oben Anm. 30 zu Vorläufern.

⁷² Kapitel 9, ed. Vielliard (wie Anm. 69), S. 84-86; Herbers (wie Anm. 69), S. 135. Aus den Beschreibungen der anderen Kirchen geht keine besondere Bedeutung für die Pilger hervor.

⁷³ Ed. Vielliard (wie Anm. 69), S. 96; Herbers (wie Anm. 69), S. 143.

⁷⁴ Zu Pilgerzeichen grundlegend Kurt Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München-Zürich 1984, S. 203-223; Ders., *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostraßen*, Neumünster 1983; E. Cohen, *In the Name of God and of Profit. The Pilgrimage Industry in Southern France in the Late Middle Ages*, Brown Univ. Ph. D. 1977; Dies., «*In haec signa*»: *Pilgrim-Badge Trade in Southern France*, in: *Journal of Medieval History* 2 (1976) 193-214.

⁷⁵ Dt. Auszüge bei Herbers, *Jakobsweg* (wie Anm. 69), besonders S. 71-82.

üblichen, fast schon toposhaften Kritik ⁷⁶, wie die Wirte die Pilger auf verschiedenste Weise betrügen, erfahren wir durch mehrere Nebenbemerkungen, daß auf den Märkten auch Fleisch zur Verköstigung der Pilger gehandelt wurde, und daß die Pilger ihre ex-voto Wachsgaben für den Heiligen oftmals erst am Zielort selbst kauften. Unter einer Decke steckten die Wirte angeblich oft mit den Wechslern, ihren Komplizen, manchmal auch mit den Altarwächtern, mit denen sie die Gaben der Pilger teilten. Die Kritik des Buches verrät zugleich, daß Wirtshäuser, Wechselstuben und Märkte in Santiago offensichtlich florierten und dem lokalen Handwerk und Gewerbe einen goldenen Boden schufen ⁷⁷.

Auch Erzbischof und Kanoniker profitierten von den Gaben, ihnen sowie dem Bau der Kirche kamen die Pilgeroblationen nach einem bestimmten Schlüssel zugute ⁷⁸. Welch stattliche Einnahmen man voraussetzen kann, zeigt die Neuorganisation des Domkapitels zu Beginn des 12. Jahrhunderts: Mit 72 Kanonikern dürfte es kaum von einem anderen Bischofssitz des lateinischen Westens überflügelt worden sein ⁷⁹. Auch dies prägte das Bild einer Stadt.

Der Bau der großen romanischen Kathedrale, die im 12. Jahrhundert vollendet wurde, entsprach weniger den Notwendigkeiten und Voraussetzungen der Stadt, sondern der Sakralbau war mit den Emporen und Umgängen auch auf die großen Pilgermassen abgestellt ⁸⁰. Die Kunsthistoriker versuchen ja seit den Forschungen von Kingsley Porter und Emile Mâle diesen besonderen Typus von sogenannten «Pilgerkirchen» zu bestimmen ⁸¹. In Compostela wurde auch der laufende Unterhalt von Pilgern

⁷⁶ Die Beliebtheit dieser Kritik ist allgemein. Der von Serafín Moralejo, *Arte del Camino de Santiago y arte de peregrinación (s. XI-XIII)*, in: *El camino de Santiago*, hg. von dems., Santiago de Compostela 1990, S. 7-28, S. 17 mit Berufung auf B. Mariño, *Iudas mercator peissimus. Mercaderes y peregrinos en la imaginería medieval*, in: *Actas del VII congreso del CEHA*, Santiago de Compostela 1981, S. 31-43 (mir bisher nicht zugänglich) gegebene Hinweis auf die Darstellungen über Bankiers- und Wirtsbetrug am Fries der Kirche in Andlau, die den Darstellungen der hier interessierenden Predigt im *Liber Sancti Jacobi* entsprechen, können meines Erachtens durchaus und wahrscheinlich eher eine ganz allgemeine Kritik an Wirten und Bankiers als Hintergrund haben; biblische Stellen zur Aufnahme von Fremden lagen genügend vor. Vgl. hierzu R. Will, *Alsace Romane* (1965) Abb. 108 und die Beschreibung dort S. 262.

⁷⁷ Hinzuweisen ist hier auf die kostbar ausgestattete neu gebaute Kathedrale, vgl. beispielsweise die Angabe des Preises von einem kostbaren, aus Silber gefertigten Altarvorderteil im 9. Kapitel des Pilgerführers, Vielliard (wie Anm. 69), S. 110; Herbers (wie Anm. 69), S. 153.

⁷⁸ Kapitel 10 des Pilgerführers, Vielliard (wie Anm. 69), S. 120-122; Herbers (wie Anm. 69), S. 159f. (vgl. die dort zitierte Literatur). Zur Verteilung der Pilgeroblationen vgl. außerdem die Neuordnung (wohl 1118), die in *Hist. Comp.* II 3, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), S. 223 dargelegt ist. - Zur Bedeutung von Pilgeroblationen nach französischen Beispielen vgl. bereits Georg Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: Ders., *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben* (1934), S. 1-183, S. 6f. und allgemein die in Anm. 74 genannten Arbeiten von E. Cohen sowie Dies., *Roads and Pilgrimage. A Study in Economic Interaction*, *Studi Medievali* 21 (1980) 321-341, die hauptsächlich Südwestfrankreich behandelt.

⁷⁹ Zur Neuorganisation nach französischem Vorbild vgl. die Passage der *Hist. Comp.* I 20, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), S. 47; vgl. allgemein R. A. Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez*, Oxford 1984, S. 163-191. Laut Vones, *Hist. Comp.* (wie Anm. 67), S. 146 Anm. 57 war diese Reform nicht erst 1105, sondern vielleicht schon 1102 erfolgt. Berichtet wird dies im Zusammenhang mit der Erhebung von Compostelaner Kanonikern zu Bischöfen, und die Bedeutung der Apostelkirche wird herausgestrichen: *Hist. Comp.* I 81, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), S. 127: *Illam nimirum ecclesiam super omnes Hispaniarum ecclesias in excellentia cleri, in personarum uenustate dignum erat coruscare, que totius Occidentis partes beati Iacobi Apostoli irradiabat*, vgl. *Hist. Comp.* I 82, S. 129 und 131: *O quanta et quam magnifica beati Apostoli clementia, qui filios suos tam gloriose tamque feliciter beatificando sublimat*.

⁸⁰ Vgl. zu diesem Bau S. Moralejo Alvarez, «*Ars sacra*» et sculpture romane monumentale: *Le trésor et le chantier de Compostelle*, *Les Cahiers de St-Michel de Cuxa* 11 (1980) 189-238; Ders., *Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la cathédrale romane*, *Les dossiers de l'archéologie* 20 (1977) S. 87-103.

⁸¹ E. Mâle, *L'Art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1922 und A. Kingsley Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, 10 Bände, Boston 1923. Zur neueren Diskussion vgl. J. Williams, *La arquitectura del camino de Santiago*, in: *Compostellanum* 29 (1984) 267-290. Vgl. auch S. Moralejo, *The Tomb of Alfonso Ansúrez (+ 1093): Its Place and the Role of Sahagún in the Beginnings of Spanish Romanesque Sculpture*, in: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, hg. von Bernard F. Reilly, New York 1985, S. 64-100 (Auseinandersetzung mit Porters These zur romanischen Skulptur) und zuletzt Marcel Durliat, *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques de Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan 1990. Zu einzelnen Aspekten vgl. den in Anm. 51 zitierten Katalog.

mitbestritten; so weiß die *Historia Compostelana* von den Klagen zu berichten, daß in der Winterszeit das Wachs der Pilger zur Beleuchtung der Kirche ausbliebe⁸².

Da also die Gaben der Pilger auch dem Erzbischof und Domkapitel zugute kamen, konnte ihnen an größeren Mißständen, die weitere Pilger abschreckten, nicht gelegen sein: Diego Gelmírez organisierte als Bischof und Stadtherr auch Handel und Gewerbe: So ließ er beispielsweise Preise für wichtig Gebrauchsgüter festsetzen und schrieb richtige Gewichte für Bankiers und Geldwechsler vor⁸³.

In vielen Pilgerzentren war, wie wir vor allem aus den Untersuchungen von Esther Cohen wissen⁸⁴, der Verkauf von Pilgerzeichen heiß umstritten. In Compostela verkaufte man die Pilgermuschel als Pilgerzeichen; um 1200 brach ein Streit zwischen dem Erzbischof und den «concheiros» aus; die Muschelhändler zahlten schließlich dem Erzbischof eine Steuer auf ihre Läden⁸⁵.

Wenn man zu der zitierten Kritik der zeitgenössischen Quellen an Händlern, Wirten oder sonstigen Betrügern zurücklenkt, so fragt man sich: Gab es in Santiago de Compostela denn keine Hospize und Spitäler der kirchlichen Institutionen, die den Pilgern kostenlos oder gegen eine geringe Gabe Unterkunft und Verpflegung gewährten? Die bisher zitierten Quellen verzerren tatsächlich ein wenig die Perspektive, denn sie geißeln vor allem die Mißstände oder rühmen deren Überwindung. Gleichwohl sind auch für Compostela seit dem 10. Jahrhundert Stiftungen von Hospitälern belegt⁸⁶; Bischof Diego Gelmírez dotierte schon vor seiner Erhebung ein Pilgerhospital in Santiago⁸⁷. Aber im Vergleich mit den Spitalern am Weg nach Santiago stand deren Zahl in der Stadt Santiago vergleichsweise zurück; und dies läßt -bei aller tendenziösen Berichterstattung der bisher zitierten Quellen- den Strukturwandel der Pilgerfahrten im hohen Mittelalter zumindest ansatzweise erkennen. Die Entwicklung des Pilgerns zu einem Massenphänomen war offensichtlich -unterstützt und begleitet durch allgemeine Tendenzen im Zusammenhang mit demographischen, politischen und sozialen Prozessen des 11. und 12. Jahrhunderts- so schnell und tiefgehend verlaufen, daß neben die kirchlich geführten Spitäler eine kommerzielle Gastlichkeit trat oder sogar treten mußte. Anfangs bot man den Pilgern dort noch keine Mahlzeiten an. Die Quellen des 12. Jahrhunderts verraten jedoch, daß es in Compostela schon in dieser Zeit vereinzelt Wirte gab, die gegen Bezahlung für die Verköstigung ihrer Gäste sorgten⁸⁸. Aber auch die kommerzielle Gastlichkeit löste nicht alle Versorgungs- und Unterbringungsprobleme, welche die immensen Pilgermassen schufen. Wenn auch keine statistischen Rückschlüsse über die Zahl der Pilger in dieser Zeit möglich sind, so lassen die Quellen immerhin erkennen, daß diese in der Regel nicht lange

⁸² *Hist. Comp.* III 14, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), S. 442: *In tempore etenim hyemis pauci peregrini beati Iacobi apostoli limina visitant, itineris difficultatem pertimescentes, et cera, quam afferunt, ecclesie illuminatione sufficere non potest.*

⁸³ López Ferreiro, *Fueros* (wie Anm. 65), I cap. 6, S. 97-105; vgl. López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53), IV S. 189; Pastor de Togneri, *Diego Gelmírez* (wie Anm. 64), S. 115ff. und S. 121-123 mit Angabe der Parteinagen in Kathedralekapitel und Stadt. Vgl. weiterhin das von Kanonikern, «iudices» und «cives» mit königlicher Autorität erlassene Dekret zu Lebensmitteln und Gebrauchsgütern: *Hist. Comp.* III 33, ed. Falque Rey (wie Anm. 65), S. 472-475; vgl. ferner Vázquez de Parga u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 55), I S. 389-392 (zu Unterkünften); Valiña Sampetro, *Camino* (wie Anm. 14), S. 49.

⁸⁴ Vgl. Anm. 74.

⁸⁵ Vázquez de Parga u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 55), I S. 129-137; Cohen, *In haec signa* (wie Anm. 74), S. 197; Schmutge, *Anfänge* (wie Anm. 7), S. 63.

⁸⁶ Vázquez de Parga u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 55), II S. 379ff. Vgl. beispielsweise zum Hospital «inter turre», das Bischof Sisnandus I. (t. ca. 919) gegründet haben soll: *Hist. Comp.*, ed. Falque Rey (wie Anm. 65) 11; vgl. Chr. Iriense, ed. Manuel Rubén García Álvarez, in: *Memorial Histórico-Español* 50 (Madrid 1963) 112f sowie López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53), III Apénd. 33 S. 38. Vgl. López Alsina, *Ciudad* (wie Anm. 53), S. 189.

⁸⁷ Vázquez de Parga u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 55), II S. 381. Darüberhinaus dürfte auch die Nächtigung der Pilger in den Kirchen angenommen werden; belegt sind die wohl häufigen Nachtwachen in der Nähe des Apostelgrabes, vgl. die Predigt *Veneranda dies* im I. Buch des *Liber Sancti Iacobi*, deutsch bei Herbers, *Jakobsweg* (wie Anm. 69), besonders S. 61.

⁸⁸ Vgl. die Beispiele im Pilgerführer: Herbers, *Jakobsweg* (wie Anm. 69), S. 71-75. Vgl. allgemein auch Schmutge, *Anfänge* (wie Anm. 7), S. 56 sowie die allgemeinen Abhandlungen von Kellenbenz, *Pilgerspitäler* (wie Anm. 8) und Peyer, *Von der Gastfreundschaft* (wie Anm. 8), S. 51-60.

blieben und schon nach wenigen Tagen ihren Rückweg antraten⁸⁹; dies mag auch mit Engpässen in der Versorgung zusammenhängen.

Die Stadt Santiago de Compostela hatte sich somit nicht nur um das «Apostelgrab» formiert, wie die Topographie der frühen Zeit belegt, sondern wurde im hohen Mittelalter durch Pilgerverkehr und Pilgergewerbe zu einer blühenden Stadt; die Bedeutung aufgrund der dort von Pilgern verehrten Apostelreliquien sicherte Compostela auch eine wichtige Stellung im politischen Ranggefüge: Besonders unter Alfons VII. und Ferdinand II. avancierte die Stadt zum *caput* des leonesischen Reiches⁹⁰. Insgesamt gesehen sind Einflüsse der Pilger auf die Topographie, später auf die Entwicklung spezifischer «Pilgergewerbe» in Compostela im 12. Jahrhundert deutlich. Die Entstehung kommerzieller Gastlichkeit sowie die hier nur kurz berührten Konflikte zwischen Stadtherrn und lokalem Handwerk und Gewerbe sind weitere Aspekte, die das Verhältnis von Pilgern und Stadt in Compostela während des 12. Jahrhunderts charakterisieren. Die Streitigkeiten spiegeln ein zentrales Thema der Stadtgeschichte: Die Auseinandersetzungen zwischen Stadtherr und Bürgertum, die auch deshalb besonders kompliziert waren, weil der Stadtherr zugleich als Bischof die Oberaufsicht über die verehrten Reliquien ausübte.

III

Im Falle von Rom und Santiago war jeweils der oberste Herr über das Heiligtum auch mit der Herrschaft der Stadt betraut - dies gilt zumindest für die hier behandelte Zeit. Diese Situation war in den spätmittelalterlichen Städten vielfach anders. Das dritte Beispiel führt nach Aachen, eines der wichtigsten Pilgerzentren des Römisch-Deutschen Reiches⁹¹. Auch hier ging die Bedeutung als Pilgerstätte angeblich bis in das frühe Mittelalter zurück⁹². Die quellenmäßig faßbare Stadtwerdung Aachens nach der Zeit als

⁸⁹ Dies lassen teilweise die Mirakelgeschichten des *Liber Sancti Jacobi* (II. Buch) erkennen, ed. Whitehill (wie Anm. 55), S. 259-288; Der Aufbruch zur Rückreise erfolgt -falls erwähnt- nach Eintreffen des Wunders. Auch das 10. Kapitel des Pilgerführers suggeriert, daß die Verweildauer der Pilger in der Regel kurz war, Vielliard (wie Anm. 69), S. 120. Herbers (wie Anm. 69) S. 160: einen Tag lang wird den armen Pilgern im Hospital nach ihrer Ankunft kostenlose Gastfreundschaft zugesagt (omnes enim peregrini pauperes, prima nocte post diem qua beati Jacobi altare adveniunt, in hospitali plenarium hospicium, amore Dei et apostoli suscipere debent)! Vgl. allgemein auch M.C. Díaz y Díaz, *Santiago y el camino en la literatura del siglo XII*, in: *El Camino de Santiago*, hg. von S. Moralejo Alvarez, Santiago de Compostela [1990], S. 133-147, S. 144. Vgl. Anm. 124.

⁹⁰ Vgl. die Belege hierzu bei López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53), IV Apénd. Nr. 62 S. 171f.: «Ego ... Fernandus per multa experimenta et beneficia probavi, quod vere patronum Hispaniis divina clementia dederit beatissimum Iacobum, pro cuius corporis humatione regni nostri caput habetur plurimum venerabilis apud omnes ecclesia Compostellana, ... eam... exaltare in ea precipue regni mei parte, que specialius secundum ecclesiasticam iurisdictionem prestante ipsius Apostoli Ecclesie subiecta esse dinoscitur»; ... Urkunde von 1168 April 9: «amore ... apostoli Jacobi capitis et patroni nostri ...», ed. López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 53), IV Apénd. Nr. 38 S. 94-96. Die Bezeichnung «caput» verweist -wenn man andere Quellenstellen vergleicht- in der Regel auf die Spitzenstellung von Kirchen in der Hierarchie oder auch auf Krönungsorte von Herrschern und erscheint auch im Zusammenhang mit den weiteren Beispiel Aachen. Vgl. allgemein zu «caput» die Quellenbelege bei Manfred Groten, *Die Urkunde Karls des Großen für St-Denis von 813 (D. 286), eine Fälschung Abt Sugers?*, in: *Historisches Jahrbuch* 108 (1988) 1-36, S. 28f.; vgl. unten Anm. 95. Eine vergleichende Untersuchung mit anderen als «caput» bezeichneten Städten unter Berücksichtigung der dort gepflegten Kulte wäre wünschenswert.

⁹¹ Vgl. zur Geschichte Aachens Dietmar Flach, *Untersuchungen zur Verfassung und Verwaltung des Aachener Reichsgutes von der Karolingerzeit bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 46), Göttingen 1976, besonders S. 340-385, der die Kontinuität seit der Karolingerzeit und die Entwicklung der Stadt aus dem karolingischen *vicus* hervorhebt. Zusammenfassender Überblick bei Edith Ennen, *Aachen im Mittelalter. Sitz des Reiches - Ziel der Wallfahrt - Werk der Bürger*, Nachdruck in: Dies., *Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte*, II, hg. von Dietrich Höroldt und Franz Irsigler, Bonn 1987, S. 3-27 und Dieter P. J. Wynands, *Kleine Geschichte Aachens*, Aachen²1986. Vgl. weiterhin die von E. Meuthen, *Aachen*, in: *Lexikon des Mittelalters* I (1980), S. 3 genannte Literatur. - Ausszüge aus den wichtigsten Quellen bei Walter Kaemmerer, *Aachener Quellentexte* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen 1, 1980, die Aachener Urkunden bei Erich Meuthen, *Aachener Urkunden 1101-1250*, Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 58, Bonn 1972) sowie bei Wilhelm Mummenhoff, *Regesten der Reichsstadt Aachen. I: 1251-1300 und II: 1301-1350*, Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 47, Bonn-Köln 1937-1961. Die epigraphischen Quellen jetzt bei Helga Giersiepen, *Die Inschriften des Aachener Doms* (Die Deutschen Inschriften 31), Wiesbaden 1992, S. XXIIIff. einleitend zur Reliquien und Pilgerfahrten.

⁹² Vgl. hierzu außer dem in der vorigen Anmerkung genannten Schrifttum Stephan Beissel, *Die Aachenfahrt. Verehrung der Aachener Heiligtümer seit den Tagen Karls des Großen bis in unsere Zeit*, Freiburg i. Br. 1902; Heinrich Schiffers, *Kulturgeschichte der Aachener Heiligtumsfahrt* Köln 1930; Ders., *Der Reliquienschatz Karls des Großen und die Anfänge der*

karolingischer Pfalz beginnt mit einem Privileg Barbarossas vom 8. Januar 1166, dem man einen angeblich auf Karl den Großen zurückgehenden Freiheitsbrief vorgelegt hatte⁹³. Nach dieser Urkunde für Stift und Stadt wurden alle Bewohner Aachens frei; ein gesondertes Privileg vom folgenden Tag gewährte den Aachener Kaufleuten das Münz- und Marktrecht, Zollfreiheit und das Recht, zwei Jahrmärkte abzuhalten⁹⁴. Gefördert wurde die Stadtwerdung und Bedeutung Aachens, wie auch das Barbarossaprivileg verdeutlicht, durch die starke Stellung des Stiftes. Die besondere Situation Aachens als Sitz des Reiches, dessen Bedeutung durch den Besitz von wertvollen Reliquien unterstrichen wurde, machte die Stadt der Stellung von Santiago de Compostela im leonesischen Reich des 12. Jahrhunderts durchaus vergleichbar⁹⁵.

Eine Differenzierung von Stift und Stadt ist verstärkt seit dem 13. Jahrhundert erkennbar⁹⁶. Aus der königlichen Stadt wurde eine Reichsstadt. Die herrschaftlichen Elemente der Stadtverfassung und ihre Durchsetzung mit genossenschaftlichen Elementen hat Flach genauer untersucht⁹⁷. Bei der Ausbildung der Ratsverfassung im 13. Jahrhundert⁹⁸ sind unterschiedliche Interessen von Stift und Bürgerschaft erkennbar. Das Stadregiment der Reichsstadt blieb bis 1450 in der Hand des sogenannten Erbrates, bis sich die Gaffeln, die Zünfte, -im sogenannten Gaffelbrief (24. November 1450) verbrieft- politisches Mitspracherecht erkämpften⁹⁹. Die geistlichen Einrichtungen der Stadt bewahrten ihre Sonderstellung in Immunitäten, besonders das aus dem Klerus der Pfalzkapelle hervorgegangene Marienstift¹⁰⁰.

Die Mitglieder dieses Stiftes versahen den Gottesdienst in der Kapelle Karls des Großen. Zum Schatz gehörten die wertvollen Reliquien, deren Besitz auf die Zeit des großen Karolingers zurückgeführt wurde. Das Ansehen Aachens nährte sich also auch noch im späten Mittelalter - verstärkt seit der von

Aachenfahrt Aachen 1951; Birgit Lermen / Dieter P. J. Wynands, *Die Aachenfahrt in Geschichte und Literatur*, Aachen 1986; Dieter P. J. Wynands, *Zur Geschichte der Aachener Heiligtumsfahrt*, Aachen 1986; Ders., *Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen*, Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 41, Aachen 1986, S. 41-106.

⁹³ *Diplom Friedrichs I.* Nr. 502, ed. Heinrich Appelt, Rainer Maria Herkenrath und Walter Koch, MGH DD X, 2 (1979), S. 430-434, zum Hintergrund vgl. Meuthen, *Aachener Urkunden* (wie Anm. 91), Nr. 1-2. Dort auch zur Begründung der Aachenfahrt angeblich durch Karl den Großen. Ders., *Karl der Große -Barbarossa- Aachen. Zur Interpretation des Karlsprivilegs für Aachen*, in: Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben, IV: Das Nachleben, hg. von Wolfgang Braunfels und Percy Ernst Schramm, Düsseldorf 1967, S. 54-76 mit Unterstreichung des Privilegs als Ausdruck der beanspruchten Rechte einer Hauptstadt (besonders S. 61ff.). Vgl. zur Interpretation auch Bernhard Diestelkamp, *Staufische Privilegien für Städte am Niederrhein*, in: *Königtum und Reichsgewalt am Niederrhein*, hg. von K. Flink und W. Janssen (Klever Archiv 4), Kleve 1983, S. 103-144, S. 112-123, der die Verknüpfung von Stadt und Stift hervorhebt. Vgl. zur Kritik unten Anm. 144. - Die Stoßrichtung gegen Mainz hebt Manfred Groten, *Studien zum Aachener Karlssiegel und zum gefälschten Dekret Karls des Großen*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 93 (1986) 5-30 hervor.

⁹⁴ DFl. 503 (wie Anm. 93), S. 434f.; Meuthen, *Aachener Urkunden* (wie Anm. 91), Nr. 3.

⁹⁵ Zu Aachen, St-Denis und Westminster vgl. Jürgen Petersohn, *Saint-Denis -Westminster- Aachen. Die Karls-Translation von 1165 und ihre Vorbilder*, in: *Deutsches Archiv* 31 (1975) 420-454; dort auch zur Stellung dieser Orte in den jeweiligen Herrschaftsverbänden als «caput». Vgl. allgemein zu «caput» oben Anm. 90 mit der zitierten Abhandlung von Groten sowie allgemein zur besonderen Stellung Aachens auch Ennen, *Aachen im Mittelalter* (wie Anm. 91), S. 4f. und 9f.

⁹⁶ Ennen, *Aachen im Mittelalter* (wie Anm. 91), S. 22. Noch im 12. Jh. ist deutlich, wie sehr das Stift auch hoheitliche Aufgaben wahrnahm, vgl. Flach, *Untersuchungen* (wie Anm. 91), S. 356.

⁹⁷ Flach, *Untersuchungen* (wie Anm. 91), S. 280ff.

⁹⁸ Zusammenfassend Ennen, *Aachen im Mittelalter* (wie Anm. 91), S. 23-27.

⁹⁹ Kaemmerer, *Quellentexte* (wie Anm. 91), S. 256-262; vgl. die Interpretation von Erich Meuthen, *Der gesellschaftliche Hintergrund der Aachener Verfassungskämpfe an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 74/75 (1962-1963) 299-392.

¹⁰⁰ Zur Frühzeit vgl. Ludwig Falkenstein, *Karl der Große und die Entstehung des Aachener Marienstiftes*, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, N. F. Heft 3 Paderborn 1981. Zu den Kanonikern des Aachener Marienstiftes, insbesondere zur personellen Zusammensetzung vgl. die nur im Teildruck veröffentlichte Arbeit von Peter Offergeld, *Die persönliche Zusammensetzung des alten Aachener Stiftskapitels bis 1614*, Diss. Aachen 1974; vgl. Ders., *Lebensnormen und Lebensformen der Kanoniker des Aachener Marienstifts. Zur Verfassungs- und Personalgeschichte des Aachener Stiftskapitels in Mittelalter und früher Neuzeit*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 92 (1985) 75-101.

Barbarossa betriebenen Kanonisation 1165¹⁰¹ - vom Ansehen Karls¹⁰². Dessen Verehrung und der in Aachen vorhandene Reliquienschatz wirkten zusammen; hinzu trat das gotische Gnadenbild, das den in Aachen gepflegten Marienkult intensivierete. Um 1215 wurde der kostbare Karlsschrein¹⁰³ vollendet; zwischen 1220 und 1238 fertigte man den sogenannten Marienschrein¹⁰⁴ an, der eine karolingische Reliquienlade ersetzen und die wichtigen Reliquien beherbergen sollte.

Zu den vier großen Heiligtümern Aachens zählten das Marienkleid, Windeln und Lendentuch Christi sowie, das Enthauptungstuch des hl. Johannes¹⁰⁵. Schon im 13. Jahrhundert könnten regelmäßige Heiltumsweisungen, ein feierliches Zeigen der Reliquien, eingesetzt haben, jedoch sind die Nachrichten hierzu unsicher¹⁰⁶. Im 14. Jahrhundert, der erste relativ sichere Beleg stammt von 1349¹⁰⁷, verfiel man auf einen Siebenjahresrhythmus der «Heiltumsweisungen» und griff damit ähnlich wie bei den römischen Heiligen Jahren eine Form periodischen Pilgerns auf, die Schmutzge als «geniale Erfindung» bezeichnet hat¹⁰⁸. Der Andrang an Pilgern und Geißlern soll schon 1349 so groß gewesen sein, daß Karl IV. das Ende der Heiltumsfahrt abwarten mußte, bevor er sich zur Krönung nach Aachen begab¹⁰⁹. Wenn nicht schon vorher, so wurde Aachen mit den siebenjährigen Heiltumsfahrten zum wichtigsten deutschen Pilgerzentrum, dessen Einzugsbereich bis nach Ungarn reichte¹¹⁰. Einen Plenarablaß wie in Rom konnte man in Aachen zwar nicht erwerben, aber schon Innozenz IV. hatte 1248 dem Aachener Münster einen 40tägigen Ablaß für den Besuch der Kirche am Kirchweihfest (17. Juli) zugesagt¹¹¹. Der

¹⁰¹ Odilo Engels, *Des Reiches heiliger Gründer. Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe*, in: Karl der Große und sein Schrein in Aachen. Eine Festschrift, hg. von H. Müllejans, Aachen-Mönchengladbach 1988, S. 37-46 sowie Jürgen Petersohn, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in: Politik und Heiligenverehrung (wie Anm. 52), S. 101-146.

¹⁰² Vgl. die Hinweise auf die Beschaffung der Reliquien durch Karl den Großen in dem in Anm. 93 zitierten gefälschten Karlsprivileg, das in die Friedrichurkunde inseriert ist.

¹⁰³ Vgl. hierzu die Beiträge des Sammelbandes: *Karl der Große und sein Schrein* (wie Anm. 101) sowie die Inschriften und Abbildungen bei Giersiepen, *Inschriften* (wie Anm. 91), S. 29-36.

¹⁰⁴ Vgl. neben den in Anm. 91f. zitierten Werken zur Aachenfahrt die Inschriften und Abbildungen bei Giersiepen, *Inschriften* (wie Anm. 91), S. 37-39. - Zu beiden Schreinen vgl. beispielsweise Ernst Günther Grimme, *Der Aachener Domschatz* (Aachener Kunstblätter 42), Düsseldorf 1972, 1973, S. 71ff.; Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92), S. 60f.

¹⁰⁵ Vgl. Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92), S. 62f mit den entsprechenden Nachweisen.

¹⁰⁶ Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92), S. 64.

¹⁰⁷ Gegen die frühen Belege aus dem 13. Jh., die noch Schiffers, *Reliquienschatz* (wie Anm. 92), S. 63-70 heranzog, vgl. Meuthen, *Aachener Urkunden* (wie Anm. 91), Vorbemerkung zu Nr. 124 (S. 349f.) und zu Nr. 154 (S. 391f.). Zur Heiltumsweisung 1349 vgl. unten Anm. 109.

¹⁰⁸ Ludwig Schmutzge, *Die Pilger*, in: Unterwegssein im Spätmittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 1), Berlin 1985, S. 17-47, S. 21; zu den verschiedenen Formen periodischen Pilgerns vgl. jetzt auch Bernhard Schimmelpfennig, *Die Regelmäßigkeit mittelalterlicher Wallfahrt*, in: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Wien 1992, S. 81-94, zu Rom S. 89-91, zu Aachen S. 93.

¹⁰⁹ Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 136 und 141. - Zum Aufenthalt Karls IV. vgl. bereits J. F. Böhmer / Alfons Huber, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Karl IV. 1346-1378* (Regesta Imperii, Innsbruck 1877) Nr. 1063; MGH Const. IX Nr. 436, S. 337. Das Abwarten Karls IV. in Bonn wegen der Menge «peregrinorum flagellantium» in Aachen ist vor allem in der *Notiz des Mathias von Neuenburg*, ed. Adolf Hofmeister, MGH SS r. G. N. S. 4 (1924-1940), S. 280 und 434 belegt. Vgl. zum Hintergrund der Reise Karls IV. nach Aachen: H.-P. Hilger, *Der Weg nach Aachen*, in: Kaiser Karl IV., hg. von Ferdinand Seibt, München 1978, S. 344-356 sowie Thomas R. Kraus, *Studien zur Vorgeschichte der Krönung Karls IV. in Aachen. Unbekannte Quellen aus dem Stadtarchiv Aachen*, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 88 (1981) 48-93, S. 62-65 (mit weiteren Belegen).

¹¹⁰ Elisabeth Thoemmes, *Die Wallfahrt der Ungarn an den Rhein* (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 4), Aachen 1937; vgl. allgemein zum Einzugsbereich Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 27-58 und Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92), S. 72-82, besonders S. 76-78. Vgl. auch Anm. 135. Es würde zu weit führen, allein die bei Mummenhoff, *Regesten* (wie Anm. 91) gebotenen Belege hier alle im einzelnen zu würdigen.

¹¹¹ Meuthen, *Aachener Urkunden* (wie Anm. 91), Nr. 154, S. 391f.

Siebenjahresrhythmus und seine Bezüge zum alttestamentarischen Jubel- und Sabbatjahr spielten bei der Einführung eine wichtige Rolle. Die Zahlensymbolik der Zahl Sieben wurde sogar noch weiter fortgeführt: «Im siebten Monat, am Tag der Siebenbrüder, dem 10. Juli, begann die Reliquienzeigung, sie dauerte sieben Tage vor und sieben Tage nach dem Kirchweihfest des Münsters, an sieben Stellen des Turmes und der Verbindungsbrücke zum Oktogon wurde ursprünglich das Heiligtum gezeigt, die vier 'Großen Heiligtümer' bildeten mit den sogenannten drei 'Kleinen Heiligtümern', nämlich dem Geißelstrick und Gürtel des Herrn sowie dem Mariengürtel, die Hauptheiligtümer in der Siebenzahl, die Aachenfahrer pflegten vielfach sieben verschiedene umliegende Wallfahrtsorte aufzusuchen»¹¹². Tausende von Pilgern kamen in den Jahren der Heiligtumsfahrt in die Stadt; 1496 will man 142.000 gezählt haben¹¹³. An den Toren konnten die Pilger die sogenannten Aachenhörner kaufen, die während der Weisung der Heiligtümer geblasen wurden. Andere Pilger brachten die sogenannten Aachenspiegel mit oder kauften sie in der Stadt, um die Gnade der Heiligtümer einzufangen¹¹⁴, ein Zeichen für die im Spätmittelalter anhaltende Bedeutung von Formen materialisierter Religion.

Das periodische Pilgern, das auch für die Romfahrten seit dem ersten Jubeljahr 1300 immer üblicher wurde¹¹⁵, schuf für die jeweiligen Städte eine besondere Situation. Einerseits wurde der Pilgerandrang kalkulierbarer, andererseits war die nur relativ seltene und kurze Anwesenheit von Pilgermassen einer dauerhaften Infrastruktur abträglich¹¹⁶. War das Pilgern schon an sich eine Saisonangelegenheit, denn die Wintermonate waren in der Regel zum Reisen ungeeignet, so spitzte sich die Situation durch einzelne hervorgehobene Jahre oder Wochen zu. Von der bedrückenden Enge berichtet im Jahr 1510 Philipp von Vigneulles aus Metz «Um die Heiligtümer zu sehen, war eine so ungeheure Menschenmenge nach Aachen gekommen, daß solche, die nie da gewesen sind, es kaum glauben werden. Jeder suchte einen möglichst guten Platz zu erlangen. Alle Häuser um die Kirche waren mit Menschen überfüllt und hölzerne Gerüste an denselben angebaut ... Für unser Geld ließ man uns in eines dieser Häuser ein, von wo wir die Reliquien gut sehen konnten ...»¹¹⁷.

Welche Konsequenzen hatte ein solcher temporärer Massenandrang? Die Organe der Stadt mußten versuchen, lenkend einzugreifen, und so ließ man beispielsweise 1453 wegen der Menge der Leute die Tore schließen. Neue Pilger durften erst wieder in die Stadt, wenn andere abgezogen waren¹¹⁸. Auch die Reliquienweisung vom Turm und von der Verbindungsbrücke zur Kuppel außerhalb des Kirchengebäudes war eine Reaktion auf den starken Andrang; sie führte außerdem dazu, daß die im Münsterbereich gelegenen Plätze in der Topographie der Stadt ein ganz neues Gewicht erhielten¹¹⁹. Der

¹¹² Schiffers, *Reliquienschatz* (wie Anm. 92), S. 74; Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92) S. 78-82.

¹¹³ Vgl. Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 121 und 131.

¹¹⁴ Zu den Aachenspiegeln vgl. Kurt Köster, *Gutenberg in Straßburg*, Mainz 1973; Ders., *Mittelalterliche Pilgerzeichen und Wallfahrtsdevotionalien*, in: Anton Legner (Hg.), *Rhein und Maas, Kunst und Kultur 800-1400*, Köln 1972, I S. 146-149; Ders., *Mittelalterliche Pilgerzeichen*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München 1984, S. 203-223, S. 204, 218, zu den Aachenhörnern S. 220 (vgl. auch S. 222f. weitere Literatur).

¹¹⁵ Zur Reduzierung der Intervalle vgl. Schimmelpfennig, *Regelmäßigkeit* (wie Anm. 108), S. 90f.

¹¹⁶ So beispielsweise auch Irsigler, *Bedeutung von Pilgerwegen* (wie Anm. 6), S. 94f. zu Aachen in bezug auf die Wege im Rheinland.

¹¹⁷ Philipp von Vigneulles, *Gedenkbuch des Metzger Bürgers Philippe von Vigneulles aus den Jahren 1471-1522*, hg. von H. Michelant (Bibliothek des Litterarischen Vereins 24), Stuttgart 1852, S. 175: «... pour lesquelles à veoir se trouoit sy grant e sy horrible multitude de puple, que c'est chose incroyable à gens qui n'y furent jamais. Et print ung chacun sa plaice du mieulx qu'il pouoit, car toutes les maixons entour de la dite église estoient sy très chairgées de puple et sy très fort tançonées de grosse pièces de mairiens qu c'estoit merueille; et nous fumus mis pour nostre airgent sus l'une de ces maixons et asses en bonne veue pour veoir les cictes relicques».

¹¹⁸ Vgl. Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 121.

¹¹⁹ Vgl. zur frühen Topographie den Plan bei Flach, *Untersuchungen* (wie Anm. 91), Beilage. Zur Zeigung der Reliquien vom Turm aus vgl. den vielfach dargestellten Stich von A. Hogenberg, 1632 (abgebildet beispielsweise bei Wynands, *Kleine Geschichte*, wie Anm. 91), S. 47.

Bau von Häusern in der Nähe, mit guter Sicht auf das Geschehen sowie die Möglichkeiten zum Aufstellen von Gerüsten bestimmten von nun an auch das Stadtbild; teilweise wurden zum Schauen Dächer abgedeckt, überfüllte Häuser brachen gelegentlich zusammen¹²⁰. Weitere Konsequenzen waren für Beherbergung und Verköstigung gegeben. Schon der zitierte Metzger Bürger Philipp fand bei Privatleuten Quartier¹²¹ und die Chronik von Noppius von 1632 (1634) berichtet von einer Art Ehrenpflicht der Bürger, zur Zeit der Aachenfahrten Pilger zu beherbergen¹²².

Spitäler gab es zwar auch, das Blasiushospital und ein weiteres auf dem Radermarkt sind belegt¹²³. An diesen Orten ist sicher von Notlagern während der wenigen kritischen Tage auszugehen. Ein dem hl. Jakobus gewidmetes Spital könnte darauf verweisen, daß Aachen nicht nur Ziel-, sondern auch Durchgangsort für andere Pilger war. Die gleichwohl bestehenden Engpässe in der Versorgung belegen Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts. Demnach nächtigten die aus Ungarn angereisten Pilger zumindest unterwegs in Zelten¹²⁴. Die Notiz eines Nürnberger Spitals aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts besagt, daß den Ungarn, wenn sie alle sieben Jahre nach Aachen zögen, kein Bett, sondern nur die «pfrundt» im Hof gegeben werden solle¹²⁵. Wahrscheinlich übernachteten viele Aachenpilger auch am Zielort vor den zahlreichen Toren im Freien und kamen nur tagsüber in die Stadt; die Jahreszeit um den 17. Juli begünstigte diese Form der Nächtigung. Hierfür standen die großen unbebauten Flächen zwischen den beiden Mauerringen zur Verfügung, die zum Lagern genutzt werden konnten¹²⁶.

Die Weisung der Heiltümer war streng ritualisiert. Wie wichtig den gläubigen der visuelle Kontakt war, zeigen die Aachenspiegel, mit denen man diese Gnade gleichsam «einfangen» wollte¹²⁷. Die Anmietung eines Platzes in einem Hause, von dem man die Reliquien gut sehen konnte, verzeichnet der schon zitierte Metzger Bürger Philipp von Vigneulles. Der Mietwert der Häuser in «Sichtnähe» stieg sicher in den Jahren der Heiltumsfahrt, so soll ein Haus auf dem Katschhof im Jahr 1461, ein Jahr der Heiltumsfahrt, für den außergewöhnlichen Preis von 26 Gulden vermietet worden sein. Diese und andere Folgen für das städtische Leben in Zeiten eines besonders großen Menschenandrangs sind kein spezifisch mittelalterliches Problem und leicht vorstellbar, wenn man die geschätzte Zahl von etwa 10.000 Einwohnern Aachens zu 142.000 Pilgern in Bezug setzt¹²⁸. Erst aus dem 17. Jahrhundert wissen wir, daß bestimmte Plätze der Stadt traditionell für bestimmte Nationen vorgesehen waren¹²⁹. Zwar war der Pilgerbesuch zur Verehrung der Gottesmutter oder auch gelegentlich Karls des Großen in Aachen kontinuierlich, er steigerte sich aber in den Jahren der Heiligtumsfahrt fast dramatisch und förderte durch

¹²⁰ Vgl. einige Bemerkungen zu den städtebaulichen Konsequenzen der Heiltumsfahrten bei Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 124-128.

¹²¹ Philipp von Vigneulles, *Gedenkbuch* (wie Anm. 117), S. 174 zur langen und aufwendigen Quartiersuche.

¹²² Johannes Noppius, *Aacher Chronik*, Köln 1634, Buch I cap. 37 S. 138. Die Ausgabe von 1632 war mir nicht zugänglich.

¹²³ Zum Spitalwesen in der frühen Neuzeit vgl. Arnold Lassotta, *Pilger- und Fremdenherbergen und ihre Gäste. Zu einer besonderen Form des Hospitals vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (wie Anm. 114), S. 128-142, besonders S. 131.

¹²⁴ Lassotta, *Pilger- und Fremdenherbergen* (wie Anm. 123), S. 130 mit Anm. 25-27; Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 205f.; vgl. allgemein zur Nächtigung im Freien Peyer, von der Gastfreundschaft (wie Anm. 8), S. 53f. Ebenso wie in Compostela (vgl. Anm. 89) ist auch in Aachen nur von einer kurzen Verweildauer auszugehen.

¹²⁵ Lassotta, *Pilger- und Fremdenherbergen* (wie Anm. 123), S. 130 mit dem Nachweis in Anm. 26.

¹²⁶ Dies lassen beispielsweise Stadtansichten wie diejenigen von Merian erkennen.

¹²⁷ Vgl. hierzu Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen* (wie Anm. 114) sowie die weitere in Anm. 114 zitierte Literatur.

¹²⁸ So angeblich die Zahl der Pilger an einem Tag im Jahre 1496, vgl. Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 121. Die Schätzung der Aachener Bevölkerung am Ende des Mittelalters etwa bei Edith Ennen, *Die europäische Stadt des Mittelalters*, Göttingen 1972, 31979 S. 227.

¹²⁹ Vgl. Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 237f.

weitere Verbreitung auch den kontinuierlich bestehenden Pilgerverkehr. In der Mitte des 14. Jahrhunderts beklagten die Kanoniker die starken Belastungen und sprachen 1350 sogar von einem das ganze Jahr über währenden Pilgerbesuch. Dies war der Grund, um eine Erhöhung ihrer Einkünfte zu erbitten¹³⁰.

Die Extremsituationen des Massenandranges konnten sogar direkte Folgen für das Stadtreghiment haben. So schlichen 1429 als Pilger verkleidete Soldaten ein, die anschließend die Tore öffneten, viele Ritter einließen und dem eben abgesetzten Rat wieder zur Gewalt verhalfen¹³¹. Im Zusammenhang mit dem Kirchweihfest am 17. Juli wurde ein großer Jahrmarkt abgehalten, eine Urkunde von 1426 weiß von einem Vertrag über die Errichtung von 32 Verkaufsbuden für die Zeit der Heiligtumsfahrt auf dem Münsterkirchhof zu berichten¹³². Neben besonderen Speisen wie den Aachener Printen wurden dort Devotionalien und Pilgerzeichen feilgeboten¹³³. Der große kurzfristige Andrang in den Jahren der Heiligtumsfahrt führte sogar teilweise zu gewissen Lockerungen der sonst strengen Zunftvorschriften¹³⁴. Aber nicht nur das örtliche Gewerbe, sondern auch der Fernhandel war mit den Pilgerfahrten nach Aachen verbunden: Der große Einzugsbereich, aus dem die Aachenpilger stammten, entsprach auch den Hauptrichtungen des rheinischen Handels¹³⁵; die Kombination von Handel und Pilgerreise dürfte häufig gewesen sein¹³⁶. Und schließlich sollte wenigstens kurz erwähnt werden, daß die Verbindung von Pilger- und Badereise -die im späten Mittelalter langsam zunahm¹³⁷- in Aachen auf ideale Weise möglich war; schon 1442 notierte ein Ungenannter anlässlich der Krönung Friedrichs III.

¹³⁰ Mummenhoff, *Regesten* (wie Anm. 91), II Nr. 879 vom 6. August 1350: «quod in ipsa Aquensi ecclesia Dei omnipotentis necnon beatissime Marie eius matris et virginis gloriose gracia speciali Christi fideles illuc venientes et puro corde postulantes votorum suorum affectus inter cunctas orbis ecclesias Christiani cum peccatorum indulgenciis et remissionibus specialius consequuntur et ob hoc ad hanc ecclesiam sic famosam innumerabilium Christi fidelium continuus per totum anni circulum est concursus ...». Offensichtlich war nach 1349 eine größere Bewegung ausgelöst worden, neben der der kontinuierliche Pilgerbetrieb bestehen blieb; zu den geforderten Einkünften in Sinzig vgl. auch *ibid.* Nr. 881 und 884. Zu Kosten und Entlohnung allgemein auch Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 130 mit einem Beleg von 1376.

¹³¹ Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 137 mit Belegen. Die Pilgerkleidung als Tarnung ist durch das ganze Mittelalter hindurch belegt und insofern hier ein «alter Trick», vgl. einige Beispiele bei Ludwig Schmutge, *Der falsche Pilger*, in: *Fälschungen im Mittelalter*. V. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen, *Monumenta Germaniae Historica*, *Schriften* 33, V, Hannover 1988, S. 475-484.

¹³² Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 128.

¹³³ Vgl. zu den Pilgerzeichen Anm. 114 und 126.

¹³⁴ Vgl. zu den Aachenspiegeln und zur Spiegelmacherzunft die Belege bei Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 238f. Allgemein zu den wirtschaftlichen Impulsen für Aachen durch den Pilgerverkehr vgl. Ennen, *Aachen im Mittelalter* (wie Anm. 91), S. 15.

¹³⁵ Vgl. hierzu die Karte zur Herkunft der Aachenpilger auf der Basis der Forschungen von Mummenhoff in: *Rhein und Maas* (wie Anm. 114) S. 145 Nr. VIII m; H. Kühnel, *Integrative Aspekte der Pilgerfahrten*, in: *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände*. Christenheit, hg. von Ferdinand Seibt und Winfried Eberhard, Stuttgart 1987, S. 496-509, S. 499. Ähnliches läßt sich übrigens bei den Lübecker Testamenten feststellen, dort aufgetragene Pilgerfahrten zu bestimmten Pilgerorten entsprachen den Hauptrichtungen des Lübecker Handels, vgl. N. Ohler, *Zur Seligkeit und zum Troste meiner Seele. Lübecker unterwegs zu mittelalterlichen Wallfahrtsstätten*, in: *Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde* 83 (1983) 83-103.

¹³⁶ Die häufige Praxis läßt z. B. das Verbot vermuten, bei Strafpilgerfahrten beides miteinander zu kombinieren, vgl. L. Th. Maes, *Mittelalterliche Strafwallfahrten nach Santiago de Compostela und unsere Liebe Frau von Finisterra*, in: *Festschrift G. Kisch*, Stuttgart 1955, S. 99-118, S. 113. Weitere Beispiele bei Herbers, *Via peregrinalis* (wie Anm. 6), S. 9. Vgl. zu Aachen auch Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 215f.

¹³⁷ Vgl. beispielsweise den Bericht des Hans von Waldheim, ed. F. E. Welti, Bern 1925, der sich nach einer Pilgerreise in Baden im Aargau kurieren ließ, vgl. zu seinem Bericht Röckelein/Wendling, *Wege und Spuren* (wie Anm. 6) 92-96 und Werner Paravicini, *Hans von Waldheim, pèlerin et voyageur*, in: *Provence historique* 41 (1991) 433-463. Zu Badereisen im späten Mittelalter vgl. künftig Birgit Städt, *Badereisen. Soziale Funktion von Bädern und Badereisen im Mittelalter*, in: *Spiel, Sport und Kurzweil in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von Peter Johaneck (erscheint in: *Vorträge und Forschungen*, Sigmaringen).

über Aachen: «... ist ain grosse stat und sind vill warmer pad da, da die pilgram inen paden, wan si dahin kommen»¹³⁸.

Neben diesen bisher nur kurz skizzierten Folgen des Pilgerverkehrs im topographischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich, deren Besonderheiten vor allem auf das «periodische Pilgern» im späten Mittelalter zurückzuführen sind, ist noch kurz ein verfassungsmäßiger Aspekt zu erwähnen. Das Zeremoniell der Öffnung und Schließung des Schreins spiegelt auf eindrucksvolle Weise das Zusammenwirken - oder besser gesagt die gegenseitige Kontrolle - von Stadt und Kapitel. Das noch heute praktizierte Konkustodienrecht legt hiervon Zeugnis ab. Bei der Eröffnung und Schließung des Marienschreins sind Vertreter der Stadt zugegen. Wenn der vom Kapitel beauftragte Goldschmied die vom Schrein ausgehobene Platte wieder einsetzt, ein neues Vorhängeschloß anhängt und dessen Öffnung mit Blei ausgießt, erhält der Erste Bürgermeister den unteren Teil mit Schlüsselbart, das Kapitel das obere Ende des Schlüssels.

Schon im Mittelalter galt dieses Ritual in Grundzügen¹³⁹. Bei der Öffnung des Schreines am 10. Juli waren städtische Vertreter zugegen, der Schmied war vor Kapitel und Rat vereidigt worden. Städtische Wächter bliesen nach der Entnahme der Reliquien die sogenannten «Freiheit» bis zum nächsten Abend aus, wegen kleiner Vergehen Verurteilte durften sich während dieser Zeit ungehindert in der Stadt aufhalten¹⁴⁰. Auch bei der Schließung des Schreins waren städtische Vertreter anwesend.

Die Mitwirkung des Rates war umkämpft, wie ein Streit zeigt, der 1419 entbrannte. Der hölzerne Kasten, der den Schrein umgab, war in diesem Jahr so durchlöchert, daß der Rat die Anfertigung eines neuen Behältnisses aus Kupfer vorschlug; bei Öffnung und Schließung sollte das Kapitel außerdem Bürgermeister und Ratsherren beiziehen. Das Kapitel weigerte sich, wahrscheinlich, weil es einen Zünhmenchen Einfluß der Stadt auf den Reliquienbesitz fürchtete. Ein Vergleich, den der Rat am 3. Januar 1424 vorschlug, fruchtete nichts; das Kapitel zog mit den Reliquien aus der Stadt und provozierte dadurch so sehr den Unmut der Bevölkerung, daß sich die Bürgerschaft bei benachbarten Städten und Herren beklagte. Am 13. Juni 1425 entschied schließlich Herzog Adolf von Jülich und Berg, das Kapitel müsse den Wünschen der Stadt entsprechen, Arbeiter in Anwesenheit von Bürgermeister und Räten vereidigen lassen und die Gegenwart der städtischen Organe bei der Entnahme und Verschließung der Reliquien akzeptieren¹⁴¹. In der Neuzeit wiederholten sich ähnliche Auseinandersetzungen; noch 1759 bestätigte das Reichsgericht dem Magistrat das Recht auf die «Concustodia», das Recht der Mitbewahrung¹⁴².

Dieser Streit beleuchtet eindrucksvoll das Verhältnis von Stadt, Kapitel und Pilgern aus der Perspektive der Stadtverfassung. Er zeigt, daß die freie Reichsstadt den Einfluß des Stiftes und seines Kapitels zu beschränken suchte; die Beteiligung an der Aufbewahrung der wichtigen Reliquien sicherte den städtischen Organen auch Einfluß auf das Stift und dessen herausgenommene Stellung. Insofern ist

¹³⁸ *Krönungsbericht zu Aachen am 17. Juni 1442*, ed. Hermann Herre und Ludwig Quidde (Deutsche Reichstagsakten unter Friedrich III., XIV), Stuttgart 1928 S. 195; vgl. Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 213-215 mit weiteren Quellenbelegen sowie allgemein Ennen, *Aachen im Mittelalter* (wie Anm. 91), S. 20f. mit Anm. 90. - Die große Zeit der Badereisenden, die nach Aachen kamen, brach aber zweifellos erst in der Neuzeit an. Nicht ganz sicher bin ich, ob in der zitierten Stelle mit Pilgern nicht einfach Fremde oder Gäste bezeichnet werden

¹³⁹ Zum Ritual vgl. Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 115-140; Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 239-244 (mit Zitat der entsprechenden Archivalien und Quellen) und Wynands, *Geschichte der Wallfahrten* (wie Anm. 92), S. 67-72 (mit weiterer Literatur).

¹⁴⁰ Christian Quix, *Historische Beschreibung der Münsterkirche und der Heilighumsfahrt in Aachen nebst Geschichte der Johannisherrn*, Aachen 1825, Nachdruck Aachen 1976, S. 96f. mit Anm. 88.

¹⁴¹ Vgl. die Darstellung bei Quix, *Beschreibung* (wie Anm. 140), S. 87-92 und Dok. Nr. 14 und 1, S. 147-154; Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 138f.

¹⁴² Beissel, *Aachenfahrt* (wie Anm. 92), S. 140. - Ähnliche Auseinandersetzungen gab es auch um die Reichskleinodien, die bis 1794 in Aachen waren. Vgl. auch zu Nürnberg Anm. 146.

das Ringen um die Verwaltung des Reliquienschatzes auch in verfassungsgeschichtlicher Hinsicht aufschlußreich. Die Forderung des Rates nach Mitverwaltung war aber auch weitgehend berechtigt, denn die Folgen der Reliquienweisung -im positiven wie im negativen Sinne- trug die gesamte Stadt, nicht nur das Kapitel. Vielleicht leitete sich das städtische Recht auch von der allerdings nicht sicher belegten Initiative der Bürger im 13. Jahrhundert ab, die Reliquien öffentlich vorzuzeigen¹⁴³, eine Änderung, die auch neue Frömmikeitsformen der Gotik, wie das Schaubedürfnis, widerspiegelt. Im Falle Aachens ist im Ringen um das Recht der «Concustodia» -und damit auch um die Pilger- eine interessante Facette des Verhältnisses von Stadt und Stift erkennbar, vielleicht ein Ansatzpunkt, um die Diskussion zum Verhältnis Stadt und Stift weiter zu führen. Bernhard Diestelkamp hat ja gerade für die Beispiele Kaiserswerth und Aachen zeigen wollen, wie wichtig die dortigen Stifte für die Stadtwerdung waren und hat sogar von Reichsstiftstädten gesprochen¹⁴⁴. Unabhängig von dieser Rolle der Stifte in der Frühzeit spiegeln die geschilderten Auseinandersetzungen zwischen Stadtorganen und Stift um die Reliquienverwaltung im 15. Jahrhundert die immer noch bedeutende, aber umstrittene Stellung des Stiftes. Vielleicht könnten prosopographische Studien zu den personellen Verflechtungen in Stift und Stadtorganen zu der Frage beitragen, warum gerade zu einer bestimmten Zeit der oben geschilderte Konflikt ausbrach¹⁴⁵.

Interessanterweise ist Aachen in dieser Beziehung kein Einzelfall, sondern erschließt eine allgemeinere Tendenz: So beharrten städtische Institutionen in Nürnberg auf dem Verwahrungsrecht der Reichskleinodien im Hl.-Geist-Spital, das ebenso in verschiedenen Streitigkeiten geklärt wurde¹⁴⁶. Das oftmals wirtschaftlich begründete Interesse der Stadtgemeinden an den Heiltumsweisungen, das sich häufig auch in besonderen Marktprivilegien niederschlug, ist ebenso in anderen Städten belegt, und es wäre sicher lohnend, diese Verknüpfung und Konkurrenz kirchlicher und städtischer Interessen einmal vergleichend zu untersuchen.

Fassen wir einige Ergebnisse zu den Verhältnissen in Aachen zusammen, so waren die Folgen des Pilgerverkehrs in der Stadt neben den schon am Beispiel Compostelas genannten zu Topographie, Handel, Gewerbe, Unterbringung und Verpflegung vor allem um die spezifischen Folgen zu erweitern, die sich durch zyklisch festliegende Pilgerzeiten ergaben und die in ganz besonderer Weise ein typisches Problem vieler Devotionsorte im späten Mittelalter waren. Wie stark die städtischen Organe jedoch an den Heiltumsweisungen interessiert waren -und dies nicht nur in Aachen- zeigten die geschilderten rechtlichen Streitigkeiten um die Verwahrung der Heiltümer.

IV

Abschließend bleibt festzuhalten: Seitdem sich die *peregrinatio ad loca sancta* entwickelt hatte, bedingten Pilgerfahrt und Stadtentwicklung einander, bereits im frühen Mittelalter. Schon die Anlage der Bauten um den heiligen Ort leitete sich oft aus der Pilgerverehrung ab, besonders deutlich war dies bei den Beispielen Rom und Santiago. Seit dem hohen Mittelalter gab es zudem Kirchen, die hauptsächlich für fremde Besucher gedacht waren; die Proportionen des Sakralbaues im Vergleich zur Bevölkerung des jeweiligen Ortes konnten sich erheblich verschieben, Neben Santiago de Compostela ist Ste-Foy de Conques mit seiner Kirche aus dem 11./12. Jahrhundert ein deutliches Beispiel. Erinnerung sei in diesem

¹⁴³ Vgl. diese Vermutung bei Schiffers, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 92), S. 240, der allerdings den Beginn der turnusmäßigen Heiltumsfahrten wohl zu früh als sicher annimmt, vgl. Anm. 106.

¹⁴⁴ Vgl. B. Diestelkamp, *Staufische Privilegien* (wie Anm. 93), S. 112-123; Ders., *Schriftlicher Diskussionsbeitrag «Reichsstiftstadt»*, in: *Stift und Stadt am Niederrhein*, hg. von E. Meuthen (Klever Archiv 5), Kleve 1984, S. 133. Widersprochen wurde ihm von E. Meuthen, *Stift und Stadt als Forschungsproblem der deutschen Geschichte*, in: *ibid.* S. 9-26, S. 18, jedoch dürfte unabhängig von der Frage nach der exakten Rolle des Stiftes bei der Ausbildung städtischer Institutionen die starke Stellung des Stiftes bis ins späte Mittelalter unbestritten sein.

¹⁴⁵ Die Ergebnisse der zitierten Dissertation von Offergeld (vgl. Anm. 100), deren prosopographischer Teil gerade ungedruckt blieb, versprechen bei entsprechender Befragung vielleicht weitere Aufschlüsse.

¹⁴⁶ Vgl. allgemein zu diesen Tendenzen Hildegard Erlemann / Thomas Stangier, *Festum reliquiarum*, in: *Reliquien, Verehrung und Verklärung*, hg. von Anton Legner, Katalog Köln 1989, S. 25-31, S. 29f.

Zusammenhang an die Diskussion über eine eigene Pilgerkirchen-Architektur ¹⁴⁷. Die zunehmende Masse an Pilgern konnte mehrfache Neubauten ¹⁴⁸ oder auch die Verlagerung der Reliquienzeigung nach außen, wie im Falle Aachens, bewirken. Die baulichen Veränderungen in den Pilgerzentren hingen auch maßgeblich von den Gaben der Pilger ab.

Neben topographischen und sakraltopographischen Folgen lagen die wichtigsten Auswirkungen von Pilgern auf die Stadt im ökonomischen Bereich: Einerseits profitierten die Verwalter der Kultstätte, meist das Kapitel oder der Bischof, andererseits auch die verschiedensten Berufsgruppen, vor allem Wirte, Händler, Wechsler sowie die an Produktion und Verkauf der Pilgerabzeichen beteiligten Personen vom Pilgerverkehr. Entsprechend waren auch die überlieferten Eindrücke der Pilger von der Stadt in der Regel von der heiligen Stätte, oft außerdem maßgeblich von den Erfahrungen mit diesen Personengruppen geprägt. Die Verzahnung von Markt und Pilgerfahrt ist -wie schon Edith Ennen herausstellte ¹⁴⁹- einer der wichtigsten Faktoren im Zusammenhang mit unserem Thema.

Die Pilger, die trotz ihrer meist nur kurzen Verweildauer den entsprechenden Städten auch ökonomischen Reichtum bescherten, waren eine umstrittene Zielgruppe. Auseinandersetzungen, vor allem zwischen denjenigen, die das Heiligtum hüteten und weiteren Personen, sind mehrfach belegt. Im Falle von Compostela hatte ich auf den Streit zwischen Erzbischof und «concheiros» hingewiesen. Ganz anderer Art waren die in Aachen festgestellten Auseinandersetzungen zwischen Rat und Stift. Hier ging es hauptsächlich um die Abgrenzung von Kompetenzen und Einflußmöglichkeiten in einer Stadtverfassung, die durch die Ausnahmestellung des Stiftes bedroht war. Vergleiche mit anderen Städten dürften sicher weitere, präzisere Ergebnisse zeitigen.

Weitgehend beiseite gelassen habe ich das Problem der Stadt- und Siedlungsentwicklung an den sogenannten «Pilgerwegen» durch die Pilgermobilität, die ja gerade für den Südwesten Frankreichs und den Norden Spaniens schon intensiv in der Forschung -allerdings ohne abschließendes Ergebnisdiskutiert worden ist. Wenn auch Irsigler ¹⁵⁰ zustimmen ist, daß durch Pilger und Pilgerfahrten bewirkte Siedlungen nicht zu überschätzen seien, so bleibt richtig, daß die Stadtentwicklung in diesen Städten an den sogenannten «Pilgerwegen», zumal wenn sie selbst Devotionszentren waren oder wurden, sicher ohne Pilger eine andere Entwicklung genommen hätte. Dabei darf man nicht vergessen, daß Pilgerwege fast immer auch Handelswege und Heerstraßen waren, so daß der Pilgereinfluß sozusagen von selbst mit anderen Wirkungen verbunden war und nicht oft eindeutig abgegrenzt werden kann. Die Kombination von Handels- und Pilgerreise, vielfach belegt ¹⁵¹, bereichert die Einflußmöglichkeiten von Pilgerfahrten auf das Leben in der Stadt um eine weitere Facette.

Ein Problem war der jahreszeitlich oder sogar jahresmäßig sehr unterschiedlich anfallende Pilgerbesuch. Die Rhythmen des Pilgerns -im späten Mittelalter durch Heilige Jahre oder besondere Ablässe gefördert- stellten viele Städte, nicht nur Aachen, vor besondere Probleme, die kaum mit der üblichen Infrastruktur zu lösen waren, sondern zu kurzfristigen Maßnahmen führten. Eine Konjunkturgeschichte der Preise und Löhne kombiniert mit den Rhythmen der Pilger bleibt noch zu schreiben, ist aber aufgrund der vorhandenen Quellen für das Mittelalter kaum möglich. Kleine Indizien, wie ein Ansteigen der Mietpreise, dürften jedoch auf solche Zyklen verweisen. Weil Pilgerfahrten aber in der Regel immer ein temporäres Phänomen waren, konnte der Einfluß wohl zumeist nur in bestimmten

¹⁴⁷ Vgl. oben Anm. 81.

¹⁴⁸ So beispielsweise dreimaliger Neubau bis ins 12. Jh. in Compostela; in Rom war nach Einführung der Heiligen Jahre ein Neubau weniger dringend, weil sich die Pilgerverehrung auf mehrere Kirchen in Rom und zudem während eines ganzen Jahres verteilte.

¹⁴⁹ Vgl. Ennen, *Stadt und Wallfahrt* (wie Anm. 3), S. 1057ff. (Nachdruck S. 240ff.).

¹⁵⁰ Vgl. oben Anm. 6. - Dabei ist immer der Status der jeweiligen Städte im Blick zu behalten. Die vor allem in Südwestfrankreich belegten «sauvetés» waren ja oft «Minderstädte».

¹⁵¹ Vgl. oben Anm. 136.

Bereichen der Stadt Wirkungen zeitigen; beim Bau der Kirchen, der Einrichtung und Organisation der Beherbergungsstätten oder von Handel und Verkauf. Hinzufügen läßt sich der zuweilen belegte ständige Verbleib der Pilger am Zielort ¹⁵². Sogenannte «Pilgerstädte» gab es eigentlich kaum, erst die Gegenreformation schuf die Voraussetzungen für planvoll angelegte Pilgerorte ¹⁵³.

In Rechnung zu stellen ist, daß die hier vorgeführten Beispiele, wie wahrscheinlich alle Beispiele, in gewisser Weise Spezialfälle sind. Eine umfassende Sichtung des Themas «Stadt und Pilger» müßte neben Bischofs- und Reichsstädten andere städtische Siedlungsformen berücksichtigen müßte auch verschiedene Formen von Pilgerfahrt und Wallfahrt unterscheiden. Die Bedeutung von Zyklen hatte ich erwähnt, bei weiteren Zentren mit eher lokalem Einzugsbereich ließe sich das Bild gewiß um weitere strukturelle Aspekte bereichern.

Stadt- und Pilgerentwicklung sind komplizierter und tieferliegend miteinander verknüpft, und dies macht auch die methodischen Schwierigkeiten der Erforschung aus. Die Pilgerfahrten als ein Massenphänomen, vor allem seit dem 11./12. Jahrhundert, sind ein Teil jenes allgemeinen Umgestaltungsprozesses, der seit dem 11. Jahrhundert zu beobachten ist; auf die grundlegenden ökonomischen, demographischen und sozialen Entwicklungen dieser Epoche kann hier nur allgemein verwiesen werden. Sowohl die Entstehung von Städten wie die Zunahme von Pilgerfahrten als Ausdruck gestiegener Mobilität ¹⁵⁴ sind gleichermaßen Teil und Ausdruck dieser Umgestaltungen. Die Verschränkung macht es schwer, Ursachen und Wirkungen immer sauber zu trennen.

Auf einen Aspekt des Themas ist die Stadtgeschichtsforschung bisher kaum eingegangen. Es sind die Folgen der Pilger Fahrten für die Städte, aus denen die Pilger aufbrachen, und in die sie wieder zurückkehrten. Pilgertestamente, Verkaufsverträge von Mobilien und Immobilien oder die Beauftragung von Vertretern seien als spezifische Quellengattungen für diese Fragestellung genannt. Vor allem im niederländischen Raum wurden Pilgerfahrten auch von städtischen Institutionen als Strafe verhängt, die man sogar als eine Art «Sozialhygiene» bezeichnet hat. Man schaffte diejenigen Personen zeitweise aus der Stadt, die den sozialen Frieden gefährdeten, und sicherte so auch die eigene Stadt als Friedensbereich ¹⁵⁵.

Aus den Städten machten sich weiterhin viele Pilger freiwillig auf den Weg; ich hatte den Metzger Bürger Philipp erwähnt; aus Nürnberg und anderen Städten sind zahlreiche Patrizier als Pilger belegt. Für sie konnte eine solche Fahrt auch zu einer Art Selbstdarstellung werden, die das Prestige förderte ¹⁵⁶. Und

¹⁵² Vgl. hierzu E. R. Labande, «Ad limina»: *Le pèlerin médiéval au terme de sa démarche*, in: *Mélanges R. Crozet*, Poitiers 1966, S. 283-291, Nachdruck: Ders., *Spiritualité et vie littéraire de l'Occident, Xe - XIVe siècles*, London 1974, Nr. XIV, S. 291.

¹⁵³ Dies hat Ennen, *Stadt und Wallfahrt* (wie Anm. 3), S. 1070ff. (ND 253ff.) hervorgehoben.

¹⁵⁴ Vgl. zum Problem der horizontalen Mobilität beispielsweise L. Schmutge, «Pilgerfahrt macht frei» - *Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens*, in: *Römische Quartalschrift* 74 (1979) 16-31 und Ders., *Mobilität und Freiheit im Mittelalter*, in: *Die abendländische Freiheit vom 10. bis 14. Jahrhundert*, hg. von Johannes Fried (Vorträge und Forschungen 39), Sigmaringen 1991, S. 307-324.

¹⁵⁵ Grundlegend hierzu Jan van Herwaarden, *Opgelegde Bedevaarten. Een studie over de praktijk van oplegen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlande gerunde de late meddeleeuwen (ca. 1300 - ca. 1500)*, Amsterdam 1978; Ders. (wie Anm. 18). In alle der hier behandelten Pilgerzentren wurden Strafpilger entsandt.

¹⁵⁶ Zum Sozialprestige vgl. Jan van Herwaarden, *Pilgrimages and Social Prestige. Some reflections on a theme* (Faculteit voor Historische en Kunstwetenschappen, Erasmus Universiteit), Rotterdam 1990 und Ders., *Pilgrimages and Social Prestige. Some reflections on a theme*, in: *Wallfahrt und Alltag* (wie Anm. 108), S. 27-80 sowie Werner Paravicini, *Von der Heidenfahrt zur Kavaliertour. Über Motive und Formen adeligen Reisens im späten Mittelalter*, in: *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache* (Wissensliteratur im Mittelalter 13), Wiesbaden 1993, S. 91-130.

wenn der Nürnberger Arzt Hieronymus Müntzer in einem Pestjahr aus Nürnberg aufbrach, so könnte man dies auch als Flucht vor den bevorstehenden Aufgaben in der eigenen Stadt interpretieren ¹⁵⁷.

Wie die zurückkehrenden Pilger anschließend in der Gesellschaft ihrer Städte wieder integriert wurden, erfahren wir nur selten. In einzelnen Fällen scheinen die Gründungen von Bruderschaften oder Stiftungen von Altären und anderen Einrichtungen auch auf die Erfahrungen eigener Pilgerfahrten zurückzugehen ¹⁵⁸. Die Belege sind zwar in jedem einzelnen Fall zu prüfen, aber im positiven Fall -das scheint mir unbestreitbar- gestalteten diese Gründer und Stifter damit auch maßgeblich das religiöse und gesellschaftliche Leben in der eigenen Stadt. Die Bemühungen, das Heilige Grab in Jerusalem oder die römischen Stationskirchen am eigenen Ort, in der eigenen Stadt nachzubilden, ist durch Pilgerfahrten unzweifelhaft mitbeeinflusst worden, zumal wenn man danach strebte, für den Besuch dieser «Sekundärheiligtümer» einen gleichen oder ähnlichen Ablauf wie für den eigentlichen Gnadenort zu erwirken. Auch im künstlerischen und kulturellen Leben wirkten die Pilgerfahrten nach, so wurde noch im 17. Jahrhundert im Gymnasium zu Innsbruck die Tragikomödie von einem auf Pilgerfahrt zu Unrecht erhenkten Pilger, der dann gerettet wurde, aufgeführt ¹⁵⁹.

Das Thema «Stadt und Pilger» ist also noch lange nicht erschöpft, aber gerade bei diesen sekundären Spuren in den Aufbruchsstädten der Pilger, sind einzelne Belege zunächst in größerer Zahl zu prüfen und jeweils -soweit möglich- bestimmten Pilgern oder Kulturen zuzuordnen, bevor generalisierende Schlüsse möglich sind. Es wird eine gewiß lohnende, wenn auch schwierige Aufgabe künftiger Forschung sein, diese sekundären Einflüsse systematisch zu sichten und damit einen weiteren Beitrag zum Thema der Wechselwirkungen zwischen städtischer Entwicklung und Pilgerfahrten zu leisten. Auch diese Erforschung kann nur auf einer umfangreichen vergleichenden Basis tragfähige Ergebnisse liefern.

¹⁵⁷ Die Edition des Pilgerberichtes des Hieronymus Müntzer von L. Pfandl, *Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii, 1494-1495*, in: *Revue Hispanique* 48 (1920) 1-179 bietet leider nur die Passagen zu Spanien; eine Neuedition des gesamten Textes ist in Vorbereitung.

¹⁵⁸ Vgl. das Beispiel einer Trierer Bruderschaft, die wohl im 15. Jh. nach einer Pilgerfahrt gegründet wurde: Klaus Herbers, *Peregrinos, escritores y otros propagadores del culto jacobeo en Alemania*, in: Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela (Katalog), Santiago de Compostela 1993, S. 121-139, S. 130f.; dort auch zu weiteren «Folgen».

¹⁵⁹ Vgl. hierzu Fritz Hermann, *Note sulla Peregrinatio Jacobea in Svizzera*, in: *Il pellegrinaggi a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, Perugia 1983, erschienen 1985, S. 151-163, S. 155-163; zu entsprechenden weiteren Spuren vor und nach dieser Zeit in Innsbruck vgl. Franz-Heinz Hye, *Tirol und die Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela*, in: *Europäische Wege* (wie Anm. 6), S. 131-142, S. 141.

RESUMEN

El artículo hace un estudio comparativo de la interacción entre peregrinación y desarrollo urbano durante la Edad Media en tres casos típicos: Roma, Santiago y Aquisgrán. Ya en la temprana Edad Media desde que se desarrolló la *peregrinatio ad loca sancta* las peregrinaciones y el desarrollo de las ciudades se condicionaban mutuamente. La afluencia de los peregrinos dio como resultado la construcción de edificios alrededor del lugar sagrado, como se puede ver muy bien en los ejemplos de Roma y Santiago. Desde la Alta Edad Media había además iglesias acondicionadas especialmente para los visitantes extranjeros. Un ejemplo muy claro, aparte de Santiago de Compostela, es «Ste-Foy de Conques» con su iglesia del siglo XI/XII. Respecto a esto conviene recordar la discusión sobre una arquitectura propia de «Iglesias de peregrinación». El aumento de las masas de peregrinos podía provocar los más diversos efectos, desde la construcción de nuevos edificios hasta la exposición de las reliquias en el exterior como en el caso de Aquisgrán. Los cambios arquitectónicos en los centros de peregrinación dependían también mucho de las ofrendas de los peregrinos.

Los efectos más importantes para la ciudad, aparte de las consecuencias topográficas, y sacro-topográficas, eran de ámbito económico. Por un lado, se beneficiaban sobre todo los agentes encargados del culto y del lugar sagrado, muchas veces el Cabildo o el Obispo, y por otro lado las diferentes profesiones, sobre todo taberneros, comerciales, cambistas y personas que participaban en la producción y venta de símbolos de peregrinos. Como dice ya Edith Ennen la interdependencia entre mercado y peregrinación es un factor muy importante para este tema.

Los peregrinos, a pesar de su corta estancia en la ciudad del santuario, creaban allí bastante riqueza. En el caso de Compostela, la disputa entre el Arzobispo y los «concheiros» del siglo XIII es un ejemplo instructivo. Las discrepancias que había en Aquisgrán entre el consejo y el cabildo eran diferentes. Aquí se trataba sobre todo de competencias entre las dos instituciones. Comparaciones con otras ciudades podrían darnos otros resultados más precisos.

Apenas he tratado el problema de la influencia de los peregrinos en el desarrollo de ciudades y urbanizaciones a lo largo de los «Caminos de peregrinación». Este tema ya fue investigado en el Suroeste de Francia y en el Norte de España, sin embargo sin resultado definitivo. Siguiendo a Franz Irsigler, se puede afirmar que no se deben sobreestimar los efectos que produjeron los peregrinos y las peregrinaciones respecto a las urbanizaciones. Sin embargo se puede decir que el desarrollo de las ciudades a lo largo del camino fue variado, ya que algunas de ellas eran también centros de devoción. Tampoco se puede olvidar que los caminos de peregrinación también eran caminos comerciales y militares. Así la influencia de la peregrinación estaba enlazada con otros efectos, difíciles de demarcar exactamente. Muchas veces documentada combinación de viajes comerciales con peregrinación es otro aspecto de las posibilidades de influencia de las peregrinaciones respecto a la vida en la ciudad.

Un problema específico de la Baja Edad Media era la cantidad de peregrinos que llegaban en mayor o menor número según la estación del año. La peregrinación periódica, que fue favorecida en la Baja Edad Media por Años Santos e indulgencias especiales, provocó no solamente problemas para Aquisgrán sino también para muchas otras ciudades. Estos problemas no se podían solucionar con la infraestructura que había, así que la ciudad tenía que tomar medidas a corto plazo. Queda por tratar la dependencia de precios y sueldos en relación con los períodos de peregrinación. Informaciones como la subida del alquiler podrían indicar estas tendencias. Sin embargo, por falta de las fuentes existentes es casi imposible para la Edad Media tratar este tema. Como las peregrinaciones en general eran un fenómeno temporal sólo podían tener efectos en ámbitos determinados de la ciudad, por ejemplo, en la construcción de iglesias, en la instalación y organización de alojamientos y en el comercio. Se puede añadir la permanencia definitiva de algunos peregrinos en el lugar del santuario; algunas citas documentan esta afirmación. Hasta la contrarreforma apenas había «ciudades de peregrinación». Con el espíritu de la

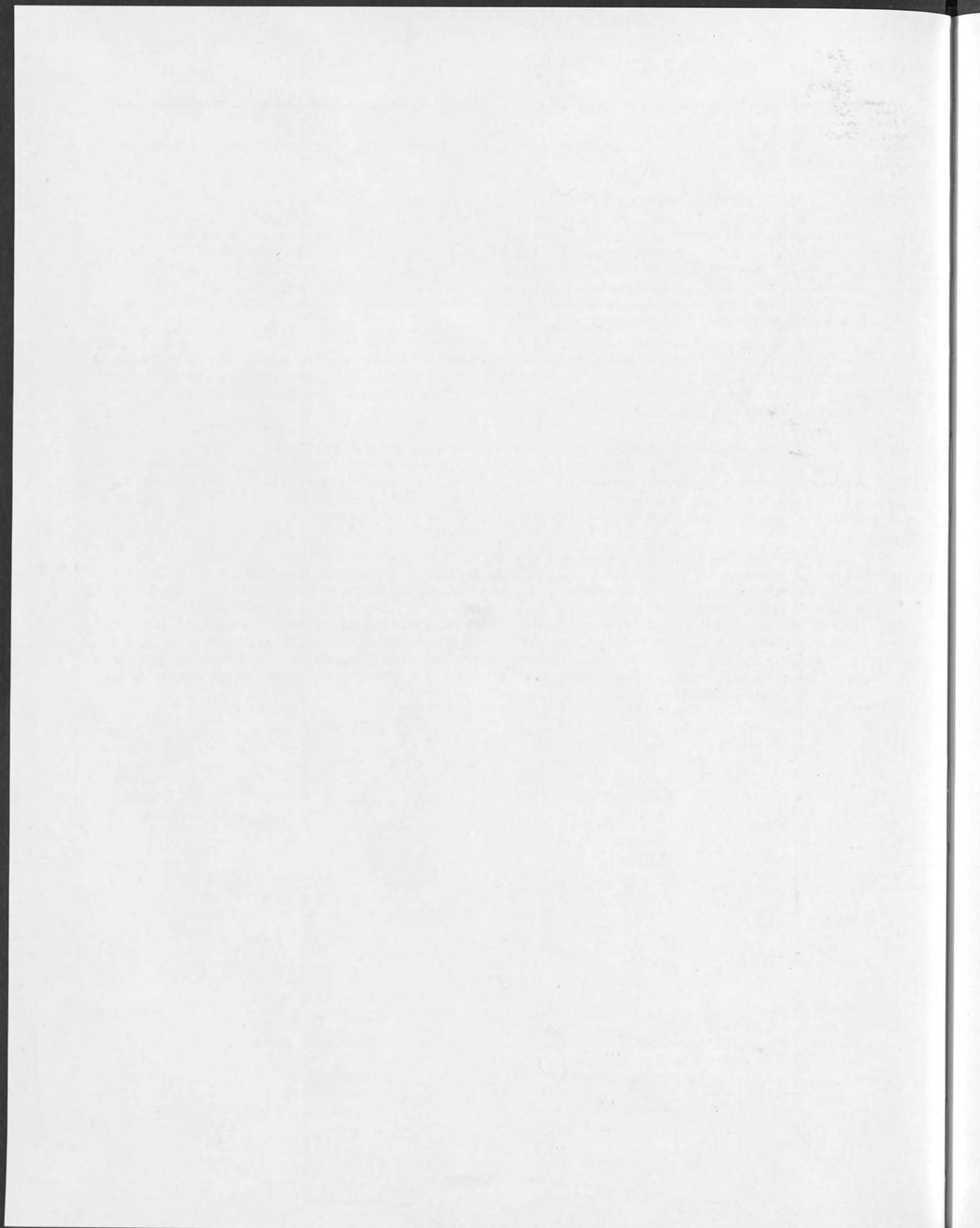
contrarreforma se crearon las condiciones para la edificación sistemática de algunos lugares de peregrinación.

El desarrollo de la ciudad y el de la peregrinación están entrelazados profundamente y de una forma muy complicada, así que para su investigación encontramos dificultades metódicas. La peregrinación como fenómeno de masas, sobre todo desde el siglo XI/XII, forma parte de un proceso de cambio que se puede observar desde el siglo XI. Hay que remitir en plan general al desarrollo fundamental, económico, demográfico y social de esta época. La creación de ciudades, al igual que el aumento de la peregrinación como resultado de una movilidad creciente, forman parte también de esta evolución. Hay que considerar la dificultad de separar claramente causas y efectos, lo cual es problemático en todas las investigaciones.

La investigación de la historia urbana apenas ha tratado el siguiente aspecto del tema: cuáles eran las consecuencias para las ciudades de las que salían y a las que normalmente retornaban los peregrinos; los testamentos de peregrinos, contratos de venta de mobiliario y propiedades inmobiliarias pueden ser las fuentes específicas.

De las ciudades seguían marchándose voluntariamente muchos peregrinos; entre ellos algunos pertenecían a las altas capas sociales, p. e. de Nuremberg, y de otras ciudades. Para ellos una peregrinación podía significar también una forma de representación y de aumento de prestigio. La actitud de un médico de Nuremberg, Jerónimo Müntzer, marchándose en un año en el que había peste en la ciudad, se podría interpretar también como un huida ante sus obligaciones profesionales.

No hay muchos documentos que nos digan cómo fueron integrados los peregrinos en la sociedad a su vuelta. En algunos casos parece que la fundación de fraternidades o donaciones de altares al igual que otras instituciones se debían a las experiencias de su peregrinación. Los fundadores y donadores estructuraron así la mayor parte de la vida religiosa y social en su propia ciudad. También respecto a la vida artística y cultural continuaron los efectos de la peregrinación durante mucho tiempo. Todavía en el siglo XVII se representaba en el colegio de los jesuitas de Innsbruck la tragicomedia de un peregrino que durante su viaje fue injustamente ahorcado. Será una tarea difícil pero provechosa para la investigación futura examinar sistemáticamente estas influencias secundarias y contribuir así al tema de la interacción entre desarrollo urbano y peregrinación.



**PILGRIMS: DEPARTURE FROM AND RETURN
TO THE NETHERLANDS***

J. VAN HERWAARDEN

* Translation: Lorri S. Granger (Hilversum).

100

INTRODUCTION

The departure and return of pilgrims, in particular those venturing far from home, are distinguishable moments in time at which pilgrims manifested themselves in their own environment. These two moments are the central theme here: not the pilgrimage itself nor the objective of the journey. The presentation is illustrated with references to pilgrimages as they were known in the Netherlands, and in particular to the phenomenon of pilgrimages ordered within the framework of reconciling opposing parties or used as a form of punishment by judicial authorities, particularly in the cities.

First the idealistic meaning of pilgrimages is discussed in order to determine the far-reaching effect they could be considered to have. Next the departure and return are discussed, after which this contribution closes with a brief review of the question of whether pilgrimages can really be said to have far-reaching effects, resulting in a change of social status.

PILGRIMAGES: IDEAL AND REALITY

No one has more effectively confronted the metaphor of life as a pilgrimage with the earthly pilgrimage as a concrete example thereof than Dante Alighieri¹. Downright moving are the few lines in *La vita nova* on the earthly and heavenly *visio Dei*, in which Dante describes the time he saw a group of pilgrims walking through Florence on their way to Rome, where they were to view the Veronica shroud with an imprint of Christ's face. It reminded him of his beloved, dearly departed Beatrice, who now had the fortune to be in God's presence evermore². Elsewhere in his work Dante associates the actual pilgrimage to the exodus from Egypt to the promised land, on the basis of Psalm 113 (Vulgate). In his *Convivio* and in the letter to Can Grande della Scala -perhaps the last from Dante, but certainly «Dantesque»- he gives a quadruple interpretation: literally, in a historical sense, the forty-year journey through the desert to Canaan; allegorically, it is a reference to our redemption through Christ; tropologically (morally), the words refer to the *conversio* of the soul from the grief and misery of sin to the state of grace; and anagogically the excerpt refers to the liberation of the soul from the slavery of evil, to the freedom of everlasting glory³.

Whenever Dante refers to earthly pilgrimages the metaphor is there, and when he uses the metaphor he alludes to the earthly form. In turn, the earthly pilgrimage itself became a metaphor in the form of the spiritual pilgrimage as a subject for meditation. In 1488, after having written a detailed account of his second journey to the Holy Sepulchre in 1483 in particular, the Dominican monk Felix

¹ J. G. Demaray, *Patterns of earthly pilgrimage in Dante's Commedia: palmers, romers and the great circle journey*, Romance Philology 24/2 (nov. 1970) 239-258; R. Plötz, *Peregrini, palmieri, romei. Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes*, Jahrbuch für Volkskunde NF 2 (1979) 103-134; Iso Baumer, *Wallfahrt als Metapher*, in: Lenz Kriss-Rettenbeck and Gerda Möhler (eds), *Wallfahrt kennt keine Grenze*, München-Zürich 1984, 56-59.

² Dante, *La vita nova* XL, in bv.: Dante Alighieri, *Le opere minori*, Firenze 1964, 85-86.

³ Psalm 113[114]: When Israel came out of Egypt/ the house of Jacob from a people of foreign tongue/ Juda became God's sanctuary/ Israel his dominion; Dante, *Convivio* II.1, *Opere minori*, 204-205; Letter to Can Grande della Scala (ruler of Verona and Vicenza) c. 7, *Ibidem*, 754-755.

Faber warmly recommended this experience as a subject for meditation some years later⁴. Supplemented with pilgrimages to Loreto, Rome and Santiago de Compostela, divided into day's journeys, he recorded these stories «as a kind of a spiritual pilgrimage, as how pilgrimages could get the form of a spiritual pilgrimage», intended not only for monastics but also for «other devout and benign people»⁵.

In the continually contemplated interrelationship between the spiritual and earthly pilgrimages, the departure of the pilgrim can be fittingly seen as a reflection of the liberation of the soul from the confines of the body. The pilgrim wrestles free of his day-to-day life: «Toute départ est une affirmation de soi, une dénonciation implicite des limites spirituelles du cadre quotidien de la religion. Dans tout pèlerinage il y a...un mode d'être nouveau»⁶; *Pilgerfahrt macht frei*⁷. Freed of his earthly worries -in a state of *asketische Heimatlosigkeit*⁸- the pilgrim, the ultimate *homo viator*⁹, departs on a course of uncertainty, but is convinced he is on his way to a holy sanctuary of God¹⁰. The departure of the pilgrim means leaving home and hearth, leaving a trusted environment for one which is strange, new, different or whatever it may be in any case it is a place of pilgrimage, another mother country: «Le lieu de pèlerinage ... est une sorte de pays natal, de chez soi, élevé à la deuxième puissance»¹¹. Is it accident that Dante names Romeo di Villanova as a pilgrim? According to tradition, this man of humble descent -a foreigner whose name actually means «Rome-goer»- found himself at the Provencal court on the return journey of his pilgrimage to Santiago de Compostela, but ended his life as a wandering beggar. He thus became the ideal pilgrim, for the *peregrinus* was *pauper*¹².

Pilgrimages and penance are inextricably entwined, thus, not surprisingly, to set out was linked to the holy sacrament of penance. The pilgrims were -logically- expected to go to confession before their departure, as an expression of their contrition, self-accusation and self-abasement¹³. Once he was on his way, the pilgrim was temporarily admitted into a state (*ordo peregrinorum*) which can be compared with that of monastics¹⁴. Within this context, it was not amazing that a pilgrim devoted his life to a monastery

⁴ Fratrīs Felicis Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegyptiae peregrinationem*, edidit C. D. Hassler, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart II-IV (3 volumes; Stuttgart 1843-1849); dated 1488: ed. Hassler II, 348 (cf. A. Stewart (trans.), *Felix Fabri (circa 1480-1483 A.D.)*, Palestine Pilgrims' Text Society (2 volumes; London 1892-1893 [English translation of the first two parts of the publication by Hassler, the third part of which has remained untranslated]) II, 283); III, 357. On Felix Faber: K. Hannemann, *Felix Fabri*, in: Chr. Stöllinger (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon*, II, Berlin-New York 1980, 682-689.

⁵ R. Röhrich and H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, Berlin 1880, 278-296; quotation, 82: «als ain bild ainer gaistlichen pilgerfahrt, als der si möchtin nemen ain form der gaistlichen pilgerfahrt» also for «andern andechtigen gut willigen kinden»; cf. Max Häussler, *Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistlichen Leben seiner Zeit*, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 15 (Leipzig-Berlin 1914) esp. 84-107: his spirituality.

⁶ P. Boglioni, *Pèlerinages et religion populaire au moyen âge*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenze* (note 1) p. 68-69.

⁷ L. Schmutge, *Pilgerfahrt macht frei. Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 74 (1979) 16-31.

⁸ Cf. A. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930; B. Köting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche*, Münster/W. 1950, 301-307: «Das Pilgern als aszetischer Lebensform»; cf. J. Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, Römische Quartalschrift 55 (1960) 212-225; Idem, *Monachisme et pégrination du IXe au XIIIe siècle*, *Studia monastica* 3 (1961) 33-52.

⁹ G. B. Ladner, *Homo viator. Medieval ideas on alienation and order*, *Speculum* 42 (1967) 233-259 (repr. in Ladner, *Storia e letteratura*. Raccolta di studi e testi 156, Roma 1983 937-974); R. Plötz, *Homo viator*, *Compostellanum* 36 (1991) 265-281.

¹⁰ Lenz and Ruth Kriss-Rittenbeck and Ivan Illich, *Homo viator. Ideen und Wirklichkeiten*, *Wallfahrt kennt keine Grenze* (note 1) p. 14.

¹¹ G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, Paris 1948, 393.

¹² Dante, *Divina commedia*, Paradiso VI, 128-142.

¹³ P. Anciaux, *Het sakrament van boetvaardigheid*, Tiel-Den Haag 1958, 71-72; 132.

¹⁴ Franz, *Benediktionen* II, 271ff; G. Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: G. Schreiber (ed), *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Forschungen zur Volkskunde XVI, XVII (Düsseldorf 1924) 1-4; the pilgrim as a monk: Petrus

after completing his pilgrimage, for this touched on the true ideal of pilgrimage¹⁵. A charming example is the story of the dream of a certain John of Valence. When arriving home after his pilgrimage to Santiago de Compostela, Christ, St. Peter and St. James the Great appeared to him in a dream. Peter held out a beautiful book for Christ to read, and John heard Christ say to Peter that John's name should be crossed out. James protested, saying that John was a pilgrim of his who would soon change his ways for the better; James would personally act as his *fideiussor* («guarantor»). Afterwards, John became a Cistercian monk and died as Bishop of Valence¹⁶. The pilgrim's special status was emphasized by ecclesiastic provisions and sometimes entailed secular privileges. The relatives the pilgrims left behind and their property were placed under special protection¹⁷.

The more a society becomes oriented towards remaining in one place -while by far the most people-, are tied to the soil, the more farreaching the effects of leaving that place. This is true for both those pilgrims who voluntarily planned their pilgrimage and those who were sentenced to pilgrimage¹⁸. Departing on journeys to faroff places is still surrounded with departure rituals, but nowadays no matter how far from home the destination is, the distance as it is experienced is by no means comparable to the distant pilgrimage of the Medieval past, when each journey entailed considerable risks and uncertainties. Naturally we are vaguely aware of the danger of the plane crashing, the train derailing, the car being involved in an accident or the ship sinking, but the awareness of these dangers is minimal in comparison to the fears which Medieval travellers must have suffered in inhospitable regions. Striking is the fact that so little is said of these fears in the oldest stories of pilgrimages. It was not until the late Middle Ages that more attention was devoted to personal experiences.

However, awareness of the dangers *en route* is evident -for example- in the comments found in the twelfth-century *Book of Saint James* as recorded in the *Codex Calixtinus*, the anthology par excellence of the Spanish cult of Saint James the Great. In both the renowned *Pilgrims' Guide* and in other sections of the *Book* repeatedly is pointed to the dangers one should expect to encounter during the journey. It is not surprising that the essence of the Christian pilgrimage is described there as follows:

«Going on pilgrimage is a most excellent but also a difficult business, because for man the path to life is narrow; that to death, on the other hand, broad and spacious. The pilgrim's path is the straight path, (and means) disappearance of vices, mortification of the body, revelation of virtues, remission of punishments, penance of penitents, path of the righteous, love of the saints, belief in the resurrection and reward of the blessed, delivery from hell, mercy from heaven. Pilgrimage weakens (the appetite for) sumptuous food, restrains gluttony, tames lust and suppresses bodily desires which are in conflict with (the salvation of) the soul, purifies the spirit, causes the person to reflect, humbles the proud, makes the meek blessed, loves poverty, hates wealth which is guarded by greed but loves generosity which slakes needs, rewards those who abstain and perform good works, but does not in itself save sinners and the avaricious»¹⁹.

Venerabilis, *De miraculis* I.11.19, Migne PL 189, cols. 874-875, 883.

¹⁵ Petrus Venerabilis, *Liber de miraculis*, Migne PL 189, col. 883; *Ex gestis sanctorum Villariensium*, MGH SS XXV (1880) 227; Gobert d'Aspremont; cf. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra and J. Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* I, Edición facsímil, Navas de Tolosa 1993 [=Madrid 1948], 75.

¹⁶ Conradus Eberbacensis *Exordium magnum cisterciense sive narratio de initio cisterciensis ordinis*, Rome 1961 96: I.xxv (written between 1186 and 1193); cf. Helinandus, *Chronicon*, Migne PL 212, col. 1019; Heriberti *Liber miraculorum* 143, Migne PL 185, col. 1335.

¹⁷ A. Carlen, *Wallfahrt und Recht im Abendland*. Freiburger veröffentlichungen aus den Gebiete von Kirche und Staat 23 (Freiburg (Schweiz) 1987) 115ff.; cf. F. Garrison, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, in: *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras*, II, Paris 1965, 1164-1189.

¹⁸ J. van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten. Een studie over de praktijk van het opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca 1300-ca 1550)*, Assen-Amsterdam 1978.

¹⁹ Translation of part of the sermon *Veneranda dies*, W. M. Whitehill (ed.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus I: Texto*, Santiago de Compostela 1944, 152.

Indeed, a pilgrimage in itself meant nothing. Pilgrimages acquired significance within the framework of the Church's doctrine of redemption as a possibility for acquiring the state of grace.

In order to meet the challenges of the journey, the Rhineland knight Arnold von Harff -who visited Rome, Jerusalem and Santiago de Compostela in a *grand-tour* between 7 November 1496 and 10 November 1499- advised future pilgrims to carry two pouches of human skin and one of deerskin, all well-filled; one human pouch filled with caution and wisdom, the other with patience and meekness; the third pouch should be filled with coins of the various countries' currencies. In order to prevent theft the pilgrim should make sure the pouches were tied with strong cords: the human pouches fastened to the heart with hearing all, seeing all and saying nothing, and the deerskin pouch tied under the navel with a strong belt ²⁰.

DEPARTURE

An aspiring pilgrim with relatives and some property was wise to make sure certain matters were seen to before his departure, starting with drawing up a last will and testament ²¹. A certain Urbanus from Pistoia did this between 1166 and 1195. He was a relatively wealthy craftsman who owned a flourishing *botega*, the proceeds of which were evidently sufficient to leave gifts to various institutions and to make reasonably comfortable arrangements for his wife and daughter ²². Various gifts are known to have been made by wealthy pilgrims, both on the occasion of their departure and through their testaments ²³. A document of this type has brought us the names of the first Northern Netherlandish citydwellers who undertook the pilgrimage to Santiago: a married couple from Tiel in 1224.²⁴

In any case, the problem remained of what action should be taken if a pilgrim did not return while it was also not certain whether he was alive or dead, even if a testament had been drawn up. Travelling companions were often a source of news and we sometimes read that pilgrims asked after the plight of those absent more or less by chance. This was the case with a certain Jan Convents Andriessone, who had died in a guest house in Santiago in 1467 and was buried there in the presence of Adriaan van Ghierle. In reference to Jan's estate, this Adriaan was required to testify under oath two years later that Jan actually had died ²⁵. Another illustrative example comes from a notice from Deventer, indicating that people were worried about a certain Berent van der Horst, who had been gone some five or six years on a pilgrimage to Santiago. His relatives requested that another James pilgrim from Deventer find information about their family member and gave him a letter of reference. In Santiago he heard that his fellow inhabitant had passed away sometime earlier in a pilgrim's hospital and had been buried in the pilgrim's graveyard *Allegrasse* («a la gracia»-> «near by grace» (?) ²⁶. Sometimes death came soon after departure, as indicated in an Antwerp notice about a pilgrim who had only just left for Santiago when he died in Sluis, where he was to board a ship ²⁷.

²⁰ E. von Groote, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff.*, Cöln 1860, 4, 250-251 (dates of departure and return), 259-260.

²¹ Carlen, *Wallfahrt und Recht*, (note 17) 133ff.; cf. Jonathan Sumption, *Pilgrimage. An image of medieval religion*, London 1975, 168ff.

²² *Santiago de Compostela. 1000 jaar Europese bedevaart*, Gent 1985, 270: nr. 107.

²³ Schreiber, *Strukturwandel* (note 14) 3ff.: Pilgeroblationen.

²⁴ A. Wauters, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique III*, Bruxelles 1871, p. 627.

²⁵ *Antwerpsch Archievenblad XX*, 133 (9 I 1469).

²⁶ J. de Hullu, *Bijdragen tot de geschiedenis der bedevaarten naar San Jago de Compostella omstreeks 1520*, *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem*, 36 (1915) 43-45.

²⁷ *Antwerpsch Archievenblad XXVIII*, 472 (27 VIII 1434).

Of old, but certainly starting in about the eleventh century, tradition held that pilgrims should have their characteristic attributes -in particular their scrip and staff- blessed with the *benedictio perarum et baculorum*²⁸. In turn, these attributes were the subject of allegorical reflections, such as in the *Book of Saint James* quoted above, but especially in treatises such as *Le pèlerinage de la vie humaine*, in which in about 1350 the Northern french Cistercian Guillaume Deguileville unravelled the metaphor of life as a pilgrimage in the dream of a pilgrim as the earthly pilgrimage²⁹. An entirely different role is played by pilgrim attributes in the animal epos *Reynard the Fox*, when the fox announces his desire to undertake a pilgrimage to Rome and the Holy Land. The raw material for the pilgrim's scrip came from Brun the Bear's back, and the legs of Ysengrim the Wolf gave Reynard his shoes. Despite these atrocities and notwithstanding his clerical objections, chaplain Belin the Ram pronounces a benediction over Reynard's pilgrim's attributes. Cuwart the Hare accompanies the fox to see him on his way, the ultimate consequence of which being that the unfortunate hare's head ends up in the fox's scrip³⁰.

The satire touches on reality, for the pilgrims were also seen off, sometimes accompanied by music³¹. This sending off sometimes got out of hand, as indicated in an Antwerp decree dated 1407. This decree states that if those involved feared danger, they could request to be accompanied by civil authorities³². Perhaps this pertained to convicts who would be in danger if unprotected. In any case, even in mandatory pilgrimages the pilgrims couldn't set out unnoticed. The sentence usually included a stipulation as to when the convict was to depart. Even in the case of distant destinations, this might be on the very same day, but often a period of time was indicated. Fixed departure times were seen in some areas, usually twice a year: in the Spring (sometime around the first of March, in any case before Easter) and in the Autumn (near the first of September or October), known as the *moutte* (cf. *motus* from *movere*).

Why these kinds of fixed departure times were applicable is not explained, but a few reasons are imaginable. The *moutte* brought some order to the matter: it was known exactly when a person would not be available for work for a time. Winter and summer labour were not disrupted by the sudden departure of one or more workers. Collective travel reduced the danger for the pilgrims and -by no means implying that the pilgrimages became more fun- the journey itself was probably made easier. What is more: this method ensured that there were always witnesses who could testify that the relevant sanctuary had actually been visited. But there was a double jeopardy here: it became easy to pull the wool over others' eyes³³. Although views on company under way vary considerably, it was an important aspect. It was not without cause that Arnold von Harff advised pilgrims to check out their travelling companions³⁴.

²⁸ Text in *Book of Saint James* l.xvii, Whitehill (ed.), *Liber Sancti Jacobi*, 152; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II, Freiburg im Breisgau 1909, 271 ff; cf. now for this and other judicial aspects of pilgrimages: Carlen, *Wallfahrt und Recht* (note 17) 120f.; R. Plötz, «*Benedictio perarum et baculorum*» und «*coronatio peregrinorum*». *Beiträge zur Ikonographie des H. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, in: Dieter Harmening and Erich Wimmer (eds), *Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1986, 349-350.

²⁹ *Book of Saint James*: Whitehill (ed.), *Liber*, 152ff.; Deguileville: J. van Herwaarden, *Geloof en geloofsuitingen in de late middeleeuwen: Jerusalembedevoarten, lijdensdevotie en kruiswegverering*, Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 98 (1983) 400-402; cf. for some other allegories: Sumption, *Pilgrimage* (note 21) 173.

³⁰ F. Lulofs, *Van den vos Reynaerde*, Groningen 1983, 167ff; vs. 2716ff; cf. N. F. Blake, *The history of Reynard the Fox*. Early English Text Society 261 (London 1973): Caxton-edition (1481); K. Varty, *Further examples of the Fox in medieval art*, in: E. Rombauts and A. Welkenhuysen (ed.), *Aspects of the medieval animal epic*, Leuven-The Hague 1975, 251-256.

³¹ Brussels, ARB, *Chambre des Comptes* 15666 (1521, 1522): payments to trumpetplayers; cited by L.Th. Maes, *Mittelalterliche Strafwallfahrten nach Santiago de Compostela und unsere Frau von Finisterra*, Festschrift Guido Kisch, Stuttgart 1955, 109 and n. 44 (concerning pilgrims to resp. Einsiedeln and Wilsnack).

³² Ch. Laenens, *De geschiedenis van het Antwerps gerecht*, Antwerpen 1953, 193.

³³ Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) 14, 96; cf. also J. Grandgagnage, *Coutumes de Namur et coutume de Philippeville* II, Bruxelles 1870, 95 and note 1: *meute* maart; *meute* Saint-Gilles (I IX). Cf. also the first lines of Chaucer's *Canterbury Tales*: «Whan that Aprille with his shoures soote / The droghte of March hath perced to the roote / (...) / Thanne longen folk to goon on pilgrimages, / And palmeres for to seken straunge strondes / To ferne halwes, knowthe in sondry londes», F. N. Robinson (ed.), *The complete works of Geoffrey Chaucer*, 3rd impr.; Oxford 1978, 17.

³⁴ Von Groote (ed), *Pilgerfahrt* (note 20) p. 4.

When the appointed time of departure arrived, convicts sentenced to undertake a pilgrimage had to report to the municipal authorities in order to take up *palster ende scerpe* (staff and scrip)³⁵. In the notes of the Court of Tongeren of 26 March 1428 and 16 April 1447, for example, it is recorded that *orlof, scerp ende staef* (permission, scrip and staff) had been requested for pilgrimages to Santiago de Compostela, which was apparently *wette* (law) in Tongeren according to a decision handed down on 2 March 1450³⁶. In various cities in the Netherlands, the names of pilgrims were traditionally announced in public; in the principality of Liège this was referred to as the *cri du perron*, of which we are still reminded at the Vrijthof in Maastricht, which was in part intended to once again bring the convictions to the notice of the public³⁷.

In Nivelles, Philip the Good of Burgundy handed down an ordinance on 23 July 1438 which stipulated that in the case of «parolles iniurieuses ne diffamatoires», men would be sent to Santiago de Compostela and women to Rocamadour. These pilgrimages could be bought off, but if it was decided to actually undertake the pilgrimage, the pilgrim was to fetch a staff and a scrip from the aldermen's office in Nivelles, and upon receipt thereof to repeat the offending phrase word for word in the presence of the offended party, and humbly beg for forgiveness³⁸.

In reconciliations in particular it was often prescribed that the pilgrim's attributes be fetched in public, signifying the humiliation of the convict and a tribute to the offended party. An inhabitant of Bavai was ordered in July of 1381 to fetch *esquerpe et bourdon* in the village where the cleric whose cow he had stolen lived; another was ordered in late December 1381 to fetch his *esquerpe et bourdon* in the place where he had misbehaved³⁹. An illustrative example of one such stipulation is recorded in the manslaughter verdict handed down on 17 June 1424 in Aardenburg against William, bastard son of the late Albert of Bavaria (d. 1404), Duke of Hainaut, Holland, Zeeland and West-Friesland by a certain Elisabeth: under threat of decapitation he was forced to fetch *palster ende scaerpe* (staff and scrip) in the Our Lady Church in Sluis within a month, and subsequently *met siins selfs live* (literally: with his own body, so: personally) leave for Santiago de Compostela. A few years later another manslaughter convict in Aardenburg was sentenced to a pilgrimage to Rome, Santiago and Bari and a year of exile. Before being allowed to depart, he was to fetch *palster ende schaerpe* (staff and scrip) in the church of Havekinswerve -and again for Santiago within 14 days after returning from Rome, and for Bari within three weeks after returning from Santiago⁴⁰. Many times, these kinds of pilgrims were made to confess their guilt in public and request forgiveness, and to participate in one or more processions and offer and light candles: a chastening of the sinner. The procession he was to participate in was a solemn affair, often

³⁵ R. C. van Caenegem, *Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe eeuw*. Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten, klasse der letteren 22, Brussel 1954, 342ff.: nr. 5; Antoon Viaene, *Palster ende scerpe nemen. Een sakrale formule uit de oude pelgrimszegen*, in: Viaene, *Vlaamse pelgrimstochten. Een verzameling opstellen over bedevaarten en bedevaarders vanuit Vlaanderen in de late middeleeuwen*, Brugge 1982 1-8.

³⁶ Hasselt, Rijksarchief, Tongeren, *Rollen* 2, 28r; 5, 219r; 6, 14v.

³⁷ E. van Cauwenbergh, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au moyen âge*. Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 48 (Louvain 1922) 153 and notes 4-6 (esp. Louvain, Liège and Maastricht); Namur: Grandgagnage, *Coutumes*, 95 and note 1: *cris*.

³⁸ Brussels, ARB, *Manuscrits divers* 2986, 97v-98r.

³⁹ F. Cattier, *Le premier registre aux plaids de la cour féodal du comté de Hainaut (1333 à 1405)*, in: Université Libre de Bruxelles. Annales de la faculté de philosophie et lettres IV (1893) 182 (2 VII 1381); 329 (eind december 1393).

⁴⁰ Bruges, Rijksarchief, Brugse Vrije 16937, 8r: Willem f. Lisebette, Aelbrechts graven bastaert, heeft hem verbonden up zijn hooft te commene binnen eere maend eerstcommende te Onser Vrouwenkerk te Sluus ende daer palster ende scaerpe te nemene ende te treckene buten lande van Vlaendren sonder weder der binnen te commene ende te doene met siins selfs live eene plegrynnage tsinte Jacops in Compostelle int land van Galissien ter ere van Gode ende over de ziele van Jan f. Willem Maes ende ter eere van vrienden en maghen bleven ner der dood vors. ende daer bringhen goede vraye letteren dat hij de vors. plegrinage ghedaen heeft met ziins selfs live ende daer hij van dien in ghebreke ware dat men over hem rechten soude ende sijn hooft of slaen ghelijc of hij bider claghe van den heere ende van Victor f. Willem Maes ghebannen woest bereden ende al wettelike verwonnen ware ende dit bi manynghen van den wetteliken crichouder ende bi vonnissen van scepen[en]..., actum den xvije in Wedemaand anno xxiiij; cf. *Ibidem*, 19v-20r: 15 I 1427.

revered, and the on-lookers were more likely to pity the participating convicts than to show any aggression against them. Such aggression nonetheless was often vented during public announcements and ensuing events like pilloring⁴¹.

Local authorities -either secular or clerical- were involved in compiling letters of reference. Tradition held that pilgrims were given certified letters attesting to the trustworthiness of the bearer, who was to be given assistance. Letters of reference of this type were already recorded in old formula-books, and texts of such letters from later dates have also been handed down to us⁴². Examples from the Netherlands include the texts of letters from Namur municipal authorities⁴³, from Duke Charles of Gelderland⁴⁴ and Bishop Frederic of Blankenheim of Utrecht⁴⁵. In two of the latter letters, the reason for the pilgrimage to Santiago was a promise made after a shipwreck - which of course strongly reminds us to a few of Erasmus' *colloquia* on promises made under such circumstances. Another letter is interesting because it is a letter of reference for someone who has been under way for some time: a certain Paul of Prussia, a poor man *fervore devotionis* on his way to Santiago de Compostela and other holy places⁴⁶. A parish priest was also authorised to issue such letters, as is evident, for example, from the inside of a book cover containing a text from Sluis (Zeeland), in which the local pastor warmly supports one of his parishioners: if he takes ill, may he be treated, if he dies, may he be buried in the manner of the church (*ecclesiastica sepultura*)⁴⁷.

RETURN

Naturally the return of a pilgrim from a distant journey would not go unnoticed, certainly not if the pilgrim had been to Santiago, for as we know all too well, their striking clothing with shells and other

⁴¹ Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) p. 16-17; cf. for example 257 (Nivelles), 275 (Amsterdam), 283 (Brielle), 290 (Rotterdam), 310 (Gouda).

⁴² *Ibidem*, 16, 35; Van Cauwenbergh, *Pèlerinages* (note 37) 157ff.

⁴³ Namur, 12 III 1449[50]; J. Borgnet and S. Bormans (eds), *Cartulaire de la commune de Namur III*, Namur 1876, 57-58, nr. 182 (Namur, Archive communal, *Transports de Namur*, 1437-1438, 184); cf. Vázquez de Parga c.s., *Peregrinaciones III* (Edición facsímil, Navas de Tolosa, Navarra 1993 [cf. Madrid 1949]) 36-37 (nr. 25); text:

A tous ceulx qui ces presentes lettres verront, mayeur et eschevins de la ville de Namur salut et dilection.

Comme il loist et appartient de en tous cas notiffier verité, et il soit ainsy que de ce faire ayons esté requis: savoir faisons et certifions par cesdites presentes, que Jacquemien de Lonnoy le corduannier, demourant en cest dite ville de Namur, Pirart Votroin et Henrion Penniocque, demourans en la franchise d'icelle ville, nous ont affermé tous trois par leurs seriments jurans solennellement comme il appartient, qu'ils ont voulenté d'aller presentement à Saint-Jacque en Galice, especialment pour eulx acquittier de voyages à eulx enjoins et qu'ilz sont tenus de faire comme peregriens dudit Saint-Jacque. Si prions tres affectusement à tous ceulx ausquelx cesdites presentes seront monstrées, que les dessusdits compaignons et peregriens, qui sont de bonne et honneste conversation, vuellent laissier aller, passer, sejourner se mestier est, et rappasser seurement et paisiblement, parmi leurs deniers payans, sans les molester ne empeschier, ne souffrir mollester en corps ne en biens en maniere aucune; ains les vuellent, pour l'amour et en contemplacion de nous, aidier et conforter toutes et quantesfois besoing leur sera, et qu'ilz de par nous le requerront. En tesmoin de ce nous avons mis à ces dites presentes nostre seel de secret, duquel nous usons en ce cas comme du seel servant aux causes.

Donnees le XIIe jour de mars, l'an mil IIIc XLIX, selon le stile de l'eveschié de Liège.

⁴⁴ Arnhem, 8 V 1536; G. van Hasselt, *Arnhemsche Oudheden III*, Arnhem 1804, 135, text: Carolus etc. universis has nostras litteras inspecturis salutem. Lambertus ab Swoll nobis dilectus expeditionem et iter adornat Divum Jacobum Compostellae pro voto ad id inductus visitare. Qua de re nostra ad universos et singulos est petitio, ut predictum Lambertum tamquam virum bonum, constitutum iter et votum perficere non prohibeatis, sed omnibus humanitatis christianisque officiis adjuvare opitulatique velit. Erit hoc Deo interea nobis gratum, acceptumque, erga vos ut cujusque status fert compensandum. Datum in oppido nostro Arnhemensi die octava mensis Maij.

⁴⁵ Utrecht, RAU, Bisschoppen, *Formulierboek 9* (ca 1400), 42r (Santiago), 49r (Rome), 51r/v (Rome and Santiago), 52v-53r (Santiago), 62r (St. Antoine-en-Viennois *et alia pia loca*), 72r (Santiago), 139v-140r (Rome and Santiago); cf. S. Muller Fzn (ed.), *Regesten der bisschoppen van Utrecht, 722-1528 I*, Utrecht 1917, 212-213; nrs 1247-1253; II, Utrecht 1918, 57, nr. 2002.

⁴⁶ *Formulierboek 9*, 42r (ca 1400); 52v-53r (ca 1400); 72r (May 7, 1417); cf. J. van Herwaarden, *El culto de Santiago en los Países Bajos durante la edad media*, in: Santiago, Camino en Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela, Santiago de Compostela 1993, 143.

⁴⁷ Utrecht, University Library, Mss Med. script. eccl. 355 (15th c).

accessories made these pilgrims easy to recognize. Like their departure, the return of pilgrims -in addition to being heartily welcomed at home- must have been subject to church rituals. However, irrefutable support of this was not handed down, albeit that we can assume that a many-a candle was lighted in thanks for a safe return and that many welcoming arches decorated residential doorways. Sources which give more details about the return of pilgrims usually mention gifts primarily to clerical institutions or -in particular when the journey had been to Jerusalem or Santiago - entering into brotherhoods which were founded especially for this purpose. Because this also effected the pilgrim's social status, these phenomena will be discussed later. Now we are more concerned with the actual course of daily events.

To show that a pilgrimage had indeed been made, convicts were required to show letters of proof, which also marked their return; naturally, letters of this kind also served as proof for volunteer pilgrims⁴⁸. In Santiago de Compostela, these letters were issued on the authority of the keepers of the shrine: the «cardinals» of Santiago. Although some judicial sources indicate that many convicts had showed letters of proof, little of this kind of «evidence» of Santiago pilgrimages has been preserved. See in this respect the letter of reference which I have cited repeatedly from Drodocus Collartat from Tienen, who claimed in Santiago to have undertaken the pilgrimage from pure devotion, but who had actually been sentenced to undertake it⁴⁹.

Whether convicts were welcomed by urban society with open arms remains to be seen. Letters were usually shown in person, but it was not uncommon for the sentence to stipulate that the convict remain outside the jurisdiction of the court sentencing him, and submit the letter of proof to someone else, who would then hand it in to the judicial authority. The convict was not allowed to enter the relevant jurisdiction before the letter had been declared valid⁵⁰. In Antwerp, permission to reenter the jurisdiction had to be given in public; this stipulation was unambiguously reinforced in 1450 when it was determined that this permission could only be given by the entire bench, being the bailiff, burgomasters and all of the aldermen⁵¹. In Leiden, tradition held that the court must publicly agree to the return; what is more, in that city the returned pilgrim also had to sit out a period of imprisonment⁵². Returning pilgrims were also not always automatically allowed back into the city of Brielle; they had to submit their letters of proof through a third party first⁵³.

In cases where the letter of proof had been lost, an oath (made on sacred relics or in the church) could be accepted in which the pilgrim swore that the pilgrimage had in fact been made⁵⁴. In Doornik, for example, the consulates, deacons and subdeacons could grant a reprieve from life-long exile (the sanction for failing to meet one's obligations) providing that the pilgrim swore in the Augustinian church or another sacred place that the pilgrimage to Santiago had indeed been undertaken as ordered despite the fact that no letter of proof could be submitted⁵⁵. This type of oath could also be demanded even when a letter of proof was delivered⁵⁶. A memo from Den Bosch penned on 30 december 1475 tells us,

⁴⁸ Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*, 273; text: Univ[er]sis X[risti] fidelib[us] p[raese]n[te]s l[itte]ras inspecturis Car[dina]les the[sau]rij eccl[es]ie Santissimi Jacobi Zebedei ap[osto]li de Compostella in Galecia salute[m] in d[omi]no qui est omnyu[m] vera sal[us]. Noveritis Drodocu[m] Collartat laicum peregrinum p[rae]sentiu[m] latorem causa peregrinacionis faciendi pro se ip[s]o et sua bona deuotione eccl[es]ie predicti ap[osto]li limina vysitase in cui[us] rei testimoniu[m] p[re]sentes l[itte]ras sibi dedim[us] segillo altaris ip[s]ius ap[osto]li in dorso munimine sigilat[as]. Datum Compostela ano d[omi]ni m[illesim]o quingentesimo primo Jubilei die vero XVI^{mo} mensis octobris.

⁵⁰ *Ibidem*, 16.

⁵¹ *Ibidem*, 187.

⁵² *Ibidem*, 324-325.

⁵³ Brielle, Municipal Archives, former ARA Brielle 9, 42 (12 II 1424).

⁵⁴ Van Cauwenbergh, *Pèlerinages* (note 37) p. 165-168.

⁵⁵ H. van den Broeck, *Extraits analytiques des anciens registres des consaux de la ville de Tournai* II, Tournai 1863, 131.

⁵⁶ Antwerp: Clementynboeck, *Antwerpsch Archievenblad* XXV, 271 (Rome).

for example, that a certain Willem Steenwech had shown a letter from Rome dated 1 October 1475 attesting that he and someone named Wouter Godschalks had actually been there and had actually been granted absolution; after submitting this letter, Willem swore that he had travelled to Rome *ultra montes*. It was also noted in Den Bosch on 7 July 1487 that a person called Peter van Vorst had completed a pilgrimage to Santiago de Compostela in honour of the late Jacob de Waen and had submitted a letter signed by the *cardinales thesaurii* on 11 May 1487; what is more, he had sworn an oath, proof of which was found in an accompanying letter sealed by the aldermen.⁵⁷ Such oaths were usually required to confirm that the pilgrimage had not been undertaken for any reason other than that for which it had been ordered⁵⁸.

Sometimes a sentence stipulated that the pilgrim had to meet certain requirements at the sanctuary to which he was to travel, and he often also had to prove that he had indeed met these requirements. A reconciliation-treaty dated 25 June 1506 in Westkapelle (Zeeland) indicates that someone in consequence manslaughter was to travel to Rome and Santiago. During the journey, he was to pray a chaplet each day, praying for the soul of the victim. In Rome he was to visit each of the Seven Churches twice, and attend mass on Saturday in the Saint John Lateran on his knees, and to crawl up the Holy Stairs on his knees. In Santiago de Compostela, he further was to attend three masses on his knees, deliver and light candles and give *zinen offerande* («his votive offering»). He was also to submit proof he had done all these things⁵⁹.

The reference above to the case of the pilgrim from Deventer who died in Santiago already touched on the other means which could be employed to determine what had happened. In order to prove that you had been there indeed, signed letters could be requested from persons who had actually seen you at the sanctuary. A striking example is seen in notes from Hasselt (Belgium) concerning a certain Jan Hoymaekers, who had visited Vendôme in November 1564, proof of which -two letters- had been shown in Hasselt on 4 December of that year. One was dated 15 November and had been written by an innkeeper in Vendôme, who wrote that he and other witnesses could testify that Hoymaekers had stayed with him. The other letter was from two students from Paris, with whom Jan had dined in Vendôme. The magistrate in Hasselt found these letters to be insufficient proof, and denied Jan Hoymaekers permission to enter the city, which Jan did not accept. On 27 March 1565 a notary public in Brussels compiled a document stating that a certain «monsieur de Fois» from Vendôme had written letters to a Brussels inhabitant on 11 November 1564, which Jan Hoymaekers had delivered on his way back from Vendôme. It remains a mystery why Jan Hoymaekers could not show a letter signed and sealed by the keepers of the Vendôme church, and it is also unknown whether the magistrate in Hasselt considered the letter from the Brussels notary sufficient proof⁶⁰.

It was not without cause that letters of proof were not always accepted, for deception was easy, and it was understandable that municipal ordinances were laid down in order to prevent this type of deception. In the Maastricht municipal charter of 1380, it was determined that a person submitting false letters would lose citizenship forever. Sometimes it is evident that Maastricht was extremely cautious in determining whether a pilgrimage had indeed been made. In the registration of a verdict in 1385, it was jotted down that a convict had shown the council letters 'not determined invalid, not torn nor forged in one place or another' upon his return from Santiago de Compostela; what is more, two persons swore under oath that they had been present when the convict had taken up the pilgrim's staff. This was more than sufficient proof, and would henceforth be considered standard procedure⁶¹.

⁵⁷ Bois-le-Duc, RANB, *Oude rechterlijke archieven* 1245, 183v; 1256, 79v.

⁵⁸ Van Cauwenbergh, *Pèlerinages* (note 37) p. 206-207: Lier, pilgrimage to Bari (9 III 1418).

⁵⁹ E. Wiersum, *Vier zoenverdragen wegens doodslag*, Verslagen en mededeelingen OVR V (1909) 28-29.

⁶⁰ Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) p. 161-162.

⁶¹ Maastricht, RALM, *Oude rechterlijke archieven Maastricht* III-4445, 68r: «Anno LXXXVto ostendebat Hermannus praedictus in concilio... litteras non cancellatas non abrasas necnon in aliquacumque parte vitiatas ...Etiam testificaverunt duo jurati

Nevertheless, it was in Maastricht that the most blatant case of deception with letters of proof was seen, concerning travels to Cyprus in the last quarter of the fifteenth century, when the Venetians had taken over power from the Lusignans. But the letters of proof submitted by the Maastricht citizens still bore the signature of one of the members of that dynasty. Closer investigation brought proof of the forgery to light. A letter was received from the doge of Venice at that time, Agostino Barbadico, in which the doge stated that the *loca tenentes et capitanei nostri* («our deputies and our captains») would have to give the convicts letters to take with them which were sealed with the seal of Saint Mark in order to prove that they had actually been to Cyprus and fulfilled their obligations there ⁶².

If administrative records of the letters of proof had been preserved and if accurate records had been kept noting which pilgrimages had been bought off, then we would at least be able to determine how many of the persons sentenced to undertake pilgrimages had actually done so. Only in a few judicial archives definite proof is to be found. The information on Antwerp warrants in particular to some extent gives an exact answer: according to various judicial sources, of the pilgrimages ordered there in the period from August 1383 until May 1567, more than 57% were actually undertaken. If this percentage is applied to the number of pilgrimages to Santiago de Compostela ordered in Antwerp, we arrive at a total of 52 pilgrimages to Santiago in a period of 184 years, whereby it should be noted that some 21 of these could have taken place between 1414 and 1430 and 11 between 1430 and 1445. Based on the information from Leiden, we can also roughly estimate the ratio between the number of pilgrimages undertaken and those bought off, particularly in the period from 1445 through 1470, when some 300 letters of proof were submitted for the \pm 415 pilgrimages ordered (\pm 72%) ⁶³.

CHANGE OF STATUS?

After returning from their pilgrimage to Compostela, Baldwin, Count of Guines, and Ingelram, Viscount of Lillers, established monasteries in 1070 in Andes and Ham, respectively. After returning from his pilgrimage to Santiago de Compostela in 1200, Philip the Noble, Count of Namur, set up a chapel for St. James in his castle in Namur ⁶⁴. In reverence of St. James the Great, the Thurn family from Salzburg established Sankt Jakob am Thurn in the thirteenth century, made gifts to other James foundations and gave their heirs the name James, in part in order to emphasize their knightly status ⁶⁵. Somewhere in the thirteenth century, a wealthy patron or the lord of the manor himself, possibly as a result of pilgrimage, ordered the church of Stoke Orchard (Gloucs) to be decorated with wall paintings illustrating the life and legend of Saint James the Great ⁶⁶. In honour of St. James the Great, Daem Jan Stoppelmanszoon before 1455 created a St. James chapel in the Lombardstraat in Rotterdam ⁶⁷. In 1466, Arndt van Suerhusen and his wife Hilla purchased a house in the *Hagha stretha* in Leeuwarden (Frisia) which they turned into a guest house honouring St. James, which would also have a St. James Chapel ⁶⁸.

quondam praesentes dum cepit baculum peregrinationis»; cf. Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) p. 156, 497 n. 213.

⁶² *Ibidem*, 156.

⁶³ *Ibidem*, 181 (Antwerp); 325-327 (Leiden).

⁶⁴ A. Georges, *Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et dans le Nord de la France, suivi d'une étude sur l'iconographie de Saint Jacques en Belgique*, Bruxelles 1971, p. 17-19.

⁶⁵ John B. Freed, *Devotion to St James and family identity: the Thurns of Salzburg*, *Journal of Medieval History* 13 (1987) 207-222.

⁶⁶ E. C. Rouse and A. Baker, *Wall paintings in Stoke Orchard church, Gloucestershire, with particular reference to the cycle of the life of St. James the Great*, *The Archeological Journal* 122 (1966 [=1967]) 79-119.

⁶⁷ Rotterdam, Municipal Archives, *Handschriften* 3437; cf. D. Dunlop, *Het Sint Elisabeth's Gasthuis te Rotterdam*, *Rotterdamsch Jaarboekje* (1935) 108-120.

⁶⁸ P. Sipma, *Oudfriese oorkonden*. Oudfriesche taal- en rechtsbronnen I ('s-Gravenhage 1927) passim.

These are only a few random examples of foundations resulting from a pilgrimage to Santiago de Compostela. Thus the salubrious character of the pilgrimage, as it were, was continued, which also was in favour of the founder's prestige. Did this change his social status, as well? ⁶⁹.

Going on a pilgrimage undeniable had an effect on the normal pattern of life, and this effect was greater the more strongly the person was tied to his own area and the more distant or the more difficult to reach the chosen destination was. Whether these aspects also contributed to the salubrious character of the undertaking is a question not of a social but of a devotional nature. Moreover, it is a question to which the answer is not as uniform as it appears. Inspired by the work of the French scholar Van Gennep ⁷⁰, in their anthropological reflections on Christian pilgrimages Victor and Edith Turner see in these pilgrimages -by analogy with initiation rites- examples of a *rite de passage* which takes the person concerned from one state or status to another.

The departure signifies the isolation which gives the person concerned a sanctified status as a pilgrim thanks to the pilgrim's blessing; the journey itself is the purification which brings the pilgrim to the threshold of the new state or status, after which the pilgrim is again admitted into his familiar surroundings ⁷¹. In this process, we must ask ourselves whether pilgrimages in the Christian culture can be regarded as a possibility for voluntarily moving from one status to another. The authors realize this, for they do, after all, relativize the term «transition» by casting doubt on the possible status-changing effect of a pilgrimage ⁷². But in doing so they forget to point out that, status-changing elements could be attached to at any rate two pilgrimages -Jerusalem and Santiago de Compostela- via specific orders of knights and brotherhoods of pilgrims, provided the persons concerned satisfied certain social criteria (noble birth, citizenship).

Pilgrimages were a precondition for membership and, on the basis of this, it can be said that those pilgrimages were a precondition for a change in status. However, the principle of the brotherhood was that first and foremost the members be established citizens, which made them eligible to become members provided they had undertaken the pilgrimage in question or intended to do so in the near future: the existing status was the criterion for the effect the pilgrimage had on it ⁷³. In noting this possibility of a change in status, it must be emphasized that this possibility existed only where such brotherhoods existed, which was only in a small of minority of cities. Membership as such did not have any effect on the person's position in society, but it did on occasion lead to activities which stood out because of their public nature. In that respect, the urban community counted on such brotherhoods, because they were closely involved with the life of the community.

It cannot be denied that brotherhoods formed an important part of organized religious life in the late Middle Ages. Guild and brotherhood banquets held on their saint's days and participation in processions -both for their own saints and the general processions of the community on feast days- are among the conspicuous activities which those concerned engaged in publicly (positively or otherwise) in celebration of those occasions. Pilgrims who returned from distant places could count on a hearty

⁶⁹ J. van Herwaarden, *Pilgrimage and social prestige. Some reflections on a theme*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit* 14 (Wien 1992) 27-79.

⁷⁰ A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, 27, 263-264.

⁷¹ Victor and Edith Turner, *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological perspectives*, Oxford 1978 1-39, for the characteristics of pilgrimages esp. 34-35, 253-254; cf. J. van Herwaarden, *Hebben christelijke bedevaarten een status-veranderend effect gehad? Een commentaar op een antropologische beschouwing*, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 93 (1980) 247-254.

⁷² Turner, *Image* (note 71) p. 9.

⁷³ Cf. J. W. C. van Campen, *De Utrechtsche Jerusalembroederschap*, *Jaarboekje Oud Utrecht*, 1935, 55 ff; J. van Herwaarden (ed), *Pelgrims door de eeuwen heen. Santiago de Compostela in woord en beeld*, Turnhout-Utrecht 1985, 176-186 (St. James brotherhoods in Europe), 228-230 (St. James brotherhood in Ghent), 250-253 (other St. James brotherhoods in the Low Countries).

reception: the «frohe Mahl» of the *Christenlich Bilger*, in which Johann Geiler von Kaiserberg (1445-1510) described this and other phenomena associated with going on a pilgrimage ⁷⁴.

Particularly in cases where the pilgrim had been to a distant sanctuary, he might have been held in higher regard in his own surroundings than he was before the pilgrimage, but such assumptions cannot be proved. If one takes the ideal form of the concept of *peregrinatio* in the Christian world, the terms used by the Turners aptly express the exceptional nature of a pilgrimage. But in daily life, following their return, the normal routines reasserted their rights on the pilgrims. It is to be hoped that the reality was usually different than the magistrates of Dordrecht assumed when they forbade the practice of imposing pilgrimages, because people came back more depraved than they were before leaving ⁷⁵.

HOME AGAIN

How things really were upon the return of the pilgrim is explained in detail in the closing words of the story the Delft barber Arent Willemsz. tells of his pilgrimage to the Holy Land. Towards the end of his long journey, Arent was curious as to how his wife and children were doing. By boat, he reached Delft from Gorcum via Rotterdam, arriving at his home on Monday, 11 December 1525, at about nine o'clock in the evening. His wife and mother were eating, and his mother said as she lifted her wine goblet: «I toast to master Arent Willemszoon in the hope he is well», to which his wife answered: «I will not go out again until I know for certain how Arent is doing, for I can tell everyone is talking about me». When Arent heard her say this, he lifted the doorknob and called out «bodenbroodt» (literally: give a tip), and his wife cried: «That is Arent's voice». She ran to the entryway and hugged her husband, crying: «Welcome home, darling». Arent caught her in his arms and discovered she was nearly faint with emotion, and determined that an unexpected arrival had its drawbacks. He then went to the Old Church and the New Church in Delft to give thanks to God for his safe return after a journey of 233 days ⁷⁶.

Is it presumptuous to assume than many-a Santiago pilgrim might have returned in the same manner?

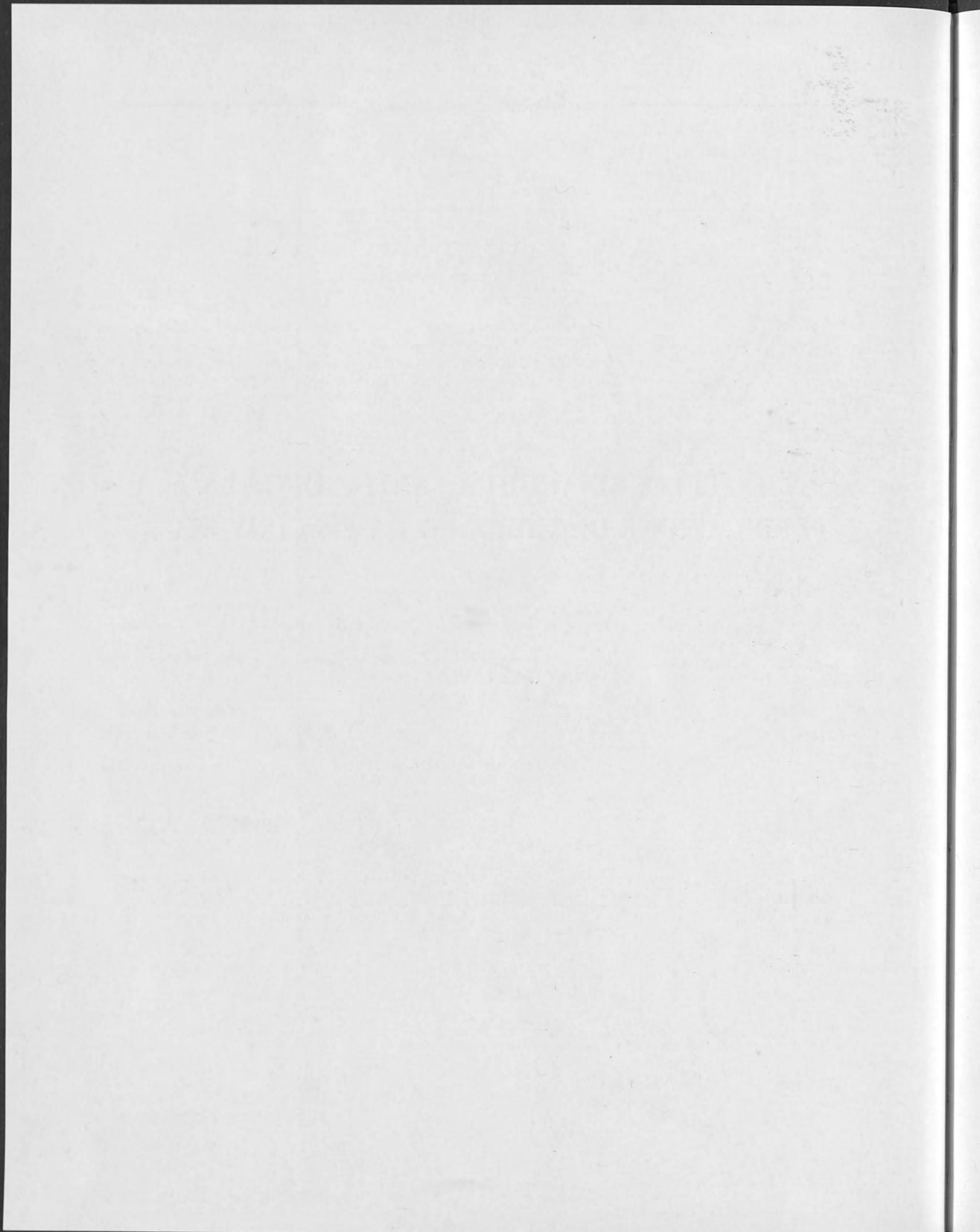
⁷⁴ Schreiber, *Strukturwandel* (note 14) p. 11.

⁷⁵ Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (note 18) p. 297.

⁷⁶ C. J. Gonnet (ed), *Bedevaart naar Jerusalem in 1525*, Haarlem 1884, 172-173.

**IL PELLEGRINAGGIO A SANTIAGO NELLA
PREDICAZIONE DI GIORDANO DA PISA (XIV SEC.)**

CECILIA IANNELLA
Università di Pisa



Il presente contributo intende dimostrare come già nei primissimi anni del XIV secolo, in area italiana, inizi a diffondersi un atteggiamento di forte riserva nei confronti dei pellegrinaggi a Santiago di Compostela, atteggiamento che, per questo e per altri luoghi santi, in una situazione generale di crisi e mutazione della pratica devozionale, si manifesta solo un periodo più tardo. La scelta è caduta sulla predicazione di frate Giordano da Pisa (1260 ca.-1311), domenicano del convento di Santa Maria Novella, una delle figure di maggiore spicco della vita religiosa di Firenze ¹, che si presenta di notevole interesse sia per la precocità cronologica sia per l'ampia diffusione pubblica e popolare. Dell'attività predicatoria del frate, per iniziativa di un gruppo di ascoltatori, rimane una vastissima raccolta di sermoni tenuti nelle piazze e nelle chiese fiorentine; raccolta assai importante non solo a livello linguistico (è il primo esempio di *reportationes* volgari di prediche recitate in volgare), ma anche perché costituisce una fonte preziosa per chi voglia ricostruire la vita fiorentina del primo Trecento: i riferimenti ad una cultura di stampo enciclopedico e scientifico, quella personale del frate fatta negli *studia* conventuali, si intrecciano a quelli propri della realtà quotidiana che bene soddisfano le aspettative del pubblico. La predica diventa, in tal senso, uno strumento ricchissimo di informazioni attraverso cui si registrano molti aspetti della vita sociale e culturale del tempo ².

Tra questi, con una certa frequenza, ricorrono il tema del pellegrinaggio e la figura del pellegrino. In un'ampia successione di figurazioni mentali, che alterna rimandi biblici e patristici a spunti attinti dal quotidiano vissuto, secondo cui la vita umana è figurata come una continua battaglia, un grande mercato, una lunga traversata per mare ³, si inserisce l'immagine, suggestiva ed impressionante, dell'eterna *peregrinatio* ⁴.

Il *tópos* dell'*homo viator* trova autorevole conferma in alcuni brani della Sacra Scrittura ⁵, ma si diffonde soprattutto perché presente negli scritti di sant'Agostino e di Gregorio Magno ⁶. L'uomo

¹ Si veda l'importante lavoro di C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975, a tutt'oggi l'unica monografia dedicata al domenicano.

² Cfr. C. Delcorno, *Giordano da Pisa* (nota 1) p. 29-80; F. Cardini, *Un contributo alla conoscenza di Giordano da Pisa*, Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 28,1 (1974) 133-141; G. Barone, *L'Ordine dei Predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei Predicatori*, Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes, 89 (1977) 2, 609-618; D. R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence. The social world of Franciscan and Dominican spirituality*, Athens and London 1989.

³ La *peregrinatio* dell'*homo viator* bene si riallaccia al *tópos* dell'odissea dell'anima umana, alla simbologia della nave e del mare. Il mito greco-latino dell'avventuroso viaggio di Odisseo-Ulisse viene accolto negli scritti dei Padri della Chiesa, che interpretano cristianamente l'allegoria ellenistica ed in tal modo lo recepisce Giordano. Nel *corpus* di prediche l'immagine dell'uomo-marinaio compare assai ripetutamente e a questo tema è dedicato un intero sermone, significativamente intitolato «Del Vangelo della nave»; cfr. Giordano da Pisa, *Del Vangelo della nave*, a cura di C. Delcorno, Pisa 1978.

⁴ Per una panoramica sul tema si veda lo studio di G. B. Ladner, *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, Speculum, 43 (1967) 233-259.

⁵ I Pt 2, 11: «carissimi obsecro tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis quae militant adversus animam»; Hbr 11, 13-16: «Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentes quia peregrini et hospites sunt supra terram qui enim haec dicunt significant se patriam inquirere et si quidem illius meminissent de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi nunc autem meliorem appetunt id est caelestem ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum paravit enim illis civitatem?».

⁶ Per questioni pratiche userò le edizioni contenute in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1866 (da ora P.L.). Augustini Episcopi *Sermones de Scripturis*, XIV, 4, 6 (P.L. 38, 114): «Sed audiat dives... Utatur mundo tanquam non utens. Sciat se viam ambulare, et in has divitias tanquam in stabulum intrasse. Reficiat, viator est;

pellegrino, in quanto cristiano, è insieme «straniero», «viandante», dall'originaria forma classica del termine *peregrinus*, ed «esule», cittadino del cielo continuamente alla ricerca della vera destinazione, dell'armoniosa *civitas Dei*:

dicono i santi e' i savii, che la cittade nostra, dell'uomo, si è sopra il cielo; perocché in questo mondo non è la nostra cittade, ma nell'altro; e però siamo in questo mondo, in questo luogo, non siccome abitatori, ma siccome viandanti e peregrini; siccome dice il profeta e l'apostolo. Sapete che 'l viandante e 'l pellegrino non si pongono molto tempo a stare, anzi vanno tosto, non si pongono molto tempo a istare nelle luogora; e questa è la ragione che ci stiamo così poco in questo mondo, perocché questa non è nostra abitazione e stanza, ma siamo a modo di viandanti pellegrini ⁷.

Al senso di transitorietà che caratterizza il *passagium* umano nel mondo ⁸, si accompagna un sentimento di straniamento ed alienazione, la negazione di affetti e passioni che si riconducono direttamente all'illusoria realtà terrena:

a dimostrare, che lo stallo di questa vita si è peregrinaggio (e cominciasi il primo dì, ch'entriamo nel mondo) e che in questa vita ci siamo peregrini e viandanti. Questo è essempro di perfetta verità, acciocché tu non ci ponghi il cuore né l'amore; perocché non è tuo luogo, no ⁹;

Al di fuori della dimensione metaforica il nostro frate, nel senso dato ai termini «pellegrino», «pellegrinaggio», sembra concordare con la famosa definizione dantesca ¹⁰: ogni volta in cui si sofferma a parlare di viaggi penitenziali intende il cammino per Santiago, mentre solo velocemente sono citati Roma, San Michele sul Gargano, la Terrasanta.

Del pellegrinaggio il domenicano ricorda la figura di Cristo, *exemplum* ideale della perfetta *peregrinatio*, «imperocché nacque in peregrinaggio, andando Maria e Gioseppo da Nazaret, una città di

reficiat se, et transeat; non secum tollit quod in stabulo invenit. Alius viator erit, et ipse habebit, sed non auferet»; Gregorii Magni *Moralium in Job*, VIII, 54, 92 (P.L. 75, 857-858): «At contra justi... Sicque temporali refoventur subsidio, sicut viator in stabulo utitur lecto; pausat, et recedere festinat; quiescit corpore, sed ad aliud tendit mente. Nonnunquam vero et adversa perpeti appetunt, in transitoriis prosperari refugunt, ne delectatione itineris a patriae perventione tardentur, ne gressum cordis in via peregrinationis figant, et quandoque ad conspectum coelestis patriae sine remuneratione perveniant... Justi itaque hic se construere negligunt, ubi peregrinos se et hospites noverunt. Quia enim in propriis gaudere desiderant. esse in alieno felice recusant».

⁷ *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de'Predicatori, recitate in Firenze del 1302 al 1305*, a cura di E. Narducci, Bologna 1867 (da ora *Narducci*), 25 ottobre 1305, p. 404-405. Cfr. II Cor 5, 6-8: «audentes igitur semper scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino per fidem enim ambulamus et non per speciem audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Deum». Si confrontino anche le posizioni di un altro domenicano della prima metà del Trecento Domenico Cavalca, *Lo specchio de' peccati*, a cura di F. Del Furia, Milano 1838, p. 33-34: «Che conciossiacosache, come dice Santo Paolo, e la sperienza ci dimostra, noi siamo pellegrini nel mondo, e non abbiamo qui luogo di dimorare, ma corriamo, e cercare dobbiamo la futura cittade».

⁸ «Non è saetta che corra così forte al segno come noi alla morte; onde la vita di questo mondo non è se non peregrinazione, ed ecci dato per peregrinare; onde ci siamo peregrini, e tosto ci siamo cacciati fuori. Oh quanti sono i pericoli che ti ne possono cacciare. Alla fine è morte di necessità», in *Prediche del B. Fra Giordano da Rivalto recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCVI*, a cura di D. Moreni, 2 voll., Firenze 1831, (da ora *Moreni I* e *Moreni II*), 25 ottobre 1305: *Moreni II* p. 147.

⁹ *Prediche del Beato Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori*, a cura di D. M. Manni, Firenze 1739, (da ora *Manni*), 25 dicembre 1304, p. 52. Si veda anche D. Cavalca, *Lo specchio de' peccati* (nota 7) p. 36: «Generalmente dunque conchiudo, che 'l buon uomo in questo mondo è pellegrino, e non ci pone troppo il cuore, ma usa queste cose temperatamente, e lo rio uomo ci è cittadino, ed ama di qui stare e di qui godere».

¹⁰ Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di L. Blasucci, Firenze 1965, XL, p. 75: «ché peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori della sua patria; in modo stretto non s'intende se non chi va verso la casa di sa'Iacopo o riede. E però è da sapere che in tre modo si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamasi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamasi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa'Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamasi romei in quanto vanno a Roma».

Galilea, in una città di Giudea, ch'avea nome Bellemm»¹¹; la condizione spirituale indispensabile per iniziare e compiere il viaggio; il fine, piuttosto che l'atto in sé, cioè l'amore per Dio.

Spesso i riferimenti reali alla pratica del pellegrinaggio vengono inseriti in quelle prediche in cui frate Giordano espone le varie forme di penitenza e descrive, comparandole, le caratteristiche della vita attiva e della vita contemplativa¹². Sebbene ai «mondani» la prima appaia «di più frutto» perché in modo diretto vengono percepite le rinunce e le fatiche corporali, è anche quella che può indurre a peccato mortale, possedendo un maggior numero di difetti:

nella vita attiva si può peccare mortalmente. Viene l'uomo, ed andrà a santo Iacopo in pellegrinaggio, ed anzi ch'egli sia là, cadrà in uno peccato mortale talotta, e forse in due, e talotta forse più. Or che pellegrinaggio è questo, istolti, che rileva questa andata? Ché dovete questo sapere, che chi vuole ricevere le indulgenzie, conviene che ci vada pur puro come s'egli andasse a ricevere Corpo di Cristo. Or chi le riceve così puramente? E però le genti ne sono ingannate¹³.

In questo caso la critica è tutta rivolta verso coloro che credono potersi riconciliare con Dio semplicemente compiendo il viaggio, dimenticando la condizione necessaria per intraprenderlo ossia lo stato di assoluta contrizione. I fedeli, infatti, non solo sembrano ignorare che la confessione è un preliminare assolutamente obbligatorio per ogni pellegrinaggio, ma, tra loro, appare altrettanto diffusa la convinzione che l'indulgenza liberi sia dalle pene che dalle colpe del peccato¹⁴:

La prima via, chi vuole perdono di peccati, ne va a' piedi del prete; or se non se' confessato e pentuto, or che ti vale andare a Roma?... Non si dà a Roma, o a San Jacopo, o oltre mare perdono de' peccati. A Roma, ed agli altri viaggi non si dà perdono di colpa, no, ma di pene¹⁵.

Un'ulteriore riserva contro i pellegrinaggi, che rientra, più in generale, nelle critiche mosse alle modalità con cui i fedeli intendono ed eseguono le opere di penitenza, è costituita dal fatto che, spesso, coloro che compiono il viaggio volgono la loro attenzione piuttosto che al fine¹⁶, la *remissio peccatorum* con cui è riacquistata la purezza spirituale, all'atto in sé: sull'amore per Dio, cui il gesto di pietà dovrebbe soggiacere, prevale l'interesse per la *quantitas operis*, la straordinaria impresa compiuta, che diventa così motivo di vanto personale:

¹¹ 25 dicembre 1304: *Manni* p. 52. Sebbene con sfumature diverse si noti quanto afferma Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, qu. 113, a. 4: «...Christus, secundum quod homo... secundum animam erat comprehensor, sed ratione possibilitatis corporis erat viator»; e sempre nella *Summa*, III, qu. 15, a. 10: «Christus autem ante passionem... simul erat comprehensor in quantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id, quod ei de beatitudine deerat». Cfr. G. B. Ladner, *Homo viator* (nota 4) p. 250.

¹² Commentando il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci così frate Giordano si esprime: «Dice il Vangelo che Cristo saziò la turba di cinque pani e di due pesci. Questi due pesci, l'uno è l'anima e l'altro è il corpo: amendue deono stare arrostiti: il corpo di penitenza, di digiuno, di viaggi, di vigilie, di ciliccio, di discipline e di cotali cose; l'anima di contrizione, di dolore de' suoi peccati, e stare in paura e in timore di Dio, e in sostenere in pace le avversitadi», 9 aprile 1303: *Narducci* p. 55. Ma anche: «Operazione chiamo tutte l'opere che fa l'uomo santo, sì come digiuni, cilicci, limosine, albergare, rivestire, visitare, pelegrinaggi, e tutte l'opere e servigi santi», in *Giordano da Pisa: Quaresimale fiorentino*, 1305-1306, a cura di C. Delcomo, Firenze 1974, (da ora *QF*) 23 febbraio 1305: p.74.

¹³ 22 luglio 1305: *Moreni* I p. 187-188.

¹⁴ Cfr. J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel medioevo*, Roma 1981, p. 175-182. Si veda per il giubileo del 1300 A. Frugoni, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, Incontri nel Medioevo, Bologna 1979, p. 73-177.

¹⁵ 21 settembre 1309: *Moreni* II p. 50.

¹⁶ «Quegli, c'ha il suo fine dirizzato a Dio, e che tutte le sue opere ha addirizzate e ordinate a quello fine; questo cotale tutto ciò ch'egli fa o dice o pensa, tutto è di grande merito: se mangia, s'egli beje, e cheunque egli fa. Siccome è di colui che va a Sa Jacopo, ch'è di tutti i suoi passi mentato», 26 marzo 1305: *Manni* p. 243.

E' sono molti, che si credono fare grandi opere a Dio... che pare così grande fatto, di quelli, che vanno in Galizia a San Jacopo, oh come pare grande opera questa, e di gran fatica cotal viaggio grande! e dicerà, e vanterassi, e dirà: tre volte sono ita a Roma, due volte ita a San Jacopo, e cotanti viaggi ho fatti... Or che ti vale il viaggio, se te se' in peccato mortale? Assai t'era meglio a stari a casa: non per ogn'uomo il viaggio, non piaccia a Dio... Di questo andare attorno... non ne consiglierèi ogn'uomo, ché l'uomo può accattare assai più peccato che merce; poco apprezza Iddio tali cose; e' vuole il cuore, e l'amore da te ¹⁷.

In un altro sermone, invece, l'accusa è esplicitamente diretta al viaggio in quanto tale, la cui meta è per l'appunto il santuario galiziano:

Onde, disse frate Giordano, di questo andare ne' viaggi, chi me ne chiedesse consiglio, io gli direi pur di no, ché sono tanti i pericoli del viaggio ch'è una maraviglia, e sì per l'impedimenti corporali e spirituali, e sì per li osti; ché spesse volte viene l'uomo a briga e a discordia coll'oste, or col compagno e talora nella necessitate che si truova, che non s'è paziente, talora per gli scherani in cui tu puoi intoppare, che ti spogliano e rubano, e se' a rischio di morte, overo se infermi. Sicché sono tanti i pericoli che ci sono, onde la persona può cadere in peccato mortale, ch'è troppi, e va l'uomo a rischio dell'anima e del corpo. E se tu fai uno peccato mortale, tutti i passi tuoi, e tutta la fatica tua e la spesa t'hai perduta. Onde, e' disse, domandami altro consiglio del viaggio di S. Iacopo, io ti consiglio pur di no: ché meglio è che si steano a casa al sicuro, che mettersi al pericolo di corpo e d'anima ¹⁸.

La vita come il pellegrinaggio, il mondo come la strada da percorrere sono estremamente pericolosi, fitti di insidie ed avversità e, per questo, il predicatore non rinuncia a dissuadere i suoi fedeli ¹⁹: si incontrano eserciti e bande di ladri, si litiga con i compagni, si può cadere in malattia e, naturalmente, commettere terribili peccati. In effetti andare *ad limina Sancti Jacobi* significava esporsi a rischi di varia natura, non ultimo percorrere zone confinanti con le regioni mussulmane ed attraversare territori geograficamente impervi ²⁰. Ad una lettura più attenta, si scorge, tra le righe, la vera preoccupazione del frate: il pellegrinaggio è pericoloso perché minaccia di infrangere la *stabilitas loci*, condizione primaria per raggiungere la salvezza, e può trasformarsi in vagabondaggio ²¹. Il forte senso di diffidenza prodotto dal timore per lo sradicamento sociale ed il rischio di emarginazione che lo stesso viaggiare implica (sono, infatti, coinvolti anche i viaggiatori e tutti gli spostamenti genericamente intesi) ²² trova piena giustificazione in una delle ossessioni dell'Occidente medievale: l'affannosa ricerca dell'ordine e della

¹⁷ 9 agosto 1304: *Moreni I* p. 252-253. Il brano così continua: «Questo andare ne' viaggi, disse Frate Giordano, io l'ho per neente, e poche persone ne consiglierèi, e radissime volte, ché l'uomo cade molte volte in peccato, ed hacci molti pericoli, trovano molti scandali nella via, e non hanno pazienza, e tra loro molte volte si tencionano, e adirano, e con l'oste, e co' compagni, e talotta fanno micidio, ed inganni, e fornicazioni, e di questi si fa assai, e caggiono in peccato mortale.»

¹⁸ 23 gennaio 1305: *Narducci* p. 209. A proposito dei pericoli vedi anche San Bernardino, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano 1990, p. 813: «Così dico di molte che vogliono andar al santo Sipolcro e chi a santo Iacomo. Guarda, prima che tu vada, ogni cosa, guarda i pericoli».

¹⁹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, Roma-Bari 1989, p. 8; G. B. Ladner, *Homo viator* (nota 4) p. 240-242.

²⁰ Bella, sul tema della fine dei territori conosciuti, la definizione che della Spagna dà Brunetto Latini ne *Li Livres du Tresor*, a cura di F. Carmody, Berkeley 1948, I, p. 123: «Iki est la fins de la terre, selon ce que les anciens gens proverent»; e quella, più tarda, sulla Galizia, di Fazio degli Uberti nel *Dittamondo*, a cura di G. Corsi, Bari 1952, I, X; 58: «Galizia truovo al fine della terra».

²¹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale* (nota 19); G.B. Ladner, *Homo viator* (nota 4) p. 240-242.

²² Sul rapporto tra la «via diritta» dei giusti e la «via torta» dei peccatori Giordano costruisce immagini di estremo realismo; cfr. a proposito la predica che inizia col versetto *Dirigite viam Domini* in *Manni* p. 36-40. Interessante notare le ragioni che il predicatore adduce per spiegare il desiderio di viaggiare degli uomini: «E per questa è ancora la ragione perché le genti hanno tanta voluntade di cercare del mondo, e le cittadi e le terre, e ispezialmente i giovani vedere e cercare tutte le cittadi e le castella... se non fosse per li dubii de' viaggi e per le fatiche e ispese, cioè ch'andasse sicuro, e non gli fosse malagevole la via né le ispese, tutte le città del mondo cercherebbe, vorrebbe vedere. Quale è la ragione? però ch'è una cittade dell'uomo, la quale non vide mai e disiderala, la quale crede trovare cercando le cittadi... e non la ci truova; perocché non è qui... che la cittade nostra, dell'uomo, si è sopra il cielo», 24 dicembre 1305: *Narducci* p. 404. Sulla *vana curiositas* che si cela dietro il gesto di penitenza cfr. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981, p. 150; B. Geremek, *L'emarginato, L'uomo medievale* (nota 19) p. 394-398.

stabilità sia fisica che sociale. Il pellegrino, come i vagabondi ed i viandanti, cui è spesso assimilato²³, sebbene viaggi con uno scopo riconosciuto ed incarni, proprio perché *viator*, l'ideale del perfetto cristiano, con la sua erraticità, non solo richiama la deplorabile *vagatio* contro cui Agostino d'Ippona si era scagliato²⁴, ma in più, ed è forse questa la caratteristica che impressiona maggiormente la mentalità collettiva, non trova adeguata collocazione in una società che, sulla scia di una generale riabilitazione del valore dato al lavoro, andava moltiplicando le proprie specializzazioni professionali²⁵.

Che cosa, dunque, propone il predicatore? In perfetta consonanza con l'idea di «movimento» propria degli uomini del Medioevo (da una parte lo spostamento spaziale, dall'altra la *mutatio*, il mutamento dell'interiorità)²⁶ ed intendendo il pellegrinaggio nell'accezione di allontanamento dal peccato in direzione della virtù, la via per il perfezionamento acquista nuove caratteristiche. Sottolineando che spesso nel pellegrinaggio viene proprio a mancare la dimensione spirituale frate Giordano ne sollecita il recupero in termini di interiorizzazione, non tanto come alternativa al viaggio reale, che anzi è negato, quanto piuttosto per assegnare all'esperienza penitenziale un significato più autentico e profondo. Così, se da una parte permangono gli echi della tradizione monastica, connessa ai principi della *stabilitas loci* e della *fuga mundi*, dall'altra, riappropriandosi di tali ideali e proponendoli secondo nuovi indirizzi religiosi, il domenicano sembra anticipare i tempi della *devotio moderna*, che invece si diffonderà solo in un periodo più tardo²⁷. In tal senso il fedele, che nel nostro caso è cittadino, necessita di un *refugium*, di un luogo raccolto che bene accolga l'intimo itinerario spirituale. Nel commento al versetto *Ductus est Iesus in desertum a spiritu*²⁸, manifestando inclinazioni di stampo ascetico-mistico²⁹, frate Giordano afferma «Questo deserto può essere la cella tua, la casa tua, la camera tua; quando lasci il mondo, raccogliti con Dio nella casa tua, questo deserto può essere il cantone de la casa tua: fa' che ttu fuggi il

²³ Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988, p. 169; M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari 1983; M. S. Mazzi, *Gli inutili: miserabili e vagabondi*, La Storia, I-1, Il Medioevo, Torino 1988, p. 275-296.

²⁴ Per le riserve espresse da uomini di Chiesa si veda G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, Religious Life and Thought (11th-12th centuries), London 1979, p. 125-146. Cfr. inoltre F. Cardini, *Nota su Mariano di Nanni rettore di S. Pietro a Ovile in Siena*, AA.VV. Toscana e Terrasanta nel Medioevo, Firenze 1985, p. 180-181; M. Tangheroni, *Il Barone per cui là giù si vicia Galizia*, Pistoia e il cammino di Santiago, Napoli 1987, p. 301-312; G. Bertolini - F. Cardini, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 7-8. Le fonti iconografiche rivelano lo stesso atteggiamento. Si pensi all'affresco della Tebaide, conservato nel Camposanto Monumentale di Pisa e datato intorno al terzo decennio del XIV secolo: nella fascia centrale, sulla sinistra, per ben due volte è raffigurato un eremita intento ad ascoltare ed accogliere nella propria cella un personaggio, che all'apparenza sembra essere una pellegrina: ma la lunga veste tradisce la natura del visitatore poiché non riesce a celare i terribili artigli del demonio tentatore. Cfr. C. Frugoni, *Altri luoghi cercando il Paradiso (Il ciclo di Buffalmacco nel Camposanto di Pisa e la committenza domenicana)*, «Anali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», 184 (1988) 1557-1643, in particolare p. 1595.

²⁵ G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri, contadini*, Roma-Bari 1981; J. Le Goff, *Mestiere e professione secondo i manuali di confessori nel Medioevo*, Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e sulla cultura nel Medioevo, Torino 1977.

²⁶ A. Ja. Gurevic, *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983, p. 75-78.

²⁷ In generale, sul problema in area italiana cfr. M. Petrocchi, *Una devotio moderna nel Quattrocento italiano?*, Firenze 1961, p. 15-53; G. Miccoli, *La storia religiosa*, Storia d'Italia, II, Torino 1974, p. 904-974. Per il pellegrinaggio spirituale cfr. É. Delaruelle, *Le pèlerinage intérieur au XVe siècle*, La piété populaire au Moyen Age, Torino 1975, p. 555-561; R. Lazzarini, *Lo «status viae» e l'interpretazione del pensiero medievale*, AA. VV., L'homme et son destine d'après les penseur du Moyen Age, Louvain-Paris 1966, p. 125-136. Si veda anche F. Cardini, *Toscani verso Gerusalemme*, De Finibus Tuscie. Il Medioevo in Toscana, Firenze 1989, p. 76-102 e sempre dello stesso autore *La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldiano*, AA.VV., La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa, Pisa 1989, p. 55-102.

²⁸ Mt. 4, 1.

²⁹ Tendenza, questa, espressa più volte: «il nostro [dei frati] movimento è pur per voi, cerchiamo la cittade e andiamo predicando pur per voi, per darvi la pace per farvine partefici. Molto più volentieri ci staremmo in cella e non usciremmo fuori, e più riposo n'avemo, troppo più... io vorrei volentieri starmi ora in cella parecchi anni, e non uscire fuori, e sarebbemi molto a grado e molto utile», 19 febbraio 1305: *QF* p. 33; ma anche *Manni* p. 9, *Moreni* I p. 17.

mondo e la gente»³⁰, mentre in altri sermoni le note di vaga genericità sono sostituite da riferimenti ben precisi al pellegrinaggio compostellano:

«Vanno le genti quà e là, e credonsi pigliare Iddio per li piedi; siete ingannati, non è questa la via; meglio è raccoglierti un poco in te medesimo, e pensare del creatore, o piagnere i peccati, o la miseria del prossimo, che tutte le andate, che tu fai»³¹... «Or qui cresci; non ti fae uopo d'andare a san Iacopo: nel cantone della casa tua ci puoi studiare e crescere»³².

Le ammonizioni rivolte al pubblico fiorentino sottintendono, quindi, l'intento di disciplinare orientamenti devozionali che hanno perso molto della loro originaria natura e che, per questo, vengono avvertiti come fuorvianti.

In senso più generale sarebbe di notevole interesse individuare le motivazioni precise che inducono a designare proprio Santiago come pellegrinaggio proibito. Senza inoltrarmi nella questione, mi limiterò a ricordare che, forse, la scelta cade sul santuario galiziano perché, sempre secondo le tendenze antiperegrinanti, rispetto a Roma e Gerusalemme era maggiormente vulnerabile. Come poter attaccare Roma dopo gli entusiasmi e l'imponente mobilità di fedeli provocata dal Giubileo del 1300? Gerusalemme, da parte sua, non solo godeva di una centralità già biblica (*Haec dicit dominus Deus: ista est Jerusalem. In medio gentium posuit eam et in circuitu eius terras*)³³ ma era il nucleo dei progetti di riconquista che il Papato, a seguito della crisi della Terrasanta cristiano-occidentale, andava elaborando. Rimaneva così Santiago.

³⁰ 20 febbraio 1305: *QF* p. 40.

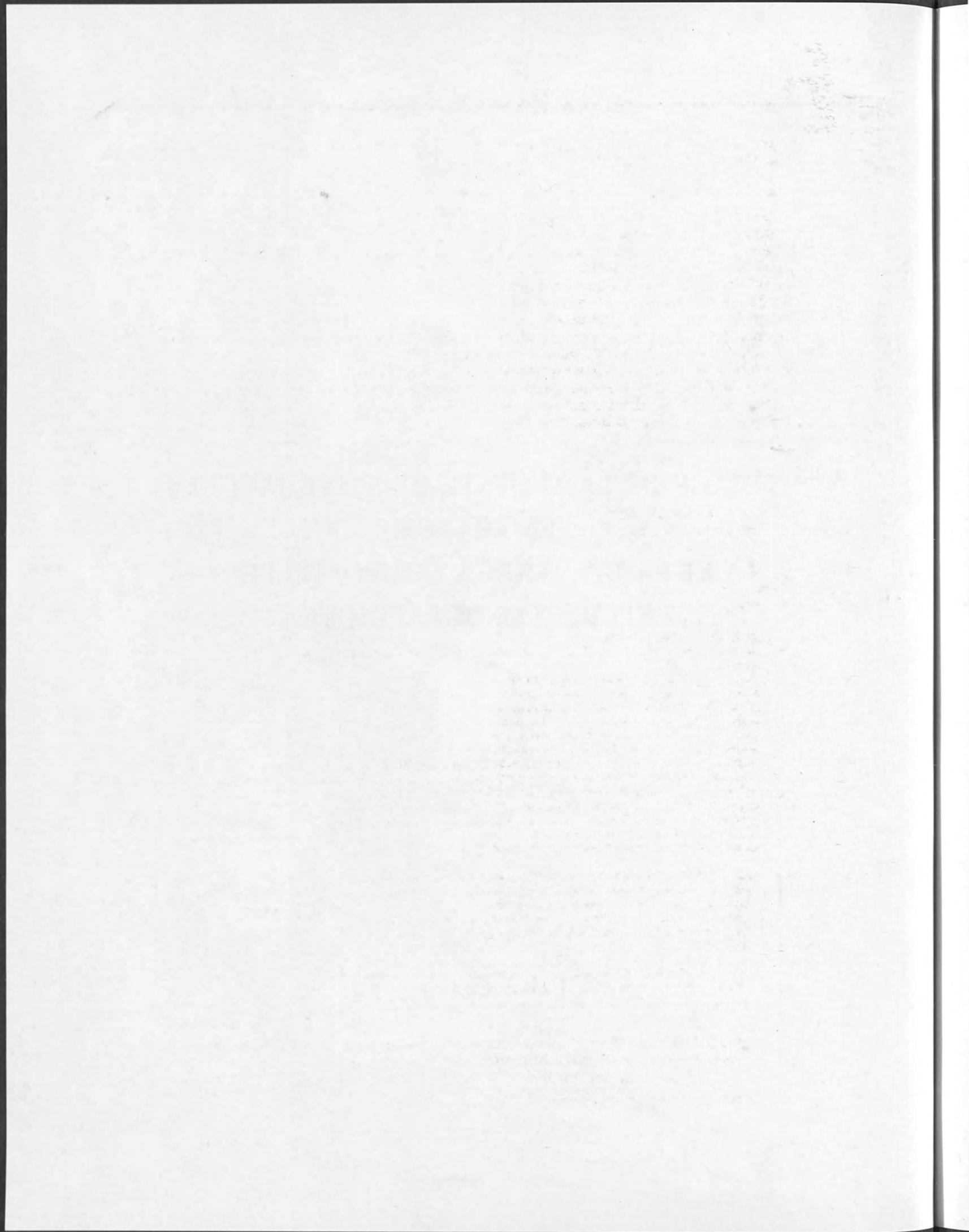
³¹ 22 luglio 1035: *Moreni* I p. 188.

³² 17 settembre 1305: *Narducci* p. 378.

³³ Ez. V, 5.

**L'IMAGE DE LA MAJESTÉ DE SAINT JACQUES
EN FRANCE
ET SA RELATION À COMPOSTELLE
- ETUDE ICONOGRAPHIQUE -**

HUMBERT JACOMET
*Conservateur du Patrimoine
Inspecteur des Monuments Historiques*



Mis à part les vestiges d'une rare peinture romane, quelques vitraux¹ et enluminures, il subsiste en France un peu plus d'une trentaine de statues figurant l'apôtre saint Jacques le Majeur, assis, en Majesté². Ce chiffre ne comprend que les effigies isolées qui s'offrent comme objets de culte et de dévotion. En effet, intégrée à des décors d'architecture ou mêlée à des épisodes de la vie légendaire de l'apôtre, tels que son envoi en mission ou le miracle du pendu dépendu, l'image siégeante de l'apôtre perd sa dimension spécifique qui est de provoquer un face-à-face exclusif entre le fidèle et son intercesseur³. Néanmoins les scènes historiées où la Majesté de saint Jacques apparaît en situation, ont un grand intérêt dans l'exacte mesure où elles permettent de vérifier le rôle dévolu à ces statues⁴.

La plupart des images saintes de l'apôtre ayant été déplacées par suite de la transformation, de la ruine ou de la suppression des autels et des chapelles où elles trônaient, il est rare qu'elles se découvrent dans leur cadre d'origine qui était parfois l'écrin d'un retable précieux.

¹ La plus ancienne peinture sur verre figurant saint Jacques assis isolément sur une sorte de banc passe pour provenir du «château construit par Philippe-Auguste dans la capitale normande». Trois autres panneaux montrant les apôtres Pierre, Paul et Jean dans la même position, lui tiennent compagnie. Ces vitraux sont aujourd'hui l'une des parures du Musée de Cluny. «L'oeuvre est vraiment royale par la maîtrise du style et de l'exécution, écrit à leur sujet Jean Lafond. Saint Jacques porte le chapeau et le bourdon des pèlerins de Compostelle et le fond rouge de son panneau est semé de grandes coquilles» (cf., *Le Vitrail en Normandie de 1250 à 1300*, Bull. Mon., 111 (Paris, 1953) 337-338). Une reproduction de ce panneau de vitrail figurait à l'exposition, *Pèlerins et Chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X^e s. à nos jours* (Paris, Archives Nationales, 1965, Catalogue n° 70, voir également, *Hôpitaux et Confréries de Pèlerins de Saint-Jacques*, Cadillac 1967, Catalogue n° 348, illustration Pl. VII).

² En ne prenant en compte que les statues qui se trouvent à l'intérieur d'églises, on atteint le chiffre de 30. La statue de Beauvais est au Musée Départemental de l'Oise (cf. note 21) et le Staatliche Museen de Berlin a acquis une Majesté française de provenance inconnue (cf. note 54). Une autre se trouve actuellement dans une banque, à Zurich dont il est question plus bas note 68. Enfin, 3 autres oeuvres ont pu être localisées dans le marché de l'art, à Paris (notes 21, 50, 60). A titre de comparaison, on ne trouve dans le catalogue iconographique qui accompagne la thèse d'A. Georges, sur *Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et dans le Nord de la France*, que deux statues de saint Jacques assis en Majesté, pour les XV^e et XVI^e s. Ce catalogue, il est vrai, ne concerne que la Belgique (cf., *Académie royale de Belgique, Mémoires*, 2^e série, t. XIII, Bruxelles 1971, Pl. 23 et 24).

³ A la désignation purement descriptive «saint Jacques assis», on préfère ici l'expression «Majesté de saint Jacques» comme étant plus apte à traduire le caractère éminemment sacré de ce type d'effigie. La Majesté auréole celui qui a triomphé des épreuves et qui est resté fidèle jusqu'au bout. Elle exprime non seulement sa sainteté c'est-à-dire sa pureté, mais son état glorieux qui le rend participant à la souveraineté du Christ, et, partant, lui confère autorité au jour du jugement (cf., note 9). L'image de la Majesté traduit moins l'intercession secourable du saint que sa béatitude et pour ainsi dire son apothéose. De là ce caractère eschatologique qui donne à la confrontation du fidèle et du saint un avant-goût d'éternité et en fait une anticipation du Jugement Dernier, à quoi prépare l'esprit de mortification du pèlerinage.

⁴ C'est ainsi qu'on ne peut retenir dans cette étude, sauf à titre de nécessaire comparaison, le très beau saint Jacques assis qui figure, à gauche, dans la voussure du petit portail sud du chœur de la cathédrale d'Orléans (cf. note 44), non plus que l'apôtre de marbre (entre 1516 et 1530), assis parmi les Douze, sur le soubassement du Tombeau de Louis XII et d'Anne de Bretagne, à Saint-Denis, oeuvre probable des Juste (cf., J.-P. Babelon, *La Renaissance*, dans *Le roi, la sculpture et la mort*, gisants et tombeaux de la Basilique Saint-Denis, Paris 1975, p. 35-36), ou encore le couple formé de Jean et de Jacques siégeant dans l'une des arcades qui forment le baldaquin du Tombeau des cardinaux d'Amboise à la cathédrale de Rouen (vers 1521, cf., E. Chirol, *Le Tombeau des Cardinaux d'Amboise*, Rouen 1959, p. 34). A Saint-Denis, l'apôtre porte la besace timbrée de la coquille. A Rouen aucun de ses attributs, majeurs ou mineurs, ne fait défaut. Outre le livre, il tient un magnifique bourdon et le chapeau lui est attaché au cou.



Carte de répartition des Majestés de saint Jacques conservées en France : classées par types iconographiques.

● Modèle parisien, XIV^e siècle : bourdon, besace, livre, chapeau + coquilles.

● Modèle breton, XIV^e-XV^e siècle : tau et phylactère + coquilles.

○ Modèle breton, XV^e-XVI^e siècle : bâton, phylactère, parfois chapeau.

● Apôtre et pèlerin au Livre fermé, XIV^e-XV^e siècle : livre, bourdon, besace, chapeau + coquille.

⊗ Saint Jacques lisant ou méditant, XV^e-XVI^e siècle : livre ouvert, bourdon, besace, chapeau + coquille.

⊗ Saint Jacques combinant livre et phylactère, XVI^e siècle : bourdon, besace, chapeau + coquille.

● Saint Jacques couronnant des pèlerins, XV^e-XVI^e siècle (Alsace).

△ Vitraux figurant saint Jacques assis.

▽ Peintures murales : saint Jacques assis.

□ Tableau figurant saint Jacques assis, XVIII^e siècle.

■ Lieux de référence.

La répartition géographique de ces statues ne laisse pas d'être surprenante. On en compte pour l'instant onze en Bretagne, sept en Normandie, six en Ile-de-France et Pays chartrain, cinq en Picardie, deux en Champagne et une seule en Auvergne. Autant dire qu'elles se raréfient à mesure que l'on s'éloigne des régions septentrionales. A cet inventaire devrait s'ajouter quatre remarquables sculptures répertoriées en Alsace, dans la plaine du Rhin. Mais leur iconographie particulière qui relève du domaine germanique, incite à ne pas les retrancher du contexte plus vaste dans lequel elles s'inscrivent⁵.

A en croire le résultat de cette enquête, les pays du sud de la France auraient été réfractaires à cette forme d'image. Mais il semble plus raisonnable d'imputer ce vide aux destructions perpétrées lors des Guerres de Religion et aux changements survenus dans la liturgie. En effet, Bernard d'Angers, qui avait étudié auprès de Fulbert de Chartres, n'a pas caché la surprise et l'indignation, que lui causa, au début du XI^e siècle, la vue de ces Majestés⁶, chamarrée d'or et de pierreries, à la façon d'idoles, dont l'Auvergne et le Limousin s'étaient faits une spécialité⁷. Quelque chose de son étonnement subsiste sous la plume d'Émile Mâle lorsque, penché sur la Basilique de l'Apôtre, il lâche cet aveu: «A Compostelle les anciennes représentations de saint Jacques sont étrangement solennelles: il est assis, comme un souverain, au trumeau du Portail de la Gloire. Il était assis encore au ciborium qui s'élevait, au XII^e siècle, au dessus de son tombeau. Aujourd'hui la statue qui s'offre sur le grand autel à la vénération des fidèles est une statue assise. Cette statue peinte et revêtue d'une pèlerine d'argent est fort difficile à dater... Elle reproduit, à n'en pas douter, un ancien modèle, car son attitude hiératique nous reporte au début du XII^e siècle»⁸.

⁵ Il s'agit, en effet, de statues qui montrent saint Jacques couronnant des pèlerins. Hormis l'Alsace, ce type d'image ne se rencontre nulle part ailleurs en France. Cette iconographie particulière a été étudiée par R. Plötz (cf., *Benedictio perarum et baculorum* und *coronatio peregrinorum*», *Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, in *Volkskultur und Heimat, Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1986, p. 339-376; traduit en galicien, dans V. Almazán, *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo 1992, p. 217-261). La plupart de ces oeuvres ont été regroupées à Colmar, au Musée d'Unterlinden, à l'occasion d'une récente exposition (cf., P. Béguerie, et H. Jacomet, *Le Saint Jacques de Gueborschwihr, une sculpture bâloise du début du XVI^e s.*, Colmar 1993, p. 32-97). Outre la remarquable statue de Gueborschwihr (68) que le Musée d'Unterlinden, vient d'acquérir, il faut mentionner celles de Kaisersberg (68) et d'Algolshheim (68) auxquelles s'ajoutent une statue provenant de la chapelle Saint-Jacques du château de Kintzheim (67) que V. Almazán a réussi à voir (cf., *Alsacia Jacobea*, éd. Nigra Arte, 1994, p. 177, Fig. 50) et un petit bas-relief en bois polychrome du Musée de Colmar. Toutes ces oeuvres en sont en du bois polychrome.

⁶ Ce type iconographique a sa source dans la représentation de la «Majestas Domini». L'expression «Image de Majesté» ou «Majesté» s'emploie en latin comme en français pour désigner l'Image du Père ou du Christ figurée ou peinte sur les Évangéliques, comme l'atteste Du Cange: «Ea potissimum appellatione designatur figura Patris aeterni in throno sedentis aut Crucifixi imago, quae in antiquis missalibus picta est ante canonem...» (cf., *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis... cum supplementis integris*, t. IV, Paris 1845, p. 188, col. 1). Il signifie de manière très concrète l'image sur laquelle on prête serment devant les tribunaux. En 1387, Jehan Pelichon fait faire, «en la maison où l'on tient la juridiction de Belencombe... une table où la Majesté de Notre-Seigneur est figurée» (cf., A.(?) Tougard, *Des Images de Majesté*, dans Bull. de la Commission des Antiquités de la Seine-Inférieure, P.V. des séances de l'année 1901, t. XII, 1901-1902, p. 203-204). En 1475, on lit: «A Jehan Soudain, peintre, par le commandement de monseigneur le vicaire, payé xvi escus d'or et demi pour avoir fait une Majesté grande en la court (l'Officialité de Rouen) où l'on plaide, sur la chaire au juge, ainsi qu'il peult apparoir à le veoir» (cf., *Ibidem*, p. 204).

⁷ Émile Mâle a rappelé ce texte fameux. «Jusqu'ici», avoue l'écolâtre déconcerté, «il me semblait que les saints ne devaient recevoir d'autres honneurs que ceux du dessin ou de la peinture: il me semblait absurde et impie de leur élever des statues. Mais tel n'est pas le sentiment des habitants de l'Auvergne, du Rouergue, de la région toulousaine et des pays voisins. Chez eux, c'est une antique habitude que chaque église possède une statue de son patron. Suivant les ressources de l'église, cette statue est d'or, d'argent ou d'un métal moins précieux; on y enferme le chef, ou quelque insigne relique du saint». Au synode de Rodez, elles émaillaient la prairie de leur assemblée étrange: «Erat distributa Sanctorum acies in tentoriis et papilionibus in prato S. Felicis, quod disparatur ab urbe quasi uno milliario. Hunc locum praecipue S. Marii aurea Majestas et S. Amantii aequae aurea Majestas, et S. Saturnini Martyris aurea capsula, et S. Mariae aurea imago, et sanctae Crucis aurea Crux, et sanctae Fidis aurea Majestas decorabant» (cf., *LIBER MIRACUL. S. FIDIS*, I, xiii, éd. Boulliet, cité par E. Mâle, dans *L'Art religieux du XII^e s. en France*, Paris 1922, éd. 1966, p. 138 et p. 282-283). Il est fort possible que l'image en buste ait prévalu sur la majesté assise dans les Pays du Midi, où les bustes reliquaires de saint Jacques, quoique assez récents, paraissent nombreux, ce qui n'est pas le cas au nord de la Loire.

⁸ (Cf., *L'Art religieux du XII^e s. en France*, Paris 1922, éd. de 1966, p. 296). E. Mâle a vu l'image de l'apôtre qui trône sur le Maître-Autel de la basilique de Saint-Jacques, à travers la gravure qu'en donnent F. Fita et A. Fernández-Guerra, dans *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid 1880, p. 78. Il ne connaissait alors en France, comme il s'en explique plus loin, que trois statues figurant saint Jacques assis en Majesté, celle de Paris dont un dessin conserve le souvenir, celle de Beauvais et celle de Notre-Dame de Verneuil, en Normandie (cf., op. cit., Paris 1966, p. 296-297).

I.- LA GLORIFICATION DE SAINT JACQUES

L'image de l'apôtre siéant, exalté *quasi in sede majestatis*, à l'instar du Christ, ne surgit pas par enchantement. Elle reçoit sa légitimité et son fondement de l'Écriture même⁹. La représentation de personnages de l'Ancien Testament ou des apôtres assis en collège est fréquente dans l'art gothique. Elle atteint des proportions grandioses au vitrail du Jugement dernier de la cathédrale de Coutances, à l'automne du Moyen-Age¹⁰, mais s'observe dès le XIII^e siècle dans la foule des sujets qui peuplent les voussures des grands porches¹¹. L'art roman lui a ouvert la voie par la projection du décor peint des absides sur la façade et l'invention du grand portail sculpté¹². Mais c'est, à l'intérieur de l'église, dans le sanctuaire, qu'il convient de chercher l'icône de la Majesté des saints ravis au ciel, à l'égal du Christ et de la Vierge¹³.

⁹ A Pierre inquiet du sort des disciples qui ont tout quitté pour suivre le Messie, Jésus répond: «Quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël» - *Amen dico vobis... cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel* (Mt XIX, 27-28). Mais dans le cas de Jacques le Majeur et de Jean son frère, une circonstance particulière vient s'ajouter à cette promesse générale. La «mère des fils de Zébédée» n'avait-elle pas adressé à Jésus cette requête exorbitante: «Voici mes deux fils; ordonne qu'ils siègent, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ton Royaume» - *Dic ut sedeant hi duo filii mei, unus ad dexteram tuam et unus ad sinistram in regno tuo* (Mt XX, 21). Marc qui attribue cette audace aux deux frères, dit *ut... sedeamus in gloria tua* au lieu de *in regno tuo* (Mc X, 37). Quoiqu'il en soit, le trône promis aux apôtres est doublement participation à la royauté du Christ, c'est-à-dire au Jugement, et participation à sa gloire qui est contemplation du Père, autrement dit vie éternelle. C'est assez dire que dans l'iconographie chrétienne le symbole du trône est lourd de sens (cf., G. Francastel, *Le droit au trône, Un problème de prééminence dans l'art chrétien d'Occident du IV^e au XII^e s.*, Paris 1973). Que ce droit ait été affirmé à Compostelle et qu'il ait présidé à la création iconographique de la Majesté de l'apôtre dans son sanctuaire, il n'y a pas lieu d'en douter. Il suffit pour s'en convaincre de relire ces lignes du sermon *Celebritatis sacratissime*, transcrit dans le *Liber Sancti Jacobi* et attribué au pape Calixte: *Hic Iacobus ualde uenerandus est, qui in preclara apostolorum curia primatum tenens, primus eorum martirio coronari meruit, scandere celos, sceptrum uictorie, coronam glorie et poli sedem primus possidere* (cf., L.S.J., t. v, éd. W. Whitehill, S. de C. 1944, p. 39).

¹⁰ Les trois lancettes, hautes de 10 à 11m, qui éclairent le transept sud de la Cathédrale de Coutances, ont été garnies à la fin du XV^e s., sous l'épiscopat de Geoffroy Herbert, d'une immense verrière figurant du Jugement Dernier. Celle-ci se présente comme la combinaison des deux textes de Mathieu: XIX, 27-28, cité au début de la note précédente, et XXV, 31-34 qui évoque ainsi la venue du Christ: *Cum autem uenerit Filius hominis in maiestate sua et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae...* Élus et damnés se pressent dans les lancettes latérales du triplet, tandis qu'au centre, sous la vision apocalyptique du Rédempteur, siègent les apôtres disposés trois par trois sur quatre registres. Saint Jacques qui occupe les panneaux numérotés M. 3 et M. 27, est placé en tête du collège, immédiatement en dessous du Christ, à la gauche de Pierre, au milieu, reconnaissable à son énorme clé, en pendant avec André et non avec Jean qui se trouve juste au dessous du prince des apôtres, au registre suivant. Fortement restauré en 1916, seul le tiers supérieur de l'apôtre est authentique, savoir le visage et la poitrine qui sont totalement oxydés. Il y a lieu de penser cependant que la restauration s'est montrée fidèle à ce qui restait de l'original. Saint Jacques, vêtu d'une tunique écarlate qui tranche sur un manteau blanc et or, est installé sur une cathédre figurée de trois quart. Il a la tête nue et les cheveux bouclés. En dépit du dais qui le cache à sa vue, il semble chercher des yeux le Christ assis sur un arc-en-ciel juste au dessus de Pierre. De la main droite, il s'appuie au bourdon de pèlerin, et dans la gauche il tient une sorte de baguette inclinée en arrière. Curieusement, la besace est suspendue au montant gauche du siège. Il est difficile de savoir si ce parti est une trouvaille de l'imagier ou une invention du restaurateur. Cette participation de saint Jacques aux assises du Grand Jour, n'est pas un cas unique. Les mêmes circonstances expliquent la présence de l'apôtre, assis dans un soufflet flamboyant, à la rose nord de la cathédrale d'Évreux, au début du XVI^e s.

¹¹ C'est le cas, au porche droit du transept Sud de la cathédrale de Chartres, où saint Jacques figure assis, avec ses attributs (début XIII^e s.), ou encore au porche de la façade occidentale à l'église Saint-Père, située au pied de l'acropole de Vézelay (Yonne). Ce haut-relief, détaché de sa voussure, est actuellement exposé au Musée des Fontaines Salées qui occupe l'ancien presbytère de l'abbé Pissier, dans cette dernière localité. Elle a été reproduite, avec un commentaire de P. Souty, d'après un cliché de R. Louis, sur la couverture de *Compostelle* (cf., *Bull. du Centre d'Études compostellanes*, N° 18, 2^e trim. 1964). Sa particularité réside dans le fait que le bâton que tient l'apôtre s'épaissit et se recourbe à la façon du fouloir qui est généralement l'attribut de saint Jacques le Mineur. C'est sans doute là une erreur commise par l'imagier, car la coquille qui sert de fermail au manteau de l'apôtre désigne bien le Majeur.

¹² Cf., M. Durliat, *L'apparition du grand portail roman historié dans le Midi de la France et le Nord de l'Espagne*, dans *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, n° 8 (Juin 1977) 7-24.

¹³ Ainsi voit-on, à l'église Saint-Julien de Saulcet (Allier, XII^e s.), un grand saint Nicolas qui, peint dans une mandorle, au cul de four de l'absidiole Sud, fait pendant à la Vierge de l'absidiole nord, tandis que le Christ lui-même apparaît deux fois, aux vouîtes de la travée Ouest des bas-côtés sud et nord de cette même église (cf., M. Polonovski, *Saulcet*, dans *Congrès archéologique de France*, Bourbonnais, Paris 1991, p. 389-397).

Le seul exemple roman de France qui montre des pèlerins vénérant saint Jacques transfiguré dans la gloire, se trouve peint sur la paroi qui forme la contre table d'un autel taillé au pic, dans une chapelle rupestre de la vallée du Loir¹⁴. L'état de cette peinture est si lacunaire qu'on pourrait hésiter sur l'identité de la main bénissante qu'encense un ange descendu du ciel, seul élément visible du protagoniste avec le genou gauche et l'amorce du nimbe, si le fond de cette peinture n'était constellé d'ostensibles coquilles.

Cependant, il n'est pas interdit de lire cette scène fragmentaire à la lumière d'une fresque, assez restaurée, qui tapisse, depuis le milieu du XIII^e siècle, le cul de four d'une chapelle de l'église San Juan de Uncastillo, en Aragon¹⁵. L'apôtre nimbé est assis sur un trône garni d'un coussin d'apparat qu'on devine plus qu'on ne voit à Saint-Gervais des Roches. La main droite levée trace le signe de la bénédiction, tandis que la gauche présente, grand ouvert, le Livre de Vie. Deux pèlerins s'abîment en oraison de part et d'autre de saint Jacques dont ils embrassent les pieds avec effusion¹⁶. Leur silhouette trapue n'est pas sans rappeler les petits pèlerins jaillis d'un chapiteau de Fontcaude, récemment découvert¹⁷.

Si cette interprétation est exacte, le précieux vestige qui achève de se dégrader à Saint-Gervais des Roches, montre que le rayonnement de saint Jacques tel qu'il fut glorifié à Compostelle dans la première moitié du XII^e siècle, a rencontré en France un écho immédiat, dilaté par le retentissement de son pèlerinage et l'épanouissement de l'art roman. En revanche, l'apparition au nord de la Loire de Majestés de l'apôtre exécutées en ronde-bosse, paraît moins précoce. Leur production qui s'échelonne dans l'ensemble du XIV^e au XVI^e siècle, atteint son apogée entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle. Passée la grande flambée des Guerres de Religion, ce genre d'effigies, à l'exception des Vierges révérees, est frappé d'obsolescence. Mais curieusement, au moment où la Majesté de saint Jacques s'efface de la statuaire et du vitrail, elle connaît une ultime et tardive floraison dans l'estampe et la peinture religieuse.

2.- LE PHYLACTERE ET LE TAU

Les plus anciennes statues de l'apôtre assis appartiennent à deux familles distinctes dont l'aire de diffusion s'étend de la Bretagne à l'Ile-de-France. Par leur style et leur iconographie, ces oeuvres ne semblent pas antérieures au XIV^e siècle, en dépit de l'aspect très archaïque de certaines d'entre elles. C'est

¹⁴ Les cavités de cette chapelle creusée dans la falaise de craie qui surplombe la vallée du Loir, se trouvent au hameau de Saint-Gervais, sur la commune des Roches-l'Évêque, dite aujourd'hui Roches-sur-Loir (Loir-et-Cher). Après deux mois d'un patient nettoyage, réalisé au cours de l'été 1937, où elle résida sur place, Melle S. Trocmé a révélé les vestiges de peintures qu'abrite cette chapelle. Elle en a fait le décalque grandeur nature, conservé au Musée des Monuments Français, à Paris et a donné une minutieuse description (cf., *La chapelle rupestre Saint-Gervais des Roches et ses fresques*, extrait du Bull. de la Soc. Archéol., Sc. et Litt. du Vendômois, Nouvelle série, t. II, 1938, p. 1-63, plus particulièrement: p. 9-20, fig. 8). La présence d'un semis de pectens sur le fond de la scène est un élément déterminant pour l'identification du saint en question. De semblables coquilles accompagnent l'effigie de saint Jacques qui figure en haut d'une des baies qui lui est consacrée à la cathédrale de Chartres, vers 1210-1215 (cf., *Corpus Vitrearum France*, recensement, Vol. II, Paris 1981, baie 136, p. 42) et se retrouvent sur le vitrail du Musée de Cluny qui montre saint Jacques assis (cf., note 1).

¹⁵ Uncastillo se trouve au nord de la Province de Saragosse. Un fragment de cette peinture, attribuée au XII^e s., tiré de la partie gauche et montrant l'un des deux pèlerins agenouillé aux pieds de saint Jacques, est reproduit par J. Sureda I Pons (cf., *Comandarismo y vías de penetración y expansión de la pintura románica, Aragón, Castilla, León y Navarra*, dans *Artistes, Artisans et production artistique au M.-A.*, Colloque international, Rennes II - CNRS, Paris 1987, vol. II, p. 64, fig. 13).

¹⁶ A San Juan de Uncastillo, ce motif central est encadré par deux registres figuratifs. Au niveau supérieur, délimité par la courbure du cul de four, deux petits groupes de pèlerins qui paraissent ignorer l'apôtre, se déplacent de la droite vers la gauche. Au niveau inférieur se voient deux scènes tirées de la passion de saint Jacques: sa condamnation par Hérode, à droite, et le baptême de Josias, à gauche (cf. M. Borrás Gualis, et M. García Guatas, *La pintura románica en Aragón*, Zaragoza 1978, p. 293-306).

¹⁷ Fontcaude est une abbaye Prémontrée dont les vestiges se voient dans la commune de Cazedarnes (Hérault). Les sculptures du cloître, datables de la fin du XIII^e s., sont postérieures à la peinture de San Juan de Uncastillo qui appartient sans doute au début du XIII^e ou à la fin du XII^e s. (cf., Cl. Vignes, *Les chapiteaux du cloître de l'abbaye de Fontcaude*, dans Bull. Mon., t. 135-III (1977) 181-193).



Fig. 1

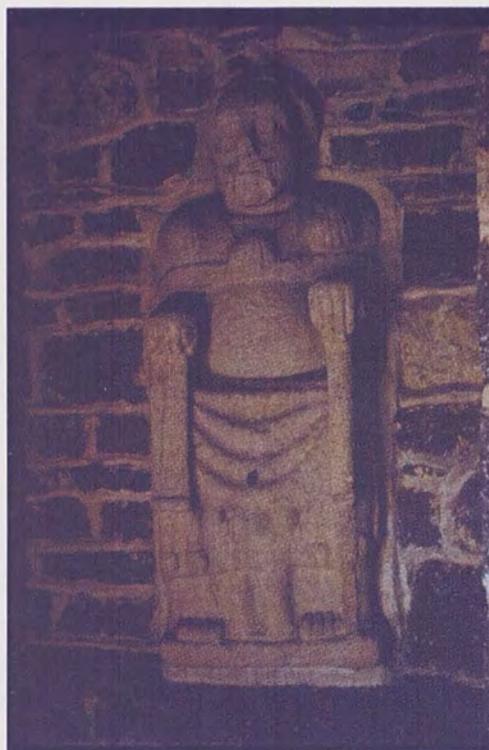


Fig. 2



Fig. 3

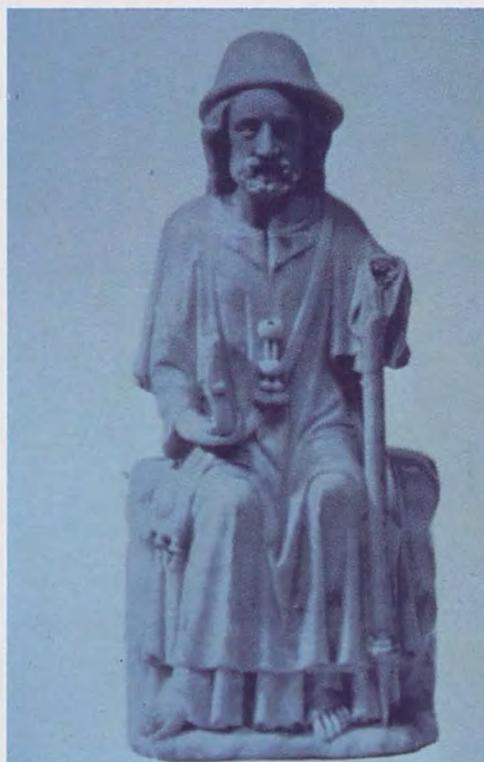


Fig. 4

donc, à un moment déterminé, entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle que s'introduit et se propage dans le Nord et l'Ouest de la France, l'image de l'apôtre en Majesté, épannelée dans la pierre ou le bois, image qui fleurit en Galice dès la fin du XII^e siècle¹⁸.

Ce qui est singulier, en l'occurrence, c'est que le parti iconographique adopté dans ces deux foyers n'est pas identique. En Bretagne, dans l'ancienne Armorique, saint Jacques, taillé dans un rude granite, se présente sous les traits de l'apôtre¹⁹. Il est assis dans une «chaire», la tête et les pieds nus, le corps enveloppé d'une longue tunique serrée à la taille, les épaules couvertes d'un manteau qui, agrafé sur la poitrine ou barrant les épaules, retombe de chaque côté et découvre les avant-bras. Ses mains et ses genoux, articulés à angle droit, sont figés dans une rigoureuse symétrie. La droite s'appuie sur la traverse d'un bâton en forme de Tau, tandis que la gauche déroule un court phylactère (Fig. 1 et 2). Les doigts de la main épousent la courbe de l'objet, sauf à glisser sur le fût du Tau²⁰. Le fait que les membres supérieurs fassent bloc avec le tronc ou les genoux, ajoute au hiératisme de ces colosses qui mesurent de 1m. 10 à 1m. 40 de hauteur.

¹⁸ C'est ce que suggère l'existence du panneau de vitrail qui provient de Rouen et se trouve au Musée de Cluny (voir supra notes 1 et 14).

¹⁹ Les statues qui composent ce groupe sont au nombre de quatre. Elles se trouvent aux confins des deux départements des Côtes-d'Armor (anciennement Côtes-du-Nord) et de l'Ille-et-Vilaine, entre Rennes et Dinan. Curieusement, les localités auxquelles elles appartiennent, relevaient toutes autrefois de l'Archidiaconé de Poudouvre, au diocèse d'Alet-Saint-Malo. Ces statues de granite répondent à deux types distincts mais parallèles quant à l'attitude et aux attributs. Les effigies de Plouasne (Fig. 1) et de Saint-Maden (Côtes-d'Armor) sont les moins frustes en ce sens que le courant stylistique auquel elles se rattachent, est perceptible. Le saint est assis sur une «cathédre» sans dossier, constituée de 4 montants verticaux, d'égale hauteur, à l'aspect de bois tourné, amortis par une boule (cf., exemples romans analogues avec dossier: à Bertrée, Belgique, Église Saint-Pierre, l'apôtre Pierre en majesté, cf., L. Tollenaere, *La sculpture sur pierre de l'ancien Diocèse de Liège à l'époque romane*, Gembloux 1957, p. 210, Pl. XIX; et Vierge du retable de Carrières-Saint-Denis en dépôt au Louvre, cf., W. Sauerländer, *La sculpture gothique en France 1140-1270*, Paris 1972, Pl. 20). Ces montants sont assujettis à des barreaux qui déterminent un panneau dans lequel s'inscrit un carré délimité par des tores. Une ceinture épaisse enserre la taille et plisse la tunique. Le fermail du manteau dessine un losange évidé et deux coquilles, appliquées de part et d'autre de l'agrafe, brochant sur chaque épaule, à la hauteur des clavicules. Outre le manteau, saint Jacques porte une robe superposée à une tunique (cf., H. Jacomet, *Saint Jacques en Majesté*, à paraître dans *Archéologia*, 304 (Sept. 1994) 34-41). Ces sculptures en ronde-bosse ne sont pas isolées. Une Vierge, à Plumaudan, et le Saint Gilles du Musée de Dinan ont avec elles assez de similitudes pour permettre d'y voir la production d'un atelier. Tel n'est pas le cas des étranges statues qui se voient à Bédée (Ille-et-Vilaine, Fig. 2) et à Guitté (Côtes-d'Armor). Leur exécution qui paraît se limiter à un simple épannelage, dégage la silhouette du saint au moyen de grands aplats. C'est à peine si 3 plis incurvés soulignent le giron. La surface du ventre est lisse et le manteau couvre le haut du buste à la façon d'une chappe rigide que ponctuent 3 coquilles globuleuses, posées de face, l'une sur le sternum, les autres à la jonction des clavicules et des épaules. Le visage ovale et érodé offre une physionomie sommaire. Des yeux mi-clos encadrent un nez proéminent. Le front est fuyant, la chevelure courte et raide tandis que des stries parallèles suggèrent barbe et moustaches. La figure de Saint-Maden a une toute autre apparence, avec ses cheveux et sa barbe bouclés, ses yeux exorbités et sa fine bouche pincée. Gildas Durand à qui la bizarrerie de ces oeuvres dont il a publié des photographies, n'a pas échappé, situe les statues jumelles de Plouasne (Fig. 1) et de Saint-Maden au XIV^e s., mais il s'aventure lorsqu'il propose de voir dans «les saints Jacques de Guitté et de Bédée comme des oeuvres originelles des IX^e et X^e s.». Cela est inconcevable (cf., *A propos de la statuette antérieure au gothique en Bretagne*, dans *Les Dossiers du Centre Régional d'Archéo. d'Alet*, n° 13 (1985) 59-60, fig. 22 à 29). La stylisation comme la géométrie très particulière de ces deux sculptures incite plutôt à leur assigner le début du XV^e s. La présence d'un blason placé sous le phylactère parfaitement raide de la statue de Guitté, ne paraît pas s'opposer à une telle datation. Légèrement raboté, le crâne de cette statue a pu se prêter à recevoir un couvre-chef indépendant. De ces quatre statues curieuses à tous points de vue, seule celle de Bédée a jusqu'ici reçue la consécration d'un classement au titre des M.H., le 25 octobre 1919. Cela tient sans doute à son emplacement sous le porche de l'église où, à la faveur de la pénombre, elle exerce une forte impression (Fig. 2), tandis que des 3 autres statues, celle de Guitté, encastrée au raz du sol dans la paroi Est de la sacristie, a servi jusqu'en 1971 de cible au joueurs de billes (cf., M.-E. Monier, *Sanctuaires, Croix et Fontaines, Nouvelles promenades autour de Dinan*, Rennes 1962, p. 260); celle de Saint-Maden noyée dans le mur de la sacristie, construite en 1733, le dos creusé en évier et la tête convertie en gargouille, a fait office d'égoûttoir jusqu'en 1959, ce qui paradoxalement lui a permis de conserver une bonne partie de sa polychromie d'origine (cf., témoignage de Mr. Y. Coulombel, maire honoraire, à qui revient la découverte de cette statue); enfin celle de Plouasne (Fig. 1), assise à l'angle le plus exposé de la façade de la nouvelle église de ce village (1870-1872), est infailliblement vouée à se dégrader si elle demeure plus longtemps à cet endroit (cf., M.-E. Monier, *Ibidem*, p. 204). Ces trois oeuvres appellent une mesure de protection au titre des M.H.

²⁰ A vrai, dire cette symétrie est absolue à Saint-Maden et à Plouasne, et relative à Bédée et à Guitté. En effet, à Guitté, seule de ces statues à présenter une mortaise cubique sous chaque avant-bras, la main gauche est cassée et la droite épaufrée. A Bédée, les quatre doigts de la main gauche épousent la volute du phylactère, tandis que ceux de la main gauche se raidissent le long du bâton en forme de Tau, le pouce s'effaçant, ici, derrière la traverse, là, derrière l'enroulement. Il est probable qu'il en allait de même à Guitté. Bâton et phylactère sont ici dans le plan des jouées du siège qu'anime un imperceptible pli en serviette, et ils s'en détachent à peine.

Si ces sculptures observent comme en Ile-de-France une stricte frontalité, là s'arrête la comparaison. En effet, à Paris même et aux alentours, le saint est assis sur une sorte de roc et il se montre coiffé d'un chapeau circulaire fortement bombé (Fig. 3 et 4). Il porte les attributs de pèlerin qui lui sont devenus familiers dès le XIII^e siècle: la *pera*, timbrée d'une ou de plusieurs coquilles, et le *baculus* qui affecte la forme du *bourdon*, alors qu'en Bretagne saint Jacques n'a pour tout signe distinctif que deux ou trois coquilles plaquées sur les épaules ou rangées sur la poitrine. De plus, le costume dont est revêtu l'effigie en vogue dans le Domaine Royal, se rattache à un type vestimentaire précis. Il est constitué d'une *cotte* enveloppée d'un *surcot*. La *cotte* qui tombe jusqu'aux chevilles, est apparente, car, plus court, le *surcot* s'arrête au dessous du genou et son ample manche libère le coude et l'avant-bras. L'apôtre tient de la main gauche non pas le phylactère mais un livre fermé, posé sur la tranche, et il serre de la droite le fameux *bourdon* ²¹.

Il saute aux yeux que tant par le vêtement que les attributs, ces majestés incarnent deux conceptions antinomiques. L'une perpétue la tradition romane tandis que l'autre impose avec audace une vision dynamique et actualisée de la figure de saint Jacques, dans le droit fil de l'*Humanisme gothique*. Quoique les oeuvres qui illustrent le second modèle, soient dispersées entre Paris, Beauvais, Melun et Banthelu, l'origine parisienne ou à tout le moins régnicole de leur prototype n'est pas douteuse ²².

²¹ Ce modèle, illustré par trois statues visibles et l'image fugitive de deux autres, constitue une série ouverte (voir infra note 29). En effet, la statue qui fut trouvée à Paris, rue Saint-Denis, au mois d'avril 1840, à l'emplacement de la chapelle détruite de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins, n'est plus connue que par le dessin qu'en prit l'un des membres de la Commission chargée de l'examiner peu après sa découverte (Fig. 3). Celle de Banthelu (Val-d'Oise) est très mutilée, ayant perdu tête et mains. Celle qui se voit à l'Église Saint-Aspais de Melun, réclame une prompte restauration. Du moins a-t-elle conservé une part de sa polychromie et l'avant-bras gauche sur lequel repose le livre. Enfin, celle de Beauvais qui est conservée au Musée Départemental de l'Oise, est l'objet d'une admiration unanime (Inventaire, N° 846.1). En 1937, en dépit de l'absence de mains, elle avait été jugée digne de participer à une exposition, au Musée du Louvre (cf., *Chefs-d'oeuvre de l'art français*, Paris 1937 Catalogue, N° 978, et *Huit siècles de sculpture française, chefs-d'oeuvre des Musées de France*, Paris 1964, Catalogue, N° 28, p. 27). Heureusement, des jetons, plus vraisemblablement émis par le clergé de Saint-Jacques de l'Hôpital que par celui de l'Église Saint-Jacques-de-la-Boucherie, autorisent à restituer les attributs défaillants qui sont indubitablement le bourdon et le livre (cf., H. Jacomet, *A propos d'une statue de saint Jacques échouée à l'Église Saint-Aspais de Melun*, dans *Monuments et Sites de Seine-et-Marne*, N° 23, 1992, p. 36-47 et *Saint Jacques en Majesté*, dans *Archéologia*, 304 (Sept. 1994) 34-41). Mais surtout grâce à la photographie d'une statue d'albâtre figurant dans le catalogue de la vente qui s'est tenue à l'Hôtel Drouot, le 22 Nov. 1972, il est permis de contempler l'image pratiquement intacte de ce type de Majesté (Fig. 4). La photographie de cet albâtre, en effet, confirme toutes les suppositions que l'on peut faire quant aux attributs et à l'iconographie de cette famille dispersée. Un trait curieux de ces Majestés est précisément le roc qui leur sert de siège. Celui-ci n'apparaît pas sur le dessin de Paris (Fig. 3). Ce qui est sûr, c'est qu'à la fin du XIV^e s., l'image parisienne du saint, dorée et peinte, s'enlevait sur un «dossier... taillié de fourmes tout à jour» et qu'elle était couverte d'un «tabernacle» (dais) orné de «pignacles... revestus de crestes et de fueilles» (cf., Fr. Baron, *Le décor sculpté et peint de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins*, dans *Bull. Mon.*, N° 133-I (1975), Pièce Justificative, N° 8, p. 50, 1387-1388). Aussi ne faut-il pas s'étonner si les jetons, émis à Paris au XVI^e s., montrent l'apôtre assis sur un trône hérissé de gothiques pinacles savamment moulurés. C'est sur une cathédre toute semblable qu'André Beauneveu a assis l'apôtre dans le Psautier de Jean de Berry qu'il a contribué à enluminer, vers 1386 (cf., B.N., Ms Fr 13091, f° 12, voir note 40). C'est, quoique simplifié et abondamment restauré, le type de siège que l'on retrouve à la statue de Verneuil ainsi qu'à Fontaine-les-Ribouts et sur la clé de voûte de la chapelle de l'Hôpital Saint-James, à Bordeaux.

²² Ce qui le prouve, c'est l'admirable miniature qui orne le Folio I v de l'*Electorium parvulum seu Breuiculum* de Thomas Le Myésier, abrégé de la vie de Raymond Lulle qui fut exécuté à Arras, entre 1321 et 1336 (cf., Codex St. Peter, Perg. 92, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek). Bien qu'il soit patent que la décoration de ce manuscrit ne procède pas d'un atelier parisien, il est en revanche manifeste que la figure assise de saint Jacques devant laquelle s'agenouille Lulle, après s'être converti et avoir vénéré Notre Dame de Rocamadour, est un écho de la création parisienne dont l'influence a très tôt pénétré dans le Nord, grâce au mécénat de Mahaut, comtesse d'Artois et de Bourgogne (1302-1329) qui, non seulement fut la protectrice des travaux de Le Myésier, mais prodigua son soutien à l'érection de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins, voisin de son Hôtel parisien. N'a-t-elle pas assisté, en compagnie de sa fille, reine de France, et ses petites-filles, à la pose solennelle de la première pierre de cette fondation, le 18 février 1319, ce qui lui a valu d'être représentée à genoux aux pieds de l'apôtre, sculpté «en l'estanfiche» par Raoul de Heudicourt, entre 1319 et 1324 (cf., H. Bordier, *La Confrérie des Pèlerins de Saint-Jacques et ses Archives*, dans *Mémoires de la Soc. de l'Hist. de Paris*, t. II, 1875, p. 344). On sait que Jean Pépin de Huy sculpte pour elle, en 1329, «une ymaige de Nostre Dame et une de saint Jacques, doussier et trepier de alebastre», le tout couvert de peinture, au prix de 77 livres, images que Mahaut destine aux frères prêcheurs de Saint-Omer dont l'église, fondée vers 1223, est précisément dédiée à saint Jacques le Majeur (cf., J.-M. Richard, *Mahaut, comtesse d'Artois*, Paris 1887, p. 318). La miniature du *Breuiculum* montre l'apôtre assis sur un trône, à l'intérieur d'un édifice trilobé que surmonte une sorte de campanile. Il porte ce chapeau noir à calotte bombée que l'on voit à Paris et à Beauvais dans les mêmes années, et un peu auparavant à Rouen et à Brie-Comte-Robert, ainsi qu'au côté gauche la «pera» timbrée d'une coquille. Le lourd manteau bleu, aux franges mouchetées d'hermine, qui le couvre, ne laisse apparaître qu'aux poignets la tunique rouge qu'il dissimule partout

Indépendamment du style et du caractère qui est le leur, il est permis de s'interroger sur la raison d'être de ces figurations. Émile Mâle, appliquant à saint Jacques les déductions qu'il tire du rayonnement de la Vierge trônant au tympan de Chartres, n'hésitait pas à voir dans les statues de Paris et de Beauvais un reflet de la Majesté de l'apôtre vénéré par les pèlerins sur son autel, en Galice²³. Emporté par l'analogie de l'attitude, le savant ne s'embarrasse pas de la différence considérable que suppose d'un côté l'adoption d'un costume réel, associé aux attributs consacrés du pèlerin, et de l'autre leur absence totale d'une effigie qui, présente au trumeau du Portail de la Gloire comme au dessus de sa sépulture, dans l'axe même de la basilique, n'a manifestement d'autre ambition que d'asseoir à jamais l'autorité apostolique de saint Jacques à Compostelle²⁴.

Si les statues d'Ile-de-France s'étaient étudiées à montrer l'apôtre bénissant, si elles l'avaient doté du Tau patriarcal et du phylactère, on aurait pu songer à une filiation²⁵. A défaut d'imitation directe, il n'en demeure pas moins que, si différente qu'elle soit du fait de son contexte historique, l'image du saint (Fig. 3) que les comptes de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins déclarent «enseant sus le perron qui est desus l'autel», peut bien se charger d'une allusion au magistère de l'apôtre en Galice, ne serait-ce qu'en vertu de la prééminence de sa position²⁶. Patron d'une Institution entièrement dévouée à ses pèlerins, la

ailleurs. Saint Jacques tient de la main gauche un gros bâton à pommeau treflé qui n'est pas exactement un bourdon. De la main droite, il indique au pèlerin agenouillé à ses pieds la voie à suivre. En effet, Raymond Lulle qui le regarde droit dans les yeux, lui adresse cette prière: «O sancte Iacobe et vos omnes sancti Dei, ad vos rogandum hic vester peregrinus venio. Advertite et docete me...». De Raymond Lulle, la *Vita Coetanea* (c. 9) spécifie: «Abiit... ad Sanctam Mariam Rupis Amatore, ad Sanctum Iacobum et ad diversa alia loca sancta». L'apôtre qui se tient de biais, est donc dans la position du maître de vie qui enseigne. Le dialogue qu'il noue avec son suppliant le dispense de porter le livre. C'est là, la seule différence avec les majestés de Beauvais et de Paris, dont il a exactement l'attitude (cf., J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France*, Oxford 1971, App. VIII, p. 449-450, et App. IX, p. 463-467; J. M. Díaz Fernández, *Electorium parvulum*, dans Santiago Camino de Europa, Catalogo, n° 124, p. 432-433, miniature reproduite d'après le facsimile de 1988).

²³ «Cette oeuvre si intéressante», dit-il de la statue découverte rue Saint-Denis, dont on connaît de surcroît l'auteur, Guillaume de Heudicourt (voir infra note 26), «a malheureusement disparu ; mais le Musée de Beauvais conserve un saint Jacques de la même époque qui peut nous en donner une idée. Assis, comme le saint Jacques de Paris, le saint Jacques de Beauvais était, sans aucun doute, placé sur un autel. Il s'inspirait évidemment de la statue de Compostelle, mais la solennité hiératique de l'original s'était ici métamorphosée en noblesse» (cf., E. Mâle, *L'Art religieux du XIII^e s. en France*, Paris 1922, éd. 1966, p. 296).

²⁴ Tel est, en effet, le sens qu'il convient de donner au bâton pastoral en forme de «Tau» que tient l'apôtre au Portail de la Gloire (cf., S. Moralejo Álvarez, *El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago*, dans Atti del Convegno Internazionale di Studi: Pistoia e il Cammino di Santiago, Sept. 1984, Perugia 1987, p. 247-250 et du même: *El 1 de abril 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria*, dans El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento, S. de C., 1988, p. 35-36). On ne saurait donc suivre G. Gaillard lorsqu'il voit ici «saint Jacques appuyé sur son bourdon de pèlerin». Quant à l'inscription qui se laisse déchiffrer sur le phylactère, elle ne laisse planer aucun doute sur le sens de la présence de l'apôtre: *Misit me Dominus* (cf., G. Galliard, *Le Porche de la Gloire à St-J. de C.*, dans Études d'Art roman, Paris 1972 p. 325-326; et H. Jacomet, *Compostelle au XII^e et au XX^e siècle, du mythe à l'utopie*, dans Europe Romane, Europe d'aujourd'hui, Actes du 2^e Colloque International d'Issoire, 24 Oct. 1992, Revue d'Auvergne, T. 107 4, n° 531 Aurillac, 1993, p. 80, note 18).

²⁵ Car c'est bien ainsi que saint Jacques apparaissait au coeur de sa basilique. Sur la face antérieure du couronnement du ciborium, au dessus de l'autel, tels qu'ils furent l'un et l'autre aménagés par Diego Gelmírez, premier archevêque de Compostelle (1100-1140). L'apôtre se tenait au milieu: *In prima facie in antea scilicet beatus Iacobus residet in medio, manu sinistra librum tenens et dextera benedictionem innuens* (cf., J. Vielliard, *Le Guide du Pèlerin de St-J. de C., V^e livre du LIBER SANCTI JACOBI*, IX, xiv, Mâcon 1958, p. 112-113, et S. Moralejo Álvarez, op. cit. supra note 24, p. 264-266). Et c'est dans la même attitude qu'Ambrosio de Morales, a surpris, en 1572, la statue qui passe pour siéger sur le Maître-Autel, depuis la consécration officielle de la Basilique, le 21 avril 1211, sous le pontificat de l'archevêque Pedro Muniz: «Vna Imagen de piedra del Santo Apostol, que se descubre de la cintura arriba; es poco menos que al natural, dorada y pintada, echando con una mano la bendicion, y teniendo en la otra un libro. Esta en cabello, sin Diadema, ni otra cosa en la Cabeza» (cf., *Viaje Santo*, Madrid 1765, p. 120, cité par J. García Carro, *La Imagen sedente del Apóstol en la catedral de Santiago*, dans Cuadernos de Estudios Gallegos, S. de C., 1950, t. V, Fasc. XV, p. 46). En tout état de cause, la statue qui trône dans la Capilla Mayor, n'a revêtu son aspect actuel que tout à la fin du XVIII^e siècle.

²⁶ On lit, en effet, dans le rouleau qui enregistre la dépense et la recette des quatre premières années de la gestion de l'Hôpital et de sa chapelle en construction, entre 1319 et 1324: «A mestre Guillaume de heudicourt, sa tache de faire I image de saint Jaques enseant, et II angeloz de coste, a genouls, sus le perron qui est desus l'autel, xxxiii l.» (cf., Fr. Barón, *Le décor sculpté et peint de l'Hôpital St-J.-aux-Pèl.*, dans Bull. Mon., 133-I (1975) P.J., n° 1, p. 49). La présence de deux anges agenouillés auprès du saint est une allusion transparente à la gloire dont il jouit au ciel. Cette statue était assez haut placée pour que l'on ait imaginé, quelques années plus tard, de suspendre la réserve eucharistique à son socle: «Item, pour la façon de la croce et du tabernacle... Item pour II journées d'un tailleur de pierre qui perca la pierre sus quoi le grant ymage de saint Jaques siet, pour cause de la croce» (Ibidem, P. J., n° 4, 1341-1342, p. 49). Une quittance du 2 août 1538 attesté que Justin Grinperel, maître peintre, a «racostre le chapiou et le bourdoin du grant saint Jacques qui est sur le maistre autel» (Ibidem, P.J., n° 25, p. 51).

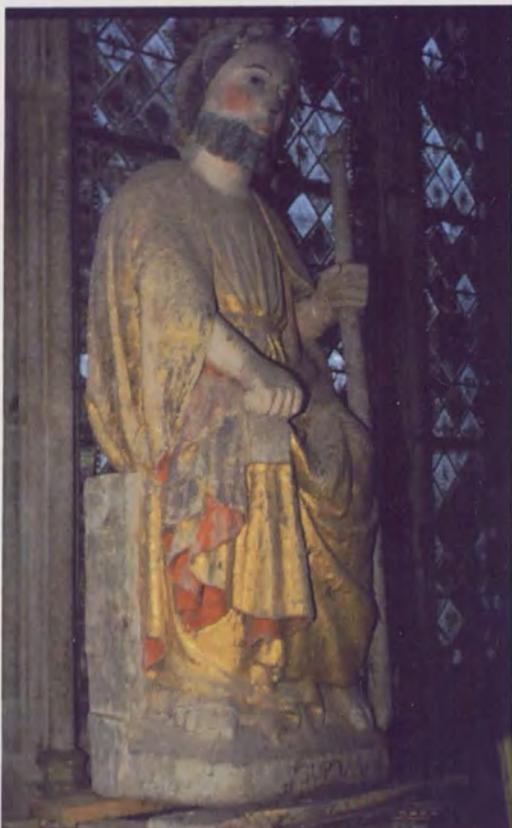


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

présence de saint Jacques, à Paris, rue Saint-Denis, en appelle nécessairement au sanctuaire qui est sa justification ultime.

En revanche, sur le plan strict de l'iconographie, on est mieux fondé à subodorer dans les majestés de Bretagne, telles qu'elles apparaissent d'abord, concentrées sur une petite aire au sud de Dinan et à l'ouest de Rennes, une possible réminiscence du visage de l'apôtre contemplé dans sa basilique. Comme l'effigie adossée au trumeau du Portail de la Gloire, depuis 1188, saint Jacques ne s'appuie-t-il pas sur un bâton en forme de Tau et ne laisse-t-il pas se dérouler un phylactère qui annonce sa mission ou proclame son nom? A l'instar de cette figure comme de l'image sainte qui trône sur le Maître-Autel de la cathédrale, ces majestés de granite gardent la tête nue et portent le cheveu court (Fig. 2). Hormis la coquille, elles se gardent de tout compromis avec le siècle, fut-ce l'habit respectable du pèlerin²⁷. Si ce rapprochement n'est pas illusoire, il conviendra de rechercher ce qui a rendu possible et effectif une telle connexion, là et pas ailleurs²⁸.

3.- L'AUTORITÉ D'UN GESTE

Mais ce n'est pas la seule surprise que révèle l'étude des Majestés de saint Jacques éparpillée dans le Royaume des Lys. Aux cours des XV^e et XVI^e siècles, l'accélération des échanges et la diffusion des courants artistiques estompent les différences et favorisent l'adoption d'attributs communs, même si la main de l'artiste confère à son oeuvre une personnalité de plus en plus marquée, sans cesse renouvelée par le jeu de l'attitude et l'organisation plus ou moins savante du drapé. Le grand chapeau relevé sur le devant réussit à s'imposer²⁹. Il trouve un écho en Bretagne (Fig. 6). Le bourdon et la besace, nonobstant leur

²⁷ Mis à part les attributs communs que sont le Tau et le phylactère, l'absence de couvre-chef et la nudité des pieds apostoliques, on ne peut conclure de ces oeuvres à une imitation stricto sensu. L'attitude figée et le costume stéréotypé des statues bretonnes n'évoquent que de loin la pose élégante et la souplesse des étoffes de l'effigie sortie des mains de Maître Mathieu. De plus, au Portail de la Gloire comme sur ses émules galiciens, la main de l'apôtre qui s'appuie sur le Tau, est toujours relevée, en sorte l'image s'anime. Si ressemblance il y a, c'est davantage du côté de l'effigie solennelle de la Capilla mayor qu'il faut la rechercher. Toute la question est de savoir si le geste du saint qui referme ses doigts sur la volute du rouleau ou les étend sur la traverse du Tau, dans la statuaire bretonne, n'est rien qu'une simple formule d'atelier ou s'il témoigne, au contraire, de la volonté explicite d'évoquer l'image de la Majesté vénérée en Galice. Le fait que le sculpteur n'ait pas plus cherché à mettre en valeur le Tau que le phylactère ne plaide-t-il pas en faveur du premier terme de cette alternative? Il n'en demeure pas moins que toute relation n'est pas à exclure. D'une part, à la maîtresse-vitre de la chapelle de Saint-Jacques en Saint-Léon, datée de 1402, où la Majesté de l'apôtre apparaît en situation, le saint se tourne de trois quarts: il s'appuie sur un bâton en forme de Tau, alors que ses pèlerins agenouillés ont le bourdon. D'autre part, c'est bien sur certaines effigies galiciennes dérivées du modèle compostellan, que l'on trouve la coquille agrafée sur le haut de la poitrine, ou brochant sur l'épaule. On pense surtout à la statue conservée au Museo de Arte de Cataluña, à Barcelone, qui proviendrait de Pontevedra et date du XIV^e s. (cf., *Santiago de Compostela, 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Gand 1985, n° 352-353, p. 357-358, et *O Pórtico da Gloria e o seu Tempo*, La Coruña 1988, n° 207-209, p. 136). Il faut attendre le XVII^e s. pour retrouver en France une évocation de ce Tau, sur une très étrange gravure conservée au cabinet des Estampes de la Bibliothèque nationale (cf. infra, note 92).

²⁸ Dans la carte qu'Elisa Ferreira a dressé des ports bretons connus pour leurs relations maritimes constantes avec la Galice, Saint-Malo figure en bonne place. Or on se souvient que les villages de Plouasne, de Saint-Maden, de Guitté et de Bédée ont tous fait partie de l'ancien diocèse d'Alet-Saint-Malo. Dès le XII^e s., une Abbaye de chanoines augustins, Montfort, située jusqu'en 1829 sur la paroisse de Bédée, et un prieuré bénédictin de Marmoutiers, Becherel à proximité de Plouasne, peuvent se réclamer du patronage de saint Jacques. Mais le commerce entre la Bretagne et la Galice, ne prend véritablement son essor qu'au XIV^e s. Or n'est-ce pas justement de cette époque que datent les curieuses Majestés de saint Jacques qui, conservées dans ces villages, furent peut-être révérees qui à Montfort, qui à Bécherel, ou encore sur l'autel de quelque chapellenie abolie. Saint-Malo recevait des vins de Galice, tandis que Dinan semble avoir envoyé des pèlerins (cf., E. Ferreira, *Bretons et Galiciens: une rencontre à la fin du M.-A.*, dans *La Bretagne, Terre d'Europe*, Brest-Quimper 1992, p. 67-79, et carte 2, p. 71). Quoiqu'il en soit, le culte de saint Jacques est bien attesté dans ces parages. Dinan, outre l'église du couvent des Jacobins, bâtie en 1273 et consacrée à saint Jacques, possédait un hôpital dont la chapelle était également dédiée à l'apôtre: la chapelle Saint-Jacques des Trinitaires, dite chapelle de l'Hôpital de Breceel, du nom de ses fondateurs, en 1366 (cf., R. Couffon, *Répertoire des églises et chapelles du diocèse de St-Brieux et Tréguier*, dans *Mémoires de la Soc. d'Émulat. des Côtes-du-Nord*, 1939, p. 115).

²⁹ Un exemple singulier de cette adoption du chapeau de feutre dont l'aile antérieure, relevée sur le devant, est maintenue par une coquille cousue, se voit sur la minuscule statuette qui couronne le bâton de confrérie de la paroisse Saint-Jacques de Barjouville, dans la banlieue de Chartres (Eure-et-Loir). L'iconographie de cette statuette est en tous points conforme au types de majestés d'Ile-de-France. Nonobstant sa taille réduite (28 cm. sans le bourdon), on discerne parfaitement les pattes arrondies formées sur la poitrine par les revers de l'amigaut, particularité si remarquable de ce groupe qui se retrouve sur une clé de voûte de l'Église Saint-Germain l'Auxerrois, à Paris, peu après 1476, date qui peut convenir à cette statuette (cf., H. Jacomet, *Paris, la Confrérie des Pèlerins de Jacques*, dans *Archéologia*, n° 289 (Avril 1993) 31). Sur ces mêmes pattes vient se greffer le noeud de la cordelette dont les brins réunis s'achèvent en toupets. Le saint qui est nu-pied, a la besace passée à

caractère ambigu, sont désormais acquis aux majestés, quand bien même la Bretagne hésite à les adopter³⁰. Au rouleau déployé, ou phylactère, et au codex serti entre deux plats de reliure tend à se substituer un livre maniable que l'apôtre ne résiste pas à feuilletter et qui finit par capter toute son attention (Fig. 7).

Il est d'ailleurs curieux de suivre la transformation qui s'opère peu à peu en Armorique. A Plumieux, une étrange figure de granite, abritée sous un dais, prélude à l'évolution³¹. Saint Jacques arbore la coquille sur la calotte d'un haut bonnet rond, au bord inférieur retroussé, qui semble émaner de la Normandie voisine. De fins cheveux ondulés encadrent un visage émacié qu'accuse une barbe effilée. Le manteau sans attache dessine un simple ourlet sur chaque épaule. Sur ses genoux, il semble tenir un phylactère qui, déroulé à senestre décline son nom imprimé en relief. Le bâton en forme de Tau a disparu. C'est ce que confirment les deux majestés de la chapelle Saint-Jacques, à Saint-Léon en Merléac, tant celle qui est placée au dessus de la porte que celle qui trône dans le chœur³². Désormais l'apôtre arbore un bâton sommé d'un pommeau aplati (Fig. 5 et 6). Si l'on excepte la coiffe excentrique de Plumieux, la figure de saint Jacques est toujours exempte de couvre-chef (Fig. 5). A Notre-Dame de Crann en Spezet comme à Saint-Jacques en Tréméven, on retrouve le fermail losangé qui agrafe le manteau sur le haut de la poitrine (Fig. 6). Dans le premier cas, un simple baudrier, passé en écharpe, annonce une besace dissimulée sous le manteau³³, dans le second, le chapeau est visiblement rapporté (Fig. 6)³⁴. Ces effigies témoignent l'une et l'autre que l'acoutrement du pèlerin gagne peu à peu la Majesté du saint. Cette métamorphose est consommée dans la statue de kersanton qui veille sur les eaux de la proche fontaine, vouée à l'apôtre³⁵. Signée du triple blason de ses donateurs, cette sculpture est admirable³⁶. Le Majeur y tient le livre fermé, tourné vers le bas, avec cette grâce maniérée que trahit

l'épaule droite et un grand bourdon de bois tourné, à la main. Son costume se compose de la cotte et du surcot. Dans le livre se discerne une autre marque d'évolution. Celui-ci est, en effet, posé à plat sur la main gauche, ouvert par le milieu. Ce livre qui a l'aspect inerte d'une petite brique est sûrement, à l'instar du bourdon, le fruit d'une restauration. Cependant, il n'y a pas lieu d'en suspecter la présentation, car elle s'harmonise parfaitement avec le nouveau modèle de chapeau (cf., H. Jacomet, *Le bâton de Saint-Jacques de Barjoville*, à paraître dans Bull. de la Soc. archéol. d'Eure-et-Loir, Chartres 1996).

- ³⁰ Sur la conversion de la *pera* et du *baculus*, en «bourdon» et «besace» (cf., H. Jacomet, *Saint Jacques apôtre et pèlerin: proximité et distance*, dans L'image du pèlerin au M. A. et sous l'A. R., Colloque internat. de Rocamadour, Oct. 1993, sous la direction de P.-A. Sigal, Assoc. des Amis de Rocamadour, Gramat 1994, p. 338-342).
- ³¹ Cette sculpture est encastrée dans un mur, à l'entrée du cimetière. Son intérêt l'a fait classer au titre des M. H., le 9 décembre 1988.
- ³² Cette église, remarquable par son décor, est célèbre à juste titre en raison de sa maîtresse-vitre, sortie en 1402 des mains de G. Beart (cf., Inventaire Général, *Le Vitrail en Bretagne*, Rennes 1980, p. 21-23). Le village de Saint-Léon a eu autrefois une certaine importance comme noeud de communications (cf., la notice de M. Geslin de Bourgogne, dans *Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, 1865, I, 1). Les deux majestés de saint Jacques, celle qui est en pierre, à l'extérieur, et l'autre en bois doré et polychrome, à l'intérieur, ont été classées au titre des M.H., le 9 décembre 1988.
- ³³ Cette statue de bois polychrome est haute de 90 cm. Elle se trouve appliquée au mur oriental du transept sud de la chapelle Notre-Dame, à droite de l'autel, dans l'angle. Or cette chapelle se signale par un fameux vitrail du XVI^e s. qui retrace en quatre épisodes la passion et la translation des reliques de saint Jacques. C'est assez dire que l'apôtre y était à l'honneur et sa statue ne devait pas avoir d'autre socle que l'autel qui lui était dédié. Elle mérite d'être protégée au titre des M.H. (cf., Cl. Arlaux, *Notre-Dame du Krann de Spezet, une chapelle du Centre-Finistère*, Spezed 1991, p. 21-22).
- ³⁴ La polychromie de cette statue a été refaite au XIX^e s. Saint Jacques occupe une niche dans l'aile gauche du retable. Il mesure 1m. 06 de haut. Cette oeuvre a été classée M.H., le 21 janvier 1981.
- ³⁵ Le kersanton est une variété de granite d'aspect sombre (gris-noir). Cette roche, qui est tendre au moment de l'extraction, durcit ensuite au contact de l'air. Elle a été exploitée en sculpture à partir du XV^e siècle. Les deux principaux gisements sont, en Finistère, à l'Hôpital-Camfrout et à Kersanton en Loperhet, d'où cette pierre tire son nom. R. Couffon qui date la statue de saint Jacques du début du XVI^e s., la rapproche de la vierge assise qui orne la fontaine située au chevet de la collégiale du Folgoat, en Finistère (cf., R. Couffon, *L'évolution de la sculpture en kersanton*, dans Mémoires de la Soc. d'émulation des Côtes-du-Nord, 89 (1961) 76-106 et particulièrement p. 94). Cette oeuvre est classée M.H. depuis le 12 janvier 1971.
- ³⁶ En 1887, Paul Chardin la voyait ainsi: «A quelques pas de là, derrière le chevet de la chapelle, se trouve un édifice gothique, dont la conservation merveilleuse est due sans doute à la foi des populations voisines. C'est une large ogive surmontée d'un gâble, qui abrite la statue de saint Jacques en costume de pèlerin. Le socle prismatique qui la supporte est orné de trois écus triangulaires aux armes des Coëtmen, et plonge dans les eaux d'une source qu'ombrage un bouquet d'ormeaux» (cf., *Recueil de Peintures et Sculptures héraldiques*, dans Bull. Mon., 53^e vol., (1887) 450-452). Il n'y a rien à enlever à ces lignes. Naguère se voyaient encore les ruines du château de Coëtmen, dominant le hameau de Saint-Jacques. André Mussat a donné une photographie de cette statue, dans son beau livre, *Art et cultures de Bretagne, un millénaire*, Paris 1979, p. 166.

l'élégance de son maintien. Toutefois, à l'exception de cette Majesté parée de l'éclat du style, partout ailleurs, le phylactère persiste à se montrer (Fig. 5 et 6).

Tel n'est pas le cas de la Normandie où le livre fermé domine sans partage, à l'exemple de l'Ile-de-France qui a sans doute contribué à le répandre ³⁷. On en discerne le contour sur l'image de saint Jacques assis que Jehan Cavé, bougeois de Rouen et pèlerin de Galice, fait graver sur sa pierre obituaire, au début du XV^e siècle ³⁸ tout comme sur la miniature exécutée vers 1462 par Jean Dreux pour illustrer les prodiges de l'apôtre au fort de sa lutte contre Hermogène ³⁹. Malheureusement les extrémités de la curieuse statue de Verneuil étaient mutilées lorsqu'elle fut extraite du mur dans lequel elle avait été encastrée ⁴⁰. Aussi est-il hasardeux de se fier à son apparence, les mains de l'apôtre, son visage et les attributs qu'il porte, ayant été restitués avec trop de liberté ainsi que le prouve l'excessive calebasse dont la Majesté du saint est affublée ⁴¹.

³⁷ Le livre fermé va de pair avec l'équipement de pèlerin. On le voit sur les nombreuses statues de l'apôtre debout qui s'apparentent stylistiquement au groupe des majestés d'Ile-de-France. Le sceau de la Confrérie parisienne, dessiné entre 1319 et 1324 par Jehan Pucelle, le montre ainsi, de même que le sceau de Béranger de Landore, appendu à un document de 1317, année de sa nomination à l'archevêché de Compostelle par le pape Jean XXII (cf., H. Jacomet., dans *Santiago Camino de Europa*, S. de C., 1993, N° 44, p. 314-315, et S. Moralejo, Ibidem, n° 127, p. 435-436). Ce trait est intentionnel. Ce serait, en effet, une grave erreur d'y voir maladresse ou gaucherie, la représentation d'apôtres ou de docteurs compulsant des livres étant présente dans la sculpture gothique dès le XIII^e s., à Chartres comme à Reims (cf., Abbé J. Sainsaulieu, *Nouvelle interprétation de la statue de la cathédrale de Reims dite du "Penseur"*, dans Bull. Soc. Nat. des Antiquaires de France, Année 1958, p. 29-33; et W. Sauerländer, *La sculpture gothique en France 1140-1270*, Paris 1972, Pl. 102, 105 et 124).

³⁸ L'obit est de 1411 exactement. Jehan Cavé et Emmelot, sa femme, attendu leur dévotion particulière, avaient choisi d'être inhumés dans la chapelle Saint-Jacques et Saint-Christophe de la cathédrale de Rouen (cf., A. Deville, *Tombeaux de la cathédrale de Rouen*, Paris 1881, p. 282). Par un chassé-croisé significatif, Emmelot qui est à droite, se tourne vers saint Christophe qui occupe l'angle gauche de la stèle, et lève les yeux sur l'enfant divin qu'il porte sur ses épaules, tandis que Jehan, son mari, placé aux pieds du géant et serrant des deux mains son bourdon, prie ardemment l'apôtre qui se profile au dessus de sa femme. Outre le livre, saint Jacques qui a le chef nu, tient de la droite le bourdon auquel il a suspendu sa besace. Comme s'il avait voulu rattraper la différence de taille entre saint Christophe debout et l'apôtre assis, le tombier, suivant en cela son modèle, a tracé la silhouette d'un ange qui se penche du ciel pour couronner saint Jacques du nimbe d'éternité (cf., A.-M. Carment-Lanfray, *La cathédrale Notre-Dame de Rouen*, Rouen 1977, p. 100, fig. 44).

³⁹ La miniature qui orne le f° 308 v° de la «Composition de la sainte Ecriture» (Bibl. Royale, Bruxelles, Ms 9017), est une grisaille rehaussée d'or. L'apôtre, juge souverain, siège sur une cathèdre, placée sous un édifice voûté à la façon d'une loge à colonnettes ouverte sur deux de ses côtés (cf., supra note 6). Il assiste, parfaitement impassible, à la double épreuve qui se déroule sous ses yeux: les démons viennent d'amener Hermogène dûment garroté aux pieds de saint Jacques et, à sa grande surprise, le magicien se trouve aussitôt libéré de ses liens sous le regard médusé de deux suppliants, agenouillés à droite, tête nue, cierge en main. Tous deux ont le chapeau rabattu dans le dos. Le premier tient son bourdon, le second apporte en guise d'ex-voto des entraves de captif. Le sens est clair. C'est le psaume CXLV-7, cité par la *Légende Dorée* au cours de cet épisode qui le donne: «Le Seigneur relève ceux qui sont abattus; il délîe ceux qui sont enchaînés». L'attitude immobile de l'apôtre n'en est que plus frappante. Coiffé du chapeau de pèlerin et drapé dans son manteau agrafé sur la poitrine, il tient de la main droite le bourdon auquel est assujettie la besace, et de la gauche un recueil de la vie des saints bien relié. Le haut dossier de sa chaire est composé de panneaux ornés de plis en serviette et de réseaux de remplage. Le saint Jacques de Fontaine-les-Ribouts présentait son bourdon exactement de la même façon, mais dans la main gauche, puisque sa droite est occupée à compulsurer les Écritures. Cette enluminure donne la représentation fidèle d'une Majesté de saint Jacques, vers 1462, date autour de laquelle l'exécuta Jean Dreux.

⁴⁰ C'est ainsi que la voyait, peu avant 1894, l'abbé Dubois qui aurait tant souhaité l'acquérir pour son église et la faire restaurer. «Un propriétaire du quartier», écrit ce dernier, «l'a encastrée dans le mur de son four, où elle est exposée à toutes les intempéries de l'air. Nous aurions désiré la sauver en la plaçant dans l'église Notre-Dame, après l'avoir restauré comme elle le méritait; mais le possesseur n'a point voulu la céder» (cf., P.-L. Dubois, *Église Notre-Dame de Verneuil*, Rennes 1894, p. 73). Quatre ans plus tard, son vœu devait être exaucé.

⁴¹ Lorsqu'elle put enfin être recueillie, en 1898, «la pauvre statue était dans le plus triste état: les mains, le nez, le livre, les ornements du fauteuil avaient été brisés, et il ne subsistait que de minces fragments du chapeau, auxquels adhéraient encore les doigts d'une petite main» (cf., L. Régner, *Statue de saint Jacques le Majeur*, dans Album artistique et archéologique, Soc. des Amis des Arts du Départ. de l'Eure, Evreux 1902, 2^e série, Pl. III, p. 13-14). De plus n'avait-elle pas été «ignominieusement traînée par les rues aux mauvais jours de la terreur»? L'abbé Dubois dirigea la restauration dont il confia le soin à l'atelier Haussaire, de Reims. «On restitua, entre autres choses, le chapeau et l'ange vu à mi-corps qui le pose sur la tête du saint». Cette singularité iconographique a inspiré des lignes merveilleuses à É. Mâle. Emboitant le pas à l'abbé Dubois et à L. Régner que faisait tout de même tiquer la forme inédite et inédite de ce chapeau, il n'hésite pas à écrire: «Saint Jacques, tout prêt pour le voyage, est assis sur un siège; il se repose un peu avant tant de fatigues; cependant un ange descendu sur la terre, dépose sur la tête du saint un chapeau à larges bords. Il est évident que l'artiste a copié avec candeur ce qu'il avait vu faire» (cf.,

Comme beaucoup de ses congénères, le saint Jacques de marbre aux reflets d'ivoire qui guette le visiteur sous le porche nord de la basilique Saint-Julien de Brioude, en Auvergne, est resté manchot⁴². Heureusement, l'église Saint-Paterne de Berville-en-Roumois renferme à l'ombre de sa nef la silhouette d'une Majesté, pratiquement intacte, qui pour être sortie d'un atelier rouennais, dans la première moitié du XV^e siècle, n'en offre pas moins quelque analogie avec la statue de Brioude dans le modelé ample et suave de la cotte sans couture. Cloué sur son siège qui épouse la forme d'une banquette moulurée, l'apôtre dont la mine est sévère, tient de la main gauche un bourdon auquel ne manque que le pommeau supérieur pour être complet, tandis que, de la droite, il soulève un volume qui repose dans sa main par le dos de la reliure. La besace, accrochée à la garde du bourdon, se présente de face, à la façon d'un blason que meuble une magnifique coquille, et, chose notable, le livre quoique fermé, s'entrebâille légèrement, le sculpteur ayant négligé de le munir du fermoir habituel⁴³.

De fait, ce lourd volume ne tarde pas à s'ouvrir⁴⁴. C'est chose accomplie à Fontaine-les-Ribouts (Eure-et-Loir) où un petit ange fait office de lutrin. Il le hisse à grand peine à hauteur du genou, tandis que l'apôtre pose sa main sur le feuillet droit sans daigner abaisser les yeux⁴⁵. A Notre-Dame de Cocherel, en Normandie (Fig. 7), comme à Saint-Christophe de Lanches-Saint-Hilaire, en Picardie, la main gauche qui presse ce livre, l'empêche de se dérober sur la pente des genoux⁴⁶. Dans l'une des baies

L'Art religieux de la fin du M.-A. en France, Paris éd. de 1931, p. 179). É. Mâle place cette statue au XIV^e s., là où L. Régnier avance prudemment la 1^{ère} moitié du XVI^e s. (cf., *Les saints compagnons du Christ*, Paris 1958, p. 168). En 1953, Francis Salet se montre circonspect à l'égard de cette oeuvre (cf., *Verneuil*, dans Congrès archéol. de France, Orne, Paris 1954, p. 439-440). La remise du chapeau n'a jamais fait partie du rituel de la bénédiction des pèlerins. Il n'y a donc pas lieu de maintenir la thèse d'É. Mâle qui fait de la statue de Verneuil un improbable unicum (cf., H. Jacomet, *Saint Jacques, apôtre et pèlerin: proximité et distance*, op. cit. supra note 30, p. 369, note 83). L'argument de M. Suau, qui consiste à rapprocher l'ange restitué de Verneuil de celui qui se voit sur la pierre obituaire de Jehan Cavé (voir supra note 38), incite bien plutôt à ne voir dans ce prétendu chapeau qu'une auréole, car, c'est un fait, le saint Jacques gravé de Rouen est bien nu-tête (cf., J.-P. Suau, *A propos de l'ange porteur du chapeau de St. J. le M.*, dans *Nouvelles de l'Eure*, N° 79, été 1981, p. 42-47). Que de tels nimbos, en forme de disque ou de galette, aient existé, c'est ce que prouvent les apôtres assis deux par deux au baldaquin du tombeau de Georges d'Amboise, dans la Chapelle de la Vierge, à la cathédrale de Rouen (cf., E. Chirol, *Le Tombeau des Cardinaux d'Amboise*, dans *Les Cahiers de N.-D. de Rouen*, Rouen 1959, p. 32-35). En revanche, on ne voit pas en quoi «ces lourdes auréoles discoïdales, posées comme une assiette au dessus de leur tête» feraient «beaucoup plutôt songer à l'art italien» (Ibidem, p. 61).

⁴² Cette statue remarquable par son matériau et sa facture, vient probablement de l'église Saint-Jacques de Brioude qui avoisinait la basilique du côté nord. Elle avait rang de paroisse et fut supprimée à la fin du XVII^e siècle. L'apôtre, ramassé sur lui-même, a le visage puissant d'un sage antique. La barbe de sapeur dont l'a doté le sculpteur, s'étale largement sur la poitrine. Il tenait son bourdon de la main droite de façon oblique, la pointe dirigée vers le pied gauche. Il est probable que comme à Rouen, à Fontaine-les-Ribouts et à Verneuil, la besace ait été suspendue à ce bourdon. (cf., A. Casati, *Une statue de saint J. de C. à l'église Saint-Julien de Brioude*, dans *Almanach de Brioude*, 1934, p. 151-169). Pour ce qui est des plis inférieurs du drapé et de la position des pieds, il est intéressant de comparer cette oeuvre à la figure siégeante du saint Jacques qui illustre le Psautier de Jean de Berry (vers 1386) et qui passe pour l'oeuvre de A. Beauneveu, abstraction faite du trône (cf., B.N., Ms Fr. 13091, f° 12; M. Meiss, *French painting in the Time of Jean de Berry*, Londres 1967, p. 331-332, Pl. 56; voir aussi le saint Pierre, f° 8, Pl. 52).

⁴³ On lit, gravée sur le socle de cette statue, la date de 1428 (M CCCC XXVIII), précédée du nom du donateur qui figure lui-même agenouillé aux pieds de l'apôtre, la besace de pèlerin au côté. Cette effigie qui mesure 1m., n'a que le défaut d'avoir perdu sa polychromie originelle à la suite d'un brossage aussi malheureux qu'intempestif (on relève des traces de vert et de rouge). Le traitement sobre et moelleux de l'étoffe n'est pas sans faire penser au saint Jacques assis, de rouge vêtu, auquel le Christ remet le bâton de sa mission, des Heures dites de François de Guise, attribuées à la seconde moitié du XIV^e siècle. La coupe du costume est en tous cas rigoureusement identique. (cf., Chantilly, Musée Condé, Ms 64/1671, f° 185, v°; J. Meurgey, *Les principaux Ms. à peintures du Musée Condé à Chantilly*, Paris 1930, p. 52-54; voir reproduction dans *Santiago Camino de Europa*, S. de C., 1993, p. 243). Quant à la position du livre qui repose sur le dos de la reliure, elle se retrouve sur la minuscule effigie des jetons parisiens (voir agrandissement de la gravure d'A. Forgeais, dans *LA ORDEN MIRACLE*, E., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, N° 350, p. 266). Cette statue mérite d'être classée au titre des M.H.

⁴⁴ Déjà au petit portail sud de la cathédrale d'Orléans, saint Jacques qui vient de poser le volume sur son genou gauche, s'apprête à l'ouvrir, à moins qu'il ne soit en train de le refermer. En tous cas, du pouce il entrebâille le feuillet qui a retenu son attention.

⁴⁵ Cette statue perdue dans les bois est l'objet d'un article sous presse (cf., H. Jacomet, *L'oratoire Saint-Jacques de Fontaine-les-Ribouts et sa statue*, dans *Bull. de la Soc. archéol. d'Eure-et-Loir*, à paraître, 1996).

⁴⁶ La statue, en bois polychrome de Lanches-Saint-Hilaire est une figure étirée en hauteur dont la taille atteint 1m. 20. Saint Jacques est assis sur un siège en X aux montants gracieusement galbés. Il feuillette son livre de la main gauche. Comme à N.-D. de Cocherel, il porte sur ses épaules et sa poitrine un grand chapelet, aux grains rouges, qui se termine par une croix pactorale. La présence d'une coquille encadrée de deux bourdonnets posés de champ sur l'aile du chapeau, et le style de l'oeuvre indiquent la 1^{ère} moitié du XVI^e siècle. Cette statue a été classée M.H., le 8 juillet 1980.



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

de son église abbatiale, Jean III Pinart, dernier abbé régulier de Saint-Père de Chartres, à la fin du XV^e siècle, s'est fait représenter à genoux devant saint Jacques assis, dans une attitude identique, le bourdon tenu de la main droite et la main gauche posée sur le livre ouvert qui laisse paraître les lignes de son écriture. Une inscription se chargeait de commémorer l'offrande de ce vitrail en forme d'exvoto, posé le 6 août 1488⁴⁷.

Jusque là, le mouvement furtivement introduit au sein de la Majesté par l'ouverture du livre, ne contrarie pas la frontalité de l'icône. Pourtant, le moment n'est pas loin où l'apôtre las des honneurs, s'affranchit du hiératisme qui l'immobilise depuis si longtemps. L'imagier qui n'ose tout d'abord mouvoir de front l'effigie du saint, commence par la faire tourner sous son regard. De là, l'étrange silhouette de l'apôtre, peinte sur la fragile étoffe d'un fragment d'étendard de Charles le Téméraire que conserve le Musée Rolin d'Autun⁴⁸. A Bacqueville, en Pays de Caux, saint Jacques incline le visage vers le livre qu'il élève sous ses yeux. Mais il y a longtemps que l'objet qui n'a cessé de captiver son regard, s'est évadé⁴⁹. A Senantes, l'apôtre, prévenu de ce risque, tient des deux mains son livre sur les genoux. Il est, du reste, tellement absorbé dans ses pensées qu'il en a oublié le bourdon redoutable au démon. Indifférent aux caprices des saisons, il n'a pas même songé à se munir d'un manteau, n'ayant pour tout abri que son immense chapeau et ses bottes de cuir⁵⁰. Cette omission est heureusement réparée, à la cathédrale

⁴⁷ Roger de Gaignières (1642-1715) qui a sans doute remarqué ce vitrail et plus encore le blason posé entre les deux personnages, lors de son expédition en pays chartrain, l'été 1696, l'a heureusement fait dessiner. Un cartouche placé sous l'abbé bénédictin donne cette légende: «VI^e daoust Jour certain mil quatre cens octante et huit / Jehan Pinart Abbé de ceans cet ymage cy mettre fit» (cf., J. Guibert, *Les dessins d'archéol. de Roger de Gaignières*, B.N., série II, Vitraux, Pl. II 92).

⁴⁸ Le fragment d'étendard à l'image de saint Jacques que possède le Musée Rolin d'Autun (Inv. SE 106), depuis la fin du siècle dernier, a quelque chance de provenir du butin de la victoire de Grandson, remportée, le 2 mars 1476, par les cantons suisses sur l'armée bourguignonne de Charles le Téméraire. Mis en dépôt au Musée des Beaux-Arts de Dijon en 1950, il a réintégré la capitale du Morvan au mois de novembre 1986. Inscrit dans un quatre-feuille, la silhouette de l'apôtre qui ne mesure pas plus de 40 cm, est vue au trois quart de dos. Il est assis sur un tabouret à colonnettes. Des deux mains qui sont à la même hauteur, la droite tient le bourdon et la besace tandis que sur la gauche repose un livre aux feuillets entrouverts. Le chapeau et la calebasse pendent, l'un dans le cou, l'autre dans le dos. Le profil du visage, travaillé en médaille, s'enlève sur l'orbe du nimbe. Mèches défaits, sourcil froncé, oeil ténébreux, narine pincée, lèvres enclose dans la barbe, saint Jacques pensif, la tête inclinée, paraît absorbé dans une méditation mélancolique qui le rend indifférent aux horizons qui se donnent à l'insu de son image et sous le couvert de sa bannière. C'est à Mr. A. Châtelet que l'on doit le rapprochement entre cette oeuvre curieuse et le style nerveux de Pierre Coustain, l'un des deux artistes mentionnés dans les *commandes d'étendards, bannières, penons, guidons et cornettes*, faites dans les années 1472-1474 (cf., A. Châtelet, *Résurrection de Pierre Coustain*, dans Bull. de la Soc. de l'Hist. de l'Art Français, Année 1962 Paris 1963, p. 7-13). On peut même aller plus loin et penser que ce fragment d'enseigne a appartenu à l'une des cornettes que fit faire le duc, en 1474, pour ses vingt compagnies d'ordonnance. Celles de la 17^e compagnie n'étaient-elles pas précisément à l'image de saint Jacques (cf., P. Quarré, *Fragments d'étendards bourguignons provenant du butin de Grandson*, dans Musées de France, Année 1950, n^o IX, Nov. 1950, p. 214-217).

⁴⁹ Cette statue qui était très abimée a été restaurée et sa polychromie dégagée. De fait, elle a été classée M.H. le 18 octobre 1983. Le visage barbu de l'apôtre est encadré par la cordelette tressée qui retient le grand feutre à l'aile timbrée d'une unique coquille. Il s'enveloppe dans les plis d'une vaste chasuble ourlée d'un galon brodé. La besace qui est suspendue au bourdon que le saint serre de la main droite, a glissé à l'extérieur de l'avant bras. Elle est également ornée d'une coquille. Il est intéressant de comparer cette sculpture à la minuscule grisaille rehaussée de jaune d'or qui orne un rondel enchâssé dans une verrière de la cathédrale de Chartres. Là aussi, dans une symétrie inverse, saint Jacques s'abîme dans la méditation du livre qu'il tient sur son bras gauche, Baie 24, saint Jacques, fin XV^e, diam., 18 cm. (cf., *Les vitraux du Centre et des Pays de la Loire, Corpus Vitrearum*, CNRS, Paris 1981, p. 31).

⁵⁰ Le saint Jacques qui se voit à l'église Saint-Pierre de Senantes (Eure-et-Loir) tranche par la simplicité de son appareil. L'apôtre est assis sur une sorte de tabouret. La bille de bois dans lequel il est taillé étant évidée, un creux apparaît entre les deux pieds du saint qui sont chaussés de bottes. L'immense chapeau qui le coiffe, dépourvu d'insignes, ajoute à son air songeur. Mais au lieu d'être enveloppé d'une lourde pèlerine, comme il est de rigueur, saint Jacques est simplement revêtu d'une grande tunique, ajustée au corps, qui s'arrête aux chevilles, ce qui est inhabituel, et ne laisse apparaître la chemise qu'aux poignets. Cette statue de bois polychrome, classée le 17 novembre 1906, mesure 80 cm. de hauteur. Le 24 septembre 1982, s'est vendue à l'Hôtel Drouot, une statuette en noyer montrant l'apôtre dans une position analogue (cf., Ader-Picard-Tajan, Haute Époque, *Collection M. R. Saunal*, Nouveau Drouot, ve. 24 spt., catalogue n^o 51, reproduction). Cependant, non seulement il était assis «sur une stalle» à dossier, mais il était chaudement vêtu, et, en outre, il soulevait le livre pour le rapprocher de ses yeux. Cette statuette qui mesure 28 cm. a fort bien pu appartenir à un bâton de confrérie, car c'est exactement la taille de celle qui somme le bâton de Barjouville (Eure-et-Loir).

d'Évreux où saint Jacques, drapé d'amarante, le livre ouvert dans son giron, serre bourdon et besace contre son épaule ⁵¹.

Cette propension à méditer qui introvertit le regard de l'apôtre, transparait sous les paupières baissées du saint Jacques peint par Mathieu Bléville, à Notre-Dame-en-Vaux de Châlons-sur-Marne ⁵², comme elle se devine sur la statue tristement amputée, de Boissy-lès-Perche, au seuil de la Normandie ⁵³. Elle se trahit à l'air songeur qui flotte sur les traits de la délicate sculpture acquise par le Staatliche Museen de Berlin ⁵⁴ et apparaîtra sans doute sur l'ex-voto découvert à la collégiale de Dammartin-en-Goële, au seuil du Valois, quand une main experte aura dégagé le badigeon qui voile encore le visage de l'apôtre ⁵⁵.

⁵¹ Jacques est figuré juste au dessous de Pierre, dans la moitié ouest de la rose du transept nord de la cathédrale d'Évreux, consacrée au Jugement Dernier. Il porte une tunique blanche dont le col souligné d'un galon passé au jaune d'argent, est fermé par un bouton. Le manteau qui lui tombe des épaules et enveloppe ses genoux, est écarlate au dehors et doublé de bleu au dedans. Il tient son livre ouvert des deux mains, serrant ainsi contre son épaule droite le bourdon auquel est appendue la besace au rabat timbré d'une coquille. Sa tête barbue d'où émerge un regard perçant, est coiffée d'un large chapeau de feutre dont l'aile relevée est également marquée d'une coquille dorée. La mise en place de ces vitraux s'effectua vers 1511-1515 (cf. Fr. Gatoullar, *Evreux, cathédrale N.-D., Les verrières*, dans *Itinéraires du Patrimoine* n° 44, Rouen 1993, p. 14-16).

⁵² La célèbre verrière de la bataille de Clavijo se trouve dans le bas-côté nord de l'église Notre-dame-en-Vaux (Baie 27, cf., *Corpus Vitrearum, France, Recensement* Vol. IV, Paris 1992, p. 349). Elle a été donnée, en 1525, par le drapier Jehan Lallement et sa femme Anne Chenu. L'apôtre est assis sur un trône au dossier creusé en forme de niche, à l'abri d'une conque, entre les donateurs présentés par leur saints patrons respectifs, pendant que la bataille fait rage. Légèrement tourné sur sa gauche, il s'absorbe dans la lecture du livre qu'il tient dans une position très voisine de la statue de Bacqueville. Sur Mathieu Bléville (cf., J. Lafond, *Les vitraux de Châlons-sur-Marne et de Saint-Quentin et l'oeuvre de M. B.*, dans *Bull. de la Soc. d'Hist. de l'Art Français*, 1961, p. 21-29).

⁵³ En 1930, Mr. Lefébure, alors Maire du village, découvrit, reléguées dans le clocher, trois statues de pierre polychrome qui furent promptement identifiées comme étant sainte Barbe, saint Roch et saint Jacques. C'est lui qui les fit classer et installer dans le bas-côté sud de l'église avec la complicité de Mrs. J. Carcopino et Fr. Salet. En dépit de son état ruineux, cette oeuvre reste admirable. Rien n'indique à première vue qu'il s'agisse de saint Jacques. Ce solitaire, à la tunique grossière, assis sur une natte jettée sur un rocher, pourrait aussi bien être saint Antoine du Désert que saint Gilles dans sa retraite ou même saint Jérôme. La cordelette aux brins réunis sur sa poitrine par une bague, annonce un chapeau qui ne se montre pas. Les arrachements visibles en arrière de la chevelure, indiquent pourtant qu'il était rejeté dans la nuque. Les deux avant-bras, le genou droit et le pied gauche sont cassés. Ainsi l'acharnement du sort a privé cette statue de tous les attributs susceptibles de déterminer son identité, si ce n'est que le galon qui ourle la lourde chasuble qui lui tombe des épaules continue de proclamer le nom du saint qu'elle couvre: (S)ANCTE IACO(BE). Du coup, on comprend que le moignon de bras droit relevé cherche l'appui du bourdon auquel était suspendu la besace. Une petite encoche circulaire pratiquée au bas de la robe, juste à l'aplomb de la main disparue, atteste qu'il venait se ficher à cet endroit. L'avant-bras gauche légèrement abaissé devait recevoir le livre dont seule la présence peut rendre compte de l'inclinaison de la tête pensive. Cette statue, haute de 1m. 18, conserve de beaux restes de polychromie. Elle est classée M.H. depuis le 14 avril 1931 (cf., P. et M. Couturier, *Les Églises du Canton de La Ferté-Vidame*, dans *Bull. Soc. Archéol. d'Eure-et-Loir*, n° 78 (1979) 4 et 27).

⁵⁴ Cette statue en calcaire blanc a conservé quelques traces de sa polychromie d'origine. Elle provient de l'ancienne collection J. Boccador qui la donne, sans certitude, comme provenant du Sud-Ouest de la France. Ici pas de mise en scène naturaliste comme à Boissy-lès-Perche, saint Jacques est assis sur une banquette à base moulurée et tablette saillante à la façon d'un stylobate. Comme cette architecture est un peu rude, le sculpteur lui a disposé un coussinet agrémenté de quatre toupets, un à chaque angle, qui n'est pas moins ascétique: semblable coussinet se remarque sur la statue raffinée de la Fontaine de Saint-Jacques en Tréméven. Les pieds dénudés de l'apôtre reposent sur une sorte de marchepied, placé en avant de la banquette et plus étroite que celle-ci. Le saint qui, pour réfléchir, détourne un instant son attention d'un grand livre ouvert, abaisse la main qui le tient, sur son genou gauche, de sorte qu'on aperçoit les feuillets qui se soulèvent légèrement. La main droite qui est cassée, s'appuyait à la hampe d'un bourdon dont seule subsiste la partie inférieure, curieusement dotée d'un pédoncule renflé assujéti par une bague. Il n'y a pas trace de la besace qui devait y être appendue. De la tunique, on discerne la taille blousante prise dans un cordon, tout le reste du corps étant enveloppé par les plis majestueux du manteau qui tombent des épaules et viennent s'écraser sur les pieds qu'ils recouvrent en partie. Le visage allongé du saint, au nez droit, est coiffé d'un chapeau à l'aile immense, relevée comme une mitre, qu'épinge la coquille emblématique. La barbe de l'apôtre, une fois n'est pas coutume, est soigneusement lissée et peignée. Elle ondule en quatre grandes tresses parallèles (cf., J. Boccador, *Moyen-Age, Renaissance*, Catalogue d'exposition, Paris, déc. 1989, p. 31).

⁵⁵ Cette peinture votive qui adhère à la face nord du premier pilier de la nef, à gauche en entrant, a été mise à jour à la suite du démontage des boiseries, préalable à la restauration de l'édifice qui menace ruine. Sa découverte a été signalée par l'Architecte en Chef (cf., J.-Cl. Rochette, *Actualités*, dans *Bull. Mon.*, t. 140-IV (1982) 327-328). Ce qu'on en aperçoit fait désirer un dégagement plus complet. Un pèlerin, mains jointes et chapeau bas, est agenouillé devant la figure d'un saint, assis de trois quarts sur une banquette. Celui-ci tient des deux mains un grand livre ouvert au dessus de ses genoux. On voit les lignes des pages, réglées d'un coup de pinceau. Contre son bras droit s'appuie la hampe d'un bâton dépourvu de pointe. La position de ce bâton, symétrique de celui qui repose sur l'épaule gauche du pèlerin, également sans pointe, et la coquille qui timbre le chapeau de ce dernier, font présumer que ce personnage, à la robe de brocard et au manteau d'écarlate, n'est autre que l'apôtre Jacques.

A Folleville en Picardie, dérangé par un visiteur importun, saint Jacques consent à refermer son livre. La récréation n'est que momentanée, car il a soin de garder son index à la page, en guise de signet⁵⁶. Si l'apôtre tient cet ouvrage désespérément clos sur un vitrail de Notre-Dame de la Couture, à Bernay⁵⁷, il n'en va pas de même à Orléans. Enfin, assis de profil dans un cartouche vertigineusement découpé entre quatre clés pendantes, à Verneuil-sur-Avre, il s'abandonne sans frein à sa passion⁵⁸.

Telle est l'assiduité qu'inspire à saint Jacques la compagnie de ce missel qu'il lui est inconcevable de s'en détacher. En route, il s'attarde à le consulter. Appelé à soutenir un fils injustement pendu, le temps que son père accomplisse son pèlerinage, l'apôtre s'assoit au pied du gibet et berce le malheureux de sa litanie, comme si de rien n'était⁵⁹.

C'est ce que pourrait confirmer le dégagement du visage dont seule la barbe se montre (cf., H. Jacomet, *A propos d'une statue de saint Jacques échouée à l'église Saint-Aspais de Melun*, dans *Monuments et Sites de Seine-et-Marne*, n° 23, 1992, p. 43-44, fig. 10). Le motif de brocards appliqués sur la robe de l'apôtre se retrouve ailleurs. On le devine sur une rare photographie du vitrail de Roye (cf., note 59). On le voit sur un panneau peint du Musée de Pontevedra (cf., note 74) et bien d'autres oeuvres de la fin du XV^e et du début du XVI^e s. (cf., *LA ORDEN MIRACLE*, E., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, n° 503).

⁵⁶ La majesté que renferme l'église Saint-Jacques de Folleville (Somme), est une oeuvre considérable qui porte l'empreinte de la Renaissance. Saint Jacques est chaussé de sandales. Le manteau qui lui tombe des épaules à la façon d'une cape et recouvre les genoux, est relié par une chaînette, à deux boutons discoïdaux. Il dégage largement le buste revêtu d'une tunique plissée, à encolure arrondie. A lui seul le costume annoncerait la mode du temps de François Ier, si le visage de l'apôtre ne retenait pas lui-même quelque chose des traits de ce monarque. Un orifice cylindrique pratiqué au sommet du chapeau, à proximité du rebord, suggère l'existence possible d'une sorte d'aigrette. L'aile frontale du feutre est ornée de toute une panoplie d'enseignes où alternent coquilles et bourdonnets disposés en sautoir, eux-même accompagnés d'une paire de petites valves. Il convient cependant de préciser que la polychromie de cette oeuvre a été entièrement refaite au siècle précédent, ce qui n'exclut pas la présence de quelques retouches. Cette statue qui mesure 1m. 20 de hauteur, est classée M.H. depuis le 20 avril 1913.

⁵⁷ Ce vitrail au décor flamboyant montre l'apôtre assis sur une banquette, légèrement de biais. Le grand manteau bleu doublé d'écarlate qui l'enveloppe en partant des épaules, se détache sur un tissu vert damassé, tendu en fond de niche. Saint Jacques est reconnaissable au grand bourdon jaune auquel il s'appuie de la main gauche, tandis que de la droite il tient un livre fermé dont la tranche dorée se remarque sous la ceinture de la tunique. Deux petits donateurs, mari et femme, vus de profil, sont agenouillés à ses pieds. Il faut aussitôt ajouter qu'une grande partie de cette figure a été restituée. C'est le cas du visage entouré d'un nimbe et de toute la tunique dont le blanc moucheté rayé par la courroie d'une besace invisible, est fort sujet à caution, de sorte que l'intérêt de cette effigie est sensiblement diminué.

⁵⁸ L'étonnant cartouche ovale dans lequel est enchâssée la figure de l'apôtre, s'inscrit dans un losange placé à l'intersection de quatre tiercerons et ponctué de clés pendantes à chacun de ses angles. Le réseau de nervures qui soutend la voûte du transept nord de l'église Notre-Dame, à Verneuil-au-Perche, délimite un autre losange qui renferme dans son médaillon une délicate vierge à l'enfant issant d'un grand croissant de lune. C'est vers cette Vierge que saint Jacques semble se tourner avec empressement comme s'il voulait adresser à son divin fils l'hommage du verset que le Credo Apostolique lui attribue: «Qui est conçu du Saint Esprit et né de la Vierge Marie». Mais l'apôtre ne la regarde pas. Il est tout absorbé dans la méditation de ce grand mystère. Assis sur un rocher moussu dont le moutonnement n'est pas sans rappeler celui qui reçoit saint Jacques à Boissy-les-Perche, il n'a pas oublié son équipement de pèlerin: besace au côté gauche, bâton serré contre le livre et grand chapeau pendu au cou de sorte que sa tête est nue comme le sont ses pieds. Le merveilleux drapé du manteau gonflé par le souffle de l'Esprit communique à cette figure toute statique hormis l'inclinaison du buste, un mouvement irrépressible. C'est avec la silhouette du fougueux saint Jacques, lisant debout dans un écoinçon du choeur de l'église de Tillières-sur-Avre, qu'il faut comparer le cartouche de Verneuil. Les deux oeuvres sont frappées au coin de la seconde Renaissance. Mêmes rochers, même position du bâton en dépit de la différence d'attitude, même chapeau rejeté en arrière, même emportement du caractère et du drapé. Dans les deux cas, on observe que la jugulaire du chapeau est nouée par une bague. Ce trait, avec le chapeau flottant, se retrouve dans toute une série d'oeuvres de la même époque disséminée dans la moitié sud du département de l'Eure. Une photographie de ce compartiment de voûte a été publiée sur la couverture du Bulletin Municipal de Verneuil-sur-Avre, n° 26, Juin 1990, qui consacre une petite étude à l'église Notre-Dame, à la suite de la proposition de classement de cet édifice, déposée le 8 décembre 1988.

⁵⁹ En Picardie, à l'église Saint-Pierre de Roye, saint Jacques réalise le tour de force de tenir son bourdon de la main droite et de soulever du bras gauche le jeune pendu tout en gardant un livre ouvert sur les genoux (cf., *La Picardie Monumentale*, t. II, p. 148, et H. Jacomet, *Un miracle de saint Jacques: le pendu dépendu*, dans *Archéologia*, n° 278 (Avril 1992) 44). Malheureusement cette très belle oeuvre a disparu au cours de la Grande Guerre (cf., J. Lafond, *Les vitraux de Châlons-sur-Marne et de Saint-Quentin et l'oeuvre de Mathieu Bléville*, dans *Bull. Soc. de l'Hist. de l'Art Français*, 1961, p. 25). A Lisieux, la pose était, ce semble, plus étudiée encore. J. Lafond la décrit ainsi au lendemain de l'anéantissement de cette célèbre verrière: «Saint Jacques est représenté assis au pied de la «justice», armé de son bourdon, un livre ouvert sur les genoux et sa main droite supportant le poids du pendu» (cf., J. Lafond, *Les verrières de Saint-Jacques de Lisieux détruites en 1944*, dans *Bull. Soc. des Antiquaires de Normandie*, 68 (1965-1966) 232). Comme l'apôtre est assis du même côté de la potence qu'à

Pourtant, à l'aube du XVI^e siècle, il s'en faut que ce livre tout juste sorti des presses, règne partout en maître. Il arrive à saint Jacques de se passer de lui. L'apôtre se contente alors de relever de la main gauche le pan de son manteau tombé à terre⁶⁰. Distraction d'une main désœuvrée ou légitime souci de se draper dans sa dignité? Outre la Bretagne qui n'a pas renoncé au prestige du phylactère, des compromis s'établissent qui montrent que l'apôtre n'accepte pas volontiers de s'en séparer. Quoique jaloux de le supplanter, le livre consent alors à composer avec lui, soit clandestinement, enfoui dans un sac, soit ouvertement. Dans le Mantois, à Perdreauville, saint Jacques qui a ficelé son paquetage à la hampe du bourdon, laisse se dérouler à terre un superbe phylactère, tandis que son bréviaire, resserré dans un sac de cuir, côtoie une gourde qui n'est autre qu'une volumineuse calebasse (Fig. 8)⁶¹. A Saint-Éloi des Ventes, près d'Évreux, le livre glissé sous le coude, se remarque à peine derrière la main qui presse la volute du rouleau⁶². Mais à Cocherel, en Normandie, où la prolifération des attributs accable l'apôtre, la main qui saisit le phylactère est en même temps celle qui retient le livre de choir (Fig. 7)⁶³.

Roye, c'est-à-dire à gauche, dans l'angle de la scène, cela suppose qu'il se tournait davantage vers la victime et que son bras droit croisait sa poitrine dans une sorte de mouvement rotatif. De fait, on s'aperçoit que saint Jacques lève la tête vers le pendu, alors qu'à Roye, il baisse les yeux sur son livre. Cette figuration de l'apôtre siégeant dans l'action du miracle n'est pas exceptionnelle. Elle se rencontre, en Allemagne du sud, sur la fresque de la Jodokkappelle, à Überlingen. Là, les pieds du pendu paraissent reposer sur les épaules même du saint qui, assis de face au dessous de lui, a les mains occupées par le livre et le bourdon et ne s'occupe pas autrement du pendu (cf., Kl. Herbers, *Les pèlerinages allemands à Compostelle et les traces du culte de saint Jacques en Allemagne*, dans St J, de C. Mille ans de pèlerinage en Europe, Paris 1993, p. 329).

- ⁶⁰ C'est le geste que l'on surprend sur une statue, haute de 85 cm., présentée par la Galerie Bresset à la Biennale des Antiquaires, en 1992. La polychromie a été habilement dégagée. Le manteau écarlate doublé de vert part en écharpe de l'épaule droite, et enveloppe tout le côté senestre à l'exception de la main qui ramène le pan de cette toge sur le genou gauche. La main droite, levée, s'appuie à un robuste bourdon à double pommeau auquel est accroché une besace trapézoïdale timbrée d'une coquille aux ailettes pointues. La barbe est fournie et la chevelure tombe raide dans le dos. Le chapeau au bord antérieur relevé s'orne d'une unique coquille. Il est de profil aplati et, chose curieuse, apparemment taillé dans un autre morceau de pierre. Ce fait n'est pas unique, on le remarque sur la statue de la Fontaine Saint-Jacques, à Saint-Jacques-en-Tréméven, de même qu'à Fontaine-les-Ribouts, où le couvre-chef a malheureusement disparu. Fait plus étonnant encore, à Berville-en-Roumois, la césure entre le chapeau et le visage passe au niveau des arcades sourcilières. La statue de la Galerie Bresset qui est, du reste, toujours en sa possession, dans l'attente d'un éventuel acquéreur, proviendrait de la côte picarde ou du pays de Caux. Le style de l'oeuvre comme la qualité de la pierre, un calcaire très blanc, ne s'opposent pas à une telle origine. Détail singulier, deux grossières réparations au ciment, laissées à titre de témoins, par la Galerie, l'une à la partie inférieure du bourdon, l'autre sous l'épaule gauche, donnent à penser que cette Majesté n'est pas entrée depuis longtemps dans le circuit des objets d'art. Saint Jacques est assis sur un banc au socle, à l'assise moulurée.
- ⁶¹ Cette statue de pierre, haute de 1m. 22, qui conserve des traces de polychromie, se trouve dans l'église Saint-Martin de Perdreauville (Yvelines), où elle a été remarquée à l'occasion d'une exposition, en 1978 (cf., Comité Départemental du Préinventaire, *Richesses d'art et architecture du Mantois*, Catalogue dans Annales Historiques du Mantois, 5 (1978) n° 189, 56-57). Néanmoins, il est possible que ce que l'on décrit ici comme un étui à livre, ne soit qu'une besace de forme abâtardie. Cependant, il arrive que l'on surprenne saint Jacques en train de fourrer ou de sortir son missel de sa besace, comme sur ces bas-reliefs en buste des apôtres qui émergent de la frise qui coure autour du chœur de l'église d'Ennery (Val-d'Oise). Mais c'est avec l'admirable statue en bois polychrome de Kalkar, datée vers 1500, que s'impose la comparaison (cf., R. Plötz, *Imagen de Santiago sedente con los donantes*, dans Santiago Camino de Europa, S. 1993, Catálogo, n° 185, p. 512, reproduction p. 483).
- ⁶² A peine franchit-on le seuil de l'Église Saint-Éloi des Ventes que l'on aperçoit au dessus de son autel l'image siégeante de l'apôtre. Il s'agit d'une statue de pierre polychrome, haute de 1m. 50, dont la vue produit une émotion d'autant plus forte qu'elle occupe la niche qui surmonte le retable consacré à saint Jacques dans le bas-côté sud. De sa main droite refaite, l'apôtre saisit un moderne bourdon de bois, tandis que, de la gauche, il tient à la fois le livre fermé et le phylactère qui conserve les traces de deux inscriptions superposées. Le curieux est que la pièce de costume qui joue ici le rôle du surcot par rapport à la cotte, revêt l'aspect d'une dalmatique ou d'un surplis. Ce qui lui donne cette apparence est moins la dorure qui paraît ajoutée, que le fait d'être entièrement bordée de franges. Qu'il ne s'agisse pas là d'une aberration imputable à l'ignorance de l'imagier, mais d'un ferme propos, est démontré par la présence d'un manipule, discrètement passé autour du poignet gauche. Le sculpteur aurait voulu conférer à la figure de saint Jacques un caractère sacerdotal qu'il ne s'y serait pas pris autrement. Mais la besace qui sangle la poitrine de l'apôtre comme le chapeau orné d'insignes qui le coiffe, interdisent de donner davantage dans cette interprétation. Il est peut-être plus indiqué de rapprocher cette sorte de «dalmatique» fendue sur les côtés, du «corset» qu'arboraient les confrères de saint Jacques dans les grandes occasions et que portent toujours les charitons de Normandie. Le «manipule» traduit peut-être un usage comparable. Les traits inédits de cette Majesté du début du XVI^e siècle, lui donnent un intérêt considérable.
- ⁶³ Comme à Perdreauville, la majesté de Cocherel (Eure) tient son équipement arrimé au bourdon, du moins la besace, car la calebasse est absente. Cette statue qui porte, agenouillé, le portrait de son donateur pèlerin, a été effroyablement grattée dans l'intention maladroite de mettre à jour la polychromie dissimulée par le badigeon qui la recouvre. Un des traits curieux de la

Ce n'est pas tout. Comme s'il entendait justifier la persistance de son usage, le saint pointe avec autorité son index sur le phylactère, désireux sans doute qu'on en déchiffre le message hélas partout évanoui. Ce signe est sans équivoque, car les autres doigts se referment sur le phylactère dont ils épousent la volute, tandis que le pouce s'efface derrière l'enroulement du parchemin. Or ce geste, ne se remarque pas seulement à Cocherel (Fig. 7) et à Perdreauville (Fig. 8), il est également visible en Bretagne où on le surprend sur les majestés de bois polychrome des chapelles de Saint-Jacques en Tréméven (Fig. 6) et de Notre-Dame de Crann en Spezet⁶⁴.

Que signifie ce geste? Il est certain qu'il ne dérive pas en Bretagne du groupe primitif des majestés, évoqué plus haut, puisqu'il ne s'y remarque pas⁶⁵. Il est troublant qu'il fasse irruption en Normandie à un moment où on ne l'attend guère et investisse des oeuvres trop différentes pour s'être mutuellement influencées. Pourquoi, du reste, cet attachement à un objet révolu, alors même que le saint accepte de se conformer à l'usage en adoptant, qui la besace, qui le chapeau peuplé d'enseignes⁶⁶? Attendu que la représentation simultanée du livre et du phylactère complique la tâche de l'imagier, cette exigence soudaine suppose de la part du commanditaire une vue précise (Fig. 7)⁶⁷. Si l'on considère, en outre, que le drapé de la statue de Perdreauville (Fig. 8) -une lourde robe apostolique- accuse une allure franchement archaïsante, au point d'avoir égaré l'antiquaire qui eut entre les mains le sosie de cette oeuvre⁶⁸, on ne peut s'empêcher de soupçonner derrière ce geste et l'anachronisme de la mise qui en est ici le corollaire, l'aiguillon d'un motif impérieux.

parure de l'apôtre, est ce chapelet à gros grains passé au cou de l'apôtre, auquel est appendu une grande croix pectorale. L'oeuvre mesure 1m. 16 de hauteur. Elle a été classée au titre des M. H., le 25 juin 1990.

- ⁶⁴ Ces deux oeuvres, l'une plus savante, celle de Tréméven, l'autre plus fruste, à Spezet, observent la même attitude. Le bras gauche levé s'appuie à la hampe du bourdon qui ne le dépasse pas de beaucoup en hauteur, tandis que la main gauche, l'index pointé, signale à l'attention le *volumen* qui se déroule jusqu'à terre. L'une et l'autre ont, sur les épaules, ce manteau agrafé par un fermail en losange, qui revient en tablier sur le giron, pour tomber des genoux en plis cascading ou tuyautés, selon la plus ou moins grande habileté de l'imagier.
- ⁶⁵ Même à Saint-Jacques en Merléac on ne le remarque pas, non plus qu'au cimetière de Plumieux.
- ⁶⁶ A Perdreauville on aperçoit, sur le bord relevé du chapeau, une coquille que flanquent deux bourdonnets posés de champ. A la chapelle de Saint-Jacques en Tréméven, la polychromie refaite au XIX^e s., ne montre que le dessin fantaisiste de ce qui est peut-être une coquille dorée, encadrée de rinceaux stylisés.
- ⁶⁷ C'est le cas notamment à Notre-Dame de Cocherel, aux Ventes et à Perdreauville, si le sculpteur a bien voulu figurer un livre dans un sac.
- ⁶⁸ En effet, ce n'est pas un des moindres rebondissements de cette enquête que la découverte inopinée d'une statue étrangement semblable à celle qui se voit à Saint-Martin de Perdreauville, dans les Yvelines (cf., J. Boccador, *Statuaire Médiévale en France de 1400 à 1530*, Les clefs du temps, Zoug 1974, t. I, fig. 25). D'abord, le matériau et les dimensions sont analogues: 1m. 22 dans un cas (Perdreauville), 1m. 27 dans l'autre. Ensuite la pose, le geste et l'attitude générale se répondent tout-à-fait. Les attributs sont identiques jusque dans la forme atypique de la sacoche, la présence de la calebasse qui a simplement changé de place, et le détail des enseignes du chapeau, savoir une coquille flanquée de deux bourdonnets. La configuration du visage est la même: toupet de mèches au milieu du front, cheveux bouclés tombant sur l'épaule, moustache et barbe épaisses mais courtes. Seul diffère l'agencement du vêtement. A l'écriture lourde et capricieuse du drapé de Perdreauville, compliqué de courbes et contre-courbes, s'opposent les plis simplifiés du sosie traités avec plus de souplesse et de monumentalité. Du reste, la coupe du costume diffère quelque peu. A Perdreauville l'épaisse tunique est engoncée dans une robe foisonnante et sans couture, tandis que son jumeau, dégagé de ce manteau envahissant, a le torse libre jusqu'à la ceinture qui est bien visible. De même, le pan du manteau qui tombe de l'épaule droite, laisse apparaître, en se retroussant, le poignet de la tunique. Fait symptomatique, sur les deux oeuvres, le même pli couché de l'encolure trop lâche prend en écharpe le haut de la poitrine. Qu'ajouter à cela? Là où le phylactère semble bombé, il paraît incurvé, mais dans les deux statues il dissimule le pied droit et seule pointe l'extrémité nue du pied gauche. En réalité, on voit aussi, à Perdreauville le bout du pied droit, mais il est rompu. Restait à retrouver la trace de cette oeuvre. L'antiquaire qui l'avait possédée, s'était séparé de cet «excellent exemple de persistance, vers 1300, de l'art des chantiers des cathédrales», doté de toutes les caractéristiques propres «à la Pensée symbolique sugérienne». Envolée la statue, malgré son poids excédant les 200 kgr., et de surcroît, passée à l'étranger, quel avait pu être son sort? L'occasion d'une réunion à Bâle, fit jeter les yeux sur une plaquette écrite par un certain Bernhard Schuppli, intitulée: *Gottzart, auf dem Jakobus-Pilgerweg durch den Thurgau*, Weinfelden 1987). Il ne fut pas difficile de reconnaître la statue en question. Elle figure en page de couverture, teintée de cette dominante jaune qui résulte de l'éclairage artificiel. La légende qui l'accompagne, reproduit mot pour mot la notice de l'antiquaire: «Gotische Figur aus der Ile de France». Des amis s'offrirent à nouer en contact avec l'auteur et, le 22 octobre 1992, il devint notoire que cette que cette «statue de l'apôtre Saint Jacques» avait été achetée, en 1978, à la Galerie Ziegler, à Zurich et que «depuis lors, elle se trouve à

Il faut bien expliquer, en effet, de quel droit ce doigt tendu s'impose comme un invariant à deux séries de sculptures que ne rapprochent ni le style, ni la chronologie, ni le voisinage. De là cette question incontournable: N'a-t-on pas affaire à l'imitation délibérée d'un détail frappant de l'une des majestés de saint Jacques qui trônent dans la basilique de Compostelle, imitation d'autant plus flagrante que le trait qui en est l'objet, s'immisce dans des oeuvres qui sont d'une parfaite cohérence avec leur époque et leur milieu?

Reste à savoir où ce geste a été inauguré. Si l'on se tourne vers l'oeuvre admirable de Maître Mathieu, au Portail de la Gloire, force est de convenir que l'index pointé sur le phylactère n'est pas son fait. Et pourtant, l'embarrassant drapé de Perdreauxville pourrait bien apparaître comme une tentative de transposer la manière de ce sculpteur inspiré (Fig. 8). Cependant, le pèlerin médiéval accède à la basilique, non par le Portail de la Gloire, mais par la Porte de France. A peine entré, il se sent irrésistiblement attiré vers le Maître-Autel. C'est là que l'attend la majesté de saint Jacques, la vraie, celle qui indique du doigt l'emplacement du sépulcre élu par l'apôtre pour faire éclater sa gloire. C'est auprès d'elle que s'achève sa course haletante, les sens suspendus au regard extatique du saint, l'âme fortifiée par l'autorité qui émane de ce signe.

Mais curieusement, le geste manque ici de l'assurance qu'il affiche dans les terres lointaines de Bretagne et de Normandie. De fait, la révision que fit subir à cette effigie sacrée le chanoine Don J. Vega y Verdugo, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, rend sujette à caution l'authenticité de ce geste, quand on sait que le phylactère, l'inscription qu'il porte et la main qui le désigne, ont été l'objet de ses soins attentifs⁶⁹. Ainsi posé, le problème est insoluble. D'une part il est difficile de savoir exactement quel a été le mouvement primitif de la grande Majesté de Compostelle. D'autre part, il est impensable que des statues sculptées dans l'Ouest de la France, entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle, témoignent de transformations postérieures de plus d'un siècle à leur exécution.

Toutefois, l'objection peut être levée. Plusieurs majestés galiciennes de l'apôtre, attribuées au XIV^e siècle, comme celles que renferment les églises Santiago de Ribadavia et de Pontedeume, attestent l'enracinement de ce geste en Galice⁷⁰. Si ces oeuvres sont trop secondaires pour avoir exercé une

Zurich, au siège principal de l'Union des Banques Suisses». Comme son homologue de Perdreauxville, cette oeuvre est vraisemblablement du début du XVI^e siècle. C'est ce qu'indique, sans doute possible, la présence de la calebasse et la distribution des insignes sur le chapeau, semblable à celle qui se voit à Lanches-Saint-Hilaire, en Picardie.

⁶⁹ Le geste y est, en effet, timide dans la mesure où seule est repliée la phalange extrême des trois doigts qui tiennent le rouleau - on doit noter, cependant, qu'il se retrouve identique sur la statue assise de saint Jacques couronné qui appartient au Museo de la Catedral (voir note suivante). Etudiant les transformations réalisées sur cette image, entre 1658 et 1660, J. Carro García les récapitule ainsi: «Esta quedó convertida en la forma siguiente: Se le puso una aureola en la cabeza; el manto y la túnica fueron retocados y decorados; se le hizo una nueva mano para el bordón; retallóse también la mano siniestra; compusieron la cartela, y se le puso la siguiente inscripción»: «Hic est corpus Divi Iacobi Apostoli et Hispaniarum Patroni», allusion transparente aux préoccupations qui avaient vivement affecté l'Église de Saint-Jacques, par suite de la querelle du bréviaire et de la tentative réitérée de substituer ou d'associer à l'apôtre un nouveau patronage céleste en faveur des Espagnes. L'auteur n'en conclut pas moins à l'identité de la statue actuelle qui mesure près d'1m. 90 de hauteur, avec l'image primitive, comme en fait foi le style de l'oeuvre (cf., J. Carro García, *La Imagen sedente del Apóstol en la catedral de Santiago*, dans Cuadernos de Estudios Gallegos, t. 5, Fasc. 15 (1950) 49; cf., supra note 8). Cependant, en déclarant à propos de cette effigie qu'elle tient «cubiertas las rodillas donde tiene el epitafio», le chanoine Vega y Verdugo ne fait-il pas précisément allusion dans son *Mémoire*, à la présence d'un phylactère (cf., Ibidem, p. 47)? Se pourrait-il que le livre qu'Ambrosio de Morales atteste avoir vu, en 1572 (voir supra note 24), ait été ajouté lorsqu'on décida de couvrir les genoux de l'apôtre (Ibidem, p. 46)? Quoiqu'il en soit, il est probable qu'on se sera contenté, à la fin du XVII^e s., de composer et de dégager en réserve la nouvelle inscription sur le phylactère simplement peint à l'origine.

⁷⁰ De fait, ce geste est d'autant moins inconnu en Galice qu'il figure dans les ébrasements du Portail de la Gloire, au seuil de la basilique. On le voit de part et d'autre du trumeau de la baie centrale où le prophète Isaïe d'un côté et saint Paul de l'autre paraissent s'échanger les pensées qu'ils ont écrites, le premier sur son rouleau et le second sur son livre. Quant aux statues de granit de Ribadavia et de Pontedeume, elles ont été présentées conjointement, avec le saint Jacques couronné, polychrome, du Museo de la Catedral, à Saint-Jacques de Compostelle, lors de l'exposition *O Pórtico da Gloria e o seu Tempo* (cf., *Catálogo*, La Coruña 1988, n^o 207-208-209, p. 136). Cependant leur geste n'est pas rigoureusement identique. Tandis que seule la grande figure de Pontedeume pointe l'index sur le parchemin qu'elle tient de la main gauche, la statue couronnée, à l'instar de l'image du Maître-Autel de la cathédrale, ne replie que la phalange extrême des trois doigts qui tiennent le phylactère, et la majesté de Ribadavia pointe à la fois l'index et le majeur dans une sorte de geste de bénédiction inversé (cf., *Santiago Camino de Europa*, Santiago 1993, *Catálogo*, n^o 62, p. 343, et n^o 186, p. 513). En ce qui concerne la statue couronnée de saint

quelconque influence hors de la Terre de Saint-Jacques, il reste que leur attitude commune plaide en faveur de l'existence d'un prototype reconnu et actif. Le geste de la statue siégeante de Sigras qui pourrait bien être du XVI^e siècle, corrobore cette présomption⁷¹. Faut-il, en outre, voir dans une curieuse statue, de saveur toute castillane, où l'apôtre assis désigne du doigt son livre fermé, une variante suggérée par la régnerance de ce geste⁷²?

Mais il faut aller plus loin. Si, aux XV^e et XVI^e siècle, le livre se prête davantage que le phylactère à actualiser la physionomie de l'apôtre, sa signification ne se réduit pas pour autant au pittoresque de l'effet. En Galice, il est patent que le Livre de Vie dont la forme perpétue le codex des temps romans et carolingiens, a été quelquefois préféré au rouleau prophétique quand ce n'est pas associé à lui, comme sur l'image de Marie-Salomé qui regarde le transept sud de la cathédrale. La célèbre Majesté d'Orense qui montre saint Jacques armé de l'épée, et celle de Santiago de Gustey qui s'en inspire tout en substituant le bâton au glaive, suffisent à le prouver. Dans ces deux exemples, l'apôtre présente de la main gauche un livre grand ouvert devant de la poitrine⁷³. Ce geste n'est sûrement pas indifférent. Il est piquant de le voir exactement reproduit, en moindre proportion certes, sur un panneau peint du Musée de Pontevedra qui l'applique à un saint Jacques assis, traité avec toute la somptuosité du XV^e siècle finissant⁷⁴. Mieux, Ambrosio de Morales, si l'on en croit sa relation de voyage, a vu, en 1572, la statue du Maître-Autel de la cathédrale, *echando con una mano la bendicion, y teniendo en la otra un libro* (cf. note 25).

Du coup, la pose inhabituelle de certaines majestés de France, qui présentent le livre à la façon d'un évangéliste, pourrait bien se charger de sens à la lumière de ce rapprochement, même s'il est peu

Jacques, la présence de boutons sur la tunique de l'apôtre, serrée de surcroît par une ceinture, le drapé enveloppant du manteau, l'intrusion de la besace et la forme du siège ne sont pas de nature à étayer une datation aussi haute que le milieu du XIII^e siècle. Cette oeuvre semble davantage appartenir au XV^e s. (cf., H. Jacomet, *Saint Jacques, Apôtre et Pèlerin: Proximité et distance*, op. cit. supra note 30, p. 374, n^o 107).

⁷¹ Dès 1965, cette statue de bois polychrome, haute de 1m. 22, figurait dans catalogue de l'Exposition Inaugurale du Museo de las Peregrinaciones, à Saint-Jacques de Compostelle (cf., N^o 4, p. 95). Généralement datée du XVII^e s., cette oeuvre n'a pourtant rien de baroque. La raideur des plis et l'agrafe du manteau en moins, pour un peu, cette majesté ferait penser à celle qui se trouve enchâssée dans le retable de la chapelle de Saint-Jacques en Tréméven (Côtes-d'Armor). Le fait que son chapeau ait été sinon ajouté, du moins refait, renforce ce rapprochement. En effet: «en el año 1749 el escultor Domingo de Turnes la restauró y le puso nuevos el sombrero, una mano, la esclavina y el bordón con las calabazas» (cf., J. Cardeso Linares, *El Camino de Santiago desde el Burgo de Faro (I)*, Compostellanum, 36 n^o 3-4 (1991) 539). Il est fort possible qu'on ait été amené à couper les longues tresses des cheveux de cette statue pour placer le «mantelet» autour du cou. Ce «collet» a aujourd'hui disparu.

⁷² Cette oeuvre haute de 87 cm. est des plus curieuses. Saint Jacques enfoncé dans une sorte de stalle rapproche ses deux mains l'une de l'autre. Celle de gauche tient le livre fermé et celle de droite le bourdon, mais un doigt de cette même main est pointé sur le livre qu'elle désigne ainsi avec une insistance particulière. Ce doigt est, en l'occurrence, le majeur. Cette statue de calcaire au grand chapeau de feutre est la propriété de la Sociedad Económica de Amigos del País, à Saint-Jacques de Compostelle (cf., Museo de las Peregrinaciones, *Exposición Inaugural, Catálogo*, La Coruña 1966, N^o 8, p. 52). Il convient de noter que ce geste est généralement celui de Jean-Baptiste désignant l'agneau posé sur son livre.

⁷³ La comparaison de ces deux oeuvres est instructive. Quoique la filiation semble claire, il s'en faut toutefois que l'on puisse parler de copie. Il s'agit bien à chaque fois, partant d'un modèle donné, d'approcher l'image idéale de l'apôtre dans la plénitude de son être. Au drapé stylisé de la statue d'Orense de facture toute romane et qui justifie une attribution au XIII^e s., s'oppose le traitement simplifié et monumental du vêtement de la majesté de l'église Santiago de Gustey, haute de 1m 20. Tandis qu'à Orense le manteau est une sorte de toge qui, amassée sur l'épaule droite, prend le buste en écharpe et drape le bassin tout en laissant découverts genoux et jambes, à Gustey, ce dernier repose sur les épaules et couvre symétriquement les avant-bras, avant de venir envelopper les genoux. Enfin, l'effigie d'Orense tient, pointe en bas, une sorte de glaive justicier, placé dans l'axe de la statue (cf., infra note 114), alors que le saint Jacques de Gustey s'appuie du bras droit sur un solide bâton sommé d'une coquille (cf., *Santiago de Compostela, 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, Europalia, Gand 1985, J. M. Pita Andrade, n^o 297, p. 328-329, et *Galicia no Tempo*, San Martiño Pinario, S. de C., 1991, n^o 90, p. 199).

⁷⁴ La figure de saint Jacques se détache sur un dai tendu de soierie. Le manteau qui l'enveloppe découvre l'épaule et le bras droit pour laisser apparaître une riche tunique de brocard au col de broderie. Le mouvement de ses mains est exactement celui de la statue d'Orense. Mais au lieu de l'épée, c'est son chapeau qu'il tient, tandis que le bourdon qui passe derrière le poignet, repose sur son épaule. Quant aux doigts de la main gauche, ils présentent le livre ouvert, calé de face au dessus du genou gauche. Ils sont posés de biais sur la tranche du livre, à la jonction des pages. A Gustey, on ne voit de cette main que trois doigts posés sur le haut du feuillet gauche. Une telle similitude avec la pose de la majesté d'Orense ne saurait être fortuite (cf., LA ORDEN MIRACLE, E., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, n^o 503).

probable qu'il s'agisse, dans ce cas, d'une imitation directe. Voici la curieuse statue siégeante de Saint-Jacques de l'Étoile, en Picardie, que vient de consumer un incendie. L'apôtre tient le livre ouvert des deux mains, avec une subtile inflexion des doigts. Mais au lieu de s'en réserver l'usage, il l'expose au regard du fidèle venu le prier ⁷⁵. Sans être aussi manifeste, cette ostension quasi liturgique du livre, sensiblement incliné de façon à être vu de tous, se retrouve à Lanches-Saint-Hilaire, à Cocherel où elle se combine au phylactère, comme sur le vitrail disparu de Saint-Père de Chartres et à Fontaine-les-Ribouts. Mais c'est surtout sur des effigies en pied qu'elle est particulièrement visible, puisqu'à Drocourt, dans le Vexin, saint Jacques indique lui-même du doigt le verset de l'Écriture qu'il signale à l'attention ⁷⁶. Il existe néanmoins une image de l'apôtre assis qui associe ce même geste au livre ouvert. Elle se voit, en Alsace, sur un panneau de vitrail de la fin du XV^e siècle, dans le choeur de l'ancienne abbatale de Walbourg ⁷⁷.

Il est donc entendu que ni l'emploi du phylactère ni la position du livre ne sont choses anodines. Tout un faisceau de correspondances s'entrecroisent dont il n'est pas facile de démêler les tenants et aboutissants. En sens inverse, il n'est pas exclu que certaines majestés de Navarre ou de Castille qui plongent avec véhémence saint Jacques dans sa lecture, aient pu être influencées par des modèles ou des artistes venus d'outre-monts, que ce soit de Normandie, de Bourgogne, de Flandres ou d'ailleurs ⁷⁸.

⁷⁵ Cette oeuvre singulière paraît être de la seconde moitié du XVI^e siècle. L'apôtre est assis sur un siège que dissimule, en partie, les pans de son manteau. Sa tête est nue comme ses pieds, ses cheveux sont bouclés, sa barbe bifide. Le chapeau est rejeté dans le cou, détail qui se retrouve sur la statue de saint Jacques, à l'église de Saint-Valéry-sur-Somme, qui accuse une nette ressemblance avec la majesté de l'Étoile, au point de faire croire à l'intervention d'une même main. Il est vêtu d'une longue tunique. Mais tout le haut du buste est encapuchonné dans une grande cape, attachée sous le cou, en forme de pèlerine. Les pans de cette cape se séparent pour dégager les avant-bras et reviennent couvrir chaque genou, sous les mains. Il y a une légère dyssymétrie dans cette figure. Pour contrebalancer la besace qui pend au côté droit, l'axe du livre est décalé sur le genou gauche. Une coquille brochant sur deux bourdonnets croisés en sautoir, marque l'épaule gauche. Dans la nuit du 16 au 17 juillet 1991, les flammes ont dévoré l'église Saint-Jacques de l'Étoile. Recueillie parmi les décombres, la majesté de saint Jacques qui n'est plus que l'ombre d'elle-même, est entièrement calcinée. Le bois est fendu et craquelé comme un tison sur la moitié de la hauteur qui est de 1m. 08. Les pieds et les doigts sont méconnaissables. Seuls les traits du visage pourraient être sauvés par une consolidation ad hoc. Les deux coquilles qui timbrent respectivement l'épaule et l'aile gauche du chapeau sont encore discernables. Cette statue est classée M.H. depuis le 25 mars 1917.

⁷⁶ Il serait excessif d'énumérer ici toutes les statues en pied de l'apôtre qui présentent le livre de face, ouvert à la verticale, comme à Semur-en-Brionnais ou à Écauville dans l'Eure, de biais comme à l'église Saint-Georges de Cloyes, ou même légèrement incliné comme la rare statue de marbre de Vineuil-Saint-Firmin, près de Chantilly. Il convient d'insister en revanche sur ce geste de la main et du doigt qui marque la page. Il est particulièrement net à Drocourt qui s'offre comme un cas isolé, il se devine à la cathédrale Saint-Sauveur d'Aix-en-Provence, mais surtout il paraît caractériser la Bourgogne, puisqu'on le retrouve à Autun, au Musée Rolin, et sur la très curieuse statue de Branges en Saône-et-Loire, toutes ces oeuvres étant de la fin du XV^e ou du début du XVI^e siècle. Il ne saurait être question ici d'un thème importé, mais tout au plus de la transposition du geste familier aux Majestés de l'apôtre, adopté par d'autres saints au gré du savoir et de l'habileté d'imagiers dont on sait, tout au moins pour la Bourgogne, que certains étaient pèlerins de Saint-Jacques (cf., H. Jacomet, *Santiago peregrino*, dans Santiago Camino de Europa, 1993, Catalogue n° 179, p. 504-505).

⁷⁷ C'est en Alsace, au nord de Haguenau, dans l'arrondissement de Wissembourg qu'il faut aller chercher ce rare témoin. En effet, une baie du choeur de l'ancienne église abbatale de Walbourg renferme les restes combinés de deux Credos apostoliques dont ne subsistent que quatre apôtres, et parmi eux les deux Jacques, le Majeur qui s'exprime en allemand et le Mineur qui parle latin. Enveloppé d'un grand manteau, saint Jacques le Majeur est assis, la bible ouverte sur les genoux. Il pointe l'index de la main gauche sur le feuillet droit de ce livre chargé d'écriture. Ici point de chapeau, ni besace ni bourdon, il suffit à saint Jacques de poser sur l'autre feuillet du livre un pecten éclatant de nacre pour se faire reconnaître (cf., V. linguenaud, *Apôtres et prophètes au Credo en Alsace et Lorraine*, dans Pensée, Image & Communication en Europe Médiévale, Besançon 1993, p. 131-134, et V. Almazán, *Alsacia Jacobea*, éd. Nigra Arte, 1994, p. 185-187, Fig. 60).

⁷⁸ Curieuse est la statue du retable de Sorauren, en Navarre, au nord de Pampelune, au débouché du col de Velate. L'apôtre qui ne détache pas ses yeux du livre qu'il tient prestement de la main droite, est prêt à se lever. Il est chaussé de bottes et coiffé du grand chapeau. Le baudrier de la besace sangle sa poitrine et ses robustes épaules sont à l'abri d'une ample pèlerine. Dans la main gauche, il tient un bourdon auquel sont suspendus une calebasse et un chapelet (cf., L. Vázquez de Parga, *La Iconografía de Santiago y la Peregrinación*, dans Las Peregrinaciones a S. de C., Madrid 1949, t. I, p. 573 et t. III, Lam. XXXIII). C'est également absorbé dans la méditation d'un livre que saint Jacques accueille le pèlerin à la Puerta de Romeros de l'Hospital del Rey, à Burgos. Il le tient sur son avant bras gauche levé à la hauteur de la poitrine. Dans la main gauche, il serrait un bourdon qui a disparu, et l'on dirait que l'un des doigts, le majeur, désigne le livre ouvert sous son regard (voir supra note 72). Comme à Sorauren, l'apôtre est couvert d'un ample manteau doublé aux épaules à la façon d'une pèlerine, et comme à Cocherel ou à Lanches Saint-Hilaire, un chapelet ponctué de trois gros grains entoure ses épaules comme le ferait une chaîne. Ce manteau apostolique est ourlé d'un galon orné de coquilles et de bourdonnets en sautoir. Saint Jacques est chaussé de sandales comme on le voit également à Folleville, en Picardie. Enfin, de nouveau comme à Sorauren, l'aile frontale du chapeau porte, en guise

4.- VERA EFFIGIES

Entré plus avant dans le «beau XVI^e siècle», cependant, il est patent que le ciseau du sculpteur cherche à s'affranchir de toute sujétion. La torsion imprimée au corps et la tension qui habite la physionomie de l'apôtre, prouvent d'ailleurs que saint Jacques lui-même ne tient plus en place. Un besoin d'action s'empare de lui. Ce mouvement, sensible sur un bas-relief de l'église Saint-Urbain de Troyes (Fig. 9)⁷⁹, s'accuse dans l'énigmatique statue qu'abrite l'église Saint-Pantaléon de cette ville, même si l'apôtre n'a visiblement nulle envie de se lever pour arpenter des chemins devenus incertains (Fig. 10)⁸⁰. Il est manifeste, enfin, dans la fougue inhabituelle avec laquelle saint Jacques scrute les Écritures à la voûte de Notre-Dame de Verneuil. De fait, l'heure n'est plus à la contemplation. Le tocsin des Guerres de Religion qui retentit est impuissant à éloigner l'ouragan iconoclaste qui se prépare à abattre tant de ses images.

Chassées de leurs autels après avoir été si souvent renversées et brisées, les majestés du saint sont bientôt reléguées dans un coin de l'église. Les temps qui s'annoncent ne leur sont guère propices. Aussi faut-il voir dans le vitrail donné, en 1585, par l'évêque Jacques Amyot, à la cathédrale d'Auxerre dévastée⁸¹, ou dans cette gravure naïve qui orne, à quatre reprises, *l'Histoire de la vie... de Saint Jacques*

d'insignes, une coquille encadrée de deux bourdonnets disposés en sautoir. La clef de l'arc qui soutient la niche à fronton où trône l'apôtre porte la date de 1526 (cf., I. Ramila Ga, *El Hospital del rey en Burgos*, dans *Reales Sitios*, Año VIII, n° 28, 1971, p. 39). Une autre oeuvre est susceptible d'assurer le relais entre les Flandres et la Castille. C'est l'admirable saint Jacques peint, vers 1506-1507, pour le tombeau du chanoine D. Francisco Rodríguez de San Isidro, par Juan de Flandes, au cloître de la cathédrale de Salamanque, aujourd'hui déposé au Musée diocésain de cette ville et dont l'attitude est si proche de l'apôtre assis au petit portail sud de la cathédrale d'Orléans, à ceci près que ce dernier laisse s'entrouvrir son livre (cf., I. Vandevivere, dans *Santiago de Compostela, 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Europalia, Gand 1985, Catalogue n° 354, p. 358-360; et cf., supra note 44).

⁷⁹ Pour un peu, l'on croirait que l'apôtre a des fourmis dans les jambes. Visiblement il s'impatiente d'avoir à rester rivé à cette chaire inconfortable et paraît s'ennuyer. On dirait qu'il prend appui sur son pied gauche pour reculer le genou correspondant, tandis qu'il imprime un léger mouvement de flexion au genou droit, cherchant le soutien d'une miséricorde qui se dérobe. Déjà il porte la main droite à la garde de son bourdon, décidé à se lever à la première occasion, le chapelet et laalebasse passés au poignet. C'est ici que l'expression avait inconsidérément appliquée à la majesté de Verneuil, trouverait un emploi justifié: «Saint Jacques tout prêt pour le voyage, est assis sur un siège; il se repose un peu avant tant de fatigues» (cf., E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du M.-A. en France*, Paris 1908, 4^e éd. 1931, p. 179; cf., supra note 41). En effet, l'apôtre est ceint de la besace et les provisions ne paraissent pas lui faire défaut. Il a boutonné sa tunique, ajusté son manteau sur les épaules et noué son chapeau autour du cou. Ses pieds sont chaussés de sandales. Il détourne les yeux du livre qu'il tient encore ouvert, debout sur son genou gauche, guettant un signe du ciel. À dire vrai, son regard est mélancolique. Deux mèches de la chevelure qui encadre son visage, se détachent sur son front et lui impriment un air pathétique. Quelque chose de cette inquiétude se lit dans le saint Roch de la cathédrale de Troyes. L'oeuvre qui n'excède pas 80 cm., est classée M.H., depuis le 27 juillet 1959.

⁸⁰ L'auteur du grand saint Jacques assis qui surprend, à peine franchi le seuil de l'église Saint-Pantaléon, par la douceur du regard, l'aisance de l'attitude, la plénitude des formes et le souple modelé de sa tunique, a banni le spectre du tourment. Un grand chapeau de paille rabattu dans le cou, la main gauche appuyée à quelque bas-relief antique tandis que sa droite repose sur la tranche d'un grand livre à la reliure ornée d'une victoire ailée, tout en retenant des doigts une sorte de houlette, cet apôtre rayonnant de jeunesse a des allures de berger d'Arcadie. «L'on sent» écrit R. Koechlin, «que, dans le geste comme dans la draperie, le sculpteur a soigneusement évité tout accent particulier, tout détail familier, excepté le grand chapeau de pèlerin qui pend dans le dos» Grosley qui attribue cette oeuvre au célèbre Dominique Florentin (+ c. 1565), a voulu voir les traits du sculpteur sur le visage inattendu de ce saint Jacques, de la même façon qu'il lui a assigné la chapelle Saint-Jacques de Saint-Pantaléon pour lieu de sépulture (cf., Grosley, *Mémoires historiques et critiques pour l'histoire de Troyes*, Paris 1811-1812, t. II, p. 322). Pour un peu, le retable sculpté de cette chapelle, dans la niche duquel Fichot a replacé, par l'artifice du dessin, la statue de l'apôtre, se transformerait en un immense cénotaphe à la gloire de l'artiste venu de Toscane s'établir sous le ciel de Champagne (cf., Ch. Fichot, *Statistique Monumentale du département de l'Aube*, Troyes 1884, t. IV, p. 373 et Pl. II). Koechlin ne récusé pas complètement l'attribution du saint Jacques au Florentin. Il trouve même des arguments en sa faveur (cf., Ch. Koechlin, J.-J. Marquet de Vasselot, *La sculpture à Troyes et dans la Champagne méridionale au XVI^e siècle*, Paris 1900, rééd. de 1966, p. 332-334, fig. 96). Cette statue de calcaire fin aux reflets d'ocre, mesure 1m, 35. Elle est classée au titre des M.H., sur la liste de 1862.

⁸¹ C'est en vertu des bulles que Pie V lui avait concédées le 3 mars 1571, que Laurent Petitfou, archidiacre d'Auxerre, prit possession de cet évêché au nom de Jacques Amyot (1513-1593), le célèbre traducteur de Plutarque. Les églises et couvents de la ville avaient été horriblement dévastés par les Huguenots qui n'avaient pas épargné la cathédrale. Aussi le premier soin du nouvel évêque fut de procéder à la bénédiction de son église dès le 22 juin et de pourvoir à son rétablissement. L'Abbé Lebeuf qui rapporte toutes ces circonstances par le menu, ajoute: «Comme on ne voyoit pas bien clair sur le grand autel, à cause de

dédiée par I. Gouyn, en 1592, *Aux devots pelerins et confreres de la confrairie Saint Jacques en la ville d'Orléans*⁸², ou encore dans cette très rare estampe qui montre le roi de France offrant sa couronne à l'apôtre, siégeant au dessus de la châsse où repose ses reliques, tandis que la reine lui offre un coeur, le chant du cygne de l'image en Majesté de saint Jacques⁸³.

En effet, les exigences du décor qui voit le jour à l'orée du Grand Siècle et règne par la suite, s'accommodent mal de ces oeuvres désuètes. Sur l'écran démesuré du retable, de grandes toiles aux couleurs chatoyantes sont plus à même de satisfaire le goût et d'exciter à la dévotion. Le pinceau de l'artiste s'exalte davantage en peignant les actes des apôtres ou le tourment des martyrs de la foi, qu'en perpétuant l'expression statique et muette d'une effigie, si vénérable soit-elle.

Pourtant, il a existé des exceptions à cette règle. L'une d'elles se contemple dans l'humble église Saint-Martin de Broué, à l'autel d'une Confrérie de Saint-Jacques demeurée vivante jusqu'à la fin de

l'épaisseur des vitrages des bas-côtés, il fit ôter une verrière entière du côté droit, placée sur la porte qui conduit au Chapitre, et y fit substituer du verre blanc avec une simple image de saint Jacques, son patron» (cf., Abbé Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire civile & ecclésiastique d'Auxerre & de son ancien Diocèse*, Auxerre 1851, t. II, p. 170). L'apôtre qui répond à cette «image», est assis sur un trône au dossier amorti par un fronton curviligne en forme de conque, placé à l'aplomb d'un grand crucifix. Ses traits sont réguliers, la barbe et la moustache fournies. Il est vêtu d'un manteau azur à collet rouge, tandis que sa tunique paraît brun rouge. Son chapeau même est d'émail bleu, timbré d'une coquille entre une paire de bourdonnets disposés en sautoir. Il est ceint de la besace qui lui bat le flanc droit. Du même côté, son bras levé s'appuie à la garde du bourdon. De la main gauche, il porte le livre grand ouvert, incliné sur l'avant-bras qui forme ainsi lutrin, de sorte qu'on aperçoit les lignes ondulées qui couvrent les feuillets (Baie 14, cf., *Corpus Vitrearum, France, Recensement*, Vol. III, Paris 1986, p. 117). Tout est absolument traditionnel dans cet «image» commandée par Jacques Amyot.

⁸² Cet opuscule qui mesure 16 / 10 cm., a été imprimé à Sens pour Robert Collot, Libraire demeurant à Orléans, en 1595. Son titre exact est: *Histoire de la vie prédication martyre translation, et miracles de saint Jacques le Majeur Apostre de nostre Seigneur Iesus Christ... Item le diuin Office... Plus la guide du chemin...* La Bibliothèque Municipale d'Orléans en possède un très bel exemplaire qui lui a été donné par l'érudit A. Jarry (Rés. H 12 842). L'unique exemplaire que possède la B.N. est incomplet, amputé qu'il a été de sa guide. Il s'agit en l'occurrence d'une édition pirate du même opuscule, éditée cette fois à Rouen, en 1603, chez Loys Costé. La même gravure s'y retrouve. Elle mesure 5 / 8 cm. L'apôtre est assis sur une cathèdre, environné d'une multitude de pèlerins agenouillés dont les bourdons hérissés font penser à une bataille de lansquenets. Abstraction faite de l'exécution grossière de cette estampe, la pose de saint Jacques est sensiblement la même que sur le vitrail d'Auxerre, si ce n'est qu'il tient son bourdon droit et non de biais, et qu'au lieu de porter son livre dans la main, il le laisse reposer sur son genou gauche. Il donne la main qui retient ce livre à baiser à un pèlerin qui la prend tout en le regardant, éperdu de reconnaissance. L'apôtre dans sa clémence daigne tourner vers lui son visage doublement auréolé du chapeau et d'un nimbe rayonnant. Deux coquilles grossièrement dessinées coiffent les groupes de pèlerins, l'une à droite, l'autre à gauche. Sur l'exemplaire d'Orléans, on lit sur le socle du trône les initiales .R.C. de Robert Collot, que l'exemplaire, imprimé à Rouen, ne montre pas. On y trouve, en revanche, sous les genoux du pèlerin placé à droite de l'apôtre, les initiales P.M.

⁸³ On connaît un exemplaire de cette estampe et peut-être même le bois gravé qui en est la matrice. En effet, Duchartre et Saulnier ont reproduit, en 1925, *un tirage sur le bois original*, trouvé dans le Velay, et qui appartenait alors à Mme Bufferne résidant à Craponne (Haute-Loire, cf., P. L. Duchartre, R. Saulnier, *L'Imagerie populaire*, Paris 1925, p. 419 et 421). Quant à l'exemplaire ancien, il provient des archives du château de Brousse-le-Château (Aveyron) et il se trouve en dépôt à la salle des archives de l'Évêché de Rodez (cf., R. de La Coste-Messélière, C. Prieur, *Sous le signe de la coquille, Chemins de saint Jacques et pèlerins, Château-Thierry et sa Région*, Catalogue dans Compostelle, Nvelle série, n° 2, 1983, n° 3, p. 70 et p. 71). Pour ce qui est du trait de la gravure, cet exemplaire unique est semblable au tirage réalisé sur le bois de Mme Bufferne. Une certaine usure déjà perceptible n'a fait que s'aggraver sur le bois. Mais la gravure conservée à Rodez a l'avantage d'explicitier l'image par un texte qui s'intitule *Partie des Pardons & Indulgences que gagnent les Confreres et Confrereses de la tres sainte Confrairie du Bienheureux Apostre Saint Jacques*. Selon toute apparence, il s'agit de la grande Confrérie attachée à l'«Hospital» même de Santiago, en sorte que cette pièce est un analogue de celle présentée, à Gand, sous le n° 487 (cf., *Santiago de Compostella, 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Gand 1985, Catalogue, p. 428). Ceci pourrait expliquer la présence inattendue des ex-votos anthropomorphiques exposés de part et d'autre de l'image trônante de l'apôtre. Celui-ci a une attitude très voisine des deux figures précédentes. La seule différence est la présence de deux coquilles attachées au collet du saint. En ce qui concerne le chapeau et le visage, saint Jacques se présente comme sur le vitrail de Jacques Amyot. Pour ce qui est du bourdon et du livre, leur position est semblable à celle de la vignette de l'opuscule d'Orléans, à cela près que l'apôtre étend la main gauche vers la couronne que lui offre le monarque. N'y a-t-il pas là, d'ailleurs, adaptation française, par le truchement du semis de fleurs de lys, d'un motif d'origine franchement espagnole? A la gauche de l'apôtre se trouve le roi et les siens, à sa droite, l'archevêque de Compostelle et son clergé, tandis qu'au registre inférieur se presse la foule des pèlerins anonymes qui vénèrent la châsse et l'effigie du saint, tout en rendant grâce pour le miracle du pendu dépendu et du coq ressuscité qui se voit sous le marchepied, dans le triangle formé par les bourdons inclinés des deux pèlerins affrontés qui occupent le premier plan de l'image.

l'Ancien Régime⁸⁴. Une inscription qui se détache en lettres d'or au front du retable, dit l'esprit de la toile enchâssée juste au dessous. On y déchiffre non sans surprise cet avertissement: *Image Véritable de Saint Jacques de Compostelle*. Environné d'une chute de tentures écarlates d'un effet quelque peu théâtral, l'apôtre trône dans un majestueux et baroque fauteuil, orné de têtes de chérubins, les pieds posés sur un coussin. Il est vêtu d'une ample robe blanche. Sa taille est prise par un ruban bleu dont le noeud élégant frise la mignardise. Ses épaules sont couvertes du mantelet «recoquillé» de cuir verni. Le visage de saint Jacques émerge, paisible et radieux, d'autant plus dispos qu'il donne l'impression de sortir des mains d'un barbier qu'il affecte d'ignorer depuis des lustres. Son cou est dégagé et que ses cheveux ondulés, libérés du chapeau et soigneusement peignés, flottent librement. De la main gauche, il tient la hampe d'un bourdon doré et de la droite un phylactère déroulé où se lit: «PRO SALUTE EJUS TRANSMISISTI ME DOMINE» (Fig. 11).

Que cette composition ne soit pas une création originale, saute aux yeux. De toute évidence, les vignettes imprimées sur les *Compostella* rapportées par les pèlerins, au XVIII^e siècle, où saint Jacques apparaît assis dans un fauteuil de même acabit, ne sont pas étrangères à cette représentation. Mais la différence trop criante d'échelle et de facture interdit de pousser la comparaison sur ce terrain⁸⁵. Seul l'intermédiaire du burin a pu assurer ici la transmission du modèle et son agrandissement⁸⁶. De fait, il

⁸⁴ Dans le catalogue des bâtons de confréries adjugés en 1771, on trouve que celui de saint Jacques est attribué à Pierre Contet. En 1696, son aïeul, Jean Contet avait effectué un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, en compagnie d'un nommé Jean Noël qui mourut en chemin. Cette confrérie existe au moins depuis le début du XVII^e s., puisqu'en 1622 ses membres érigent de leurs deniers, à la sortie du pays, une croix en pierre de Vernon, connue par la suite comme étant la «Croix aux Pèlerins». De même participent-ils, en 1626, à la construction du clocher de leur église (cf., L. Moreau, *Broué, Monographie paroissiale*, dans Archives du Diocèse de Chartres-VIII, Chartres 1903, p. 128 et 194; pour l'autel Saint-Jacques et son tableau voir p. 163 et plan p. 125; ainsi que P. Bizeau, *Eglises du Canton d'Anet*, dans Bull. de la Soc. Archéol. d'Eure-et-Loir, 68 (1977) 39 et 43).

⁸⁵ On connaît plusieurs de ces vignettes. Elles figurent en tête du certificat de confession et de communion, dit *Compostella*, ou au frontispice du *Memoire des Saintes reliques* qui étaient délivrés aux pèlerins, dans la chapelle du roi de France. Ces imprimés se renouvelaient avec la nomination du chanoine député au soin de cette tâche (cf., *Saint-J. de C., Mille ans de pèlerinage en Europe*, Paris 1993, reproduction p. 99). Les tirages se succèdent sans notable évolution tout au long du XVIII^e siècle. Le curé de Saint-Bauld (Indre-et-Loire) a épinglé deux de ces certificats dans son registre paroissial par suite du décès, à douze ans d'intervalle, de deux pèlerins qui s'en revenaient de Saint-Jacques. Le certificat de Louis Afus est d'août 1713, celui de J.-Fr. Sébastiani, de Trèves, est daté de juillet 1724 (cf., J. Moreau, *À la découverte des Chemins de St-J. de C. en Indre-et-Loire*, dans Bull. Soc. Archéol. de Touraine, 42 (1988) 237-238). Quoique distinctes, les vignettes qui ornent ces documents appartiennent au même type: l'apôtre est assis de face, nimbe, mantelet, bourdon à dextre, phylactère à senestre; le dossier incurvé du fauteuil à gauche et un clocher d'église à droite cadrent l'image. La différence réside moins dans la figure que dans le paysage. Celui-ci est plus stylisé sur le bois gravé du certificat de 1712, qu'on retrouve identique sur la *Compostella* de Jean Juillet, en 1733 (cf., Y. Bottineau, *Les Chemins de St-Jacques*, Paris 1966, p. 167). Au contraire, celui de Sébastiani, daté de 1724, présente à droite une forme pyramidale en meule de foin et à gauche une montagne. Cette vignette est identique à celle qui orne la «Memoria de las Santas Reliquias» ramenée par Michel Marie, paroissien de Cherisy (Eure-et-Loir), village peu distant de Broué, qui accomplit le voyage de Compostelle en 1764 (cf., J. Lelievre, *Les papiers d'un pèlerin de St-J. de C. au XVIII^e s.*, dans Histoire Locale - Beauce et Perche, N° 13, 1963, p. 4-8). Ce document est conservé au Musée de Dreux. Une troisième version de ce type, plus grossière, consiste en son image inversée. C'est celle que l'on voit sur le certificat délivré à Michel Ospital, le 25 septembre 1785 (cf., *Le Bourdon*, Bull. des Amis de St-J. de C. Aquitaine, n° 1 (Mai 1991) 27-29; voir aussi: R. de La Coste-Messelière, *Hôpitaux et Confréries de Pèlerins de St-J.*, Cadillac 1967, Catalogue, Pl. XIII, N° 714). Ces trois variantes d'un même type n'ont pas de rapport avec la toile de Broué. Mais il en existe un autre qui est comme la réduction de ce tableau. C'est celui qui figure en tête de la *Compostella* envoyée à Pistoia, en 1740, à la demande de l'Opera di S. Jacopo (cf., L. Gai, *Certificado de Peregrinación a Santiago*, dans Santiago Camino de Europa, S. de C., 1993, Catálogo, n° 72, p. 353-354; et R. de La Coste-Messelière, *ibidem*, Pl. XIII, 2, certificat de 1753?). L'apôtre, comme son fauteuil, est représenté de face et non de biais. Le grand collet souligné d'un galon est parfaitement reconnaissable, ainsi que les deux coquilles sur bourdonnets qui l'ornent. La calebasse est accrochée au bourdon. Les montants chantournés du siège sont visibles, mais non les têtes d'angelots, ce qui ne surprend pas d'une vignette de 6 / 5 cm.

⁸⁶ Il se trouve que cette gravure est décrite comme par avance dans l'Encyclopédie de l'Abbé Migne, ou Bibliothèque Universelle du Clergé, en 1850. Sous la rubrique JACQUES LE MAJEUR, on lit, en effet: «Le même, représenté assis, en costume de pèlerin, un bâton de pèlerin à la main et dans l'autre une pancarte sur laquelle est écrit: Pro salute ejus transmisisti me, Domine. Au dessus de sa tête, deux anges tenant une couronne. Milendez delineav., G. Duchange sculps. Pièce gravée avec soin. Le siège est de mauvais goût et dans le style rococo ou Louis XV» (cf., L.-J. Guénebaud, *Dictionnaire Iconographique... et Répertoire Alphabétique des Attributs*, publié par l'Abbé Migne, Le Petit-Montrouge, 1850, col. 298). Il n'a pas été encore possible de localiser cette gravure. Elle ne figure ni au catalogue des oeuvres de G. Duchange, aux Estampes (B.N.), ni dans les cartons de Guénebaud, à la Bibliothèque Sainte-Geneviève. L'activité de Gaspard Duchange, compte tenu du temps nécessaire à sa formation, se situe entre sa naissance à Paris, en 1662, et son décès dans cette même ville, le 6 janvier 1757, sachant qu'il fut reçu académicien, en 1707 (cf., E. Bénézit, *Dictionnaire*, t. III, 1955, p. 365; et *Dict. de Biographie Fr.*, t. XI, Paris 1967, col. 1169).

existe au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale, à Madrid, une gravure qui affiche, inversée, cette même image de l'apôtre (Fig. 12) ⁸⁷.

Le doute n'est donc plus permis. Que ce soit le tableau ou la gravure, il est clair qu'ils s'inspirent l'un et l'autre, ou l'un par l'autre, non plus de l'image médiévale de l'apôtre, mais de sa Majesté renouée et magnifiée à la fin du XVIII^e siècle ⁸⁸. Pourtant, il s'en faut que ce portrait du saint soit la copie conforme de l'effigie qui n'a cessé de siéger dans sa basilique. En vain y cherche-t-on cette *esclavine*, ciselée de trophées militaires, offerte à saint Jacques, en 1703, par l'archevêque Fray Antonio de Monroy (1685-1715), non plus que les broderies gaufrées de sa robe ⁸⁹. Nonobstant, un détail emporte la conviction. Ce sont ces têtes de chérubins qui, sur le tableau comme sur la gravure, paraissent amortir les accoudoirs du fauteuil, alors qu'à Compostelle leur visage poupin supporte allégrement une énorme volute de métal vermeil. Ce détail réinterprété, tout comme le dossier chantourné exagérément rehaussé, moderne vision de la gloire céleste, ne s'invente pas (Fig. 11 et 12) ⁹⁰. Sur un point seulement le peintre de Broué qui était peut-être parisien, s'est permis d'innover dans le doute. Abusé par la zone d'ombre qui, sur la gravure, noie la chevelure et les épaules de l'apôtre, il a inventé l'obscur circonférence d'un chapeau que ne retient aucune jugulaire (Fig. 11).

Si ces deux images sont pratiquement superposables, il reste qu'un des éléments qui composent la gravure, manque au tableau. Aux angles supérieurs de celle-ci, brochant sur la tenture, deux anges

⁸⁷ Je dois la connaissance de cette gravure anonyme à Mme E. Santiago Paez Chef de Service du Cabinet des Estampes de la Biblioteca Nacional, à Madrid, qui m'en a obligeamment communiqué une reproduction, le 13 mai 1990 (S. 23 233). Cette image porte, en sous-titre, la légende suivante: «S. Iacobus Major / Patronus totius Hispaniae». Elle ne paraît pas d'une exécution très soignée. Il eut été intéressant de pouvoir la comparer avec la gravure de G. Duchange, exécutée d'après l'oeuvre de ce peintre nommé «Milendez» qui doit s'entendre pour «Meléndez». Il a existé deux peintres de ce nom: l'oncle, Miguel Jacinto (1679-1731?) et le neveu, Luis (1716-1780), réputé pour ses natures mortes. A l'exception des anges tenant la couronne, comme il est dit plus bas, la conformité du tableau de Broué avec cette gravure est complète, à deux détails près: la longueur du bourdon, plus haut à Broué, ce qui peut s'expliquer par le départ des anges; et le texte qui n'est pas coupé de la même façon. A Madrid, l'inscription se lit: «PRO / SALUTE / EIUS / TRANS- / MISISTI / ME / DOMINE», tandis qu'à Broué, on trouve: «PRO / SALU / TE EJUS / TRANS- / MISIS / TIME / DOMI / NE», ce qui témoigne d'une conception pour le moins originale de l'articulation des mots.

⁸⁸ Telle qu'on la voit peinte, par exemple, sur la toile qui se trouve dans le vestibule de la Sacristie de la cathédrale, à saint-jacques de Compostelle.

⁸⁹ L'«esclavina» d'argent qui se voit encore, fut réalisée, en 1701, par Juan de Figueroa, orfèvre de l'archevêque sur de possibles dessins de Domingo de Andrade, pour ce qui est de son décor. Elle fait porter à l'apôtre, en guise de croix pectorale, la «cruz de Santiago», encadrée de deux coquilles. Cette parure somptueuse vint remplacer une précédente esclavine, oeuvre de l'argentier milanais Clemente Viancano (cf., M.-T. Ríos Miramontes, *La Capilla Mayor de la Catedral Compostelana. El altar y el camarín*, dans *Compostellanum*, 27 (1982) 131-132). L'idée de vêtir saint Jacques en pèlerin était alors admise. Dans son Mémoire, rédigé vers 1660, le chanoine D. José Vega y Verdugo l'exprime avec force. A ses yeux, l'apôtre est: «por antonomasia el singular peregrino, de quien toman el abito quantos a Romeria caminan, aunque bengan a este santuario. Y si digo que le benia bien el estar de peregrino bestido, la vna mano lebandada sobre el boton del bordon; y la otra señalando abajo a la vna pasada el «HIC IACET», teniendo dos v tres generos de esclavinas que, sobre la del metal, se muden, según la grandeça de su fiesta» (cf., *Memoria*, fol. 33 v, cité par J. Carro García, *La Imagen sedente del Apóstol en la Catedral de Santiago*, dans *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 5, fasc. 15 (1950) 48). Tout en exposant une conception de la Majesté de l'apôtre, très différente de celle qu'exprime la primitive statue du Maître Autel, le chanoine révèle un usage qui explique peut-être l'absence d'unanimité dans la représentation de cette «esclavine». C'est que la garde-robe du saint comportaient une série de mantelets brodés appropriés à chaque circonstance de la liturgie. A cela s'ajoute aussi le fait qu'en raison de la surcharge de leur ornementation, ni la robe fleurie de l'apôtre, ni l'esclavine donnée par Monroy, ne se prêtent à une représentation aisée. De là à penser que la simplification du costume qui transparait sur la toile de Broué, résulte de l'adaptation du modèle à un goût moins chargé et pour tout dire plus français, il n'y a qu'un pas. Or non seulement l'existence de la gravure de Madrid interdit de le franchir, mais encore nombre de statues espagnoles qui ont opéré le même choix dans la toilette de l'apôtre, se lèvent pour en chasser l'idée. Que ce soit la majesté de Vigo, celle de Padron ou celle du grand couvent franciscain de Compostelle, beaucoup d'entre elles préfèrent le mantelet de pèlerin à l'esclavine chamarrée de Monroy.

⁹⁰ Ainsi que le stipule le protocole du marché passé par devant notaire, Juan de Figueroa devait livrer le «sillon» de l'apôtre, fait et posé, huit jours avant la Saint Jacques de l'année 1703 (cf., M.-T. Ríos Miramontes, *La Capilla Mayor* (nota 89) p. 131). Cette précision fournit le terminus a quo de la gravure de Madrid comme du tableau de Broué, qui ne sauraient être l'un et l'autre antérieurs au XVIII^e siècle. La double volute du pied et de l'accoudoir, gardée par un monstre marin et une tête d'ange, est sans doute de l'invention de Fray Gabriel de Casas (Ibidem, Lam. 14). Quant au dossier considérablement remonté de la gravure et du tableau, son dessin s'accorde dans les grandes lignes avec celui qui existe, mais placé sous la ligne des épaules pour permettre à l'effusion des pèlerins de se donner libre cours (Ibidem, Lam. 15).

potelés qu'une écharpe de tissu ne suffit pas à habiller, soulèvent à quatre mains une énorme couronne fleuronnée. Ils se disposent à en coiffer l'apôtre à son insu (Fig. 12). Visiblement, l'auteur de la toile de Broué a volontairement fermé les yeux sur ce couronnement, car il n'a pas cru devoir se dispenser de reproduire les herbes folles qui semblent jaillir comme des flammes du pesant dossier. S'il l'a fait, c'est peut-être que les pèlerins de Broué lui ont témoigné que cette couronne avait cessé d'être exposée⁹¹, à moins que certains bouleversement politiques se soient chargés de rendre suspect ce symbole de gloire.

Il n'en est que plus remarquable qu'une image de dévotion, sensiblement antérieure à ce tableau, d'un goût fantaisiste et archéologique tout ensemble, intitulée: *Le vray Pourtraict de Saint Jaques, comme il est en Compostelle*, montre l'apôtre trônant sur son autel, la couronne exactement suspendue au dessus de la tête. Des pèlerins, contemporains des premiers feux du Roi Soleil, s'agenouillent à ses pieds et se prosternent du haut d'une sorte de tribune à laquelle ils accèdent par un escalier qui s'ouvre en coulisse dans une porte à bossage qui a son pendant pour la descente (Fig. 13). A défaut d'aller dans le sens des transformations dont le Maître-Autel de la basilique va bientôt être le théâtre, la figure, fortement stylisée, de saint Jacques, appuyé d'une main sur un grêle bâton en forme de Tau, et la chaise curule sur laquelle il est assis, attestent d'une profonde évolution du goût⁹².

Point d'anges dans cette évocation. Mais à Aire-sur-la-Lys, dans le Pas-de-Calais, à la Collégiale Saint-Pierre, où la dévotion au chef de saint Jacques paraît s'être rallumée au seuil du Grand Siècle, le chanoine Adam Caron avait fait peindre à même le mur, au dessus du tableau des miracles dispensés par l'insigne relique, l'image de la Majesté de l'apôtre, assis sur un siège d'apparat lui-même juché sur un piedestal environné du collège des chanoines de Cappellebrouck en prières⁹³. Saint Jacques est vêtu à la mode apostolique d'une tunique et d'un manteau. Comme plus tard, à Broué, il tient de la main gauche le grand bourdon muni de la calebasse, et deux anges aux ailes déployées s'affairent auprès de lui dans un froissement de courtines. Pas de couronne ici. Seul un nimbe auréole le front dénudé de l'apôtre dont la Majesté a perdu tout mystère.

Si l'on écarte cette rare peinture et cette singulière estampe qui confère à l'apôtre on ne sait quel air mérovingien, il reste que le tableau de Saint-Martin de Broué, unique selon toute apparence, est seul en

⁹¹ L'ultime mention qui concerne cette fameuse couronne, révéree des pèlerins issus des Pays germaniques, est le fait d'un inventaire rédigé en 1648. On y lit ceci: *Iten tiene el Santo Apostol vn collar de plata y vna corona de lo mismo pendiente sobre su cabeza, de que le faltan algunos pedazos* (cf., A. López Ferreiro, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, t. IX, Santiago 1907, p. 191, cité par J. Carro García, op. cit. supra, p. 47). Par la suite, il n'en est plus question. Aussi la date tardive de la gravure comme du tableau, invite à voir dans le transport de cette couronne moins l'évocation d'un usage disparu que la métaphore de la *corona vitae*, récompense des Cieux (cf., *Épître de Saint Jacques*, I, 12).

⁹² Un exemplaire de cette gravure anonyme est conservé au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale, sous la cote: Est. Vb 135 folio (cf., reproduction, dans LA ORDEN MIRACLE, E., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, N° 377). La date de 1648, évoquée plus haut, pourrait indiquer le *terminus ad quem* de cette oeuvre, si le genre de l'estampe n'avait précisément le don de se jouer des rigueurs de la chronologie. Cependant, l'accoutrement des pèlerins qui s'y voient, ne contredit pas une datation du milieu du XVII^e siècle. Dans son *Historia del Glorioso Apóstol Santiago*, publiée à Madrid, en 1615, le Padre Oxoá décrit ainsi la Maître-Autel de la basilique: «No tiene retablo en el testero, sino solo la del glorioso Apóstol que esta sentada en vna silla dorada sobre el altar mayor arimada a vn pretil, que le llega hasta quasi los hombros, de modo que le quedan descubiertos parte dellos, el cuello y la cabeza, para dar lugar a la devocion de los peregrinos y gentes que vienen a visitarle, a que le toquen y traten. Y asi lo hacen ellos con gran devocion y reverencia, subiendo alli por dos escaleras que ay a los lados detras del mismo altar mayor» (Cap. XVIII, p. 119, cité par J. Carro García, op. cit. supra, p. 46-47). De même Ambrosio de Morales indique-t-il, dans son *Viaje Santo*: «Subiese a esta Imagen por una escalera que esta al lado de la Epistola con su portecica, y decienese por la otra del lado del Evangelio» (Ibidem, p. 46).

⁹³ Il est difficile de donner une description plus précise de cette peinture murale qui occupe tout le de la chapelle Saint-Jacques. Elle n'est connue, en effet, que par les relevés qui ont été faits après sa découverte et sa restauration en 1842. Actuellement la couche picturale est entièrement obnubilée par un voile de calcite. Il est donc plus prudent d'attendre sa restauration imminente avant de se prononcer sur son iconographie. Voici toutefois comment l'Abbé Eugène Van Drival décrit la Majesté de l'apôtre dans sa dissertation: «Dans la première (partie qui est comme le titre et le frontispice de toute l'histoire) on voit St-Jacques assis sur un trône, sous un baldaquin dont deux anges soutiennent les rideaux. Ces anges sont vêtus... L'Apôtre est nimbé, il tient de la main gauche le bourdon et la gourde du pèlerin de St-Jacques, attribut bien connu; de la droite il bénit. Ses pieds sont nus comme il convient à un Apôtre... Il a le manteau rouge du martyr. Autour de lui et à genoux sont les dix chanoines d'Aire qui ont restauré la fresque» (cf., Abbé E. Van Drival, *Histoire du Chef de Saint-Jacques-Le-Majeur... Avec explication d'une peinture murale sur le même sujet conservée dans l'Église de St-Pierre d'Aire-sur-la-Lys*, dans Bull. de la Commission des Antiquités Départ. du Pas-de-Calais, t. 1, Arras 1849, Séance du 9 août 1858).

France, au déclin de l'Ancien Régime, avec les vignettes des *Compostella* pieusement rapportées de Galice par les pèlerins, à offrir le visage moderne de la Majesté de saint Jacques, celui qui se voit toujours et qui semble avoir connu un grand succès en Espagne et au delà, jusqu'à l'orée du XIX^e siècle, comme l'indiquent les multiples oeuvres qui s'en sont inspirées ⁹⁴.

5.- IN LUMEN GENTIBUS

Il est notoire que, de même que la position assise n'est pas l'apanage exclusif de saint Jacques, de même plusieurs des traits ou des gestes évoqués ici sont communs au langage de l'art ⁹⁵. Il n'empêche qu'inscrits dans un contexte aussi précis que celui de l'iconographie de l'apôtre glorifié dans sa Majesté, ils prennent un singulier relief.

Pour la troisième fois, en effet, se trouve posée, par des voies différentes, la question de la référence à un paradigme dans le cas des représentations de l'apôtre siégeant. Si le culte de saint Jacques n'avait été qu'une dévotion ordinaire, si tant est qu'il en existe, on pourrait légitimement attribuer cette récurrence au manque d'originalité d'imagiers à court d'inspiration. Mais tel n'est pas le cas. S'agissant d'un pèlerinage qui a incité des milliers d'hommes et de femmes à venir se prosterner sur la tombe de l'apôtre et à embrasser son effigie au terme d'un long et périlleux voyage, l'imitation réitérée de son Image sainte dans des milieux divers, sans relation vérifiable entre eux, et à des époques distinctes, ne peut pas être le fruit du hasard. Cet entêtement est, au contraire, l'expression d'une intention qui s'enracine dans la volonté de contempler non pas une image approximative de l'apôtre, mais la «véritable», celle dont

⁹⁴ Sans chercher à être exhaustif et sans respect de la chronologie des oeuvres, voici quelques échos de ce véritable *revival* qui persiste une partie du XIX^e siècle. Tout d'abord deux burins qui paraissent dépendre l'un de l'autre: une simple estampe, acquise en 1975 par la Biblioteca Nacional (cotée 235, adquisición Albert?), et une gravure plus élaborée, intitulée: *Vro Ret. del Apostol Santiago el Mayor Patron de las Espanas que se uenera por la Rl Gongreg. de Nacionales y Originarios del Reyno de Galicia en Madrid* (Madrid 1806, librito en 16°, cf., M. López Serrano, *Iconografía de Santiago en los libros y grabados de la Biblioteca de Palacio*, dans Reales Sitios, Año VIII, n° 28, (1971) 60-62; et J. F. Filgueira Valverde, *La Iconografía de Santiago en el Grabado Compostelano*, dans Historias de Compostela, Vigo 1970, p. 105-110). Sur ces deux images l'apôtre porte l'esclavine à la croix de Saint Jacques, et, gravé sur le phylactère, le verset du symbole des apôtres qui lui correspond. En ce qui concerne les statues, on peut distinguer deux types: celui qui adopte comme on l'a vu, le simple mantelet, et celui qui arbore la *crúz de santiago*. A la première série appartiennent les statues de l'église Santiago de Vigo (attribuée au XV^e s.?, cf., J. M. López-Chaves Meléndez, *El Camino Portugués del Norte*, portada, dépliant édité par le Concello de Vigo, 1993); de l'église de Padrón (Maître-Autel); du grand Réfectoire du Couvent des Franciscains de Compostelle (saint François d'Assise figure à genoux auprès de saint Jacques qui a une taille immense); ainsi que celle qui se trouve au Convento de las Comendadoras de Santiago, à Madrid oeuvre de Manuel Virués (cf., LA ORDEN MIRACLE, E., *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, N° 537). Cette même image de l'apôtre a franchi l'Océan pour gagner l'Amérique. Dans les années où commence à gronder la Révolution, la *Cofradía de Gallegos* de Buenos Aires s'adressa au sculpteur José Ferreiro pour obtenir deux *imagenes* de l'apôtre, l'une assise, un peu plus grande que nature, pour le Maître-Autel, l'autre équestre, destinée aux processions. Ces oeuvres, embarquées à La Coruña, mirent le cap sur l'Argentine où elles se voient toujours à l'église de San Ignacio de Buenos Aires. Il en coûta «14.000 reales de vellon» (cf., H. Schenone, *Santiago en la Pintura y Escultura de Argentina y Paraguay*, dans Santiago y América, S. de C., 1993, Catálogo, p. 181). Du second groupe, relève la statue conservée au Museo Diocesano de Lugo, du milieu du XVIII^e s. (cf., Museo de las Peregrinaciones, *Exposición Inaugural*, 1965, La Coruña 1966, Catálogo, N° 2, p. 94). Il n'est pas jusque dans les Pays-Bas où cet engouement ne se manifeste, comme le montre le curieux tableau de Blendeff, à l'église Saint-Jacques de Bruges (cf., A. Georges, *Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et dans le Nord de la France*, Académie royale de Belgique, Mémoires t. XIII, Bruxelles 1971, Pl. 6).

⁹⁵ Des prophètes qui désignent du doigt l'inscription écrite sur le phylactère ou le livre qu'ils tiennent se voient debout ou assis, à Laon et à Chartres, au portail central du transept nord, vers 1200 ou un peu plus tard. Leur geste n'a cependant pas ce caractère figé et répétitif qui caractérise les Majestés de saint Jacques (cf., W. Sauerländer, *La sculpture gothique en France - 1140-1270*, Paris 1972, Pl. 72, 80, 93; et du même: *Von Sens bis Strassburg*, Berlin 1966, Abb. 99). Ce même geste se retrouve aussi bien à Notre-Dame de Paris qu'à Amiens ou à Reims (cf., ibidem: Pl. 149, 169, 187 et 243). Mais dans tous ces exemples, comme sur le bas-relief du Rijksmuseum d'Amsterdam qui montre saint Jean, vers 1150 (voir note 104), la main qui tient le livre ou le phylactère, est rarement celle qui le désigne, ce qui est toujours le cas dans les Majestés de saint Jacques examinées ici. Mais ce geste est souvent celui de Jean le Précurseur, désignant l'Agneau. Il serait intéressant, pour ce qui est de la position assise, de comparer les Majestés de saint Pierre qui sont, semble-t-il, les plus nombreuses, avec celles de saint Jacques. Il ressortirait sans doute de cette étude que les statues assises du Majeur accusent une très grande diversité. Ce serait là un signe non équivoque de la vitalité du culte de saint Jacques et de sa fécondité sur le plan de l'imaginaire.

l'efficace ne se dément pas, celle dont le contact charnel a gravé dans la mémoire le souvenir impérissable d'une expérience unique, car l'épiphanie de la Majesté est une image de Vérité ⁹⁶.

Il est donc nécessaire de marquer le sens et la portée de cette imitation qui procède moins de la volonté de s'approprier un objet par le truchement de son double, que du désir réitéré d'approcher à travers son image le cœur de l'apôtre tel qu'il a été éprouvé au fil des générations.

L'autel Saint-Jacques de l'église de Broué était celui d'une confrérie. Sur le socle de la statue de Perdreauxville, se lisent encore les noms des donateurs qui se qualifient *FRERES. DE S. IAQUES* (Fig. 8) ⁹⁷. A Barjouville, humble église consacrée à l'apôtre aux portes de Chartres, la Majesté du saint trône en miniature au sommet du bâton de la confrérie qu'il préside ⁹⁸. D'autre part, même si l'on n'en conserve aucun exemple pour le XIV^e siècle, on sait par les registres de comptes de l'Hôpital Saint-Jacques de Paris, que plusieurs des images de l'apôtre étaient environnées de pèlerins agenouillés ⁹⁹. Ces priants se voient toujours sur le socle de la statue disparue qui se trouvait à la façade de la chapelle Saint-Jacques d'Orléans ¹⁰⁰. A l'église Saint-Alpin de Châlons-sur-Marne, ils entourent son trône, au bas d'un

⁹⁶ De fait, tout un rituel entoure la vénération de cette effigie. En 1532-1533, le chapitre cathédral examine «donde se pueden hacer dos grapas para el altar mayor e la horden que los Romeros han de tener para subir arriba a la ymagen de Santiago» (cf., J. Carro García, *La Imagen sedente...*, dans *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 5 (1950) 45). On aperçoit des échelles par où les pèlerins accèdent à la statue, derrière l'autel, sur le fameux volet du polyptyque d'Indianapolis (cf., M. Stokstad, *The Sanctuary of Saint James at the end of the 15 th. century*, dans *Compostellanum*, 32 (1987) 527-531; reproduction dans *Santiago Camino de Europa*, 1993, p. 236). La relation de Jean de Tournai le confirme. Après s'être confessé et avoir communié, «(il) monte à une échelle de bois derrière le grand autel et là (il) accole une image qui est taillée en bois(sic)» (cf., H. Jacomet *La peregrinación de J. de Tournay - 1488-1489*, dans *Santiago Camino de Europa*, 1993, Catálogo, n° 137, p. 450-451; nombreux extraits cités d'après la transcription de J. Viellard, dans Barret - Gurgand, *Priez pour nous à Compostelle*, Paris 1978). Dans son *Viaje Santo*, accompli en 1572, Ambrosio de Morales déclare avec force: «el fin del Romage y su cumplimiento es llegar el Peregrino a esta Imagen, y besandola con reverencia en la cabeza y abrazandola por el cuello, que para eso esta pendiente de una cadena (?)» (cf., J. Carro García, *ibidem*, p. 46). Le témoignage du picard Guillaume Manier qui entre dans la basilique le 1^{er} novembre 1726, achève de convaincre que l'effigie de l'apôtre ne pouvait laisser quiconque indifférent: «Au-dessus du tabernacle, Saint-Jacques à hauteur d'homme, en argent doré, avec une selavine(sic) ou collet de même matière sur ses épaules, garni, au lieu de coquillages...; le tout d'or et d'argent massifs, assis dans un fauteuil, le bourdon à la main, la tête nue. Au collet sont les armes de guerre: canon, fusil, tambour, épée, esparton(sic); frange d'or au bas du collet. Aux deux côtés, derrière le choeur, sont deux escaliers secrets, un de chaque côté, qui ont treize ou quatorze degrés, qui conduisent tous deux à la hauteur de ce Saint-Jacques, où étant parvenus les pèlerins embrassent Saint-Jacques par derrière, mettent leur collet sur ses épaules et leur chapeau sur sa tête» (cf., Baron de Bonnault d'Houet, *Pèlerinage d'un paysan picard à St-J. de C.*, Montdidier 1890, p. 79).

⁹⁷ Cette précieuse inscription est peinte en majuscules romaines, noires sur fond blanc, sans le moindre caractère gothique, ce qui confirme s'il était besoin, l'appartenance de cette oeuvre au XVI^e siècle (voir infra notes 56 et 62). Elle se lit ainsi: «IEHAN. IEHAN. LADVENANT. PAQUET./ FRERES. DE S. IAQUES. ONT. DONE. CEST.». Malheureusement, là s'arrête la lecture, car la statue étant placée à l'angle de deux murs, il est impossible de voir si l'inscription se retourne sur le côté droit du socle. On peut cependant la compléter en restituant: «CEST. IMAGE». Il faudra un jour s'inquiéter de savoir si l'acte de donation est daté ou non.

⁹⁸ Voir description supra note 29.

⁹⁹ Lors de la découverte des 14 statues enfouies de l'Hôpital Saint-Jacques, rue Saint-Denis, au mois d'avril 1840, dont la Majesté de l'apôtre, le rapporteur de la Commission chargée d'examiner ces sculptures note ceci: «Une statuette de 3 pieds de hauteur, la quatorzième de cette suite, vêtue en pèlerin, nous a paru être celle du donateur de ces statues, qui, par humilité, s'est fait représenter dans des proportions moins grandes» (cf., *Rapport sur les statues découvertes dans une maison située au coin des rues Saint-Denis et Mauconseil*, dans *Mémoires et Dissertations sur les Antiquités nationales et étrangères, publiés par la Soc. Royale des Antiquaires de France*, t. V, Paris 1840, p. 372). Malheureusement rien n'indique que cette statuette de supposé «donateur» ait eu un lien quelconque avec la statue attribuée à Guillaume de Heudicourt (cf., M. Beaulieu, et V. Beyer, *Dictionnaire des Sculpteurs français du M.-A.*, Paris 1992, p. 65-66). Nonobstant, sans compter l'image du sceau de la Confrérie (cf., H. Jacomet, *Sello de la Cofradía de Santiago de París*, dans *Santiago Camino de Europa*, n° 44, p. 314-315), plusieurs représentations de l'apôtre le montraient entouré de pèlerins agenouillés dans les bâtiments même de l'Hôpital (cf., Fr. Barón, *Le Décor sculpté et peint de l'Hôpital St-J.-aux-P.*, dans *Bull. Mon.*, n° 133-I (1975), Pièces justificatives n° 149, p. 61; n° 159, p. 62; n° 169, p. 63). Il n'est pas exclu que l'une ou l'autre de ces images ait figuré saint Jacques assis.

¹⁰⁰ Ce détail figure sur l'une des sept planches lithographiée que Charles Pensée a consacré à la chapelle Saint-Jacques, dans son *Histoire Architecturale d'Orléans* (cf., Bibliothèque Municipale d'Orléans, Réf. H 56; cf. aussi: L. de Buzonnière, *Histoire architecturale de la ville d'Orléans*, Orléans 1849, t. I, p. 350). Il se voit aujourd'hui dans le jardin qui s'étend derrière l'Hôtel de Ville, ancien hôtel Groslois, où la façade de cette chapelle primitivement située rue des Hôtelleries, près du Châtelet qui commandait le pont de Loire, ayant été acquise par la ville en 1880, fut démontée et remontée pierre par pierre, en 1884.

vitrail du XVI^e siècle ¹⁰¹. Ailleurs c'est le pèlerin donateur qui s'est lui-même introduit aux pieds de la Majesté, comme à Berville-en-Roumois, au XV^e, et à Cocherel, au XVI^e siècle (Fig. 7) ¹⁰². La relation entre l'image de Majesté, miroir de dévotion, et l'accomplissement du pèlerinage est donc manifeste.

Il est tout aussi indubitable que ces images n'étaient pas destinées à un emplacement quelconque. Elles se trouvaient sur l'autel du saint dont on invoquait les suffrages. De là, leur présence dans des églises et chapelles principalement dédiées à l'apôtre, à Beauvais, Brioude, Verneuil, Folleville, L'Étoile, à Saint-Jacques en Merléac ou Saint-Jacques en Tréméven. Il n'en va pas autrement dans le cas où ces statues appartiennent à un oratoire, comme à Fontaine-les-Ribouts ¹⁰³. Aux Ventes, près d'Évreux, comme à Merleac, cas exceptionnel, sans doute, la Majesté du saint est toujours assise au dessus de son autel, même s'il domine du haut d'une niche. À l'Hôpital saint-james de Bordeaux, rue du Mirail, l'image de l'apôtre en Majesté timbre la clé de voûte qui surplombe le maître-autel. Mais ce qui le prouve surtout, c'est que chaque fois que ces effigies sont aperçues «en situation», sur un document contemporain, à la faveur d'un vitrail ou d'une enluminure ¹⁰⁴, elles apparaissent trônant sur la table de l'autel. On le constate dans la scène du dénouement inscrite au tympan des verrières consacrées au miracle du pendu dépendu, que ce soit à Saint-Vincent de Rouen ¹⁰⁵, à Féricy ¹⁰⁶, à Mainvilliers ¹⁰⁷ ou à Triel ¹⁰⁸. Mieux encore, sur la

¹⁰¹ Le panneau qui montre ainsi l'apôtre, occupe aujourd'hui le registre inférieur de la lancette gauche de la Baie 3. Il est daté vers 1515 (cf., *Corpus Vitrearum, France, Recensement*, Vol. IV, Paris 1992, p. 351; voir H. Jacomet, *Regard sur le culte et l'iconographie de saint Jacques*, dans *Le Saint Jacques de Gueberschwihr*, Musée d'Unterlinden, Colmar 1993, p. 39).

¹⁰² Dans ces deux cas le donateur figuré en priant est un pèlerin. A Berville, ce petit personnage, haut de 28 cm., joint les mains au devant de son bourdon et porte une basace dépourvue d'insigne. L'homme qui paraît jeune, a les cheveux courts. Son nom est gravé au dessous de lui, sur le socle. Il ressemble assez, le chapeau en moins, au Jehan Cavé de la pierre obituaire de la cathédrale de Rouen. A Notre-Dame de Cocherel, la figure du donateur qui mesure 57 cm., est plus individualisée. Sa chevelure est abondante. Le chapeau tombe dans le dos. L'aile en est timbrée de la coquille de même que la besace au rabat arrondi. Il a les mains jointes. Le sculpteur semble avoir fait l'économie du bourdon. De tous ces portraits de donateurs-pèlerins, ce «bourgeois» normand a un accent de vérité qu'il partage avec le "gentilhomme" de Dammartin-en-Goële.

¹⁰³ Cet oratoire était, en réalité, un ermitage de la forêt, lui-même issu de la chapelle du château disparu (voir note 45).

¹⁰⁴ On songe ici à la très belle enluminure, exécutée en grisaille rehaussée d'or par Jean Dreux, vers 1462, pour la *Composition de la Sainte Écriture* (Bibliothèque royale de Bruxelles, Ms 9017, f° 308, V°), manuscrit ayant fait partie de la bibliothèque de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1396-1467). Cette enluminure montre le duel entre saint Jacques et Hermogène, terrassé par les démons auxquels il croyait commander (cf., A. Georges, *Le pèlerinage à Compostelle*, Bruxelles 1971, Pl. 2a; cf., supra note 39).

¹⁰⁵ Au mois de mai 1944, l'église Saint-Vincent de Rouen fut anéantie. Heureusement, les vitraux qui en étaient la parure, avaient été déposés. Ceux-ci ont été remontés, Place du Vieux-Marché, dans l'église Sainte-Jeanne-d'Arc, consacrée le 29 avril 1979. L'histoire du pendu dépendu, fameux miracle de saint Jacques, est peinte sur les soufflets de la verrière de sainte Anne, au nombre de six, ainsi que sur les mouchettes qui figurent des petits pèlerins en oraison (Baie 12). Cette verrière éclairait au sud la chapelle Sainte-Anne de la paroisse Saint-Vincent. Les soufflets sont disposés de façon pyramidante: 3, 2, 1. L'action de grâce des pèlerins se trouve au registre inférieur, sur la gauche. La scène est vue en plongée. Les trois pèlerins, le père, la mère et le fils, s'agenouillent sur la droite, au pied de l'autel vu de biais. Sur la table même de ce dernier, tendue d'une blanche nappe, saint Jacques semble directement assis sans chaise ni dossier. Il est enveloppé d'un manteau écarlate. Son visage est peint à la grisaille. Il est dépourvu de chapeau. Le bourdon qu'il tient vertical dans la main gauche, le nimbe et la courroie de la sacoche, passée du même côté, sont soulignés au jaune d'argent. On ne discerne malheureusement pas le geste des mains. L'oeuvre paraît pouvoir être datée entre 1515 et 1526 (cf., F. Perrot, *Les vitraux de l'ancienne église Saint-Vincent*, dans *Bull. des Amis des Monuments Rouennais*, n° spécial, Juillet 1978 - Mai 1979, p. 65-67).

¹⁰⁶ L'église Sainte-Osmane de Féricy se trouve sur la rive droite de la Seine, entre Melun et Fontainebleau (Seine-et-Marne). Les panneaux du vitrail qui retrace la légende du pendu dépendu, sont répartis dans deux baies (2 et 4). Ils sont attribuables au second quart du XVI^e s. (cf., *Corpus Vitrearum, France, Recensement*, Vol. I, Paris 1978, p. 98-99) C'est au sommet de la baie 4, dans la chapelle sud, au dessus de l'autel de sainte Osmane, que se découvre la famille venue s'agenouiller aux pieds de l'apôtre. La scène est touchante. Elle se montre de manière frontale. Au milieu, saint Jacques siège de face sur son autel. A droite, le père, vu de profil, le bourdon appuyé à droite, le chapeau rejeté dans le dos, le chapelet passé aux doigts de ses mains jointes, regarde sa femme et son jeune fils. Tous deux sont agenouillés à gauche et lèvent des yeux éperdus de reconnaissance sur saint Jacques, qui, on le devine au mouvement de ses jambes, devait se tourner vers eux. La mère qui tient son fils par l'épaule, le présente à l'apôtre. Malheureusement, il ne subsiste de ce dernier que la partie inférieure du corps. Ce qu'on en voit, montre qu'il est nu-pieds, revêtu d'une robe rouge et qu'il tient son bourdon incliné vers l'épaule gauche. Son effigie est encadrée de deux colonnettes jaspées qui formaient niche ou fronton, ainsi que de deux statuettes dorées, placées aux extrémités de la prédelle. Le chapeau et le bourdon du fils sont posés à terre.

¹⁰⁷ La même dispersion des panneaux d'un sujet unique s'observe à Mainvilliers, dans la banlieue nord-est de Chartres (Eure-et-Loir). Le panneau qui montre saint Jacques en Majesté, est resté en place dans le soufflet de la baie 7. Ce qui subsiste de

maître-vitre de Saint-Jacques en Merléac, datée de 1402 exactement ¹⁰⁹, il est assis à la porte de son sanctuaire où se pressent les pèlerins. Dans le cas de la plus ancienne figuration de la Majesté de saint Jacques, celle des Roches-l'Evêque, au XII^e siècle, l'apôtre est peint trônant, au dessus de l'autel où il était honoré, et l'on admire encore la silhouette de deux des pèlerins qui lui rendent grâces en fléchissant le genou ¹¹⁰. A l'orée du XVII^e siècle, Antoine Dorival louant les mérites de l'église de Gisors, vante la chapelle qui *Porte le fameux nom de saint Jacques le Grand*, et où *L'apostre de l'Espagne, en chaise magistrale, / Avec un saint Cristofle ont leur beauté égale* ¹¹¹.

Du coup, il paraît indéniable que même si l'on n'a pas cherché à copier directement les dispositions de l'autel spectaculaire qui, érigé sur le sépulcre de l'apôtre, dans la cathédrale de Compostelle, ne cessa d'être embelli, l'émotion du pèlerinage vécu et la volonté d'identification au sanctuaire aimé ont fortement contribué à la définition et au succès de ce type d'image.

Sous le Jubé de la cathédrale d'Amiens, au moins depuis la fin du XIV^e siècle, se trouvait, à droite de la porte du chœur, l'autel dit du *Menton saint Jacques*, à cause de la relique qui y était vénérée au milieu de bijoux sans nombre. Il se déduit de l'inventaire du Trésor de cette cathédrale, dressé en 1419, que le reliquaire dans lequel était enchâssé ce menton, *avait la forme d'un temple, accompagné de quatre clochetons, avec un pinacle au milieu et un cristal*. Mais le chanoine Guillaume Aux Cousteaux qui fit sculpter au dessus de sa tombe l'histoire de saint Jacques qui est l'une des merveilles de la cathédrale d'Amiens, avait, de son vivant, doté l'insigne relique d'un écrin qu'il jugeait sans doute plus digne de l'apôtre. L'inventaire de 1535 le décrit en ces termes: *Une ymage de saint Jacques le Majeur d'argent, assis en une chaise épiscopale, reposant sur une téréche à pied à six carrés, garni de six petits pilliers, dans laquelle téréche sont deux angles (sic) portant les armoiries de feu Mgr Guillaume Aux Cousteaux, qui a donné ledit ymage saint Jacques le Majeur, encassé en cristal garny d'argent*. Le manuscrit de Pagès permet d'ajouter que l'apôtre était *vêtu d'un manteau par-dessus ses habits, avec le bourdon à la main, la matère (malette?) à son costé, et le chapeau de pèlerin sur la teste* ¹¹².

l'histoire des pèlerins, se voit à la baie 9 (cf., *Corpus Vitrearum, France, Recensement*, Vol. II, Paris 1981, p. 70-71). L'apôtre qui occupe à lui seul tout le champ du soufflet, est assis dans une cathèdre puissamment architecturée, dont les montants travaillés à la façon de pilastres sont amortis par des boules. Il se tourne sur sa gauche. Le bourdon appuyé en diagonale sur son épaule droite accentue encore ce mouvement. Il a la basace au côté droit. Son chapeau rejeté en arrière est maintenu par une cordelette blanche qui entoure ses épaules. Il est enveloppé d'un manteau écarlate. Il tenait des deux mains sous ses yeux un livre ouvert, comme le laisse entrevoir le contour du plomb, car la pièce de verre correspondant fait défaut. La tête inclinée et hirsute est peinte à la grisaille. Un nimbe doré l'auréole (cf., Y. Delaporte, *Les vitraux de l'église de Mainvilliers*, dans Procès-Verbaux de la Soc. Archéol. d'Eure-et-Loir, t. 14 (1936) 130-131).

¹⁰⁸ À Triel-sur-Seine, dans les Yvelines, le vitrail qui occupe la Baie 3, donnait au dessus de l'autel de ce qui était la chapelle Saint-Jacques, tout comme à Féricy. La présence de clés de voûte timbrées de coquilles vient corroborer la dédicace dans les deux cas. Quatre des six scènes qui formaient le récit complet du miracle de saint Jacques s'y voient encore. Au tympan de la fenêtre, le dessin du réseau confère au soufflet la forme d'un rondel. Au milieu des rayons d'une gloire éclatante, l'apôtre trône sur une banquette au profil galbé, cantonnée de deux grosses volutes. Il est abîmé dans la lecture d'un in-folio qui repose sur son bras droit. De la main gauche, il tient son bourdon incliné dont le trait clair tranche sur le rouge de sa robe semée de coquilles montées en chef-d'oeuvre, comme sur le mauve de sa tunique et le bleu de son collet. Le visage pensif, à la longue barbe est incliné. Le disque jaune et blanc d'un nimbe l'auréole, tandis que le chapeau pend dans le cou. Plus d'une pièce de cet ensemble a été remplacée, mais le dessin général ne paraît pas avoir été altéré par les restaurations qui semblent s'être contentées de rétablir ce qui existait. Cette image correspond bien au vitrail qui porte la date de 1554. Deux petites têtes d'angelots, placées dans des mouchettes, cantonnent l'effigie du saint (cf., Abbé Marsaux, *Étude sur les vitraux de Triel*, Pontoise 1891, p. 17-18).

¹⁰⁹ Voir description, infra note 27.

¹¹⁰ Voir description infra note 14.

¹¹¹ La chapelle «Saint-Jacques-le-Grand-des-Pellerins» avait été fondée, en 1606, à l'église paroissiale Saint-Gervais et saint-Protais de Gisors «près la tour du clocher». Le Tableau de l'église de Gisors, description en vers écrite en 1629 par Antoine Dorival, a été conjointement édité par F. Blanquart et L. Régner, à Rouen en 1893 (cf., p. 75-76).

¹¹² Ce reliquaire a été détruit à la Révolution, mais pas la relique qui fut donnée en 1801, à l'église paroissiale Saint-Jacques d'Amiens où elle se trouve encore (Cf. pour tout ce qui concerne l'autel et sa relique: G. Durand, *Monographie de l'Église Cathédrale Notre-Dame d'Amiens*, dans Mémoires de la Soc. des Antiquaires de Picardie, t. II (1903) Chapitre V, p. 7-9).

Comme aux Roches l'Évêque ou sur le reliquaire d'Amiens, les anges qui gravitaient autour de la figure du saint placée sur l'autel de la chapelle de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins à Paris, et que rappellent la curieuse statue de saint Jacques à Verneuil ou la silhouette de l'apôtre gravée sur la pierre obituariaire de la cathédrale de Rouen, ont pour mission de rendre palpable la grâce divine qui auréole l'apôtre. N'évoquent-ils pas à leur façon cette couronne auguste, récompense de la fidélité vécue jusqu'au martyre, qui, en signe de triomphe, planait au dessus de son effigie, à Compostelle même, et que les statues d'Alsace et d'Allemagne lui font décerner à ses propres pèlerins, prémisses de *la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment*, comme l'assure l'Épître de Saint Jacques (I, 12) que l'on a si volontiers prêté au Majeur ¹¹³?

Les statues de saint Jacques en Majesté, parce qu'elles visent à perpétuer dans la patrie retrouvée l'espérance de cette autre Patrie, entrevue lors de la confrontation vécue du pèlerin avec l'apôtre, dans son propre sanctuaire, constituent un témoignage insigne du culte rendu à saint Jacques et du pouvoir intercesseur attribué à l'apôtre, que résume si bien le verset d'Isaïe que lui applique l'auteur du second sermon «In Passione sancti Jacobi»: *Posui te in lumen gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terre*¹¹⁴.

Curieusement Mr. O. Thorel, passant en revue quelques souvenirs de la dévotion prodiguée envers saint Jacques à Amiens, déclare: «Heureusement, et sans sortir de la paroisse (St-Jacques), nous trouvons dans une collection particulière une statuette de saint Jacques bien curieuse... St Jacques, coiffé d'un chapeau lourd sans coquilles, tient un livre (ouvert) de la main gauche et un bourdon de l'autre. La gourde est pendue au côté droit; la robe et les chaussures sont à l'antique. La pèlerine, en étoffe épaisse, porte des coquilles, notamment une sur chaque épaule, et deux symétriquement placées sur la poitrine... (Il) est assis sur un siège en X, dit à la Dagobert. C'est là une particularité qu'il convient de noter» (cf., O. Thorel, *L'équipement d'un pèlerin picard à St-J. de C.*, Lecture faite à la séance publique du 16 Décembre 1908, dans Bull. de la Soc. des Antiquaires de Picardie, Année 1908, p. 530-531). Cette statuette «en chêne, laqué d'or et non sans quelque intérêt artistique», était alors dans la collection de Mlle Tripet, d'Amiens. Comme l'atteste son costume, une grande soutane à longue pèlerine, cette oeuvre ne paraît pas antérieure «au premier quart du siècle dernier». Il est donc douteux qu'elle se soit inspirée du reliquaire offert par le chanoine G. aux Cousteaux, si tant est qu'il fut connu. En revanche, le siège en X, à la Dagobert, se retrouve sur la majesté de Lanches-Saint-Hilaire, au XVI^e siècle qui est bien la seule statue à présenter ce trait.

¹¹³ Il arrive que les textes inscrits sur le livre ou le rouleau placé sous les yeux de saint Jacques ou devant ceux du pèlerin, permettent d'élucider le tour grave et parfois dramatique que prend la méditation de l'apôtre. Dès le milieu du XII^e s., on lit sur un grand bas-relief provenant du cloître disparu de la collégiale Saint-Pierre de Sint-Odiliënberg, en Hollande, cette sentence lapidaire: «Amic(us) s(ae)c(u)li hujus inimicus Dei co(n)stituit(ur)» (cf., L. Tollenaere, *La sculpture sur pierre de l'Ancien Diocèse de Liège à l'époque romane*, Soc. Archéol. de Namur, Gembloux 1957, p. 310, Pl. XXI). Mais ce verset littéralement emprunté à l'Épître de St Jacques qui proclame: «Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu? Qui veut donc être ami du monde se rend ennemi de Dieu» (4, 4), avertit suffisamment qu'il s'agit là du Mineur et non du Majeur. Mais A Francheville, en Normandie, c'est bien sur un livre tenu par saint Jacques le Majeur qui s'en détourne avec un regard pensif, que l'on déchiffre: *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus nimis confortatus est principatus eorum*. Allusion au peu de succès qu'aurait rencontré sa prédication? A Sigras, l'apôtre n'hésite pas à rappeler aux fidèles cette parole dure à entendre: «Sereis bienaventurados cuando por mi amor os aborrecieren los hombres. Palabras de CRISTO». Nul doute qu'il n'en prenne sur lui-même toute la rigueur. La gloire dont jouit saint Jacques ne lui est échue que par l'épreuve. L'Épître qui lui a été si généreusement attribuée, ne dit pas autre chose: «Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en but à toutes sortes d'épreuves» (I, 2). Aussi ne faut-il pas s'étonner de découvrir sur les feuillets du livre que présente l'apôtre peint dans l'église de Pueblo de Vallbona, cet autre verset tiré de la même Épître: *Beatus uir qui suffert temptationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam uite (quam repromisit Deus diligentibus se)* - «Heureux homme, celui qui supporte l'épreuve! Sa valeur une fois reconnue, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qu'il aime» (Ibidem, I, 12; voir La Orden Miracle, *Santiago en España, Europa y América*, Madrid 1971, n° 584). Ce passage est celui qu'expose le Vénérable Bède dans la première homélie du Liber Sancti Jacobi, en le confrontant à l'Apocalypse de Saint Jean (2, 10): «Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie - esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam uite» (cf., L.S.J., I, i, éd. W. M. Whitehill, S. de C., 1944, p. 7 et 10).

¹¹⁴ C'est dans le second sermon de la passion de saint Jacques, également placé dans la bouche de Calixte II, *Spirituali igitur iocunditate*, que l'on trouve cet appel à la prophétie d'Isaïe: Iles, écoutez-moi, soyez attentifs, peuples les plus lointains, que l'auteur se plaît à appliquer à la prédication de l'apôtre en la commentant à rebours, puisque le verset 6 invoqué ici, est en réalité le dernier de l'introduction au second chant du serviteur: «Je ferai de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre» (cf., Isaïe 49, 1-6). Calixte poursuit par le verset 2: «Il a fait de ma bouche une épée tranchante - posuit dominus hos meum quasi gladium acutum», dont il faut lire la glose fulgurante en ayant sous les yeux l'image la Majesté de la cathédrale d'Orense: *Acutus gladius apostolus extitit, sicut enim biceps gladius ad dexteram et leuam uelociter scindit, sic bonos saluandos ad uenturi iudicis dexteram, et malos damandos ad leuam uenturos diuidicauit* (cf. L.S.J., I, vi, éd. S. de C. W. M. Whitehill, 1944, p. 53-54). Mais c'est à la fin du troisième sermon sur la Passion de saint Jacques que l'on mesure pleinement les conséquences de ce rapprochement. C'est là que Calixte referme la boucle de l'odyssée du pèlerin que l'apôtre tire des «eaux profondes de la Galilée de ce monde» pour l'introduire en «paradis», par le truchement de la petite



Fig. 13



Fig. 14

INDEX

Index des représentations de saint Jacques, assis ou en Majesté, citées dans le corps de cet article, classées par noms de lieux. L'astérisque indique les statues situées sur la carte, à l'exclusion de l'Alsace.

AIRE-sur-la-LYS (62). Collégiale Saint-Pierre, chapelle Saint-Jacques. Peinture murale exécutée à l'huile au début du XVII^e s., restaurée en 1842. État actuel mauvais, restauration programmée. Voir note 93.

AMIENS (80). Cathédrale Notre-Dame. Reliquaire du menton de saint Jacques, argent, avant 1535, détruit. Voir note 112.

AMIENS (80). Collection privée. Statuette, chêne doré, H. 50 cm, début XIX^e. Voir note 112.

AUTUN (71). Musée Rolin (Inv. SE 106). Fragment d'étendard, dimensions 46/46 cm, soie verte peinte, attribué à Pierre Coustain, vers 1472-1474. Voir note 48.

AUXERRE (89). Cathédrale Saint-Étienne. Vitrail, don de l'Évêque Jacques Amyot, 1585, Baie 14. Voir notes 81, 82, 83.

*BACQUEVILLE-en-CAUX (76). Église paroissiale. Statue, pierre peinte, H. (?), classée le 14/10/1983. Voir notes 49, 52.

*BANTHELU (95). Église Saint-Géréon. Statue mutilée, pierre calcaire, H. actuelle 55 cm. Voir note 21.

BARCELONE. Museo de Arte de Cataluña. Proviendrait de Pontevedra. Statue, granite, restes de peinture, H. 125 cm, vers 1330. Voir note 27.

*BARJOUVILLE (28). Église Saint-Jacques. Statuette, bois peint, H. 28 cm. Voir notes 29, 50, 98.

BAYONNE (64). Archives privées. «Compostella» de Michel Ospital, des Aldudes, 25 sept 1785. Vignette. Voir note 85.

*BEAUVAIS (60). Musée Départemental de l'Oise (Inv. N° 846.1). Provient de l'Église Saint-Jacques de Richebourg, faubourg de Beauvais. Statue, pierre calcaire, H. 115 cm, début XIV^e. Voir notes 8, 21, 23.

*BÉDÉE (35). Église Saint-Pierre. Statue, granite, H. 110 cm, XV^e (?), classée le 25/10/1919. Voir notes 19, 20, 27, 28.

*BERLIN. Staatliche Museen. Provient de l'ancienne collection J. Boccador (Paris). Statue, restes de peinture, H. (?), fin XV^e. Voir note 54.

BERNAY (27). Église Notre-Dame de la Couture, bas-côté nord. Vitrail, baie N° 20, début XVI^e, très restaurée, couple de donateurs. Voir note 57.

*BERVILLE-en-ROUMOIS (27). Église Saint-Paterne. Statue, pierre, avec donateur, anciennement peinte, H. 100 cm, date 1428 par inscription. Voir notes 43, 60, 102.

*BOISSY-lès-PERCHE (28). Église Saint-Pierre. Statue, pierre peinte, H. 118 cm, début XVI^e, classée le 14/4/1931. Voir note 53, 54.

«patrie de Galice», odyssée qui est celle du saint lui-même: *Et quot peregrinantes ad eum tendunt iusto desiderio in patria Gallecie, tot pertrahit ad paradisi solum de mundano pelago Galilee* (cf., L.S.J., I, vii, op. cit., p. 85). Car la prophétie d'Isaïe ne fait qu'annoncer la promesse du Christ: *Iterum dominus olim ei promisit dicens: Et eritis michi testes in Iherusalem et in omni Iudea et Samaria et usque ad ultimum terre* (Actes, I, 8). Et Calixte de commenter: *In Iherusalem testis fidei Christi beatus iacobus extitit... In omni Iudea et Samaria testis ueritatis fuit... Usque ad ultimum terre testis uerus Christi approbatur, quia in Gallecia ubi finis terre et maris est ingenti honore sepeliri et eiusdem basilica fabricari dicitur, ac crebris miraculis diuinis et patrociniis non solum in partes Gallecie et Yspanie uerum etiam in fines tocius orbis terre decorari testatur* (L.S.J., I, vii, ibidem, p. 85).

- *BORDEAUX (13). Chapelle de l'Hôpital Saint-James, rue du Mirail. Clé de voûte, pierre polychrome, début XVI^e s. Voir note 21.
- *BRIOUDE (43). Basilique Saint-Julien. Provient de l'Église Saint-Jacques détruite. Statue, marbre, H. 83 cm, XV^e, classée le 25/7/1936. Voir note 42.
- *BROUÉ (28). Église Saint-Martin. Toile peinte, dimensions 149/107 cm, XVIII^e. Voir notes 84, 89, 90.
- BRUGES. Église Saint-Jacques. Toile peinte, par Blendeff, dimensions (?), XVIII^e. Voir note 94.
- BRUXELLES. Bibliothèque royale (Ms 9017, *Composition de la sainte Écriture*, f^o 308, v^o). Enluminure, grisaille + or, par Jean Dreux, vers 1462. Voir note 39, 104.
- BUENOS-AIRES. Église San Ignacio. Statue, bois peint, par José Ferreiro, vers 1789. Voir note 94.
- BURGOS. Hospital del Rey. Puerta de los Romeros. Statue, pierre calcaire, H. (?), 1526. Voir note 78.
- *CHALONS-sur-MARNE (51). Église Saint-Alpin, déambulatoire. Vitrail, vers 1515, Baie 3. Voir note 101.
- *CHALONS-sur-MARNE (51). Église Notre-Dame-en-Vaux, bas-côté nord. Vitrail, par Mathieu Bléville, 1525, Baie 25. Voir note 52.
- CHANTILLY. Musée Condé. Heures de François de Guise (Ms 64/1671, f^o 185 v^o). Enluminure, début XV^e. Voir note 43.
- CHARTRES (28). Cathédrale Notre-Dame. Transept sud, porche est. Bas-relief, pierre, début XIII^e. Voir note 11.
- *CHARTRES (28). Église abbatiale Saint-Père-en-Vallée. Vitrail disparu, 1488, connu par un dessin du XVII^e (Paris, B.N., Estampes). Voir note 47.
- CHARTRES (28). Cathédrale Notre-Dame. Vitrail, rondel, grisaille + jaune d'argent, diamètre 18 cm, début XVI^e, Baie 24. Voir note 49.
- COUTANCES (50). Cathédrale Notre-Dame, transept sud. Vitrail du triplet, lancette médiane, fin XV^e s., restauré aux trois-quart. Voir note 10.
- * DAMMARTIN-EN-GOELE (77). Collégiale Notre-Dame. Peinture murale, dimensions de la surface actuellement dégagée 116/80 cm, fin XV^e, classé le 11/10/1982. Voir notes 55, 102.
- DREUX (28). Musée Municipal. "Memoria de las santas reliquias...", rapportée par Michel Marie, de Cherisy, en 1764. Vignette. Voir note 85.
- DROCOURT (78). Église saint-Denis. Statue en pied, pierre peinte, H. 89 cm, XVI^e s. Voir note 76.
- ÉVREUX (27). Cathédrale Notre-Dame, transept nord, rose. Vitrail, soufflet, début XVI^e s. Voir notes 10, 51.
- *L'ÉTOILE (80). Église Saint-Jacques. Statue, bois badigeonné, H. 108 cm, milieu XVI^e, classée le 25/3/1917, brûlée dans l'incendie de l'église. Voir note 75.
- FÉRICY (77). Église Sainte-Osmane. Vitrail, soufflet, 2^e quart du XVI^e, Baie 4. Voir notes 106, 108.
- *FOLLEVILLE (80). Église Saint-Jacques. Statue, pierre peinte, H. 120 cm, 2^e quart du XVI^e, classée le 20/4/1913. Voir notes 56, 78.

- *FONTAINE-les-RIBOUTS (28). Oratoire. Statue, calcaire blanc, H. 100 cm., manque le chapeau. Voir notes 21, 39, 42, **45**, 60, 103.
- FRANCHEVILLE (27). Église paroissiale. Statue de St Jacques en pied, pierre peinte, milieu XVI^e, livre, inscription, note 113.
- GISORS (27). Église Saint-Gervais-Saint-Protais, chapelle Saint-Jacques. Statue, mentionnée au XVII^e, disparue. Voir note 111.
- *GUITTÉ (22). Église Saint-Servan. Statue, granite, H. 135 cm, blason, XV^e (?). Voir notes 19, 20, 27, 28.
- GUSTEY (Orense). Église Santiago. Statue, granite peint, H. 120 cm, milieu XIII^e(?). Voir note 73, 74.
- *HOULBEC-COCHEREL (27). Église Notre-Dame. Statue, calcaire, peinture + badigeon, donateur, H. 116 cm, fin XV^e. Voir notes 46, **63**, 67, 78, 102.
- JAMBLES (71). Archives privées. «Compostella» de Jean Juillet, 2 juin 1733, vignette. Voir note **85**.
- KALKAR. Allemagne, ancien Duché de Clèves. Pfarrkirche St. Nikolai. Statue, bois peint, par Dries van Holthuysen, vers 1500, avec donateurs, Johann Becker et son épouse. Voir note 61.
- KARLSRUHE. Badische Landesbibliothek. Codex San Peter, Perg. 92, f^o I v^o, Electorium parvulum seu Breuiculum. Enluminure, entre 1321 et 1336. Voir note **22**.
- *LANCHES-SAINT-HILAIRE (80). Église Saint-Christophe. Statue, bois peint, H. 120 cm, siège en X, début XVI^e. Voir notes **46**, 78.
- *LANCHES-SAINT-HILAIRE (80). Église Saint-Christophe, façade occidentale. Bas-relief, pierre, usure, lichen, XVI^e s., lisant, livre cassé.
- LISIEUX (14). Église Saint-Jacques, bas-côté sud. Vitrail, 1526, détruit, 1944. Miracle du pendu dépendu. Voir note **59**.
- LUGO. Collection Varela Villamor. Sculpture, granit, H. 51 cm, XIII^e(?).
- LUGO. Museo Diocesano. Statue, bois peint, H. 100 cm, seconde moitié du XVIII^e. Voir note **94**.
- MADRID. Biblioteca Nacional, Servicio de Bellas Artes, Gravure anonyme, XVIII^e, Inv. S 23-233. Voir notes **87**, 89, 90.
- MADRID. Biblioteca Nacional, Servicio de Bellas Artes, Estampe anonyme, début XIX^e, Inv. S. 23-235. Voir note 94.
- MADRID. Biblioteca de Palacio, gravure, *Constituciones de la Real Congregación nacional del Apóstol Santiago establecida en Madrid*, Madrid 1806. Voir note 94.
- MADRID. Convento de las Comendadoras de Santiago. Statue, bois peint, par Manuel Virues, XVIII^e. Voir note **94**.
- MAINVILLIERS (28). Église Saint-Hilaire, bas-côté nord. Vitrail, Baie 7, début XVI^e, Miracle du pendu dépendu. Voir note **107**.
- *MELUN (77). Église Saint-Aspais. Statue, calcaire, peinture + badigeon, H. 94 cm, XIV^e, classée 30/11/1984. Voir note **21**.
- *MERLÉAC (22). Chapelle de Saint-Jacques, abside. Vitrail, maîtresse-vitre, par Guillaume Béart, 1402, Vie de saint Jacques. Voir notes **27**, 32, 109.

- *MERLÉAC (22). Chapelle de Saint-Jacques. Statue, granite, peinture ou lichens(?), H 103 cm, XVè(?), classée 9/12/1988. Voir notes **32**, 65.
- *MERLÉAC (22). Chapelle de Saint-Jacques. Statue, bois peint et doré, H. 132 cm., XVè(?), classée 9/12/1988. Voir note 32, 65.
- ORENSE. Cathédrale. Statue, granite peint, H. (?), XIIIè(?). Voir note **67**, 68, 105.
- ORLÉANS (45). Cathédrale Sainte-Croix. Petit portail sud, voussure, haut-relief, fin XVè. Voir notes 4, **44**, 78.
- ORLÉANS (45). Bibliothèque Municipale, *Histoire de la vie... de saint Jacques le Majeur*, gravures, dimensions 5/8 cm, 1595. Voir note **82**, 83.
- PADRÓN. Église Santiago. Statue, bois peint, XVIIIè. Voir notes 89, 94.
- *PARIS. Hôpital-Saint-Jacques-aux-Pèlerins. Statue, par Guillaume de Heudicourt, entre 1319 et 1324, trouvée en 1840, grandeur naturelle, connue par dessin, détruite peu après. Voir notes 8, **21**, 23, 26, 99.
- PARIS. Musée Carnavalet et Musée de Cluny. Jetons ou méreaux émis par l'Hôpital Saint-Jacques (?), au XVIè, cuivre. Voir notes **21**, 43.
- PARIS. Sculpture, pierre peinte, par Jean Pépin de Huy, 1329, commandée par Mahaut d'Artois, pour Frères Prêcheurs du Couvent Saint-Jacques à Saint-Omer. Voir note 22.
- *PARIS. Salle des Ventes, Hôtel Drouot. Statue ou statuette, albâtre, H. (?), XIVè, vente du 22/11/1972. Voir note **21**.
- PARIS. Salle des Ventes, Hôtel Drouot. Statuette, bois, H. 28 cm, XVIè, vendue le 24/11/1982. Voir note **50**.
- PARIS. Biennale des Antiquaires 1992, Galerie Bresset. Statue, calcaire blanc, peinture dégagée, H. 85 cm, fin XVè, proviendrait de Nord (Picardie ou Côte Normande?). Voir note **60**.
- PARIS. Bibliothèque Nationale, Cabinet des Manuscrits. Psautier de Jean de Berry, Ms Fr. 3091, f° 12. Enluminure, attribuée à A. Beauneveu, vers 1386. Voir note **21**, 42.
- PARIS. Gravure par Gaspard Duchange, d'après Melendez, XVIIIè, non localisée. Voir note 85.
- PARIS. Bibliothèque Nationale, Cabinet des Estampes, Vb 135 F°. Gravure anonyme, XVIIè, *Le vray Pourtraict de saint Jacques, comme il est en Compostelle*. Voir note 92.
- *PERDREAUVILLE (78). Église Saint-Martin. Statue, pierre, peinture+badigeon, H. 122 cm, début XVIè, noms des donateurs peints sur le socle. Voir notes 61, 66, 67, 97.
- PISTOIA. Archivio di Stato, Opera di S. Jacopo. "Compostella", 1740. Vignette. Voir note **85**.
- *PLOUASNE (22). Église Saint-Jacques-Saint-Philippe. Statue, granite, H. 131 cm, XIVè. Voir notes **19**, 20, 27, 28.
- *PLUMIEUX (22). Cimetière. Sculpture en haut-relief, sous dais, granite, H. (?), XVè, classée le 9/12/1988. Voir Notes **31**, 65.
- PONTEDEUME (La Coruña). Église Santiago. Statue, granite, traces de peinture, H. 158 cm, XIVè. Voir note 70.
- PONTEVEDRA. Musée de Pontevedra. Panneau peint, fin XVè(?). Voir notes 27, 55, **74**.

- PUY (LE). Collection particulière. Bois gravé, début XVII^e. Voir note **83**.
- RIBADAVIA (Orense). Église Santiago. Statue, granite, traces de peinture, H 109 cm, vers 1340. Voir notes, 70.
- ROCHES-L'ÉVÊQUE, Les (41). Chapelle rupestre Saint-Gervais. Peinture murale, fragment, XII^e. Palais de Chaillot, Musée des Monuments Français, relevé par S. Trocmé, 1937. Voir notes **14**, 110.
- RODEZ (12). Archives Diocésaines, en dépôt. Estampe, début XVII^e, provient de Brousse-le-Château (12). Voir note **83**.
- ROUEN (76). Chapelle du Château royal, XII^e. Musée de Cluny (Paris). Vitrail, panneau, XIII^e. Voir note **1**, 18, 22.
- ROUEN (76). Cathédrale Notre-Dame, chapelle Saint-Étienne. Pierre obituaire, dalle calcaire gravée, vers 1411. Voir notes **38**, 41, 42, 102.
- ROUEN (76). Cathédrale Notre-Dame, chapelle de la Vierge. Tombeau des Cardinaux d'Amboise, baldaquin. Sculpture en haut-relief, calcaire, autour de 1521. Voir notes 4, 41.
- ROUEN (76). Ancienne Église Saint-Vincent, aujourd'hui Église Sainte-Jeanne-d'Arc. Vitrail, soufflets et mouchettes, Miracle du pendu dépendu, entre 1515 et 1526. Voir note **105**.
- ROUEN (76). Paris, Bibliothèque Nationale, Réserve. "*Histoire de la vie... de saint Jacques le Majeur*", édition pirate, 1603. Gravure, dimensions 5/8 cm. Voir notes **82**, 83.
- ROYE (80). Église Saint-Pierre. Vitrail, scènes du miracle du pendu dépendu, détruit en 1914-1918. Voir notes 55, **59**.
- SAINT-BAULD (37). Mairie, Registres paroissiaux. "Compostella" ou certificat de pèlerinage. Louis Afus, 28 août 1713. Jean-François Sébastiani, 26 juillet 1724. Vignettes. Voir note **85**.
- *SAINT-BRIEUC (22). Musée d'Histoire, réservés (n^o d'inventaire 717). Statue, bois polychrome, H. 155 cm.
- SAINT-DENIS (93). Basilique. Tombeau de Louis XII et Anne de Bretagne, soubassement. Statue, marbre, Frères Juste, peu après 1516. Voir note **4**.
- *SAINT-MADEN (22). Église Saint-Jean. Statue, granite, peinture d'origine, H 104 cm (socle raboté), XIV^e. Voir notes **19**, 20, 27, 28.
- SAINT-PERE-sous-VÉZELAY (89). Musée des Fontaines Salées, provient du porche de l'Église Saint-Pierre. Sculpture en haut-relief, calcaire, H. (?), XIV^e. Voir notes **11**.
- SINT-ODILIENBERG (Hollande, Pays-Bas). Bas-reliefs en pierre, provenant du cloître de la Collégiale Saint-Pierre. Conservés au Rijksmuseum d'Amsterdam. St Jean, debout, note 95. St Jacques debout, note **113**.
- SALAMANQUE. Musée Diocésain. Panneau peint, volet, par Juan de Flandes, vers 1506-1507. Voir note **78**.
- SANTIAGO. Cathédrale. Bas-relief, ciborium, XII^e (cf. Codex Calixtinus). Voir note **25**.
- SANTIAGO. Cathédrale, Portail de la Gloire. Statue adossée au trumeau, granite peint, par Maître Mathieu, vers 1188. Voir note 24.
- SANTIAGO. Cathédrale, Capilla Mayor, Maître-Autel. Statue, granite, début XIII^e(?), restauration XVII^e, H 190 cm. Voir notes 25, 27, **69**, **89**, 90, 91, **96**.

- SANTIAGO. Musée de la Cathédrale. Statue, granite peint, H. 114 cm, attribuée au XIIIè(?), XVè(?). Voir notes 69, 70.
- SANTIAGO. Sociedad Económica de Amigos del País. Statue, calcaire, Provenance: Burgos, H. 87 cm, XVè. Voir note 72.
- SANTIAGO. Couvent de San Francisco, Réfectoire. Statue, bois peint, grandeur nature, XVIIIè. Voir notes 89, 94.
- SANTIAGO, Cathédrale, vestibule de la Sacristie (Antesacristia). Toile peinte, XVIIIè(?). Voir note 88.
- *SENANTES (28). Église Saint-Pierre. Statue, bois peint, H. 80 cm, début XVIè(?), classée le 17/11/1906. Voir note 50.
- SIGRAS (La Coruña). Église Santiago. Statue, bois peint, H. 122 cm, XVIIè(?), restauration XVIIIè. Voir note 71, 113.
- SORAUREN (Navarre). Église paroissiale. Statue du retable, pierre peinte(?), H. (?), XVIè. Voir note 78.
- *SPEZET (29). Chapelle Notre-Dame du Crann. Statue, bois peint, H. 90 cm, fin XVè. Voir notes 33, 64.
- *TRÉMÉVEN (22). Chapelle de Saint-Jacques au hameau de ce nom. Statue, retable, bois peint, restaurations, H. 106 cm, début XVIè, classée 21/01/1981. Voir notes 34, 64, 66, 71.
- *TRÉMÉVEN (22). Hameau de Saint-Jacques, Fontaine Saint-Jacques. Statue, kersanton, lichens, H. 120 cm, début XVIè, classée le 12/1/1971. Voir notes 35, 36, 54, 60.
- TRIEL-SUR-SEINE (78). Église Saint-Martin. Vitrail, Baie 3, Miracle du pendu dépendu, soufflet, 1554. Voir note 108.
- *TROYES (10). Église Saint-Urbain. Sculpture, haut-relief, pierre peinte, H. environ 80 cm, XVIè, Classée le 27/7/1959. Voir note 79.
- *TROYES (10). Église Saint-Pantaléon. Statue, calcaire fin, attribuée à Dominique Florentin, H. 135 cm, XVIè, classée depuis 1862. Voir note 80.
- ÜBERLINGEN (Allemagne, Pays de Bade). Jodokkapelle. Peinture murale, Miracle du pendu dépendu, XVè. Voir note 59.
- *VENTES, Les (27). Église Saint-Éloi, autel Saint-Jacques. Statue, pierre peinte, H. 150 cm, début XVIè s. Voir note 62.
- *VERNEUIL-sur-AVRE (27). Église Notre-Dame, provient de l'Église Saint-Jacques détruite. Statue, calcaire, H. 136 cm, XVè, restaurée en 1898 ou peu après. Voir notes 8, 21, 40, 41, 42.
- VERNEUIL-sur-AVRE (27). Église Notre-Dame, transept nord, voûte, cartouche sculpté. Bas-relief, pierre, traces de polychromie, badigeon, milieu XVIè s. Voir note 58.
- VIGO. Église Santiago. Statue, bois peint, H. (?), attribuée au XVè(?), restauration XVIIIè. Voir notes 89, 94.
- WALBOURG (67). Église Sainte-Walpurge, chœur. Vitrail, Baie 4, fin XVè s., Credo Apostolique. Voir note 62.
- *ZURICH. Siège de l'Union des Banques Suisses, oeuvre achetée en 1978 à la galerie Ziegler (Zurich), vendue auparavant par la galerie J. Boccador (Paris), antérieurement dans Collection particulière, origine probable confins de l'Île-de-France et de la Normandie. Statue, calcaire, traces d'ocre (couche préparatoire), H. 127-132 cm, poids 200-250 kg., première moitié XVIè. Voir note 68.

LEGENDE DES ILLUSTRATIONS

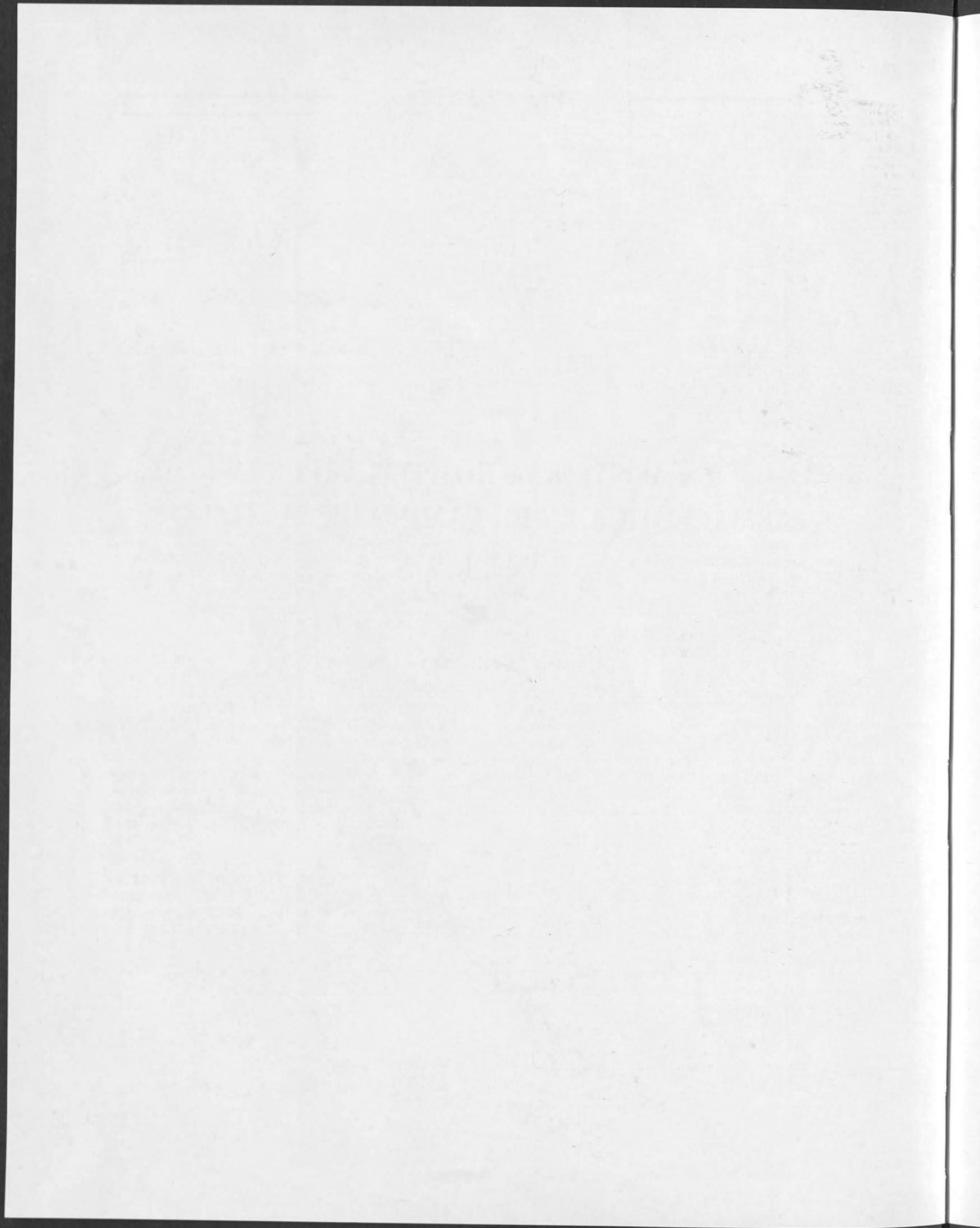
- Fig. 1.- Plouasne (Bretagne), -Majesté de saint Jacques, abandonnée au pied du clocher de l'église (XIV^e s.). On distingue le bâton à gauche, et à droite le phylactère (voir note 18). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 2.- Bédée (Bretagne). La Majesté de l'apôtre, le manteau pontué de trois grosses coquilles, veille à l'ombre du porche de la nouvelle église, bâtie à la fin du XIX^e siècle. Une main s'appuie sur le Tau, l'autre tient le phylactère (voir note 18). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 3.- Paris, Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins. Dessin de la statue exhumée au mois d'avril 1840, rue Saint-Denis, à l'emplacement de la chapelle édifiée au XIV^e siècle par la grande Confrérie Saint Jacques de Paris. Le nom du sculpteur, Guillaume de Heudicourt, et le montant de son salaire figurent dans le compte des années 1319-1324 (voir note 20). Dessin publié en 1840, dans les Mémoires de la Société royale des Antiquaires de France.
- Fig. 4.- Paris. Statuette d'albâtre, vendue le 22 novembre 1972, à l'Hôtel Drouot (XIV^e s.). S'inspirant du modèle dont procèdent les Majestés de Beauvais, Melun et Banthelu, elle est l'exemplaire le mieux conservé de la série. Saint Jacques est assis sur un rocher. Du bourdon cassé, on devine la pointe. Sur le haut de la poitrine, on voit les revers du surcot et plus bas les glands de la cordelette du chapeau. Le livre, posé de champ, est tenu par la main gauche. Enfin, la besace, ornée d'une coquille, bat le flanc droit, (voir note 20). D'après le cliché du la Catalogue.
- Fig. 5.- Merléac (Bretagne), Majesté placée sur l'autel principal de la chapelle de Saint-Jacques en Saint-Léon, devant la maîtresse-vitre (XV^e s.?). De sa main droite l'apôtre tient un bâton sommé d'un pommeau, tandis que de la gauche, il laisse se dérouler un phylactère dont manque la partie inférieure (voir note 31). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 6.- Tréméven (Bretagne), Majesté figurant dans une niche du retable de la chapelle de Saint-Jacques (début XVI^e s.?). L'apôtre tient un bâton ferré à pommeau unique. De sa main gauche, il déploie le phylactère qu'il désigne du doigt. Le chapeau résulte d'un ajout (voir note 33). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 7.- Houlbec-Cocherel, Église Notre-Dame de Cocherel (Normandie). Saint Jacques s'appuie d'une main au bourdon d'où pend la besace, tandis que de l'autre il maintient sur ses genoux un livre prêt à tomber, tout en tenant un phylactère sur lequel il pointe avec insistance son index (XVI^e s.). Un chapelet à gros grains lui entoure les épaules à la façon d'un collier (voir note 57). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 8.- Perdreauville, Église Saint-Martin (Ile-de-France). Cette statue est remarquable par ses proportions inhabituelles, le traitement du vêtement et l'inscription de son socle. Saint Jacques rassemble les attributs du pèlerin dans sa main gauche, tandis que, de la droite, il tient et montre un grand phylactère qui se déroule jusqu'à ses pieds. Quel message mystérieux était-il chargé de transmettre? La forme du chapeau et la disposition des insignes, coquille flanquée de bourdonnets, indiquent le début du XVI^e siècle (voir note 56). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 9.- Troyes, église Saint-Urbain (Champagne). Mal installé dans cette chaire rigide, l'apôtre, ceint de la besace, le bourdon en main, le chapelet et la gourde noués au poignet, guette le premier signe pour se lever (XVI^e s.; voir note 71). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 10.- Troyes (Champagne). La Majesté de saint Jacques que renferme l'église Saint-Pantaléon est une statue exceptionnelle. Il se pourrait qu'elle soit l'oeuvre du sculpteur Dominique Florentin (+ c. 1565), venu très jeune s'établir en France. Assis sur une sorte de bas-relief qui l'associe au

retable de la chapelle voisine précisément dédiée à saint Jacques, l'apôtre adopte une pose singulière (voir note 72). Cliché H. Jacomet.

- Fig. 11.- Broué (Eure-et-Loir). Tableau ornant le retable de l'autel de la confrérie saint Jacques (XVIII^e s.). Une inscription placée en haut du cadre avertit qu'il s'agit de l'«Image véritable de Saint Jacques de Compostelle». L'apôtre apparaît ici avec les mêmes attributs que l'effigie qui trône solennellement sur le maître-autel de la basilique de Saint-Jacques à Compostelle (voir note 76). Cliché H. Jacomet.
- Fig. 12.- Madrid, Biblioteca Nacional. Gravure anonyme du XVIII^e siècle qui est à l'origine du tableau de Broué. Identique à ce dernier, quoiqu'inversée, elle présente cependant un détail que l'auteur de la toile de Broué ou ses commanditaires n'ont pas jugé opportun de reproduire: c'est la couronne que deux anges soutiennent au dessus de la tête de l'apôtre (voir note 85). Cliché Biblioteca Nacional.
- Fig. 13.- Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Estampes. Très rare gravure du XVII^e s., intitulée: «Le vray Pourtraict de Saint Jaques, comme il est en Compostelle». Le curieux est de voir ici, suspendue au dessus de la tête du saint, la fameuse couronne que vénéraient les pèlerins, notamment ceux des Pays germaniques. Après 1648, on n'entend plus parler de cette couronne (voir note 83). Cliché Bibliothèque Nationale.
- Fig. 14.- Auxerre, Cathédrale Saint-Étienne (Bourgogne). Jacques Amyot, célèbre humaniste, traducteur de Plutarque, fut nommé évêque d'Auxerre en 1571. Quelques années plus tard, en 1585, il offrit à sa cathédrale qui avait eu beaucoup à souffrir des Huguenots, ce vitrail qui se voit toujours dans le déambulatoire. Surmonté d'un grand Christ en croix, cette Majesté de l'apôtre est d'un caractère tout traditionnel. C'est l'une des dernières, au soir du XVI^e siècle (voir note 73). Cliché H. Jacomet.

**LA ASISTENCIA HOSPITALARIA Y
FARMACÉUTICA EN EL CAMINO DE SANTIAGO**

EDUARDO LEZCANO DEL RÍO
*Miembro de la Asociación de Amigos
de los Caminos de Santiago de Vizcaya.*



El descubrimiento del sepulcro del Apóstol Santiago (Jacobo) el Mayor el año 814 en tierras gallicas y el inicio del formidable movimiento de fe de la peregrinación Jacobea, va a tener enorme trascendencia para España, no sólo en el aspecto religioso, sino también en el político, cultural, económico, artístico y social.

La feliz coincidencia de objetivos del papado Romano, del sacro imperio de Carlomagno y de los monarcas cristianos españoles, empeñados todos en contener el avance del poder islámico y tomando a Santiago como simbólico estandarte de la Reconquista, hará rebasar el camino francés el ámbito de nuestras fronteras.

HOSPITALIDAD JACOBEA

Para atender a las necesidades tanto espirituales como materiales y sanitarias de cada vez mayor número de peregrinos, se levantaron a lo largo de la ruta jacobea numerosos Monasterios, Alberguerías y Hospitales. Distinguimos los centros hospitalarios según su origen y función en:

- 1º Hospitales Reales, propiciados por los monarcas
- 2º Hospitales de las Ordenes Militares
- 3º Hospitales regidos por cabildos catedralicios
- 4º Hospitales gremiales
- 5º Hospitales Monásticos

HOSPITALIDAD MONÁSTICA

Aunque prácticamente todas las Ordenes Religiosas establecieron hospitales, fue la Orden Benedictina la que más destacó. La dedicación benedictina al estudio y práctica médica tiene su origen en la misma Regla fundacional de San Benito de Nursia (480-547), en la que en su capítulo XXXVI legisla sobre cómo «se debe cuidar a los enfermos de modo que se les sirva como a Cristo en persona» y dicta las normas sanitarias para mejor cumplimiento en la atención de los «hermanos enfermos».

El ejercicio médico-sanitario de los monjes se practica hasta que disposiciones legales emanadas de los Concilios celebrados durante los siglos XII y XIII prohibiendo taxativamente a los religiosos toda actividad médica fuera de los monasterios, así como la separación de Medicina y Farmacia decretada por el emperador Federico II en 1244, decidirá a los monjes a ejercer exclusivamente la profesión farmacéutica.

Será Cluny, la poderosa abadía benedictina de Borgoña, en pleno esplendor e los siglos X y XI, la que se encargue de introducir la reforma cluniacense en España precisamente a través del recién iniciado Camino de Santiago.

Pronto toda la ruta se verá jalonada de imponentes monasterios benedictinos, en cuyas iglesias la liturgia visigótica es sustituida por la romana, junto a los que se construirán grandes Hospitales en los que la Botica tiene un lugar destacado.



Albarelos farmacéuticos y objetos litúrgicos del Monasterio de S. Martín Pinarío (Santiago de Compostela).



Botamen de la antigua botica de S. Martín Pinarío (Santiago de Compostela).

Los titulares encargados de la Farmacia monacal se preocuparon de estar científicamente al día, incorporado el saber farmacéutico de cada época, como podemos comprobar al estudiar los inventarios de sus especializadas bibliotecas, en las que junto a las obras clásicas de Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Avicenna, Averroes, etc., hay formularios, antidotarios y farmacoformas actualizadas.

De aquellos sencillos pocionarios y *hortus* medievales se ha pasado, a partir del siglo XVI, a modernas farmacias renacentistas donde ejercen prestigiosos farmacéuticos como el P. Esteban Villa, P. Isidoro Saracha, P. José Rodríguez, P. Martín Sarmiento, etc., merecedores de figurar en lugar destacado de la Historia de la Farmacia.

Estas nuevas Farmacias, así como las posteriores barrocas, constaban generalmente de una sala de despacho y de trabajo, donde se alineaban bellos albarellos y orzas talaveranas, grabados con el específico escudo heráldico de monasterio, con una ventana enrejada al exterior para entregar el fármaco elaborado, una sala de destilaciones y un jardín medicinal.

Enumerados someramente algunos de los monasterios jacobeos provistos de botica cuya existencia conocemos. Son éstos:

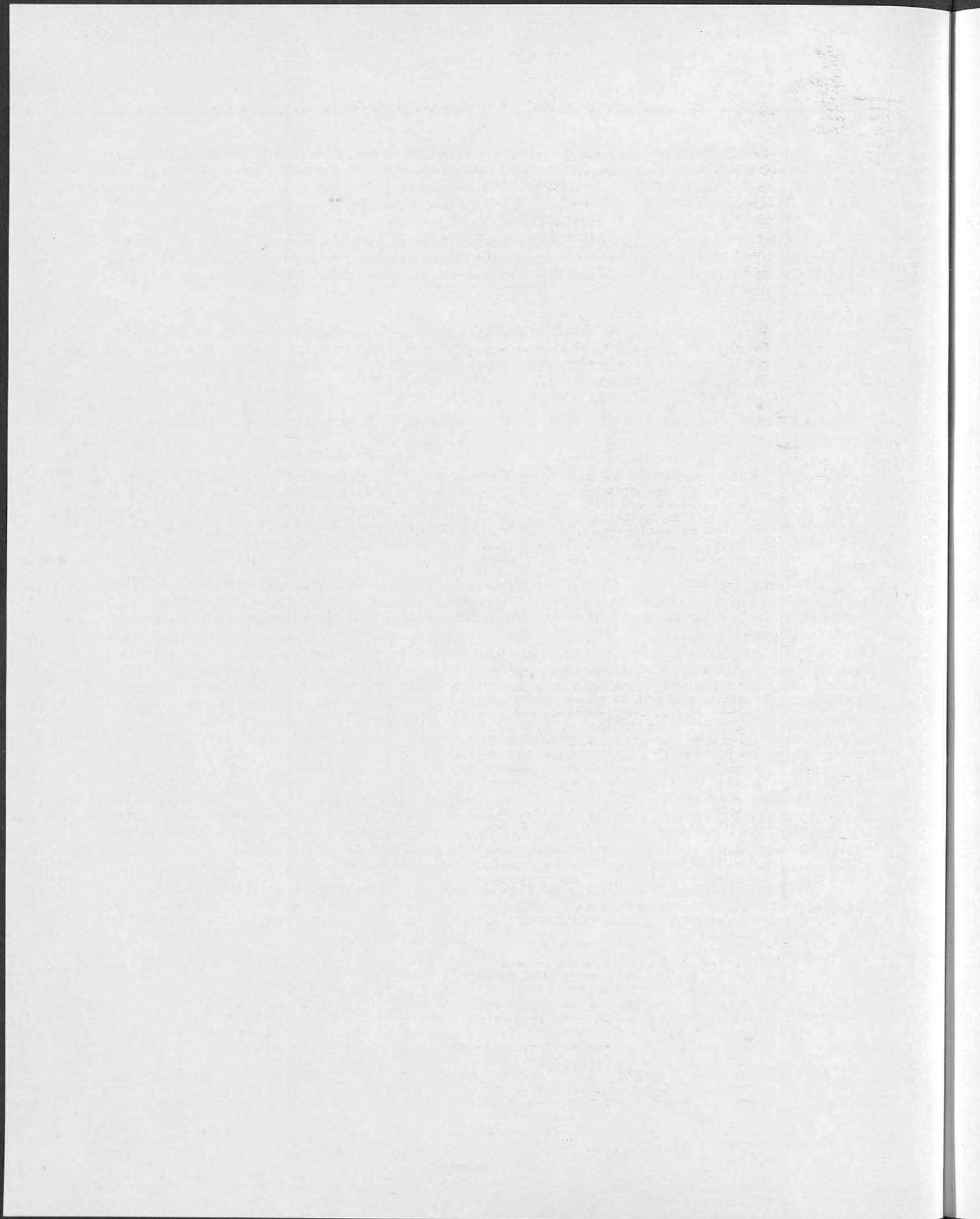
H. R. M. Roncesvalles, S. S. Leyre, Santa María de Irache, San Juan de la Peña, Santa María la Real de Nájera, San Juan de Burgos, Hospital del Rey y las Huelgas Reales de Burgos, San Zoilo de Carrión de los Condes, San Benito de Sahagún, Santa María la Real de Trianos, Hospitales de San Marcelo y San Antonio Abad de León, San Juan Bautista de Astorga, H. de la Reina Ponferrada, M. de Carracedo, Santa María de Cebrero, San Julián de Samos y San Martín Pinario de Santiago de Compostela.

La ley desamortizadora de 1835, con su secuela de devastación cultural, afectó también a estas venerables farmacias cuya situación actual es muy variada. Unas pasaron a los pueblos donde se ubicaban los monasterios. Tal es el caso de San Julián de Samos. Otras fueron adquiridas por laboratorios farmacéuticos, como la de Santa María la Real de Nájera, actualmente en el laboratorio Cusí de Masnou (Barcelona). Otras fueron restauradas, como la de San Juan de Burgos. Otras conservadas en museos, como la de San Juan Bautista de Astorga, que se puede admirar en el museo de Farmacia Hispana de la Facultad de Farmacia de Madrid. Otras, en fin, como la compostelana de San Martín Pinario, que se salvó al tapiarla los monjes antes de exclaustrarse. Hace unos años se ha encontrado en perfecto estado y en la actualidad se está acondicionando para su exhibición al público.

EVOCACIÓN FINAL

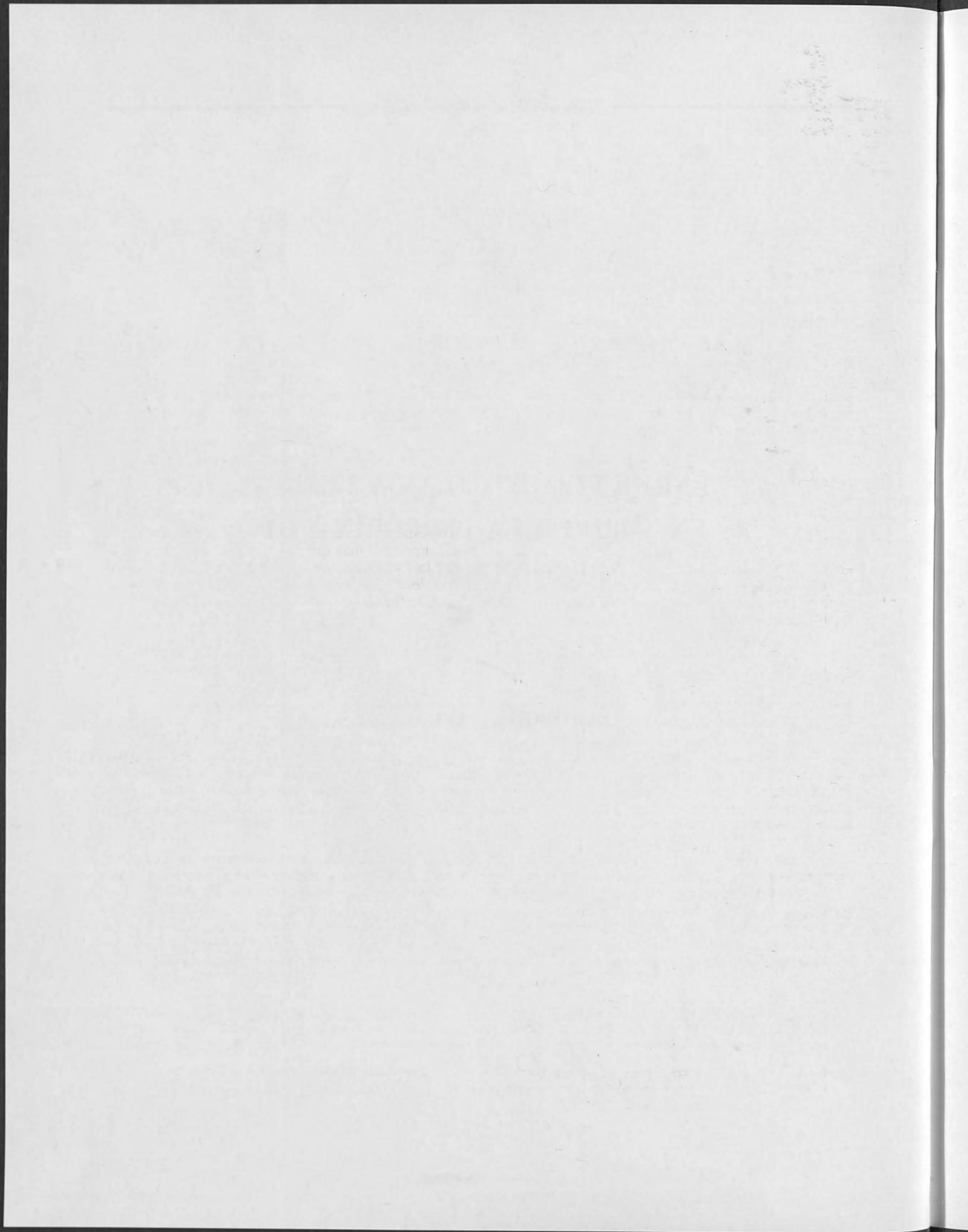
El peregrinaje un tanto peculiar de la farmacia hospitalaria ha culminado y el peregrino de todos los tiempos, que realizó la ruta jacobea siguiendo las recomendaciones viajeras contenidas en el código calixtino, de vuelta a su remoto lugar de origen, cuenta a los suyos las ricas experiencias vividas y recuerda con gratitud a un caritativo y sabio monje boticario que le preparó un remedio para sus males.

Sean estas notas un reconocimiento a esos farmacéuticos monacales que durante siglos ejercieron una profesión a la que me enorgullezco de pertenecer.



**ENRIQUECIMIENTO A LA VUELTA:
EN TORNO A LA PEREGRINACIÓN
DE SANTA BRÍGIDA**

ANTONIO LINAGE CONDE



La peregrinación es un viaje de motivación religiosa que consiste en tener por meta un lugar sagrado, al cual el peregrino se dirige como tal. Ello quiere decir que la misma termina con la llegada, y que de ella no forma parte el retorno. Por eso no es una corruptela, ni siquiera relajación, que en la actualidad haya peregrinos que se esfuerzan en hacer su camino a pie, a caballo o en bicicleta, renunciando de una u otra manera a las posibilidades de rapidez y comodidad que ofrece nuestro mundo técnico, pero que no prolongan esa situación a la vuelta, prefiriendo regresar como viajeros normales de hoy ¹.

Pero ello no quiere decir que el camino de retorno no cuente, que sea un itinerario fungible cualquiera, sino que el peregrino, que al volver ya ha adquirido la condición de tal, cual un cierto status de por vida, le hace de una manera cualificada por ese mismo carácter. Y a veces le ha aprovechado para enriquecerse suplementariamente, en una prolongación de su itinerario espiritual. Es más, si insistimos en esa impronta, ¿no podemos tener un tanto la vida toda que al peregrino resta cual un retorno continuado? De esa manera, la peregrinación concreta sería una cesura en la peregrinación sin más que a una de las imágenes de la literatura cristiana la sirve para definir, ni más ni menos que la vida del hombre sobre la tierra. No es casual ni anecdótico que, además de la Jerusalén terrena haya otra Jerusalén, la celestial, y que la primera sea la meta más excelsa de peregrinación, mientras la otra es la única meta de la peregrinación *tout court in hac lacrimarum valle*.

Y, aunque a la luz de esas consideraciones trascendentes, el ejemplo nos pueda parecer anecdótico, no deja de ser representativo de esas posibilidades de hacer fecunda la vuelta, uno de los episodios del que hasta hace poco se consideraba el primer peregrino europeo conocido a la tumba del Apóstol.

El códice de Godescalco

Este obispo del Puy peregrinó a Santiago el año 950, con una gran comitiva y apresurado. Al pasar por el monasterio de Albelda encargó una copia del libro de san Ildefonso de Toledo sobre la virginidad de María. El copista fue un monje llamado Gómez. Y cuando volvió, en el invierno, «de España a Aquitania», concretamente en el mes de enero de 951, recogió el códice; precisamente es por el colofón de éste por lo que nos consta la peregrinación misma.

Esta copia ha originado toda una serie del texto en cuestión. Ella se encuentra en la Biblioteca Nacional de París *lat. 2855*. Y su familia es tan nutrida que se han distinguido en ella varios grupos. Uno de ellos se caracteriza por la distinta colocación del colofón, escribir Gomesanus y Abba Hyldense, y a él pertenece un códice muy famoso, el llamado Parma por estar en la Biblioteca palatina de esta ciudad 1650, aunque procede de Cluny y se ha emitido la hipótesis de haber sido regalado a Alfonso VI por el abad Hugo cuando le visitó en Burgos. Los demás de este grupo son de allí, de Cîteaux, de Saint Martin des Champs de París, de Saint Benoît sur Loire y de Toledo, y se escalonan hasta el año 1200, fecha del último ².

¹ Si se me permite un recuerdo personal, hace unos pocos años, viniendo de Israel, conocí a un peregrino que volvía por avión, pero que había hecho a pie el trayecto de ida, de París a Jerusalén salvo la fuerza mayor de tener que costear Libia, por el veto gubernativo en este país y previa una desviación a Santiago de Compostela y Fátima.

² Madrid. B. N., 10087; véase Meyer Schapiro, *The Parma Ildefonsus. A romanesque illuminated manuscript from Cluny and related works*, The College Art Association of America, 1964, 62-3.

Si tenemos en cuenta lo que un libro suponía antes de la imprenta, el contenido de este clásico tratado ildefonsino, no será preciso que valoremos el enriquecimiento, espiritual pero también material, que Godescalco, al llevarse el ejemplar en cuestión, experimentó en su retorno de Santiago.

Más representativo, de las posibilidades incluso de empalmar sin más vuelta y peregrinación, además de su interés por la fecundidad que tuvo en la extraordinaria persona de su protagonista, conjunción por su parte de una individualidad poderosa y el espíritu de una época, es la peregrinación de la sueca santa Brígida³.

Desde la corte de Estocolmo

Aquella estaba todavía casada con Ulf Gudmarsson⁴, un militar joven, rico y noble, consejero del rey, *princeps Nericiae*, a quien su esposa instaba, además de a la oración, al estudio del Derecho con vistas al mejor desempeño de su misión⁵. El matrimonio peregrinó entre el 22 de mayo de 1341 y el 19 de marzo de 1343. La peregrinación, a Jerusalén y otros lugares santos, entre ellos Compostela, era una tradición, ya vieja de cuatro generaciones, en la familia del padre de Brígida, Birger Persson, senador y senescal o *lagman* de la provincia de Upland. Antes, en 1338, Brígida y Ulf habían peregrinado a la tumba del rey san Olaf, en la catedral noruega de Drentheim.

Y es significativo, ya que no sorprendente, de la trascendencia del viaje de peregrinación en sí para la mentalidad de la época, tanto material como espiritualmente, que los autores de la primera vida de la santa, su confesor Pedro de Skenninge y su secretario, Pedro Olai, monje de Alvastra⁶, el monasterio cisterciense, invoquen a su propósito nada menos que la misión de Abrahán al salir de su tierra, por cierto uno de los *topoi* simbólicos de la vocación religiosa en la literatura mística. Entre sus acompañantes, estaba un monje de Alvastra, Svenung, luego abad del monasterio filial de Varnhem, el cual, rezando ya en la tumba del Apóstol, a la vez que se curaba milagrosamente, tuvo la visión del sol que se ponía y de Brígida aureolada de siete coronas, un símbolo del eclipse del rey Magnus y del porvenir religiosamente esplendoroso de la futura santa, duplicidad por cierto representativa de la ambivalencia de la vida de aquélla entre la interior y la irradiación social.

Y, si otras peregrinaciones menores pueden enriquecer el retorno, no están desde luego excluidas tampoco de la ida. Concretamente Brígida la aprovechó para hacerla al sepulcro de los Reyes Magos en la catedral de Colonia, y al de María y Marta Magdalena en Tarascón. Y en cuanto al retorno dicho, tales etapas pías a los lugares sacros de paso, o desviaciones posibles bien entendido, para los hagiógrafos en cuestión⁷, vienen a ser como un propósito constante, tipificador sin más de toda esa segunda parte material del viaje. De la ida habían escrito: *Sicque ambo scilicet vir et uxor ferventes in amore Dei, ut se liberius expe-*

³ Bibliografía de ella en *Vies des saints et des bienheureux par les Bénédictins de Paris*, 10, París 1952, 236-48; además: W. M. J. Doheny, *The life of saint Birgitta of Sweden*, Londres 1954; F. Holbock, *Gottes Nordlicht*, Stein am Rhein 1983 y la recopilación *The Mother of God and saint Birgitta. An anthology*, Roma 1983.

⁴ O Ulfason.

⁵ Los esposos acordaron vivir en continencia el primer año. Luego tuvieron ocho hijos. Aquella promesa vino a ser precursora de la definitiva, como veremos vinculada a la peregrinación.

⁶ *Vita Sanctae Birgittae*; texto en *Scriptores Rerum Suecicarum Medii Aevi*, III. Sectio posterior, Upsala 1886, ed. Cl. Annerstedt; reimpr., Graz 1966, 191-3. Seguimos su ortografía.

⁷ Notemos cómo la peregrinación es el tiempo propicio al enriquecimiento de la vida espiritual e interior en todos los ámbitos, a veces hasta el conocimiento decisivo de la propia existencia en el futuro. Así elaboró un hagiógrafo posterior una de las futuras revelaciones de la santa (*Extravagantes*, 110): «Otra Señora de Suecia fue también a visitar al mismo Santo, y llegando cerca de Compostela, vio en una iglesia un Santo Crucifijo pintado en una pared. Paróse a mirarle devota, y suscitándose en su alma ciertos afectos de compasión, oyó una voz que, la dixo: *En qualquiera parte que volvieres a ver esta Imagen, y te hablare, allí pararás y morirás*. Volvió dicha Señora en cumpliendo su romería, a Suecia. Y después de algún tiempo emprendió viage para Roma, y al pasar por la ciudad de Montefiascon, vio en casa de otra Señora virtuosa la mencionada Imagen, que la habló y dixo: *En esta casa entrarás y permanecerás. Yo moveré la voluntad del alma de ella a que te conceda tu mansión*. Quedó pues allí, donde perseveró hasta la muerte con vida egemplar en lágrimas, ayunos y aun milagros»; J. A. De Travesado y Peredo, *Vida de la extática y humilde princesa santa Birgitta (vulgo Brígida) de Suecia fundadora del Orden del Salvador*, Pamplona 1783, 94.

nis et sumptibus, pergentes in Yspaniam ad Sanctum Jacobum in Compostella. De la vuelta, *et peregrinatis jam multis sanctorum locis cum essent iam in reditu.* Notemos la continuidad, que esta idea única del itinerario religioso, es capaz de dar a las dos fases del viaje en cuya ida consiste la peregrinación mayor⁸. Cuya trascendencia no se agota. Veámoslo con un *excursus* previo.

Diferenciación en el impulso

De vuelta pues los esposos, habían de pasar por Arras. Y allí, Ulf se sintió enfermo, *ille in civitate que vocatur Atrabatum prope Flandriam cepit infirmari.* En aquella tribulación, se apareció a Brígida un santo de quien era muy devota, Dionisio, el primer obispo de París, identificado por una confusión tradicional que dejó su huella en la liturgia de la Iglesia universal hasta nuestros días y que aún se discutía en el barroco, con el Areopagita de Atenas, del que hablan los Hechos de los Apóstoles a propósito de la predicación allí de San Pablo. En su aparición, el santo aludía a haber él llegado a misionar a Francia, desde Roma, sin mencionar la originaria etapa helénica, detalle a primera vista extraño y que, si nos ocupáramos expresamente de esta incidencia, no dejaríamos pasar por alto. En todo caso, desde el punto de vista incluso del hilvanarse literario del relato, notemos que vuelve a aparecer este elemento itinerante, al fin y al cabo la misma vocación de Abrahán antes invocada. Dionisio la dijo iba a tomarla bajo su protección, de lo cual sería el signo la curación de su marido. Y la reveló genéricamente la fecundidad iluminadora, anticipando el *non extinguetur in nocte lucerna eius* de la epístola de las santas no vírgenes, de su misión futura, *ideo predico tibi quod deus per te vult innotesci mundo.* Después visitaron en Colonia la tumba de los Reyes Magos, en la catedral.

En este sentido, hay que tener en cuenta que las otras dos grandes peregrinaciones que Brígida realizó posteriormente, a Roma y a Jerusalén, fueron la obediencia a mandatos divinos expresos, según esta literatura hagiográfica y la de sus propias visiones, mientras que ni una ni otra añaden ningún elemento externo a la libre decisión de la compostelana⁹, *juxta praeceptum Christi*, se apostilla del *transivit Jerusalem* y del *ibat Romam*. Por otra parte, este viaje romano, el año 1349, que sería decisivo, ya que Brígida se quedaría allí hasta el fin de sus días, sin volver a su país nunca, y habiendo de aguardar su muerte hasta 1373, no se cualifica expresamente como peregrinación, por lo cual la orden sobrenatural reviste todavía una solemnidad mayor que diríamos, formando parte de ella también el mandato de manifestar sus revelaciones al emperador y al papa. Sin embargo, hay que tener en cuenta que 1350 era año santo, y que el imperativo va acompañado de su elogio de las memorias santas omnipresentes de la *Roma felix* amasada con la sangre de los mártires y sacramento tipificada por la presencia de los pontífices, de una historia ya larga también en santidad, *ubi platee strate sunt auro et sanguine sanctorum rubricate.*

Y aún hay otra peregrinación que Brígida llevó a cabo ya durante su etapa romana, también por mandato celeste, a Sicilia según el texto de la *Vita*, pero a Nápoles según su propio epígrafe, en la realidad al reino de las Dos Sicilias y concretamente a su parte continental. Se trató literalmente de un continuo viaje de peregrinaciones incesantes¹⁰, aunque el destino de la mayor era Ortona, la ciudad de los Abruzos donde se decía estaba el cuerpo del apóstol Tomás, trasladado que había sido de Edesa, *a Sicilia, quia illic sunt multorum corpora qui me dilexerunt toto corde.* Y para el momento preciso de llegar ante aquél, se la prometen revelaciones nuevas, *ubi eum perveneris ostensurus sum tibi aliqua secreta.*

Mas, volviendo a las peregrinaciones hierosolimitana y romana, otro detalle, significativo porque al estado de peregrinación una vez más se reconduce, es que la santa había tenido la visión de las mismas en Arras todavía, así como de acompañarla en ellas un joven bellissimo, que sería su hijo mayor, Carlos. Y pre-

⁸ Cfr. I. Collijn, *Iconographua birgittina typographica*, Estocolmo 1915.

⁹ *Diarium Wasztenense*, ed. Michael Fant, Upsala 1818; reimpr., 1968, *Rerum cit., ad vocem*, I, cfr. *St. Birgitta and the Holy Land*, The Museum of National Antiquities, Estocolmo, Boras 1973.

¹⁰ En un tiempo muy posterior, el de la piedad barroca, notemos los llamados «viajes literarios», que así los titularon los eruditos quienes, a la búsqueda de materiales codicológicos sobre todo los hacían, por ejemplo los benedictinos mauristas. El lector habituado a los libros de viajes de hoy se decepcionaría a su lectura. Se trata de literatura sobre los códices nada más, Las alusiones al trayecto son muy escasas. Salvo las pías. Estas permiten considerar a aquellos estudiosos como peregrinos incesantes también.

cisamente, a la vez que la de su propia muerte. Enlace pues de la peregrinación *stricto sensu* y la peregrinación de la vida, otro de los *topoi* constantes de la literatura y aun la doctrina cristianas. Mas pudiendo también más allá aquella misma, cual en este caso.

Una ascensión vocacional

También en el viaje de vuelta, el matrimonio estuvo en Cîteaux. Ya sabemos que eran buenos conocedores de la vida cisterciense, pero en cualquier caso, ese privilegiado alto en el camino, nos recuerda el enriquecimiento de vivencias monásticas de que, sobre todo al atravesar Francia, hubieron de beneficiarse, las cuales afloraron después en las continuas referencias, a los benedictinos negros y a los cartujos también, en sus escritos, decisivas para interpretar su propia fundación, la de la Orden del Salvador. Ésta se distingue por ser sus monasterios dobles, con una iglesia común aunque coros distintos, y bajo la autoridad de la abadesa igualmente sobre los hombres. Rasgos coincidentes ¹¹ con una rama benedictina, la de Fontevrault, así llamada por su casa matriz, en la diócesis de Poitiers, que por lo tanto pudo conocer también Brígida en su itinerario jacobeo, pese a lo cual, sorprendentemente, no se refiere nunca a ella. ¿Por celos retrospectivos? ¿por sobreentender un reenvío ineludible derivado de tal parentesco? Tampoco mienta a Aviñón, de tan mala fama entre las gentes celosas del prestigio pontificio entonces ¹². Lo cierto es que, cuando de los monasterios dobles no quedaban en la cristiandad sino supervivencias, más y más escasas, ninguna o casi en los días de Brígida ¹³, esa armonía de los dos sexos, no sólo en la misma Orden sino también en las mismas casas, nos denota lo que aquellos habían tenido, en sí y dejado aparte el juicio en cada caso de sus realizaciones en la práctica, de respuesta a una tendencia natural.

Y el germen, ya irresistible, y por primera vez plasmado concretamente de esta vocación fundacional de Brígida, estuvo en la peregrinación a Santiago. La convalecencia de Ulf fue larga, en Arras siempre, y una vez de vuelta en Suecia, los dos cónyuges acordaron guardar castidad y hacer profesión monástica, muriendo él antes de poder llevarla a cabo, después sin embargo de un año de residencia en el monasterio de Alvastra ya.

Y hay que tener en cuenta, para valorar el influjo peregrinante en tales decisiones, que de Brígida, a diferencia de otras santas de pareja condición, no se dijo nunca que sus nupcias hubieran sido forzadas, aunque sólo tenía trece años al casarse, por otra parte ello algo común entre las gentes de su condición social en la época.

Y esta decisión monástica, tomada a raíz de la enfermedad de Ulf, sin que la hipótesis de un presentimiento a la larga negativo de la supervivencia del mismo sea aventurada, nos lleva a la evocación de la estima de la viuda, por encima de la casada y la virgen, en la Orden pareja de los fontevristas, gobernada por viudas muy a menudo.

Mas, con tantas referencias a peregrinaciones, no hemos agotado todas las de la vida de Brígida. Hasta el extremo de darnos la misma la sensación de pasar de lo cuantitativo a lo cualitativo.

Una continuidad peregrinante o «leit-motiv»

En 1351 estuvo en Asís. En este caso la admonición alegada fue del mismo santo, el año anterior en la iglesia de San Francesco a Ripa de Roma, hablándola después también sobre el terreno de nuevo. La acompañó su hija Catalina, como también a Jerusalén y a las Dos Sicilias. Catalina la sucedería al frente de su

¹¹ No vamos a dar aquí una bibliografía brigitina, un ámbito de mucho interés incluso en cierta restauración del siglo XX, la de E. Hesselblad; nos limitaremos a citar el libro de Tore Nyberg, *Birgittinische Klostergrundungen des Mittelalters*, Leiden 1965.

¹² Pero indiscutiblemente que el fenómeno enfluyó en su vida posterior, en la cual no fue ni mucho menos ajeno a ese celo su residencia en Roma. El espectáculo, que también conoció entonces, de de la Guerra de los Cien Años, impulsó la que podríamos llamar vertiente política de su actuación religiosa, en la cual se dirigió a los reyes de Francia y de Inglaterra.

¹³ Véase el volumen de actas, *Doppelkloster und andere Formen der Symbiose mannlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Ordensstudien, 8; Berliner Historische, ed. Kapar Elm y M. Parisse, 1990.

empresa monástica y en la casa madre de Vadstena. También se había casado, pero su voto de castidad fue inmediato e integral. Se trata de un caso muy distinto del impulso *a posteriori* de la madre en el camino jacobeo.

Y de 1366 a 1367 volvió a peregrinar al mediodía itálico, visitando otra vez Ortona, pero también Amalfi, que guardaba el sepulcro de san Andrés, la Bari de san Nicolás y el Monte Gargano del arcángel Miguel, determinante la atracción de este santuario de que, al trío Jerusalén-Roma-Santiago, por los más reputados de la cristiandad, se yuxtapusiera el cualitativo de Deus -Tierra Santa, Homo-Roma, Santiago y los demás apóstoles y santos y Gargano-san Miguel. Una idea de la trascendencia de éste en el culto de la Iglesia universal era la índole de máxima categoría litúrgica de la fiesta de su dedicación, mientras la del arcángel como tal, el día de su Aparición, era ordinaria.

Así las cosas, creemos poder afirmar que la peregrinación llega a la continuidad en la vida de Brígida, pudiéndose hablar en ella de una constante de la misma, cual una intermitencia continua, un estado habitual de peregrinación pues, jalonada a guisa de leit-motiv de peregrinaciones su única peregrinación terrena.

Ahora bien, hemos visto por la ida y la vuelta jacobea de santa Brígida, cómo las peregrinaciones menores pueden hacerse, tanto desviándose o deteniéndose en la una como en la otra. Concretamente la más concurrida en la de Santiago era la del Salvador de Oviedo, y sus estudiosos¹⁴ no creen fuera destacadamente más o menos frecuente en la una o en la otra dirección. Otra manifestación de libertad pues en la silva devocional del catolicismo, pese a las apariencias y a la teórica de ciertos principios básicos, acaso menor en otras interpretaciones del cristianismo¹⁵.

Mas hemos de volver a ese *status* de peregrino que el haber realizado el viaje sacro creaba. Impresor de carácter, aunque no en el sentido teológico, ya que el pasado no tiene retorno. Estando puesto en razón que se corporeizara de alguna manera permanente, y con ello hemos llegado a nuestro punto final.

El santo instituto de cofradía

El nacimiento de hermandades de peregrinos a Santiago obedeció desde luego a un impulso natural. Por una parte, se perpetuaba externamente esa condición. Por otra, dada la índole corporativa de la entidad en que ello consistía, se reforzaban la memoria pía y la devoción presente de ella con la expansión familiar y comunitaria. Y no solo dentro de la vida, sino después de la muerte, teniendo en cuenta la esencia tanatológica apenas alguna vez desmentida en las confraternidades cristianas¹⁶.

Se han señalado estas hermandades desde el año 1120, si bien su pleno desarrollo sólo tiene lugar a partir de fines del siglo siguiente. Y apenas se dieron en España¹⁷, donde en cambio había bastantes del Apóstol, pero sin conexión con sus peregrinaciones¹⁸. Ello nos denota una vez más la independencia de la devoción cispirenaica a aquél del fenómeno jacobeo, y concretamente de la encarnación de la misma en la

¹⁴ J. I. Ruiz de la Peña y otros, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo 1990; y coordinado por él mismo, *Las peregrinaciones a Santiago y Oviedo en la Edad Media*, Congreso en Oviedo 1990, *ibid.*, 1993.

¹⁵ Un cotejo de sendas exhortaciones episcopales a peregrinar. Uno de los dos grandes impulsores de las jacobea en el siglo XX fue el arzobispo y cardenal, José Martín de Herrera y de la Iglesia (1889-1922), pero sobre todo exhortando a ellas a sus propios diocesanos, meticulosamente ordenado ello por arceprestazgos. Coetáneamente, el arzobispo de Malinas, cardenal Mercier, hacía lo propio con los suyos a la iglesia catedral sin más. Coincidencia en la valoración de ésta, pero sin poderse olvidar la particularidad universalista de Santiago.

¹⁶ Véanse L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (reimp. con bibliografía), Pamplona 1992, I, 247-54; y *La quête du sacré. Saint-Jacques de Compostelle. Puissances du pèlerinage*, dir. A. Dupront, Turnhout 1985, 146-55.

¹⁷ En Inglaterra fueron raras.

¹⁸ Cfr. E. Mâle, *Saint Jacques le Majeur*, Centre International d'Etudes Romanes 12 (1956) 3-26.

tipología del matamoros, en tanto la pacífica ¹⁹ ultrapirenaica se canalizaba por sus caminos, como ya dejó sentado el profesor Lacarra.

Pero el estudio de las cofradías santiaguesas no es de este lugar. En la de Lieja, el domingo infraoctava de la Ascensión era el del recuerdo de los hermanos difuntos, y durante los oficios litúrgicos, el último hermano admitido mantenía en la mano una vela encendida, símbolo así de los dos extremos de la cadena confraternal más allá de la muerte, por cierto una de las manifestaciones de la que nosotros hemos llamado civilización de la cera. Ahora bien, ¿entre quiénes? pues la peregrinación a Santiago no consistía nada más que en un viaje material. De ahí que, para entrar en la de Châlon-sur-Saône, los peregrinos solicitantes fueran sometidos a un detallado interrogatorio sobre la manera cómo la habían hecho. Sin embargo, convertir las peregrinaciones jacobeanas en un itinerario individual hacia la realidad interior de cada uno, es algo ajeno a la religiosidad cristiana, vinculado más bien a una idolatría con algún paralelo exótico, en esa proclividad hacia su dimensión del hombre moderno que, hace algunos lustros, subrayaba con tanta agudeza como conocimiento de causa el cardenal Jean Danielou. Y, como historiadores, se sale de nuestro ámbito.

¹⁹ A este propósito, y aunque sea anecdótico, en la de San Bavon de Haarlem, tras la Reforma, en 1578, se concedió a los protestantes la mitad de las treinta y dos plazas previstas.

**MEDIEVAL AND POST-MEDIEVAL GRAFFITI BY
PILGRIMS AS SOURCES IN PILGRIMAGE RESEARCH***

PETER LINGENS, M.A.

* I am grateful to RosanneAltstatt for correcting my English and to Dr. Robert Plötz for various bibliographic hints and for introducing me to St. James-Studies.

1871
1872
1873

Graffiti -in our context- are marks, signs, words or texts left by pilgrims on their way to Compostella. In fact, graffiti often offer the only information about the individual pilgrim. This makes ancient graffiti unique sources for pilgrimage research¹. To collect, document and interpret graffiti by pilgrims is the purpose of a newly established research project. To introduce this project and to outline some of the possibilities of using graffiti as source material for research is the aim of this short essay.

Graffiti by pilgrims can be found everywhere pilgrims passed by on their pilgrimage to Compostella: In resting places, on the walls of guesthouses² and hostels³, in churches and cathedrals. Very often graffiti can be found at the entrances of sacred buildings, along the processional ways in churches and on walls leading towards the shrines. In cases where these locations are already known, it will be easy to find graffiti there. Vice versa graffiti can lead to the discovery of, for instance, forgotten altar places or processional ways to the shrines. Graffiti also render information about the accessibility or the periods of accessibility of shrines and their surroundings for pilgrims. Sometimes graffiti consist of the names of the pilgrims, their country or town of origin, in some cases graffiti are dated.

By now, everyone working about the pilgrimage to Compostella will be reminded of the most prominent published example of such graffiti: In the second volume of *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* by Vázquez de Parga, Lacarra and Uría Rúa the latter wrote the paragraphs on «Grafitos de los peregrinos» in Oviedo Cathedral. Four photographs in the third volume show the graffiti incised in the walls of the flight of stairs leading to Covadonga Chapel⁴. The graffiti bear testimony of the way the pilgrims went when approaching the *Cámara Santa*.

Among these graffiti are French names and dates from the seventeenth century. Uría concluded that the custom to incise one's name or mark in a church wall came into being only after the renaissance; the medieval man having been more humble than modern man who would be characterized by an individualistic zeal' to leave one's name wherever passing by. This notion was repeated in 1985 in the catalogue of the exhibition on the pilgrimage to Compostella in Ghent⁵. Countless medieval graffiti all over Europe, which are either dated or clearly datable from external evidence, testify against this dating and theory.

¹ For a definition of graffiti and an introduction to the phenomenon of graffiti by pilgrims see the lexicon entries by Ch. Pietri and A. Bernard in *Reallexikon für Antike und Christentum*, München 1983. Vol. XII, columns 637-667 and 667-689.

² For instance the incised horseshoes and other graffiti over a bench in a guesthouse in Pons (Dép. Charente). Published by J. van Herwaarden (Ed.), *Pelgrims door de eeuwen heen Santiago de Compostela in woord en beeld.*, Turnhout 1985, p. 113.

³ J. A. Michener (a curious hint from the literary scene) quotes in his book *Iberia a graffito* in the Hostal de San Marcos in León, in former times a pilgrims' hostel. See (the German edition of) J. A. Michener, *Iberia.*, Reisen und Gedanken. Knaur TB. München 1969, p. 641.

⁴ L. Vázquez de Parga et al., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Volumes. Madrid 1948-49. See vol. II, p. 492-495 and vol. III plates VII and VIII.

⁵ Catalogue of the exhibition *Europalia 85 España, Santiago de Compostella. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Ghent 1985, p. 319. (This catalogue entry gives several bibliographic hints on the Oviedo graffiti.)

Nevertheless, Uría's paragraphs on these graffiti are of great importance. First of all, because they are a prominent example of graffiti as records for pilgrimage research and secondly, because only very few Spanish graffiti findings along the *camino*s seem to have been published at all.

The graffiti in Oviedo Cathedral -as other graffiti in sacred places- give an inside into the minds and attitudes of the pilgrims: Incising graffiti is a concrete sign of man's belief that places of worship are holy and of his notion that leaving one's name or mark there -in proxy of the pilgrim himself/herself- opens up the possibility of enduring «presence» in this holy place and to secure continuous benefit and participation of its sanctity⁶. Other reasons for leaving graffiti in sacred buildings are begging and praying for help from saints, or thanking for it. Graffiti are left as expressions of devotion, as signs of vows for works of piety, or indications that certain vows -for instance a pilgrimage- have been fulfilled.

Only a short hint can be made here to the graffiti that cover the walls of Compostella Cathedral (besides the large and well visible mason-marks). Crosses, names and various signs are incised in the pillars of the *Pórtico de la Gloria* and in the walls of the main chapel with the statue of St. James⁷.

One of the most exciting characteristics of graffiti is that «Graffiti, unlike most mediaeval records document the voices and attitudes of individuals in all social groups, the poor and others of little learning and no standing who, but for their graffiti, would be lost to history»⁸. The contents of this quotation is valid for pilgrims as well.

The value of graffiti as source material for the study of history has been impressively proven by several British graffiti research projects. Among these projects the work of Doris Jones-Baker is outstanding. Graffiti have been successfully used by her (and other scholars) as records of names and initials of persons, as records of all kinds of occurrences in secular life, of natural happenings, of the design and fabric of church buildings, as records of church builders, church dedications and consecrations. The knowledge of medieval music and its performance has been enlarged due only to graffiti evidence⁹.

Parallel to these results it can be expected that graffiti by pilgrims will be just as valuable for St. James-Studies; especially since the English had great successes in using graffiti as records of religious life of former times¹⁰. Thus graffiti will render information about the names of individual pilgrims, their places of origin, their professions etc. In those cases where complete sentences are found, information about the conditions of the journey can be expected. Forgotten pilgrims' resting places could probably be discovered along the routes, or, as mentioned above, processional ways in and around churches or former places of altars and shrines could be rediscovered.

Graffiti can also give hints to customs no longer in use. One example was given by Antonio López Ferreiro in 1900. He writes about the copper cross now on top of Compostella Cathedral known as

⁶ In Archeology such graffiti-inscriptions are known as «proskynemata».

⁷ The walls of the monasteries and cloisters in Compostella are covered with graffiti as well. The western facade of the Cathedral museum (Praza do Obradoiro) shows countless words (to the right), and between the two main entrances (incised into the three stone-layers in the middle) it shows a curve to the left from which straight lines stretch to the right covering a space of about 10 metres - most likely an architectural drawing, and to the right of this a cross on 7 steps.

⁸ D. Jones-Baker, *English Mediaeval Graffiti and the Local Historian*, *The Local Historian* (Feb. 1993), p. 4-19, here p. 5.

⁹ See previous note and D. Jones-Baker: *Mediaeval and Tudor Music and Musicians in Hertfordshire: The Graffiti Evidence*, D. Jones-Baker (Ed.), *Hertfordshire in History: Papers Presented to Lionel Munby*, Cambridge 1991, p. 22-45. (Incidentally, this article contains also hints on English graffiti referring to St. James of Compostella, see p. 37.).

¹⁰ Examples of such cases are so numerous that only a reference can be made to a bibliography of graffiti literature, see Lingens, note 17.

«Cruz dos farrapos» or «de los harapos». This cross formerly had a function in processions: Pilgrims used to stop in front of it and some incised their names in it ¹¹.

Certain kinds of graffiti appear more frequently than others. Thus crosses of all kinds, letters, names, heraldic signs etc., are found more often than long texts and large pictorial graffiti showing ornaments, men, saints, animals or prospects of whole cities. These graffiti drawings are often «hitherto unknown gems of medieval art: lost treasures refound, only to be lost again for ever if steps are not taken to preserve them», as Violet Pritchard stated in her book on *English Medieval Graffiti* ¹².

Depictions of ships are among the more common graffiti. They are usually interpreted as visual invocations for the help of saints by sailors for protection of their ships or as thanks for given protection ¹³. The close connection between pilgrimage and seafare is well known and thus the likely connection between ship graffiti and pilgrimage should not be forgotten. Discoveries of ship graffiti might render information for the study of the maritime routes to Compostella. In fact, ship graffiti have been successfully used as sources for the study of medieval navigation ¹⁴.

Coming finally to the new research project mentioned at the beginning: The interpretation of single graffiti findings is very difficult. Experience has taught that only by collecting and collating as many examples as possible can one interpret single graffiti findings.

Comprehensive collections of graffiti of certain regions, counties or *départements* have been published, for instance, in England, France and Norway ¹⁵. Collecting, documenting and interpreting the graffiti along the *caminos* is an almost completely unstudied field which will render new material for research.

The only possibility to collect information about as many graffiti findings as possible is, of course, to compile a bibliography of books and essays about graffiti and of books which give hints to findings. Even though the main purpose is to get information about findings of pilgrims' graffiti, all kinds of findings have to be regarded for reasons of comparison. First steps towards such a bibliography have been taken and will be continued ¹⁶.

The next step was to publish an appeal to look for and to document graffiti along the pilgrims' routes. It has been addressed to modern pilgrims, scholars and members of Associations and

¹¹ A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago 1900, Vol. III, p. 136-137.

¹² V. Pritchard, *English Medieval Graffiti*, Cambridge 1967, p. xii. Various examples of such graffiti can be found in this book. See also Neil M. David, *Un archéologue dieppois a mis en valeur les graffiti des églises normandes*. *Archéologia* 6 (1965) 29-31. (This article contains illustrations of very beautiful and artful graffiti; the magazine *Archéologia* (Paris, 1964 ff) often publishes articles on graffiti.)

¹³ Otto F. A. Meinardus, *Ein Schiffs-Graffito im Kölner Dom*, *Kölner Domblatt*, 33/34 (1971) 239-242.

¹⁴ Otto F. A. Meinardus, *Mediaeval Navigation According to Akidogrammata in Byzantine Churches and Monasteries*, *Deltion tes Christianikes Archaeologikes Etaireias* VI, Athen 1970, p. 29-52. See also D. Jones-Baker, *Graffito of a Danish or Viking ship, church of St Mary, Stow-in-Lindsey, Lincolnshire*, *The Antiquaries Journal* 66 (1986) Part II, p. 394-396 and p. 402-403.

¹⁵ For instance Pritchard, as note 13, the book deals with Graffiti found in churches mostly within a radius of sixty miles of Cambridge. See also G. G. Coulton: *Medieval Graffiti, Especially in the Eastern Counties*, *Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society* 19 (1915) 53-62 plus 11 plates. See also A. Jorn (Ed.), *Signes gravés sur les églises de l'Eure et du Calvados*, Kopenhagen 1964 (= 2.Vol. of the *Bibliothèque d'Alexandrie*. Edited by the Institute Scandinave de Vandalisme Comparé, sous la direction de A. Jorn. See also M. Blindheim, *Graffiti in Norwegian Stave Churches. C. 1150-1350*, Oslo 1985. Further bibliographic hints can be found in Lingens, see note 17.

¹⁶ A first draft of this bibliography has been published, see P. Lingens, *Kurze Einführung und Auswahlbibliographie zu historischen Graffiti vom Mittelalter bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, *KulTour: Mitteilungsblatt des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn* 3. Jg. (1992) Heft 2, p. 45-64. A revised and enlarged version is planned for 1995.

Confraternities of St. James. An archive and a data-bank for the responses to this appeal was established in the museum in Kevelaer, Germany ¹⁷.

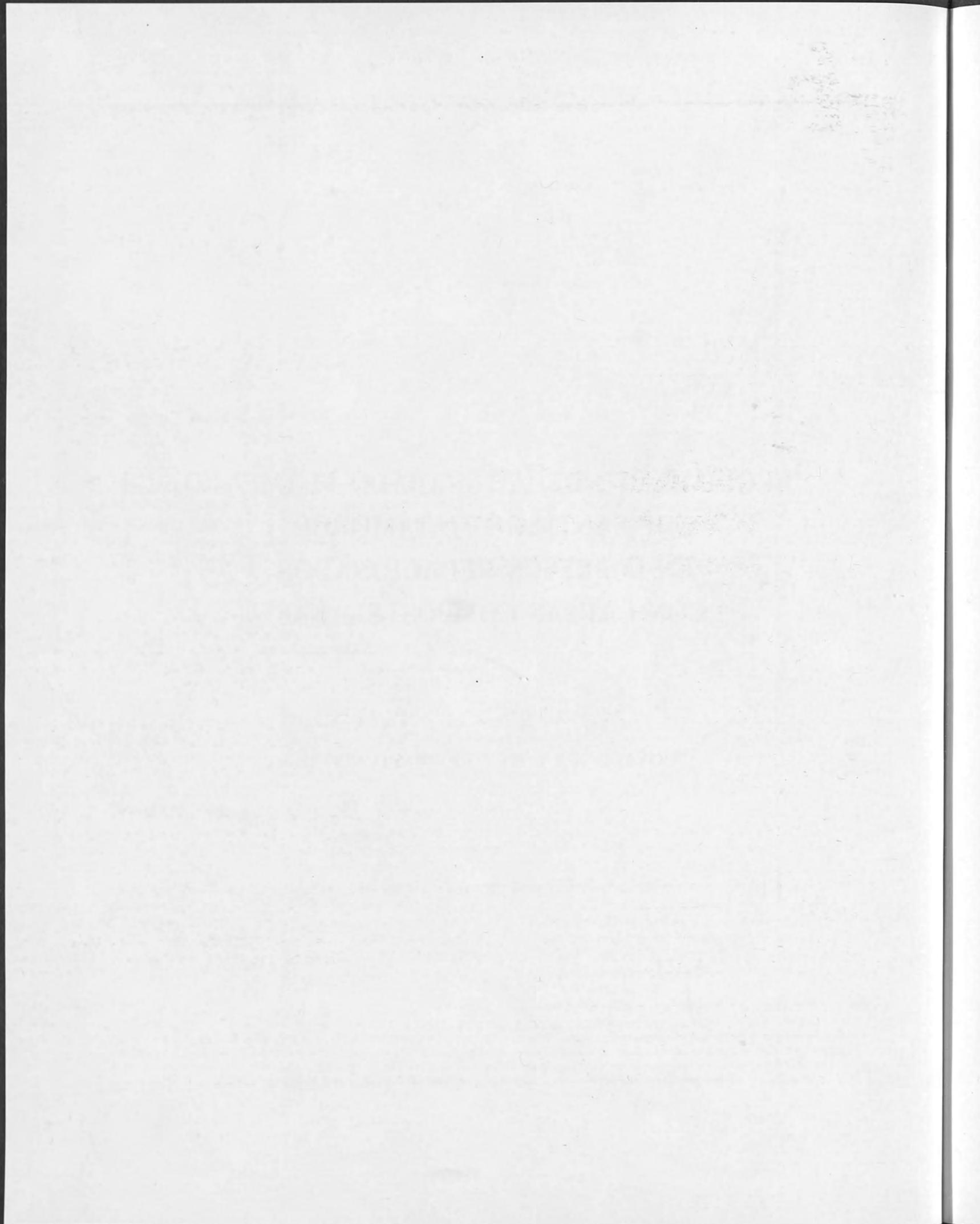
Besides the mentioned possibilities of using ancient graffiti as sources in pilgrimage research, the systematic collection of graffiti opens up the opportunity to document these relics by means of photography or rubbing. In fact, ancient graffiti are very much endangered by restoration or demolition of old buildings, by painting-over of walls and deterioration of stone. To document them means to pass on the oftentimes only remains left directly and immediately by pilgrims themselves on their way to Compostella.

¹⁷ The appeal was published in October 1993 in the Deutsche St. Jakobus-Gesellschaft newsletter. See R. Plötz: *Forschungsprojekt Datenbank «Pilger-Graffiti»*, Sternenweg 12 (= 6. Jg., 1993) 37. The address is: Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte, Hauptstrasse 18, D-47623 Kevelaer.

**SEGUIMIENTO DE UN GRABADO FLAMENCO
DE SANTIAGO MATAMOROS
EN IMPRESOS RELACIONADOS
CON CAUSAS COMPOSTELANAS***

COVADONGA LÓPEZ DE PRADO NISTAL

* Insisto en la denominación de «Matamoros» puesto que es un término acuñado por la historiografía que ha perdido sus connotaciones xenófobas y porque representa un capítulo de la Historia de España que no debiéramos olvidar. Por otra parte, debiera escandalizarnos menos el nombre e impresionarnos más una escena semejante y el uso que se hizo de ella.



La idea de la existencia de un grabado que hubiera podido servir de modelo surgió a partir del hecho de haber encontrado tres grabados que, aparte de seguir un mismo tipo iconográfico, parecían tener muchas cosas en común a pesar del tiempo que separaba las impresiones.

Ante la imposibilidad de pensar en una procedencia compostelana que pudiera explicar la semejanza solo cabía suponer la existencia de un prototipo de cierta entidad en un soporte que hiciera posible una amplia difusión.

El modelo lo encontramos en un grabado flamenco, hecho nada excepcional ya que, a través de la masiva importación de estampas procedentes de los grandes centros tipográficos del Norte, la escuela flamenca venía ejerciendo una gran influencia en la Península, sirviendo de modelo a pintores y grabadores. Una idea más exacta de esta situación nos la da Delen al recoger el testimonio de un viajero flamenco del siglo XVI que se sorprende de que en España la mayoría de las estampas religiosas fueran obra de grabadores belgas ¹.

La estampa consiste en una hermosa calcografía de la segunda mitad del siglo XVI de Santiago en la Batalla de Clavijo (fig. 1), firmada por Ioan Strada (Brujas 1523-Florenca 1605), artista que destaca por su destreza en el dibujo de figuras y escenas de guerra, como inventor, y Philipp Galle (Harlem 1537-Harlem 1612) como grabador y editor. Se trata de un grabado a buril, de factura muy cuidada y excelente dibujo, avalado por las firmas de dos destacadas figuras del panorama artístico del momento.

El ejemplar más próximo, y que posiblemente actuara de mediador entre la estampa de Galle y los otros grabados, es una calcografía anónima abierta a buril, utilizada en 1624 por Tomas Iunti, impresor de la Corte, en una *Información en Derecho a favor del arzobispo, Dean y Cabildo de la Santa Iglesia Metropolitana de Santiago* (fig. 2) en «El Pleito Grande de los Votos».

El modelo seguido se hace patente no sólo en la composición y en la elección del tipo del jinete vestido de peregrino, sino también en la figura de Santiago y el caballo que han sido practicamente calcados. Se introduce aquí la banderola que será una constante en los demás grabados.

Otros ejemplares salidos de la misma matriz se encuentran encabezando impresos editados entre 1627 y 1631 en favor de la causa santiaguista en la polémica del Único Patronato de Santiago frente al de Santa Teresa: Un *Memorial* dirigido al rey en nombre de la Iglesia Compostelana y el *Breve de Urbano VIII* de 1630 que puso fin a esta cuestión, impreso en Santiago por Juan Guixard de León, según se puede deducir por la inicial, que F. Bouza Brey adscribe a esta imprenta ². En él se aprecia por la pérdida de nitidez de los trazos, el desgaste sufrido por la plancha.

¹ E. Lafuente Ferrari, *Una serie de grabados flamencos del S. XVI*, Revista de la Universidad de Madrid, (1940) 25, citando a Delen *Historia de la gravure dans les anciens Pays Bas et dans les provinces belgues... III partie. Les graveurs d'estampes*, p. 149 y ss.

² F. Bouza Brey, *El Impresor compostelano del S. XVII Juan Guixard de León*, Cuadernos de Estudios Gallegos 21 (1966) 69.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

La misma plancha, pero ya retocada, fue utilizada en otro *Memorial* en defensa del Patronato de Santiago frente al de San José, impresa por Antonio Frayz y Piñeiro en Santiago en 1679, y en una traslación del *Breve del Papa Inocencio XI* (1681) (fig. 3), donde se suspende la validez del Patronato de San José, en una edición del año 1682.

Por ser anónimo desconocemos su procedencia, pero un indicio nos lo puede dar otro grabado firmado por Francisco Heylan en Amberes que copia, con peor dibujo, el grupo de moros tendidos bajo el caballo. Esta plancha llegaría con su propio autor cuando se trasladó definitivamente a la Península³, así la encontramos encabezando un *Memorial en defensa del Unico Patronato del Apóstol*, impreso entre 1627 y 1631. Podemos pues suponer el origen flamenco del grabado, aunque cabe la posibilidad de que Heylan interviniera sobre la plancha una vez instalado en Granada. En cuanto a la fecha, un grabado de Juan Bautista Morales (fig. 4), calcógrafo flamenco de segunda fila que trabajó en Madrid entre los años 1596 y 1623, nos permite datarlo en torno a la última década del 500, ya que, aunque la estampa de Morales, firmada en 1602, introduce ciertas variantes, no cabe duda de cuál fue el modelo en el que se inspiró.

Por lo tanto podemos concluir que el grabado anónimo estampado por Iunti en 1624 debió de ser realizado antes de 1602 y posiblemente en Amberes.

En cuanto a la estampa de Morales la encontramos por primera vez en una *Información en Derecho a favor de la Iglesia Compostelana* en «El Pleito Grande de los Votos», impreso en Valladolid por Juan de Bostillo en 1610. De este grabado se hizo una mala lectura de la fecha desde que Atanasio López lo incluyera en su libro como un grabado de 1692⁴.

La historia de la plancha podemos seguirla a través de ejemplares producto de sucesivas tiradas donde se aprecia el desgaste sufrido por la matriz, perdiendo frescura en la impresión. Así lo encontramos en una edición del *Privilegio del Rey Don Ramiro*, impreso en Valladolid por Juan Antolin Lago en 1661, con los trazos y contrastes ya muy difuminados.

A este deterioro se le quiso poner remedio, posiblemente en un taller compostelano, con un resultado bastante desafortunado. Así retocado aparece al frente de otro *Privilegio del Rey Don Ramiro* de 1685-86, sin pie de imprenta.

Nuevamente lo vemos en un *Memorial en favor del Arzobispo, Deán y Cabildo sobre que los renteros del voto deben pagar alcabala*, dirigido al Rey Fernando VI, sin pie de imprenta. Por último figura en una *Alegación en derecho a favor...* de la Iglesia Compostelana, en un pleito por el pago del Voto de Santiago con los vecinos de Sabiñao. En este caso es muy probable que la plancha se encontrara en un taller compostelano por tratarse de un pleito de ámbito local.

Más distante ya de la estampa de Philipp Galle, pero sin duda aún presente de forma clara, está el cuarto grabado de nuestra serie, cuya plancha fue utilizada en las imprentas compostelanas durante más de 100 años. Es probable que tampoco en este caso haya sido abierta por un artista compostelano, ya que no tenemos noticia de la existencia en el siglo XVII de un grabador con la suficiente destreza para alcanzar tal calidad artística, aunque es posible que su destino inicial si fuera, en este caso, una imprenta de Santiago puesto que, como bien ha observado Filgueira Valverde, la banderola del Apóstol lleva el escudo de la ciudad y las veneras sobre bordones en aspa⁵. Por otra parte, la edición compostelana presenta la frescura propia de las primeras tiradas.

³ Francisco Heylan aparece documentado en Sevilla en torno a 1608.

⁴ A. López, *La imprenta en Galicia. S. XV-XVIII*, Madrid 1953, p. 106 y 108.

⁵ J. Filgueira Valverde, *La iconografía de Santiago y el grabado compostelano*, Cuadernos de Estudios Gallegos, I (1944) 197.



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

El grabado, de características muy semejantes a los anteriores, aparece en la portada de un *Memo-rial* del Arzobispo, Deán y Cabildo en favor del Patronato de Santiago frente al de San José, del año 1679, atribuible a la imprenta de Antonio Frayz y Piñeiro (fig. 5).

El mismo grabado, penosamente retocado, ilustra el *Discurso Moral en Defensa de los Privilegios del Jubileo del año Santo Compostelano* impreso en Santiago por Antonio Aldemunde en 1708 (fig. 6). Posteriormente volveremos a encontrar un ejemplar de otra tirada en una edición de la Bula de Alejandro III de 1790, impreso por Sebastián Montero y Frayz. Por último y ya con las líneas muy difuminadas, lo encontramos al frente de otra Bula del año Jubilar de 1830, atribuible en este caso a la imprenta de Moldes y Rey Romero, en Santiago.

Después de esto podemos concluir que, por un lado, la imprenta compostelana en el siglo XVII no estaba en condiciones de responder al aumento de la demanda de la literatura funcional impresa a que diera lugar la multiplicación de los pleitos del pago del Voto a Santiago y la Polémica del Único Patronato ⁶.

Por otra parte, cuando estos textos se imprimieron en Compostela, los impresores se vieron obligados, si querían obtener una impresión de calidad, a recurrir para la ilustración al reaprovechamiento de las planchas que, por el desgaste sufrido tras las sucesivas tiradas, habían sido desechadas en otros centros, y que eran toscamente retocadas atacando directamente la matriz en algún taller local.

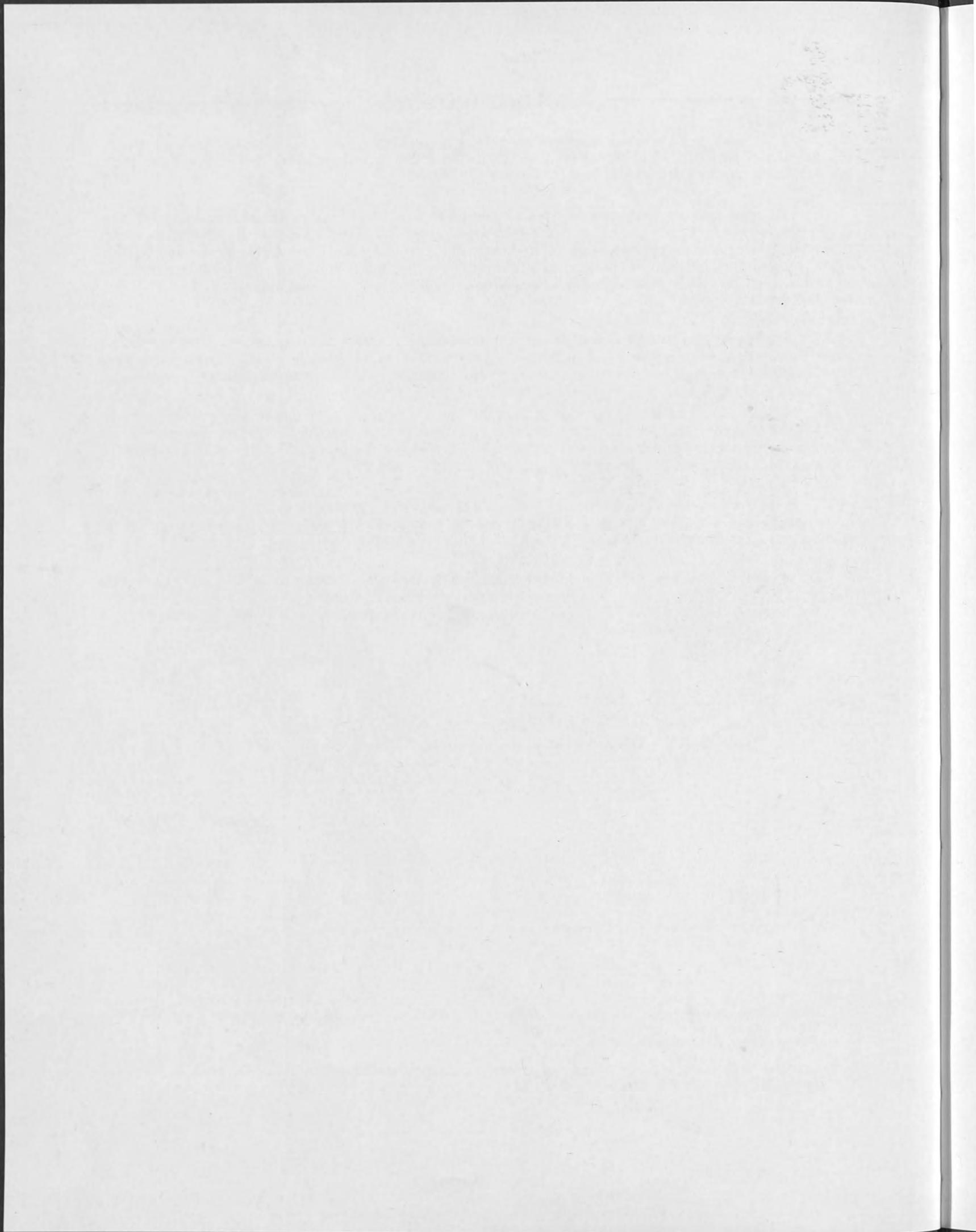
En lo que respecta a la iconografía esta será invariablemente, para el sector pro-santiaguista, el tema de la Batalla de Clavijo, por estar estrechamente vinculada con el *Privilegio del Rey Ramiro I* y en consecuencia con las cuestiones de Voto de Santiago y del Único Patronato ⁷.

Se confirma con todo ello la inexistencia del grabado culto en el panorama artístico de la Galicia de los siglos XVI y XVII, la escasez y la baja calidad de los medios humanos y técnicos que hace inevitable la dependencia de las imprentas y talleres castellanos, así como la supeditación del grabado con respecto a la letra impresa y los temas jacobeos ⁸.

⁶ Para los impresos relacionados con estos temas me remito a O. Rey Castelao, *Historiografía del Voto de Santiago*, Santiago de Compostela 1985 y a J. Filgueira Valverde, *Para la Historia del Patronato Jacobeo*, Historias de Compostela, Santiago 1970.

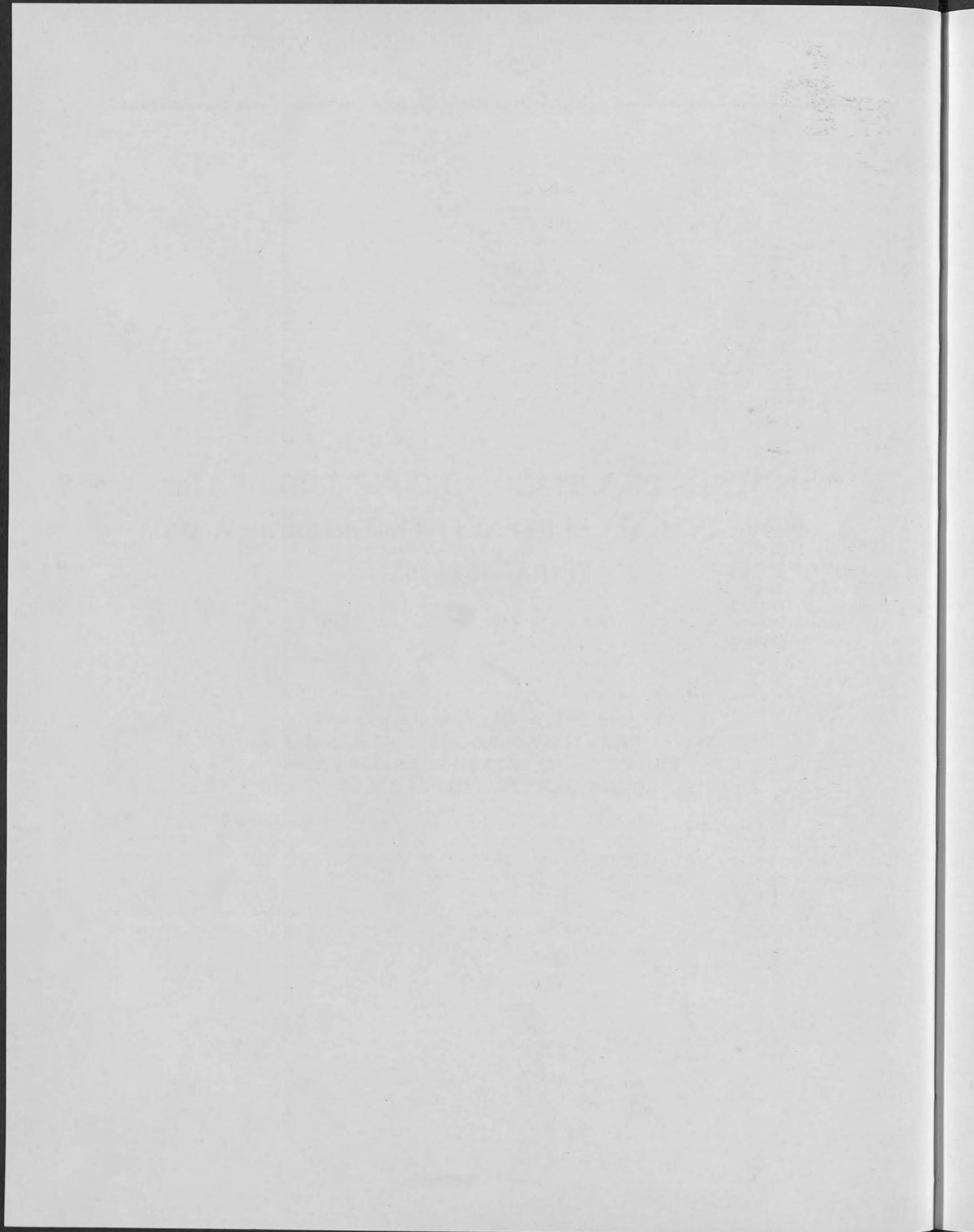
⁷ A. Sicart Giménez, *Iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*, Compostelanum (1982).

⁸ Se conservan ejemplares de estos impresos con sus respectivos grabados en el archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, Museo de Pontevedra y Biblioteca de la Universidad de Santiago.



**OS VOTOS DE S. TIAGO NO CONCELHO DE VILA
NOVA DE GAIA PERTENCENTE À COMARCA DA
FEIRA (1678-1682)**

**LUCÍLIA DE FÁTIMA MACHADO FONTES
MARÍA DE FÁTIMA CERQUEIRA DE MAGALHAES
ROLANDO AMÉRICO SILVA PEREIRA REIS
ROSALINA DE LURDES ALVES**



Os votos de S. Tiago no concelho de Vila Nova de Gaia (1678-1682)

O presente estudo integra-se no projecto de investigação sobre os Votos de S. Tiago. Através dele tornar-se-à possível um conhecimento mais profundo da importância dos votos jacobeiros no contexto económico-social de Portugal na Idade Moderna.

Centrado na região do Entre Douro e Vouga, a primeira fase da investigação em curso, já concluída, permitiu conhecer a realidade tributária, entre 1678 e 1706, dos concelhos actuais de Vila Nova de Gaia, Santa Maria da Feira, Ovar, Espinho, Oliveira de Azeméis, Murtosa e Arouca.

De momento é sobre o concelho de Vila Nova de Gaia que nos debruçaremos numa breve análise relativa ao período de 1678-1682. Atravessado pelo *Primeiro, Segundo e Quinto Caminhos*, Vila Nova de Gaia situa-se na margem esquerda do Douro, junto ao Porto, ocupando uma vasta área distribuída actualmente por 23 freguesias.

Tendo tido a sua origem na promessa feita por Ramiro I ao Santo Apóstolo em virtude da vitória na batalha de Clavijo, consistia inicialmente «na entrega anual por parte dos camponeses à Sé Compostelana de uma medida de pão e outra de vinho»¹.

Se de início tanto as Mesas Arcebispal como Capitular faziam recair o tributo sobre os camponeses, com o tempo ele fez-se sentir também sobre a unidade de exploração, neste caso o casal.

Tal como acontecia com o arcebispado de Braga, desde o período medieval, a renda voteira encontrava-se dividida entre o bispo e o Cabido do Porto. Este último, arrecadava-a na Comarca da Feira registando-a no período em estudo em livros próprios denominados de *Livros de Registos dos Votos da Comarca da Terra da Feira*, que utilizamos como fonte principal para a investigação em curso.

Espaço predominantemente rural, o concelho de Vila Nova de Gaia apresenta como unidade de exploração dominante o casal. «Longo foi o trajecto desde a *villa romana* até ao casal que encontramos como unidade de exploração, mais funcional que orgânica, dominante no panorama agrícola nortenho, mas que se espalha também pelo centro e pelo sul do país»².

Nas parcelas que os acompanhavam os camponeses procuravam bastar-se além do necessário para a sua sobrevivência, dos produtos destinados ao pagamento das várias imposições que a títulos vários, sobre a terra ou sobre as pessoas recaíam.

¹ A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de S. Tiago em Portugal na Idade Média (sécs. XII - XV)*, Ed. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1993, p. 32.

² I. Braga da Costa Monteiro, *A Administração Jesuíta do Mosteiro de Pedroso de 1560 aos finais do séc. XVII*, Porto, Universidade Portucalense, 1993.

Tal como na Idade Média, os votos jacobeiros eram pagos essencialmente em cereais «produto básico de todo o sistema alimentar do Antigo Regime»³, o centeio, o milho, a cevada e o trigo, são produtos de presença constante no pagamento de qualquer tributo.

Da arrecadação em géneros ou o seu correspondente em numerário dependia a data da entrega. Isto é, no primeiro caso a arrecadação dos cereais era efectuada de acordo com o calendário agrícola. Se fosse em numerário a sua cobrança podia ocorrer em qualquer altura do ano, normalmente nas datas das festas litúrgicas mais importantes, como o Natal, o Entrudo e o S. João⁴.

Relativamente à fonte utilizada para a elaboração do presente estudo, ela é sistemática na apresentação dos dados, embora limitada nas informações.

Tendo sido organizado espacialmente em Caminhos a recolha dos votos, a Comarca da Feira era abrangida pela tutela do Cabido. Vila Nova de Gaia encontra-se dispersa por mais do que um Caminho: o *Primeiro*, o *Segundo* e o *Quinto* (Ver Quadro I).

O *Primeiro Caminho* da Comarca da Feira⁵ é constituído por 7 freguesias, das quais 6 pertencem ao concelho de Vila Nova de Gaia.

Pedroso destaca-se por ser a que apresenta um maior número de casais, e conseqüentemente surge-nos como a freguesia mais tributada, sendo o milho e o centeio os únicos cereais arrecadados com valores curiosamente iguais, no período que decorre de 1678 a 1682.

Em relação ao *Segundo Caminho*⁶, 12 das freguesias que o constituíam pertencem hoje ao actual concelho de Vila Nova de Gaia. Aqui o milho é o cereal mais tributado. A cevada aparece-nos em segundo lugar, o trigo em terceiro e por último com valores muito reduzidos, o centeio, que é cobrado apenas na freguesia de Sermonde (Ver Quadro I).

Recorrendo a uma das modalidades do pagamento, 40 alqueires de cereal (desconhecemos o tipo) foram entregues pelo seu valor em dinheiro. Como não é completa a informação, só raras vezes temos acesso ao preço estabelecido para substituição do cereal em géneros pelo dinheiro correspondente, o que não nos permite a elaboração de listas de preços.

Quanto ao *Quinto Caminho*⁷, das 13 freguesias que o compõem, dez pertencem ao concelho da Feira e as restantes ao concelho em estudo.

Sandim destaca-se pelo facto de um casal desconhecido pagar o tributo apenas em ovos, uma situação que não se volta a repetir para qualquer outra freguesia do concelho de Vila Nova de Gaia.

Crestuma por sua vez, opta em muitos casos, por entregar a prestação jacobea em dinheiro, facto que neste momento da nossa investigação é de difícil compreensão.

Como se poderá observar no Gráfico 1, os votos jacobeiros foram pagos preferencialmente em géneros em todos os *Caminhos* (Ver Gráfico 2).

³ A. Oliveira, *A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime (séculos XVII - XVIII). Alguns aspectos e problemas*, Revista de História Económica e Social, 6, Lisboa, Sá da Costa, Julho-Dezembro, 1980, p. 9.

⁴ A. M. de Oliveira Martins, *Os votos de S. Tiago* (nota 1), p. 73-74.

⁵ A. D. P. - *Cartório do Cabido da Sé do Porto*, Livro nº 23 (1678-1682).

⁶ A. D. P. - *Cartório do Cabido da Sé do Porto*, Livro nº 24 (1678-1682).

⁷ A. D. P. - *Cartório do Cabido da Sé do Porto*, Livro nº 25 (1678-1682).

Numa sociedade rural, vivendo essencialmente do que a terra dá, enquadrada por uma economia incipiente e na qual o dinheiro ainda não desempenha um papel fundamental, esta situação é perfeitamente compreensível.

Na constituição dos votos, os cereais marcam acentuada presença, ao contrário do vinho que pauta pela total ausência.

Curioso é o caso de um casal da freguesia de Sandim de nome e lugar desconhecidos, que faz o seu pagamento exclusivamente em ovos.

Relativamente aos cereais, a cevada (1603, 75 alqueires) e o trigo (1482, 5 alqueires) são recebidos apenas no *Segundo Caminho*; o centeio (1773, 5 alqueires) e o milho (3377, 25 alqueires) são cobrados em todos os *Caminhos* com especial preponderância para o milho que representa 41 % do total dos cereais arrecadados (Ver Gráfico 3).

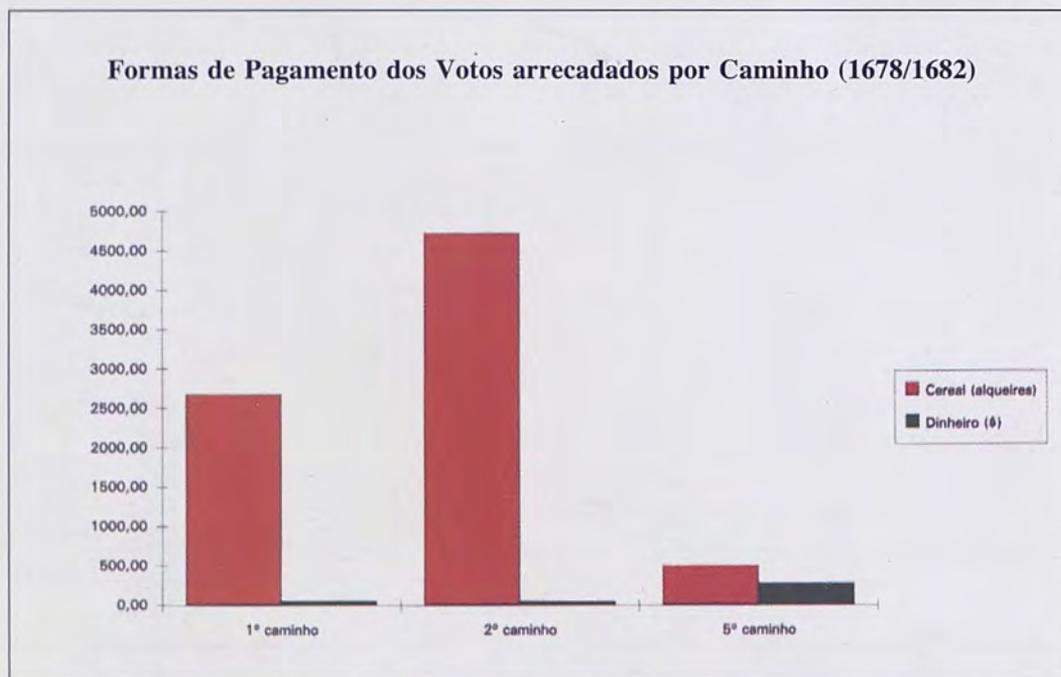
Um aspecto que devemos salientar, é o facto dos tributos jacobeiros terem sido pagos nos anos analisados, não transparecendo nos *Livros de Registos* qualquer tipo de contestação, o que parece contradizer as disputas existentes entre as autoridades eclesiásticas da Diocese do Porto, titular daqueles rendimentos, e os camponeses, que se opunham a entregar as prestações que lhe eram estipuladas.

CUADRO I: Votos arrecadados nos vários Caminhos do Concelho de Vila Nova de Gaia (1678 - 1682)

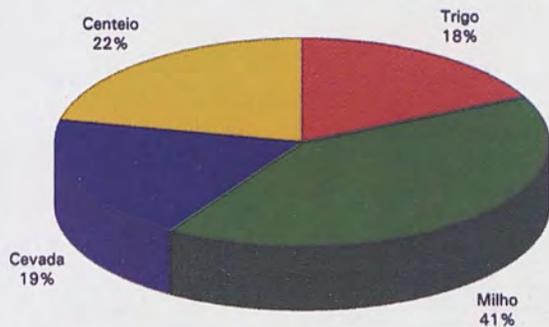
		GÉNERO					
	Freguesia	Nº de Casais	Milho (alq)	Trigo (alq)	Centeio (alq)	Cevada(alq)	Ovos
1º Caminho	Pedroso	64	733,5	-	733,5	-	-
	Vilar de Andorinho	10	135	-	135	-	-
	Seixezelo	13	155	-	155	-	-
	Olival	9	100	-	100	-	-
	Avintes	13	115	-	115	-	-
	Mafamude	9	120	-	120	-	-
2º Caminho	Stª Marinha	7	80	80	-	80	-
	Canidelo	8	140	140	-	140	-
	Madalena	11	200	200	-	200	-
	Vilar do Paraíso	15	170	170	-	170	-
	Valadares	15	125	125	-	125	-
	Canelas	18	170	170	-	170	-
	Gulpihares	15	195	195	-	195	-
	Perosinho	14	81,25	-	-	76,25	-
	Sermonde	5	25	-	30	-	-
	Serzedo	9	45	-	-	45	-
	Arcozelo	12	132,5	132,5	-	132,5	-
Sanfins	15	270	270	-	270	-	
5º Caminho	Crestuma	7	63	-	63	-	-
	Lever	8	77	-	77	-	-
	Sandim	28	245	-	245	-	25
TOTAL		305	3377,25	1482,5	1773,5	1603,75	25



MAPA A: Carta Topográfica do Concelho de Vila Nova de Gaia

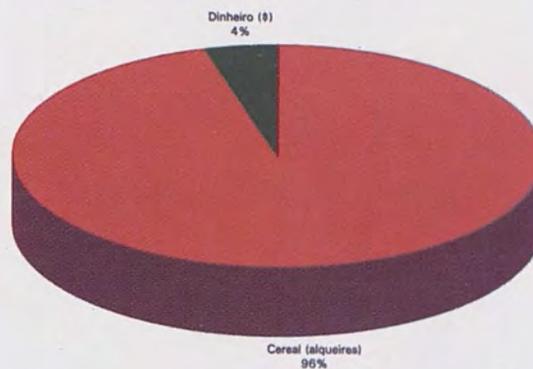


Cereais Arrecadados (1678/1682)

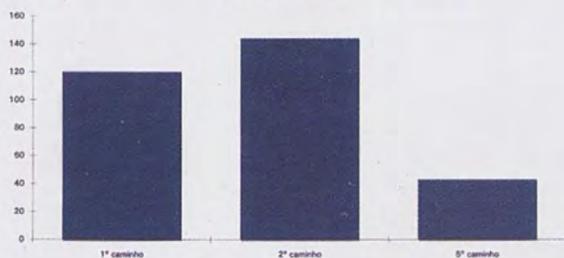


Trigo	Milho	Cevada	Centejo
1482,5	3377,25	1603,75	1773,5

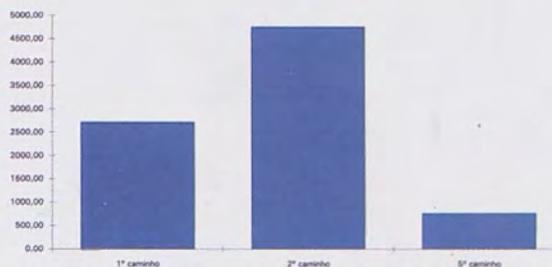
Formas de Pagamento dos Votos Arrecadados (1678/1682)

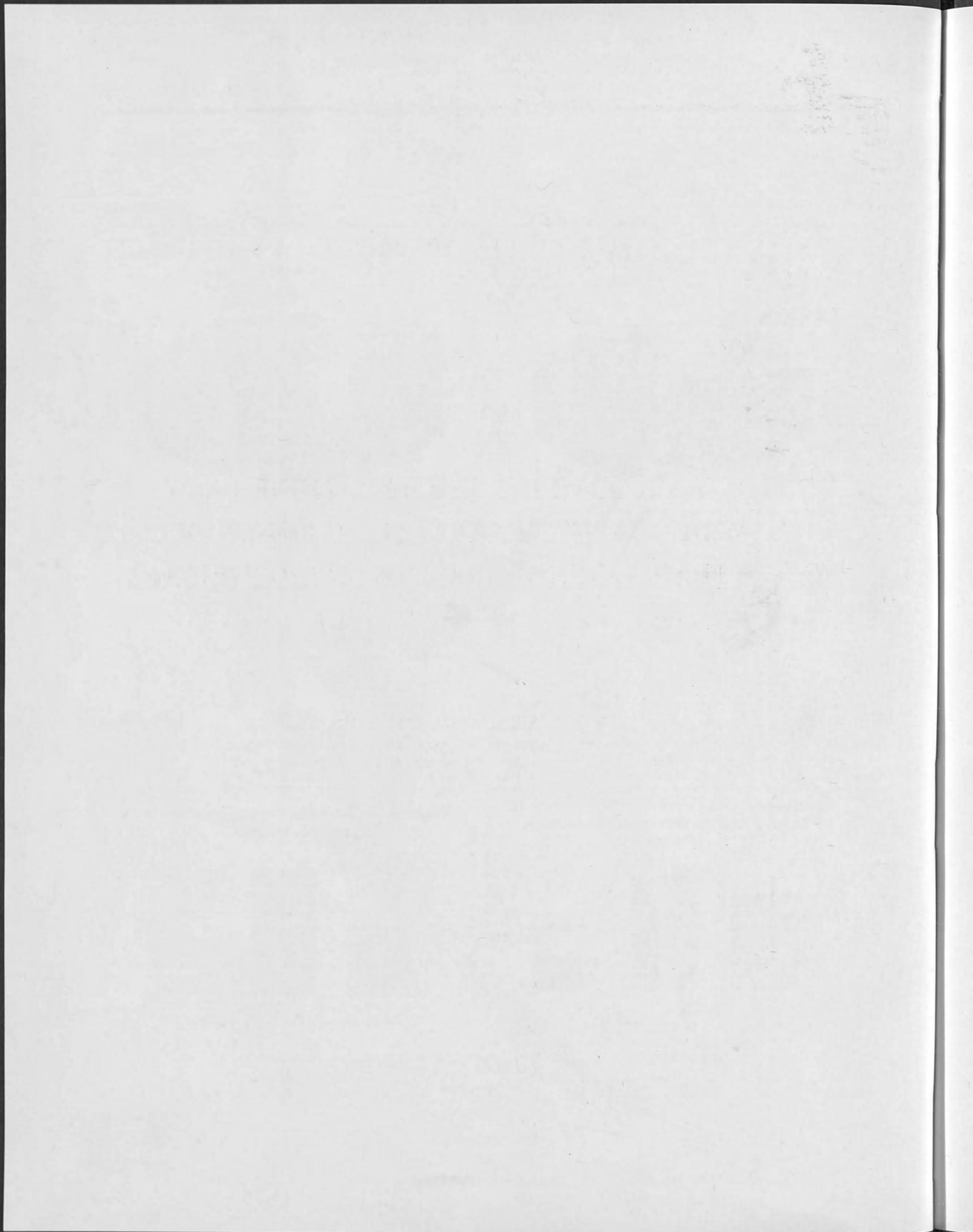


Número de Casais Pertencentes ao Concelho de Vila Nova de Gaia Tributados por Caminho (1678/1682)



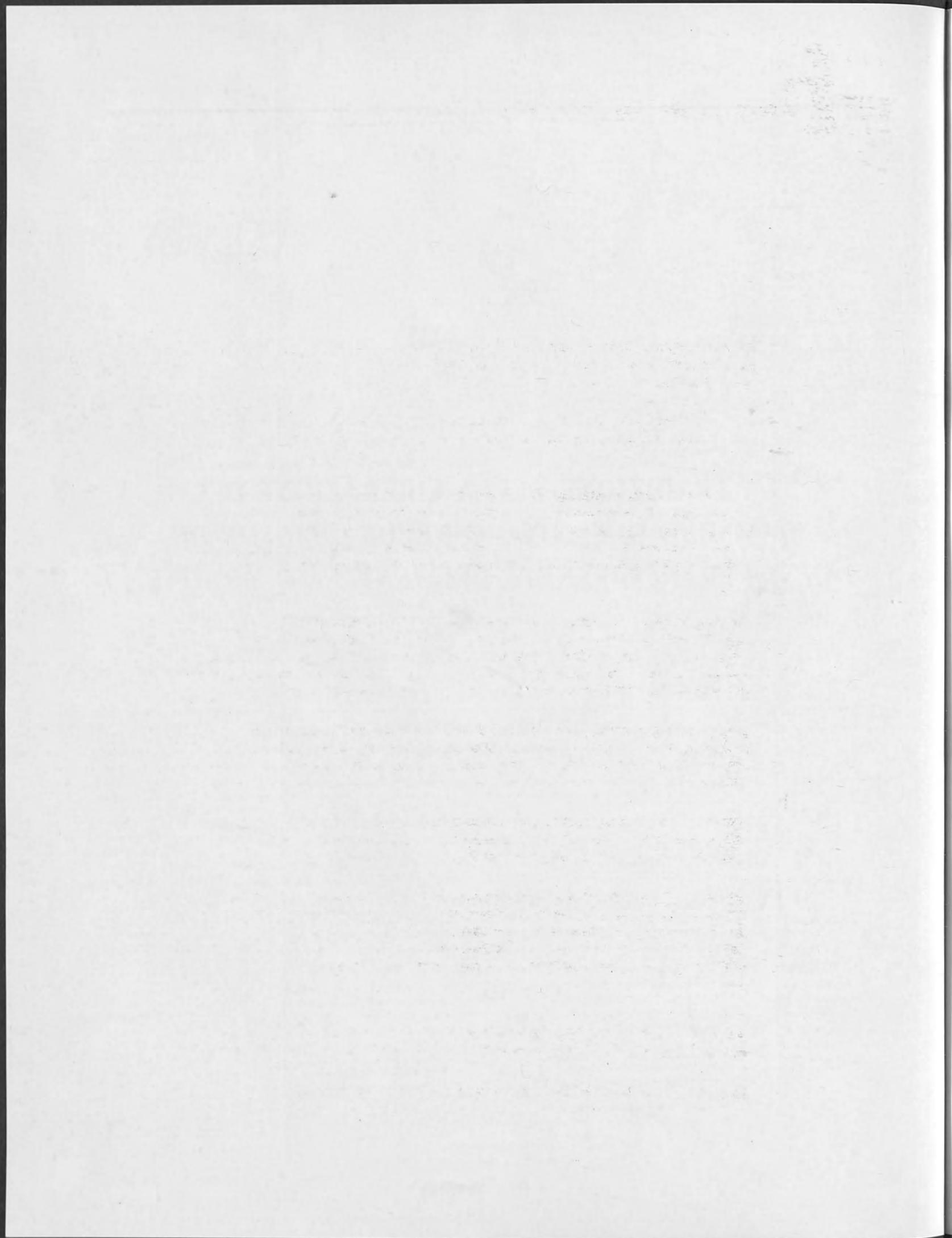
Distribuição Global dos Votos Arrecadados por caminho (1678/1682)





**LA TRADIZIONE DELLA LIBERAZIONE DEL
CAMMINO DI SANTIAGO NELLA *CHANSON DE
GESTE FRANCO-VENETA DELL'ENTRÉE D'ESPAGNE.***

LAURA MAROZZI
Università di Perugia



Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela¹ si sviluppa fin dalle origini in stretta relazione con la produzione epica delle *chansons de geste*. Il *Liber Sancti Iacobi*², e specificamente il quarto libro, rappresenta la fonte da cui le *chansons* attinsero i personaggi e le vicende legate al culto e al pellegrinaggio compostellano: il cosiddetto *Pseudo-Turpín*³, infatti, come è noto, è dedicato alle imprese militari spagnole dell'imperatore *Karolus* che libera il *Camino de Santiago* dagli infedeli.

La tradizione dei temi compostellani-carolingi, sia orale e popolare⁴, che scritta e colta, in un incessante processo di osmosi fra i due livelli, attraversò la storia della cultura dal Medioevo al Rinascimento e si diffuse grazie ai pellegrini che si spostavano lungo le vie medievali⁵.

¹ Della vasta bibliografia sui diversi aspetti del pellegrinaggio a Santiago de Compostela citiamo solo, per un avvicinamento ai diversi aspetti: J. Guerra Campos, *Bibliografía (1950-1969). Veinte años de estudios jacobeos*, Compostellanum, 16 (Santiago de Compostela, 1971) 575-736; e due recenti bibliografie pubblicate in *Santiago. L'Europa del Pellegrinaggio*, a cura di P. G. Caucci von Saucken, Jaca book, Milano 1993, p. 369-81; e in *Santiago, Camino de Europa. Culto e cultura na peregrinación a Compostela*, Xunta de Galicia, Santiago 1993, p. 517-54.

² Tutte le nostre citazioni si riferiscono alla sola edizione completa del codice, curata di W. M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi - Codex Calixtinus*, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela 1944, tre tomi (d'ora in poi citato come *Codex*). Per una approssimazione al manoscritto sono fondamentali gli studi di M. C. Díaz Y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 1988, e *El texto y la tradición textual del Calixtino*, AA.VV., Pistoia e il Cammino di Santiago: Una dimensione europea nella Toscana medievale, ESI, Perugia, 1987.

³ «Turpin, che tutta questa istoria dice...», canta Ludovico Ariosto nell'*Orlando furioso* (XXIII, 38). Anche l'autore italiano dichiara la derivazione del suo racconto dalla cronaca del santo arcivescovo di Reims (morto nel 788 o nel 794) dell'impresa carolingia in Spagna. Lo *Pseudo-Turpín* è la fedele cronistoria -dichiara Turpino nelle prime righe del libro- di come Carlomagno liberò dai saraceni le terre spagnole e gaglioghe. Rivolgendosi a Liutprando, decano di Aquisgrana (Aix-la-Chapelle o Aachen, attualmente capitale della regione renana) Turpino afferma di essersi accinto all'impresa per rispondere ad una sua precisa richiesta: Liutprando, infatti, che aveva letto solo la *cronaca di San Dionigio*, imprecisa per ciò che riguarda i fatti spagnoli. In realtà la narrazione non è certo opera di Turpino: l'autore o gli autori decisero di attribuirgliela per evidenti motivi di prestigio. Sul problema dell'identità di chi compose veramente la cronaca, si veda J. Bédier, *La Chronique de Turpin et le pèlerinage a Compostelle*, Les Légendes épiques. Recherches sur le formation des Chansons de geste, terza ed. (4 vol.) Paris 1926-29, vol. III, p. 41-75. Ampio è il panorama degli studi su IV libro del *Codex* o *Pseudo-Turpín* e sulle relazioni fra pellegrinaggio compostellano e mondo carolingio. Oltre al testo di Bédier citato possiamo segnalare: G. Paris, *De Pseudo-Turpino*, Paris 1865; A. Hämel-A. De Mandach, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, München 1965; E. Lambert, *L'Historia Rotholandi du Pseudo-Turpin et le pèlerinage de Compostelle*, Romania 69, 362-387; A. De Mandach, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe, I: La Geste de Charlemagne et de Roland*, Ginebra, I, 1961; C. Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris 1936. Il IV libro del *Codex* è stato pubblicato anche in edizioni parziali: F. Castets, *Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi*, Montpellier 1880; W. Thoron, *Codex Quarus Sancti Iacobi de expedito et conversione Yspanie et Gallicie editus a beato Turpino archiepiscopo*, Boston 1934; A. Mortier, *La Chronique de Turpin et les grandes Chroniques de France. Carmen de prodicione Guenonis. Ronsavals*, Paris 1941.

⁴ Anche se non organizzato in modo da cogliere il filone propriamente compostellano, per un quadro della diffusione dell'epopea carolingia in Italia, sia a livello folklorico che letterario, può essere interessante la lettura di: AA.VV., *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, a cura di A. I. Galletti e R. Roda, Interbooks, Padova 1987. Il volume accompagnò la mostra itinerante omonima. Costituito da quattro parti, nella prima delinea i caratteri generali della materia carolingia, ne segue poi le sopravvivenze nelle leggende e nei luoghi della penisola, nelle strutture dell'immaginario ed infine in alcuni linguaggi popolari contemporanei. Segnaliamo in particolare, per i loro riferimenti all'*Entrée* i contributi: La «materia di Francia» e la letteratura franco-veneta (Francesco Zambon) p. 53; *Leggende carolingie e araldica immaginaria* (Hannelore Zug Tucci) p. 305.

⁵ Un classico fondamentale per lo studio delle relazioni fra l'epica e il pellegrinaggio a Compostella rimane il testo di J. Bédier, *Le Légendes*, (nota 3) vol. III, in particolare alle p. 75-114.

In Italia tali motivi giunsero anche all'area padano-veneta, dove offrirono lo spunto a *L'Entrée d'Espagne*⁶, la *chanson de geste* più originale della cosiddetta letteratura franco-veneta⁷. In tale opera crediamo di ravvisare un esempio brillante ed evidente dell'assorbimento dei temi jacopei dello *Pseudo-Turpin* da parte della letteratura epica italiana. Alla *chanson* franco-veneta si ispireranno anche testi seriori: scritti quali il *Viaggio di Carlo Magno in Spagna*⁸ e la *Spagna* in versi⁹ e in prosa¹⁰, propongono, infatti, il medesimo tema della liberazione di Santiago dall'oppressione araba.

L'Entrée d'Espagne è un poema di notevole lunghezza, composto nei primi anni del XIV secolo da un autore geloso della sua identità¹¹ ma disposto a rivelare la sua patria d'origine:

⁶ L'edizione del testo dell'*Entrée d'Espagne*, cioè del manoscritto XXI del fondo francese della Biblioteca Marciana di Venezia è stata curata da A. Thomas: *L'Entrée d'Espagne*, a cura di A. Thomas, Société des anciens textes français, tomi 2, Parigi 1913. A questa edizione, citando d'ora in poi come *L'Entrée*, faremo riferimento per ogni richiamo al testo.

⁷ Si tratta di un'opinione diffusa tra gli studiosi. Basta citare ad esempio: «L'opera sicuramente più rilevante di tutta la cultura veneta, e forse di tutta la letteratura dell'Italia superiore fino al Rinascimento». G. Folena, *Cultura volgare e «Umanesimo cavalleresco»*, Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano, a cura di V. Branca, Fondazione Giorgio Cini, Sansoni, Venezia 1963, p. 145.

⁸ Sconosciuto fino al 1871, venne pubblicato in questa data da Antonio Cerruti, secondo il manoscritto unico di Pavia. Il curatore attribuisce il manoscritto alla mano di uno scriba milanese «quantunque, a vero dire, il primo traduttore sembra essere stato toscano». *Viaggio*, cit., p. XVI. Dei 56 capitoli che lo costituiscono, i primi 39 corrispondono alla materia dell'*Entrée*: addirittura dall'I al XIX si può parlare di una vera e propria traduzione. Il Thomas lo crede posteriore alla *Spagna* in versi e indipendente da quella in prosa, ma non è facile stabilire quale delle due prose sia anteriore all'altra. Un'ipotesi è però possibile: «Un détail me porte cependant à croire que le *Viaggio* doit être plus récent que la *Spagna* en prose. Dans l'*Entrée d'Espagne*, Roland commande à 20.000 chevaliers fournis par le pape; la *Spagna* en vers porte la chiffre à 20.600 et la *Spagna* en prose suit le poème: dans le *viaggio* [p. 16 e segg.] il s'agit toujours de 20.666. Si je ne me trompe, il y a là un raffinement pédantesque de exactitude qui trahit une assez basse époque». *L'Entrée*, p. LXXXI. Continua inoltre affermando che la comparazione delle tre opere forse potrebbe aiutare a colmare la lacuna di cui soffre *L'Entrée* al verso 13991.

⁹ Si tratta di un poema in ottave, quaranta canti complessivamente, composto intorno fra il 1350 e il 1380: *La Spagna*. Poema cavalleresco del XIV secolo, edito e illustrato da M. Catalano, 3 voll., Bologna 1939-40. L'autore rimane anonimo, anche se in un primo tempo si identificò con un certo Sostegno di Zanobi, pur senza motivazioni veramente probanti. Come sottolinea Thomas nella sua *Introduction a L'Entrée* (p. LXXI), probabilmente si tratta di un poeta toscano appartenente al cetto popolare. Cinque sono complessivamente i manoscritti del poema conosciuti: due sono stati studiati da Pio Rajna nel suo contributo: *La Rotta di Roncisvalle nella letteratura cavalleresca italiana*, il Propugnatore, tomo. IV, 1871; uno, il XC inf. 39 della Laurenziana è quello che conserva la versione più vicina all'originale; gli altri quattro sono: il 2829 della Riccardiana, il Cl. II, 1 32 della Biblioteca comunale di Ferrara, e i 395 e 567 del fondo italiano della Biblioteca Nazionale di Parigi. Sono stati studiati da A. Thomas in Romania, 19, p. 207-221, e da C. Dionisotti, *Entrée d'Espagne, Spagna, Rotta di Roncisvalle*, Studi in onore di Angelo Monteverdi Modena 1959, I, p. 218 e segg. La vicenda raccontata dal poema è a grandi linee la stessa dell'*Entrée*, anche se interpolata e rimaneggiata dalla fantasia del poeta toscano. Una differenza sostanziale sta però nella scomparsa di Santiago dal poema: Carlomagno organizza la spedizione spagnola solo per coronare re di Spagna il nipote; quello che per l'anonimo autore padovano della *chanson* franco-veneta era un tema accessorio, qui assume una rilevanza esclusiva.

¹⁰ *La Spagna* in prosa è un testo inedito, in 188 capitoli, del quale si credeva esistesse un solo manoscritto, disfortunatamente disperso in un naufragio. Solo le rubriche accompagnanti i capitoli erano state rese note da H. Michelant in *Jahrbuch für romanische und englische Literature*, t. XII, p. 65-72, 217-32 e 396-406. Pio Rajna scoprì un secondo manoscritto, il CI del fondo medico-palatino della Laurenziana di Firenze, del quale pubblicò alcuni pezzi in *La Rotta* (nota 9) p. 32 e segg., facendone un'analisi che non lascia dubbi sulla coincidenza con il testo perduto. L'autore è anonimo, probabilmente toscano. Lo studioso ha provato che la redazione è posteriore a quella della *Spagna* in versi, per la quale la prosa ha spesso parole critiche e dichiara di opporgli il «Turpino francioso», alludendo proprio, a parere di Rajna, all'*Entrée d'Espagne*. *La Spagna* in prosa non dimentica completamente Santiago, e riporta la triplice apparizione dell'Apostolo all'imperatore. In linee generali, quindi, rispetto all'omonimo in versi, la prosa possiede un maggior grado di fedeltà all'*Entrée*.

¹¹ Due sono i probabili autori dell'*Entrée*: un certo «Nicolais» che appare al folio 304 r° del ms. XXI e il padovano dei versi citati al folio 214 r°. Leon Gautier ne fece un unico personaggio, Nicola da Padova, ma Thomas in *Nouvelle Recherches* (1882) ha dimostrato come in realtà fossero due persone: un padovano senza nome e un Nicola che non dichiara la patria, quasi certamente veronese. Quest'ultimo continuò l'opera del Padovano, interrotta al verso 15805: «En pleiront environ tuit Francois». Di tale continuazione rimane l'inizio, 131 versi e mezzo, e la fine, 6113 versi, pubblicata da Adolf Mussafia con il titolo di *La Prise de Pampelune*. Si conoscono altre opere di Nicola da Verona: la *Passion*, segnalato da M. P. Meyer in Romania 9, 505, n. 8 e la *Pharsale*, ritrovata in una biblioteca di Ginevra da Eugène Ritter e Hermann Wahle e pubblicato da quest'ultimo in Romania 18, 164. Un tentativo di identificazione del Padovano fu operato da M. Stegel in *Zeitschrift für romanische Philologie* 5, 175. Questi attribuì all'Anonimo il nome *Minochio* quello steno che appare nel manoscritto inventariato al num. 56 del catalogo quattrocentesco dei volumi di Francesco Gonzaga (v. nota 15) intitolato *Liber Introitus*

Mon nom vos non dirai, mai sui Patavian,
De la citez qe fist Antenor le Troian
En la joiose Marche del cortois Trivixan ¹².

Questi, dopo 15805 versi, per motivi sconosciuti interrompe lo scritto, che viene continuato da un secondo autore, Nicola da Verona ¹³.

L'opera ci è stata trasmessa attraverso un unico manoscritto, redatto da più mani, il numero XXI del fondo francese della Biblioteca di San Marco a Venezia, il quale contiene l'intero testo de *L'Entrée* più 131 versi e mezzo della continuazione di *Nicolás* ¹⁴. Tale manoscritto proveniva dalla biblioteca dei principi Gonzaga di Mantova: un dettagliato inventario redatto nel 1407 ¹⁵, infatti, in occasione della morte di Francesco Gonzaga, elenca sei voci consecutive, dalla 53 alla 58, che si riferiscono a manoscritti del poema. Il XXI della Marciana corrisponde al primo dell'elenco, al numero 53, ed è denominato: *Liber Introitus Yspanie* ¹⁶. L'ultimo della lista, il numero 58, oggi ms. V della stessa Biblioteca Marciana ¹⁷.

Yspanie secundum Minochium. Ma questo manoscritto 56, come sottolinea Thomas nella sua *Introduction* (*L'Entrée*, p. XXXV), è il primo libro di un'esemplare del poema diviso in quattro volumi e comprendente anche la continuazione di Nicola da Verona. I manoscritti ai num. 53 e 57, al contrario, che contengono solo l'opera dell'Anonimo padovano, sono anonimi e entrambi intitolati *Liber Introitus Yspanie*. Quindi sembra più probabile che *Minochium* sia da attribuire a Nicola: *Nicolas Minochio* da Verona.

¹² *L'Entrée*, vv. 10973-5. Qui il Padovano ricorda l'antichissimo mito di fondazione della città veneta, risalente alla tragedia degli «Antenoridi» di Sofocle, raccolta da Livio (I, I) e poi da Virgilio nell'Eneide:

«Antenor potuit mediis elapsus Achivis
Ilyricos penetrare sinus atque intima tutus
regna Liburnorum et fontem superare Timavi [...]
Hic tamen ille urbem Patavi sedesque locavit
Teucrorum et genti nomen dedit armaque fixit
Troia; nunc placida compositus pace requiescit (Eneide, I, 242-49).

Antenore, dopo essere scampato alla distruzione di Troia insieme ad Enea, dopo un lungo vagare per la Tracia e l'Illiria, era finalmente approdato nelle terre occupate dagli Euganei. Ucciso il loro re Veleso aveva fondato nel 1184 a.C. la città di Padova. «Ancora nel primo secolo dell'Impero [ndr.: romano], come nel Natale di Roma, in ricordo delle mitiche origini della città, grandi giochi trentennali, ginnici e scenici, ricordati da Tacito (*Ann.* XVI, 21) e da Dione Cassio (LXII, 26). Così il mitico eroe troiano diventa il capostipite della *gens patavina*». A. Simione, *Storia di Padova*, G. e P. Randi Librai, Padova 1968, p. 2. La leggenda sopravvisse e si diffuse nel medioevo: la stirpe dei Dauli, confluita nei Dotto e poi ancora nei Da Rio, vantava discendenza da Antenore. Attraverso gli scrittori medievali (fra cui anche l'autore dell'*Entrée*), e i primi umanisti padovani, il fregio dell'origine iliaca arrivò fino agli eruditi del Seicento e del Settecento, i quali passano il loro tempo a tentare di sciogliere l'eroe dall'accusa di tradimento. Secondo quanto racconta Licofrone, infatti, nell'*Alexandra* (e poi soprattutto nelle rielaborazioni dell'*Efemeris belli Trojani* di Ditti Cretese -IV sec.- e dell'*Historia de excidio Trojae* -VI sec.- di Darete Frigio) Antenore, contrario alla continuazione della guerra, avrebbe fatto rubare dalla moglie, la sacerdotessa Teano, il Palladio di Minerva, consentendo così la caduta della città in mano greca.

Nel 1283 Lovato de'Lovati annota la casuale scoperta a Padova, in Ca' di Dio, della tomba dell'eroe: un sarcofago di marmo con un interno di cipresso contenente ossa di un individuo di ragguardevoli dimensioni, che venne trasportato con grande solennità alla chiesa di San Lorenzo, dove venne costruita un'edicola in stile romanico. Per maggiori informazioni vedi anche Simioni, *Storia*, cit., p. 5 e segg.

¹³ Vedi nota 10.

¹⁴ L'analisi paleografica rivela che l'esecuzione è sicuramente del XIV secolo. Quattro copisti, che si distinguono per diversità ortografiche, tutti italiani, collaborarono alla stesura del manoscritto. Più ampie informazioni in Thomas, *Introduction L'Entrée*, (nota 6) p. XXV-XXVI.

¹⁵ L'inventario è stato pubblicato da M. W. Braghirolli, P. Meyer e G. Paris, *Inventaire des manuscrits en langue française possédés par Francesco Gonzaga I, capitaine de Mantoue, mort en 1407*, Romania 9, 497-514. V. anche F. Girola, *La Biblioteca di Francesco Gonzaga secondo l'inventario del 1407*, Atti e Memorie della Reale Accademia Virgiliana di Mantova, n. s., XIV-XVI (1921-1923) 30-72.

¹⁶ Thomas, *Introduction, L'Entrée* (nota 6) p. XXIX: «53. - Liber Introitus Yspanie. Incipit: *En onor et em bien et in gran remera[n]ce. Et finit: chasa vie disponue. Continet cart[as] 284*». Gli stessi *incipit* e *finis* del manoscritto XXI della Marciana. I manoscritti tra il numeri 54 e il 57 sono scomparsi.

¹⁷ Il manoscritto V del fondo francese della Marciana, che corrisponde al numero 58 dell'inventario quattrocentesco, si intitola: «Liber secundus Ystoriarum Ispanie. Incipit: *Con fu la sbare auerte le valaynt roy lombard. Et finit: e de strinte e man misse*» Continet cart[as] 101. *Ibidem*.

contiene i 6113 versi che ancora rimangono del seguito di Nicola da Verona, pubblicati nel 1864 da Adolf Mussafia con il titolo di *La Prise de Pampelune*¹⁸. Trattandosi di una dichiarata continuazione:

Ci tourne Nicolais a rimer la complue
De l'Entrée de Spagne [...] ¹⁹

in realtà l'unico titolo legittimo per entrambe le opere sembra essere *L'Entrée d'Espagne* (precisiamo, comunque, che in questa sede intendiamo occuparci solo della parte dell'opera dovuta all'Anonimo padovano).

Il manoscritto giunse a Venezia nel 1734 in seguito ad una donazione e presenta alcune lacune²⁰. La lingua utilizzata è una *Mischsprache*²¹ originata da un singolare ibridismo fra francese della

¹⁸ *Altfranz. Gedichte aus Venezian. Handschriften Herausgegeben*, Vienna, Carl Gerold's Sohn, 1864.

¹⁹ *L'Entrée*, vv. 125-26, p. 291.

²⁰ In Romania 9, 499. Oggi rimangono 304 folii, ma l'inventario di Francesco Gonzaga (v. nota 15) ne dichiara 308. In realtà le lacune evidenti sono solo due: la prima fra i folii oggi ai numeri 41 e 42, la seconda fra gli 81 e 82. Il Thomas (*L'Entrée*, (nota 6) p. XXV e segg.) avanza l'ipotesi che probabilmente il compilatore dell'inventario sbagliò il conto e segnò 308 invece di 306. Il manoscritto in nostro possesso, quindi, escluse le due lacune menzionate, sarebbe tale e quale quello quattrocentesco. Una grande lacuna nel racconto, inoltre, esiste dopo l'attuale folio 269.

²¹ L'espressione venne coniata dal Mussafia nell'edizione del *Macaire* (*Altfranz. Gedichte*, nota 18). Nelle sue edizioni dei manoscritti della Marciana non utilizzò la oggi consueta denominazione di franco-veneto (per lo meno fino al 1885, quando per la prima volta usò la definizione presentando l'edizione di *Berta e Milone* e dell'*Orlandino*), limitandosi a descrivere i testi senza trovargli alcuna etichetta. Secondo l'opinione del grande filologo, rispetto alla lingua i manoscritti marciiani si dividevano in due grandi categorie: quelli simili al *Macaire*, cioè scritti con una mescolanza linguistica influenzata dalla diffusione orale, oppure quelli come la *Prise*, con un francese utilizzato nei limiti della competenza di uno straniero. Comunque la letteratura raggruppata dal «frettoloso» aggettivo franco-veneto è stata «confinata in una specie di limbo, quasi una zona «franca», della nostra storia e della nostra cultura. Si tratta invece di un episodio di non secondaria importanza, come quello che collega la fioritura dugentesca del romanzo d'avventura ai cantari del Quattrocento toscano e quindi ai grandi poemi cavallereschi del Boiardo e dell'Ariosto». A. Lomazzi, *Letteratura franco-veneta*, Dizionario critico della Letteratura italiana, a cura di Vittore Branca, Unione tipografico-editrice torinese, vol. II, p. 125-26. Preferito «propter sui faciliorem ac delectabiliorem vulgaritatem», come asserisce Dante nel *De vulgari eloquentia* (I, 2), il francese era il veicolo privilegiato per raccontare le *gestes* dei grandi re medievali: «videlicet ... Arturi regis ambages pulcherrime et quamplures alie ystorie ac doctrine» (*ibidem*). Ma per questa polifacética mescolanza di francese e veneto era lecito parlare di una letteratura? Bisognava stabilire se era fondato affermare lo *status* di istituto linguistico alle opere frutto di una commistione dove non sembrava possibile «riconoscere una media di tale abitudine (scrittoria o orale?), una proporzione abituale di risultati «misti» nell'impatto fra i due linguaggi: tale testo era pressoché veneto con sporadiche fioriture di franciano, talaltro anche scorretto, ma stavolta pressoché francese». A. Lomazzi, *cit.*, p. 126. Mussafia vide nella *Mischsprache* la cosciente intenzione di un veneto di esprimersi in francese; il Bartoli (in Lomazzi *cit.*, p. 127) parlò di un dialetto veneto che non può sottrarsi al prestigio del francese, quindi di un tentativo di innalzare una lingua parlata alla dignità della letteratura. Pio Rajna tentò di spiegare le modalità della mescolanza: la trasmissione orale, la scorrezione degli amanuensi, l'ignoranza del rimator, non individuando però (soprattutto a causa della diversità dei risultati da opera ad opera) una prospettiva unitaria che desse al franco-veneto lo *status* di cui sopra. Paul Meyer, nel suo *De l'expansion de la langue française en Italie pendant le moyen âge*, Atti del Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1903, vol. IV, p. 61-104, sottolineò la necessità di tenere in considerazione anche un altro fattore: il pubblico. La lingua dei trovatori doveva essere sicuramente più comprensibile agli ascoltatori di quanto non lo fosse il francese puro. Quindi l'intelligibilità dei componimenti, come sostiene anche il Roncaglia, rappresentò una causa importante della «deformazione» linguistica. Prendendo spunto dall'analisi dell'epistola dell'umanista Lovato dei Lovati (morto nel 1309) che narra lo *show* di un cantore di gesta:

[...] Karoleas acies et Gallica gesta boantem
cantorem aspicio. Pendent plebecula circum
auribus arrectis; illam suos allicit Orpheus.
Ausulto tacitus: Francorum dedita linguae
carmina barbarico passim deformat hiatu,
tramite nulla suo, nulli innitentia penso
ad libitum volvens. Vulgo tamen illa placebant [...]

Viscardi annota infatti come la canzone carolingia in francese (*Francorum dedita linguae*) fosse «recitata non solo con molta libertà, *ad libitum*, [...] ma propriamente deformata nella veste linguistica (*barbarico hiatu*) del cantore, che francese non è, come non lo è il pubblico che affascinato lo ascolta». E sagacemente conclude lo studioso: «Ebbene, questa «deformazione», che non è sistematica ma s'avverte qua e là (*passim*), non è quella medesima che sta alla radice d'ogni nostro tentativo di definire il franco-veneto?». Il cantore avrebbe adattato il testo alle modeste capacità sue e del suo pubblico. Si tratta, quindi, probabilmente, di una tradizione scritta di *chansons de geste* intenzionalmente manipolata, la quale a sua volta con il tempo si consolidò «in tradizione, sia pure non ben definita e fluttuante nel dosaggio dei suoi ingredienti, ma capace di

prima metà del Duecento e vernacoli lombardo-veneti. I versi, decasillabi epici e alessandrini alternati senza una motivazione evidente, sono organizzati in lasse monorime di una lunghezza variabile che va dai sette ai sessantacinque versi, con tracce d'assonanza.

La presenza della figure di Santiago apre l'*Entrée*. L'autore, infatti, dichiara che il poema è stato scritto in «honor et celebrance» di Cristo e del suo:

[...] saint apostre, qi tant oit penetañçe
Por feir qe cescun fust en veraie creance ²²

L'Apostolo in questione è proprio San Giacomo, spiega l'Anonimo rivolgendosi agli ascoltatori:

-C'est li barons saint Jaqes de qi faç la mentanze- ²³.

Immediatamente a seguito della dedica, viene esposto il tema della *chanson*:

Tot ensi come Carles e 'l bernage de Françe
entrent en Espagne, et por ponte de lançe
conquisterent de saint Jaqes la plus mestre habitance. ²⁴

Un nucleo al quale si aggiunge anche il tema minore del coronamento di Orlando re delle terre spagnole:

le bon rois Carles, il est li douçe per
entrent en Espagne por Rollant coroner
e le chemin l'apostre saint Jacques recover ²⁵.

accogliere, accanto a registrazioni abbastanza fedeli d'originali d'Oltralpe (il *Roland* marciano, ad esempio), anche rielaborazioni assai libere (quelle che Pio Rajna chiamò *Geste Francor* [manoscritto marciano Gall. XIII]), e anche creazioni letterarie di autori italiani in larga misura originali (come l'*Entrée d'Espagne*, [...] la *Prise de Pampelune*). Ne deriva il quadro di una letteratura frutto di un compromesso fra traduzione e trascrizione, nel bisogno di comunicare con un pubblico che non comprendeva il francese e il desiderio di mantenere il prestigio dell'idioma nobile originario, e giungendo per questo gusto esotico anche a forgiare false desinenze francesi in sede di rima». A. Roncaglia, *La letteratura franco-veneta*, Storia della Letteratura italiana, diretta da E. Cecchi e N. Sapegno, vol. II, Garzanti p. 727 e segg; per l'epistola di Lovato dei Lovati: *Epistole inedite di Lovato de' Lovati e d'altri a lui*, ed. C. Foligno, Studi medievali, (1906) 37-58, a p. 49. Sul piano squisitamente linguistico Lorenzo Renzi ha realizzato una approfondita analisi in: *Per la lingua dell'Entrée d'Espagne*, Cultura Neolatina, 30, (1970), 59-87. Esaminando sul piano sincronico francese antico e italiano settentrionale antico, Renzi conclude che la lingua ibrida del poema e di quelli a lui simili non era casuale, soggettiva, bensì possedeva un'identità precisa a cui i diversi autori si riferivano. Diversamente come si poteva spiegare che testi del Trecento fossero scritti in un francese della prima metà del Duecento? Per tale gruppo di opere, fra le quali in prima linea c'è l'*Entrée*, il Renzi parla di «francese di Lombardia». Su quest'ultimo tema maggiori informazioni sono in L. Renzi, *Il francese come lingua letteraria e il Francolombardo. L'epica carolingia nel Veneto*, Storia della cultura veneta, a cura di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, Vicenza, Pozza, vol. I. p. 563-589. A parere di Anna Lomazzi (*Letteratura, cit.*, p. 129) sono individuabili quattro gruppi fondamentali: a un estremo le opere scritte in francese da italiani colti; all'altro opere scritte in veneto e nobilitate con il francese soprattutto in sede forte; in mezzo quelle scritte in francese di lombardia e quelle franco-venete, caratterizzate da una reale mescolanza linguistica in cui «veneto e francese sono a pari diritto elementi costitutivi e necessari nell'impasto linguistico del testo», p. 129-130. Appunti sulla problematica generale della letteratura franco-veneta e un'introduzione alle opere anche in: *Le Origini. Testi latini, italiani, provenzali e franco-italiani*, a cura di A. Viscardi, B. e T. Nardi, G. Vidossi, F. Arese, Riccardo Ricciardi Editore, Napoli.

²² L'*Entrée*, vv. 5-6.

²³ L'*Entrée*, v. 8.

²⁴ L'*Entrée*, vv. 10-12.

²⁵ L'*Entrée*, vv. 27-29.

Si tratta in sostanza del prologo della rotta di Roncisvalle. Come sappiamo dalla *Chanson de Roland* infatti

Carles li reis, nostre emper<er>e magnes,
Set ans tuz pleins ad estet en Espaigne ²⁶.

sette anni di cui l'*Entrée* narra i primi cinque, *La Prise* i secondi due. La crociata spagnola dell'imperatore e dei suoi *comites palatini* diventa l'*exemplum*:

par çascun q'en bontez veult son cors amender ²⁷.

La cronaca di Turpino costituisce la base utilizzata dall'anonimo per la sua *chanson*. L'archivescovo di Reims narrò l'apparizione in sogno dell'Apostolo a *Karolus* per ricordargli la promessa di liberare il cammino che conduceva alla sua tomba gagliega: lo stesso materiale sostanzia l'*Entrée*, la quale rappresenterebbe la messa in versi di quella più famosa cronaca. Con la stessa modalità usata da Santiago nei confronti di Carlomagno ²⁸, il Padovano racconta che

L'archivesque Trepin, qi tant feri de espee ²⁹

gli era apparso in sogno con in mano le carte contenenti la cronaca da lui scritta sui fatti di Spagna, e gli aveva ordinato di metterle in rima, affinché fosse compresa anche da «gient» non «letree». Un compito di volgarizzazione-divulgazione, dunque, una missione importante finalizzata alla diffusione della «novella» di una grande impresa di fede e azione ³⁰. Il ruolo del poeta perciò diventa tanto rilevante che il modo con il quale è stato ispirato è lo stesso che ha coinvolto Carlomagno: un sogno ammonitore.

Dopo l'ordine ricevuto nel sonno, lo scrittore vive una sorta di materializzazione delle carte viste durante la visione: afferma, infatti, di aver ritrovato un codice della cronaca di Turpino:

En cronique letree, qe escrist de sa man
L'archivesque Trepin, atrovai en Millan
L'estoire e la conquise dou regne Castellan ³¹

e a su questa copia opera il suo intervento poetico.

²⁶ *Chanson de Roland*, con introduzione e note a cura di A. M. Finoli, Mursia 1984, vv. 1-2.

²⁷ *L'Entrée*, v. 21.

²⁸ Il *Codex Calixtinus* racconta l'apparizione di Santiago a Carlomagno: «[...] heros quidam [...] nocte in extasi apparuit dicens: Quid agis, fili mi? At ille inquit: Quis es, domine? Ego sum, inquit, Iacobus apostolus, [...] quem Herodes rex gladio peremit, cuius corpus in Gallecia, que a Sarracenis adhuc turpe opprimitur, incognitum requiescit Dominus super mare. Unde ultra modum miror cur terram meam a Sarracenis minime liberasti, qui tot urbes tantasque terras adquisisti. Quapropter tibi notifico, quia sicut dominus potenciosem omnium regum terrorum te fecit, sic ad preparandum iter meum et deliberandum tellurem meam a manibus Moabitarum te inter omnes, ut tibi coronam eterne retribucionis exinde preparet, elegit». *Codex*, p. 303.

²⁹ *L'Entrée*, v. 47.

³⁰ Lo stesso arcivescovo Turpino scrive la sua cronaca per meglio rendere note alla cristianità le imprese di Carlomagno, narrate in modo incompleto dalla cronaca di Saint-Denis, fatta compilare dall'abate Suger (intorno alla metà del sec. XII) raccogliendo con un criterio cronologico testi di diversa epoca. Dice lo stesso Turpino nel *prologus* al decano di Aquisgrana Liutprando: «Quoniam nuper mandastis mihi [...] ut vobis scriberem qualiter imperator noster famosissimus Karolus magnus tellurem Yspanicam et Gallecianam a potestate Sarracenorum liberavit, mirorum gestorum apices eiusque laudanda super Yspanicos Sarracenos trophea [...]. Etenim magnalia divulgata que rex in Yspania gessit sancti Dionisii cronica regali, ut michi scripsistis, repperiri plenarie auctoritas vestra nequivit». *Codex*, p. 301.

³¹ *L'Entrée*, vv. 10978-80.

L'Entrée, quindi, nasce garantita nella sua verità e nel suo valore da un *auctoritas* indiscussa. La filiazione da «Trepin» continua ad essere segnalata più volte durante lo scorrere dei versi: oltre a quelli già citati possiamo segnalare:

Si come nos mostre Trepin nostre doctor ³²;
Se dam Trepin fist sa bref lecion ³³;

oppure:

[...] ce nos conte Trepin,
Que tot ses auvres dou chief trosqu'en la fin
Croonica totes en escrit por latin ³⁴;

Tant en i ot d'oncis, s'il non est mentior
Trepin q'escrist l'estoire [...] ³⁵;

ed infine:

[...] si cun Trepins latine ³⁶;
[...] si cun escrist Trepin ³⁷.

Ma al di là delle dichiarazioni programmatiche, quali elementi della cronaca di Turpino sono stati utilizzati effettivamente dall'Anonimo padovano?

L'autore, in realtà, non si è limitato a mettere in roman ³⁸ la cronaca latina del vescovo, ma ha operato anche notevoli incrementi di materiali. Nonostante le aggiunte, però, vari elementi passano intatti dall'una all'altra opera. In primo luogo il sogno di Carlomagno, pur se in una veste semplificata rispetto allo Pseudo-Turpín. *L'heros quidam optimam ac pulcherrimam ultra quam dici fas est habens speciem* ³⁹ appare nell'Entrée per *tribus vicibus* ⁴⁰ come nel *Codex*, ma «a lui de peregrins» ⁴¹, indossando la veste da pellegrino. Scompare dalla scena franco-veneta il *caminum stellarum* ⁴², che guidò Carlomagno dal mare della Frisia alla tomba dell'Apostolo, e le parole del santo-pellegrino assumono un tono perentorio sconosciuto allo Pseudo-Turpín:

Li bon sant il meïme, sil prist a menacer
Que, se il no li aloit, li avroit engombrer ⁴³;
Uns pelegrins davant, que menace e reveille ⁴⁴.

³² L'Entrée, v. 2825.

³³ L'Entrée, v. 2775.

³⁴ L'Entrée, vv. 3214-16.

³⁵ L'Entrée, vv. 5854-5.

³⁶ L'Entrée, v. 13548.

³⁷ L'Entrée, v. 15318.

³⁸ L'Entrée, v. 10965.

³⁹ *Codex*, p. 303

⁴⁰ *Codex*, p. 303.

⁴¹ L'Entrée, v. 32.

⁴² *Codex*, p. 303.

⁴³ L'Entrée, vv. 33-34.

⁴⁴ L'Entrée, v. 69.

Come narra lo Pseudo-Turpín, il santo ricorda a Carlo la promessa dimenticata di liberare la strada verso il suo santuario. L'imperatore accoglie immediatamente l'invito e convoca la sua Corte ad Aix-la-Chapelle, dove comunica ai suoi paladini la sue intenzioni:

Si com je l'ai promis au filz sante Marie
Et au barons saint Jaques, cui ai ma foi plevie
Que je restorerai son chemin et sa vie⁴⁵.

I prodi guerrieri approvano e si uniscono al sovrano nel prossimo obiettivo.

Il lungo svolgersi della vicenda epica si localizza sul *Camino de Santiago*, a Nájera e a Pamplona⁴⁶: la prima viene conquistata, la seconda è ancora nelle mani dei pagani quando l'Anonimo interrompe il poema⁴⁷. E' a Nájera che, proprio come racconta lo Pseudo-Turpín, Orlando combatte con «Ferragu»⁴⁸, il quale, fortissimo e di dimensioni enormi, aveva fatto prigionieri tutti i paladini che lo avevano affrontato. Orlando invoca Santiago e riesce a sostenere il combattimento, che non dura meno di tre giorni⁴⁹. Anche nell'*Entrée* il duello è interrotto da una lunga discussione teologica in cui Orlando

⁴⁵ L'*Entrée*, vv. 78-80.

⁴⁶ Risulta quanto meno singolare che l'esercito carolingio si posizioni prima a Nájera e poi a Pamplona, visto che, provenendo dai Pirenei, lungo il *Camino di Santiago* s'incontra prima Pamplona e poi Nájera. In ciò l'*Entrée* si allontana dallo *Pseudo-Turpín*, dove si racconta che Carlomagno: «Prima urbs, quam obsidione circuiuit, Pamplona extitit». *Codex*, p. 303.

⁴⁷ Diversa la vicenda raccontata dallo *Pseudo-Turpín*, secondo il quale Carlomagno sottrasse gloriosamente la città dalle mani saracene: «Tunc Deo donante et beato Jacopo orante, muri contracti funditus ceciderunt». *Ibidem*. Poi l'imperatore proseguì nella conquista del territorio spagnolo praticamente senza incontrare resistenza: «His auditis mirabilibus Sarraceni Karolo ubique pergenti inclinabant et mittebant obuiam ei tributum et reddebant se ei urbes, et facta est tota illa terra illi sub tributo [...] Inde visitato sarcophago beati Jacobi, uenit ad petronum sine contrario et infixit in mari lanceam, agens Deo et sancto Jacobo grates qui eum usque illum introduxit, dicens quia in antea ire non poterat. [...] Deinde iuit per totam Yspaniam a mari usque ad mare». *Ibidem*, p. 303-4. Nell'*Entrée* Carlomagno non giunge a risultati tanto eccezionali: già abbiamo detto come l'Anonimo padovano limita la conquista a Nájera. Toccherà a Nicola da Verona, cioè alla *Prise de Pampelune* raccontare il seguito dell'impresa.

⁴⁸ Il personaggio era stato mandato da Marsilio, di cui era il nipote, a rafforzare militarmente Nájera con diecimila uomini, in modo che la città potesse sopportare il primo impatto con l'esercito franco. Così gli si rivolge il re nell'affidargli l'incarico:

En seul .VII. jors a fait asenblement
De .X.M. homes, sin fist deliurement
A son neveu, Feragu d'Orient.
«Niés», dist li rois, menez cist garniment
«A la citez q'eu vos don et present,
«Ce est Laçarain, que fu de ton parent.
«Le rois de France i vient certainement;
«Contenez vos illoc si sajement» (vv. 596-99, l'*Entrée*, p. 24 25).

L'aspetto fisico ci viene descritto con dovizia di particolari. «Mout fu beaus Feragus» (v. 856), ma non solo: era anche di proporzioni e forza enormi. Praticamente invulnerabile, poteva essere ferito solo all'ombelico. Ferraguto, che appare per la prima volta nel capitolo XVII dello *Pseudo-Turpín*, avrà fortuna nella letteratura cavalleresca italiana del Quattrocento e Cinquecento. Sarà infatti uno dei protagonisti dell'*Orlando Innamorato* del Boiardo e dell'*Orlando furioso* dell'Ariosto.

⁴⁹ Ecco, a grandi linee, la vicenda. Il gigante esce dalla città e propone a Carlomagno una singolar tenzone con un suo paladino. «Olivier» e «Roland» si offrono immediatamente, ma Carlo li ferma e chiede il parere del consiglio dei Pari. La discussione si anima finché «Ogier», offeso da «Hestous», monta a cavallo e galoppa ad affrontare «Ferragu». Questi con un pugno lo disarciona e lo porta a Nájera in prigione. La stessa sorte subiscono «Oton», «Bérenger», «Anseïs», «Engelier», «Sanson», i due figli di Namor, «Ivon» e «Ivoire», Turpino, Girardo di Rossiglione, Oliviero e Astolfo. Ma il saraceno desidera misurarsi con Orlando. Come sappiamo il combattimento dura tre giorni, interrotto da una discussione teologica sul vero Dio (nella quale i due avversari non arrivano ad intendersi) e si conclude con la vittoria di Orlando che riesce a affondare la spada nell'ombelico vulnerabile dell'avversario. Pressochè identica la vicenda raccontata dallo *Pseudo-Turpín*, anche se i cavalieri fatti prigionieri da Ferraguto (prima di affrontare Orlando) sono altri: Ogier, Renaut d'Aubrepin, Costantino il re di Roma, Hohel e altri venti guerrieri anonimi. Un lungo combattimento, la cui ultima parte trascorre nella lunga diatriba teologica che ispirò l'autore dell'*Entrée*, e nella quale tentano di convincersi reciprocamente alla conversione. Per ucciderlo, il *Codex* dice che Orlando «punxit eius parumper umbilicum, et euasit ab eo». *Codex*, p. 323.

tenta di convertire il gigante alla fede cristiana ⁵⁰. Sotto le mura di Nájera, quindi, ritroviamo l'Orlando più autenticamente paladino della fede, che lotta:

E par ovrir la stree as pelerin
Dou saint apostre qe tient Saracin ⁵¹.

Lungo tutto il racconto epico i cavalieri ripetono la dedica dei loro travagli guerreschi:

Conbatrai lui en l'enor Damedé
e de l'apostre qe il nos teint serré ⁵² ;
Par cil apostre q'alons por aquiter ⁵³;
Par cil apostre a qui somes sauvé ⁵⁴;
Venus somes conqere Aragons et Castelle
e du barons saint Jaques eslargier la sentelle ⁵⁵.

Santiago è invocato dai cristiani perchè sia d'aiuto nella battaglia e ringraziato per le vittorie ottenute:

Et al baron sant Jaques, que li soit en ahie ⁵⁶;
Le sant de Diex en apelle e somont ⁵⁷;

Lor a dit Çarles: «Ai bon saint de Galise,
Proié nos Sir che, por sa jentilise,
grace nos dunt che la cité soit prise
Che nos defant dou chemin la conquise
Ou pelegrins irunt en ton servise»; ⁵⁸

oppure il suo nome è il grido di guerra prima di affrontare il nemico:

Escriant: «Chevalers saint Jaques!» a un hun ⁵⁹.

La liberazione del cammino di Santiago costituisce il miglior apprendistato militare e anche la suprema prova morale: per i cavalieri è l'occasione per imparare:

⁵⁰ Il fatto d'arme occupa nell'*Entrée* uno spazio importante, circa 3000 versi, all'interno dei quali 400 sono dedicati al problema teologico. Invertite le proporzioni nello *Pseudo-Turpin*, dove quest'ultimo occupa metà del capitolo (cfr. *Codex*, p. 320-22). Nel testo latino è presente anche un secondo episodio (Ferraguto che colto dal sonno chiede una tregua a Orlando per dormire) ripreso dall'Ariosto nell'*Orlando furioso* (I,14), dove Ferragù abbandona la battaglia perchè bisognoso di riposo.

⁵¹ *L'Entrée*, vv. 2590-91.

⁵² *L'Entrée*, vv. 1053-54.

⁵³ *L'Entrée*, v. 1341.

⁵⁴ *L'Entrée*, v. 7601.

⁵⁵ *L'Entrée*, vv. 9438-39.

⁵⁶ *L'Entrée*, v. 2134.

⁵⁷ *L'Entrée*, v. 2568.

⁵⁸ *L'Entrée*, vv. 7221-25.

⁵⁹ *L'Entrée*, v. 5806.

[...] cum hom se doit pener
d'esamplir la loy de Dieu et as povres aider
et li chevalers pobres au besoing visiter,
les orfanes et les veves maintenir e esaucer ⁶⁰.

I Pari si mettono al servizio dell'Apostolo che è lui stesso «baron», il cavaliere-guerriero *matamoros*, oltre che il pellegrino. Questa dell'*Entrée d'Espagne*, sottolinea l'Anonimo, è una storia ben più seria delle «fables d'Artu» ⁶¹.

Un uso originale dei suggerimenti provenienti dal mondo jacoepo appare materializzarsi nel poema con la figura di Bernard, che viene inviato da Orlando in missione di spionaggio a Noble travestito proprio con gli abiti del pellegrino jacoepo.

Orlando, al quale Carlo Magno ha affidato la conquista di *Noble*, lo manda a verificare le condizioni della città: ecco la descrizione del ritorno della spia:

Car Rollant a gardez au passer d'un jardin,
e voit venir Bernars a loi d'un pelegrin:
Capel oit et sclavine e bordon pomerin;
De troiter estoit lais a guise de toipin ⁶².

L'elemento é di un certo rilievo: Bernard fa il suo rapporto a Orlando e dichiara:

Da Noble sui torné, la o tu ma mandais.
Tot entor l'ai cerqué et neis le palais ⁶³;

cioè si è potuto avvicinare alla città nemica senza essere disturbato: questo autorizza a supporre una sorta di immunità di cui evidentemente godevano i pellegrini cristiani presso gli infedeli, una sorta di protezione, garantita dai loro segni distintivi (il cappello, la schiavina e il bordone), quelli stessi che influenzeranno l'iconografia di Santiago.

Un'altra creazione originale del padovano è il personaggio dell'eremita Sansone di Roma, conosciuto da Orlando nella parte finale dell'*Entrée d'Espagne*. Il paladino, a seguito di un duro scontro con lo zio, si imbarca per l'Oriente, dove vive una lunga serie di avventure fra cui anche l'amore per Dionès, la bella figlia del sultano di Persia. Al ritorno da questo lungo viaggio attraverso la Siria, la Giordania, la visita di città come Gerusalemme e la Mecca, Orlando sbarca sulla costa spagnola. Qui, in una valle isolata, scopre il romitaggio di un vero pellegrino compostellano: Sansone da Roma. Incalzato dalle domande del guerriero francese, Sansone racconta la sua passata vita peccaminosa: portato alla perdizione da cattive compagnie, aveva ucciso il padre, la madre e il giovane fratello. Pentito dell'orrendo delitto commesso, si era recato dal papa ad Orvieto:

Ou pape m'en alai, qe trovai en Orvi ⁶⁴

⁶⁰ L'*Entrée*, vv. 22-25.

⁶¹ Dice testualmente l'Autore dell'*Entrée* (vv. 365-67) ai suoi ascoltatori:
Segnors, car escoltez, ne soit ne criz ne hu,
Gloriose cançons, c'onques sa pier ne fu;
Ne vos sembleront mie de les fables d'Artu.

⁶² L'*Entrée*, vv. 8983-86.

⁶³ L'*Entrée*, vv. 8993-94.

⁶⁴ L'*Entrée*, v. 14854.

per ottenere l'assoluzione e l'adeguata penitenza. Il sommo prelato, inorridito per l'enormità dell'atto compiuto, gli aveva lasciato la scelta di come espiare il suo peccato:

En feire la penitançe dou pechié q'as basti,
ne la me sai penser, mais de ma part t'outri
qe tu de toi la praignes e sois fort et ardi ⁶⁵.

Solo il pellegrinaggio a Santiago de Compostela, e a quattro zampe, parve sufficiente a Sansone per scontare la sua terribile colpa:

Pués m'enclinai a tere, a Deu me comandai,
A guise d'animaus con piez e mans alai,
C'onques mais mon visaire ver la ciel n'adreçais.
A l'ensir d'un chemin, en un desert m'alai,
La menjuoie erber e flor, non pais de glai,
Aigue torble bevoie, e si me porpensai
Qe je iroie a Sant Jaques, et ou chemin intrai
E tot a cele guise qe je encomençai ⁶⁶.

Un pellegrino penitenziale ⁶⁷, quindi, al quale il *Camino de Santiago* aveva consentito la totale remissione dei peccati e il rientro nella grazia di Dio.

Ora é la Provvidenza, che attraverso un «angle», «tot coloriz [...] liés e joians e gai» ⁶⁸ lo nutre miracolosamente nella sua nuova dimora, una «capelle dou ber saint Nicolai» ⁶⁹ e che gli fa trovare la spada con la quale si difende dalle insidie dei pagani: il mucchio di cadaveri incontrati da Orlando lì vicino, infatti, sono le vittime dell'ultimo scontro. Il crudele pentito, ora in grazia di Dio, evidentemente non ha tuttavia perso le sue abilità cavalleresche.

Anche Orlando viene nutrito dall'angelo con il cibo divino, poichè anche lui è fra gli eletti: la creatura celeste, intatti, gli predice la morte da martire della cristianità:

Se tu por Des travailes, bon merit en avrais,
Car quant tu vus savor le jor de ton trepais,
Donc te fait a savoir que puis ke prix avrais
Ceste cités asixe, .VII. ans plus non vivrais
En le servise Deu come martre morais ⁷⁰.

⁶⁵ L'Entrée, vv. 14860-63.

⁶⁶ L'Entrée, vv. 14868-75.

⁶⁷ Molteplici erano le motivazioni che spingevano gli uomini ad intraprendere il *camino* verso Compostella. Una di queste era proprio il pellegrinaggio come penitenza, espiatorio. Un quadro della problematica dell' *homo viator* in P. A. Sigal, *Les différents types de pèlerinage au Moyen Age*, p. 76-86 e L. Carlen, *Wallfahrt und Recht*, p. 87-100, entrambi in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Schnell und Steiner, München 1984; P. G. Caucci von Saucken, *Il cammino italiano a Compostella*, ESI, Perugia 1983, p. 31-41; J. Sumption, *Monaci, Santuari, Pellegrini*, Editori Riuniti, in particolare il capitolo VII: *Il pellegrinaggio penitenziale*, p. 126 e segg. La pratica penitenziale del pellegrinaggio era particolarmente diffusa nell'area fiamminga: a tale riguardo si veda E. van Cauwenberg, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de le Belgique au Moyen Age*, Louvain 1922.

⁶⁸ L'Entrée, vv. 14882-83.

⁶⁹ L'Entrée, vv. 14881.

⁷⁰ L'Entrée, vv. 1526-30.

Entro sette anni avrebbe suonato il suo momento supremo: tanti quanti avrebbe durata la crociata spagnola di Carlomagno. Orlando, come sappiamo, morirà a Roncisvalle ⁷¹.

Il personaggio di Sansone riveste un peso notevole al momento di tracciare l'influsso del mondo jacobeo sull'*Entrée d'Espagne*, non solo per il suo significato proprio, ma anche per la sua posizione all'interno della narrazione epica. La *chanson*, infatti, nel suo svolgersi, aveva progressivamente affievolito i richiami jacobei, giungendo addirittura, con l'avventura orientale di Orlando, ad un allontanamento spaziale dalla Spagna del *Camino*, che sembrava dimenticata dal grande paladino alla scoperta dell'affascinante Oriente. Sansone in questo senso opera un importante ritorno alle tematiche iniziali. L'incontro avviene per Orlando già sulla via del ritorno dalla Persia, quando ancora l'atmosfera era quella della «venture»: l'eremita, quindi, chiude la digressione e recupera l'eroe alla sua missione:

E dou barons saint Jaques eslarigier la sentelle ⁷².

La descrizione dei contenuti jacobei dell'*Entrée d'Espagne* riveli come nella zona nord-orientale della penisola italiana fossero note tali tematiche ⁷³. L'area delle città di Padova, Verona e Venezia conserva numerose tracce del culto dell'Apostolo Giacomo, frequentemente nominato come «di Galizia» e del pellegrinaggio al suo santuario gagliogo.

La presenza della potente Repubblica di Venezia, agì certamente da potente calamita e centro di raccolta per le notizie che provenivano da quei luoghi situati al lontanissimo *limen* del mondo conosciuto: da sempre, sulle antiche strade medievali si sono incontrati mercanti e pellegrini, realizzando un fertilissimo scambio di «informazioni» ⁷⁴. Contemporaneamente, cioè, la via di pellegrinaggio apriva nuovi percorsi ai mercanti, e questi riportavano nei loro paesi d'origine la «novella» di quel santo potentissimo.

Fin dal XIII secolo sono documentate relazioni diplomatiche fra la Serenissima e i *Reinos* spagnoli. Nella città lagunare esistevano confraternite, dette anche *scole*, poste sotto la protezione di San Giacomo; c'erano ben cinque chiese dedicate al santo Apostolo fra cui San Giacomo di Rialto e San Giacomo dell'Orio, dove esiste una rappresentazione del miracolo dei galli ad ornamento dell'organo, e,

⁷¹ Per un quadro dei fatti storici della battaglia di Roncisvalle e in particolare della reale presenza araba nello scontro pirenaico si veda: A. Ubieto Arteta, *La derrota de Carlomagno y la «Chanson de Roland»*, in *Hispania* 89 (1963). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La presenza degli arabi a Roncisvalle non è stata provata con certezza: lo dubita Milá y Fontanals in *De la poesia popular castellana* (p. 132); e L. G. de Valdeavellano, *Historia de la España antigua y medieval*, vol. I: *De los orígenes al siglo X*, p. 417, Alianza Editorial. In generale sull'episodio si può consultare: *La bataille de Roncevaux dans l'histoire, la légende et l'historiographie*. Actes du Colloque de Saint-Jean Pied de Port, par Robert-Henri Bautier. Bayonne. Société des Sciences, Lettres et Arts, 1979; riguardo alla localizzazione del sito: J. M. Jimeno Jurio, *¿Dónde fue la batalla «de Roncevalles»?*. Diputación Foral de Navarra, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1974. Sulla spedizione carolingia in Spagna: L. Suárez Fernández, *Historia de España antigua y media*, II ed., Ediciones Rialp, Madrid, p. 181-86. Per quanto riguarda le fonti arabe, l'attenzione che esse dedicano alla spedizione franca in Spagna è scarsa e centrata sui fatti precedenti piuttosto che sull'episodio in sé: per la storiografia araba si trattò semplicemente di un episodio di rivolta di un capo arabo che chiese il sostegno dei Franchi contro l'emiro. Singolare è il loro totale silenzio su Orlando e Roncisvalle: nessun riferimento ai motivi del rientro in Francia dell'esercito imperiale nè al paladino. A titolo esemplificativo si può vedere la *Colección de obras arábicas de historia y geografía que publica la Real Academia de la Historia*, Ed. D. Em. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, nel tomo I *Ajbar Machmuá*, p. 112-13; Ibn El Athir, *Kâmil*, Le Qaire, 12 vol.: «En 163 [dell'Egira, che corrisponde al 779-80 dell'era cristiana] Soláimanân fit appael à Charles (Qârlo), roi des Francs», tomo VI, p. 26; o anche *ibidem*, p. 5: «Soláimân ben Yaqzhân El Kelbi fit marcher Charles (Qârlo), roi des Francs, contre les pays musulmans d'Espagne. Il le rencontra en route et marcha avec lui contre Saragosse». Le citazioni appena scorse e un raccolta dei richiami arabi alla spedizione in R. Basset. *Les documents arabes sur l'expédition de Charlemagne en Espagne*, Mélanges et documents, Revue Historique 84 (gennaio-aprile 1904) Ed. Félix Alcan, Parigi., p. 286-295.

⁷² *L'Entrée*, vv. 9439.

⁷³ Per individuare le tracce del culto e del pellegrinaggio jacobeo nell'area veneta ci siamo affidati allo studio introduttivo di Angela Mariutti Sánchez Rivero alla sua edizione dell'itinerario *Da Venexia per andar a meser San Zacommo de Galizia, per la uia da Chioza*, Príncipe de Viana p. 28 (Pamplona 1967) nn. 108-109.

⁷⁴ Sui viaggi nel Medioevo può essere utile N. Ohler, *I viaggi nel Medioevo*, Garzanti.

infine, due ospitali di San Marco e di San Biagio a Spinalonga, nei registri dei quali sono annotati fra i pellegrini quelli di San Giacomo il Maggiore di Compostella in Galizia. Anche alcuni testamenti dispongono denaro per pellegrinaggi *pro anima* a «San Jacomo de Galitia».

Abbondanti testimonianze Jacopee provengono anche dalle altre località del Veneto, soprattutto dalle provincie di Padova e Treviso. A Treviso ci sono gli affreschi del palazzo di Collato (fine XIII sec.) che ritraggono il combattimento di Orlando e Ferraguto narrato dallo *Pseudo-Turpín*⁷⁵, mentre nella provincia sono rintracciabili dieci cappelle, due chiese, due ospedali e due monasteri dedicati al santo.

A Padova, nella basilica del Sant'Antonio, esiste un importante gruppo di affreschi dedicati a Santiago, che raccontano del martirio in Terrasanta, la *traslatio* in Galizia, la sepoltura miracolosa e giungono fino alla battaglia di Calvijo. Senza alcun dubbio essi testimoniano che la storia miracolosa del santo era ben nota nella Padova del XIV secolo; e la città era proprio la dichiarata patria dell'autore dell'*Entrée d'Espagne*. Nel circondario, inoltre, ci sono dodici chiese, cinque ospedali e tre monasteri dedicati a Santiago.

Sono numerose le tracce di San Giacomo anche a Verona⁷⁶, in particolare risultano evidenti i richiami al pellegrinaggio: presso la chiesa di San Jacopo di Galizia, fuori delle mura cittadine, c'era un ospedale, una confraternita e un oratorio. Qui, a tutti coloro che camminavano verso Santiago era assicurata una ospitalità di tre giorni. Un altro ospedale per pellegrini si trovava a Tomba, vicino Verona e una chiesa dedicata a Santiago a Vago.

Infine, ma non per importanza, possiamo segnalare come proveniente dalla medesima area veneta (anzi, dalla stessa Biblioteca Marciana dove si trova anche il manoscritto dell'*Entrée*) l'itinerario *Da Venexia per andar a meser San Zacomo de Galizia, per la uia da Chioza*, che probabilmente, secondo l'opinione della Mariutti⁷⁷, servì di base, nella *La Prise de Pampelunea*, per disegnare l'itinerario seguito da Carlomagno e dai suoi: quindi, ad attestare la devozione veneta a Santiago e la pratica del suo pellegrinaggio, non solo esistono sopravvivenze monumentali ma anche testimonianze scritte.

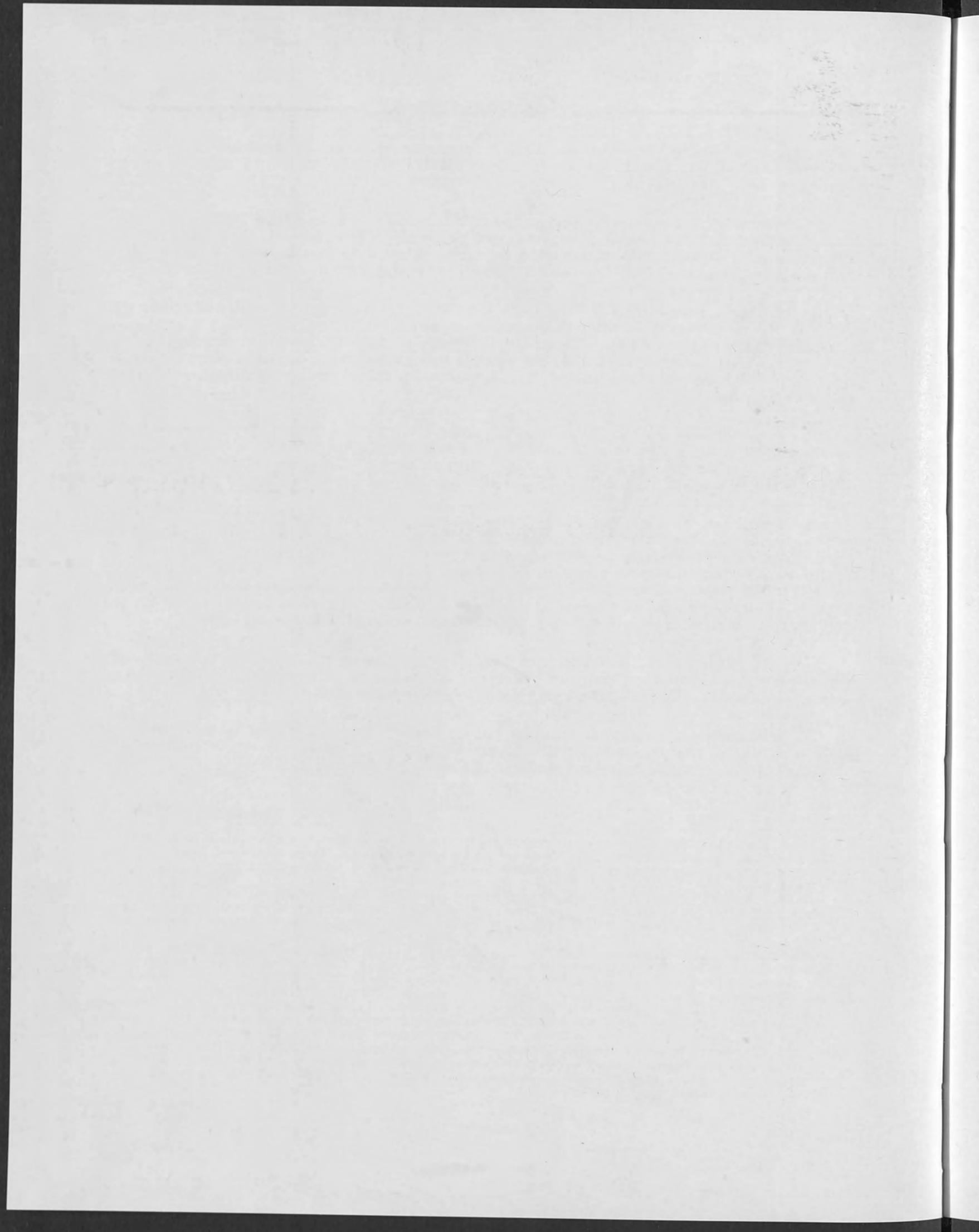
Una grande massa di dati, certo non definitivi, che testimoniano la popolarità del Santo nella regione d'origine dell'*Entrée d'Espagne*: i pellegrini che tornavano in Veneto dalla lontana Galizia riportarono le notizie, i luoghi, i personaggi jacopei del poema franco-veneto.

E da questa spesso sottovalutata opera saranno i grandi del Rinascimento italiano, l'Ariosto, il Boiardo, il Pulci, ad attingere, anche senza confessarlo esplicitamente, i personaggi e gli avvenimenti della spedizione spagnola di Carlomagno consegnati alla tradizione dallo *Pseudo-Turpín*.

⁷⁵ Lo studio fondamentale delle tracce lasciate dal personaggio di Orlando in campo artistico è quello realizzato da R. Lejeune-J. Stiennon, *La légende de Roland dans l'art du Moyen Age*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liege, 1966. In particolare su Treviso si veda il capitolo: *La décoration murale*, p. 366 e segg.

⁷⁶ Nella città venete erano ben noti i personaggi epici delle *chansons*: sul portale del Duomo di Verona sono raffigurati «Roland et Olivier»; sul portale di San Zenone, sempre a Verona, sono ritratti Orlando e Ferraguto. *Roland et Olivier au portail du Dôme de Vérone*, p. 61-71; *Roland et Ferragut au Portail de Saint-Zenon de Vérone*, p. 72-75, entrambi in *ibidem*.

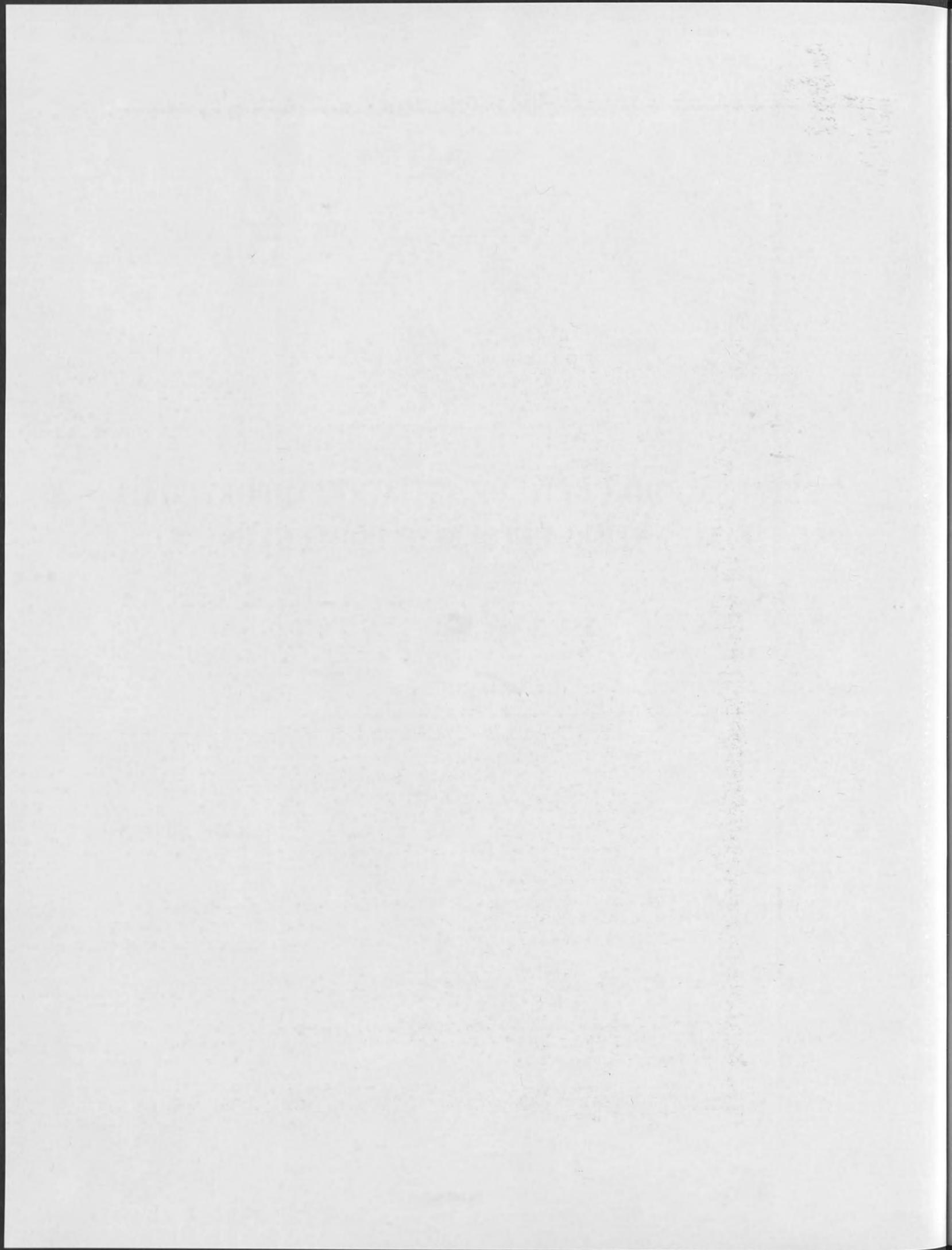
⁷⁷ La Mariutti si appunta sulla descrizione fatta ne *La Prise de Pampelune* di «Mont Garzim», una località identificata da Bédier (*Les Légendes* (nota 3) p. 809) con S. Esteban de Monjardín, sette chilometri a ovest di Estella. La dettagliata descrizione che leggiamo nella *Prise* del paesaggio di quel luogo, induce la Mariutti a supporre che Nicola da Vérone debba aver utilizzato qualcos'altro oltre la *Guía del peregrino*: forse pellegrinò lui stesso a Santiago? Oppure raccolse la testimonianza di qualcuno che aveva percorso il *camino francés* nella sua *desviación* a Monjardín? E l'*Itinerario Marciano* di cui la studiosa cura l'edizione nomina proprio una tappa con il nome di «Monzardín»: «la presencia en el Itinerario Marciano de la desviación por Monjardín da valor a la suposición de Lacarra [che studiando il *camino* fra Estella e Nájera avanzava l'ipotesi che i pellegrini percorressero anche una deviazione a Villamayor situata proprio ai piedi di Monjardín. n.d.r.] que deja por lo tanto de ser suposición para hacerse realidad. Pero no es menos importante con referencia a *La Prise* ya que aparece como el único documento coevo que haya podido proporcionar al autor su exacta situación, sus exactas distancias de los lugares antecedentes y siguientes». *Da Venexia* (nota 73) p. 475-476.



**A EXPANSÃO DO CULTO DE S. TIAGO EM PORTUGAL
E NO ANTIGO ULTRAMAR PORTUGUÊS**

JOSÉ MARQUES

*Faculdade de Letras do Porto
e Universidade Portucalense*



Introdução

O ano jubilar compostelano de 1993 ficará profundamente assinalado não só pelo elevado número de peregrinos que acorreram ao túmulo do Apóstolo, vindos de todas as partes da Cristandade, mas também pelo conjunto de iniciativas culturais, a que deu origem, inclusive na fase preparatória, especialmente traduzidas em congressos, colóquios, conferências, exposições e publicações, que, vieram preencher lacunas notáveis, no âmbito da historiografia portuguesa.

Bem sabemos que o facto de o Conselho da Europa ter declarado o Caminho de S. Tiago como o primeiro caminho cultural da Europa, mais exactamente como «bien culturel européen commun»¹, contribuiu para estimular o aprofundamento do conhecimento das principais vias jacobéias e das instituições intimamente ligadas às peregrinações a Santiago de Compostela. Nós próprio nos ocupámos destas realidades em dois estudos anteriores, destinados a revelar o que nesses domínios se passou no Norte de Portugal², tendo deixado, no entanto, bem explícito que mais importante do que essas realidades históricas, materiais e institucionais, é o conhecimento do culto a S. Tiago, a cujo serviço, de algum modo elas estão, tomando, obviamente, este termo em sentido lato, nele incluindo não só o culto litúrgico propriamente dito, mas também as simples expressões devocionais, de que tantos testemunhos, acumulados ao longo dos séculos, nos ficaram através do País. Deles apresentámos uma primeira amostra, especialmente dedicada à zona nortenha, e, em particular, à região minhota, em torno da cidade de Braga, que, no plano nacional, integra, sem dúvida, a mais densa concentração de paróquias, que tomaram S. Tiago por seu patrono celeste, como dentro de momentos teremos ocasião de demonstrar³.

Nesses estudos, procurámos traçar e oferecer uma visão de conjunto sobre a rede viária preferencialmente procurada pelos peregrinos, bem como sobre as pontes, então construídas para responder às necessidades das populações locais, dos mercadores e outros transeuntes e peregrinos, aliás, em muitos casos, subsidiadas por mera devoção a S. Tiago; revelámos, ao mesmo tempo, um conjunto de albergarias, estalagens, hospitais e mosteiros, que constituíam uma verdadeira infra-estrutura de apoio aos peregrinos jacobéus, sem esquecermos as confrarias, capelas e paróquias que tinham -e muitas conservam na actualidade- este Apóstolo como seu patrono e orago, aproximando-nos, assim, gradualmente, da história das mentalidades, que é um dos aspectos mais nobres e também mais difíceis da historiografia contemporânea.

Procurámos, então, abordar, de passagem, a discutida questão em torno da decadência do culto de S. Tiago, em Portugal, na sequência da crise política nacional de 1383-1385 e da subsequente guerra da Independência, e para além do que Fernão Lopes registou na *Crónica de D. João I*⁴, contrastando a

¹ J. B. Confalonieri- J. M. López-Chavez Meléndez, *El camino portugués*, Vigo, Asociación Amigos de los Pazos, 1988, p. 112.

² J. Marques, *O culto de S. Tiago no Norte de Portugal*, Lusitania Sacra, Lisboa, 2ª série, 4 (1992), p. 99-148; Idem, *A assistência aos peregrinos, no Norte de Portugal, na Idade Média*, Revista de História do C.H.U.P., Porto, 11 (1992) 9-22.

³ J. Marques, *O culto de S. Tiago* (nota 2) p. 121-138.

⁴ F. Lopes, *Crónica de D. João I*, vol. II, Porto, Livraria Civilização, 1949, p. 105: «Os portugueses como os virão abalar... seu apelido era Portuugual e São Jorgee e dos imiguos Castilha e São Tiaguo». dizendo altas vozes com grão de esforço: Avamte, senhores! Avamte, avamte! São Jorge! Portugal, Portugal, que eeu são el Rey!».

invocação de S. Jorge pelos portugueses, em Aljubarrota, com a de S. Tiago, procedente das hostes castelhanas, não dispomos de indícios claros de tal decadência. Mas não ignoramos que, em períodos de guerra, havia, normalmente, retracção na travessia das fronteiras, como pudemos documentar desde a guerra luso-castelhana, de 1338-1340⁵, até aos finais do século XV. E não se pense que se trata de caso único, pois temos prova documental da construção de alguma capela em honra de Senhora de Guadalupe, durante a guerra da Restauração (1651), alegando os seus promotores, no processo de licenciamento, instruído na Cúria Arquiepiscopal de Braga, que a isso tinham sido levados por devoção e porque a guerra os impedia de irem em romaria ao seu santuário, na Estremadura castelhana⁶.

Ao contrário destas situações, em relação a S. Tiago, durante os séculos XVI-XVIII, assiste-se a um movimento de construção de capelas a ele dedicadas, de que já tivemos ocasião de identificar trinta uma, movimento que temos de interpretar como clara expressão do aumento e renovada difusão do seu culto na zona Norte, faltando idêntica investigação para as outras regiões do País. Procedemos também à inventariação e cartografia das paróquias, outrora e actualmente a ele dedicadas, como seu orago, nas cinco dioceses do Norte de Portugal, sendo possível e oportuno retomar a visão de conjunto e a respectiva leitura actualizada, no quadro e no gráfico seguintes:

Dioceses	Nº de freguesias	Nº de capelas
Braga	44	2
Bragança	12	7
Porto	31	2
V. do Castelo	23	10
Vila Real	17	12
TOTAIS	127 ⁷	33

Quadro nº 1 - *Paróquias que têm ou tiveram S. Tiago como padroeiro, e capelas construídas em sua honra nos séculos XVI-XVIII*

⁵ *Crónicas dos sete primeiros reis de Portugal*, edição crítica pelo académico de número, C. da Silva Tarouca, vol. II. Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1952, p.250 ss.

⁶ A.D.B., *Registo geral*, livro 34, fl. 289.

⁷ Cumpre-nos esclarecer que este número é superior ao obtido pela contagem feita a partir do «Anuário Católico de Portugal», de 1992, em vigor, porque na contagem aqui apresentada incluímos outras informações recolhidas, por exemplo, em P. A. de Jesús da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, vols. I e II, Coimbra 1959, e outras obras, a fim de detectarmos paróquias extintas que tiveram S. Tiago como patrono, ou que tendo sobrevivido optaram por outro orago. O facto de algumas terem sido extintas e incorporadas noutras paróquias limítrofes, como aconteceu com as de S. Tiago dos Açougues, (Guimarães), de Calvos (P. de Lanhoso), Lagomar (Macedo de Cavaleiros), Moldes (Barcelos), Sabariz (Bragança), ou mesmo terem mudado de orago, como em Junqueira (Moncorvo) e em Vila de Ala (Mogadouro) não diminui o significado histórico da realidade que pretendemos salientar.

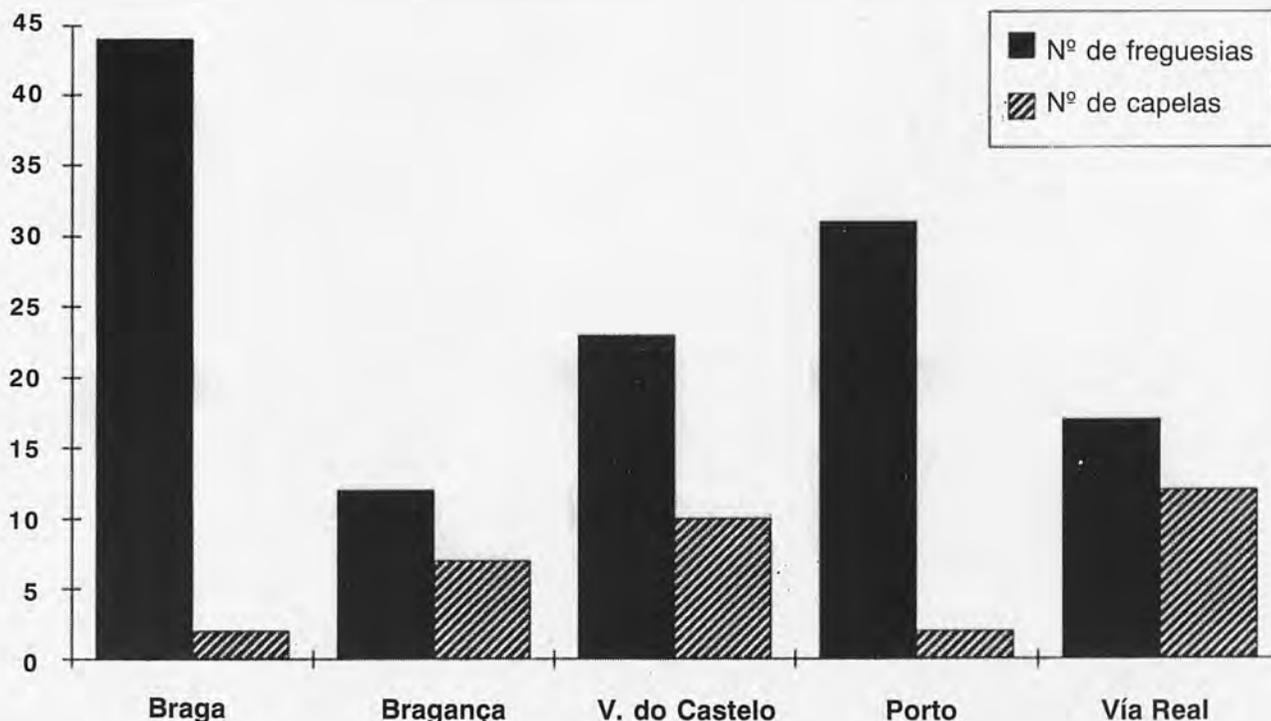


Gráfico n.º 1 - Corresponde ao quadro n.º 1 e relaciona, nas dioceses do Norte de Portugal, as paróquias que têm S. Tiago como padroeiro com as capelas construídas em sua honra nos séculos XVI-XVIII

Os resultados desta pesquisa, embora não sendo absolutamente exaustiva, quanto ao número de capelas construídas, permitem verificar que as dioceses de Braga, Porto e Viana do Castelo, são as que sobressaiem pelo elevado número de paróquias que têm S. Tiago como patrono, podendo-se, mesmo, falar-se de uma relação inversa entre o número de paróquias de que este Apóstolo é titular e o de capelas erectas em sua honra, facto compreensível, pois onde havia mais igrejas paroquiais a ele dedicadas, menos necessidade havia da erecção de capelas.

2. O culto de S. Tiago em Portugal

Tal como afirmamos, noutra lugar, acerca dos caminhos, também acerca do culto jacobeu não deveremos restringir a sua análise ao Norte de Portugal, não obstante ser a zona de maior implantação, até porque os dados numéricos obtidos acerca dos oragos e das capelas jacobeias proporcionam uma leitura interpretativa da realidade, do maior interesse para a história das mentalidades. Note-se, contudo, que, neste momento, à escala nacional, só é viável proceder ao levantamento e cartografia das paróquias dedicadas S. Tiago, resultados que só ficarão devidamente interpretados num estudo comparativo com o culto dos outros Apóstolos, igualmente extensivo a todo o País.

Nesse sentido, com base nos dados recolhidos no «Anuário Católico de Portugal», de 1992, elaborámos o quadro e o gráfico seguintes:

Dioceses	<i>Paróquias que têm algum Apóstolo como padroeiro</i>											<i>Totais</i>
	S. Pedro	S. Tiago	S. André	S. Bartolomeu	S. Tomé	S. João	S. Mateus	S. Barnabé	S. Marcos	S. Tiago Menor	S. Filipe	
<i>Algarve</i>	1	3	-	2	-	-	-	-	-	-	-	6
<i>Angra</i>	6	1	-	2	-	-	5	-	-	-	-	14
<i>Aveiro</i>	9	5	5	2	1	-	1	-	-	-	-	23
<i>Beja</i>	7	4	1	2	-	1	-	1	1	-	-	17
<i>Braga</i>	35	42	14	6	6	4	3	-	-	-	-	110
<i>Bragança</i>	22	7	10	9	3	1	1	-	-	-	1	54
<i>Coimbra</i>	14	13	5	3	4	1	3	-	-	-	-	43
<i>Évora</i>	4	4	1	2	-	-	-	1	-	-	-	12
<i>Funchal</i>	2	1	-	-	-	1	-	-	-	-	-	4
<i>Guarda</i>	39	10	4	8	-	1	-	1	1	-	-	64
<i>Lamego</i>	14	9	2	-	-	1	-	-	-	-	-	26
<i>Leiria</i>	1	1	-	1	-	-	1	-	-	-	-	4
<i>Lisboa</i>	15	5	1	3	1	1	-	-	-	-	-	26
<i>Portalegre</i>	7	7	1	2	-	-	-	-	-	1	-	18
<i>Porto</i>	39	28	13	3	4	6	-	1	-	-	-	94
<i>Santarém</i>	4	2	-	1	-	-	1	-	-	-	-	8
<i>Setúbal</i>	4	2	1	-	-	-	-	-	-	-	-	7
<i>Viana</i>	19	22	2	-	3	-	-	-	-	-	-	46
<i>Vila Real</i>	26	17	9	7	3	1	-	-	-	-	-	63
<i>Viseu</i>	15	4	1	-	1	-	-	-	-	-	-	21
TOTAIS	283	187	70	53	26	18	15	4	2	1	1	660

Quadro nº 2 - *Paróquias que têm algum Apóstolo como padroeiro.*

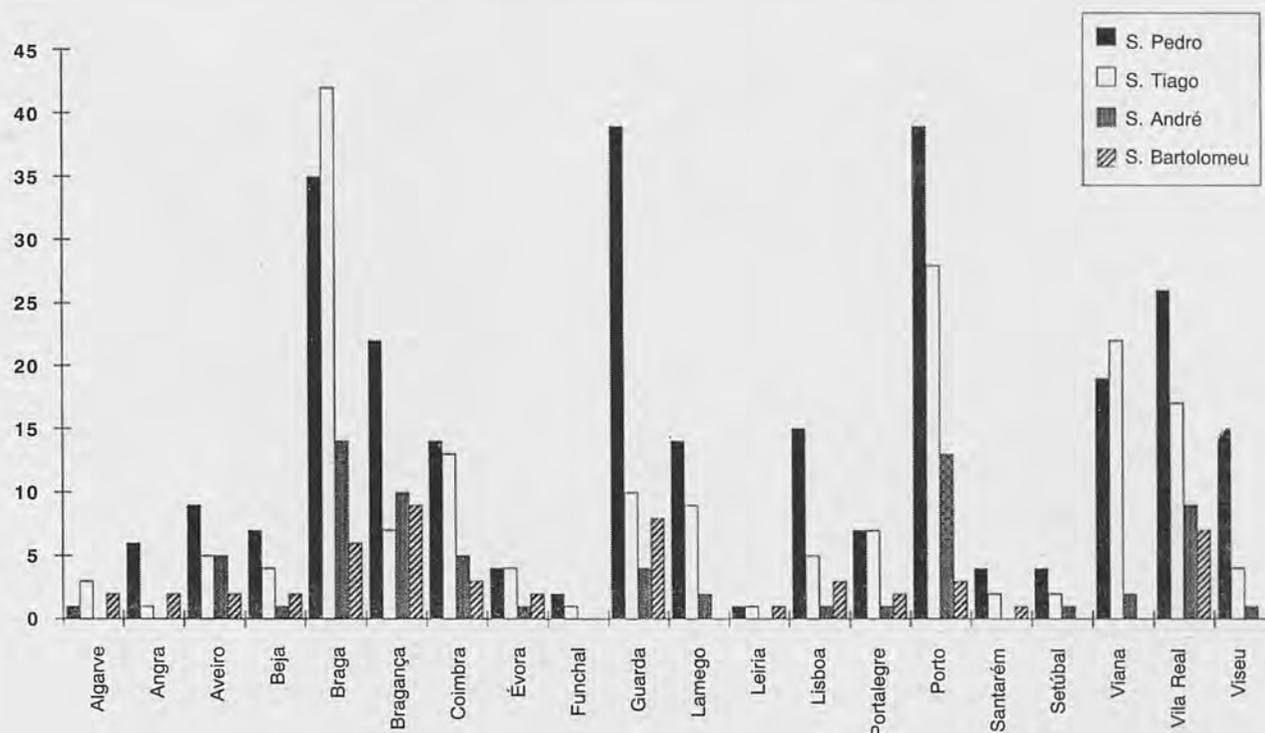


Gráfico nº 2 - Este gráfico corresponde, parcialmente, ao quadro nº 2 e pretende visualizar a posição do culto de S. Tiago, no contexto do culto prestado aos Apóstolos, em Portugal continental e insular. Atendendo, porém, ao volume dos dados do quadro nº 2, que lhe serve de base, restringimos o gráfico aos elementos relativos aos quatro Apóstolos mais cultuados: S. Pedro, S. Tiago e S. Bartolomeu.

A análise destes dados revela, de forma indiscutível, o privilegiado segundo lugar ocupado por S. Tiago, no panorama do culto oficial prestado aos diversos Apóstolos, em Portugal. Com efeito, é patrono de 187 paróquias, sendo precedido apenas por S. Pedro, o Príncipe dos Apóstolos, que figura como orago de 283 comunidades paroquiais, e seguido por Sto. André, titular de 70. Registe-se ainda o facto de nas cinco dioceses do Norte -Braga, Porto, Viana do Castelo, Vila Real e Bragança- que representam apenas 20% do total das 20 dioceses portuguesas, é patrono de 116 ⁸, (= 62,03%) das 187 paróquias que actualmente lhe estão dedicadas.

Estos números, vistos no seu valor absoluto, impressionam, mas a percentagem entre o número de paróquias dedicadas a S. Tiago e a totalidade das paróquias de cada diocese, fornece números mais baixos, continuando os três primeiros lugares a ser ocupados por dioceses do norte: Braga (7.62 %), Viana do Castelo (7.56 %) e Vila Real (6.36 %), pertencendo os três seguintes a dioceses do centro-norte, assim escalonadas : Aveiro (5.95 %), Porto (5.87 %) e Coimbra (4.88 %) :

⁸ Este número é inferior ao que apresentámos no quadro nº 1, precisamente porque fizemos a contagem pelo «Anuário Católico de Portugal», de 1992, para conhecermos a realidade actual, tendo prescindido das referências a paróquias extintas ou incorporadas noutras, elementos que tivemos em conta quando nos ocupámos das paróquias que «tiveram» S. Tiago como padroeiro.

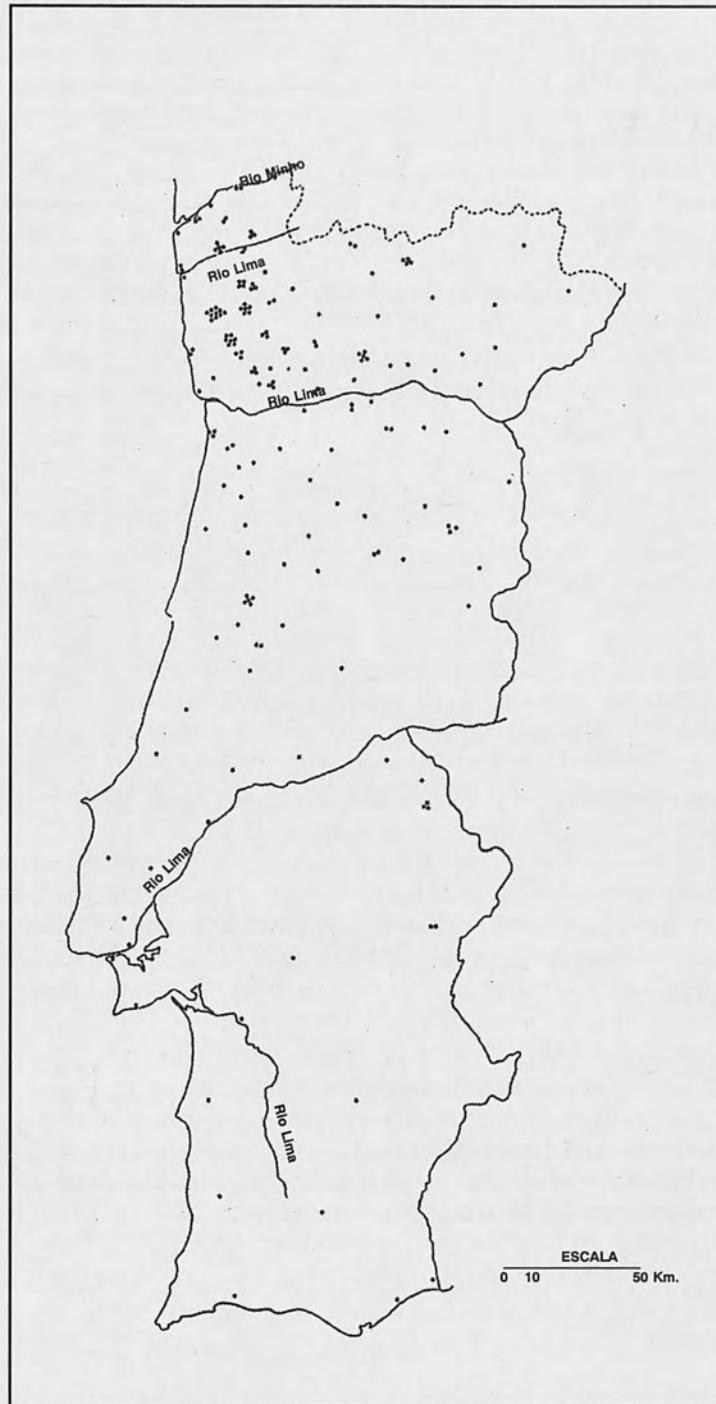
Dioceses	Nº de paróquias ou equivalentes	Nº de paróquias de S. Tiago	% das paróquias de S. Tiago
<i>Algarve</i>	73	3	4.10
<i>Angra</i>	185	1	0.54
<i>Aveiro</i>	99	5	5.95
<i>Beja</i>	116	4	3.44
<i>Braga</i>	551	42	7.62
<i>Bragança</i>	315	7	2.22
<i>Coimbra</i>	266	13	4.88
<i>Évora</i>	163	4	2.45
<i>Funchal</i>	102	1	0.98
<i>Guarda</i>	365	10	2.45
<i>Lamego</i>	223	9	4.03
<i>Leiria</i>	69	1	1.44
<i>Lisboa</i>	274	5	1.82
<i>Portalegre</i>	160	7	4.37
<i>Porto</i>	477	28	5.87
<i>Santarém</i>	103	2	1.94
<i>Setúbal</i>	48	2	4.16
<i>V.do Castelo</i>	291	22	7.56
<i>Vila Real</i>	263	17	6.36
<i>Viseu</i>	205	4	1.95

Quadro nº 3:- *Percentagens entre o número de paróquias de S. Tiago e o número de paróquias de cada diocese*

A riqueza informativa, condensada nesta súmula, atinge vigorosa expressão quando visualizada no mapa anexo, sendo irrefutável que a zona do Minho, em torno de Braga, constitui um verdadeiro *núcleo central* do culto jacobeu em território português.

A esta realidade não são estranhas, por certo, a relativa proximidade de Santiago de Compostela e o facto de, antes da independência de Portugal, a vida religiosa nestas regiões nortengas ter sido orientada por prelados residentes na Galiza e estimulada pelo exemplo de doações régias e de outras manifestações de devoção a este Apóstolo, e, especialmente, pela notícia do aparecimento do seu túmulo, como mais acima referimos. Foi neste contexto que surgiu e se desenvolveu, entre nós, *com genuína naturalidade*, o fenómeno religioso da peregrinação a S. Tiago de Compostela, que não poderia deixar de beneficiar do entusiasmo proveniente do inevitável contacto com peregrinos peninsulares e de além Pirenéus, do esplendor do culto, do impacto da grandiosidade das seculares obras da catedral e da esperança de lucrar as desejadas indulgências, minuciosamente descritas, mais tarde, nas *constituições sinodais compostelanas*, criticamente datadas de 1259?-1267⁹.

⁹ *Synodicon hispanum. I. Galicia*, dirigido por A. García y García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1981, p. 271.



Mapa da dispersão e densidade geográfica das paróquias dedicadas a S. Tiago

Por tudo isto, em relação ao Norte de Portugal, recusamo-nos a aceitar a hipótese globalizante, mesmo só apresentada em termos alternativos por José Mattoso, que pretende explicar o êxito da peregrinação medieval europeia a S. Tiago de Compostela, como resultado de «uma operação de propaganda bem montada»¹⁰. Na verdade, quando Diogo Gelmirez assumiu as funções de prelado compostelano e surgiram a própria *Historia compostelana* e o *Codex calixtinus* já o culto de S. Tiago estava sólidamente implantado no entre Lima e Ave, como demonstra o elevado número de paróquias que o tinham por orago, registadas no bem conhecido *censal* do Bispo D. Pedro. Por outro lado, as consabidas divergências entre Braga e Compostela, a que não ficaram estranhas a recordação do *pío latrocínio* e a peremptória recusa bracarense do pagamento dos *votos de S. Tiago*, iniciada, por volta de 1121, pelo arcebispo de Braga, D. Paio Mendes, não eram, por certo, condições propícias ao êxito de qualquer hipotética *operação de propaganda* compostelana, por *melhor montada (!)* que fosse.

No estudo do culto de S. Tiago em Portugal, impõe-se introduzir aspectos que não vimos ainda abordados, embora haja alguns trabalhos de investigação que facilmente poderiam ter incluído esta vertente.

Referimo-nos à Ordem de S. Tiago, que nos seus primórdios na Península beneficiou da intervenção dos arcebispos de Santiago de Compostela e de Braga, este na pessoa de dinâmico D. João Peculiar. Na verdade, a irmandade ou confraria dos «freires de Cáceres», constituída em 1170, após a reconquista de Leão por Fernando II, com o objectivo de defender as conquistas feitas por este monarca aos mouros, passou, no ano seguinte, a denominar-se «Ordem de Santiago», na sequência de um acordo celebrado entre D. Pedro Fernandes, primeiro responsável da irmandade, transformada em Ordem, e o próprio Arcebispo de Santiago, D. Pedro Moniz, designado *freire honorário* desta nova Ordem, enquanto D. Pedro Fernandes era admitido como membro do Cabido de Santiago de Compostela. No acto de aprovação desta Ordem Militar, tipicamente hispânica, além do arcebispo de Compostela, intervieram também os de Braga, na pessoa de D. João Peculiar, e o de Toledo, e os bispos de Leão, Astorga e Zamora, juntamente com o cardeal Jacinto, legado pontifício para a Península, datando a aprovação da Santa Sé de 1175¹¹.

A sua fixação em Portugal terá sido anterior a 1172, pois nesse ano D. Afonso Henriques ter-lhe-á entregado a vila de Arruda, vindo a receber da mão de D. Sancho I Alcácer do Sal e Arruda, em 1186¹². Com o avanço da reconquista para sul, até ao Algarve, esta nova Ordem passou a dispor de Palmela, Alcácer do Sal, Setúbal, Cabrela, Santiago de Cacém, Odemira, Ourique, Almodôvar, Castro Verde, Castro Marim, Tavira, Cacela e muitas outras terras alentejanas e algarvias sobre as quais continuou a exercer a sua influência senhorial, após o termo da reconquista, ficando os seus objectivos essencialmente consignados à defesa dos cristãos e redenção dos cativos¹³.

Tratando-se, porém, de uma Ordem Militar, que apresenta a particularidade de os seus freires serem casados, desde a sua fundação, temos de registar também a existência do respectivo ramo feminino, constituído, apenas, pela comunidade da Comenda de Santos¹⁴.

Não é possível analisar, neste momento, os numerosos traços de ligação desta Ordem a Santiago de Compostela, estabelecidos, como vimos, desde o momento da sua fundação, vinculativos também do

¹⁰ J. Mattoso, *O Arquivo e a construção social do passado*, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 2 (1988) 121-123; hipótese de que também se faz eco o catálogo da exposição *S. Tiago nas imagens e caminhos do Alto Minho*, Viana 1993, p. 6-7.

¹¹ Barbosa, Isabel Maria Gomes Fernandes de Carvalho Lago, *A Ordem de S. Tiago em Portugal na Baixa Idade Média*, Porto 1989, p. 35, 42 e 190. (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras. Policopiada). De futuro, citarei esta obra de forma abreviada.

¹² Barbosa, Isabel Lago, *A Ordem de S. Tiago* (nota 11) p. 34

¹³ Barbosa, Isabel Lago, *A Ordem de S. Tiago* (nota 11) p. 46.

¹⁴ Mata, Joel Silva Ferreira *A comunidade feminina da Ordem de Santiago: A comenda de Santos na Idade Média*, Porto 1991 (Dissertação de mestrado, apresentada à Faculdade de Letras do Porto. Policopiada).

ramo português, mas bastará observar, que as insígnias tradicionais, constituídas pela *cruz-espada de Santiago*, integraram, por meados do século XIII, a *vieira*, símbolo específico dos peregrinos jacobeus¹⁵, que os freires deveriam trazer sobre o manto branco, sendo de admitir que também as donas da Comenda de Santos a usavam no seu manto de musselina branca¹⁶.

Estas notas sobre a Ordem Militar de Santiago, em Portugal, visam integrar na visão de conjunto sobre o culto deste Apóstolo uma instituição que o tinha como patrono e ao qual devia estatutariamente, não só prestar culto -tanto entendido no sentido teológico-litúrgico do termo, como em sentido amplo, equivalente a devoção- mas também procurar que o mesmo se difundisse nos seus domínios, em cada uma das referidas acepções. Valerá, por isso, a pena perscrutar a *Regra, estatutos e definições* desta Ordem e verificar como, não obstante as dispensas previstas segundo os condicionalismos e exigências do exercício da actividade militar, estão minuciosamente programados os actos litúrgicos -no caso das horas canónicas a rezar segundo o breviário da diocese onde se encontram as várias casas da Ordem- e as orações privadas, determinando que, *logo de manhã*, deveriam encomendar-se a Deus, à Virgem Maria, aos Santos Pedro, Paulo e Tiago, etc.,¹⁷.

Continuando a observar o âmbito do ramo português da Ordem Militar de Santiago, implantada a sul do Tejo, com a casa-mãe em Palmela, e ocupando vasta região ao longo do Guadiana e no Algarve, encontraremos múltiplas expressões do culto e da devoção popular a S. Tiago, verificando-se um profundo contraste com o que nesta matéria se passava no Norte de Portugal. Registe-se, entretanto, que estes novos elementos foram recolhidos na actas das «*Visitações*» da *Ordem de Santiago no Sotavento Algarvio...*¹⁸, e, como o próprio título da obra indica, têm apenas um âmbito e cariz institucional regionalizado, cobrindo um período cronológico de quase meio século: 1518-1566, que nos obriga a seleccionar apenas alguns elementos mais significativos, como pistas para ulteriores estudos, dado que a actual falta de espaço pouco mais permite do que um reduzido inventário de monumentos, obras de arte e situações, dignas de mais desenvolvido tratamento, embora do maior interesse para se caracterizar a situação religiosa nos domínios da Ordem, na diocese algarvia.

Começando pela igreja de S. Tiago de Castro Marim, em 1518, o visitador verificou que a capela-mor da igreja estava derrubada e andava em construção, ordenando de imediato, que, uma vez terminada a obra de pedraria, se providenciasse quanto ao sacrário e à *imagem* do padroeiro¹⁹, sem quaisquer outras referências descritivas, afirmando-se, na visitação de 1534, que esta igreja tem *hum retavollo de portas com a imagem de Samtiaguo de vollto dentro nelle como romeyro e bem pintado e dourado per partes...*²⁰, podendo-se adiantar, neste momento, segundo informações da visita efectuada, em 1535, que esta imagem foi paga a expensas da fábrica da igreja e com o montante das esmolos oferecidas com essa finalidade por *peessoas devotas*²¹. A existência desta imagem de S. Tiago, representado como peregrino, é verdadeiramente curiosa e deverá ser convenientemente valorizada, não só por surgir num contexto cultural em que predominava a sua representação a cavalo, popularmente conhecido como *Matamouros*²², mas também porque permite prosseguir uma linha de pesquisa sobre a iconografia jacobea, no Sotavento algarvio, numa época em que, apesar de já se estar muito longe da

¹⁵ Barbosa, Isabel Lago, *A Ordem de S. Tiago* (nota 11) p. 76.

¹⁶ Mata, Joel Silva Ferreira, *A comunidade feminina* (nota 14) p. 66.

¹⁷ Barbosa, Isabel Lago *A Ordem de S. Tiago* (nota 11) p. 168.

¹⁸ Transcritas por Hugo Cavaco e publ. em Vila Real de Santo António, 1987.

¹⁹ «*Visitações*» da *Ordem de Santiago no Sotavento algarvio*, p. 29 e 38. De futuro, citarei de forma abreviada: «*Visitações*», seguido da página.

²⁰ «*Visitações*», p. 123.

²¹ «*Visitações*», p. 190

²² Apesar de o termo «*Matamouros*», estar generalizado, convém observar, desde já, que na documentação por nós consultada e parcialmente citada, o Apóstolo S. Tiago nunca é explicitamente designado como «*Matamouros*».

reconquista, sobrevivia a ideia de que a vigorosa protecção deste Apóstolo aos exércitos cristãos o levava a combater a seu lado, nas batalhas contra os mouros.

Era dentro deste quadro mental que na igreja matriz de Alcoutim, dedicada ao Salvador, em 1518, do lado da epístola, estava *a imagem de Samtiaguo a cavallo tambem pymtada*²³. Por sua vez, nesse mesmo ano, por determinação do visitador, na ermida de Nossa Senhora da Conceição de Gomeira, que estava em vias de conclusão, deveria ser colocado o altar-mor com seu retábulo, tendo ao centro a imagem da Senhora da Assunção *e da parte do Evangelho o apóstollo Samtiaguo armado a cavallo asy como aparece nas batalhas ajudamdo os Christãos contra os Mouros...*²⁴. E a temática vai-se repetindo em anos e igrejas diferentes, como acontecia, em 1534, em Santa Maria de Tavira, em cujo altar dos Mártires (da reconquista) havia *hum retavallo de madeira de tres paynes e no do meo estaa pintado Samtiaguo armado a cavallo asy como aparece aos Cristãos nas batalhas*²⁵.

Para encerrarmos esta alínea dedicada à iconografia jacobea, vem a propósito registar mais dois importantes testemunhos dos visitadores da Ordem de Santiago, começando pela descrição que o visitador nos deixou da igreja matriz da vila de Castro Marim, dedicada a S. Tiago, tal como a encontrou, em 14 de Abril de 1565: *Visitámos a dita igreja matriz que he da invocação do apóstolo Santiago, a quall achámos deferente das feições e medida antiga que foi feita na Visitação do Mestre que aja gloria: tem haa capella moor feita d'abobada; sobem ao altar por tres degraos d'alvanaria; no altar tem seu retavolo pintado a oleos e dourado per partes; he de çimquo paineis, no do meio estaa Santiago pintado a cavalo e nos outros São Pedro, Santo Antonio e São João e Santo Espyrito...*²⁶; depois, e finalmente, arquivando a determinação que o visitador da capela curada de S. Pedro, da aldeia de Vaqueiros exarou a propósito da sua reparação: *Item. Pintarão o retabollo do altar moor em hum painel o apóstollo São Tiago a cavallo como apareceo nas guerras*²⁷.

O peso das citações poderá tornar-se monótono e até mesmo enfadonho, mas nem por isso o omitimos, dado o seu interesse para um confronto entre a iconografia jacobea das terras adstritas à Ordem Militar de Santiago, compreensivelmente marcada pela ideia e pela imagem do Apóstolo seu patrono, que aureolado de glória se associa aos cristãos, levando de vencida os mouros inimigos da Fé. É precisamente aqui que, não obstante a diferença com a característica iconografia nortenha, predominantemente centrada na figura de S. Tiago *peregrino*, radica e se articula profundamente a sua ligação com Santiago de Compostela, não só através do culto e da mera devoção, mas também pelos célebres «votos», e pela realidade da peregrinação ou romaria, termos estes que a *I Partida* de Afonso X, *o Sábio*, de algum modo, equipara do ponto de vista semântico²⁸.

Embora não o tenhamos dito expressamente até agora, urge ter bem claro que no conjunto das igrejas e capelas existentes nos espaços senhoriais da Ordem, até agora mencionadas, só a de Castro Marim e uma de Tavira eram dedicadas a S. Tiago, mas nem por isso deixámos de encontrar noutras igrejas e ermidas sinais expressos da sua ligação a esta Ordem e ao seu Patrono, especialmente venerado em Santiago de Compostela. Referimo-nos aos «hábitos»²⁹ ou insígnias da Ordem de Santiago, que os visitadores mandavam colocar sobre as portas principais das igrejas ou ermidas, que ainda os não

²³ «Visitações», p. 43.

²⁴ «Visitações», p. 88.

²⁵ «Visitações», p. 161.

²⁶ «Visitações», p. 289-290. A indicação de que S. Tiago estava no painel central consta também da acta da visitação de 1554 («Visitações», p. 257).

²⁷ «Visitações», p. 327.

²⁸ *Alphonse X. Primeyra Partida*. Édition et étude par J. Azevedo Ferreirra, Braga, INIC, 1980, p. 577.

²⁹ Nos textos, indistintamente escritos: *habitos*, *abitos* ou *abytos*.

tinham ³⁰ como testemunho e sinal de que pertenciam à Ordem, a fim de evitarem a recusa dos tributos, que por elas lhe eram devidos.

Bem sabemos que estes *hábitos* («abytos»), em rigor constituíam marcas de propriedade, como mais abaixo será claramente dito, mas não há dúvida de que, emblematicamente, tais insígnias estabeleciam uma ligação estreita com a Ordem e com o seu patrono, S. Tiago, através do respectivo *foro* anual, quer fosse pago de uma só vez ou em prestações. É nesta perspectiva que, *em sentido lato*, os podemos tomar como símbolos devocionais e de veneração do Apóstolo, cuja espada ali estava transformada em cruz, havendo até algum caso em que foi representado, em baixo relevo, como aparecia nas lutas contra os mouros ³¹. Feita esta advertência preliminar, vejamos como procederam os diversos visitantes.

Na visitação de 12 de Maio de 1535, relativa à igreja de S. Tiago de Castro Marim, o visitador, Martim Nunes, prior de Mértola e provedor das igrejas do Mestrado de Santiago ³², *...mandou ao dito recebedor que mandasse pôr sobre a porta principal huma pedra lavrada com o habito de Santiago para se saber a dita igreja ser da Ordem e isto ate seis meses sob pena de quinhentos reaes* ³³. Não sabemos se o prazo foi rigorosamente cumprido, mas, na visitação de 11 de Maio de 1538, o visitador deixou exarado que a ordem dada, em 1535, acerca da colocação da pedra com o hábito e insígnias da Ordem tinha sido cumprida ³⁴.

Quanto à igreja de Nossa Senhora da vila de Cacela, o visitador ordenou que fosse colocada sobre a porta principal a pedra com as insígnias da Ordem, acrescentando sem demora que a igreja ainda não estava acabada ³⁵, mas acerca deste aspecto, o visitador que por lá passou em 17 de Abril de 1565, limitou-se a reconhecer que já lá estava *ho abyto de Sanctiaguio lavrado em pedra com duas vieiras bem feito* ³⁶.

É desnecessário determo-nos em innumerações, porque o visitador da igreja do Salvador de Alcoutim, ao determinar que também aqui se colocasse *o abito de São Tiago que e insignia da Ordem como está em todas as igrejas deste Reino do Algarve, com muita razão, pois o Mestre da dita Ordem dom Payo Pirez Correa ganhou aos Mouros todas as terras delle onde a Ordem tem parte das rendas dellas...* ³⁷, justificou definitivamente a razão de tanta insistência.

Convém, entretanto, observar que estamos perante um processo desencadeado a partir do reinado de D. Manuel I, que, nos contratos de aforamentos das casas da Coroa, mandava incluir a seguinte cláusula a cumprir por cada um dos foreiros: *E que ponha nossas armas abertas em pedra e pintadas no frontal dellas sobre a porta das ditas casas pera em todo tempo saber como a propriedade dellas he nossa e avemos por ellas de aver o dito foro* ³⁸. Não será, por isso, ousado admitir que a Ordem de S. Tiago se inspirou no exemplo régio.

³⁰ «Vereações», p. 120: *... e mande fazer um abyto de Santiaguio em huma pedra e o ponhão sobre a porta principall.*

³¹ «Visitações», p. 195.

³² «Visitações», p. 189.

³³ «Visitações», p. 193.

³⁴ «Visitações», p. 215.

³⁵ «Visitações», p. 207.

³⁶ «Visitações», p. 274.

³⁷ «Visitações», p. 353

³⁸ A.N.T.T., *Além Douro*, liv. 5, fls. 43-44v.

Estas insígnias eram essencialmente constituídas pela espada de S. Tiago guerreiro ou batalhador -*Matamouros*- transformada em cruz, a vermelho, sobre campo branco, a que mais tarde foram associadas as características vieiras compostelanas, de ouro, isto é douradas, como estavam no túmulo dos *sete cavaleiros Mártires*, erigido na igreja de Santa Maria de Tavira, que o Comendador deveria mandar restaurar e *pyntar os escudos e cruces e vieiras e o campo dos escudos ha de ser branco e a cruz vermelha e as vieiras douradas* ³⁹. Noutros casos, a insígnia pode ficar reduzida à cruz jacobea, mais ou menos ambientada por algumas molduras ⁴⁰, podendo ainda assumir aspectos mais artísticos, como na igreja de S. Tiago de Tavira, cujo escudo circular é preenchido por um baixo-relevo, representando S. Tiago a cavalo, brandindo a espada, tendo a sua cruz inscrita no campo do escudo ⁴¹.

Estas insígnias eram igualmente aplicadas em certos utensílios pertencentes às igrejas da Ordem, como revela o inventário da igreja de Santa Maria de Tavira, que, em 17 de Janeiro de 1518, incluía *dous ceptros de pao com as mações douradas com abytos de Santiago nelles velhos* ⁴².

Para a intensificação do culto de S. Tiago contribuía também e de forma decisiva o facto de a cura pastoral de muitas paróquias estar confiada a *clérigos do hábito de S. Tiago*, que melhor do que quaisquer outros haviam de desenvolver a piedade e espiritualidade jacobea, dado que eles eram os responsáveis pela assistência espiritual, não só dos membros da Ordem, mas também dos que lhe estavam confiados, na qualidade de párocos ou de simples curas. Era o que se passava em Castro Marim, em 1534 ⁴³, na colegiada de Santa Maria de Tavira -com cinco clérigos, três dos quais designados pelo Mestre ⁴⁴-, em Alcouthim ⁴⁵, Cacela ⁴⁶, Tavira ⁴⁷, na capela da Gomeira ⁴⁸, etc.

De interesse neste domínio, porque implica a participação do povo anónimo, é a determinação do visitador da vila de Cacela, em 17 de Abril de 1565, acerca da festa de S. Tiago que por desleixo ou incúria dos homens, não se fazia, e ele estimulou nos seguintes termos: *Por sermos informados que se nom fazia nesta Igreja nenhuma solenidade na festa do apollo Santiago nosso patrão, mamdamos ao prior em vertude d' obediencia e lhe encomendamos muito que trabalhe por solenizar esta festa com missa cantada se poder ser com sua procissão solene hobrigamdo para este dia aos fregeses que venhão a procissão ao menos de cada casa huma pessoa e o que ho assi nom cumprir ho avemos por comdenado em cem reaes* ⁴⁹.

Urge encerrar este ponto, destinado a proporcionar uma primeira visão de conjunto sobre o culto de S. Tiago em Portugal, até agora por elaborar, segundo julgamos saber. O resultado obtido não pretende representar a última palavra nesta matéria, até porque se apoiou apenas em duas fontes essenciais: «Anuário Católico de Portugal», de 1992, para conhecer as paróquias que actualmente têm S. Tiago como patrono ou orago, na totalidade do País, e as *Visitações da Ordem de Santiago*, para

³⁹ «Visitações», p. 92.

⁴⁰ É o que se verifica na igreja da Conceição de Tavira. Ver a sua reprodução nas «Visitações», p. 173.

⁴¹ Ver reprodução nas «Visitações», p. 195.

⁴² «Visitações», p. 71.

⁴³ «Visitações», p. 125.

⁴⁴ «Visitações», p. 156-157.

⁴⁵ «Visitações» p. 223.

⁴⁶ «Visitações» p. 248, 268.

⁴⁷ «Visitações», p. 358

⁴⁸ «Visitações», p. 374.

⁴⁹ «Visitações», p. 279-280.

aprofundar os aspectos deste culto no espaço confiado a esta Ordem religiosa militar. Foi muito o que se apurou, mas restam ainda novos pontos desta temática a investigar, nomeadamente tudo o que diz respeito a capelas, confrarias, albergarias, hospitais, fontes, pinturas, altares, etc., dedicados a este Apóstolo. Entretanto, consideramos oportuno acentuar, mais uma vez, o notório contraste entre a perspectiva militar sob a qual S. Tiago é venerado nas igrejas e capelas existentes no espaço confiado à respectiva Ordem, quer como titular, quer porque aí está representado a cavalo, em escultura ou somente em pintura, como acima referimos, e a de humilde peregrino, dominante no Centro e Norte de Portugal. E se quiséssemos salientar, ao invés, este mesmo contraste, à imagem de peregrino ou *romeiro*, sob a qual nos aparece na igreja de S. Tiago de Castro Marim, em 1534⁵⁰, só lhe poderíamos contrapor, mais de três séculos depois, escassíssimo número de painéis em tela dos séculos XVIII a XX⁵¹ e um de azulejo⁵², bem como um bronze de 1985, em Vila Chã, Ponte da Barca, representando S. Tiago a cavalo⁵³, peças que, no seu conjunto e em datas cronologicamente muito distantes, não chegam para esbater a profunda diversidade iconográfica, claro reflexo de duas formas mentais de viver o culto de S. Tiago: como *peregrino*, no Norte, e como *combatente, defensor dos cristãos e «Matamouros»*⁵⁴, no Sul.

3 - O culto de S. Tiago no antigo Ultramar Português.

Em relação ao culto de S. Tiago, tem-se valorizado, sobretudo, o aspecto centrípeto e aglutinador das peregrinações a Compostela, não só dos mais variados recantos peninsulares, mas também, e de modo particular, de toda a Europa de além Pirenéus, onde, obviamente, numa permanente acção de retorno, chegava e se radicava o culto jacobeu.

No caso português, não podemos esquecer que esse mesmo culto se foi difundindo de Norte para Sul, acompanhando os progressivos avanços da reconquista até ao litoral algarvio e a implantação da Ordem de Santiago, nos meados do século XIII.

Ao longo do século XV, viveu-se a gesta heróica das Descobertas, que possibilitou a fixação dos portugueses, nas ilhas atlânticas, em diversos pontos da costa africana, e, a partir de 1498 e 1500, respectivamente, no Oriente e no Brasil, para aí transplantando também a sua Fé e as manifestações de culto, correntes na metrópole, incluindo o de S. Tiago, a que nos vamos referir, em traços gerais, com particular atenção para os territórios de África, do Oriente e do Brasil⁵⁵.

Podemos afirmar que o culto de S. Tiago começou a implantar-se no antigo Ultramar Português pelo Oriente, na sequência das violentas lutas dos portugueses, comandados pelo Vice-Rei, D. Francisco de Almeida, contra os mouros, em Cananor. Com efeito, após a vitória obtida em 1507, D. Francisco de Almeida, ao proceder à construção da fortaleza de Cananor, mandou fazer também uma igreja em honra

⁵⁰ «Visitações», p. 123.

⁵¹ Tais são os casos das igrejas de: Poiães, Ponte de Lima, em cujo tecto existem duas pinturas de S. Tiago: uma representando-o a cavalo, do século XVIII, e outra como peregrino, do século XX. (Ver *S. Tiago nas imagens e caminhos do Alto Minho*, Viana, 1993, p. 45); e de Romarigães, Paredes de Coura, com uma tela a óleo, do séc. XX, representando S. Tiago *Matamouros* (*O. c.*, p. 46).

⁵² Na igreja paroquial de Sopo, Vila Nova de Cerveira, além de uma imagem de *peregrino* (séc. XVIII) há uma tela do séc. XIX e um painel de azulejo, de 1926, representando S. Tiago a cavalo. (Ver *S. Tiago nas imagens* (nota 51) p. 49-50). Situação idêntica verifica-se em Vila Chã, Ponte da Barca (*S. Tiago nas imagens* (nota 51) p. 52).

⁵³ Ver *S. Tiago nas imagens e caminhos do Alto Minho* (nota 51) p. 65.

⁵⁴ «Visitações», p. 88: *...armado a cavallo asy como aparece nas batalhas ajudando os Christãos contra os Mouros*; p. 161: *a cavallo asy como aparece aos Cristãos nas batalhas*

⁵⁵ Embora os Açores e a Madeira estejam integrados no território nacional, por uma questão de rigor, quem reflectir sobre o problema da expansão do culto de S. Tiago no antigo Ultramar Português, não poderá deixar de ter em atenção a sua implantação nestes dois arquipélagos, devendo chamar para aqui os dados disponíveis sobre o seu culto nestas ilhas atlânticas.

de S. Tiago, de que era grande devoto, por ser patrono do exército português, tanto mais que *os Mouros afirmavam terem visto um cavaleiro branco a combater pelos portugueses, armado com uma laça, de cuja ponta chispava lume* ⁵⁶. Há notícias, de 1523, quanto a outra igreja de S. Tiago, em construção, em Cananor, parecendo tratar-se apenas da ampliação da primeira, sita dentro da fortaleza, por já ser insuficiente para comportar o elevado número de cristãos.

Voltando ao relato de Gaspar Correia não há dúvida de que o artifício literário de colocar na boca dos mouros presentes na Índia conceitos ibéricos, criados e difundidos a partir da tão discutida batalha de Clavijo, nos permite contrapor a imagem e o conceito de S. Tiago *Matamouros*, transportado pelos portugueses para o Oriente, nos princípios do século XVI, ao de S. Tiago *Mataíndios* da iconografia colonial espanhola da América do Sul, no século XVII ⁵⁷, conceito, que, dando expressão plástica a realidades políticas locais, pervive na actualidade ⁵⁸.

Desde o século XV, uma das ilhas de Cabo Verde era conhecida pelo nome de ilha de S. Tiago. Quando, em 1532, foi criada a diocese de Cabo Verde, a sua sede foi instalada na povoação da Ribeira Grande, que passou a chamar-se cidade de S. Tiago ⁵⁹, aí havendo ainda hoje a paróquia de S. Tiago Maior, anexa à de S. Miguel-o-Anjo, do concelho do Tarrafal, e o arceprelado de S. Tiago, no concelho da Praia ⁶⁰.

Passando, agora, para Moçambique, apraz-nos registar que, na actual diocese de Tete, se encontra a paróquia de S. Tiago Maior, cuja fundação remonta ao ano de 1600 ⁶¹.

Prosseguindo esta sumária e rápida apresentação da difusão do culto jacobeu nas últimas décadas de vigência do antigo Ultramar Português, é a vez de anotarmos que, na jovem diocese de Cabinda, desmembrada da de Luanda, em 1 de Outubro de 1984, a paróquia de Lândana, onde se encontra o Seminário Maior Espiritano, dedicada a S. Tiago Maior ⁶², é sucedânea da missão do mesmo nome, fundada em 1873 ⁶³.

De novo em Moçambique, na diocese de Quelimane, em 1957, foi criada a Missão de S. Tiago Maior, de Namarroi, que em 1964, tinha 500 católicos e 18 protestantes ⁶⁴.

Por sua vez, em Angola, na Arquidiocese de Lubango -antiga diocese de Sá da Bandeira, fundada em 27-7-1955, a paróquia de Kalukembe resultou da Missão de S. Tiago Apóstolo, fundada, em 1962 ⁶⁵.

⁵⁶ G. Correia, *Lendas da Índia*, III, p. 16, citado por A. da Silva Rego, *História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia*, I vol. (1500-1542), ed. facsimilada, Braga 1993, p. 322 e 335.

⁵⁷ *Santiago y América*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia- Arcebispo de Santiago de Compostela, 1993, p. 149 e 169 e 175.

⁵⁸ *Santiago e América*, (nota 57) p. 175.

⁵⁹ *Corpo diplomático português*, compilado por L. A. Rebelo da Silva, tomo II, Lisboa, 1838, p. 418. F. de Almeida, *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, Porto-Lisboa, Liv. Civilização, 1968, p.24.

⁶⁰ «Anuário Católico do Ultramar Português», 1960.

⁶¹ «Anuário Católico do Ultramar Português», 1964, p. 498.

⁶² «Anuário Católico de Angola e S. Tomé», 1984, p. 52.

⁶³ «Anuário Católico do Ultramar Português», 1964, p.74.

⁶⁴ «Anuário Católico do Ultramar Português», 1964, p. 480.

⁶⁵ «Anuário Católico do Ultramar Português», 1964, p. 236.

Finalmente, impõe-se dizer uma palavra sobre o culto deste Apóstolo, no Brasil, podendo acrescentar, desde já, que, face à sua projecção verificada nas antigas colónias espanholas da América Central e do Sul, temos de o considerar muito limitado. Com efeito, as poucas referências obtidas através da consulta do «Anuário Católico do Brasil»⁶⁶, conjugadas com a cópia das informações fornecidas pelo Subsecretário Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil ao Comissário Geral da Exposição *Galícia no Tempo*, gentilmente cedida pelo Pe. Elias Della Giustina, não deixam grandes perspectivas de se vir a ampliar os dados até agora recolhidos, em relação às 242 dioceses brasileiras, tendo o mencionado Subsecretário da CNBB afirmado sem hesitações: *Concluimos que a devoção a São Tiago não é muito difundida no Brasil*. Apesar disso, consideramos oportuno registar os escassos elementos reunidos. Assim, na diocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, existe a paróquia de S. Tiago, que remonta a 1743⁶⁷; na diocese de Erechim, no estado do Rio Grande do Sul, deparámos com a paróquia de S. Tiago da Aratiba, pelo menos desde 1951⁶⁸; na diocese de Passo de Fundo, S. Tiago é patrono de Selbach, constituindo o ano de 1938 uma data fundamental na vida desta comunidade⁶⁹. E podemos ampliar a referência a lugares de culto jacobeu, mencionando a capela de S. Tiago, sita na paróquia de S. Gabriel, da diocese de S. Mateus, no estado do Espírito Santo, outra do mesmo titular, na Diocese de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, sendo ainda padroeiro de quatro comunidades devotas, na diocese de Santa Cruz, no Rio Grande do Sul, como informou o Subsecretário da CNBB, na referida carta, de 1 de Dezembro de 1992, e a mesma fonte veiculou a informação de que, na arquidiocese de S. Paulo, a «Sociedade Espano Brasileira de Socorros Mútuos», sediada na Rua do Ouvidor, nº 541, da cidade de S. Paulo, há uma imagem de S. Tiago de Compostela, que pode ser diariamente visitada pelo público, das 9 até às 18 horas, sendo levada em procissão, no dia 25 de Julho, para a igreja de Sto. Agostinho, na Rua Tamandaré. Além disso, na igreja de Sta. Rita de Cássia, em Villa Mariana, há um vitral de Santiago de Compostela. Na Diocese de Santos, o seu prelado, D. Davi Picão, atendendo à numerosa colónia espanhola aí sediada, propunha-se erigir um templo dedicado a S. Tiago.

Resta acrescentar que no Brasil há, pelo menos, três municípios designados com o nome de São Tiago, respectivamente, em: Minas Gerais⁷⁰, no Rio Grande do Sul⁷¹, e na Baía⁷².

Neste contexto, temos de concluir que o culto de S. Tiago, no Brasil, é muito reduzido e tardio.

Bem sabemos que estas informações sobre a expansão do culto de S. Tiago no antigo Ultramar Português, incluindo o Brasil, desde o século XVI aos nossos dias, são quase telegráficas, mas nem por isso as omitimos, pelas eventuais sugestões de pesquisa que poderão suscitar, tanto no plano estritamente histórico, como da iconografia e da pintura, que poderão, eventualmente, surgir enriquecidos com incorporação de elementos de matriz autóctone.

Conclusão

O estudo que agora se apresenta, não obstante na primeira parte sintetizarmos estudos anteriores e aduzirmos novos dados documentais, sem nunca perder de vista o vigor da *peregrinação* ao túmulo do Apóstolo S. Tiago, aqui em Compostela, pretende dar a conhecer os reflexos desse culto, através dos

⁶⁶ Rio de Janeiro. CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), 1989.

⁶⁷ «Anuário Católico do Brasil», 1989, p. 455. (De futuro citarei, de forma abreviada («A.C.B.»), seguida do nº da página).

⁶⁸ «A.C.B.», 1989, p. 175.

⁶⁹ «A.C.B.», 1989, p. 332.

⁷⁰ «A.C.B.», 1989, p. 782.

⁷¹ «A.C.B.», 1989, p. 780.

⁷² «A.C.B.», 1989, p. 780.

séculos, em Portugal, e mesmo no antigo Ultramar Português, onde continuou a expandir-se, até 1962, quando a guerrilha devastadora já se tinha instalado definitivamente.

A visão de conjunto aqui traçada não pretende ser mais do que uma abertura de novas pistas para novas investigações. Mas, além dos objectivos enunciados, cremos ter salientado convenientemente a densidade de igrejas dedicadas a S. Tiago no Norte de Portugal, desde os tempos anteriores à nossa independência, o mesmo tendo acontecido com o número de capelas construídas em sua honra durante os séculos XVI a XIX, realidades lentamente formadas, mercê de um conjunto de factores bem definidos, pelo que não se pode esquecer a progressiva rarefação do número de paróquias com S. Tiago como padroeiro, à medida que se avança para o sul do País, no contraste dos ângulos preferenciais de devoção jacobea, respectivamente polarizados nas *concepções e imagens* do Apóstolo *peregrino* e / ou *cavaleiro*, protector das hostes cristãs e nelas militante, tendo sido nesta última vertente que foi especialmente cultuado nas remotas paragens indianas de Cananor, logo na primeira década do século XVI, podendo, assim, contrapor a extensão da sua imagem de *Matamouros* ao Oriente, à de Santiago *Mataíndios*, surgida nas paragens sul-americanas de colonização espanhola.

APÊNDICE

PARÓQUIAS QUE TÊM S. TIAGO COMO PADROEIRO

Paróquias: Arciprestados: Dioceses: Fonte: «Anuário Católico de Portugal», de 1992. Págs.:

S. Tiago de:

1 - Adeganha	Moncorvo	Bragança	199
2 - Alcácer do Sal	Alcácer do Sal	Évora	249
3 - Aldreu	Barcelos	Braga	137
4 - Alfaiates	Sabugal	Guarda	292
5 - Alhariz (S. Tiago de)	Valpaço	Vila Real	559
6 - Almada	Almada	Setúbal	510
7 - Almalaguês	Coimbra	Coimbra	218
8 - Álvaro	Oleiros	Portalegre	419
9 - Amedo	Carrazeda de Ansiães	Bragança	199
10 - Amieira do Tejo	Nisa	Portalegre	419
11 - Amorim	Vila do Conde	Braga	150
12 - Andrães	Vila Real	Vila Real	555
13 - Anha (Vila Nova)	Viana do Castelo	Viana do Castelo	534
14 - Anhões	Monção	Viana do Castelo	530
15 - Antas	Famalicão	Braga	145
16 - Arcozelo	Vila Verde	Braga	151
17 - Areias	Famalicão	Braga	145
18 - Atiães	Vila verde	Braga	151
19 - Beduído	Estarreja	Aveiro	99
20 - Belmonte	Manteigas	Guarda	290
21 - Boivão	Valença	Viana do Castelo	533
22 - Bougado, S. Tiago de	Santo Tirso	Porto	450
23 - Brandara	Ponte de Lima	Viana do Castelo	532
24 - Burgães	Santo Tirso I	Porto	450
25 - Caldelas	Amares	Braga	137
26 - Camarate	Loures	Lisboa	366
27 - Cambeses (Couto de)	Barcelos	Braga	138
28 - Candoso, S. Tiago de	Guimarães	Braga	147
29 - Capela	Penafiel I	Porto	449
30 - Carapeços	Barcelos	Braga	138
31- Cardielos	Viana do Castelo	Viana do Castelo	534
32 - Carralcova	Arcos de Valdevez	Viana do Castelo	529
33 - Carreira	Famalicão	Braga	145
34 - Carreira	Santo Tirso I	Porto	450
35 - Carreiras, S. Tiago de	Vila Verde	Braga	151
36 - Carvalhais	S. Pedro do Sul	Viseu	581
37 - Carvalho Meão	Guarda	Guarda	289
38 - Carvalhosa	Paços de Ferreira	Porto	450
39 - Castelo de Neiva	Viana do Castelo	Viana do Castelo	534
40 - Castelo de Vide	Castelo de Vide	Portalegre	418
41.- Castelões	Famalicão	Braga	145
42.- Castro Marim	Tavira	Algarve	59
43 - Cendufe (Sendufe)	Arcos	Viana do Castelo	529
44.- Cepões (Sepões)	Ponte de Lima	Viana do Castelo	533
45 - Cepões	Viseu (Rural II)	Viseu	578

46 - Cerdelo	Alto Tâmega (Boticas)	Vila Real	556
47 - Cernadelo	Lousada	Porto	447
48 - Chamoim	Terras de Bouro	Braga	149
49 - Cividade	Braga	Braga	139
50 - Codal	Cambra e Carregosa	Porto	455
51 - Coelhoso	Izedal-Lampaças	Bragança	194
52 - Cortegaça	Mortágua	Coimbra	219
53 - Corujas, S. Tiago	Macedo de Cavaleiros	Bragança	197
54 - Cossourado	Barcelos	Braga	138
55 - Couto, S. Tiago do	Barcelos	Braga	138
56 - Creixomil	Barcelos	Braga	138
57 - Cristelo	Caminha	Viana do Castelo	530
58 - Cruz (antigamente Forca)	Famalicão	Braga	145
59 - Custóias	Matosinhos	Porto	443
60 - Eiras	Coimbra	Coimbra	217
61 - Encourados	Barcelos	Braga	138
62 - Entradas	Almodôvar	Beja	118
63 - Escoural	Montemor-o-Novo	Évora	252
64 - Espargo	Feira e S. João da Madeira	Porto	454
65 - Esporões	Braga	Braga	140
66 - Estômbar	Portimão	Algarve	58
67 - Évora de Alcobaça	Alcobaça	Lisboa	361
68 - Faia ⁷³	Cabeceiras de Basto	Braga	143
69 - Feitos	Barcelos	Braga	138
70 - Fervidelas	Barroso (Montalegre)	Vila Real	558
71 - Figueiró	Amarante	Porto	451
72 - Figueiró	Paços de Ferreira	Porto	450
73 - Figueiró do Campo	Condeixa	Coimbra	218
74 - Folhadela	Vila Real	Vila Real	555
75 - Fontão	Ponte de Lima	Viana do Castelo	533
76 - Fonte Arcada	Paços de Sousa	Porto	449
77 - Fontes	Penaguião	Vila Real	553
78 - Fraião	Braga	Braga	140
79 - Gagos	Celorico de Basto	Braga	143
80 - Gavião	Famalicão	Braga	145
81 - Gemieira	Ponte de Lima	Viana do Castelo	533
82 - Goães	Amares	Braga	137
83 - Guilhofrei	Vieira do Minho	Braga	150
84 - Infesta	Paredes de Coura	Viana do Castelo	531
85 - Juncais	Celorico da Beira	Guarda	287
86 - Labruge	Vila do Conde	Porto	449
87 - Lamas de Olo	Vila Real	Vila Real	555
88 - Lanhoso	Póvoa de Lanhoso	Braga	149
89 - Leomil	Moimenta da Beira	Lamego	315
90 - Lobão	Feira e Arouca	Porto	454
91 - Lodões	Vila Flor	Bragança	200
92 - Lordelo	Guimarães	Braga	147
93 - Lourçal	Penela	Coimbra	223
94 - Lourosa	Espinho e Feira	Porto	446
95 - Lustosa	Lourosa	Porto	447
96 - Magueja	Lamego	Lamego	314
97 - Marialva	Meda	Lamego	314
98 - Marrazes	Leiria	Leiria	334
99 - Mesquinhata	Baião	Porto	453

⁷³ Além de ter S. Tiago como padroeiro, erigiram-lhe uma capela, em 1564.

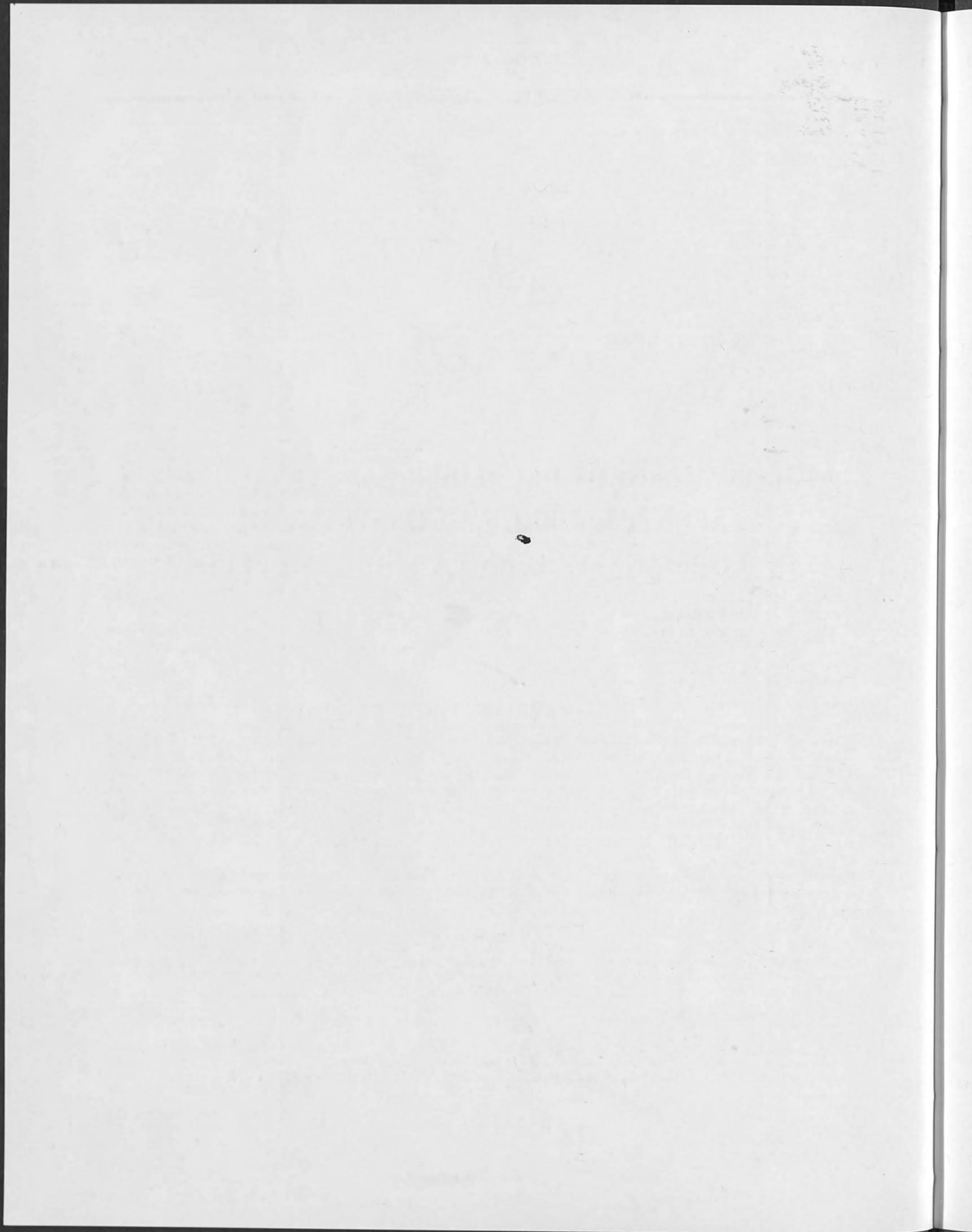
100 - Milheirós	Maia	Porto	444
101 - Modelos	Paços de Ferreira	Porto	451
102 - Moita	Anadia	Aveiro	99
103 - Mondrões	Vila Real	Vila Real	555
104 - Mouquim	Famalicão	Braga	146
105 - Mourilhe	Barroso (Montalegre)	Vila Real	558
106 - Naves	Almeida	Guarda	286
107 - Nogueira (Couto de)	Cerveira	Viana do Castelo	535
108 - Oliveira	Póvoa de Lanhoso	Braga	149
109 - Oura	Alto Tâmega (Chaves)	Vila Real	557
110 - Ourilhe	Celorico de Basto	Braga	144
111 - Ourozinho	Pendono	Lamego	315
112 - Outiz	Famalicão	Braga	146
113 - Paçô	Moimenta da Beira	Lamego	315
114 - Parada	Alfândega da Fé	Bragança	198
115 - Penso	Melgaço	Viana do Castelo	530
116 - Pias	Monção	Viana do Castelo	531
117 - Picão	Castro Daire	Lamego	313
118 - Pinheiro	Felgueiras I	Porto	447
119 - Pinheiro de Coja	Tábua	Coimbra	225
120 - Poiares	Ponte de Lima	Viana do Castelo	533
121 - Préstimo	Águeda	Aveiro	98
122 - Priscos	Braga	Braga	140
123 - Rande	Felgueiras	Porto	446
124 - Riba-Ul, S. Tiago	Oliveira de Azeméis	Porto	455
125 - Ribeira de Fráguas	Albergaria-a-Velha	Aveiro	99
126 - Ribeira Seca	Ilha de S. Jorge	Angra	78
127 - Rio de Vide	Lousã	Coimbra	219
128 - Rio Meão	Espinho e Feira	Porto	446
129 - Rio Moinhos	Vila Viçosa	Évora	252
130 - Romarigães	Paredes de Coura	Viana do Castelo	532
131 - Ronfe	Guimarães	Braga	148
132 - S. Pedro e S. Tiago (T. Vedras)	Torres Vedras	Lisboa	367
133 - S. Tiago	Armamar	Lamego	313
134 - S. Tiago	Funchal	Funchal	269
135 - S. Tiago	Seia	Guarda	293
136 - S. Tiago da Sé	Tondela	Viseu	579
138 - S. Tiago de Cassurrães	Mangualde	Viseu	580
139 - S. Tiago de Litém	Penela	Coimbra	223
140 - S. Tiago de Piães	Cinfães	Lamego	314
141 - S. Tiago dos Velhos	Alenquer	Lisboa	362
142 - Sabariz	Vila Verde	Braga	152
143 - Sampriz	Ponte da Barca	Viana do Castelo	532
144 - Sande	Lamego	Lamego	314
145 - Santa Lucrécia de Algeriz	Braga	Braga	140
146 - Santiago	Lisboa	Lisboa	357
147 - Santiago da Guarda	Ansião e Cinco Vilas	Coimbra	222
148 - Santiago de Cacém	Santiago de Cacém	Beja	120
149 - Santiago de Montalegre	Portalegre	Portalegre	420
150 - Santiago Maior	Vila Viçosa	Évora	253
151 - Santiago Maior	Beja	Beja	118
152 - Sardeal (S. Tiago e S. Mateus)	Sardeal	Portalegre	421

153 - Seara Velha ⁷⁴	Alto Tâmega (Chaves)	Vila Real	558
154 - Sendim	Felgueiras	Porto	446
155 - Sequiade	Barcelos	Braga	139
156 - Sesimbra-Vila	Setúbal	Setúbal	512
157 - Silvalde	Espinho e Feira	Porto	446
158 - Sobreira Formosa	Portalegre	Portalegre	420
159 - Sopo	Cerveira	Viana do Castelo	535
160 - Soure	Alfarelos	Coimbra	220
161 - Souselas	Coimbra	Coimbra	218
162 - Soutelo do Vale	Vila Pouca de Aguiar	Vila Real	556
163 - Sub-Arrifana	Penafiel	Porto	448
164 - Tabaçô	Arcos de Valdevez	Viana do Castelo	529
165 - Tavira, S. Tiago	Tavira	Algarve	59
166 - Torre do Pinhão	Sabrosa	Vila Real	554
167 - Torres Novas (S. Tiago Maior)	Torres Novas	Santarém	498
168 - Travanca do Mondego	S. Martinho da Cortiça	Coimbra	225
169 - Tremez	Santarém	Santarém	497
170 - Tronco (Monforte)	Alto Tâmega (Chaves)	Vila Real	558
171 - Trouxemil	Coimbra	Coimbra	218
172 - Urra	Portalegre	Portalegre	420
173 - Vagos	Vagos	Aveiro	10
174 - Valadares	Baião	Porto	453
175 - Vale da Senhora da Póvoa	Penamacor	Guarda	291
176 - Vale de Santiago	Odemira	Beja	120
177 - Valpedre	Penafiel I	Porto	449
178 - Várzea de Meruje	Seia	Guarda	293
179 - Vila Chã	Alijó	Vila Real	554
180 - Vila Chã	Ponte da Barca	Viana do Castelo	532
181 - Vila Cova	Vila Real	Vila Real	555
182 - Vila Franca de Deão	Guarda	Guarda	290
183 - Vila Garcia	Rochoso	Guarda	292
184 - Vila Seca	Barcelos	Braga	139
185 - Vilar Seco	Vimioso	Bragança	196
186 - Vilarelho da Raia	Alto Tâmega (Chaves)	Vila Real	558
187 - Vilela	Amares	Braga	137

⁷⁴ Em 1654, foi também dedicada a S. Tiago uma capela nesta paróquia.

**LOS MILAGROS DEL 'LIBER SANCTI JACOBI'
APUNTES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN
DE LO IMAGINARIO EN LA SOCIEDAD FEUDAL**

JUAN CARLOS MARTÍN CEA
Universidad de Valladolid



Peregrinos rescatados de las turbulentas aguas del mar, caballeros liberados de las oprobiosas cadenas de las prisiones musulmanas, ahorcados portentosamente salvados de perecer asfixiados, enfermos que recuperan la salud al instante o muertos que resucitan después de vagar por las tenebrosas sendas de la muerte; tales son, de manera sucinta, los principales protagonistas de los milagros recopilados en el *Liber Sancti Jacobi*, más conocido genéricamente como *Codex Calixtinus* por su presunta -y apócrifa- atribución al Papa Calixto II ¹.

Ahora bien, en la época en que se redacta el *Codex*, a mediados del siglo XII, este tipo de relatos fantásticos no pueden considerarse como un fenómeno original; de hecho, el milagro, la capacidad de obrar «maravillas», había sido tradicionalmente uno de los argumentos tópicos de la vasta literatura hagiográfica con que se ensalzaba la vida y las obras de los santos más reputados del Cristianismo ². Así pues, la presencia de los milagros en una obra de esta naturaleza no constituye, en sí misma, ninguna novedad importante; más aún, los prodigios del Apóstol Santiago, de quien se decía que «devolvía la vista a los ciegos, el paso a los cojos, el oído a los sordos, el habla a los mudos, la vida a los muertos» y que «sanaba a las gentes de todo tipo de enfermedades para gloria y honor de Cristo» ³, ya habían sido exaltados con anterioridad en diferentes crónicas y manuscritos que circulaban a un lado y otro de los Pirineos. Lo interesante, por consiguiente, de este vasto conjunto de relatos, narrados profusamente en el segundo de los cinco libros del *Codex*, no reside tanto en la demostración de la capacidad taumatúrgica del Apóstol, como en la función que van a desempeñar dentro del ambicioso proyecto del *Liber Sancti Jacobi*; un Libro que ha sido pensado y elaborado para promocionar el culto y la devoción a Santiago y que coincide, no por casualidad, con los momentos de mayor esplendor de la peregrinación hacia Compostela.

Si queremos desentrañar el verdadero alcance de estos milagros, habrá que comenzar, por tanto, por el análisis del conjunto de la obra en la que se inscriben. En este sentido, hay que reconocer que el *Liber Sancti Jacobi* es un trabajo de incomparable riqueza, que desborda y supera ampliamente los clichés estereotipados de la anterior literatura hagiográfica. Pero no vamos a entrar ahora en la enumeración de las muchas virtudes que reúne una obra tan conocida o en la distancia que media entre ella y las convencionales vidas de santos; lo que nos interesa resaltar sobre todo, en aras a la propuesta que formulamos en el título de esta comunicación, es que el *Codex Calixtinus* marca sin lugar a dudas un hito fundamental en el proceso de construcción de la rica mitología santiaguista ⁴; hasta entonces, habían venido operando dos grandes ciclos

¹ Debemos advertir, en principio, que para la elaboración de la presente comunicación hemos utilizado básicamente la conocida transcripción latina de W. M. Whitehill, contenida en su obra *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, vol. I, Texto*, Santiago de Compostela 1944.

² En realidad, y recogiendo en este sentido las opiniones de Baudouin de Gaiffier, uno de los mejores especialistas en el tema, los objetivos fundamentales de la hagiografía consisten precisamente en «susciter, maintenir et entretenir le culte des saints»; de ahí, que los milagros tuvieran una importancia primordial a la hora de enaltecer la devoción a los santos; véd. B. de Gaiffier, *Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème*, La Storiografia altomedievale, XVII Settimane di studio di Spoleto, Spoleto 1970, tomo I, p. 139-166; la cita corresponde concretamente a la p. 140.

³ Véid. W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) p. 49.

⁴ Sobre estos aspectos y sobre el significado general del *Liber Sancti Jacobi* en el proceso de construcción del ciclo imaginario compostelano, puede consultarse nuestro artículo *Entre lo imaginario y lo real. El culto y la peregrinación a Santiago*, Vida y Peregrinación, Catálogo de la Exposición realizada por el Ministerio de Cultura, Madrid 1993, p. 105-115.

imaginarios en torno a la figura de Santiago el Mayor: uno, de ámbito nacional, que surge profundamente apegado a las necesidades de afirmación militar del reino astur-leonés y que encuentra su plasmación más visible en la leyenda del «Santiago Matamoros», forjada al calor de la «Reconquista»; y otro, de carácter universal, que consagra la integración del Apóstol dentro del reducido elenco de los grandes santos occidentales, donde rápidamente pasará a ocupar un privilegiado lugar al lado de sus dos compañeros S. Pedro y S. Pablo.

Sin embargo, la firme expansión feudal que se extiende por el continente europeo tras la llegada del año mil va a influir decisivamente en la paulatina modificación de este esquema, gracias fundamentalmente a la progresiva asimilación del Reino de Castilla con el resto del Occidente Cristiano. La desaparición del Califato de Córdoba crea, en efecto, las condiciones para acabar con el secular aislamiento hispano; atraídos por el espíritu de «cruzada» y por la activa política acometida por las refundadas monarquías ibéricas -en particular, por la de Alfonso VI en Castilla (1072-1109) y por la de Sancho Ramírez en Aragón y Navarra (1063-1094)-, nobles, guerreros, comerciantes y clérigos comienzan a traspasar el umbral de los Pirineos y a instalarse en nuestra Península en proporciones cada vez más crecientes. Pero no sólo llegan personas; con ellos penetran también los nuevos aires de la reforma eclesiástica que en ese momento alentaban el Papado y los cluniacienses. En este escalonado proceso de equiparación con la Europa feudal, la figura del Apóstol Santiago va a desempeñar un papel de importancia capital, ya que presta lo que Pascual Martínez Sopena ha denominado un «corredor» privilegiado para el contacto entre ambos mundos: el que muy pronto se conocerá con el nombre de «camino francés» o «camino de Santiago»⁵. Desde entonces, las puertas quedan abiertas para la armonización de las dos culturas y para el desarrollo cada día más masivo de las peregrinaciones compostelanas⁶; peregrinaciones que naturalmente serán fomentadas desde la cúspide de la sociedad feudal, es decir, tanto por el Papado como por la monarquía castellano-leonesa, sin olvidarnos de la influyente Cluny ni de la propia sede compostelana, donde encontramos figuras tan relevantes como el arzobispo Diego Gelmírez, uno de los más activos batalladores de la causa del santo gallego. Con todo, las transformaciones experimentadas a lo largo de este período dejaron también su impronta en las tradiciones imaginarias que circulaban sobre Santiago; la convergencia de la formación feudal castellana con el modelo de la Europa cristiana obligó igualmente a fundir los diferentes ciclos imaginarios del Apóstol Compostelano dentro de un mismo crisol⁷. Realidades y fantasías caminaban, pues, por la misma senda.

En este ambiente verá la luz, en una fecha todavía discutida de mediados del siglo XII, el *Liber Sancti Jacobi*, que recoge inmejorablemente las transformaciones a que acabamos de referirnos. El resultado, por consiguiente, no puede ser más brillante, ya que nos proporciona la plasmación más elaborada y completa del ciclo legendario compostelano; de hecho, es muy significativo que ninguna de las posteriores versiones de la leyenda de Santiago el Mayor -entre las que sobresalen especialmente, de cara al tema que nos ocupa, el *Liber Miraculorum Sancti Jacobi Apostoli* de Vicente de Beauvais y la *Leyenda Áurea* de Santiago della Voragine- introduzcan novedades de relevancia. En consecuencia, cada uno de los cinco libros del *Codex* -y, por supuesto, también el de los milagros- adquiere un carácter privilegiado como campo de observación de las relaciones que se establecen entre la sociedad y su imaginario⁸. Ese es, desde mi punto de vista, el mayor acierto del Libro: el haber sabido conectar el conjunto de tradiciones fantásticas que gravitaban en

⁵ Vid., P. Martínez Sopena, *El Camino de Santiago en Castilla y León*, Salamanca 1990, en especial la p. 17 y siguientes.

⁶ Pocos temas en el medievalismo español cuentan con tanta bibliografía como el de las peregrinaciones a Santiago de Compostela; dado que es imposible abarcarla en una sola nota, nos remitimos, para cualquier información al respecto, a la monumental y clásica obra de L. Vázquez de Parga, J. M^o. Lacarra y J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1949, 3 vols., que mantiene gran parte de su utilidad a pesar de los años transcurridos.

⁷ Más información sobre el complicado proceso de asimilación de las tradiciones compostelanas en un solo «corpus» imaginario puede encontrarse en J. C. Martín Cea, *Entre lo imaginario y lo real* (nota 4) p. 110.

⁸ Aunque a lo largo de los últimos años el concepto de «imaginario» ha tomado ya carta de naturaleza en la historiografía medieval, me parece conveniente precisar que dicho concepto será utilizado en el sentido que propuso en su día G. Duby en su conocido libro sobre *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid 1992; más información sobre el concepto de «imaginario» puede encontrarse en el prólogo de A. R. Firpo a la edición en castellano de dicho libro, ed. cit., p. 16-19. Otros autores que han reflexionado a su vez sobre las complejas relaciones que existen entre la articulación de la sociedad, su economía, su cultura y su ideología, con aportaciones muy sugerentes, son A. Gurevich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid 1990 y M. Godeler, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid 1990.

torno a Santiago con las demandas ideológicas y espirituales que en ese momento estaba necesitando la emergente sociedad feudal. Relatos como la *Historia Turpini*, en los que se asocia al mítico Carlomagno -el último gran héroe de la Cristiandad- con el descubrimiento de la tumba del Apóstol y la promoción inicial del Camino, o páginas tan destacadas como las del *Liber Peregrinationis*, donde se detalla a los peregrinos las circunstancias y pormenores concretos con los que se toparán en su viaje hacia Compostela⁹, ponen de manifiesto la extrema sensibilidad de los redactores del Libro con los problemas de la sociedad de su tiempo. Pero también en los propios milagros puede percibirse, como veremos, idéntica afinidad. ¿Casualidad, coincidencia acaso? No parece demasiado probable; más bien, la clave de esta proximidad hay que buscarla en otros factores; y es que, en el fondo, no debe olvidarse que el *Codex* está concebido con un inequívoco espíritu propagandístico y que su objetivo final no es otro que contribuir a la difusión de las peregrinaciones jacobeanas. La propaganda, por consiguiente, ejerce una influencia considerable en la concepción general del Libro y empapa decisivamente algunos de sus folios más emblemáticos para exhortar a las gentes de toda Europa a emprender tan provechoso viaje.

La primera premisa, por tanto, que habrá que tener en cuenta es que los milagros que aquí aparecen han sido deliberadamente seleccionados de entre los muchos que se conocían para promocionar con su contenido fantástico el desarrollo de la romería¹⁰. Este hecho queda patente en la elección de los propios escenarios geográficos en que acontecen varios milagros: el mar, peligroso e imprevisible, donde el Apóstol interviene repetidamente en apoyo de sus romeros¹¹; o los parajes de mayor riesgo por los que discurre habitualmente el Camino, como, por ejemplo, los montes de Oca, donde Santiago resucitará al hijo de unos peregrinos franceses, que se dirigían piadosamente a su casa para agradecerle su mediación en la gestación de su descendiente¹²; o el terrible puerto de Cize, en tierra de los insumisos vascos, donde igualmente rescatará al único peregrino lorenense que se había quedado para auxiliar a un compañero muy enfermo, abandonado lamentablemente a su suerte por el resto de la expedición¹³.

Hay, pues, una conexión evidente entre los problemas concretos de la peregrinación y el desarrollo de varios milagros, lo que confirma inequívocamente la manipulación de que han sido objeto. Los hostales, sin ir más lejos, son otra amenaza real que acecha a los peregrinos; por eso, la maldad de los mesoneros, denunciada con acritud en diversas partes del *Codex*, como en el sermón *Veneranda Dies*¹⁴, aflora también repetidamente en algunos de los milagros. Es, por ejemplo, el caso del que tuvo lugar en Tolosa, donde un posadero perverso emborrachó a un matrimonio de huéspedes alemanes para acusarles posteriormente del robo de una copa de plata que él mismo había escondido en las alforjas del hijo de la pareja; su iniquidad y

⁹ Vid., respectivamente, W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) p. 301-348 y p. 349-389.

¹⁰ Esta opinión es recogida asimismo por M. de Menaca, en su *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIII ème. -XIIème, siècles)*, Nantes 1987, que, en virtud de sus peculiares hipótesis, achaca a los monjes de Cluny buena parte de la responsabilidad en la selección de los milagros del *Codex*. De cualquier modo, el libro de M. de Menaca, a pesar de lo discutible de algunas de sus propuestas, es de obligada consulta para la problemática suscitada por los milagros del Apóstol Santiago.

¹¹ Concretamente, el mar es el escenario en el que transcurren los milagros VII, V, IX y X, en los que el Apóstol interviene respectivamente para salvar a unos peregrinos de los ataques de los piratas sacracenos (Vid., W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) p. 269-270), para devolver a unos pobres naufragos al barco del que habían caído (Id., ibíd., p. 270-271), para aplacar una tempestad (Id., ibíd., p. 271-272) y para rescatar a otro peregrino despistado que se cayó al mar, mientras se sentaba a relajar el vientre, y que fue transportado por el propio Santiago hasta el puerto de destino de la embarcación (Id., ibíd., p. 272-273).

¹² Id., ibíd., milagro III, p. 263-264.

¹³ Id., ibíd., milagro IV, p. 265-266; con todo, el objetivo esencial del milagro es el de resaltar la necesidad de cumplir con los juramentos de ayuda mutua que los peregrinos intercambiaban al comenzar la peregrinación.

¹⁴ Id., ibíd., p. 160 y siguientes; así, entre los múltiples defectos que se imputaban a los *mali hospites sancti Iacobi itineris*, de quienes se decía que prometían a los romeros *omnia bona, et faciunt mala*, figuraban los de engañarles sistemáticamente en la calidad del vino y de la comida, el de utilizar siempre que podían pesas y medidas falsas, el de cobrar precios abusivos, el de emborracharles o envenenarles para quedarse después con sus bienes, el de defraudarles reiteradamente en los cambios de moneda e incluso el de inducirles al pecado de la lujuria, sirviéndose para ello de sus criadas y «meretrices». Como se observa en el presente resumen, el contenido global del sermón coincide perfectamente con la situación que aparece descrita en los dos milagros siguientes.

la deplorable injusticia cometida contra el joven peregrino germánico motivaron la intervención del Apóstol, que permaneció durante 36 días sosteniendo a la inocente víctima para evitar que muriera ahorcado ¹⁵. No sorprende, por consiguiente, que esta actitud de los mesoneros, a quienes se acusa incesantemente de engañar a los peregrinos, sea castigada con creces en otro de los milagros: se trata concretamente de aquel que protagoniza un hombre de la ciudad de Poitiers, que después de quedarse viudo, fue despojado de todos sus bienes por un desalmado posadero de Pamplona; más tarde, y tras ser ayudado por el propio Santiago a llegar hasta la sede compostelana, éste le confirmó que el mesonero pagaría su avaricia, muriendo de manera ejemplar al caerse desde el techo de su morada ¹⁶.

Ahora bien, los milagros no desatienden la faceta propagandística; al contrario, el peregrino debe saber que desde el momento en que emprende el Camino se encuentra bajo la protección personal del Apóstol; así, a los ejemplos citados anteriormente podría añadirse ahora el del joven peletero Gerardo, que inducido por el demonio primero a la fornicación y después al mismo suicidio, tras amputarse los miembros viriles con los que había cometido el pecado, fue perdonado de ir al infierno e incluso devuelto a la vida gracias a la intervención prodigiosa del santo compostelano ¹⁷; un santo que presta asnos a los peregrinos más desvalidos, tal y como ya hiciera con el bravo ciudadano de Poitiers, engañado por el posadero iruñés ¹⁸, o que ayuda a volver a casa a quienes han esquilado sus bienes, como hizo con Bruno de Vézelay, al que nunca le faltó el pan cuando se le acabó su dinero, en el camino de regreso a su hogar ¹⁹. Más aún, incluso los que fallecen en el curso del agotador viaje tienen asegurado el acceso a la Vida Eterna, como demuestra un nuevo milagro en el que Santiago acude en auxilio de otro de sus romeros para recompensarle por las buenas obras realizadas durante la ruta; su protagonista, en esta ocasión, es un caballero del castillo de Dozy, en la diócesis de Lyon, que no duda en cargar con las pertenencias de una indigente anciana o en montar sobre su caballo a un moribundo mendigo, cuando éstos le piden ayuda para poder concluir el Camino; agotado por la fatiga de tan generoso esfuerzo, finalmente el buen caballero cayó mortalmente enfermo, aunque cumplió con su anhelado deseo de visitar la basílica de Compostela; poco después, su situación empeoró, ya que una legión de malvados diablos consiguió privarle del habla e impedirle la confesión; pero entonces se presentó su amado Apóstol Santiago y le liberó de las garras de los demonios, blandiendo como principales armas las prendas que el caballero había recogido de los menesterosos; de esta manera, logró recuperar la conciencia y pudo entregar su alma al Señor ²⁰. Así pues, y como acabamos de comprobar en esta serie de ejemplos, lo imaginario se involucra también en la propia peregrinación para garantizar la completa seguridad de todos los caminantes y disipar sus posibles temores.

Esta peculiar protección al romero, muy pronto también se amplía hacia los propios símbolos jacobinos, cuyo valor se pone de manifiesto a través de la popular concha venera, el único remedio eficaz para

¹⁵ Id., *ibíd.*, milagro V, p. 267-268. Es éste, sin lugar a dudas, uno de los milagros más populares del Apóstol, que se extiende posteriormente, con diversas modificaciones, a otros santos secundarios del Camino de Santiago, destacando entre todos ellos la versión que más tarde se aplicará a Stº Domingo de la Calzada. Más información sobre este milagro y sus numerosas variantes en L. Vázquez de Parga, J. Mº. Lacarra y J. Uría, *Las peregrinaciones* (nota 6) tomo I, p. 575-586. De cualquier forma, no puede por menos de destacarse el tremendo paralelismo que existe entre la historia que cuenta el milagro y el archiconocido relato bíblico de José y Benjamín en Egipto.

¹⁶ *Vid.* W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) milagro VI, p. 268-269.

¹⁷ Id., *ibíd.*, milagro XVII, p. 278-282. La originalidad del presente milagro, en el que se previene contra el pecado de la lujuria, radica fundamentalmente en la cantidad de elementos fantásticos que se mezclan en la narración: apariciones sucesivas del demonio -que consigue hacerse pasar por el propio Apóstol Compostelano- resurrección milagrosa del peletero -que conserva de por vida la huella de sus miembros emasculados- y, sobre todo, el relato del juicio sobre su alma que se celebra en las inmediaciones de la Iglesia de S. Pedro en Roma, con la participación de la Virgen, Santiago y de los demonios.

¹⁸ Id., *ibíd.*, milagro VI, p. 268-269.

¹⁹ Id., *ibíd.*, p. 400-401. Es éste, por lo demás, uno de los escasos milagros del *Codex* que no figura en el Libro II y su propósito, como se observa, no puede ser más aleccionador, ya que se trata de confirmar al romero que no debe tener ningún miedo para emprender la peregrinación, porque el Apóstol, de un modo o de otro, nunca le abandonará.

²⁰ Id., *ibíd.*, milagro XVI, p. 276-278.

sanar a un caballero de Apulia, desahuciado por los doctores, de una espantosa hinchazón que padecía en la garganta ²¹.

Por lo demás, la propaganda también actúa en los milagros con evidentes propósitos moralizadores, reprendiendo a quienes incumplen los juramentos de ayuda mutua contraídos al iniciar la marcha, como sucede en el ejemplo anteriormente citado de la ascensión al puerto de Cize, donde se censura el comportamiento de aquellos que abandonaron al pobre compañero enfermo ²²; o aleccionando contra los muchos que sólo esperan compensaciones materiales del Apóstol; ese fue precisamente el defecto de un mercader catalán, que únicamente se preocupó de pedir al Apóstol Santiago que le liberase de sus enemigos; más tarde comprobaría, tras caer en manos de unos piratas sarracenos y vagar repetidamente por diversos confines del mundo en mera calidad de esclavo, que no sólo hay que suplicar por el cuerpo, liberado una vez tras otra de las cadenas que le sujetaban, sino que más bien hay que rogar por el alma, para alcanzar la salvación verdadera ²³.

De lo expuesto hasta el momento presente, se deduce perfectamente que un buen número de los milagros del *Codex* entronca directamente con las circunstancias y avatares reales que se vivían en la peregrinación. Pero no acaba aquí su originalidad; dos nuevas y poderosas razones avalan su posterior éxito: de un lado, la plena identificación del contenido de estos relatos con la organización de la sociedad feudal; y, de otro, su peculiar estilo narrativo y el naturalismo de que hacen gala.

En efecto, si analizamos detenidamente la estructura de los diferentes milagros, veremos reflejados en ellos al conjunto de la sociedad de la época: obispos, mercaderes, cruzados, guerreros, pobres e incluso hasta los ignorantes labriegos se asoman intermitentemente a sus páginas. Sin embargo, la mayor parte de los protagonistas pertenecen a grupos de la nobleza, entre la que sobresale singularmente el estrato de los caballeros ²⁴. Indirectamente, por tanto, los milagros sancionan también el prestigio de la nobleza y, particularmente, de los caballeros, que muy pronto simbolizarán el modelo ideal de comportamiento elegido por la sociedad feudal; un modelo que, en el caso concreto de la formación feudal castellana, se identifica de manera especial con los guerreros que luchan contra el Islam. No me parece, por consiguiente, casual que dos de los milagros del *Codex* se dediquen concretamente a ensalzar el apoyo incondicional del Santo a la causa de la «reconquista»; sin duda, las tradiciones hispánicas influyeron decisivamente en el desarrollo de estos milagros, donde comprobamos cómo el Apóstol libera a 20 guerreros cristianos, vasallos del conde Armengol, de la prisión musulmana de Zaragoza ²⁵ o cómo lucha codo a codo con ellos en la toma de la ciudad de Coimbra en el año 1064. Este último presenta además unos rasgos particularmente atractivos de cara a la universalización de la mítica figura del «Santiago Matamoros», ya que su protagonista es un viejo Obispo, llegado de la lejana Grecia, que reprende airadamente a una *turba rusticorum* por dirigirse al preciado Apóstol como si fuera un vulgar caballero; sin embargo, al caer la noche, Santiago se le apareció vestido con una armadura para sacarle de su ingenuo error, asegurándole que él mismo encabezaría los ejércitos cristianos *in pugna contra Sarracenos* para conquistar la ciudad de Coimbra, asediada durante los últimos siete años por las tropas de Fernando I ²⁶. De esta forma dejaba patente la «autenticidad» de la devoción hispana, que le hacía responsable, en gran parte, de los éxitos militares en la guerra contra los musulmanes.

²¹ Id., *ibíd.*, milagro XII, p. 273-274. Sin duda, el presente caso es uno de los más esclarecedores de la influencia concreta de la propaganda en el contenido de los milagros del *Codex*.

²² Id., *ibíd.*, milagro IV, p. 265-266.

²³ Id., *ibíd.*, milagro XXII, p. 286-287.

²⁴ Aunque sólo sea a título indicativo, digamos que de los 22 milagros recopilados en el *Liber Miraculorum* del *Codex*, doce están claramente protagonizados por miembros de la nobleza, entre los que nos encontramos con dos obispos, dos condes y un noble -sin más- de Borgoña. Los siete milagros restantes -es decir, la gran mayoría- están monopolizados por grupos de caballeros de diversas regiones de Europa.

²⁵ Víd. W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) milagro 1, p. 261-262.

²⁶ Id., *ibíd.*, milagro XIX, p. 283-285.

No menos trascendente resulta el segundo de los aspectos citados, el naturalismo del *Liber Sancti Jacobi*. Así, frente al mundo esclerotizado y frío que caracteriza a la literatura hagiográfica, donde el milagro pierde paulatinamente su carácter maravilloso, al intuirse ya de antemano lo que el santo va a realizar²⁷, el *Codex* se va a decantar por un discurso mucho más vivo, que no duda en utilizar un estilo llano y sencillo para que aproveche tanto a las personas cultas, como a las poco entendidas²⁸. Con todo, el mayor acierto -y, en esto coincido básicamente con la interpretación de Marie de Menaca²⁹- es haber sabido realzar la condición humana de los personajes involucrados en los diferentes milagros del Libro, que se erigen, a diferencia de lo que sucede en la hagiografía, en el verdadero centro neurálgico de la narración. Por eso, los hombres y las escasas mujeres que aparecen en estos relatos son personajes creíbles, que demuestran constantemente -a veces con gran patetismo- su humanidad: son madres que lloran desconsoladas ante la muerte de su único hijo y que amenazan incluso con suicidarse si éste no vuelve a la vida³⁰, pecadores que lloran atormentados por culpa de sus propios pecados³¹, caballeros que tiemblan de miedo cuando les sorprende de repente la noche en un paraje desconocido³², gentes que huyen despavoridas ante la propagación de una pandemia de peste³³ e incluso algún que otro ingenuo, como aquél que se precipitó al mar por sentarse a relajar el vientre en el mismo borde del barco³⁴.

En definitiva, y con ello concluyo mi reflexión, los diferentes milagros analizados del *Liber Sancti Jacobi* nos proporcionan un inmejorable ejemplo de cómo la construcción de lo imaginario se relaciona con la realidad social; y, a la inversa, nos ponen sobre la pista de cómo cada formación social proyecta su realidad material en la propia elaboración de su universo ideal. Realidades y fantasías no son, pues, mundos antagónicos, como a menudo podemos creer, sino productos complementarios que surgen del mismo ambiente, porque, como dice Maurice Godelier «toda relación social comprende una parte ideal que desempeña un papel esencial» en la génesis y en la evolución de las distintas sociedades humanas³⁵. Quizá, si se tuviera esto en cuenta, podríamos comprender mejor la complejidad y el funcionamiento global de la denominada sociedad feudal.

²⁷ Víd., en este sentido, las opiniones de J. Le Goff, recogidas en su artículo *Lo maravilloso en el Occidente medieval*, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1991, 2ª ed., p. 9-24, y muy especialmente las p. 13-14.

²⁸ Este objetivo queda de manifiesto en el prólogo mismo del *Codex*, donde el «pseudo-Calixto» declara rotundamente: *Sic igitur omnibus patefactum est opusculum istud, ut tam peritis arte gramatica, quam non intelligentibus magna, proficiat*; víd. W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) p. 2.

²⁹ Víd. M. De Menaca, *Histoire de Saint Jacques* (nota 10) p. 275-277.

³⁰ Como sucede con la mujer que pierde a su hijo en los montes de Oca, que lanza este desgarrador mensaje al Apóstol: *Beate Iacobe, cui tanta a domino data potencia fuit michi filium dare, nunc mihi illum redde. Redde, inquam, quia potes: si enim non feceris, me statim interficiam, aut uiuam cum eo sepeliri faciam*; víd. W. M. Whitehill, *Liber* (nota 1) milagro 111, p. 264.

³¹ Víd., por ejemplo, el milagro II, donde un italiano consigue por fin el perdón para un horrible pecado que nadie se atrevía a conmutar; id., *ibíd.*, milagro II, p. 262-263.

³² Como ocurre con el valiente loreno que se quedó rezagado para ayudar a un compañero enfermo y que se sintió solo y abandonado al expirar finalmente el moribundo en la ascensión al Puerto de Cize; id., *ibíd.*, milagro IV, p. 265-266.

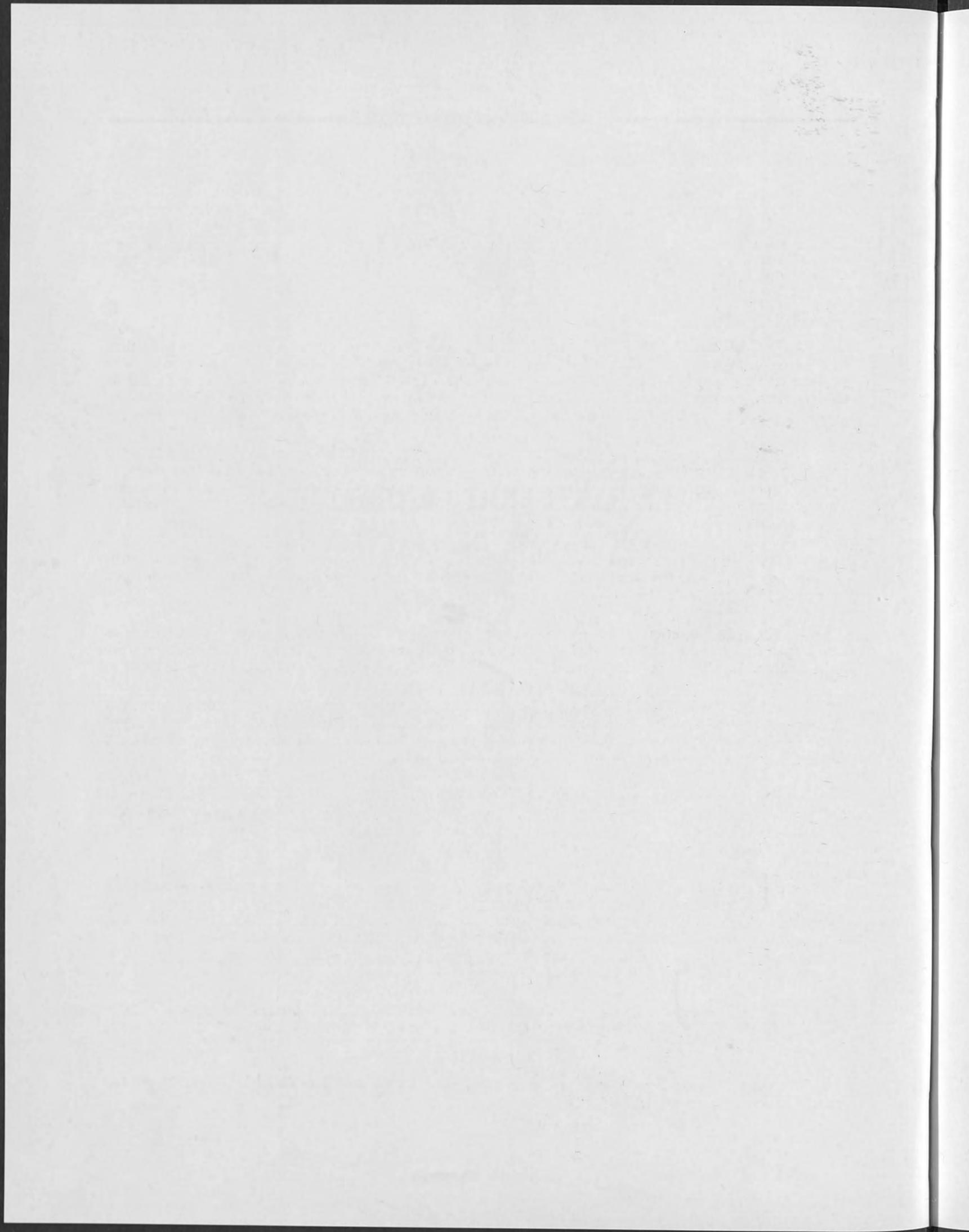
³³ Tal y como sucediera con el aterrado *pater familias*, que abandona precipitadamente Poitiers por la difusión de una *pestis mortifera*; id., *ibíd.*, milagro VI, p. 268-269.

³⁴ Id., *ibíd.*, milagro X, p. 272-273.

³⁵ Víd. M. Godelier, *Lo ideal y lo material* (nota 8) p. 9.

**EL SANTUARIO JACOBEO DE
SANT JAUME DE FRONTAYNA**

LUIS MONREAL Y TEJADA
Real Academia de Buenas Letras de Barcelona



El Camino de Santiago por excelencia es el descrito minuciosamente y exactamente en el Códice Calixtino, con las rutas que desde Europa atraviesan el Pirineo por Somport y por Roncesvalles para reunirse en Puente la Reina y seguir hasta el confín atlántico de Compostela. Al mediar el siglo XII se hallaba establecido este itinerario, que contaba ya con una infraestructura: caminos por donde transitar, puentes para cruzar los ríos, santuarios que visitar, conventos y hospitales que acogían a los peregrinos.

Su trazado se hizo apoyándose en las casas de benedictinos cluniacenses establecidas a lo largo del recorrido y aprovechando los recursos existentes a partir de las antiguas calzadas romanas. Sólo de este modo podía organizarse la peregrinación y tal planteamiento tuvo la máxima eficacia para encauzar a las devotas multitudes que se dirigían a la tumba del Apóstol desde Francia y desde los países del norte y centro de Europa.

Pero todos aquellos que vivían más o menos apartados de esas rutas habían de usar otros caminos que les permitieran alcanzar alguno de los descritos y organizados, en aquel punto de estos que fuera más accesible desde el lugar del que los peregrinos partían.

Por lo que se refiere a la Península ibérica, no cabe duda de que la mayor parte de sus territorios habían de agenciarse otros caminos que llevaran a Santiago, utilizando en parte más o menos larga, o no utilizando en absoluto, el camino prescrito en el *Liber*, según la situación geográfica del punto de salida.

En el siglo XII la Reconquista había alcanzado ya gran parte de Castilla la Nueva; Aragón y Cataluña, al este del Camino, eran totalmente de dominio cristiano. De todas estas regiones -y en siglos sucesivos desde todas las tierras ibéricas reconquistadas- saldrían también los peregrinos y para ellos el Camino que llamamos tradicional no sería de tanta utilidad.

Esta es la situación que contemplamos respecto a Cataluña. La peregrinación es un hecho que se deja sentir con gran fuerza desde sus orígenes, pareciéndonos superfluo recordar aquí el nombre del Abad Cesáreo de Santa Cecilia de Montserrat, primer peregrino catalán documentado en el siglo X, ni los de otros de los que hay memoria y son conocidos.

Los catalanes que salían de su tierra habían de hacer una buena caminata hacia occidente hasta situarse en el Camino Francés, que sin duda les era el más conveniente para la mayor parte del viaje. Pero no se trata sólo de los catalanes, sino de los extranjeros que atravesaban Cataluña, procedentes sobre todo de Provenza por tierra y de Italia por mar. Y también de tierras más lejanas, ya que tenemos noticia de peregrinos que vienen de Alemania, Flandes, Bohemia, la isla de Chipre y hasta unos escoceses que no se privan de dar la vuelta por Cataluña para ir a Compostela.

Se van sucediendo algunas aportaciones al estudio de los itinerarios que utilizaban todos ellos en su peregrinación jacobea. La más reciente es el libro *Cataluña y el Camino de Santiago*, publicado por don Francisco Fernández Sánchez, 1992.

Antes hay que mencionar las páginas que dedica a este tema don Luciano Huidobro en *Las peregrinaciones jacobeanas*, Madrid 1950.

Otras fuentes que es preciso citar son: Jeanne Vielliard, *Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Age*, (Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, 1936) y Dom Agustín Altisent, *L'Almoina reial a la cort de Pere el Cerimoniós*, 1969.

El trabajo del padre Altisent abarca solamente siete años de las cuentas del limosnero del rey de Aragón y en ellas vemos que en ese tiempo se ayuda con limosnas a cientos de peregrinos que van a Santiago pasando por diversos lugares de Cataluña, pues dichos socorros se localizan en Barcelona, Gandesa, Tortosa, monasterio de Poblet y en algunas ciudades aragonesas como Zaragoza y Monzón. Por nacionalidades, predominan los italianos, muchos de ellos llegados por mar a Valencia o a otros puertos y los demás por tierra siguiendo la costa mediterránea, tal como vino San Francisco de Asís, a juzgar por las noticias tradicionales recogidas en algunos lugares de Cataluña.

De igual modo, los salvoconductos registrados en la cancillería del rey de Aragón a favor de peregrinos jacobeos -pertenecientes éstos a nobles linajes de Europa- y expedidos entre los años 1379 y 1422 dan fe de la diversidad de clases sociales entre la multitud que atravesaba Cataluña para dirigirse al *Finis Terrae*, según el trabajo citado de Jeanne Vielliard.

Todas estas gentes buscarían las rutas más asequibles y más transitadas, que por ello han de considerarse caminos de peregrinación. Determinar su trazado es el propósito de don Francisco Fernández Sánchez en el libro que ya hemos mencionado. Fundándose en la geografía, en el conocimiento de las vías antiguas y en noticias de carácter documental, esboza unos probables itinerarios de las rutas que descienden por el Rosellón y atraviesan el Pirineo por la Junquera, por Cerdaña o por Andorra. Los que bajaban a lo largo de la costa acaso llegaban a Barcelona y, desde luego se dirigían a Montserrat para visitar este santuario, que por sí mismo era lugar de peregrinación, y continuar desde allí hacia el Oeste. Quienes entraban por otros pasos pirenaicos procurarían acortar su viaje tomando enseguida el rumbo occidental, probablemente en dirección a Lérida.

Lérida parece ser el punto de reunión de esas rutas del norte con las que venían del sur de Cataluña, en las que hay que incluir a los desembarcados en puertos del reino de Valencia. Todos estos pasaban por el monasterio de Poblet antes de alcanzar aquella ciudad de enlace, en la que por cierto es muy importante la tradición jacobea, conmemorada en su calle Mayor, en la capilla del siglo XIII llamada del Peu del Romeu, por la piadosa leyenda según la cual al Apóstol, pasando por allí, se le clavó una espina en el pie. Los niños leridanos salen aún con farolillos encendidos, en la vigilia de Santiago, a buscar el Romeu y quitarle la espina.

Como ilustración bien convincente de lo que significaba la Peregrinación en Lérida, están las pinturas murales del refectorio de la Catedral Vieja, de estilo gótico lineal del siglo XIV, donde se representa a quienes pueden acogerse a comer allí, viéndose a unos cuantos peregrinos y peregrinas con las insignias y la indumentaria más características. Alguno de ellos lleva en el sombrero la concha junto a la cruz para indicar que ha peregrinado a Compostela y Jerusalén.

En la labor de reconstruir el paso de la peregrinación por Cataluña, es fundamental señalar los jalones que reclaman ser visitados por su significación espiritual. En este sentido, el lugar más destacado es Montserrat, como también tienen ese carácter los monasterios cistercienses de Poblet y Santas Creus desde mediados del siglo XII.

El objeto de nuestro estudio es señalar uno de esos jalones en las rutas pirenaicas, por entender que ofrece singular relieve en la devoción jacobea y debió ser etapa en una rama importante del Camino. Nos referimos a la iglesia de Sant Jaume de Frontanyà.

Su situación topográfica no parece hoy la más favorable, por estar el lugar apartado de las vías de comunicación principales. Hace pocos años que llega hasta la aldea una carretera asfaltada. El templo y su prestigio histórico hacen pensar que la población hubo de tener mayor importancia en otros tiempos y que, sin duda, sería accesible por caminos propios de aquellas épocas, hoy borrados u olvidados.

En la actualidad, Sant Jaume de Frontanyá tiene poco más de media docena de casas en el núcleo, además de las masías diseminadas por todo el término. Está situado en la comarca montañosa que separa Ripoll de Berga, en el norte de la provincia de Barcelona lindando con la de Gerona. Seguramente su función en el Camino haya de relacionarse con la proximidad al antiguo y famoso monasterio de Santa María de Ripoll, cuya fundación se remonta al año 879.

Juntamente con Ripoll hay que mencionar el monasterio hermano de San Miguel de Cuixá, al otro lado del Pirineo. Su vinculación era tan estrecha que en la primera mitad del siglo XI el abad Oliva regía ambos monasterios.

Los peregrinos que bajaran por el Conflent y visitaran Cuixá habían de cruzar el Pirineo por El Coll de Ares y descender, pasando por los monasterios de San Pedro de Camprodón y de San Juan de las Abadesas, hasta el célebre y poderoso de Ripoll. Aunque el terreno fuera duro, el peregrino podía encontrar frecuente asistencia.

Una vez salvado el Pirineo y tras la estancia en Ripoll, el peregrino había de emprender la ruta hacia el Oeste, ya fuera por la montaña a fin de unirse al Camino francés acaso a la altura de Jaca o, más probablemente, descendiendo hasta Lérida para confluir con las otras vías catalanas. Aunque la carretera actual tenga su trazado unos cinco kilómetros más abajo, es totalmente verosímil una ruta más alta de Ripoll a Berga pasando por Sant Jaume de Frontanyá.

Ese es el camino que, según cita de Huidobro, cruzaba el río Cardoner por el puente que la ciudad de Cardona quería construir a principios del siglo XV, para lo cual piden ayuda al concilio reunido en Tarragona, pues por tal puente «debían transitar gentes de tan diversos reinos para pasar a las tierras del propio rey y principalmente para ir a ganar las indulgencias de Nuestra Señora de Montserrat y de Santiago de Galicia». He aquí un testimonio explícito de que estas eran tierras de peregrinación.

Huidobro se refiere a este camino, pero también a otro que salvaba el Coll de la Perche y por Llivia y Puigcerdá se dirigía a Bagá y Berga, pasando a poca distancia de nuestro santuario cualquiera que fuera el trazado de la ruta.

Queda, pues, situada la iglesia de que tratamos en la proximidad de dos itinerarios frecuentados por peregrinos procedentes del sur de Francia. Su historia y su arte confirman de modo rotundo su carácter de santuario jacobeo. Aquella situación explica lo temprano y lo intenso del culto a Santiago el Mayor en este rincón de las montañas prepirenaicas.

El nombre del lugar tiene una resonancia romana que indica claramente su gran antigüedad. Por analogía con el proceso etimológico de otros topónimos catalanes, podemos suponer que el de Frontaniano o Frontiniano con que aparece en documentos medievales deriva de algún establecimiento rural de baja época romana que, por el nombre de su dueño, se llamaría *Villa Frontaniani* o *Frontiniani*.

Se halla situado a 1.080 metros sobre el nivel del mar y, como ya hemos dicho, ha estado comunicado únicamente por caminos de herradura hasta hace unos años en que fue unido por carretera al pueblo de Borredá.

El documento fundamental para el conocimiento de la cristiandad altomedieval en estas comarcas es el acta de consagración de la catedral de Seo de Urgell, fechada en el año 839. En ella se mencionan ciento veintitrés iglesias del Urgell, la Cerdaña y el Bergadá, una de las cuales es la de Frontaniano. Debía ser un templo muy modesto, del que no hay vestigio alguno y que antes de un siglo fue reconstruido o sustituido por otro. El P. Villanueva en su *Viaje literario a las iglesias de España*, volumen X, cita un acta de consagración de Sant Jaume de Frontanyá del año 905. Resulta interesante y significativo encontrar la dedicación a Santiago en lugar tan apartado y en fecha tan antigua, en la época en que comenzaba la peregrinación, cinco años antes de la fundación del monasterio de Cluny, cuarenta



Absides y cimborrio de Sant Jaume de Frontanyà

y cinco antes del primer peregrino de nombre conocido y más de doscientos años antes de que se escribiera el *Liber Sancti Iacobi*.

No ha llegado a nosotros la construcción de comienzos del siglo X, de la que se ha señalado algún resto en una cima sobre el pueblo actual. Pero tenemos intacta y completa la iglesia románica que la sustituyó y que es uno de los más bellos ejemplares del románico lombardo, según la adaptación que de él se hizo en Cataluña desde la primera mitad del siglo XI. Vamos a describirlo sucintamente.

Tiene planta de cruz latina, de una nave con crucero muy acusado por el saliente de sus dos brazos al exterior. El ábside central y mayor está flanqueado por otros dos ábsides en el crucero. La iglesia está cubierta por bóveda de cañón sobre arcos fajones y el mismo tipo de bóveda llevan los brazos del crucero con su eje transversal al de la nave.

Sobre el espacio central del crucero se alza una cúpula de planta ochavada sobre trompas. El ábside principal se decora interiormente con cinco hornacinas en forma de estrechas y poco profundas absidiolas, que no se acusan al exterior.

La fachada occidental tiene una puerta -única del templo- muy sencilla, en arco de medio punto sin arquivoltas. Su ornamentación consiste en dos cuerpos de arquillos lombardos, uno a media altura partiendo dicha fachada y el otro bajo el tejado siguiendo su inclinación a dos vertientes. Igualmente se decora el exterior de los ábsides con arquillos, que en el central intercalan bandas verticales al ritmo de cinco arquillos entre cada dos bandas. Tres arquillos más enmarcan una ventana abierta en el cuerpo inferior del cimborio.

Este último corona el edificio, acusando por fuera las trompas en salientes angulares y rematando su altura, en todo su contorno octogonal, con una hilera de ventanas ciegas, a manera de galería simulada. Todos sus elementos son de origen lombardo, cosa nada extraña en la Cataluña Vieja, donde hay documentos en que se utiliza la palabra «lombardo» como sinónimo de *constructor*.

Varios autores se han preocupado de buscar los modelos imitados en Sant Jaume de Frontanyá, del que alguno de ellos dice: «Es acaso el argumento más elocuente del influjo lombardo en la arquitectura románica catalana».

Don Vicente Lampérez, en su *Historia de la Arquitectura cristiana española*, señala su perfecta analogía con un modelo de arquitectura lombarda como San Teodoro de Pavía y dice que tal semejanza «autoriza a creer en una imitación directa, simplificada en cuanto a dimensiones y ornato».

Puig y Cadafalch, Falguera y Goday, en *L'Arquitectura románica a Catalunya*, arguyen que San Teodoro es un tipo mucho más avanzado, aunque los elementos sean los mismos. Aceptan su filiación lombarda, pero creen más acertado establecer la comparación con el baptisterio de Biella o el de Galliano, o el de San Babilas de Milán o el de la catedral de Ivrea.

Baste decir que Sant Jaume de Frontanyá asimila elementos inconfundibles lombardos para ser prototipo de una estructura muy repetida en Cataluña en la segunda mitad del siglo XI y durante la centuria siguiente. La planta de cruz con tres ábsides es la más característica. En alguna se mantiene la nave única y la cúpula, pero se prescinde del crucero. En la mayoría desaparece la galería de ventanas ciegas del cimborio. Y en las más evolucionadas se monta sobre la cúpula un campanario de planta cuadrada, como en Santa Eugenia de Berga o en Santa María de Tarrasa.

Sant Jaume de Frontanyá puede considerarse como ejemplar puro del modelo más representativo del románico lombardo-catalán.

Ni en ésta ni en las demás iglesias catalanas del mismo tipo hay decoración escultórica de ninguna clase. En cambio, a fines del siglo pasado, el arquitecto don Elías Rogent observó indicios de que el interior del templo había tenido pinturas murales.

Aparte del óculo, relativamente moderno, abierto en la fachada sobre la puerta, el templo no ha sufrido ninguna alteración. Actualmente está siendo restaurado en cuanto al saneamiento y limpieza de su fábrica.

No se conoce la fecha de construcción ni de consagración de esta tercera iglesia, pero las opiniones coinciden en atribuirle al siglo XI avanzado. Así se deduce de las donaciones que constan documentalmente para su edificación, como la que hace el gran adalid Arnau Mir de Tost en 1066 u otras en años poco posteriores. Puig y Cadafalch la supone levantada entre los años 1040 y 1070. Nos inclinamos a datarla hacia el final de ese período.

Se sabe que desde el principio estuvo atendida esta iglesia por una comunidad de sacerdotes que en 1140 se acogió a la regla de San Agustín, creando así una colegiata que debió languidecer a partir del siglo XIV. Fue suprimida con las demás canónicas en 1592, quedó convertida en parroquia y al año siguiente pasó a depender de la recién creada diócesis de Solsona, a la que todavía pertenece.

Su época más floreciente debió corresponder a los siglos XIII y XIV, pero desgraciadamente no quedan restos de las dependencias comunitarias que sin duda hubo y cuyas piedras servirían para construir las casas de la aldea actual. Entre esas dependencias no es disparatado suponer que existiera un albergue o un hospital de peregrinos, como tuvieron otras casas agustinianas bien notorias. No tenemos evidencia de ello, pero lo consideramos muy probable, ya que existe una prueba gráfica y decisiva de la vinculación que aquí se sentía respecto a la peregrinación.

Siempre se mantuvo con fervor el culto al apóstol Santiago a quien está dedicado el altar mayor y al que acompañan en los ábsides laterales los altares de San Pedro y San Juan Evangelista, uniendo así a los tres discípulos presentes en la Transfiguración.

El altar de Santiago tuvo un retablo, del que sólo queda una parte, en el que hallamos un testimonio vivo y fehaciente de la Peregrinación, tal como era contemplada y sentida en aquellos parajes. Lo conservado es únicamente el registro inferior del retablo que presidió la iglesia de Sant Jaume de Frontanyá, depositado actualmente en el Museo Diocesano de Solsona.

Por comparación con los escasísimos ejemplares de la misma época, podemos suponer que este resto formaba parte de un retablo no muy grande y de forma rectangular apaisada, con dos o tres registros superpuestos, divididos todos ellos en recuadros con escenas narrativas. Por su forma, estos primeros retablos recuerdan la de los frontales románicos de los que proceden, antes de evolucionar hacia la estructura de los retablos góticos. Con lo cual queda dicho que cronológicamente vamos a situarlo en esa fase imprecisa de transición entre los dos estilos medievales.

El fragmento, recogido en Sant Jaume de Frontanyá y trasladado al Museo en 1909, tiene 53 centímetros de alto por 208 de anchura y está dividido en cinco escenas. En el borde superior quedan restos de las tablas que iban encima, por los que se pueden conjeturar otros episodios jacobeos que también estaban pintados, sin que sepamos cuantos compartimentos de carácter iconográfico tendría el retablo completo.

En un volumen de estudios publicado con motivo de la exposición «Thesaurus» en Barcelona, el Sr. Trullén supone que en lo desaparecido estaban las escenas de Santiago ante el mago Hermógenes y su discípulo Fileto, la conversión de estos dos, el Apóstol llevado a juicio ante Herodes y la degollación de Santiago. Es lógico imaginar que estos y quizá algunos más serían los temas representados, ya que los

complementan los cinco conservados, pues son posteriores a la muerte del santo: dos se refieren a la traslación de su cuerpo a Galicia y los otros tres muestran a los peregrinos que se dirigen a su sepulcro.

En su orden, de izquierda a derecha, las escenas son las siguientes:

1ª La traslación. Cuatro hombres que llevan en sus cabezas aureolas de santidad toman en sus manos el féretro sobre una barca que tiene cuatro remos en su lado visible y un mástil con la vela recogida. No sabemos si depositan el ataúd en la barca o si lo retiran de ella; es decir, si es la partida para la travesía o si, por el contrario, es el momento de la arribada. Nos inclinamos a creer lo segundo, puesto que a la derecha y al fondo se ve el sarcófago a punto para ser venerado, sobre esbeltas columnas, bajo un arco trebolado de cuya clave pende una lámpara.

2ª Entrada del sarcófago en el palacio de la reina Lupa, a cuya puerta, abierta a medias, se dirigen dos discípulos con el carro en que va el féretro, tirado por dos toros bravos que Lupa les ha hecho uncir diciéndoles que eran bueyes. Sobre el edificio se alza una torre con cuatro campanas, con lo que el pintor anticipa su conversión en sepulcro e iglesia del Apóstol por donación de la reina.

3ª El conocido milagro del joven peregrino ahorcado por una calumniosa acusación. Por la puerta de la ciudad salen dos peregrinos y tras ellos una mujer que lleva en las manos la copa con la que simuló el robo. Se dirigen hacia la horca formada por dos horquillas de pie y un travesaño sobre ellas, del que cuelga por el cuello el muchacho mientras Santiago lo sostiene por los pies. Esta versión pictórica se atiene a los relatos más antiguos, en los que todavía no aparece la gallina cacareando.

4ª Un peregrino duerme tendido al pie de un árbol y un ángel baja dejando caer dos panes redondos sobre la cabecera del durmiente. A la derecha, el peregrino, ya puesto en pie y caminando, bebe de un barrilillo que lleva colgado al cuello y que alza con la mano izquierda, sosteniendo en la derecha uno de los panes. Es el milagro del peregrino que no quería mendigar, al que algún relato identifica con el nombre de Bruno de Vezelay.

5ª A la izquierda se ve a un peregrino muerto y junto a él un compañero que vela el cadáver. A la derecha está el Apóstol montado en un caballo, llevando en sus brazos al difunto y con el otro peregrino a la grupa. Es la historia de los treinta peregrinos loreneses, uno de los cuales enferma y es abandonado por todos excepto por uno, precisamente el único que no se había comprometido a mantener su solidaridad hasta el final. De la noche a la mañana y en prodigiosa cabalgada, Santiago traslada a ambos hasta el Monte del Gozo.

El anónimo autor de este retablo pudo documentarse en el *Liber Sancti Iacobi*, pero también es probable que tomara sus asuntos de la *Leyenda Aúrea* por Jacobo de Vorágine, texto que alcanzaba su mayor popularidad a final del siglo XIII y con el que las pinturas coinciden en todos sus detalles. Sin embargo, debió utilizar además otras fuentes, ya que ni el *Liber* ni la *Leyenda* traen el milagro del peregrino de Vezelay.

Queda por establecer la filiación artística de la pintura, cuestión nada fácil a causa de la falta de ejemplares con los que se pueda establecer la comparación. Apenas cabe otra cosa que señalar su orientación estilística y de ella deducir la época en que se hizo.

Sus esquemas iconográficos son de tradición románica y acusan un sentimiento arcaizante. Ahora bien, los elementos arquitectónicos que entran en la composición de las escenas corresponden claramente a un gótico primitivo. Pero además las figuras muestran en sus ademanes una vivacidad narrativa y expresiva propia de la sensibilidad que informa la pintura gótica. Por todo ello, hay que situar esta obra en el tránsito entre ambos estilos y calificarla como pintura protogótica lineal, es decir, de aquella fase en que predomina sobre los valores pictóricos la línea que perfila y define personajes y

Pinturas del retablo de Sant Jaume de Frontanyá



Traslación del cuerpo de Santiago



El féretro de Santiago entra en el palacio de la reina Lupa



Milagro del peregrino ahorcado



El peregrino que recibe alimento

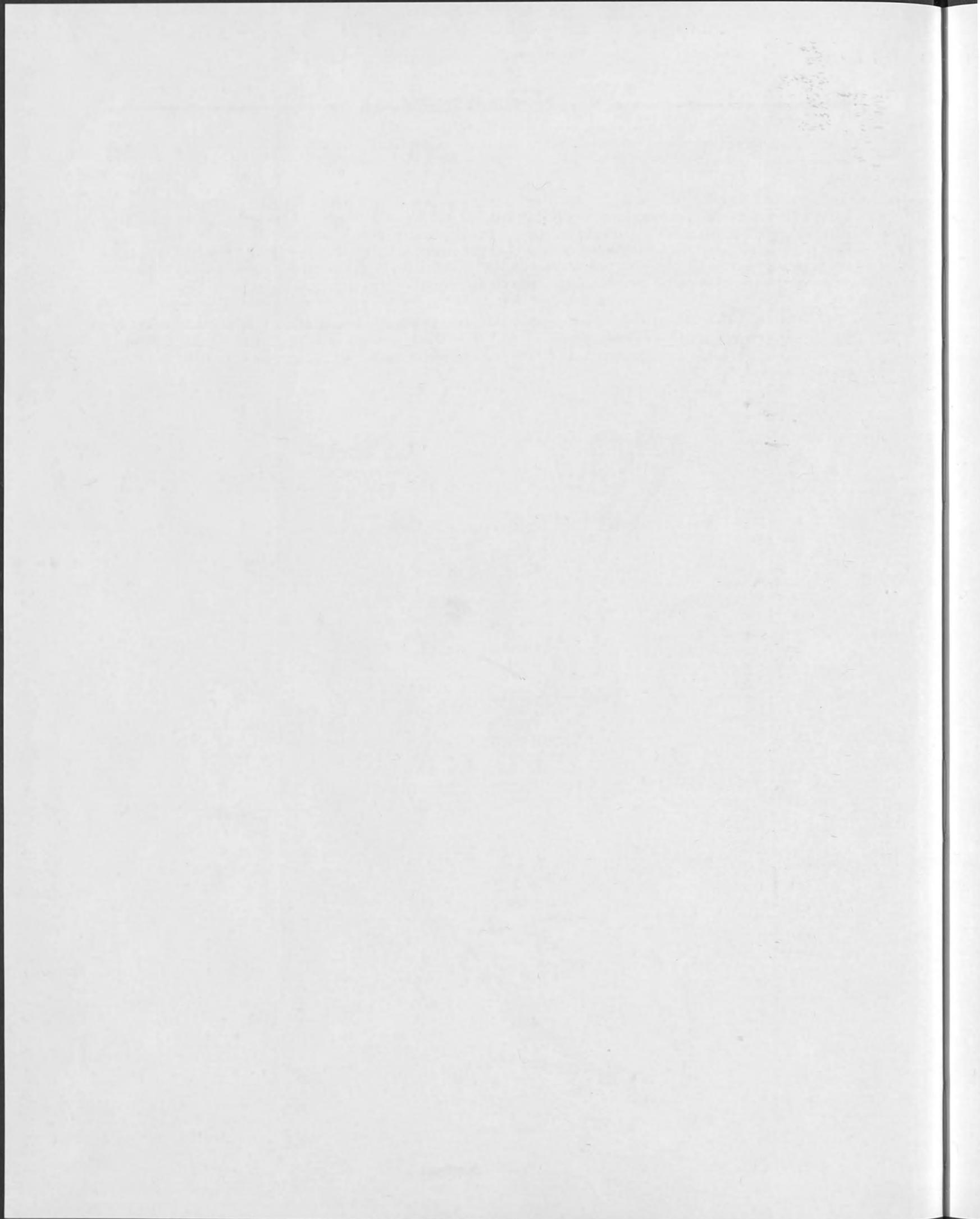


El peregrino muerto y su compañero llevados por el Apóstol a Compostela

objetos. Teniendo en cuenta lo que se sabe acerca de la evolución de este arte en Cataluña, se ha de atribuir a una fecha algo posterior al año 1300, dentro del primer tercio del siglo XIV.

Nos interesa destacar la exactitud con que están representados los peregrinos en su indumentaria: hábito, bordón, escarcela, sombrero con barbuquejo, veneras. Quien los ha pintado tiene costumbre de ver peregrinos y procura darles el mayor tipismo para que sean reconocidos como tales. Esta precisión iconográfica nos parece convincente para nuestra tesis: Sant Jaume de Frontanyá tuvo que ser lugar de paso en un camino jacobeo, pues de lo contrario nada dirían estas imágenes a los habitantes de un pueblo perdido en las montañas del norte de Cataluña.

La antigüedad y la belleza del templo así como el interés iconográfico y artístico de su retablo hacen de esta iglesia el monumento más característico de la devoción jacobea en tierras catalanas y testimonio evidente de la importancia que la Peregrinación alcanzó por los caminos de toda la antigua Corona de Aragón.



**SAN GIACOMO NEGLI «EXEMPLA» DEI
PREDICATORI
ITALIANI BASSOMEDIEVALI**

MARINA MONTESANO

1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

Nella predicazione bassomedievale la tradizione agiografica è generalmente utilizzata, nella forma di *exempla*, al servizio di temi e polemiche avvertiti come strettamente attuali¹. La figura di san Giacomo, messa sovente in relazione con i pellegrinaggi e il santuario di Compostela, non fa eccezione.

Così, nell'*exemplum* di «Come sancto Iacopo di Galitia liberò un mercatante el quale per aver denari si voleva dare al diavolo», narrato dall'agostiniano Filippo degli Agazzari (vissuto in Toscana fra Tre e Quattrocento), appare evidente l'intento di criticare l'avidità del ceto mercantile e il gioco d'azzardo che spinge gli uomini a contrarre nefasti patti col demonio².

Ma l'agiografia di san Giacomo³, legata a tradizioni distinte quali sono quelle della predicazione in Terra santa e in Spagna, della *traslatio* in Galizia, o ancora dei *miracula* compiuti a beneficio di pellegrini, offre ai predicatori *exempla* molto vari. Lo si evince con particolare chiarezza dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine⁴, che raccoglie un composito florilegio di esempi, molti dei quali inerenti ai *miracula* compiuti in favore di pellegrini in viaggio verso il santuario⁵.

Tuttavia abbiamo scelto di analizzare in questa sede un *exemplum* non direttamente riconducibile alla stretta attualità della società italiana bassomedievale; questo perché proprio dove la riattualizzazione sembra meno scoperta, essa riemerge invece come tratto precipuo e imprescindibile. L'episodio è riferito all'attività apostolica di Giacomo prima del martirio e della *traslatio* in Galizia.

«Cum ergo in Judaea verbum Dei predicaret, magus quidam nomine Hermogenes cum pharisaeis discipulum suum nomine Philetum ad Jacobum misit, ut ipsum Philetus coram Judaeis convinceret, quod sua praedicatio falsa esset. Sed cum apostolus coram omnibus rationabiliter eum

¹ Sulla tradizione degli *exempla* si vedano gli studi di C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1985; Idem., *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna 1989; C. Brémond, J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout 1982; *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a c. di G. Varanini e G. Bassanini, Roma 1993, 3 voll., al quale rimandiamo anche per l'ampia nota bibliografica.

² Filippo degli Agazzari, *Assempri*, a c. di C. M. Sanfilippo, *Racconti esemplari* (nota 1) to. III, p. 369-374 (l'intera raccolta è alle p. 249-515).

³ Sull'agiografia legata a san Giacomo cfr. AA.SS. Iulii, VI, p. 5-125; *Historia Compostellana sive de Rebus gestis d. Didaci Gelmirez primi Compostellani Archiepiscopi*, Migne, Patrologia Latina (PL), CLXX, coll. 879-1236; per una sintesi dell'argomento e la bibliografia relativa si veda J. Fernández Alonso, *Giacomo il Maggiore*, Bibliotheca Sanctorum, Roma 1965, coll. 363-381.

⁴ Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo Historia lombardica dicta*, ed. Th. Graesse, Osnabruck 1890 (rist. anast. 1965), p. 421-430.

⁵ Fonte principale per la leggenda di san Giacomo narrata da Jacopo da Varagine è il teologo Jean Belet, vissuto nella seconda metà del XII secolo, (*Rationale Divinorum officiorum*, Migne, PL, CII, coll. 9-166), da cui il domenicano dipende anche per l'episodio del mago Ermogene, su cui ci soffermeremo; sul rapporto tra i due autori si veda A. Vauchez, *Liturgia e cultura folklorica: le Rogazioni nella «Legenda aurea» di Jacopo da Varazze*, in Idem., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, p. 162-173. Un'altra fonte utilizzata e citata da Jacopo per la leggenda di san Giacomo è lo scritto che nel Medioevo si attribuiva a papa Callisto II, e che oggi si crede scritto nel XII secolo da un anonimo monaco dell'abbazia di Cluny (sul problema dell'attribuzione cfr. E. Mâle, *L'art religieux au XIII siècle en France*, Paris 1958, vol. II, p. 324 sgg).

convinceret et multa coram eo miracula fecisset, rediit Philetus ad Hermogenem doctrinam Jacobi approbans et miracula recitans ac ejus discipulum se velle fieri contestans, et, ut ipse similiter efficeretur discipulus, persuadens. Tunc Hermogenes iratus arte sua magica ita eum immobilem fecit, ut se nullatenus movere posset, dicens: videbimus, si Jacobus tuus te solvat. Quod cum Philetus Jacobo per puerum suum nuntiasset, misit ad eum sudarium suum dicens: accipiat sudarium et dicat, dominus erigit elisos, ipse solvit compenditos. Statimque ut de sudario tactus est, solutus a vinculis magicis artibus Hermogenis insultavit et ad Jacobum properavit. Iratus Hermogenes daemones advocavit praecipiens, ut ipsum Jacobum vinctum cum Phileto adducant, ut de ipsis se vindicaret, ne discipuli ejus de caetero audeant taliter insultare. Venientes autem daemones ad Jacobum in aere ululare coeperunt dicentes: Jacobe, apostole, miserere nobis, quia, antequam tempus nostrum adveniat, jam ardemus. Quibus Jacobus ait: ad quid (*sic*) venistis ad me? Qui dixerunt: Hermogenes misit nos, ut te et Philetum ad ipsum duceremus, sed mox, ut ad te venimus, angelus Dei nos catenis igneis religavit et plurimum cruciavit. Quibus Jacobus: exolvat vos angelus domini, et ad ipsum redite et eum ad me vinctum adducite, sed illaesum. Qui cum abiissent, apprehendentes Hermogenem manus ei a tergo ligaverunt et ipsum sic vinctum ad Jacobum adduxerunt dicentes: misisti nos, ubi incensi sumus et graviter cruciati. Dixeruntque daemones ad Jacobum: da nobis in eum potestatem, ut possimus tuas injurias et nostra incendia vindicare. Quibus ait Jacobus: ecce Philetus ante vos est, cur eum non tenetis? Cui illi: nos non possumus nec formicam, quae in cubiculo tuo est, manu contingere. Dixitque Jacobus ad Philetum: ut bona pro malis, secundum quod Christus nos docuit, reddamus, Hermogenes te ligavit, tu eum solve. Solutus Hermogenes confusus stetit et Jacobus ei dixit: vade, liber, quocumque volueris; non enim disciplinae nostrae est, ut invitus aliquis convertatur. Dixitque ei Hermogenes: ego novi iras daemonum, nisi mihi aliquid dederis, quod mecum habeam, occident me. Cui Jacobus baculum suum dedit, ille autem perrexit et omnes libros artis suae magicae ad apostolum cremandos attulit. Jacobus autem, ne forte odor incendii vexaret incautos, eos in mare projici jussit, projectis ergo libris ad apostolum rediit et plantas ejus tenens dixit: animarum liberator, accipe poenitentem, quem invidentem et tibi detrahentem hactenus sustinuisti. Coepit igitur in Dei timore praefectus esse, adeo ut virtutes plurimae per eum fierent»⁶. In seguito Giacomo opera numerose altre conversioni tra i giudei, finché il pontefice Abiathar non induce Erode Agrippa a condannarlo al martirio.

Il modello dell'episodio è evidentemente il brano degli *Acta Apostolorum* che vede la contesa tra Pietro e Simon Magò⁷, figura su cui sembra ricalcata quella di Ermogene. In entrambi i casi siamo di fronte a una contesa tra santo cristiano e mago pagano, ossia tra due poteri di diversa origine (divina il primo, demoniaca il secondo) in cui il trionfo dell'uno sull'altro decreta anche il trionfo della nuova fede e la conversione del numeroso pubblico, secondo un modello che avrà molta fortuna nella letteratura agiografica dell'Occidente altomedievale.

⁶ Jacobi a Voragine, *Legenda* (nota 4) p. 422-423; questa la versione, notevolmente più scarna, di Jean Belet: «Festum hoc Jacobi est majoris, fratris Joannis evangelistae et filii Zebedaei. Hujus corpus quiescit in Compostella, quae Hispaniae pars est. Missus enim fuit ut Hispanis verbum Dei concionaretur. Sed propter malitiam et durtiam principum extra unum ad fidem Christi neminem convertere potuit. Quod cum videret vir sanctus Jerosolymam rediit, ut conspiceret an illi, quos isthic reliquerat, etiamnum satis essent in Christi fide confirmati, et invenit multos in ea errantes, imo qui jam fere omnino eam deseraverant, propter Hermogenem et Philaetum, qui magicis artibus quasi miracula faciebant, quibus homines misere decipiebant. Verum hos magos aggrediens apostolus ad fidem convertit, populumque ad cultum Dei reduxit. Deinde vero cum ad Herodem duceretur, in via paralyticum quemdam sanavit, et qui ipsum ducebat ad fidem convertit, ac baptizavit. Tandem ab ipso Herode fuit obruncatus. Tum magi illi, qui jam eius facti erant discipuli, cum aliis tribus eisdem discipulis cum corpore in navim ascenderunt, et sese sine rectore mari commiserunt, ut ei divina providentia sepulturae locum tribueret. Tandem navis illa Hispaniae applicuit ad regnum Lupae (...)» (*Rationale* (nota 5) coll. 144-145). Sull'elaborazione del motivo della contesa tra Ermogene e Giacomo influisce anche un'attiva tradizione orale, che confluisce in rappresentazioni iconografiche come quella che appare su una vetrata della cattedrale di Bourges (Mâle, *L'art religieux* (nota 5) vol. II, p. 326) o in due incisioni di Bruegel il Vecchio -«San Giacomo e il Mago Ermogene» e «La caduta del Mago»- che pur presentando alcuni tratti in comune con il narrato della *Legenda aurea*, non appaiono direttamente ispirati da questa (*Vizi, virtù e follia nell'opera grafica di Bruegel il Vecchio*, catalogo a c. di Gloria Vallese, Milano 1979). Ringraziamo la prof. Patrizia Castelli per tutte le indicazioni fornitemi sull'iconografia relativa all'episodio.

⁷ *At. Ap.*, 8, 9-24. Il parallelo tra i due episodi è posto anche da L. Thorndike, *The History of Magic and Experimental Science*, New York-London 1923, vol. I, p. 434-435. Tuttavia sono da ricordare anche due importanti precedenti veterotestamentari: le gare di arti magiche tra Aronne e i maghi del faraone (*Esodo*, 7, 8-13) e tra il profeta Elia e i sacerdoti del dio Baal sul Monte Carmelo (*I Re*, 18).

Ma qual è la realtà culturale che si cela dietro questo scontro? L'indagine condotta negli ultimi anni sui primi secoli di diffusione del cristianesimo ci offre la possibilità di gettar luce su storie e personaggi che l'apologetica cristiana ha tacciato di eresia (è il caso di Simon Mago ⁸) o ridotto, come per Ermogene, al rango di semplici stregoni. Nel vicino Oriente mediterraneo al tempo di Gesù i sapienti e i sacerdoti delle sette misterico-gnostiche, imbevuti di una cultura che molto doveva allo zoroastrismo iranico, erano conosciuti per la loro pretesa di esercitare una scienza astrologica e taumaturgica che i primi cristiani contestavano e denunciavano come impostura ⁹.

Nei due-tre secoli successivi, le comunità cristiane crescono e si definiscono in un costante confronto con le religioni «altre». D'altro canto, il cosiddetto mondo «pagano» è sottoposto a una crisi che si manifesta in tentativi di abbandonare la staticità dei culti pubblici e privati tradizionali per tentare un rinnovamento dall'interno. Alla Chiesa cristiana dei martiri e dei primi santi-monaci si contrappongono quindi le *Vitae* dei santi pagani: su tutte, la biografia di Apollonio di Tiana, apostolo (vissuto nel I secolo, anche se la *Vita* è composta nel III) del rinnovamento spirituale neo-pitagorico, ma anche rivivificatore di dottrine sapienziali a carattere magico, oracolare e taumaturgico ¹⁰.

Tra le due forme di rinnovamento del panorama religioso, la pagana e la cristiana, la seconda è nettamente vincente, e lo iato appare ormai incolmabile. Dove la *Vita Apollonii* testimonia un rinnovamento condotto nel solco della tradizione, le *Vitae Patrum*, come sottolinea Maurilio Adriani, «si presentavano come racconti di gesta la cui qualità eccezionale consisteva soprattutto, se non esclusivamente, nella scelta religiosa di fondo fatta evangelicamente contro il mondo, sì che il *secessus a mundo* (...) implicava in via immediata, con l'isolamento o la solitudine (...), il taglio deciso col «secolo». Quello pagano non fu propriamente un monachesimo, quello cristiano sì. Non la coscienza pagana, ma quella cristiana dette vita, nella fervida terra egiziana, a quella «Tebaide» che da contrada geografica passò a significare nella lunga tradizione una landa spirituale, una sede religiosa privilegiata e assoluta» ¹¹.

Di questo confronto le forme di codificazione e trasmissione letterarie operano una banalizzazione, riducendo un contrasto tra modelli di vita e sensibilità religiosa alla contrapposizione fra poteri magici, in cui il rappresentante cristiano ha la meglio perché la sua ispirazione si dimostra più forte di quella dei suoi avversari. Ma se l'orizzonte storico-culturale che sta all'origine di questo motivo è sufficientemente chiaro, cosa dire della ripresa che Jacopo da Varagine opera nella *Legenda aurea*?

La scelta dell'episodio non ci sembra infatti casuale, soprattutto perché non appare isolata rispetto al resto dell'opera. Ricordiamo infatti, tra le leggende assimilabili alla nostra, la contesa tra santa Giustina e il mago Cipriano che, innamorato della giovane, inutilmente ricorre al patto con il diavolo pur di vincerne le resistenze ¹².

A partire dai secoli XI e XII, e poi con maggior forza nel corso del Duecento, il risorgere dei traffici mediterranei, la *reconquista* spagnola e le crociate, l'organizzazione di scuole cattedrali e

⁸ Sull'episodio si legga il breve commento di M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1980, vol. II, p. 375-380: «Gli apologeti cristiani denunciano in Simon Mago il primo eretico e il padre di tutte le eresie. Secondo alcuni storici, Simone non è uno gnostico *strictu sensu*, ma i suoi discepoli lo sono diventati dopo la catastrofe del 70. L'apostolo Pietro si imbattè nel movimento simoniano in Samaria, dove Simone si proclamava «colui che è potenza di Dio, quella chiamata grande» (...). Nei primi secoli dell'era cristiana fu divulgata soprattutto la sfida suprema fra l'apostolo Pietro e il Mago: secondo la leggenda, Simone annunciò a Roma la sua ascensione al Cielo di fronte a una grande folla di spettatori, ma la preghiera pronunciata dall'apostolo lo fece ricadere miseramente a terra» (p. 375-376).

⁹ A proposito della rappresentazione -in positivo e in negativo- dei «magi» nella tradizione iconografica e letteraria cristiana cfr. F. Cardini, *La Stella e i Re. Mito e Storia dei Magi*, Firenze 1993.

¹⁰ Sul confronto fra pagani e cristiani nei primi secoli d. C., si veda il bel libro di R. L. Fox, *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 1991.

¹¹ M. Adriani, *La Cristianità antica. Dalle origini alla «Città di Dio»*, Roma 1981, vol II, p. 340.

¹² Jacobi a Voragine, *Legenda* (nota 4) p. 643-48.

soprattutto di Università, contribuiscono in modo diverso ma sempre incisivo alla reintroduzione in Occidente di branche della cultura scientifico-filosofica di matrice classica o tardo antica. Al neoplatonismo della scuola di Chartres, all'interesse per la medicina dell'università di Salerno si accompagna una rinnovata attenzione verso le discipline «magiche», intese come più profondi metodi di ricerca delle cause occulte che producono i fenomeni naturali¹³.

Nel corso dei secoli XIII e XIV, figure quali Raimondo Lullo e Arnaldo di Villanova esemplificano alla perfezione questo genere di tendenze culturali; ancora maggiore, tuttavia, deve essere stata la notorietà della corte italo-meridionale di un Federico di Svevia, presso cui opera il noto astrologo Michele Scoto. Una corte accusata, in una campagna denigratoria certamente guidata da motivazioni politiche molto più che cultural-religiose, di coltivare al suo interno l'interesse per pratiche necromantiche.

L'insieme di queste vicende e personaggi, sia pur singolarmente valutabili in modo differenziato, riporta comunque decisamente in auge nella cultura duecentesca il timore per un rinnovarsi di scienze magiche, ispirate dal demonio e contrapposte alla vera fede. Non si tratta più di *superstitiones* circoscritte a pratiche e credenze del «volgo», come quelle denunciate nei secoli altomedievali da Martino di Braga, Cesario d'Arles o Burcardo di Worms¹⁴. Si tratta invece di una magia «alta», cerimoniale, di un insieme sapienziale che sembra contrapporsi organicamente al dettato cristiano.

Di qui, crediamo, il rinnovato interesse dell'agiografia verso quegli *exempla* che meglio testimoniano lo «storico» prevalere del santo cristiano sul magico pagano e demoniaco. Di qui, ancora, la ripresa e l'inserimento dell'episodio del mago Ermogene nella leggenda di san Giacomo. L'interpretazione in chiave «attualizzante» della *Vita* dell'apostolo coincide con il carattere precipuo della *Legenda aurea*, ossia il suo essere opera «aperta» in quanto ad origine ed esiti. Il testo di Jacopo da Varagine, infatti, si caratterizza proprio per la costante riattualizzazione della tradizione agiografica precedente, con un'accettazione di temi e motivi che, pur non rispondendo a motivazioni politiche fortemente evidenti, consentono un adattamento alle finalità didattiche e morali dell'autore¹⁵.

Questi stessi caratteri originari decretano al testo lo strepitoso successo dei secoli tardo medievali, un successo fatto di continue riprese, adattamenti e volgarizzamenti. La *Legenda aurea* può essere dunque considerata un modello per tutte quelle opere a netta prevalenza di *exempla*, quali lo *Specchio di vera penitenza*¹⁶ del Passavanti e i già citati *Assempri e miracoli*¹⁷ di Filippo degli Agazzari.

L'utilizzo in chiave «anti-magica» della memoria dell'apostolato di san Giacomo assume quindi un carattere di denuncia ben mirata. Alcuni precisi riferimenti testuali evidenziano quanto andiamo dicendo: per ciò che concerne la figura di Ermogene, la menzione dei libri magici distrutti per

¹³ Sulla magia in rapporto alla *renovatio* culturale del Basso Medioevo cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1984², p. 22-41; R. Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, Roma-Bari 1993, p. 151 sgg.; E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Roma-Bari 1976 (con un riferimento più marcato agli esiti rinascimentali del fenomeno); più in generale, sulla cultura dei secoli compresi tra Due e Quattrocento cfr. J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1988⁵.

¹⁴ Martino di Braga, *De correctione rusticorum*, Opera omnia, a c. di C. W. Barlow, New Haven 1950; Cesario d'Arles, *Sermones*, Corpus Christianorum series latina, 103, Turnhout 1953, LII, LIV; Burcardo di Worms, *Corrector et medicus (Decretorum liber XIX)*, Migne, PL, CXL, coll. 537-1058.

¹⁵ Tra gli studi dedicati alla *Legenda aurea* segnaliamo (anche per i rimandi alla bibliografia meno recente): AA.VV., *Legenda aurea*, (Atti del convegno di Montréal, 1983), Parigi-Montréal 1986; V. Marucci, *Nota introduttiva alla «Legenda aurea»*, Racconti esemplari (nota 1) to. I, p. 1-25.

¹⁶ Fra Iacopo Passavanti, *Lo specchio di vera penitenza*, a c. di M. Lenardon, Firenze 1925; per una raccolta di *exempla* del domenicano consigliamo Idem., *Specchio di vera penitenza*, a c. di G. Varanini, Racconti esemplari (nota 1) to. II., p. 493-643.

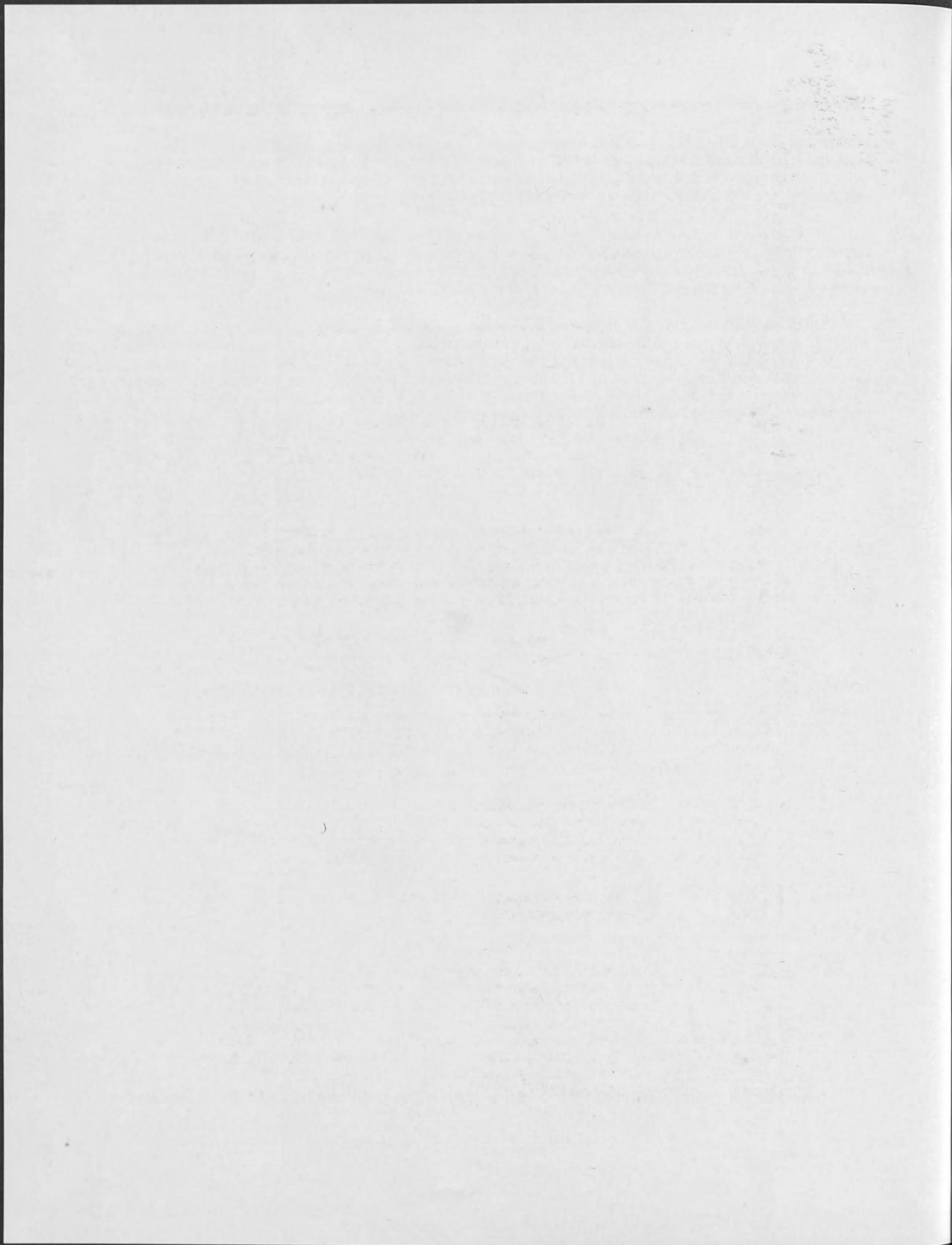
¹⁷ Cfr. *supra* nota 1.

immersione nelle acque del mare contiene una velata menzione alle sedi di un sapere occulto, cui si contrappone il dono dell'attributo distintivo di Giacomo, il bastone del pellegrino¹⁸. Come non leggere nella scena culminante della sconfitta e sottomissione del mago al santo, un contrapporsi polemico tra la sapienza intellettualistica dei libri di magia e la semplicità del pellegrinaggio cristiano?

E la polemica (che ha radici lontane, risalendo all'epoca dei Padri della Chiesa) si rafforza nella convinzione che alle spalle della sfida di Ermogene vi siano le forze demoniache con le quali il mago ha stretto un patto; tuttavia, sciolto questo patto in virtù del maggior potere del *vir Dei*, tanto i demoni quanto il mago sono resi impotenti e completamente soggetti a Giacomo.

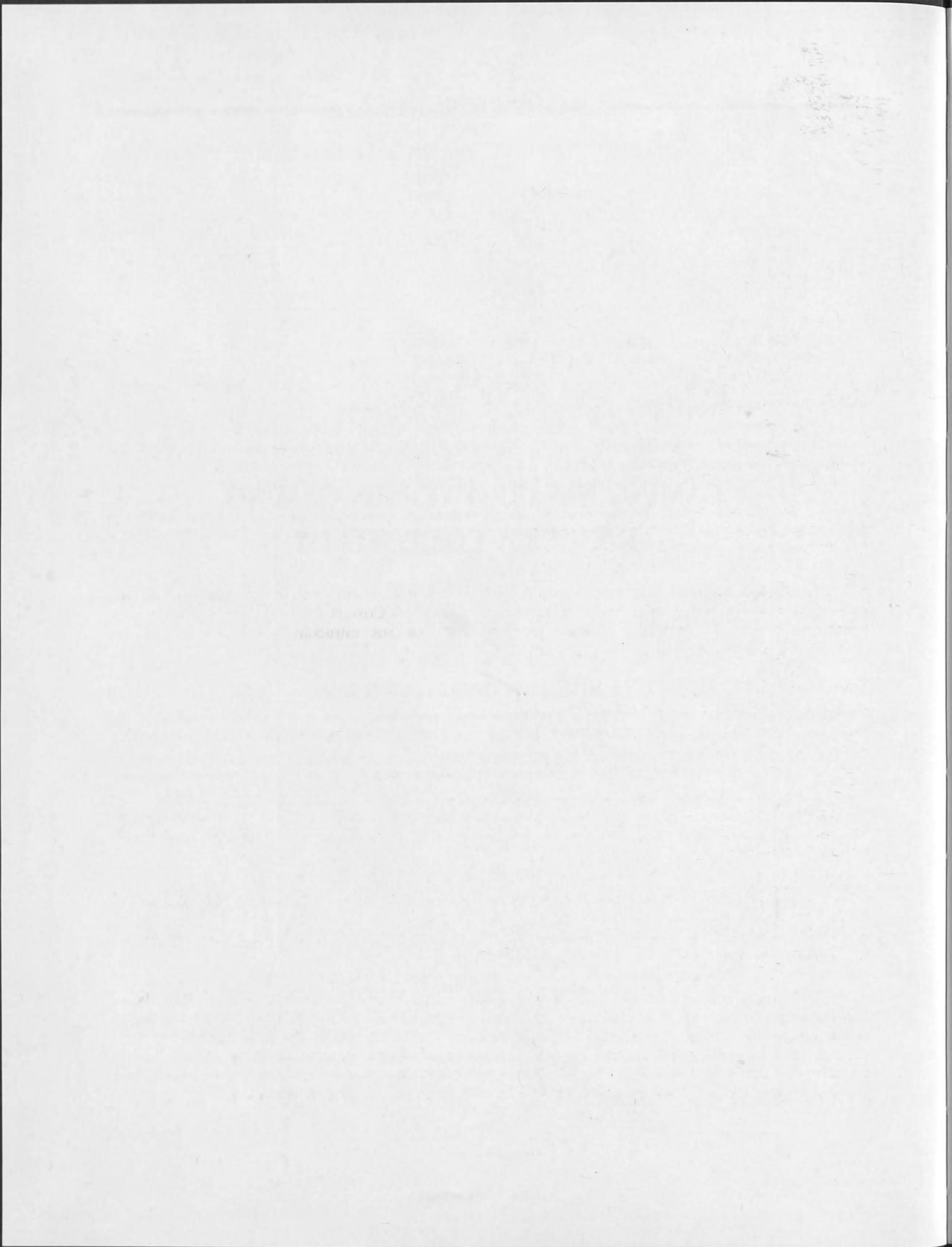
In conclusione, allora, il valore dell'*exemplum* in Jacopo da Varagine conferma -alla luce della leggenda di san Giacomo- quelle che sono le sue caratteristiche precipue, ossia la sospensione del tempo storico e un'assenza di contestualizzazione che permettono al racconto di assolvere alla sua funzione didattica. La riattualizzazione, quasi paradossalmente, è possibile proprio perché la Storia appare sempre uguale, mossa costantemente dalle stesse forze: il Bene e il Male o, secondo un'accezione più propriamente cristiana, *l'ecclesia* di Dio e la sinagoga del demonio.

¹⁸ Il bordone è attributo ricorrente nell'iconografia di san Giacomo: Alonso, *Giacomo il Maggiore (Iconografia)* (nota 3) coll. 381-388.



**CAMINO NAVARRO VERSUS CAMINO
FRANCÉS A COMPOSTELA**

JOSÉ LUIS ORELLA UNZUÉ
Universidad de Deusto



Resumen

La existencia del Camino Francés a Santiago de Compostela a su paso por los Pirineos queda plenamente atestiguada para finales del siglo XI y sobre todo para el siglo XII.

La pregunta que se puede un historiador hacer es la siguiente ¿por dónde iban los centroeuropeos a Compostela durante los siglos IX y X?

Independientemente de la viabilidad del camino de la costa tanto marítimo como terrestre, lo mismo que del camino, *de via Alavae*, queremos preguntarnos en esta comunicación por el camino de los Pirineos anterior al reinado de Sancho el Mayor de Pamplona.

Estudiando los dos ramales del camino francés, nos encontramos con el hecho de que ambos, tanto el que parte de Roncesvalles como el que proviene de Santa Cristina de Somport son posteriores a Sancho el Mayor de Pamplona. Vienen fundamentados en sus estructuras inmobiliarias, en sus monasterios, alberguerías, cementerios y hospitales a partir de finales del siglo XI.

Nuestra hipótesis de trabajo es la de afirmar la existencia de un camino terrestre a Compostela denominado el Camino de los Monasterios o de las Grandes Abadías y que corría desde San Juan de la Peña o Santa María de la Serós, pasando por Leire, Ujué, Irache, Monjardín, Nájera, Albelda, San Millán de la Cogolla, Burgos.

En nuestro trabajo estudiamos la infraestructura viaria, la calzada romana precedente, las edificaciones existentes, los monasterios y castillos que salvaguardaban el camino, las villas fundiarias sobre las que se atendía a los peregrinos, la viabilidad del camino con relación a la seguridad y con respecto a la frontera del Islam.

Por esto estudiamos la existencia y el papel histórico jugado por San Juan de la Peña, Berdún, Ascó, Tiermas, Leire, Yesa, Xavier, Rocafort, Aibar, Eslaba, Lerga, San Martín de Unx, Ujué, Pueyo, Artajona, Andión, Larraga, Oteiza, Villatuerta, Zarapuz, Irache, Monjardín, Los Arcos, Viana, San Martín de Albelda, Logroño, Nájera, San Millán de la Cogolla.

Pasamos luego a señalar el cambio que supuso el trazado del camino francés como llamada de francígenas y como desfonde de las villas y monasterios pamploneses en beneficio de otros monasterios ya sean aragoneses, como Montearagón, ya sean franceses. Vemos que con el nuevo camino de Santiago viene potenciada la sede de Pamplona en la que se sienta un obispo francés que junto con la dinastía aragonesa de Sancho Ramírez, Pedro I y Alfonso el Batallador termina por asentar el nuevo trazado, con los nuevos beneficiarios. Mientras que el antiguo camino viene poco a poco desmantelado.

Sinopsis

Introducción

1º Trazado geográfico del Camino Navarro o la Ruta de los Monasterios.

- a) El antiguo camino navarro de los siglos IX-XI.
- b) ¿Existió un camino de peregrinación por Ibañeta en los siglos X-XI?
- c) La frontera con el Islam
- d) Las redes viarias que corren de Oriente a Occidente

2º La cronología de utilización de esos caminos

3º Las condiciones urbanísticas, económicas y jurídicas de ambos caminos. Camino navarro versus camino francés.

- a) La desarticulación del camino navarro.
- b) La organización del Camino francés.
 - 1) Sancho Ramírez
 - 2) Pedro de Andouque
 - 3) Orden de San Juan de Jerusalén

Conclusiones.

Introducción

En esta contraposición entre el Camino Navarro y el Camino Francés por el reino medieval de Navarra tenemos que plantear y solucionar tres aspectos diferentes: 1º El trazado geográfico. 2º La cronología de la utilización de esos caminos. 3º Las condiciones urbanísticas, económicas y jurídicas de ambos Caminos.

Y en primer lugar ¿qué dice la historiografía sobre los caminos a Santiago por el reino de Pamplona durante los siglos IX-XI?

Caminos del siglo IX:

Respecto a los caminos viejos hacia Santiago, el medievalista Antonio Ubieta Arteta señala que los primeros viajes se realizarían por mar bordeando las costas del Cantábrico para desembocar en Noya (La Coruña). Dice de los caminos terrestres más antiguos: «Al cabo de pocos años se comienzan a fijar los muchos itinerarios que ha tenido el Camino de Santiago. Pero itinerarios absolutamente diferentes al que ahora se quiere revitalizar». «Por eso los posibles peregrinos de la primera mitad del siglo IX tuvieron que utilizar las calzadas romanas». «Este primer camino atraviesa los Pirineos por el Puerto del Palo (Huesca) pasaba por el monasterio de Siresa (donde según San Eulogio, en el año 848, se atendía exquisitamente a los peregrinos) y se dirigía a Pamplona donde se juntaba con el que habían seguido los peregrinos por la calzada romana que atravesaba y atraviesa los Pirineos por el puerto de Otxondo y recorre el valle del Baztan (Navarra), seguía por Araceli (Huarte Araquil), Tollonium (Alegria de Alava), Deóbriga (Puentelarrá en Burgos)».

Caminos del siglo X:

Según el mismo Ubieta «a principios del siglo X se produjeron dos hechos importantes con el reinado de Sancho Garcés I, rey de Pamplona (905-925). Por un lado, este monarca ocupó las actuales tierras de la Rioja, tomando las poblaciones de Viguera, Nájera y Calahorra, en fechas que van desde 915 hasta 924. Por otro, hizo una variante importante en el tránsito de los Pirineos: abrió el paso de Ibañeta por donde después (a principios del siglo XII) se levantó el monasterio de Roncesvalles».

Pero volvamos a comienzos del siglo X con Sancho Garcés I.

El mismo autor Ubieta Arteta hace un estudio comparativo de la Historia Silense, la Crónica Najerense y las Genealogías de Roda en cuanto que los tres textos aluden a la modificación del camino de Santiago por el que los peregrinos iban antes más por tierras de Álava y ahora por el nuevo trazado del que dicen transcurre sin dificultad. La razón de esta desviación alavesa según la Crónica Najerense y las Genealogías de Roda era por huir de los moros.

Esta noticia del Camino según Ubieta tanto se puede referir a Sancho el Mayor, como a su abuelo Sancho Garcés Abarca II, como al antepasado de ambos Sancho Garcés I. Es decir es un texto que se refiere a los años entre el 905 al 1034.

Por otra parte la redacción de las Genealogías como la crónica Najerense se realizaron en tierras riojanas y durante el siglo XII. Es decir que cuando afirman que los peregrinos iban por Álava, lo que querían decir es que no pasaban por Nájera.

Si además sabemos que con anterioridad al 1090 el único puente viable sobre el Ebro era el de Alcanadre (ya que el de Barea se derrumbó en el siglo VI) habría que concluir que el monasterio de Albelda estaría en la ruta del Camino de Santiago que iba por la calzada romana que une a Tricio con Nájera.

Todo este conjunto de circunstancias le mueven a Ubieta a afirmar que es Sancho Garcés I el rey que cambia el camino porque él conquistó la Rioja, porque él controlaba el puente sobre el Ebro en Alcanadre, porque tras su reinado se pierde el control de Calahorra y de Alcanadre hasta 1045.

Todos estos datos nos mueven a afirmar la existencia de varios caminos a Santiago durante el siglo X:

- por el puerto de Ibañeta, Erro, Pamplona, para desde aquí ir por los desvíos de Álava.
- pasar el Ebro por Alcanadre hasta donde se llegaba por Puente la Reina, Lerín y Sesma, y de Alcanadre a Vareia (Logroño), con un posible desvío a Albelda (donde estaba el peregrino obispo Godescalco en 950), continuaba por Nájera, Libia (Leiva de Rioja) a enlazar con Burgos. Este trazado se fortaleció cuando García el de Nájera reconquistó definitivamente Calahorra en 1045.

Caminos del siglo XI:

Otro acontecimiento se da en el trazado del Camino de Santiago ante la necesidad de dar solución a los carros de los burgueses que aparecen a partir del año 1000. Se deja a un lado el puerto del Palo y se aprovecha el puerto del Somport de Canfranc que tenía menor altitud, era aprovechable durante más meses y era más ancho. Así el camino se deriva por Jaca (que se convertirá pronto en villa burguesa) y la canal de Berdún. Además los reyes cristianos pudieron aprovechar las parias musulmanas para aderezar los caminos del comercio y de la peregrinación. Los reyes Alfonso VI de Castilla y Sancho Ramírez de Aragón y Navarra se vieron enriquecidos y comenzaron una serie de fundaciones civiles y religiosas como el Hospital de Santa Cristina de Somport (1077), la ciudad de Jaca (1077), la fundación de Estella (1090) la repoblación de Logroño y la construcción de un puente sobre el Ebro (1095), el acondicionamiento de Santo Domingo de la Calzada (1090).

1º Trazado geográfico del Camino Navarro o la ruta de los Monasterios

a) El antiguo Camino Navarro de los siglos IX-XI

Si es que intentáramos dar una visión sintética del Camino navarro, podríamos definirlo como el Camino de las grandes abadías y monasterios, ya que su trazado como ruta de peregrinación vendría marcado por la visita a los grandes cenobios del reino de Pamplona. Porque en los monasterios había buenas iglesias y construcciones, alberguerías donde hospedarse y reliquias que satisfacían la devoción de los peregrinos. Y así de cenobio en cenobio pasando por iglesias y monasterios dependientes de las mismas abadías se iba camino de Occidente.

Este camino navarro anterior al trazado del camino francés uniría por la devoción de los peregrinos a Santa María de la Serós junto con San Juan de la Peña, con Leire, Irache, Albelda, Nájera y San Millán de la Cogolla (a. 1009). Y este camino seguiría, pues como afirma Lacarra, (*Peregrinaciones* II, 17) es muy probable que con anterioridad a Sancho el Mayor hubiera ya un camino y una comunicación normal entre Nájera, capital efectiva del reino de Navarra en el siglo X y Burgos.

Lacarra en contraposición admite la existencia de memorias antiguas del siglo IX, lo mismo que restos arqueológicos referentes a San Juan de la Peña o a Leire. Pero esta realidad no le lleva a relacionarlos con el tránsito de peregrinos. Llevado por una concepción demasiado urbana y francígena del Camino afirma que San Juan de la Peña no pudo ser visitado por los peregrinos dada su inaccesibilidad y de que el arte en el que está construida la iglesia es visigótico-mozárabe. Y concluye «lo mismo podríamos decir de la abadía de Leire: el monasterio no guarda directamente relación con la ruta de Santiago».

Al hablar del trazado geográfico nos encontramos con un condicionante doble que se transforma en dos preguntas: a) ¿Por dónde era viable el camino que los cristianos querían utilizar dentro del reino de Aragón y de Navarra? Es decir ¿Por dónde corría la frontera de los reinos cristianos para transitar desde el centro de Europa y más concretamente desde el imperio carolingio y otónida hacia Occidente? y b) ¿Había alguna tradición viaria prerromana o romana que pudiera servir de soporte para el caminante medieval?

b) ¿Existió un Camino de peregrinación por Ibañeta en los siglos X y XI?

Al hablar de este paso viario o calzada romana de Astorga a Burdeos hay que afirmar que siguió subsistiendo como vía de comunicación durante toda la Alta Edad Media. Sin embargo si queremos concretar los datos que tenemos sobre el camino de peregrinos, tenemos que llegar a finales del siglo XI para hallar datos fidedignos de construcciones al servicio de la peregrinación.

Más aún, Ubieto Arteta llega a afirmar «que entre Valcarlos y Pamplona, por Erro no queda ningún resto romano que pueda identificarse con la calzada aludida, ya que todo son suposiciones». «Tal calzada romana de Burdeos a Astorga ha dejado bastantes restos arqueológicos en Navarra, suficientes para poder situarla a través del valle de Baztan y del puerto Velate que siguiendo a la palabra árabe balat (calzada romana) habría que denominar como el puerto de la calzada romana». «De hecho el camino de Roncesvalles sólo se abrió en torno al año 900 por el rey Sancho Garcés I».

Según Ubieto Arteta ni la ruta de Ibañeta ni la del valle de Baztan fueron utilizables durante los siglos IX y X. La primera porque no estaba marcada por calzada romana, la segunda porque estaba en zona de tardía cristianización. La única vía calzada practicable sería la de Bearne a Zaragoza por el puerto del Palo y por el monasterio de Siresa. El camino está bien documentado y con restos actuales de calzada romana y medieval y desembocaría en Puente la Reina de Aragón.

Cuando hablamos de Camino navarro a Compostela durante los siglos IX-XI ¿podemos contar con el de Roncesvalles? Lacarra admite que no se conservan restos monumentales anteriores al siglo XII

que acompañaran a la ruta de la calzada Astorga-Burdeos a su paso por los Pirineos, aunque no se puede descartar que éstos existieran.

Tenemos que distinguir en este camino tres asentamientos viarios radicalmente diferentes:

San Salvador de Ibañeta

En el puerto de Auriz, a unos 1000 metros de altitud existía una capilla dedicada a Carlomagno.

En 1071 hay un monasterio real en el alto de Ibañeta que el rey Sancho de Peñalén donó al obispo Fortún de Álava, para que luego pasase a Leire. Este monasterio, a la muerte del obispo en 1087, pasa a manos de la infanta Ermesinda Garcés hermana del rey Sancho el de Peñalén y casada con Fortún Sánchez de Yarnoz. Este monasterio en 1110 se incorpora a Leire, lo mismo que el de San Vicente de Cisa en la vertiente francesa. Igualmente el monasterio de Larrasoña estaba incorporado a Leire en 1087. Es decir que los escasos restos conservados de una posible peregrinación estaban vinculados a la abadía de Leire. Estas afirmaciones le llevan a M. Lambert a concluir que el más antiguo y más utilizado camino navarro a Compostela era el de Somport.

Burguete

A unos siete kilómetros del puerto se encuentra la denominada villa o burgo de Roncesvalles y también conocida como Burguete. Tenía una iglesia y pronto un hospital dotados de molino y horno, pertenecientes a Sancho Sánchez conde de Navarra y de Erro que en 1101-1104 los dona al monasterio de Conques, pero luego pasó a ser propiedad del hospital de Santa Cristina de Somport.

Roncesvalles

Parece ser que el obispo de Pamplona Guillermo (1116-1122) antiguo prior de Santa Cristina sería el fundador del hospital de Santa María de Roncesvalles. Algunos como Lacarra retrasan la fundación atribuyéndosela al obispo de Pamplona Sancho de Larrosa, sucesor de Guillermo.

En 1127 aprovechando el viaje real de Alfonso el Batallador a Pamplona, con motivo de la consagración de la catedral románica, se construye una hospedería y un hospital en el alto de la montaña que en 1132 bajaría hacia su actual emplazamiento, esto es, *ad radicem maximi montis Pirenei*. Alfonso I desde este momento tuvo gran interés en la fundación de Roncesvalles dada la creciente afluencia de peregrinos.

Conclusión: no se puede contar en los siglos IX-XI con un camino estable de peregrinos por el paso de Ibañeta que pueda denominarse camino navarro a Compostela.

c) la frontera con el Islam

Empecemos a señalar la situación política de las tierras cristianas tras el momento del descubrimiento del sepulcro de Santiago al filo del siglo IX.

Para la segunda mitad del siglo IX señala Lacarra, la línea de frontera entre moros y cristianos tenía como puntos avanzados, por el lado cristiano, la sierra de Codés en los confines de Álava, el valle de la Berrueza frente a Monjardín, entonces avanzada de los Banu Qasi de Tudela, las estribaciones de Montejurra y el Carrascal con la posición avanzada y destacada de Ujué. El río Aragón se defendía por las posiciones de Ujué, Aibar y Peña.

Caro Baroja al estudiar el dominio musulmán sobre territorio navarro hace referencia a dos líneas de frontera. Una, más antigua, podría estar en Peña, Cáseda, Aibar y Gallipienzo, Ujué, San Martín

de Unx, pasando por encima de Tafalla hacia el Sur por las tierras de la Solana. Olite se llamó también Erriberri o Tierra Nueva como señalando haber superado la línea de antiguas fronteras. Los árabes estaban instalados en las tierras bajas colindantes del Cidacos y del Aragón hasta el reinado de Sancho Garcés I (905-925) que avanzó sus líneas hasta Caparroso y Carcastillo llevando la frontera oriental a las Bardenas. Durante más de siglo y medio los límites del reino de Pamplona no se alteraron.

Sancho Garcés I es el rey de Pamplona que viene a extender el reino y a asegurar las fronteras frente al Islam. El principal adversario del caudillo pamplonés era el Banu Qasi Lope ibn Muhammad. En el 907 el Banu Qasi cayó derrotado ante pamploneses y cerretanos (sirtaniyyun en Serrablo) entre los dos ríos Arba, que pasan por Asín y Orés.

Tras la muerte de Lope, el rey pamplonés se apoderó de Deyo con todas sus fortalezas, lo que más tarde se denominará el Castillo de San Esteban de Monjardín. La reacción del gobernador de Huesca al-Tawil en el 911 atacando Castillo-Barués entre Sos y Castilliscar, es una ocasión que pudo aprovechar Sancho Garcés I para conquistar Carcastillo. La frontera oriental de Pamplona quedaría por encima de la línea Caparroso-Carcastillo-Castilliscar-Uncastillo-Luesia.

Ni la campaña del 920 ni la del 924 dio a Abd-al-Rahmán otro resultado territorial fronterizo que las batallas ganadas en Muez o Valdejunquera y en Pamplona o la batalla perdida en Viguera (923) que devolvió la Rioja a Sancho Garcés I. En honor de esta batalla y para demostrar su poder en la Rioja, Sancho Garcés fundó el monasterio de Albelda.

Dentro de estas fronteras dejadas por Sancho Garcés I iba a correr durante los siglos X y XI el camino navarro a Compostela.

Sancho Ramírez tomó Arguedas, Pedro I fundó Milagro y conquistó Sádaba, pero hasta la entrada en Tudela y Zaragoza del Batallador siguió en vigor la segunda línea de defensa de frontera que está en las Bardenas. Los árabes dominaron hasta muy tarde los pueblos de su contorno: Caparroso, Valtierra, Falces y Carcastillo.

d) Las redes viarias que corren de oriente hacia occidente

La ruta procedente de Jaca por la canal de Berdún siguiendo la margen izquierda del Aragón y continuando hacia San Martín de Unx era una vía romana señalada por miliarios en Ruesta, Javier, Gallipienzo, Santa Cris de Eslava, desde donde seguía por Abáiz, San Martín de Unx, Tafalla, Artajona y Andión, trazado «topográficamente el más viable» avalado en Artajona por el empedrado o calzada de algunos pasajes y por un miliario de Maximino y Máximo (año 238) ¹.

El camino navarro seguiría esta calzada romana y estaría jalonado con las siguientes cabezas de etapa: Jaca, Santa Cruz de la Serós, Puente la Reina, Berdún, Tiermas, Leire, Yesa, Javier, Sangüesa, Aibar, Eslava, Lerga, San Martín de Unx con acceso a Ujué, Artajona, Mendigorriá o Larraga, Andión, San Tirso, Oteiza, Villatuerta, Zaraputz, Irache, Villamayor de Monjardín, Los Arcos, Sesma, el puente Alcanadre sobre el Ebro, Albelda o Logroño, Nájera, San Millán de la Cogolla.

San Juan de la Peña

Según Ubieto Arteta «hay centros próximos al Camino como San Juan de la Peña o Santa Cruz de la Serós, cuya fama atraería a numerosos romeros, desviándoles un poco de su ruta».

¹ J. C. Labeaga Mendiola, *Sangüesa en el Camino de Santiago*, Sangüesa 1993, p. 72; J. M^a. y M. Bañales Leoz, *Nuevos restos romanos en Artajona*, Príncipe de Viana Anejo 14 (1992) 183-194.

Este monasterio es la cuna de Aragón. Según la leyenda aquí se refugiaron los cristianos visigodos huidos de los invasores musulmanes. En el siglo IX había en ese lugar un eremitorio sobre la tumba de un cenobita llamado Juan de Atarés.

Restaurado el monasterio por Sancho el Mayor en 1025 con la llamada al monje Paterno y a sus compañeros se instaura en este distrito la tendencia cluniacense. No hay que olvidar que Paterno y sus compañeros se habían formado en Cluny en el abadiazgo de San Odilón. La protección real se complementó con donaciones de particulares. Entre éstas cabría señalar la del monasterio de San Salvador de Olazabal en tierras de Alegria de Oria en Guipúzcoa. Los patronos de este último monasterio García Aznarez y doña Gaila solicitaron luego al abad Paterno el envío de un monje de San Juan para presidir el monasterio de San Salvador de Olazabal. Otros monasterios tenía San Juan de la Peña durante la primera mitad del siglo XI en tierras vascas tales como San Miguel de Ariceta, San Juan de Gaztelugache y Bermeo.

El monasterio en tiempos de Alfonso el Batallador es tratado de forma ambivalente. El monarca le favorece con donaciones especialmente durante los primeros años de su reinado, pero este apoyo empieza a mostrar fisuras ya que no se le conceden donaciones en Zaragoza o Tudela. En 1109-1110 el obispo de Pamplona y el de Toledo intervienen en el enfrentamiento entre San Juan de la Peña y Saint Sernin de Toulouse que se disputan las iglesias de Artajona. Las comisiones judiciales oportunas y sobre todo la curia regia de Tardajos de setiembre de 1121, estando presente el clero de Pamplona y Aragón, decide dar la razón a Toulouse frente a San Juan de la Peña. Signo del descenso estimativo de San Juan de la Peña es el hecho de que el rey decidió no ser sepultado en este monasterio como lo había mandado su antecesor Pedro I.

Santa Cruz de la Serós cuenta con dos importantes edificios: la parroquia de Santa María y la iglesia de San Caprasio, ambas de estilo románico. La primera era la residencia de las señoras o monjas de San Juan y la segunda un cenobio masculino. Las primeras donaciones son de Urraca, hija de Ramiro I en 1077. Santa María se estaba construyendo en 1095. La iglesia de San Caprasio es de estilo lombardo y ha sido fechada entre 1020 y 1030. En 1089 Sancho Ramírez dona esta iglesia con todas sus pertenencias al monasterio de San Juan de la Peña.

Tiermas

Esta villa era paso obligado para ir a Leire. La guía de peregrinos de Aimeric Picaud afirma que el camino pasaba al pie del Pueyo «donde hay baños reales siempre calientes».

Sancho Ramírez concedió la iglesia de Tiermas al monasterio de Selva Mayor cerca de Burdeos en 1087. Alfonso el Batallador concedió fuero a Tiermas en febrero de 1117.

Leire

Las primeras noticias del monasterio hay que ponerlas en el siglo IX. De este siglo son las donaciones que le conceden al monasterio los reyes como Iñigo Jiménez que en el 842 le dona las villas de Yesa y Benasa, en el 880 el rey García Iñiguez le dona las villas de Lerda y Añués. Los reyes del siglo X también honraron al monasterio, así Sancho Garcés I y la reina Toda dan a Leire las villas de Serramiana y Undués en el 912, Sancho Garcés Abarca y la reina Urraca en el 991 le traspasan las posesiones que su hermano Ramiro, muerto, tenía en las villa de Navardún y Apardués. El rey García Sánchez y la reina Jimena donan a Leire los monasterios de San Miguel y de San Martín de Isusa en el valle de Salazar.

La cabecera románica de la iglesia abacial está construida en el siglo XI sobre una cripta muy primitiva de grandes capiteles que posan sobre cortos fustes. Sancho el de Peñalén en 1057 con motivo de la consagración de la basílica donó al obispo Juan y al monasterio de Leire el monasterio de San Juan de Ruesa. Por su parte el mismo rey incorpora a Leire en 1071 el *nobile y regale monasterium* situado en

el alto de Ibañeta, del mismo modo que al año siguiente le dona el monasterio de San Vicente de Cisa situado en la vertiente norte pirenaica. Por su parte Sancho Ramírez en 1085 le dona los monasterios de Igal, Urdaspal y Roncal (en los valles de Salazar y Roncal) y el de *Sancta Engratia de Porto qui ducit ad Gallias intrante ad Soula* y dos años después en 1087 le incorpora el monasterio de San Agustín de Larrasoaña.

En 1098 Pedro I consagra la basílica y le dará parte de la villa de Arascués al norte de Huesca, al dejarla repartida entre Leire, San Juan de la Peña, Montearagón y la sede de Huesca. Era el procedimiento que tenían los reyes de interesar a los monasterios en la repoblación de lo reconquistado hasta el valle del Ebro.

La puerta «Speciosa» se construye en el siglo XII y el monasterio se convierte en un lugar de estancia y de enterramiento de los reyes de Pamplona.

Alfonso el Batallador en sus testamentos de 1131-1134 dejaba a Leire la mitad del Castillo de Estella y de la villa local fundiaria.

Yesa

Pertenece al monasterio de Leire desde el siglo XI. Tiene una iglesia antigua. En su término está el puente medieval del siglo XI sobre el río Aragón construido sobre un puente romano.

Xavier

La torre del homenaje fue torre de señales, y fue construida en el siglo X. En la capilla del Castillo hay una imagen del crucificado del siglo XIII.

Rocaforte-Sangüesa la Vieylla.

Sangüesa la Vieylla estuvo emplazada en lo alto de una colina donde hoy está Rocaforte a unos dos kilómetros de la villa franca. Aquí confluían cuatro calzadas romanas: la de Caesaraugusta por Santacara y sus desviaciones hacia Jaca, Pamplona y Dax. Esta villa fundiaria será soporte de la peregrinación durante los reinados navarros.

Construida sobre un poblado romano se levanta la villa medieval a la que Sancho Ramírez le otorgó en 1076 el Fuero de Jaca, concedido por este mismo rey a la misma Jaca, en 1063. Era el primer paso de transformación jurídica y económica. Alfonso el Batallador trasladó Sangüesa a su actual emplazamiento en el llano en 1121.

En esta llanura a orillas del Aragón abundan los restos arqueológicos romanos lo mismo que la industria lítica, las lápidas sepulcrales, los mosaicos, la terra sigilata, las monedas.

La iglesia románica de Santa María es del siglo XII. En su portada se encuentra un apostolado presidido por María y un Juicio Final. La obra es atribuible al maestro Leodegarius que inscribe su nombre en una de las imágenes. Otros templos importantes son la Iglesia de Santiago del siglo XII con su cabecera y portada románicas, la iglesia gótica del Salvador y el convento de San Francisco de Asís.

La ermita de San Adrián de Vadoluengo, de estilo románico fuera del casco urbano en el camino hacia Sos de Aragón, comenzó a construirse a principios del siglo XII y en 1141 fue consagrada por el obispo Sancho de Larrosa.

Aibar

A siete kilómetros de Sangüesa es la capital del valle de Aibar. Este valle lindante con Aragón está rodeado por las sierras de Izko y Leire, la sierra de Peña y la de Ujué. El río Aragón lo atraviesa

transversalmente. Aibar está en el centro del valle. Tiene una iglesia originalmente románica del siglo XII aunque reformada en el siglo XVI, con capiteles decorados con motivos fantásticos de filiación jaquesa y sangüesina. Posee una ermita románica del siglo XII dedicada a Santa María.

Restos romanos se encuentran en el paraje El Llano y en el término Soreta. En el Solano se encontró una figura de bronce y una ara dedicada a Júpiter.

En los primeros tiempos del reino de Pamplona según la Crónica del Val-de-Ilzarbe, Aibar era una villa fortificada. El rey Don García fue muerto en esta villa en el 882 ante una ofensiva musulmana que pretendía tomar Leire. Al dividir Sancho el Mayor el reino, esta villa fue otorgada a Aragón y a Ramiro I. En 1056 el abad de San Juan de la Peña, Don Blasco, al que pertenecía la parroquia de Aibar hizo donación del término de Santiago para la nueva población que hicieron los vecinos del valle de Aezcoa. En 1080 Sancho Ramírez confirmó a San Juan de la Peña el monasterio de Santiago de Aibar que en el año 986 le hizo donación Sancho Abarca y que luego reiteró Sancho el Mayor. Dice textualmente *de illo monasterio qui vocitatur Sanctus Iacobus de Aivar, quod dedit tritavus meus Sancius cognomento Avarca, cum omnibus terminis suis, silvis, aquis, paludibus ac pascuis, molendinis... Postea ecclesiam et domos pre nimia vetustate ceciderant et suo termino iam vim homines patriae illius abstulerant... Nunc ego Sancius, Rainimiri regis filius, do et confirmo vobis illum terminum de illo monte de Aivar... per ad illam populacionem vestram de Sancto Iacobo* (Leire, nº 109).

Eslaba

De camino de Aibar a Eslaba estaba Ayesa o Ayertza, aldea que disponía de un castillo medieval o mejor casa fuerte que no fue de realengo, pero sí que servía para defender la población y el camino ya que disponía de almenas, saeteras, y matacanes.

La aldea medieval estaba situada sobre el asentamiento romano del que se conservan varias aras, un capitel, diversos elementos arquitectónicos, un miliario dedicado a Máximo y Maximino y un altar de piedra dedicado a Júpiter. Todo este conjunto estaba en las ruinas de una ciudad romana con su templo en el que se encontraron capiteles toscanos, corintios, trozos de fuste etc. De la época medieval se conserva la ermita de Santa Bárbara de construcción románica, lo mismo que los vestigios de iglesia y casas en el paraje de Santa Cruz que fue monasterio de la orden de templarios, después de los Caballeros del Hospital de San Juan de Jerusalén y últimamente de la Colegiata de Roncesavalles. Eslava quedó asignada por Sancho el Mayor a Ramiro I junto Leache y Sabaiza entre otras villas. Tenía un castillo medieval de base rectangular que subsistió hasta la demolición mandada efectuar por Cisneros en 1516.

Lerga

Lerga es un asentamiento romano ².

El vial romano antes señalado discurre por el valle de Aibar, por las ruinas romanas de Santa Cris (Eslava) y el lugar despoblado de Abáiz, con su iglesia románica que parece aprovechó un torreón anterior.

A partir de aquí seguía el barranco de Txutxu y subía hasta la cumbre, donde había un complejo de edificios propio de un *portus* o cruce vial importante con iglesia, hospital y venta.

Durante el siglo XIV hubo un monasterio de monjas de Sancto Genesio de Serra en el que ingresó por disposición real en 1395, Teresa la mujer de Carlos III de la que tuvo un hijo bastardo llamado Godofre. Esta comunidad así como las beatas subsiguientes se dedicaban «al adorno y limpieza de la iglesia y de las camas que en ella había para los pobres que de camino acudían».

² A. Marcos, *Una nueva estela funeraria hispano-romana procedente de Lerga (Navarra)*, Príncipe de Viana 21 (1960) 319-334.

Además de la iglesia existía en lo alto del paso una casa-venta y algunos edificios. Residía un capellán pagado por el prior que decía misa en la basílica del Señor San Ginés para los residentes «y también para los biandantes que pasan por la misma ermita, que esta en un puerto pasajero» (a. 1636).

Completaba el conjunto una cofradía con sede en la iglesia, donde celebraba sus juntas anuales. La componían gentes de «los pueblos circunvezinos de Lerga, Eslaba, San Martín, Olleta y otros» (a. 1592).

En este cruce se celebraba la feria de Lerga los últimos días de agosto hasta que se trasladó a Lerga en 1712. La desaparición del conjunto comenzó a finales del siglo XVIII según informa Pascual Madoz³.

San Martín de Unx

Sobre la cripta románica de Santa María del siglo XI (cripta de tres naves que recuerda a la cripta de Leire), se levanta la iglesia parroquial dedicada a Santa María y a San Martín del año 1156, templo románico de nave única a la que se le añadieron posteriormente otras dos naves. Fuera del casco urbano se sitúa la ermita de Santa Zita, con nave protogótica del siglo XIII.

Ujué

Situado en un alto a 815 metros sobre el nivel del mar, dominando los Pirineos y las tierras de la Ribera es uno de los restos medievales mejor conservados de Navarra. La iglesia fortaleza de Santa María es un templo románico del siglo XI ampliado en el XIV como una de las mejores muestras del gótico navarro.

Hasta que escribe el P. Moret sus *Anales* no se sabe de la fundación de Ujué y de la aparición de la Virgen María. Según la leyenda de la Virgen Blanca, la imagen fue fabricada en Antioquía por el evangelista San Lucas y traída a España por el apóstol San Pedro. De Toledo llegó a Navarra en tiempo del rey Gundemaro que tras pacificar la tierra dejó la imagen creando un monasterio de monjes benedictinos que floreció desde el 610 hasta la entrada de los árabes. Huyendo de los árabes los habitantes del valle de Cidacos se acogieron a la montaña de Ujué llevando consigo la imagen de la Virgen con los monjes benedictinos de Marcilla. En la montaña construyeron una iglesia que al principio la dedicaron al apóstol Santiago, pero al poco tiempo cambió la titularidad por Nuestra Señora la Blanca en honor de la virgen marcillesa.

En Ujué hay trazas de asentamientos megalíticos y romanos (aras dedicadas a Júpiter y a Lacubegis). Lo más probable es que las tierras de Ujué en la Alta Edad Media estuvieran habitadas por pequeños núcleos de población cuyos moradores se concentraron abandonando las aldeas al erigirse el castillo y fundarse la villa. Esto lo viene a demostrar el vasto término de Ujué, uno de los mayores de Navarra, las ocho ermitas distribuidas por su territorio, algunas estelas altomedievales anteriores al siglo XI, la mención de las iglesias de su término dada en 1089 y cuyas décimas se donan a la nueva iglesia de Santa María⁴.

Ujué fue un lugar estratégico como avanzada y como vigía de los pasos del Carrascal hacia Pamplona y el río Aragón hacia Leire con el que se comunicaba con señales. Ujué como señala la crónica árabe es desde el segundo siglo de iniciada la Reconquista la primera, más sólida y más elevada posición defensiva del reino de Pamplona. Ujué coincide según la Crónica de Valdizarbe con el nacimiento del

³ J. M. Jimeno Jurio, «*Portus et Hospites*» en *los Caminos Navarros*, Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco, San Sebastián 1993.

⁴ J. J. Uranga Santesteban, *Ujué Medieval*, Ediciones y Libros, Pamplona 1984.

reino de Pamplona en el siglo IX. Así como los romanos llegaron a dominar el *Salvus Vasconum* no lo hicieron los árabes que hablan de él con horror.

En la primera frontera mantenida hasta Sancho Garcés I (905-925) Ujué fue una arriesgada atalaya, fundamental para la defensa del reino. Hasta el Batallador perduró la importancia de la segunda frontera en las Bardenas, por lo que Ujué no perdió su valor militar en la frontera.

Nada sabemos del primitivo castillo e iglesia prerrománica que formarían una unidad arquitectónica sobre el pueblo en lo más alto del cerro. El primitivo templo ganó en importancia al ser sustituido por las naves románicas en el siglo XI. En tiempos de Sancho el Mayor había un tenente en Ujué. Conocemos los nombres de los tenentes de Ujué a partir de la segunda mitad del siglo XI, comenzando por el primer nombre conocido Iñigo Sánchez en 1055 en tiempo de Sancho el de Peñalén.

En 1076 Ujué recibe fuero de Sancho Ramírez concediendo a sus habitantes la libertad y la ingenuidad. El mismo rey construyó la iglesia románica, cuya cabecera de tres naves, todavía se conserva. Igualmente hizo de Ujué un centro económico al darle todas las iglesias que están en los términos de Ujué juntamente con sus décimas y oblacones.

Artajona

Aunque en un territorio de asentamientos prehistóricos y romanos con el dolmen denominado «Portillo de Enériz» (5,90 m. de largo), «La Mina» (6,50 m. de largo) o de Farangortea que son el exponente más rico de la cultura megalítica en Navarra, en la Edad Media necesitó de una política de repoblación efectuada poco antes del reinado de Pedro I (1094-1104). En 1070 García Aznarez recibe la villa *ad populandum* mientras que se donaba la iglesia al monasterio de San Juan de la Peña. Desde 1193 el fuero de la Novenera se extendió a Artajona, Berbinzana, Mendigorria, Larraga y Miranda.

El cerco amurallado en forma de elipse flanqueado por doce torreones almenados cobija dentro de los muros a buen número de casas y a la iglesia de San Saturnino de estilo gótico del siglo XIII, que vino a sustituir a la antigua iglesia construida por García Aznarez en el siglo XI y reedificada en el siglo XII, al estilo románico, por los canónigos de Toulouse. Esta iglesia de Santa María de la Expectación fue consagrada en 1126 por los obispos de Carasona, Pamplona y Tarazona, siendo disputada su posesión entre San Juan de la Peña a cuyo monasterio se la donó en 1070 y los canónigos de Toulouse que ya la tenían en posesión antes de 1094. Estos pleitos duraron hasta 1183.

Andión

Lugar de importancia en la cultura romana bajo el nombre de Andelos, en lo que hoy es un despoblado cercano a Mendigorria.

Sancho Ramírez hizo en 1087 donación de la iglesia allí levantada al obispo de Pamplona. En tiempo de Pedro de Andouque (1083-1115) había una iglesia bajo el control episcopal. En 1142 a petición del obispo Lope de Artajona el Pontífice confirmó a la iglesia de Pamplona sus posesiones y entre ellas la abadía de Leire, el monasterio de Irache y la iglesia de Andión.

Larraga

Fue un asentamiento romano por los muchos restos que se conservan de esta cultura. El nombre del asentamiento era *Tarraca* ciudad federada. Sobre este asentamiento se levanta la villa medieval.

En tiempos del obispo Juan (1054-1068) el monarca concedió a la recién restablecida Nájera entre otros bienes el monasterio de Santa María de Berbinzana situada en términos de Larraga.

En 1093 Sancho Ramírez donó a Montearagón 22 pueblos navarros con sus iglesias y entre éstas y aquellos estaba Larraga. Su hijo y sucesor Pedro I confirmó la donación en 1099 concediendo de nuevo Larraga al monasterio de Montearagón.

Con la restauración navarra el rey hizo devolver a la iglesia de Pamplona ciertas iglesias que retenía Montearagón y entre ellas las de Larraga y Ujué. Pero esto debió de ser por poco tiempo ya que el mismo rey García Ramírez concedió al monasterio de Bovillas cerca de Toulouse el lugar y la iglesia de San Esteban de Larraga.

Oteiza

El asentamiento de la villa de Oteiza estuvo ocupado en época romana. En 1074 Sancho el de Peñalén con consejo del obispo de Pamplona donó al monasterio de Irache los mezquinos que tenía en Oteiza con sus derechos y heredades, lo mismo que la iglesia de San Salvador con sus diezmos, primicias y oblaciones.

Aunque la iglesia siguió perteneciendo al monasterio de Irache, en 1102 García Lopeiz y su mujer Sancha donaron a la iglesia de Santa María de Pamplona toda la hacienda que tenían en Oteiza juntamente con los mezquinos que allí poseían.

En el episcopado de Lope de Artajona (1142-1159), el obispo de acuerdo con el abad de San Miguel de Excelsis donó a Eneco Ortiz unos casales en Oteiza, dejados a San Miguel por María de Arceiz.

El abad de Irache don Pedro (1141-1161) junto con los miembros del monasterio firmaron un acuerdo con los vecinos de Oteiza sobre la iglesia de San Salvador. Desde este momento los vecinos señalarían un fraile que gobernara la iglesia y un presbítero que les enseñase y gobernase bien. La elección de ambas personas se realizaría estando de acuerdo los vecinos con el abad y los monjes de Irache (a. 1156).

Por su parte el monasterio de San Juan de Oteiza se acogió al monasterio de Leire ya desde fines del siglo XI durante el mandato del abad Raimundo.

En 1170 Navarra y Aragón se disputaron la posesión del monasterio de Leire, sobre todo cuando éste pretendió verse eximido de la jurisdicción del obispo de Pamplona. Antes de la solución del litigio vino el privilegio papal dado en 1173 por Alejandro II que confirmaba a Leire sus posesiones, tales como el monasterio de San Miguel de Villatuerta y el monasterio de San Juan de Oteiza (Leire, nº 335). En 1178 se llega a un acuerdo entre el obispo de Pamplona y el monasterio de Leire en el que se dice que los monasterios de San Miguel de Villatuerta y el de San Juan de Oteiza eran del monasterio de Leire, pero el obispo de Pamplona se reservaba tres medidas de las entradas económicas de los mismos. Este acuerdo debió ser ratificado en el arbitraje de 1197 por el que se debían al obispo por parte del monasterio de Leire las cuartas de la iglesia de Oteiza. En 1198 Inocencio III confirmó a Leire sus posesiones, entre ellas la del monasterio de San Juan en Oteiza (Leire, nº 360).

Villatuerta

Hablemos en primer lugar de la villa y luego de su papel en el camino de Santiago. Poblado de época romana. Durante el reinado de Sancho Abarca (970-994) se levanta la iglesia de San Miguel con la primera representación en el arte peninsular del crucificado y de San Miguel.

En el siglo XI es posesión del monasterio de Leire ya que Sancho el de Peñalén en 1062 donó el monasterio de San Miguel a Leire (Leire, nº 63). La iglesia de San Miguel conserva varios relieves de la primera mitad del siglo XI en el Museo de Navarra.

En 1073 el obispo Juan de Pamplona dio a Fortún obispo de Alava y abad de Leire la iglesia: esto es *illam ecclesiam parroquiale de Villatorta* (Leire, nº 98).

En 1079 el abad de Irache y los vecinos de Echávarri y Oteiza irrumpieron en el término de Villatuerta, por lo que el abad de Leire tuvo que cederles una parte del término (Leire, nº 104).

A fines del siglo XI el abad Raimundo de Leire se queja del obispo de Pamplona por sus usurpaciones. Dice en concreto el abad contra el obispo Pedro de Roda o de Andouque: «nos exige tres medidas de pan y vino de la iglesia de Villatuerta y por la fuerza nos las hace llevar al lugar de Abárzuza».

Durante este siglo XI el monasterio de Leire recibe diferentes donaciones en Villatuerta. En 1090 García Fortuñones y su mujer Toda Galindez dan a Leire una viña, un campo y un parral en Villatuerta, otra viña junto a San Miguel y un campo en Epeloa junto al camino de Oteiza (Leire, nº 132). Del mismo modo en 1098 García López de Erendazu e Iruñela vendió al abad de Leire un palacio en Villatuerta (Leire, nº.163).

En 1115 se llega a un arreglo entre la mitra de Pamplona y el monasterio de Leire en el que se establece la entrega a Leire de la «cena» de Villatuerta. En 1117 Sancha, viuda de Sancho Exemenonis de Aviazu dona a Leire un palacio con su hacienda en Villatuerta (Leire, nº 261).

En tiempos de Sancho el Sabio, en 1171, Jimeno abad de Leire da a los labradores de Oteiza el término de Zaarrieg a condición de que entreguen «opilarinzada», décimas y presten tres veces al año las «labores» conforme al fuero de Zarapuz (Leire, nº329). En 1174, el papa Alejandro III ampara a Leire y confirma sus posesiones y entre éstas «el monasterio de San Miguel de Villatuerta con la misma villa y sus iglesias, diezmos, primicias, oblaciones y pertenecido» (Leire, nº 335).

Sin embargo el obispo de Pamplona mantuvo en Villatuerta el derecho de recibir las tres medidas. Ya a final del siglo XII en 1197 hay un nuevo arbitraje entre el obispo de Pamplona y Leire donde se dice que «si el obispo junto con el abad llegan a recuperar las iglesias de Villatuerta restituyéndoselas a Leire, mandamos que el obispo tenga en ellas la cena episcopal y las cuartas sin recorte alguno». Es decir que las iglesias no estaban en posesión de Leire ni del obispo sino del rey.

En 1246 el procurador episcopal presentó un libelo contra el rey en el que entre otras cosas afirma que la corte retiene sin rector la iglesia de Villatuerta. Más aún en la visita pastoral realizada por el obispo en 1295 se afirma que regenta la iglesia de Villatuerta un laico Martín García y que aún había conferido cinco porciones.

Villatuerta juega un papel muy importante en el camino navarro a Santiago que luego con el trazado del camino francés va perdiendo en favor de su vecina Estella. En 1175 se cita la existencia de un hospital para peregrinos entre Lorca y Villatuerta, regentado por la orden de San Juan, pero potenciando el camino francés.

Desde Villatuerta el camino de Santiago pasaba por las faldas de Montejurra hacia Irache pasando por Zarapuz, pero sin entrar en el pequeño valle del río Ega.

Zarapuz

En 1060 Sancho el de Peñalén confirma al monasterio de San Juan de la Peña la posesión de la villa de Zarapuz, dada indebidamente a San Salvador de Leire. Esta confirmación confirma la villa *cum ipsis terminis qui habentur in Oteyça, ex parina qui dicitur Çarapuz olaz, id est de illa Elicina usque ad Sancti Tirsi, et de via de Andione de suso usque ad via de iuso, et de Garo usque ad illa sierra quae vocatur Aranetageta*.

Ayegui

Es una dependencia del monasterio de Irache, poseyendo una iglesia de restos medievales dedicada a San Martín.

Irache

Monasterio documentado desde principios del siglo X ya que conserva un documento del 958. En el siglo XI Sancho Garcés I le hace donación del recién conquistado castillo de San Esteban de Monjardín. Su hospital de peregrinos es el primero conocido en Navarra en tiempos de García de Nájera. El hospital es el fruto de la donación regia de una finca entre Muez e Irujo.

Viene reorganizado según el ordo cluniacense por Sancho el Mayor de Pamplona.

El momento de mayor esplendor se coloca bajo el abad San Veremundo (1056-1058). En este momento comienza el flujo de donaciones monasteriales que se concentran en las grandes abadías, entre ellas la de Irache. En tiempos de Alejandro II (1061-1073) se suscita el problema de la liturgia mozárabe que poco a poco va a ser sustituida por la gregoriano-cluniacense.

Este monasterio es el gran olvidado y preterido de la política eclesiástica de Alfonso I el Batallador.

El templo románico es del siglo XIII con dos portadas románicas de interesante decoración.

Azqueta

Fue donada la villa fundiaria por el monasterio a un caballero servidor del mismo en 1128.

Deyo-Villamayor de Monjardín

El castillo de Deyo entra en la historia del siglo X como posesión del Banu Qasi Lope que en el 907 era poseedor de Tudela, Tarazona y Deyo.

Sancho Garcés I (905-925) al comienzo de su reinado tomó el castillo de Monjardín con las plazas de la tierra de Deyo. Más tarde en el 986 Sancho Abarca concedió a la iglesia de Pamplona el castillo de San Esteban con sus villas, iglesias y pertenencias. Sancho el Mayor en el año 1007 devolvió a la iglesia de Pamplona el castillo de Monjardín con sus villas, iglesias y pertenencias que estaban en manos reales. En 1033 Sancho el Mayor dona al monasterio de Irache el castillo de San Esteban de Monjardín. En 1045 el monasterio de Irache recibió el cenobio de Yarte a cambio del castillo de San Esteban que volvió a la Corona. Entre 1045 y 1078 el castillo está regido por tenentes reales como Sancio Fortuniones, Eneco Sançic o Eximinio Garceiz. En estas circunstancias Monjardín servía de apoyo al Camino de Santiago durante los reyes navarros del siglo X y XI.

Con la entrada de la dinastía aragonesa cambia el papel del castillo de Deyo o de San Esteban de Monjardín. Sancho Ramírez en un primer momento deja el castillo en manos de su familia. Así en 1082 la condesa Sancha, hermana del Obispo García y del propio rey, tenía en tenencia el castillo. Durante los primeros años de este reinado el obispo tenía señorío civil sobre la ciudad e iglesia de Pamplona, lo mismo que sobre el castillo de Monjardín.

En 1083 es elegido obispo de Pamplona Pedro de Andouque (1083-1115) y con él empieza la política antinavarra en frase de Goñi Gaztambide. En su política de apoyo a los francos introduce una comunidad de monjes franceses en San Esteban en 1083. El rey seguía teniendo en el condominio de

San Esteban, tenentes laicos como García Sánchez en 1080, Sancho Sánchez conde de Navarra en 1084, el caballero Garceiz en 1087, para volver el conde Sancho en 1090 hasta 1093.

A partir de 1092 sólo se menciona al obispo de Pamplona como dueño del castillo sin que aparezcan referencias a la participación real ni a los señores tenentes enviados por el rey. No hay que olvidar que de este año 1092 es el magno privilegio real a la iglesia de Pamplona en el que, entre otras concesiones, se señala a San Esteban con sus villas y términos.

El propio obispo regirá desde este momento el castillo, si bien a través de alguno de sus familiares, como su sobrino Raimundo, el titulado como arcediano de San Esteban en 1111-1114. Una misiva episcopal venía a confirmar que el nuevo sesgo político tenía la aprobación real cuando dice: *castrum Sancti Stephani stabilivi sicut vos dixisti mihi*. A partir de este momento el gobierno del castillo estaba en manos de un archidiácono, auxiliado por tres caballeros, que junto a un grupo indeterminado de peones y tropas auxiliares residían permanentemente en el castillo. Este cambio se verá confirmado por el Papa Pascual en 1110.

En este cambio político introducido por Sancho Ramírez y continuado por la dinastía aragonesa, aquí y en otros lugares del camino navarro, se expulsa a los navarros y se introduce en su lugar francos, como el mismo obispo lo explica en la misiva al rey Alfonso el Batallador cuando dice *omnes navarros expuli et in eorum loco introduxi francos*.

¿Para qué introduce esos francos? Es hipótesis plausible sostenida por Xabier Alberdi y Alvaro Aragón en su trabajo *Un burgo de francos en San Esteban de Monjardín en el camino de Santiago*, que el obispo juntamente con el rey pretendiera crear una población burguesa franca en Villamayor, adyacente al castillo, con habitantes francos, de condición jurídica libre e ingenua, que sustituyeran a los mezquinos navarros. Era apostar por una nueva villa burguesa en el Camino de Santiago que viniera a fortalecer en manos francas el propio camino.

Con el retorno de la dinastía navarra la situación del castillo de San Esteban no cambia. En 1137 el papa confirma las posesiones de la Iglesia de Pamplona y entre ellas el castillo de San Esteban. En 1141 está al frente de Monjardín Lope de Artajona, sacristán o tesorero de la catedral de Pamplona y hombre de confianza del obispo Sancho de Larrosa. En 1142 el nuevo obispo de Pamplona, Lope de Artajona, designa como tenente de Monjardín a Sancho Enecones de Subiza que siguió en el cargo hasta 1147. En 1143 se le denomina castillo de San Esteban de Deyo o de Mont Jardín. El proyecto de crear una villa franca en Monjardín dio un paso más con el obispo Pedro de París que confirmó la carta de enfranchamiento de ciertos usáticos expedida por su antecesor Sancho de Larrosa en favor de los vecinos de San Esteban, de Igúzquiza, Azqueta, Labeaga y Urbiola.

Hacia Alcanadre

Desde Deyo o desde Villamayor de Monjardín el camino bajaba hacia el Ebro buscando el paso del caudal por algún puente. Durante el reinado de Sancho Garcés I y durante el siglo X el puente sobre el río Ebro de Alcanadre estuvo en manos cristianas y pamplonesas. Hacia allí irían los peregrinos a través de Sesma.

De Alcanadre a Vareia (Logroño), o a Albelda (donde estaba el peregrino obispo Godescalco en 950), continuaba por Nájera, Libia (Leiva de Rioja) a enlazar con Burgos. Este trazado se fortaleció cuando García el de Nájera reconquistó definitivamente Calahorra en 1045.

San Martín de Albelda

Aunque pudieron existir anacoretas en la zona, la fundación del monasterio se debe a Sancho Garcés I hacia el 925 sobre la regla benedictina y con ayuda de los monjes de Cardeña. La erección se

hacía en agradecimiento a la victoria de Viguera. El rey dona al monasterio la villa de Albelda y le crea un señorío de abadengo. El monasterio recoge donativos de las orillas del Leza, Iregua y Ebro. Va a ser uno de los más famosos monasterios que existían en la Rioja del siglo X. Y la Rioja de esta época logró tener once monasterios significativos articulados en tres zonas: San Miguel de Pedroso al Oeste, el de Albelda al Este, y San Millán de la Cogolla en el centro. El 25 de junio de 933 el rey García Sánchez dió al monasterio la villa de Unión para que estuviese *in cultura peregrinorum adsque in almonia monachorum*.

El monasterio fue consagrado en noviembre del 947 asistiendo el obispo de Pamplona Valentín junto con los obispos de Nájera y Sasabe y otros seis abades, ante la presencia del rey y de la reina madre doña Toda. En esta ocasión el obispo de Nájera Tudemiro dona al monasterio de Albelda una heredad.

El obispo de Pamplona Velasco (970-972) fue un antiguo monje de Albelda y fue sepultado en Albelda.

En el siglo X es uno de los focos culturales y repobladores más importantes del reino de Pamplona. El primer libro sale del escritorio en el 951. El escritor Vigila de Albelda fue autor del código albeldense que debió de terminar el año 976. Además de tener un escritorio famoso en los siglos medievales por sus poetas, liturgistas y miniaturistas, el monasterio defendió la liturgia mozárabe frente al rito romano. Sin embargo desde la ocupación castellana de la Rioja en 1076 el monasterio defensor de las viejas tradiciones contra los cluniacenses fue perdiendo importancia. El monasterio extendió su señorío hasta cerca de Logroño (de la que dista unos 14 kilómetros), lo mismo que a las comarcas de Varea, de Islallana y Viguera. Desde 1033 a 1092 el monasterio sirvió de residencia al obispo de Calahorra y de Nájera. Más tarde los monjes fueron sustituidos por canónigos seculares. El ritmo de crecimiento del señorío comienza a decrecer en la segunda mitad del siglo XII.

Durante el siglo X el centro de gravedad de la vida eclesiástica del reino se traslada de los antiguos monasterios de Leire y San Juan de la Peña a los de San Martín de Albelda y San Millán de la Cogolla, que se convierten en centros activos de vida religiosa e intelectual.

Durante el siglo XI el obispo se asienta en Pamplona mientras que la reforma eclesiástica impulsada por Sancho el Mayor es recibida en Irache, San Juan de la Peña, Oña, San Millán de la Cogolla y Albelda.

Hacia 1065 ante la tentativa del legado pontificio por introducir en las iglesias de la Península el rito romano, se enviaron a Alejandro II una delegación de tres obispos que presentaron los libros litúrgicos de Irache, Albelda y Santa Gema de Estella que merecieron la aprobación de la Santa Sede. Como vemos los antiguos monasterios navarros se oponían a la introducción de la reforma y por eso con la entrada cluniacense perderán su protagonismo.

Nájera

Asentamiento prerromano y romano, situada en lugar estratégico para las calzadas romanas fue durante la época visigoda centro político importante y muy bien fortificado.

Reconquistada por Sancho Garcés I a comienzos del siglo XI (923) fue García el de Nájera (1035-1054) el que la convirtió en corte de los reyes de Pamplona y capital del reino hacia 1050. García el de Nájera tras su viaje de peregrinación a Roma, al comienzo de su reinado, hizo de Nájera un jalón de la peregrinación al colocar en el monasterio de Santa María por él fundado en Nájera (1052), la sede del obispado de Calahorra y valiosas reliquias que había traído consigo de Roma. De esta forma aseguraba el control de la región frente a las pretensiones castellanas.

En 1044 disponiéndose el rey a la conquista de Calahorra que la tomó en 1045 comienza la fundación de Santa María como basílica románico-mozárabe y junto a ella el monasterio.

El rey quería tener en la segunda capital del reino un templo bien dotado, en el que residiera un obispo bajo cuyo cayado estuviera la Rioja, Bureba, Oca y Castilla Vetula. Es decir todas las tierras que le había dejado en herencia la partición de su padre Sancho el Mayor. La basílica fue inaugurada en 1052 con asistencia de García el de Nájera, Fernando de Castilla, Ramiro de Aragón, el conde de Barcelona Ramón Berenguer I, junto con otros obispos, abades y dignatarios de la corte. Este monasterio de Santa María será de nuevo confirmado en 1054 por la reina Estefanía y en 1056 por Sancho el de Peñalén.

Nájera es el lugar en el que hay colocar hechos significativos de la historia como la acuñación de moneda en tiempos de Sancho el Mayor, la institución de la Orden militar de los caballeros de la Terraza o de la Jarra por García el de Nájera, el poseer el fuero de Nájera, etc.

Sancho el Mayor fomentó el camino de Santiago poniendo el recorrido por Nájera. Su hijo García fortaleció este camino, así en ese monasterio creó un hospicio para acoger a los peregrinos (1051-1054), lo mismo que una alberguería espléndidamente dotada (1052). Para dotar a la alberguería le concede el monasterio de San Martín de Castello, lo mismo que la iglesia de Santa Columba. Igualmente la dota con dos molinos que estaban en el barrio de las tiendas y le concede el diezmo del teloneo en el mercado de los jueves. Reyes siguientes completarían la fundación dotando los hospitales de Irache y de Nájera (año 1076).

Nájera fue sede episcopal durante los siglos X y XI dejando de serlo en 1076. Antes de esta fecha en 1067 fue sede de un concilio celebrado bajo la autoridad de un legado pontificio y en este concilio se trató de la abrogación del rito mozárabe vigente y de la introducción del rito romano. Del escritorio episcopal nacieron códices tan famosos como las *Genealogías de Roda*, la *División de Wamba* y la *Crónica Najerense*.

A partir de 1076 y tras la toma de la Rioja por Alfonso VI, el rey castellano se decidió a castellanizar plenamente la región. Donó el rey en 1079 la iglesia a Cluny con la consiguiente salida del cabildo catedralicio y Nájera fue convertida en un priorato cluniacense con obediencia legal y económica al abad de Cluny. El mismo año de 1076 el rey mandó construir un puente en Nájera sobre el río Najerilla para favorecer la peregrinación.

Alfonso el Batallador le hace donaciones queriendo asegurarse el que las tierras najerenses estuvieran bajo su órbita política. ¿Quería con estas donaciones congraciarse con Cluny? De hecho le concedió al monasterio Alesón, San Jorge de Ojastro, Cuevacardiel y Villalmondar juntamente con el diezmo del portazgo de la propia Nájera.

San Millán de la Cogolla

Nace el monasterio en el 931 como cédula de repoblación bajo la mirada atenta de la monarquía pamplonesa. Entre los años 931 al 970 recibe amplias donaciones acrecentándose con 5 ermitas, 10 iglesias, 1 monasterio (el de Salcedo), 7 villas, 8 eras de sal, y ciertos collazos. Es objeto de donaciones de los reyes García Sánchez y su madre doña Toda. Es punto de arribada de peregrinos gracias a las reliquias que contiene como el sepulcro de San Millán o el famoso escritorio.

Entre 944 y 948 Fernán González aparece como gran benefactor del monasterio, al que le da, entre otras, la cuarta parte de Salinas de Añana. Mutuamente porfían en hacer donaciones y en atraerse el monasterio el rey de Pamplona García Sánchez y el conde Fernán González. En el 956 García Sánchez y su mujer Teresa donan al monasterio las villas de Logroño y Asa. Poco después le concede la iglesia de Santa Agueda en Nájera.

Entre el 971 y el 1002 crece el prestigio de San Millán recibiendo donaciones reales como las villas de Villagonzalo, Cordobín y Huercanos, construyendo la iglesia de Suso, produce gran cantidad de pergamino en su escritorio (se conservan unos treinta del siglo X, entre éstos el código emilianense 60 que presenta las primeras glosas en castellano y en vascuence), y se hace objeto del interés enemigo ya que

Almanzor quema la iglesia en su expedición del 998. Se puede afirmar que durante el siglo X San Millán es el monasterio más prestigioso de España. Un ejemplo típico de este monasterio es Sisebuto, calígrafo formado en la escuela de San Millán, director del escritorio, abad de San Millán, y luego a partir del 988 el obispo más brillante de la sede de Pamplona. Durante este siglo de los once monasterios riojanos tres adquieren la primacía, San Miguel de Pedroso al Oeste, Albelda al Este, y San Millán al centro de la Rioja.

A partir de 1003 y hasta 1106 se desarrolla un período brillante en el dominio emilianense. Al principio bajo la monarquía navarra (1003-1054) recibe la iglesia y dependencias de San Sebastián de Nájera de modo que San Millán se constituye en frontera navarra ante Castilla. Igualmente llega a San Millán la reforma eclesiástica impulsada por el rey Sancho el Mayor. A partir de 1030 Sancho une en su persona el ser abad de San Millán y obispo de Nájera. Y en 1049 se incorpora a San Millán el monasterio de San Miguel de Pedroso. Fue el rey García IV de Nájera el que mimó a San Millán concediéndole en su reinado 17 privilegios.

¿Entraba San Millán en la infraestructura viaria del Camino de Santiago? García de Cortázar certifica el gran interés que tenía el monasterio en crear vías nuevas y aprovecharse «de esta importante variación del camino de Santiago a su paso por Navarra y la Rioja, efectuado en este primer tercio del siglo XI». Y continúa «de este modo, tras la reforma del recorrido, el monasterio de San Millán de la Cogolla quedaba a menos de veinte kilómetros de esa importantísima vía de comunicación».

Nuestra hipótesis afirma que el Camino Navarro pasaba por San Millán, reorientado desde los intereses emilianenses en Nájera. La distancia que el peregrino debía de recorrer no era de mayor esfuerzo que la subida a San Juan de la Peña o a San Salvador de Leire. En compensación tendría una buena acogida, la visita a un monasterio célebre, y la protección de unos mártires con sus milagreras reliquias. El mismo García de Cortázar viene a sugerirlo cuando afirma que a mediados del siglo aumentó en la abadía la necesidad de vino por el aumento de peregrinos a Santiago en las dos hospederías la de Nájera y la de San Millán.

En 1068 el rey Sancho el de Peñalén protegía con su autoridad prometiendo libertad y seguridad a los peregrinos castellanos que viajaran a San Millán. Y San Millán se hacía eco en 1070 de una copia de la Canción de Roldán.

El monasterio tiene en Nájera una hospedería que le cedió Sancho el Mayor y que pronto tiene que ampliar. Las donaciones de García el de Nájera pretenden asegurar al cenobio dentro de la órbita pamplonesa. San Millán crece en dominio gracias a las agregaciones monásticas, contrapuestas en dos bandos que pretenden castellanizar o navarrizar la Rioja. A partir de 1076 la balanza se inclinó definitivamente por el primer supuesto.

La euforia de San Millán en el último cuarto del siglo XI está dentro de la dinámica de un camino que pasa a pocos kilómetros al Norte del monasterio y que está enriqueciendo una zona riojana entre Logroño y Belorado en la que el monasterio tiene sus más importantes intereses.

Ya desde finales del siglo XI San Millán ve recortado su patrimonio en favor de las villas burguesas. En concreto vio segregada del abadengo en 1095 la villa de Logroño que pasa con la inyección demográfica francígena a ser una villa burguesa importante en el Camino de Santiago.

En 1109 el monasterio queda sujeto al Batallador. Desde este momento hay una desaceleración en el crecimiento del dominio. Más aún alguna posesión en litigio con Oña o con Valvanera queda para el monasterio burgalés (San Sebastián de Altable en 1111) o para Valvanera (San Martín de Soto cerca de Berceo en 1116). El nuevo trazado del Camino no le favorece. Pero el Batallador lo mismo que otros donantes quieren que San Millán siga en servicio del camino y así el rey le concede en su testamento la mitad del castillo de Nájera y otros donantes en 1173 y 1196 le concederán dos nuevos hospitales-albergues uno en Azofra *iuxta caminum beati Iacobi* y el otro Barrio Estabello junto al camino de los peregrinos.

2ª La cronología de la utilización de esos caminos

Aunque se suele afirmar que es el rey Sancho el Mayor el organizador del Camino Francés de Santiago hay que ver que los elementos eficaces de ese nuevo sesgo político y económico no se concretarán hasta que lleguen los monjes cluniacenses a los reinos hispánicos, las órdenes militares controlen con sus posesiones el nuevo trazado y éste no se vea flanqueado por los nuevos burgos de francos que vengán a sustituir al antiguo poblamiento autóctono. Y esto no sucede en Aragón y en Navarra sino es con el rey Sancho Ramírez.

Tras el asesinato del rey Sancho en Peñalén en 1076, Alfonso VI toma posesión de Nájera y luego de Calahorra, mientras Sancho Ramírez cruzó el Aragón y subió a Ujué. Al mes de la muerte del antiguo rey, Sancho Ramírez concedía en julio de 1076 a los de Ujué una serie de privilegios «por la buena voluntad que tuvisteis conmigo y por el gran servicio que me hicisteis y porque vosotros fuisteis los primeros que me reconocisteis por vuestro señor y rey en aquella entrada de Pamplona y me entregasteis el castillo»⁵.

Con esta ocasión el rey concede a los de Ujué un fuero que no se agrupa en ninguna de las familias de fueros navarros conocidos. El rey concede exenciones y privilegios concretos, les dona perpetuamente la libertad y la ingenuidad, les libera de los malos fueros, de las malas costumbres y de los servicios, les exime de homicidios, calañas, fianzas y demás cargas en mercados y por hurtos. Ujué queda desde este momento y para siempre en el realengo. Desde este momento la nueva villa tiene una renovada organización municipal con las instituciones del concejo, el tenente, el almirante, los claveros y el sayón.

Sin embargo esta actuación de Sancho Ramírez con Ujué es excepcional, ya que eran otras las preocupaciones y los intereses reales.

Concluyendo se puede afirmar que hay un antes y un después de Sancho Ramírez en la utilización de los Caminos de Santiago por el Reino de Pamplona.

3ª Las condiciones urbanísticas, económicas y jurídicas de ambos Caminos. Camino navarro versus Camino francés

a) La desarticulación del camino navarro

La construcción del camino francés conllevaba una política que Goñi Gaztambide ha calificado de antinavarrista. Este antinavarrismo tiene una doble gradación. En primer lugar se van creando núcleos de población de rango social, económico y jurídico superior pero que son de exclusiva dirección y vecindad de los francos y extranjeros (con explícita exclusión de los navarros) y por otra parte se van asignando los bienes y las entradas de las rentas civiles y sobre todo eclesiásticas a centros de interés monacal o episcopal situados fuera de las fronteras del propio reino de Navarra. Los monasterios de Santa Fe de Conques o Sauve Majeure cerca de Burdeos serán las abadías beneficiarias de estas donaciones.

El protagonismo de esta expoliación hay que atribuirselo al rey Sancho Ramírez y al obispo de Pamplona Pedro de Roda. Así la iglesia de Artajona se dona a San Cernín de Toulouse, las de Garitoain, Caparros, Murillo el Cuende y Baraciaga a Santa Fe de Conques, la décima de las parias de los castillos de Valtierra y Cadreita a San Ponce de Tomeras, diversas iglesias de Valdosella al monasterio de Sauve-Majeure cerca de Burdeos.

Será el monasterio de Jesús Nazareno de Montearagón, fundado por Sancho Ramírez el gran beneficiado con donaciones de iglesias navarras realizadas en 1093. Entre éstas hay que señalar las de

⁵ L. J. Fortún Pérez de Ciriza, *Fueros menores*, nº 2; Moret, *Anales*, t. III, p. 49.

Funes, Arlas, Marcilla, Rada, Alesves, Peñalén, Milagro, Larraga, Ibero, Unzué, Ujué, Olite, Santacara, Zoruc, Murillo el Fruto, Carcastillo. Pedro I en 1099 añade en la concesión a Montearagón la iglesia de Pitillas.

El monasterio de Montearagón situado en las cercanías de Huesca, comienza a construirse entre 1086-1087 cuando Huesca está todavía en manos árabes hasta 1096. A partir de este momento el monasterio bien dotado con las iglesias y monasterios navarros recibe en 1097 el monasterio de Siresa (hasta 1116). El templo es consagrado en 1099. El monasterio está bajo la salvaguarda real, ya que es el rey el que puede designar al abad y es competencia del monasterio la defensa y la repoblación de la tierra.

Montearagón organizó sus posesiones navarras en tres prioratos encabezados por Ujué, Larraga y Funes. Esto significaba que las villas enmarcadas en el viejo camino santiaguista navarro dependían del monasterio oscense del reino de Aragón.

El trasvase de las iglesias navarras a Montearagón se hizo por el rey Sancho Ramírez en dos pasos bien calculados. En un primer momento en 1086 el rey concentró en las iglesias de Funes y de Santa María de Ujué todo un conjunto de iglesias y propiedades. Así dice *facimus hanc cartam donacionis ad Deum et ad sanctum Iacobum de Funes et damus illa ecclesia de Sancta María ut sit parrochia de Sancto Iacobo, cum omnibus suis pertinenciis et cum omnibus suis decimis et primiciis... in toto Bal de Funes*. Si seguimos al documento original de Montearagón a la iglesia de Funes le da las de Alasues, de Marcella, de Penalene, de Miraculo, de Arlas, de Petralta, de Falces, de Miranda, de Larraga, de Cebrone, de Ponte de Arga, de Ibero, de Artica de Zandua. Añade la décima de los judíos de Estella, de Ieniz, de Berroza, de Lerat, de Carcaras, de Exauri, de Arrada. Y generaliza afirmando que le da a la iglesia de Funes todo lo que posee desde Funes a Punicastro, desde Punicastro hasta el puente de San Martín, desde el puente de San Martín hasta Tudela.

Del mismo modo concede a Ujué todas las iglesias que están en el término de Ujué, la iglesia del castillo de Sangossa, de San Julián de Aibar, de Gallipienzo, de Kassedra, de Civitelia, de Sancta Eulalia, de Tafalia, las iglesias de Olit, de Karastello, de Murello Freito, de Sancta Kara, de Sancta María de Unzué, de Olatz, de Getze, de Uart, de San Juan de Legin, de Santa María de Exaue de Legin, de Lizoain, de Licarrariella. Y termina *ita damus et concedimus et confirmamus de illas montanias usque Sancti Sebastiani et in alia parte usque ad Lapurdi, et de alia parte usque Sanctam Gratiam, et de Ponicastrro usque ponte de Sancti Martini, et de illo ponte usque ad terminis de Tutela*.

Estas donaciones pasan a Montearagón en 1093 desde el momento que dona a este monasterio la capilla de San Salvador de Luar, San Clemente de Arrasal, el monasterio de San Andrés de Fanlo, el monasterio de San Juanar que está en el monte sobre el Gallego, la iglesia de San Juan de Arguisal, el castillo de Santa Eulalia, el castillo de Sabals, la iglesia de Vallelonga, de Iebluc, de Sabaies, el molino de Abintraela, el huerto junto a la vía de Terz, las iglesias de Arbanes, de Castilgon, de Olivito, de Séptimo, de Alcala, las iglesias de Bespen, de Blequa, las iglesias y mezquitas de Saraniana, las iglesias de Lizana, de Anguas, de Almalech, de Junzano, de Cetrana, de Siso, de Labata, las mezquitas de Petrasilice, de Marcen, de Nobals, de Argaviso, de Sallelas, de Sessa, de Boriaman, de Baros, de Calgen, de Albero, el monasterio de San Pedro de Siresa, el monasterio de San Juan de Gordeia, las posesiones en Marquerlo, en Arrigulos, en Murelo, en Tolsana, en Heliso, en Aguero, las iglesias de Castro Aierh, las iglesias y mezquitas de Boleia, las iglesias de Lupingen, de Artasona, los pertenecidos de Luar, Montaragón, Aierb entre Alcanatre y el río Galeco y los pertenecidos del merino de Montearagón, la iglesia de Santiago de Funs, las iglesias de Alasuas, de Pennalene, de Marcella, de Miracho, de Santa María de Arlas, los diezmos de Peralta, Arlas, Falces, Miranda, las iglesias de Murelo Freto, de Sanctacara, de Carcastello, de Villazorig, la iglesia y el castillo de Arrada, de Santa María de Larraga, de San Salvador de Ponte de Arga, las décimas del valle de Ovans, de Miranda, de Andion, de Cebror, las iglesias de Ibero, de Arazuli, de Artica, de Xandua, los diezmos del castro *quod dicitur Stella*, la iglesia de aquel castillo, la salina de Grenez, las décimas de Borrouz, *in Lerate et in Carcara et in Exauri*, la iglesia de Santa María de Uxua, las décimas de Tafaila, Us, Beir, las iglesias de Olit, la iglesia de San Vicente de Us, los diezmos de Abeiza, los diezmos de Estelava, de Leerga, de Brece, la iglesia de Santa María de Uncui, de Exau, la iglesia de San

Juan Evangelista de Ligin, la iglesia de Santa María de Exave, los diezmos de Ligin, de Hurroz, de Aboiz, de Artasso, de Lumbier, de Zuazu, de Lizogne, de Vart, los diezmos de los judíos de Lizarrarela, los diezmos desde Urunia hasta el puente de San Martín y desde Tafalla hasta Iruña, la iglesia de San Juan de Sangüesa, San Julián de Aibar, los diezmos de Gallipienzo, Cassida, Civitatella, Santa Eulalia, los diezmos desde Funs hasta Punicastro, desde Punicastro hasta el puente de San Martín, y desde este puente hasta los términos de Arguedas y de Tudela.

b) La organización del Camino francés

La Organización del camino francés por Navarra tiene tres protagonistas principales: el rey Sancho Ramírez, el obispo de Pamplona, y la Orden del Hospital de Jerusalén.

1) Sancho Ramírez

Con Sancho Ramírez el Camino de Santiago pasa de ser monacal a urbano, de estar cuidado por los grandes abades, a ser patrimonio de los nuevos burgos de francos en lo civil, y a estar regentado eclesiásticamente por las sedes episcopales en las que el rey ha puesto obispos ultrapirenaicos. Transforma la liturgia y el arte de su esencia visigótico-hispánico-mozárabe en corriente cluniacense, europea, reformista y gregoriana.

El Camino francés que viene a sustituir al camino navarro tiene como pilares urbanos a Sangüesa villa burguesa en contraposición a Rocaforte, Monreal, Pamplona, Eunate-Obanos, Puente la Reina, Mañeru, Cirauqui, Villatuerta, Estella.

Muchos de los peregrinos francos a Compostela nunca llegaron a su destino de origen. Muchos de ellos a la vuelta de Compostela y otros en su ruta hacia Occidente decidieron asentarse en cualquiera de las villas o aldeas del camino de modo que crearon colectividades propias dentro de los reinos que los acogían. Una vez asentados en un barrio o en un conjunto de casas vecinas a la población autóctona recibieron fueros propios de francos, cartas puebla o privilegios reales. En el territorio navarro aparecen dos fórmulas jurídicas, económicas y aun urbanísticas de fueros denominados familia del fuero de Jaca y familia de fueros de Logroño.

En la familia de fueros de Jaca desarrollada en los primeros trazos del Camino de Santiago, los pobladores recién llegados se asentaron en barrios contiguos y aun enfrentados a los asentamientos de los autóctonos navarros. Se constituyeron urbanísticamente hablando dos villas (Navarrería versus San Cernín en Pamplona; San Miguel versus San Pedro de la Rúa en Lizarra; Rocaforte y Sangüesa la Nueva, San Sebastián de Hernani en el Antiguo y San Sebastián gascona en la desembocadura del Urumea, etc.), con sus propias autoridades, formas de vida económica, estructura de clases sociales etc. La prohibición que tenían los navarros de convivir y asentarse en barrios francos motivó los enfrentamientos entre ambos grupos de población, que a veces llegaron al uso indiscriminado de las armas.

Mientras que adentrados en territorio peninsular los recién llegados se avecindaron dentro del caserío ya habitado por los autóctonos por lo que el fuero, que salvaguardaba sus privilegios, normatizado en la familia del Fuero de Logroño aglutinó a los francos recién llegados con los autóctonos, elevándolos a éstos a una categoría social de enfranquecidos, si bien dejando rastros de su antigua condición servil.

Así nacieron en las villas del Camino de Santiago barrios de artesanos francos, polos de crecimiento económico, cultural y artístico. Artistas europeos a su paso a Compostela se instalaron en alguna de las villas para tallar piezas de orfebrería, esculpir cruceros de piedra o tímpanos, o pintar ábsides de catedrales y ermitas. El Camino de Santiago se convirtió en ruta de comunicación, comercio y de trasvase de mercancías durante los siglos XI y XII.

Sancho Ramírez por necesidades políticas y por vínculos matrimoniales estaba orientado a las corrientes europeas. Con ayuda del Papado se prepara una cruzada franco-catalana que en el año 1064 conquista Barbastro. En el 1068 acude el rey a Roma en peregrinación y coloca su persona, su reino y los monasterios de San Juan de la Peña y de San Victorian bajo la protección de las llaves de San Pedro. A resultas de esta vinculación se recibe en Aragón la liturgia romana, se renuevan las artes al estilo cluniacense, llama a monjes franceses a las principales sedes episcopales, primero de Aragón y luego de Navarra. Esta dinámica europea estaba muy motivada por sus matrimonios, primero con la hija del conde de Urgel, y luego en segundas nupcias con Felicia, hija de Hilduino, conde de Roucy, con el que organizó una nueva cruzada peninsular.

2) Pedro de Andouque, obispo de Pamplona (1083-1115)

Esta obra de transformación no la realizó el rey solamente. Contó con el apoyo del obispo de Pamplona, Pedro de Andouque. A la muerte del obispo Belasius (+1078) el rey colocó a su hermano el infante García que era a su vez obispo de Jaca. Pronto este nuevo obispo se ve desplazado de su sede de Pamplona y de su señorío en Monjardín por su hermana la condesa Sancha. En un momento tan exacerbado de la guerra de las investiduras el papa envió al cardenal Ricardo como legado papal que puso en entredicho a la diócesis y excomulgó a los responsables. Como consecuencia Sancho Ramírez hizo desaparecer del reino de Pamplona a sus hermanos García y Sancha. El nuevo legado pontificio Frotardo, abad de Saint Pons de Thomières, puso como obispo de Pamplona a un monje de su monasterio a Pedro de Andouque o de Rodez.

Hombre culto, dinámico, señor feudal, guerrero activo sobre el caballo (vio extendida su diócesis con la toma de Arguedas, Cadreita, Milagro, Caparros, Santacara, Murillo el Fruto y Valtierra), dócil con respecto al rey, fervoroso con los francos a los que introduce en su castillo de Monjardín y a los que ayudó a fundar burgo nuevo en Estella, Sangüesa, Puente la Reina y San Cernín de Pamplona, antinavarro como el rey donó muchas iglesias y monasterios en favor de la abadía aragonesa de Montearagón, devoto de la reforma gregoriana hasta introducir en la diócesis la liturgia romana, amigo de Santiago y de su basílica en la que en 1105 consagró el altar de Santa Fe, agradecido a los monasterios franceses donde él había vivido y se había formado. Así donó a San Cernín de Toulouse la iglesia de San Saturnino de Artajona, al monasterio de Conques las iglesias de Garitoain, Caparros, Murillo el Cuende, Baratiaga, la iglesia y el hospital de Roncesvalles, al monasterio de Selva Mayor cerca de Burdeos las iglesias de San Pedro y Santiago de Ruesta, lo mismo que las de Tiermas, Uncastillo, junto con los diezmos de Egea y de Pradilla, y por fin a la catedral de Bayona le donó los diezmos de Orcoyen.

La labor de la dinastía aragonesa en Navarra estribó en la reorganización del Camino de Santiago sobre bases urbanas, francas, comerciales, sustentadas jurídicamente en el Fuero de Jaca, que se convierte desde ese momento en cabeza de familia de fueros, recibiendo la apelación en última instancia de las sentencias impartidas por los jueces inferiores burgueses.

García Ramírez el restaurador al tomar posesión del reino quiso recuperar para los centros navarros las rentas y la jurisdicción eclesiásticas que estaban en manos de monasterios aragoneses. En 1137 las iglesias de Funes, Peñalén, Milagro, Villafranca, Marcilla, Arlas, Rada, Ujué, Larraga e Ibero pasan a depender de la Iglesia de Pamplona. La efectividad de esta medida era casi nula mientras que el reino de Aragón contara con el apoyo del Pontificado, el cual no estaba dispuesto a admitir la independencia del Reino de Navarra ni a conceder a García Ramírez el título de rey. El papado había reconocido en 1089 el vasallaje de Aragón por lo que las rentas de sus monasterios quedaban bajo patrocinio de la Santa Sede. Solamente en 1150 García Ramírez pudo ver cierto acuerdo de reversión de estas iglesias al reino en el convenio entre el obispo Lope de Artajona y el abad Fortunio de Montearagón.

3) Orden de San Juan de Jerusalén

Hay que señalar la importancia que tuvo la Orden militar de San Juan de Jerusalén en la organización del trazado del camino francés. Las iglesias, alberguerías y hospitales de Cizur Menor,

Basongaiz, Legarda, la iglesia del Crucifijo de Puente la Reina, Mañeru, etc., fueron propiedad de la citada orden.

Las primeras donaciones a la Orden de San Juan de Jerusalén se centran en la comarca de Sangüesa-Sos-Uncastillo (años 1125-1144). Se le concede la villa de Santa Eulalia cerca de Sangüesa *unde faciant ibi domum ad servicium pauperum*. En 1131 Alfonso el Batallador le concede su palacio sito junto al puente. Y con el palacio su iglesia lo mismo que el diezmo de los molinos y de los baños de Sangüesa. En 1135 reciben la iglesia de San Miguel de Cizur, en 1142 las villas de Cabanillas y Fustiñana, en 1165 Sancho el Sabio les dona sus palacios de Estella, y en 1167 reciben una heredad en Zariquiegui.

Se puede afirmar que durante el siglo XII San Juan de Jerusalén tiene la custodia y el albergue de los peregrinos a Santiago desde Tiermas, Sangüesa, Rocaforte, Montreal, Garisoain, Campanas, con la iglesia de Santa María de Sangüesa, Leache, La Encinosa, Santa Cruz, Olleta, Lerga, Santa María de Aibar que son todas ellas de estilo románico sanjuanista. También tienen posesiones en Cizur Menor, Muru, Sagués, Barañain, Echavacoiz, Esquiroz, Ororbia, Astrain, Barbarin, Esparza, Galar, Gazolaz, Arazuri.

En este siglo XII logran formar varias encomiendas al servicio de la peregrinación: a) Sangüesa con iglesia y hospital desde 1165, b) la de Cizur Menor con iglesia y hospital desde 1181, c) la de Echavarri con palacio y hospital desde 1167 y con posesiones en Allo, Morentin, Zufía, Andión, Zamaliain, la heredad entre Puente la Reina y Mendigorria, Dicastillo, Mañeru, d) la Encomienda de Melgar cerca de los Arcos desde 1189, e) por fin la encomienda de Bargota con su hospital desde 1194.

Las principales etapas del camino francés son las siguientes:

Santa Cristiana de Somport

Sobre el río Aragón, en el valle de Astún, cerca del actual puente de Santa Cristina se levantaba este centro hospitalario y eclesial. Por Somport pasaban peregrinos y comerciantes que venían de Saint-Giles e Gard, de Montpellier y de Toulouse.

Los orígenes de este centro hay que colocarlos hacia el año 1100. Antes en 1095 había en el lugar una alberguería privada en Canfranc. Los impulsores de este gran hospital van a ser Gastón IV del Bearn y Pedro I de Aragón y de Pamplona. Este último lo dota en 1100, y a partir de 1115 Alfonso I el Batallador lo respaldó con donaciones territoriales, con protección jurídica y con el patrocinio a las cofradías que lo respaldaban. Nos estamos refiriendo a la cofradía de Santa Cristina a la que en 1131 concedía que «los hombres que habitan desde el Moncayo hasta el Ebro hiciesen cofradía en esa iglesia en honor de San Juan Bautista y de Santa Cristina».

El documento clave es la confirmación hecha en noviembre de 1169 por el rey Alfonso II de todas las concesiones que habían hecho a Santa Cristina sus predecesores desde Sancho Ramírez. Según esto se podría retrotraer la fundación de Santa Cristina al año 1078.

Jaca

La conversión de Jaca de villa fundiaria en ciudad o villa burguesa hay que ponerla en los últimos meses de 1076 o al principio de 1077. Con esta fundación Sancho Ramírez optaba por olvidarse de la calzada romana clásica que iba por el puerto del Palo y el valle de Echo y aceptar el camino medieval de Canfranc.

Ya Ramiro I pensó en Jaca como capital de su nuevo reino. Aquí se instalan pequeños grupos de judíos y musulmanes dedicados al comercio. En 1043 ya hay una cita de García *episcopus in Iacha*. Desde el principio Jaca tiene un nutrido gremio de zapateros y a partir de 1062 tiene un mercado cuyas rentas van a parar a la catedral de Jaca. Pero a finales de 1076 Sancho Ramírez le concede el fuero de

francos. El de Jaca es el primer fuero municipal amplio que se da en la Península y contiene una serie de privilegios que no se dan en esta época en ninguna parte del mundo occidental. Cuando en 1137 se haga un recuento de vecinos, de las 600-800 personas que allí viven (189 familias), un 5 % son hijos de aragoneses, otro 5 % son de padre o madre aragoneses, los demás son casi todos ultrapirenaicos.

Jaca tuvo desde antes de 1063 un barrio de Santiago y una iglesia dedicada a este santo reedificada en 1089.

Monreal

La segunda etapa de la Guía de Aimeric Picaud terminaba en Monreal. Debía ser un castillo fortificado en el siglo X porque en el año 911 el gobernador de Huesca Al-Tawil entra con sus tropas por Sos y Lumbier hasta el Castillo de Hiçn el Berber (cerca de Monreal). No tenemos datos de Monreal durante las dinastías navarras.

En 1086 el obispo francés Pedro de Andouque donó al monasterio de Conques que había acogido al obispo cuando era niño las iglesias de Garitoain con sus diezmos, primicias, honor y aun la cuarta episcopal, lo mismo que la cuarta parte de las salinas cercanas que pertenecían a la iglesia. El acto de donación fue envuelto en halo de gran solemnidad ya que el documento lo suscriben además del obispo donante, los abades de Leire, Irache y de San Juan de la Peña, igualmente Velasco abad de Iruña, los arcedianos Simeón, Pedro, García, Arnaldo y el abad Marze (quizás del monasterio de Zamarce). Garitoain lo mismo que Baratiaga estaban cerca del castillo de Monreal.

Con los reyes restauradores el Papa toma bajo su protección a la iglesia de Pamplona regida por don Lope de Artajona y al relatar las posesiones de la sede se cita a Monreal con sus iglesias, términos y pertenencias.

Poco después se ratifica que el camino de Santiago pasaba por Monreal al citar la existencia en su villa de un hospital de peregrinos. Sólo en 1149 el propio García Ramírez concedió a Monreal el fuero de Estella, haciéndola villa burguesa.

Pamplona

Ciudad romana, con obispo asistente a los concilios de Toledo, sublevada contra don Rodrigo, tomada por los árabes que se dirigen a la derrota de Poitiers del 732, se sacude el yugo árabe y franco en repetidas ocasiones. Objeto del saqueo de Carlomagno lo mismo que de Abd-al-Rahmán adquiere su independencia por los lazos de sangre y de alianza con los Banu Qasi de Tudela y tiene un primer caudillo en Iñigo Arista.

Con Sancho Garcés I (905-925) el reino de Pamplona se extiende al condado de Aragón y la Rioja alta.

Frente a villa fundiaria de abadengo que era Pamplona en la Navarrería se van creando nuevos barrios o villas burguesas en San Cernín o en San Nicolás. Esto es fruto de la iniciativa del obispo de Pamplona Pedro de Roda.

El camino de Santiago atraviesa ambos grupos de población tanto el antiguo llamado de la Navarrería como el de San Cernín a través de la rúa mayor. Estos burgos nuevos estaban bajo la jurisdicción episcopal ya que se habían alzado en heredades eclesiásticas.

Queda claro que en tiempos de Alfonso el Batallador el monarca se interesa por la Iglesia de Santa María de Pamplona porque ve en ella el centro de la circulación y de las comunicaciones. Así

afirma que el Camino de Santiago es decir *strata autem publica peregrinorum ante portus beate Marie deinceps teneatur*.

En estos momentos de euforia poblacional y económica y bajo el obispo Pedro de Andouque (1085-1115) se comienza la construcción de la catedral románica en 1097. Para apoyarla se crea una cofradía de la que son miembros Pedro I y luego Alfonso I. El templo se consagró en 1127.

Cizur Menor

Iglesia parroquial románica del siglo XII de nave única, con torre y atrio. Existe un templo románico de hacia 1200 con torre fortaleza y que fue hospital de la Orden de San Juan.

Puente la Reina

Comienza a figurar en el siglo XI con el nombre de Ponte de Arga o Ponte Regina. Destaca el puente medieval de seis arcos de medio punto sobre el Arga construido por una reina a comienzos del siglo XI y la rúa mayor.

A finales del siglo XI se asienta una población de francos en torno a la Iglesia de San Salvador. El primer núcleo de francos se testifica ya en 1090 y son algunos provenientes del burgo de Estella ya afincados en esta villa del Ega en 1084. Se les da el fuero de francos de Estella en 1122.

La Iglesia de Santiago, románica es del siglo XII. La puerta principal presenta un arco angrelado de traza árabe, semejante al de San Pedro de la Rúa de Estella. La iglesia del Crucifijo, de traza románica, es también del siglo XII. En efecto esta iglesia del Crucifijo en 1146 estaba bajo el mandato de la orden militar del Temple, para pasar luego a ser dominada por los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén.

Estella

Este valle del río Ega donde se va a fundar la villa burguesa de Estella fue asentamiento arqueológico en el término de Zarapuz. Está rodeado por montes entre los que destaca el de San Millán en cuya falda está la primitiva población navarra que en 1145 construyó la iglesia de San Miguel, románica y el Santuario de la virgen del Puy. En esta villa fundiaria denominada Lizarrara, ejercía señorío el rey, teniendo señalados sus tenentes desde el año 1024.

Sobre otro de los montes de este valle se construyeron castillos como el de Belmecher, Zalatabor y la Atalaya. Al pie de éste último en 1084 nos encontramos con la primera implantación del burgo con francígenas que recorrían el camino de Santiago y que tenían ligámenes comerciales con Puente la Reina.

En 1090 Sancho Ramírez fundó una villa burguesa en la que quiso hacer fin de jornada del camino de Santiago. Para esto tuvo que desviar el camino desde Zarapuz hasta el valle y además compensar al monasterio de San Juan de la Peña que pretendía que el nuevo burgo se asentara en sus posesiones de Zarapuz. A Estella se le dio el mismo fuero de Jaca.

Pronto este nuevo burgo se enriquece con la iglesia románica de San Pedro de la Rúa del siglo XII a la cual le acompaña un magnífico claustro románico de capiteles historiados. Pronto se construyeron la iglesia de San Nicolás en 1122, la del Santo Sepulcro en 1123, y la de Santa María en 1145, sobre la mezquita donada al burgo por García Ramírez.

Ya en el valle del río se levanta entre ambas poblaciones (la navarra y la franca) el Palacio de los Reyes de Navarra de fines del siglo XII, extraordinario ejemplar de arquitectura civil románica.

Urbiola

En el término de Villamayor y en el camino de Santiago hacia Los Arcos fundaron los religiosos sanjuanistas el Hospital y la Encomienda de Cogullo.

Los Arcos

Villa medieval fundada sobre vestigios romanos, de la que se nos conservan las ruinas del castillo medieval. Este castillo tenía un recinto amurallado flanqueado por 20 torres conservando cierta semejanza con el cerco de Artajona. Esta construcción medieval se originó a fines del siglo XI con la llegada de pobladores francos tras la muerte de Sancho el de Peñalén.

La villa tiene una Iglesia de Santa María con claustro gótico y esbelta torre. Esta iglesia gótica tiene su origen en 1175 y se asienta sobre una antigua iglesia protogótica.

En 1113 se databa un documento en la «villa llamada Corconia de los Arcos». Aymeric Picaud en La guía del *Codex Calixtinus* lo menciona como *Uranicia quae dicitur Arcus*. En el siglo XIII existía un Hospital al que el rey Teobaldo le dio varias mandas.

Tiene casas blasonadas con un portal a la salida del antiguo camino hacia Logroño. La iglesia de San Blas a la salida del pueblo fue un antiguo lazareto.

Sansol

En esta población debía encontrarse el *Hospitium* del que habla el *Codex Calixtinus* como situado entre Los Arcos y Torres del Río. En esta jurisdicción poseía la Orden Hospitalaria de San Juan la encomienda de Santa María de Melgar desde principios del siglo XIII. La iglesia parroquial está dedicada a San Zoilo.

Torres del Río

El monasterio de Torres fue donado a Irache en 1109. Los templarios construyeron aquí en el siglo XII un templo octogonal (al frente del cual había un comendador), dedicado al Santo Sepulcro con bóveda de crucería hispano-árabe.

Nuestra Señora del Poyo en Bargota

Antigua ermita que servía en el camino a fines asistenciales. La iglesia de estilo románico subsistió hasta el siglo XIX.

Viana

La fundación de Viana como punto defensivo frente a Castilla acarrió la desaparición de once aldeas, algunas de relativa importancia. Era un ejemplo más de encastillamiento como sucedió en Ujué.

Tenía un asentamiento amurallado con portales y casas nobles blasonadas como villa fronteriza. Como etapa santiaguista también tenía varios hospitales para los peregrinos.

Santo Domingo de la Calzada

Asentada en el camino de peregrinación ganará de Alfonso I el Batallador establecimientos inmuebles, obtendrá la ampliación de sus derechos señoriales, la liberación de las trabas jurídicas y

fiscales para incentivar su actividad económica. En 1125 le dona los casales de Jubarte. En 1130 los bienes de Bañares afirmando que estas donaciones son *ad consolationem et sustentationem pauperum clericorum sive laicorum Deo ibidem serviencium sive etiam causa Christi peregrinantium*.

Conclusiones

Hemos visto la contraposición de los dos caminos y es hora de hacer algunas afirmaciones conclusivas.

El Camino navarro corre desde el monasterio de Leire al monasterio de Irache y desde éste a los monasterio de Albelda, San Millán y a la catedral de Nájera. Es un camino terrestre ya aprovechado en su mayor parte por los romanos. Es un camino controlado por los intereses monacales. Es un camino asentado en los beneficios agrícolas y ganaderos. Las iglesias de esos pueblos son deudoras de los monasterios tradicionales navarros de Leire y de Irache, a ellos les dan los diezmos, las donaciones.

El camino francés es una vía pensada para el desarrollo del comercio y de la artesanía, para albergar a los francígenas, para instaurar una nueva clase social de libres e ingenuos. Es un camino laico, que tiene como soporte jurídico al rey que concede los fueros de poblamiento y que se aprovecha económicamente de los francos y de los judíos. La iglesia no queda desalojada pero son otras instituciones monacales y eclesiásticas las directamente interesadas tales como las sedes episcopales, los cluniacenses y las órdenes de caballería, principalmente la del Temple y la de San Juan de Jerusalén.

Este paso aunque estuviera vislumbrado como afirma la historiografía con Sancho Garcés I o con Sancho el Mayor, no se materializa sino con la entrada de la dinastía aragonesa. Sancho Ramírez y Pedro I, fueron los más interesados en plasmar este nuevo trazado del camino.

Se puede discutir si Alfonso I el Batallador siguió la política cluniacense y reformista de Sancho Ramírez o de Alfonso VI o si por el contrario era más autóctono, defensor de los monasterios tradicionales, y, aunque abierto a los monasterios europeos (franceses), y a las órdenes militares, no lo era tanto con respecto a los monjes de Cluny. En concreto Alfonso I no respaldó incondicionalmente al grupo burgués. No demostró hasta el final de su reinado una inclinación proburguesa y cuando lo hizo no fue de forma desmedida. La primera carta foral que concedió fue a Belorado en 1116. Y no es precisamente objetivo suyo el dotar a nuevas villas burguesas del Camino de Santiago. En las poblaciones burguesas de Aragón y de Navarra el monarca cedió de sus rentas las menos posibles a esta clase de pobladores. La foralidad burguesa del Batallador es en general muy celosa con la defensa de los intereses fiscales y económicos de la realeza. En su testamento de 1131 legó uno de los grandes jalones artesanales y comerciales del Camino de Santiago, como era la villa burguesa de Sangüesa, al monasterio de Silos. En opinión de J. A. Lema para el rey los burgueses son un elemento más de la población de sus reinos, útil y productivo, pero no merecedores de una preferencia exclusivista.

Los reyes navarros de la restauración llevarán a la práctica política la unidad nacional y asumirán el mismo nombre de Reino de Navarra. No tendrían razones especiales para potenciar a los monjes de Cluny, defensores del pontificado, el cual les negaba hasta el título de reyes. El Reino de Aragón quedará potenciado en varios aspectos: en el que Jaca se constituye en cabeza de una gran familia de fueros, y por lo tanto en cuanto acoge las apelaciones de las villas que reciben su fuero y potencia una gran escuela jurídica de Jaca; igualmente en cuanto se imponen una serie de técnicas económicas y monetarias en el Reino de Navarra importadas de Jaca y aún del Pirineo Oriental; en cuanto serán desde Sancho Ramírez los monasterios ultrapirenaicos y aragoneses (como Montearagón) los más beneficiados del desmantelamiento de los monasterios navarros, y del cobro de diezmos y demás entradas económicas del Reino de Pamplona.

BIBLIOGRAFÍA

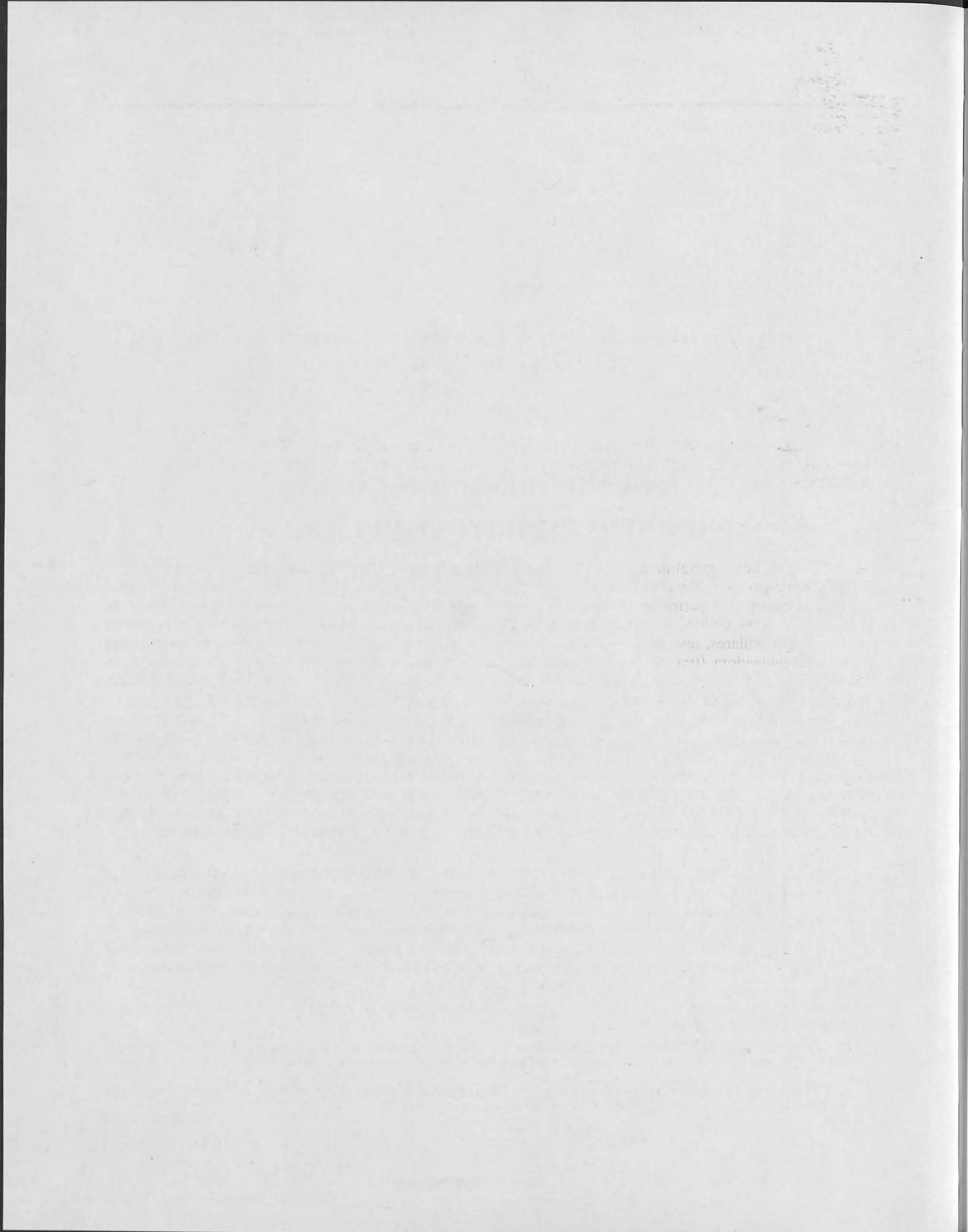
- Al-Himyari, *Kital Ar-Rawd al-Mi'tar*, Textos Medievales, Valencia 1963
- Julio Altadil, *Geografía general del País Vasco-Navarro. Provincia de Navarra*, Barcelona
- Ricardo del Arco, *Documentos aragoneses de los siglos XI y XII*, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón III, 1948
- Mariano Arigita y Lasa, *Historia de la Imagen y santuario de San Miguel de Excelsis*, Pamplona 1904.
- Jesús María y Miguel Bañales Leoz, *Nuevos restos romanos en Artajona*, Príncipe de Viana, Anejo 14 (1992) 183-194
- Julián Cantera Orive, *El primer siglo del monasterio de Albelda*, Berceo 16 (1961) 92-96; 437-448
- Julio Caro Baroja, *Etnografía histórica de Navarra*, Pamplona 1972
- Julio Caro Baroja, *Notas de Etnografía Navarra*, Revista de Dialectología y tradiciones populares 18 (1972)
- Jacinto Clavería Arangua, *La Virgen de Ujué y su santuario*, Aranda de Duero 1910
- Antonio Durán Gudiol, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, Zaragoza 1965
- Antonio Durán Gudiol, *La Iglesia en Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062-1104)*, Roma 1962
- Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza, *Colección de fueros menores de Navarra y otros privilegios locales*, Príncipe de Viana 165 (1982)
- Georges Gaillard, *La escultura del siglo XI en Navarra antes de las peregrinaciones*, Príncipe de Viana 63 (1956)
- Georges Gaillard, *L' influence du pelerinage sur la sculpture en Navarre*, Príncipe de Viana 96-97 (1964)
- José Ángel García de Cortázar: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla Altomedieval*, Universidad de Salamanca 1969
- Santos García Larragueta, *El gran priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén. Siglos XII y XIII*, Pamplona 1957
- José Gaviria, *Epsicologio de sedes vasco-navarra-aragonesas durante los siglos XI y XII*, Madrid 1929
- José Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona 1979
- Florencio Idoate, *Poblados y despoblados o desolados de Navarra*, Príncipe de Viana 108-109 (1967)
- Manuel Ilarri Zabala, *De Iñigo Arista a Sancho Garcés I Reyes de Navarra*, vol. IV, Editorial Mintzoa, Pamplona 1986
- José María Jimeno Jurio, *Ujué*, Temas de Cultura popular nº 63, Pamplona 1969

- José María Jimeno Jurio: «*Portus et Hospites*» en *los Caminos Navarros*, Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco, San Sebastián 1993
- Paul Kehr, *El papado y los Reinos de Aragón y Navarra*, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón II, 1946
- Juan Cruz Labeaga Mendiola, *Sangüesa en el Camino de Santiago*, Sangüesa 1993, p. 72
- José María Lacarra: *Acerca de las fronteras en el valle del Ebro (siglos VIII-XII)*, La España Medieval, Madrid 1981
- José María Lacarra: *Colección diplomática de Irache*, Zaragoza 1965
- José María Lacarra: *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*. Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón II, 1946
- José María Lacarra: *Santa María de Ujué*, Al-Andalus 12 (1946)
- José María Lacarra-José Gudiol, *El primer románico en Navarra. Estudio histórico arqueológico*, Príncipe de Viana 16 (1943)
- José María Lacarra-Ángel Martín Duque, *Fueros derivados de Jaca*. Pamplona, Pamplona 1975
- José Ángel Lema Pueyo, *Organización institucional de los Reinos de Alfonso I El Batallador (1104-1134) y sus relaciones con la nobleza laica y eclesiástica*, Tesis Doctoral, San Sebastián 1994, 3 vols.
- Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid 1849
- A. Marcos, *Una nueva estela funeraria hispano-romana procedente de Lerga (Navarra)*, Príncipe de Viana 21 (1960) 319-334
- Cristina Monterde, *Colección diplomática del monasterio de Fitero (1140-1210)*, Zaragoza 1978
- José de Moret, *Anales del reino de Navarra*, Tolosa 1890
- Francisco de Olcoz y Ojer, *Historia del Val-Dorbesa*, Estella 1971
- Germán de Pamplona, *La fecha de la construcción de San Miguel de Villatuerta y las derivaciones de su nueva cronología* Príncipe de Viana 15 (1954) 221-230
- José María Ramos Loscertales, *La formación del dominio y privilegios del monasterio de San Juan de la Peña entre 1035-1094*, AHDE 6 (1929) 6-107
- José Ripa Vega, *Santa María la Real de Uxua. Monografía*, Euskalerrriaren Alde 310 (1929)
- Ildefonso Rodríguez de Lama, *Colección diplomática medieval de la Rioja, Documentos (923-1168)*, Logroño 1976
- Eliseo Sanz Ripa *Colección diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño*, Logroño 1981
- Adolfo Schulten, *Las referencias sobre los vascones hasta el año 810 después de J. C.*, Revista Internacional de Estudios Vascos 18 (1927)

- Antonio Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza 1951
- Antonio Ubieto Arteta: *Los caminos de Santiago en Aragón*, Gobierno de Aragón, Zaragoza 1993
- Agustín Ubieto Arteta, *Los tenentes en Aragón y Navarra en los siglos XI y XII*, Valencia 1973
- José Javier Uranga Santesteban, *Ujué Medieval*, Ediciones y Libros, Pamplona 1984
- Luis Vázquez de Parga-José María Lacarra-Juan Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948
- Vicente Villabriga, *Sangüesa ruta compostelana*, Sangüesa 1962
- Francisco Javier Zubiaur Carreño, *Estelas discoideas de la villa de Ujué (Navarra)*, Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra 30 (1978)

**LA PEREGRINACIÓN COMO
PRINCIPIO ESPIRITUAL-RELIGIOSO
EN UN MUNDO REAL-CONCRETO**

ROBERT PLÖTZ



UN MODELO DIDÁCTICO-MUSEOLÓGICO DE UN MUSEO IMAGINARIO DE LA PEREGRINACIÓN RELIGIOSA

En el mundo real-imaginario de los museos y en especial de los museos etnográficos existen dentro de la extensa gama de las posibilidades de representación técnica y audio-visual ¹ dos posibilidades generales de la realización del -más o menos- mismo tema:

La exposición especial ²

Se dedica generalmente a un tema monográfico, limitado por espacio, tiempo y materia, que debería servir para completar el concepto general y el fondo de objetos propios que se encuentran en las salas de la exposición permanente del museo. La exposición especial está condicionada por piezas de préstamo de otras entidades culturales e instituciones sociales como son museos, galerías, colecciones públicas y particulares, tesoros de las comunidades religiosas etc., por otras formas de la infraestructura logística-organizadora (transportes, seguros, conservación, vigilancia y seguridad), por una colaboración con expertos, con especialistas en las materias correspondientes, con técnicos contratados a tiempo parcial, con personas encargadas de hacer la propaganda en los medios de comunicación, por una presencia de honor, es decir: por una infraestructura artificial, casual y a corto plazo, que después de la exposición desaparece casi por completo. La exposición especial nace frecuentemente con ocasión de conmemoraciones, modas o acontecimientos de rango especial. Puede dedicarse en su contenido a personas en su tiempo, pueblos y naciones, épocas y fenómenos culturales y sociales. Como ejemplo convincente para el tema de las peregrinaciones y del presente congreso nos sirve el jubileo del AÑO SANTO COMPOSTELANO 1993. A continuación voy a limitarme a dar un breve análisis de tres exposiciones especiales dentro del campo de las múltiples actividades de este año tan sobresaliente.

- 1) El corro de los acontecimientos lo abrió la extraordinaria exposición «Santiago y América», que se inauguró el día primero de marzo, un día singularmente lleno de simbolismo, que recuerda la llegada a Baiona de la carabela Pinta, quinientos años antes, que anunció al mundo desde Galicia el descubrimiento de América. La exposición se cerró el 31 de mayo. Bajo la dirección de José María Díaz Fernández, tuvo lugar en el Monasterio de San dentro del ciclo «Galicia no Tempo» ³. Quedó patente en la exposición

¹ Me abstengo de presentar todos los componentes sinérgicos de una exposición que podría abarcar incluso el gusto, el olfato y el sentido de tacto, e.d. lo áptico.

² Cf. el reportaje de Berthold Riese (Seminar für Völkerkunde, Universidad de Bonn) sobre la exposición especial «Amerika 1492-1992», realizada en el edificio «Martin Gropius», en Berlín Fragen zu einer Ausstellung, fascículo, «Bonn 1993».

³ La primera exposición especial se realizó en el año 1991, con la publicación de un amplio catálogo: Galicia no Tempo, bajo del comisariado de J. M^a. García Iglesias. Salió el catálogo ya en el año 1990, en el día de San Martín (*Galicia no Tempo*,

la impronta ⁴ sobre todo iberoamericana del Apóstol Santiago en su culto, en la toponimia, el urbanismo, la arquitectura, el arte y las tradiciones populares. La muestra dio testimonio de los lazos que unen todavía material y espiritualmente América y España. Fue un trabajo agotador y difícil y no obstante de gran cualidad, porque mostró por primera vez, dentro de los límites de una exposición, la enorme diversidad de las influencias del culto jacobeo en América. La exposición fue completada con un catálogo ⁵ remarcable, que podría servir de base fundamental para investigaciones en el futuro. El gran mérito que tiene esta publicación es haber reunido por primera vez a los especialistas del tema de Santiago en América.

- 2) Bajo la dirección general de Serafín Moralejo y con ayuda eficiente de los vicecomisarios Félix de la Fuente y Fernando López Alsina se desarrolló, dentro del mismo programa global «Galicia no Tempo», un concepto de una magnífica exposición especial que trató el tema «Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la peregrinación a Compostela». Duró del primero de julio hasta el 30 de septiembre. Serafín Moralejo caracteriza la exposición de la manera siguiente: «Si las exposiciones pudieran clasificarse por géneros, al igual que las obras literarias, ésta se inscribiría en el género narrativo. Es una historia, la de Santiago y su culto, con la cultura que éste generó, la que aquí se pretende contar a través de imágenes, objetos y documentos. No por ello es ésta -o no quiere serlo- una exposición documental, aunque en ella abunden los documentos y documentos sean todas las piezas en el amplio sentido histórico del término. La calidad, o, mejor, la cualidad singular de las obras ha sido el criterio de su selección, más que su valor de índice o muestra estadística. Al iniciado y al simplemente interesado en el tema se le ha querido brindar la ocasión del encuentro con la pieza tantas veces vista y admirada en reproducciones o conocida sólo de lecturas o de oídas. Pero han sido, sobre todo, los encuentros de unas piezas con otras los que han guiado su elección y orden, en el intento de restaurar diálogos interrumpidos por años y siglos de distancias» ⁶. Yo ampliaría este concepto un poco más. Para mí, la exposición «Santiago, Camino de Europa» representa una visión lograda, una fría borrachera mezcaldinesca, como la que, por ejemplo, transmiten también las miniaturas de los códices del Beato de Liébana ⁷ o del «Book of Kells», y todo ello dentro de un marco riguroso y científico. Ya los títulos de las secciones recuerdan a sueños apócrifos y legendarios. Pongo como ejemplos: «Por el mar tus caminos», «El camino que hizo el andar», «El camino de estrellas», «Cantando se hace el camino», y «El Barón por quien se visita Galicia». En diez apartados, la exposición mostró el fenómeno

Santiago de Compostela 1990, según se puede deducir de la introducción). Entre los objetivos de esta exposición, que explicó ampliamente J. M^a. García Iglesias, se encontraron finalidades como «La realización de una ambiciosa exposición sobre Arte Gallego», «El acondicionamiento de un marco idóneo: San Martino Pinario», «La participación en la conservación y revalorización del patrimonio histórico gallego», «La difusión adecuada de una empresa cultural» y «La configuración de una infraestructura en favor del patrimonio histórico gallego» (p. 17-28), e.d. finalidades concretas políticas con preocupación cultural. Ampliamente el museólogo A. Sicart Giménez se dedica a una convaloración de «San Martino Pinario en el tiempo de una Exposición», hablando múltiples veces de la «efimeridad» de exposiciones especiales (p. 29-38). Un detalle: el reconocido hispanista y historiador Klaus Herbers levanta en su reseña de la exposición con razón la pregunta porque no se haya pedido la colaboración del primer especialista de arte compostelano, del catedrático compostelano de Historia de Arte, Dr. S. Moralejo, que además se cita ampliamente en el catálogo (K. Herbers, *Eine monumentale Ausstellung im Kloster San Martín Pinario in Santiago de Compostela*, Sternweg 8 (1991), 28 s.).

⁴ Cf. el folleto oficial de la representación de la exposición en Galego: «Alí é patente a impronta do apóstolo na toponimia, o urbanismo, a arquitectura, a arte e o folklore» (*Santiago e América. Unha visión completa da pesencia do Apóstolo nos países americanos*, Santiago de Compostela 1993, portada 1^a interior).

⁵ *Santiago y América, Catálogo de Exposición*, Mosteiro de San Martino Pinario 1993, ed. J. M^a Díaz Fernández, Santiago de Compostela 1993.

⁶ S. Moralejo, *Idea de una exposición*, en Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela. Catálogo de Exposición, ed. Id. y F. López Alsina, Santiago de Compostela 1993, p. 235-241, aquí esp. p. 235.

⁷ Cf. el catálogo magnífico de exposición (Europalia 85 España) *Los Beatos* Bruselas 1985, con artículos de L. Vázquez de Parga, M. C. Díaz y J. Williams.

jacobeo ejemplarmente a través de la tradición escrita (mapas, documentos de todo tipo, miniaturas, etc.), de expresiones del arte (pintura, escultura, relicarios, orfebrería, etc.), todo más o menos colocado en los tiempos del medievo. Exquisitamente diseñada, compuesta con criterios científicos y acompañada de unos altos niveles en la cuestión técnica-conservadora y en la medidas de seguridad, ésta exposición contribuyó de modo ejemplar al jubileo del «Año Santo». Con su amplio y «pesado» catálogo (cuatro kilos) ⁸ con magníficas reproducciones de casi todas las piezas en color y una serie de artículos, que aportaron nuevos conocimientos y detalles a la investigación jacobea, esta fina exposición especial quedará, sin duda alguna, en la memoria de la historia de las muestras que se dedicaron y dedicarán al culto jacobeo.

- 3) Otra exposición especial, la que se desarrolló en las dependencias del claustro de la Iglesia Catedral de Santo Domingo de la Calzada, con el título «Vida y peregrinación» y con una duración del 9 de julio hasta el 26 de septiembre, intentó proporcionar una impresión de la vida cotidiana de viajeros y peregrinos, de quienes los acogían o de aquellos con los que entraron en contacto dentro del espacio del Medievo, a partir de fuentes diversas, sobre todo «Las Cantigas de Santa María», de Alfonso X (mediados del siglo XIII) y sus 1.257 miniaturas del «códice rico», que, durante estos meses se mostraba en la exposición de Santiago de Compostela ⁹. Como Comisario General se había nombrado al prestigiosísimo Georges Duby quien -al parecer- dejó la dirección en manos de Reyna Pastor del «Consejo Superior de Investigaciones Científicas». La exposición contó con 135 piezas que abarcaron el tema indicado, desde una arqueta de Limoges, que se encuentra en el Museo Medieval del Monasterio de Santo Domingo de Silos, de finales del siglo XII, seleccionada para indicar las conexiones que existieron en el Medievo entre «Conques, Limoges -dos ciudades ubicadas en las vías de la ruta jacobea en tierras francesas-, y Silos» ¹⁰ hasta un «Plano de la Ciudad de Santiago» del año 1595 ¹¹, que se encuentra en el Archivo General de Simancas. La exposición «Vida y Peregrinación» se acompañó también de un catálogo ¹², por desgracia con una bibliografía muy reducida y casi exclusivamente galo-española ¹³.

Las tres exposiciones mencionadas han sido temporales y centrífugas, habiendo reunido piezas que dan testimonio de las irradiaciones del culto a Santiago en Europa y en un tiempo más o menos limitado.

La exposición permanente

Otra manera de enseñar las materias y sus contenidos, esta vez independiente de acontecimientos ocasionales y de préstamos temporales, la constituye la exposición permanente.

El concepto de un Museo imaginario de la Peregrinación

Las reflexiones y pensamientos siguientes tienen la intención y el deseo de facilitar una impresión, una visión global y centrípeta de la historia de la peregrinación religiosa cristiana en general y, en especial, en el ejemplo de la *peregrinatio ad limina Beati Jacobi*.

⁸ Véase arriba, nota 6.

⁹ El ejemplar de San Lorenzo del Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, ms. T.I.I. Cf. R. Cómez Ramos, *Alfonso X, Cantigas de Santa María*, en Santiago, Camino de Europa (nota 6) p. 480 s., núm. 162.

¹⁰ *Vida y Peregrinación*, Catálogo de Exposición, Claustro de la iglesia catedral de Santo Domingo de la Calzada, La Rioja 9 julio - 26 septiembre 1993, Madrid 1993, p. 185. núm. 1.

¹¹ *Ibid.*, p. 231 s., núm. 135.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 234 s.

Las peregrinaciones jacobeanas vienen de fuera, abarcando en su desarrollo una etapa importante de la historia europea. Su meta espiritual-real es metafóricamente la «Jerusalén celeste»¹⁴ y, en concreto, el «Santo Lugar», que en el transcurso de su desarrollo religioso y urbano se convirtió partiendo en sus principios de la *villa Beati Jacobi*¹⁵, se ha convertido en la actualidad en un centro administrativo, artístico, comercial, religioso, turístico y universitario, núcleo de comunicaciones y capital de Galicia. Este desarrollo histórico evidente se debería insertar en un concepto global y ampliado por varios elementos y pensamientos, en el cual se debería incorporar la exposición de las piezas y los documentos. Habría que explicar este modelo global en sus principios histórico-filosóficos, a base de objetos, modelos, vaciados, transparencias y textos, con métodos didácticos y audiovisuales, y mostrar cómo y cuándo todas estas categorías que voy a mencionar a continuación se realizan en la presentación dentro de la exposición permanente de un Museo imaginario de la Peregrinación.

Se deberían incluir además reflexiones sobre diversas categorías, que pertenecen a varias clases, como son:

1) Categoría humana colectiva:

Contiene filosofía, mentalidad, religiosidad/espiritualidad desde la devoción de alta categoría hacia la piedad popular, ideología y superstición, el mundo sentimental, y demás expresiones colectivas dentro de las relaciones de tiempo y espacio.

2) Categoría humana individual:

Contiene la *summa* de los vicios y de las virtudes, como la disposición al servicio del prójimo, la hospitalidad, la tolerancia, la actitud de la *conversio*, la entrega a fines sociales, etc., y, como contrapunto, la falsedad, el sentido de aprovechamiento, de corrupción, la falta de amor al prójimo, la envidia social, etc.

3) Categoría institucional religiosa:

Contiene la historia y el desarrollo de la Iglesia, de órdenes religiosas, de la doctrina y la liturgia, el concepto del *homo viator*, etc.

4) Categoría institucional social:

Contiene fenómenos como feudalismo, urbanismo, ruralismo y sociedad industrial y de masa con sus expresiones correspondientes y siempre dentro del contexto religioso, espacial e histórico.

Todas estas categorías se deberían realizar a lo largo del transcurso de la vida y de la peregrinación, que es la parábola de la vida: *vita est peregrinatio*¹⁶. Todas estas categorías se plasman en

¹⁴ En efecto, la «Jerusalén celeste» ha sido el último modelo al cual se refieren todas las iglesias medievales. Los términos del Apocalipsis que evocan la Ciudad Santa se pueden aplicar mejor a una iglesia de peregrinación que a las demás, sobre todo a la catedral de Santiago que se levanta como un relicario imponente sobre la tumba apostólica, un templo, que posteriormente, después de la pérdida definitiva de Jerusalén, a partir de 1291, sustituye a la Jerusalén de la Tierra Santa. Cf. S. Moralejo, *Le lieu saint: Le tombeau et les Basiliques medievales*, en Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen, Catálogo de exposición (Europalia 1985 España), Bruselas 1985, p. 41-52, aquí esp. p. 46, y R. Plötz, *La proyección del culto jacobeano en Europa*, en Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990, ed. J. I. Ruiz de la Peña Solar, Oviedo 1993, p. 57-71, aquí esp. p. 57 s.

¹⁵ Para el desarrollo urbano de la *villa beati Jacobi* consulte la excelente obra de F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1988. La publicación contiene planos e indicaciones a objetos para demostrar el desarrollo urbano.

¹⁶ Jo. 14, 6. Resulta difícil realizar esta palabra de San Juan en el mundo museal de objetos. Se podrían deducir dos soluciones: Primero sacar la conclusión de este pasaje como lo ha hecho San Agustín que optó por el principio espiritual de que no fuera

la experiencia de la peregrinación todavía más intensamente que en la vida cotidiana, porque el peregrino sale de su mundo interior (microcosmos), de su homogeneidad, al mundo exterior (macrocosmos), a la heterogeneidad, y se encuentra y confronta con y a ella¹⁷. Todas las categorías mencionadas y aún más, se hallan materializadas en el camino y sus puntos de encuentro: iglesias con cultos a los santos¹⁸, monasterios con albergues¹⁹, hospitales de pago o gratuitos²⁰, ordenanzas²¹, caminos de transhumanidad²², puentes, ejemplos de engaños por parte de cambiadores y posaderos²³, mal tratamiento humano, fórmulas especiales para el peregrino en la liturgia²⁴, ejemplos de iconografía dedicados a los peregrinos²⁵, falsos peregrinos²⁶, criminalidad²⁷, la egoísta realización de intereses particulares, pobreza²⁸, formas de espiritualidad ideológica durante todos los tiempos²⁹, etc.

necesario salir de la patria para encontrar a Dios, e.d. en la *imitatio Christi* ya se encontraría la patria celestial, un pensamiento que, dentro de lo material sólo se realiza a través de la presentación del mundo de los «inclusos», o, en otro caso, utilizar representaciones de «Emaús», donde el Señor mismo se representa como *via*, como *viator*. Cf. R. Plötz, *Homo viator*, Compostellanum 36 (1991), 265-281, esp. p. 269.

- 17 Cf. L. y R. Kriss-Rettenbeck-I. Illich, *Homo viator - Ideen und Wirklichkeiten*, en *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Catálogo de Exposición, München 1984, p. 10-22.
- 18 De interés especial para una muestra permanente son los «building-boards» o «edifi-anuncio» que se muestran y abren siempre al camino donde el peregrino suele pasar para llamar su atención. Ejemplos destacados son la catedral de Borgo San Donnino en Fidenza (Italia), Sta. María de Carrión de los Condes, Sta. María de Sangüesa y demás. Cf. S. Moralejo, *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 1987, Santiago de Compostela 1990, p. 9-28, y R. Plötz, *Jacobus Maior, Geistliche Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes*, en *Jakobus im deutschen Südwesten*, *Jakobus-Studien* vol. 6 (1994) cap. 2, *Wegfassaden (buil-ding-boards)*, en preparación.
- 19 Como fuente para el complejo de la «hospitalidad monástica» se puede manejar muy bien la publicación que ha coordinado H. Santiago-Otero: *El camino de Santiago, La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992.
- 20 Consulte para este tema D. Jetter, *Das europäische Hospital, Von der Spätantike bis 1800*, Köln 1986, y *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, ed. H. C. Preyer con colaboración de E. Müller-Luckner, *Schriften des Historischen Kollegs*, *Kolloquien* 3, München-Wien 1983.
- 21 Como la «Premática» de Felipe II del 13 de junio de 1590 «En que se prohíbe, que los naturales destes Reynos no anden en abito de romeros et peregrinos: y se da la orden que han de tener para ir á alguna romería. Y assi mesmo la que han de guardar los estrangeros que viniere en romaria». Cf. Catálogo *Santiago de Compostela* (Europalia), (nota 14) p. 251, núm. 59, y p.e. la Ordenanza nacional de Tirol (Tiroler Landesordnung) de 1573/74 (F.-H. Hye, *Tirol und die Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela*, en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, ed. R. Plötz, *Jakobus-Studien* 2 (1993) 131-142, aquí esp. p. 139.
- 22 Para el tratamiento del tema se pueden sacar ejemplos de *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, como arriba.
- 23 Expuesto detalladamente en el sermón *ueneranda dies* del *Liber Sancti Jacobi*, *Codex Calixtinus*, I. Texto. Transcripción de W. M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, p. 141-176.
- 24 Cf. R. Plötz, «*Benedictio perarum et baculorum*» und «*coronatio peregrinorum.*» *Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, en *Volkskultur und Heimat*, ed. D. Harmening y E. Wimmer, *Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie* 3, Würzburg 1986, p. 339-376, aquí esp. p. 349 s.
- 25 Cf. Moralejo, *Arte del Camino* (nota 18) p. 15, y Plötz, *Jacobus Maior* (nota 18) en preparación.
- 26 Cf. L. Vázquez de Parga-J. M^a Lacarra-J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols, Madrid 1948-49, aquí vol. I, p. 122-124.
- 27 Cf. R. Plötz, *Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit*, en *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, ed. K. Herbes, *Jakobus-Studien* 1 (1988) 1-27, y R. Plötz, *Pilger und Pilgerfahrt gestern und heute am Beispiel Santiago de Compostela*, en *Europäische Wege* (nota 21) p. 171-213.
- 28 Cf. Id., p. 196, y F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2^a y mejorada edición Paris 1966, vol. II, 75-94.
- 29 Consulte para el concepto de una exposición permanente respecto a la espiritualidad K. Herbers-R. Plötz, *Einführung. Spiritualität des Pilgers im christlichen Westen*, en *Spiritualität des Pilgers: Kontinuität und Wandel*, *Jakobus-Studien* 5 (1993) p. 7-24.

La transformación y aplicación de los elementos teóricos e ideas elaboradas se podría aplicar como transformación figurativa a la geometría de un gran círculo con cuatro círculos menores³⁰, intercalados perimetralmente, que daría un modelo similar a un circuito de museo a través de salas y temas, correspondiendo no sólo al círculo de la vida humana, sino también al de la peregrinación religiosa interna y externa³¹.



Partimos del primer círculo menor que significa el lugar habitual de estancia del peregrino, su contexto y contorno social, es decir, su familia, sus amigos, su profesión, su medio social y su pertenencia parroquial. Antes de salir de allí, el peregrino tendría que preparar la peregrinación, que emprende por motivos de tipo religioso, penitencial, personal (conversión, salvación y enfermedad) o de compromiso³². El peregrino tendría que arreglar sus asuntos personales o familiares, incluso redactar su testamento³³, completar su equipo («habitus»)³⁴ y su documentación (certificado de su parroquia, certificado de bautismo cristiano, de su primera comunión quizás, etc.)³⁵, sacar informaciones, pobres en los tiempos ágrafos pasados, quizás a través de una cofradía local de Santiago³⁶, quizás cambiar dinero³⁷, sacar una recomendación de gente de alto rango y consideración³⁸ y despedirse litúrgicamente de la feligresía donde recibiría la «benedictio perarum et baculorum» (lámina I: «benedictio perarum et baculorum», Rotonda de San Mauricio de la Iglesia Nuestra Señora de Constanza, alrededor del año 1260). Todos los asuntos judiciales del peregrino, como pleitos y procesamientos, se suspenden a partir de este momento, para reanudarse cuando el peregrino se reintegrara en la comunidad, después de su regreso de la peregrinación³⁹. Saldría solo o en compañía de peregrinos o mercaderes, en tiempos oportunos, como son generalmente los meses de abril/mayo, cuando la nieve ya se ha retirado de los puertos de montaña y el oleaje de los mares, sobre todo del norte, se ha tranquilizado bastante, los caminos se han secado lo

³⁰ Resulta sorprendente que, en el transcurso de este congreso, el modelo del círculo como símbolo de la vida humana y de la peregrinación se utiliza tres veces, primero, como movimiento peregrinatorio en el artículo de H. Santiago-Otero, *Dualidad religioso-cultural del Camino de Santiago*, en Actas del Congreso de Estudio Jacobeos (en preparación), segundo, como círculo de la vida, en la ponencia de P. A. Schuler-Indermühle, y tercero como modelo-didáctico en el mundo imaginario-real de los museos, en *Ibid.*

³¹ Cf. el excelente análisis de K. Herbers, *Via peregrinalis*, en *Europäische Wege* (nota 21) p. 1-25.

³² Cf. Plötz, *Pilger und Pilgerfahrt*, en *Ibid.*, p. 181-183.

³³ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 273-276; y L. Carlen, *Wallfahrt und Recht im Abendland*, *Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat* t. 23, Freiburg/Br. 1987, p. 66-69 y p. 133-137.

³⁴ Cf. R. Plötz, *Indumenta Peregrinorum - L'équipement du pèlerin jusqu'au XIX siècle*, en *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Patrimoine culturel, n° 20 (Strasbourg 1992) 46-54.

³⁵ Como ejemplo convincente nos sirve el relato del peregrino Nicola Albani que describe ampliamente su documentación necesaria: Nicola Albani, *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*. Prólogo de P. Caucci von Saucken, Transcripción y traducción I. González, Biblioteca Facsimilar Compostelana I, Santiago de Compostela 1993, p. 169 ss.

³⁶ Cf. L. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 247-254, y, para poner un ejemplo germánico, K. Militzer, *Jakobsbruderschaften in Köln*, en *Rheinische Vierteljahrsblätter* 55 (1991) 84-134. Lo sorprendente (o no) es que dentro de las profesiones de los socios aparecen muchos mercaderes y comerciantes.

³⁷ Aconsejo exponer en este contexto el grabado (plancha de madera) que aparece en la portada de la obra *Der bilger* de Geiler von Kaysersberg (L. Dacheaux, *Die ältesten Schriften Geilers von Kaysersberg*, Freiburg/Br. 1882, lám. XVII).

³⁸ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26), vol. I, p. 143 s. y como ejemplos una serie de documentos de tipo recomendación en I, vol. 3, p. 26-39, núms. 11-27.

³⁹ Cf. R. Plötz, *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes*, en *Compostellanum* 29 (1984) 239-265, y Carlen, *Wallfahrt und Recht* (nota 33) p. 147-150.

suficiente, y cuando los ríos y los vados están transitables, las temperaturas han aumentado y la luz del día se ha prologado ⁴⁰.

Ahora, el peregrino se ha incorporado a la «ordo sancta» o «ordo peregrinorum» o «confratrorum»⁴¹, intocable y de una cierta inmunidad jurídica, impuesta por la legislación imperial, real y eclesiástica ⁴². El peregrino se mueve en la línea curva que indica el camino, que, en realidad, es una «red viaria», con excepción del llamado «camino francés» ⁴³, que forma un cauce muy marcado. En el camino el peregrino se encuentra con todo el tráfico de aquellos tiempos ⁴⁴ y con todos los protagonistas posibles, es decir, con gente noble, guiada y con séquito, con mercaderes del comercio lejano o del modesto de pueblo en pueblo, con ejércitos en movimiento, con correos imperiales y monásticos, con trabajadores temporales y con peregrinos de todo el orbe cristiano ⁴⁵. El peregrino tendría que darse cuenta también de los peligros del camino que le ponen la naturaleza y los propios seres humanos. Tendría que cruzar zonas climáticas muy diferentes, con temperaturas altas y bajas, con sequías, tormentas, lluvias y nieves, vadear ríos peligrosos y puertos de alta montaña, caminos profundos, hundidos e invadidos por corrientes de agua, a menudo sin protección contra la intemperie del clima y toda una geografía y topografía hostiles. A lo largo del camino, esperan al peregrino bestias salvajes que podrían atacarle y acabar con su humilde existencia ⁴⁶. Salteadores (lámina II: Nicolai Albani, dibujo de la primera mitad del siglo XVIII) acechan al peregrino para apoderarse de lo poco que lleva consigo; los propios nativos se comportan hostilmente, los barqueros intentan cobrarle cara la travesía de ríos ⁴⁷ y los guías le dejan solo cuando no está dispuesto a pagar más que el precio convenido; incluso otros peregrinos que tenían que ponerse en marcha por «poenitiae causa» ⁴⁸ intentan aprovecharse de él. Y le invade a menudo la tristeza del exilio, de la condición de apátrida y la soledad del camino ⁴⁹. El peregrino sigue en su camino indicado por el encuentro con otros peregrinos (lámina III: Peregrinos en la escena de Emaús en el camino, detalle de un grabado de H. Cock según P. Breughel, siglo XVI), que le

⁴⁰ Cf. N. Hohler, *Reisen im Mittelalter*, München ²1988, con indicaciones a representaciones de medios de tráfico en el medievo, además *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, ed. H. Bausinger, K. Beyrer y G. Korff, München 1991, y, de especial interés para los protagonistas en las carreteras, los viajeros, y, dotado de muchas ilustraciones: *Bettler, Ganner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte. Ein Bild-Lesebuch*, ed. Chr. Sachsse y F. Tennstedt, Hamburg 1983. Habría que tomar en cuenta que la imagen exterior del Occidente se presentaba en mediados del siglo XI como una negativa geográfica del mundo musulmán: allí estepas y desiertos, interrumpidos de algunos oasis y bosques, allá bosques y algunos claros, donde se podían asentar villas y pueblos, además muy mal comunicados entre ellos. Cf. para las condiciones escandinavas Chr. Krötzl, *Wege und Pilger aus Skandinavien nach Santiago de Compostela*, en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt* (nota 21) p. 157-169.

⁴¹ Ya Caesarius von Heisterbach habla de «fratres» cuando se refiere a los peregrinos a Santiago de Colonia (*Dialogus Miraculorum*, Ed. J. Strange, Köln 1851, V, 39 y VIII, 58).

⁴² Cf. para el aspecto jurídico L. Carlen, *Wallfahrt und Recht* (nota 33) y E. Valiña Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Lugo 1990.

⁴³ Cf. el importante artículo de F. López Alsina, *Die Entwicklung des Camino de Santiago in Kastilien und León (850-1050)*, en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt* (nota 21) p. 59-68.

⁴⁴ Cf. entre otras las obras de H. Kellenbenz y como ejemplo: *Das Straßensystem in Mitteleuropa, besonders während des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, en *Ibid.*, (nota 21) p. 27-39.

⁴⁵ Cf. R. Plötz, *Peregrinatio in itinere stellarum: Santos, monjes, caballeros e pobres*, en *El Camino de Santiago* (nota 18) p. 63-87, y *Id.*, *Pilger und Pilgerfahrt* (nota 21) p. 181-184.

⁴⁶ Un ejemplo excelente para enseñar los peligros a lo largo del camino nos muestra la tabla de un retablo de Roncesvalles. En el caso de la muerte en el camino, el peregrino tenía derecho a un sepelio religioso, sea en la sede de la diócesis o en la iglesia parroquial. Cf. Carlen, *Wallfahrt und Recht* (nota 33) p. 144-146. En lo que se refiere a hospitales, véase nota 20.

⁴⁷ Para el transporte marítimo y fluvial cf. Carlen, *Wallfahrt und Recht*, (nota 33), p. 179-184.

⁴⁸ Un fenómeno que se pone a menudo a partir del siglo XIV. Cf. J. van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten. Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak)*, in *de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen* (ca. 1300-1500), Assen-Amsterdam 1978.

⁴⁹ Cf. L. y R. Kriss-Rettenbeck- I. Illich, *Homo viator - Ideen und Wirklichkeiten*, en *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (nota 17) p. 10-22.



Lámina III



Lámina I



Lámina II





Lámina IV



Lámina V



Lámina VI

muestran dónde podría parar y dormir, dónde encontraría compatriotas que le podrían echar una mano y en qué pueblos del camino habría albergues y hospitales dispuestos a darle un buen trato y comida abundante, dónde habría puentes, contruidos por los santos «viatores» (San Lesmes de Burgos, San Juan de Ortega, Santo Domingo de la Calzada, por ejemplo)⁵⁰. Bastantes veces el peregrino se encontraría con su patrón Santiago que le acompaña como peregrino en el programa iconográfico de las capillas e iglesias y en los milagros del camino, que están distribuidos en toda Europa, entre los que goza de una preferencia evidente el milagro del ahorcado y de las aves resucitadas (lámina IV: Los padres del peregrino ahorcado desesperados delante del retablo de «Jacobus Maior» en Compostela, detalle de un ciclo de una docena de frescos de la Iglesia San Jodoco, de finales del siglo XV)⁵¹. De vez en cuando, el peregrino pasará delante de portales pictóricos, siempre contruidos de cara al camino, que están dedicados a él y que le invitan a entrar en la iglesia, rezar una oración y dejar un obsequio, una «oblato» (lámina V: Pórtico Sur de Borgo San Donnino en Fidenza, siglo XIII)⁵². Si acaso se le hace imposible finalizar su peregrinación, encuentra en el camino «Puertas del Perdón» (Villasirga, San Isidoro de León, Villafranca del Bierzo por ejemplo), donde podría cumplir anticipadamente su peregrinación y recibir las mismas gracias que en la Catedral de Santiago.

Ahora, el peregrino sale de la curva y entra en el primer círculo menor, que significa el mundo de los ámbitos de estacionamiento, suministro y de protección, de acogida caritativa y religiosa y de compañía social a lo largo del camino. Allí el peregrino se recrea, cambia dinero, restaura o arregla su equipo, compra, por ejemplo, nuevas suelas para sus botas⁵³, se beneficia de los servicios religiosos e incluso de las gracias que le proporcionan los cultos a santos poderosos que descansan en sus tumbas a lo largo del camino, como por ejemplo San Trófimo y San Cesáreo de Arlés, San Leonardo de Limoges, San Martín de Tours, San Hilario de Portiers y San Eutropio de Saintes⁵⁴, que conducen y controlan de tal manera al peregrino hasta la tumba apostólica en Compostela⁵⁵. Allí, en el círculo menor, al lado de las iglesias de los pueblos, a la sombra de las catedrales, el peregrino tiene derecho a un sepelio cristiano en el caso de muerte⁵⁶. Allí se le ofrece al peregrino una vida apasionante, escucha los relatos y

⁵⁰ Consulte las bibliografías correspondientes: Dominicus Calceatensis, en AA SS Maii III 167 ss., y BiblSS IV, 682 s.; Adelelmus de Burgos, en H. Flórez, *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de la España*, 51 tomos (Madrid 1754-1879), aquí t. XXVII, 87-98, BiblSS I, 238 s., y Juan de Ortega, en Flórez, *España Sagrada*, como arriba, t. XXVII, p. 176 ss., p.e., Vázquez De Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. II, p. 173-178, y Plötz, *La proyección del culto jacobeo*, (nota 14) p. 69.

⁵¹ Cf. Id., *der hurnl hinder dem altar saltu nicht vergessen. Zur Motivgeschichte eines Flügelaltars der Kempener Propsteikirche*, en Epitaph für Gregor Hövelmann, Beiträge zur Geschichte des Niederheins dem Freund gewidmet, ed. ST. Frankewitz, Geldern 1987, p. 119-170, aquí esp. p. 147.

⁵² Cf. nota 18, y para «oblaciones» cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 148.

⁵³ En los registros del Hospital Real de Santiago de Compostela entre los objetos de los inventarios de los peregrinos ingresados por enfermedad siempre se mencionan suelas para zapatos. Además, también los relatos de peregrinos se refieren a este requisito imprescindible del peregrino: p. e. König von Vach menciona en la subida al puerto de Roncesvalles, después de San Blas, un pueblo, «da macht man negel, die die brüder in die schouch schlan» («donde fabrican clavos que los peregrinos se clavan en los zapatos», en Die walfart vnd Straß zu sant Jacob, ed. K. Häbler, *Das Wallfahrtsbuch des Hermannus König von Vach und die Pilgerreisen der Deutschen nach Compostela*, Straßburg 1899, p. 100 s., facsimile), y nada más elocuente sobre la importancia que se daba al calzado durante la peregrinación que un capítulo de las ordenanzas de la cofradía de los zapateros de San Martín de Astorga, redactadas en el siglo XIII, en el que se dispone que «todo cofrade que labrare día santo que fure de guardare elo non guardare peche un soldo e medio foras se fure para Romio de camino» (A. San Román, *Historia de la Benificencia en Astorga*, Astorga 1907, p. 42). E.d., que los zapateros les fue permitido trabajar en días festivos sin pagar multa, cuando lo hiciesen para peregrinos. Para más ejemplos cf. Vázquez de Parga, *Las Peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 321.

⁵⁴ Cf. los santuarios mencionados en el cap. VIII («De sanctorum corporibus requirendis in itineris eius, et de passione sancti Eutropii») del Liber IV (V) del *Liber Sancti Jacobi*, ed. Whitehill (nota 23) p. 360-376.

⁵⁵ Cf. M. C. Díaz y Díaz, *Santiago y el camino en la literatura del siglo XII*, en El Camino de Santiago (nota 18) p. 135-147.

⁵⁶ El entierro se realizó de forma muy solemne. las ordenanzas del hospital de San Juan, de Oviedo, aprobadas en 1586, por ejemplo, encomiendan que, cuando un peregrino fallecía, los campaneros de la catedral habían de tocar dos veces las campanas pequeñas, una a su muerte y la otra cuando el Cabildo fuese a buscar el cuerpo para su entierro. Todo el Cabildo iba por el cadáver del peregrino «proceSSIONALITER» con cruz y candeleros. En lo demás, los Estatutos capitulares de la Catedral de Oviedo (fol. 166 vº, núm. 19) transmiten una larga enumeración de ritos y costumbres todos relacionados con el sepelio del peregrino. Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 356-362.

canciones ⁵⁷ de los coperegrinos en el ambiente de los albergues y hospitales, que dependen de las instituciones y órdenes religiosas (monásticas, eclesiásticas con obligaciones caritativas y hospitalarias) ⁵⁸, de órdenes militares ⁵⁹ y de fundaciones de personas particulares y de cofradías ⁶⁰. Allí el peregrino se da cuenta de la riqueza de la épica y lírica que nació en el camino. Él mismo, de vez en cuando, deja huellas conmemorativas en forma de «graffiti» en los muros de iglesias (lámina VI: Grafitos de la Catedral de Oviedo, en la pared de la capilla de Covadonga) o en los portales de hospitales ⁶¹.

Vuelve el peregrino, solo o en compañía, al camino en forma de línea curva y sigue en su viaje religioso hasta la meta santa. El encuentro con sus «confratres» se torna más frecuente; de vías secundarias confluyen los peregrinos de Álava ⁶², Asturias ⁶³, de Portugal ⁶⁴, los que han seguido la antigua calzada romana del la «Vía de la Plata» ⁶⁵, los de los países nórdicos que desde las Islas Británicas, desde Alemania del Norte, incluso desde el Báltico ⁶⁶, llegaron en barcos (lámina VII: Grabado «El barco de la penitencia» de Hans Burgkmair, alrededor de 1500) a los puertos de mar de la costa cantábrica y galaica (Avilés, Viveiro, A Coruña y Baiona, por ejemplo) ⁶⁷ y los de los pueblos del Sur (italianos, griegos, eslovacos, etc.) al litoral del mar mediterráneo ⁶⁸, todos formando una comunidad europea internacional, peregrinante sin fronteras y dentro del contexto del Occidente cristiano ⁶⁹. La infraestructura caritativa se hace más densa con cada kilómetro menos de distancia a Santiago de Compostela, cada pueblo tiene

⁵⁷ Cf. R. Plötz, *Jakobspilger*, en *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, vol. 7, Berlin-New York 1992, p. 459-467.

⁵⁸ La orden de San Benito, sus derivadas por reforma como Cluny, la del Císter, recordando así las palabras de Jesucristo: *Hospes fui et suscepisti me*. Aparte de estas órdenes sostenían también hospitales los Canónigos Regulares de San Agustín, los Premonstratenses, los Antonianos, etc. Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 300-304.

⁵⁹ Las orden del Temple, fundada 1119 y después incorporada en la orden de San Juan (1312), San Juan de Jerusalén, del Santo Sepulcro, la de Santiago, etc. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 304-307.

⁶⁰ Cf. R. Plötz, *Santiago-peregrinatio und Jacobus-Kult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes*, en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* vol. 31 (1984) p. 24-135, aquí esp. p. 116-122, y H. Röckelein-G. Wendling, *Wege und Spuren der Santiago-Pilger im Oberrheintal*, en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt* (nota 21) p. 83-118, aquí esp. p. 105-114.

⁶¹ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. II, p. 492-495, y, en estas actas, el artículo de P. Lingsens, *Medieval and Post-medieval Graffiti by Pilgrims as Sources in Pilgrimage Research*.

⁶² Cf. p.e. M. J. Portilla, *Una ruta europea por Álava, a Compostela del paso de San Adrián, al Ebro*, Vitoria 1991. El túnel de San Adrián despertó ya en 1567 el interés de Georg Hoefnagel que lo pintó. Se lo publicó en la famosa descripción topográfica *Civitates orbis terrarum in aes incisa...* de G. Braun y F. Hogenberg. Cf. R. Plötz, *Le Mont et la Crypte St. Hadrien a Biscaia*, en *Santiago de Compostela, 1000 ans* (nota 14) p. 281, núm. 142.

⁶³ Cf. A. García Minor, *De San Salvador de Oviedo a Compostela. Andar y ver por el camino de los peregrinos*, Oviedo 1965, y J. I. Ruiz de la Peña Solar et alia, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo 1990, esp. p. 84-124.

⁶⁴ Cf. p.e. las *Actas del I Congreso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, Lisboa 1992, sobre todo la sección III: *Os Caminhos de Santiago*, p. 75-120, y V: *Itinerários*, p. 215-259.

⁶⁵ Cf. p.e. J. Sendín Blázquez, *Vía de la Plata. Historia-Mito-Leyenda*, Valladolid 1992.

⁶⁶ Cf. Chr. Krötzl, *Del Mar Báltico a Santiago de Compostela*, en *Santiago*, L'Europa del pellegrinaggio, a cura di P. Caucci von Saucken Milano 1993, p. 361-367, y V. Almazán, *Las vías marítimas de peregrinación de los países escandinavos*, en el mismo volumen del «Congreso de Estudios Xacobeos».

⁶⁷ Cf. últimamente B. Tate, *Las peregrinaciones marítimas medievales desde las Islas Británicas a Compostela*, en *Santiago*, Camino de Europa (nota 6) p. 161-179, y *Id.*, *A vía marítima desde las Illas Británicas a Compostela durante a Idade Media*, en el mismo volumen del Congreso. Además K. Herbers, *Schiffspilgerfahrten nach Santiago de Compostela. Eine Bilanz bisheriger Forschungen*, en *Sternenweg* 5 (1990) 34-41.

⁶⁸ Cf. P. Caucci von Saucken, *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia 1984, y L. Gai, *La "Francigena" e il Cammino italiano*, en *Santiago*, L'Europa del pellegrinaggio (nota 66) p. 275-295.

⁶⁹ Cf. Plötz, *Pilger und Pilgerfahrt*, en *Europäische Wege* (nota 21) p. 206-212.



La «boute de pénitence», gravé sur bois par Hans Burgkmair, montre un caraque à trois mâts rempli de pèlerins (Navical Penitente de Johannes Keyserberg, Augsbourg 1511).

Lámina VII



Lámina VIII



Lámina IX



Le grand Portrait de SAINCT JAQUES, comme il est en Compostelle.

Lámina X



Lámina XI



Lámina XII

ahora uno o más albergues, y se advierte cada vez más y mejor la cercanía de la urbe jacobea: El peregrino ya se encuentra con delegados y encargados de los posaderos que le ofrecen los servicios de sus establecimientos ⁷⁰, con gente que, bajo el pretexto de decirle una misa en la Catedral, quieren sacarle dinero ⁷¹, incluso prostitutas a las que le va mal el negocio en la misma ciudad ⁷². El paso del peregrino se hace más largo y se acelera de la misma manera como sube la ilusión y la alegría en su alma por el eminente encuentro con el Apóstol Santiago en su tumba, umbral de tránsito entre lo mundano con el más allá ⁷³. Llega el momento más emocionante, la vista desde el Monte del Gozo, desde donde el peregrino puede ver por primera vez las torres de la Catedral y un poco del contorno urbanístico ⁷⁴. Allí, en la cumbre del Monte del Gozo se emocionaba toda Europa, se alegraban los peregrinos, bailaban y renovaban la costumbre de llamar Rey al peregrino de su grupo que identificaba las torres de la basílica.

El peregrino recorre casi volando los últimos kilómetros que le quedan para alcanzar la ciudad, sale de la línea curva de nuestro modelo, entra en el siguiente círculo menor, que indica el «Santo Lugar», y se acerca al Santuario Jacobeo, relicario precioso y modelo espléndido de la «Jerusalén Celeste» al mismo tiempo ⁷⁵, transita por el barrio de los concheiros ⁷⁶, cruza la antigua Plaza de San Pedro, infiltrándose en el casco viejo amurallado por la «Puerta del Camino» y entrando en la Catedral por la puerta septentrional, conocida como «Portal de los Francos» ⁷⁷, donde se se daba cita toda la Europa cristiana en su proceso arrollador de aproximación de razas y pueblos, de nacimiento de lenguas y literaturas y de motivos genuinos en los reencuentros de elementos dispersos y comunes a lo largo del Camino de Santiago a través de Europa ⁷⁸. El motivo de Tristán, por ejemplo, se podría encontrar por primera vez en interpretación plástica en una columna de este portal (lámina VIII: Dibujo de la escena de Tristán (?) en la Portada norte de la Catedral, 1105-1110) ⁷⁹. Allí estaba el famoso paraíso con su fuente de agua rica ⁸⁰, se encontraba también el mercado famoso de abastecimiento para el peregrino, de recuerdos y de objetos de devoción popular ⁸¹. En esta Plaza de la Azabachería los peregrinos solían

⁷⁰ *Liber Sancti Jacobi*, ed. Whitehill (nota 23) p. 162 s.

⁷¹ *Ibid.*, p. 163 s.

⁷² *Ibid.*, p. 161 s.

⁷³ Cf. W. Brückner, *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens*, en *Volkskultur und Geschichte*, Homenaje J. Dünninger, ed. D. Harmening et alia, Berlin 1970, p. 422.

⁷⁴ Cf. un panel del antiguo retablo de la Capilla de las Reliquias, de 1596, que muestra peregrinos en el Monte del Gozo enseñando las torres de la Catedral, en *Santiago, Camino de Europa* (nota 6) p. 334 s., núm. 55 (ficha hecha de A. A. Rosende Valdés).

⁷⁵ Como nota 16.

⁷⁶ Cf. sobre los concheiros de Santiago Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 132 ss.

⁷⁷ Cierta orientación sobre este desaparecido portal da el *Liber Sancti Jacobi* en el Liber IV, cap. «De Porta Septemtrionali» (ed. Whitehill (nota 23) p. 380. Más información resume S. Moralejo en el cap. V del Catálogo *Santiago, Camino de Europa*, (nota 6) p. 373-396: «La Puerta de Francia. La peregrinación, cauce y empresa artística».

⁷⁸ Cf. Plötz, *Jakobspilger* (nota 57) 463 ss., Id. *El apóstol Santiago el Mayor en la tradición oral y escrita*, en *Santiago, Camino de Europa* (nota 6) p. 193-211, y C. Flores Varela, *El Camino de Santiago en la encrucijada de la lírica medieval*, *Ibid.*, p. 213-230.

⁷⁹ Ya alude al tema S. Moralejo en su artículo *El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago*, en *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Pistoia 1984, Perugia 1987 p. 245-272, aquí esp. p. 268 f., para tratarlo definitivamente en el apartado arriba mencionado (nota 75), esp. p. 382, núm. 91: Fuste historiado con leyenda épica (Tristán?).

⁸⁰ Cf. *Liber Sancti Jacobi*, ed. Whitehill (nota 23) p. 379: «De Fonte Sancti Iacobi», además S. Moralejo, *La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela*, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi* Perugia 1983, Perugia 1985, p. 37-61, aquí esp. el apartado «6. Paradisus», p. 55 ss., y Díaz Y Díaz, *Santiago y el camino en la literatura* (nota 18) p. 146 s.

⁸¹ A pesar de la mención indicativa de este mercado en el *Liber Sancti Jacobi* (ed. Whitehill (nota 23), p. 379 s.) habría que tener en cuenta para la representación museal la vidriera del tesorero imperial Jakob Villinger que muestra una «coronatio peregrinorum» delante del portal septentrional de la Catedral de Santiago, teniendo de fondo el mercado de los peregrinos. Cf.

comprar insignias de peregrinación de plomo o estaño⁸² y las famosas conchas (*pecten maior*), que se impusieron a la vuelta de la peregrinación y que acogieron universalmente la significación de «intersigna peregrinorum»⁸³. Muestra convincente de esta evolución emblemática es Cristo mismo en la famosa escena de Emaús en el claustro del Monasterio Santo Domingo de Silos, de alrededor de 1130 (lámina IX: «Pera» del Señor con la concha puesta), donde el Señor lleva la concha puesta, documento destacado del cambio semántico que en poco tiempo transmutó el sentido de la palabra «peregrinus» de forastero a peregrino religioso⁸⁴.

El peregrino entra en la Catedral, se acerca al Retablo Mayor y toma contacto directo con la representación del Apóstol que se encuentra encima de la tumba⁸⁵, donde se supone que descansa en compañía de dos discípulos. Desde la reforma de la Catedral, este contacto físico se puede realizar bajo la forma de la «apreta»⁸⁶. Allí, con este acto, el peregrino culmina su peregrinación. Se somete a los ritos y normas que realizan todos los peregrinos en el «Santo Lugar»⁸⁷, pasa la noche en vela («incubatio») y oración⁸⁸, recibe la penitencia, se le conceden las indulgencias⁸⁹, comulga en la misa del peregrino y se le entrega la Compostela⁹⁰, expedida en su nombre, que le servirá de justificante a su llegada a casa, cambia su ropa y sus zapatos, utensilios que se ofrecen a menudo gratuitamente al peregrino⁹¹, quemando los trapos viejos, como se supone, en una sartén en el tejado de la Catedral sobre todo por miedo a enfermedades contagiosas⁹², compra una concha y algún recuerdo religioso, también quizás objetos de devoción, puestos en contacto con la imagen del Apóstol, para llevárselos a su cofradía⁹³, y se

R. Plötz, *Jacobus Maior. Geistliche Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes*, en *Jakobus in Süddeutschland*. (nota 18) (en preparación).

⁸² Ya a fines del siglo XII se vendían conchas de metal en puestos y por vendedores ambulantes, ya que en 1200 el arzobispo Suárez de Deza consideró el asunto bastante importante para reivindicar frente a los concheiros el derecho exclusivo de venta de su iglesia. Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 132.

⁸³ Cf. Plötz, *Jacobus Maior* (nota 18) cap. «Intersignum peregrinorum», en preparación, además K. Köster, *Les coquilles et enseignes de pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et les routes de Saint-Jacques en Occident*, en *Santiago de Compostela, 1000 ans* (nota 14), p. 85-95.

⁸⁴ Cf. R. Plötz, *Peregrini Palmieri Romæ. Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes*, en *Jahrbuch für Volkskunde N. F.* 2, Würzburg-Innsbruck-Fribourg 1979, p. 103-134, aquí esp. 104-117.

⁸⁵ Primera mención en las «Constitutiones» (ca. 1240-1250) de la Catedral que arreglaron para los sacristanes el tratamiento de los peregrinos: «quos ponant candelas ante figuram beati Jacobi» (Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. III, p. 67).

⁸⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 153 s.

⁸⁷ Cf. Moralejo, *Le Lieu Saint* (nota 14) p. 41-52, y F. López Alsina, *La ciudad de Santiago* (nota 15) p. 127-137.

⁸⁸ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I p. 146 s.

⁸⁹ A. Odriozola fue el primero que se dedicó seriamente al estudio de las «Bulas» de imprenta (*Concesiones de indulgencias papales para peregrinos a Santiago impresas en los siglos XV y XVI, y documentos análogos*, en *Compostellanum* 30 (1985), 471-475). Cf. también M. Lucas Álvarez, *Sumario de Indulgencias concedidas por la Iglesia Romana a los cofrades del Hospital Real de Santiago de Compostela*, en *Santiago, Camino de Europa* (nota 6) p. 322, núm. 50.

⁹⁰ Cf. los dos ejemplares de 1535 y 1740, publicados por S. Moralejo y L. Gai en el catálogo *Santiago, Camino de Europa*, *Ibid.*, p. 352 s., núm. 71, y p. 353 s., núm. 72.

⁹¹ Cf. las cuentas de la Cofradía de los Cambiadores de Santiago que el Mayordomo presentó en los años 1303 («A huun alaman XLV soldos en huus capatos. Dous pares de capatos para dous alamaes LVI soldos ...») y 1305 («... A outro alaman para capatos XXX soldos»), en A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols, Santiago 1989-1911, aquí esp. vol. VII, p. 162, nota.

⁹² *Ibid.*, vol. III, p. 137.

⁹³ Como prueba nos sirven los inventarios pequeños que están en los libros de admisión de enfermos en el Hospital Real de Santiago. Un tal Hors Foril, vecino de Würzburg (Franconia oriental) ingresa el día 6 de marzo de 1715 en el Hospital. Entre sus bienes se registran también 17 rosarios (Santiago, Arch.-Hist. Univ., H.R.C., Serie Enfermos, Lib. 26, fol. 59r^o). Considero esta fuente como una de las más importantes para la investigación sobre el «habitus» de los peregrinos, su documentación y los utensilios que llevaron consigo, sobre todo en el siglo XVIII. Además, estos registros nos

va a buscar un albergue. Alrededor de la Tumba Apostólica se crearon relatos milagrosos (Milagro de la toma de Coimbra, por ejemplo)⁹⁴, se establecieron ritos (procesiones⁹⁵, «coronatio peregrinorum» (lámina X: grabado francés del siglo XVII, poner la mano en el «Arbol de Jessé», etc.)⁹⁶ y originaron símbolos (Cruz de la Espada, bordoncillos, azabaches, etc.)⁹⁷. La Catedral misma desarrolló una liturgia propia y un programa especial para todos los años conmemorativos o de jubileo en los cuales la fiesta del Apóstol coincide con un domingo, llamados «Años Santos Compostelanos»⁹⁸. Resulta sorprendente que el peregrino se quede en la ciudad solamente un par de días, los que le corresponden en concepto de caridad (tres días en verano, cinco en invierno como máximo)⁹⁹. Cumplidos los ritos, comienza su retorno.

Sale del círculo menor y sigue la línea curva, es decir, ha vuelto al camino, ahora con la concha puesta. Quizás visite primero la geografía sagrada de los entornos, como Fisterra, Padrón, Mugía y otros¹⁰⁰. A menudo el peregrino cambia el camino. Deja la ruta tradicional interior y va por la costa, por Oviedo, también «Santo Lugar» con su culto al Salvador, su riqueza inmensa de reliquias¹⁰¹ y la buena fama de sus hospitales, o por Montserrat y Zaragoza, centros grandes de devoción mariana, y entra así en el tercer círculo menor que indica la infraestructura de paradas y los núcleos de interés. El peregrino vuelve a salir a la línea curva del círculo grande y se encuentra con los mismos protagonistas en el camino, con los mismos peligros e imponderables que en la ida, le puede sobrevenir una muerte rápida o una enfermedad contagiosa. Pero ahora es él quien distribuye informaciones, da consejos y despierta ilusiones. Cruza los climas mencionados, atraviesa países extranjeros de lenguas desconocidas, se enfrenta a mentalidades distintas a la suya, sufre las mismas incomodidades y fraudes que en la ida, pero al final llega a su hogar, con su corazón lleno de esperanza y alegría, con mente tranquila y soberana, con fisis y psiquis adaptadas al paso como medida humana y al sentido común de servicio que se comprende y aprende en la dureza del camino.

El peregrino abandona la línea curva y entra en el primer círculo menor del que había partido al principio, cerrando así la circunferencia de su peregrinación con la llegada a la meta del retorno, al hogar, que, en la metáfora del *homo viator*, quiere expresar la «patria celestial», el «hogar de Dios». Allí, en su ambiente habitual, aprecian y celebran su regreso, y el peregrino goza de un aumento de su prestigio social y personal¹⁰², y lo reintegran litúrgica y formalmente a su feligresía a través la «benedictio pro

proporcionan datos personales sobre sexo, procedencia y nacionalidad. Cf. J. M. Fernández Catón, *El archivo del Hospital de los Reyes Católicos de Santiago de Compostela. Inventario de fondos*, Santiago de Compostela 1972.

⁹⁴ Cf. M. C. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá durante la Alta Edad Media* Santiago 1985, p. 123-143, y R. Plötz, *Visión y Realidad*, Actas del Curso de Verano 1992, Universidad de Compostela (en preparación).

⁹⁵ Véase el precioso grabado que se encuentra en la obra de J. Álvarez de Comenar, *Les Delices de l'Espagne & du Portugal*, I (Leiden: Pierre van de Aa 1707, con el título «Procession des Pélerins á Compostelle»).

⁹⁶ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 146-154.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 136 s., X. R. Mariño Ferro, *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos* Vigo 1987, p. 169 ss., y R. Plötz, *Indumenta peregrinorum*, en *Peregrino* 2^a época, núm. 11 (dic. 1989) 18-21, o más amplio en *Peregrino*, Servicio de documentación del mismo número, p. 4-7.

⁹⁸ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 151 s., y K. Herbers, *Expansión del culto santiaguista por Europa y el Año Santo Compostelano*, en *Peregrino* 29 (Febr. 1993), 19-21.

⁹⁹ En algunos sitios se adoptó la prevención de marcar los bordones de los peregrinos para conocer el número de días que pasaban en el hospital. Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 313.

¹⁰⁰ Ya el relato de peregrinación del Señor de Caumont (1417) incluye en su itinerario la visita de Padrón y Fisterra, que en esta época parece haber sido casi obligada. Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 218.

¹⁰¹ Cf. D. De Bruyne, *Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo*, en *Analecta Bollandiana* 45 (1927), 93 ss.

¹⁰² Cf. J. van Herwaarden, *Pilgrimage and Social Prestige. Some Reflections on a Theme*, en *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit*, Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14, Wien 1992, p. 27-79.

fratribus redeuntibus»¹⁰³. En su cofradía pertenece al círculo de los veteranos, en su representación gremial le conceden un rango elevado, los jóvenes adeptos le exigen repetidamente el relato de su peregrinación y más de uno sigue su venerado ejemplo. El peregrino acaba su vida como hombre ejemplar, se le entierra en su «habitus peregrinorum», con la concha puesta (lámina XI: Dibujo del siglo XVIII de la lápida sepulcral de un «famulus» danés del prior del Monasterio Soro, del siglo XIV)¹⁰⁴.

Transformación y aplicación práctica del concepto teórico de peregrinación en un circuito didáctico-logístico de un supuesto Museo de peregrinación

La base material de una exposición permanente consta generalmente de los componentes siguientes:

1) El concepto elaborado bajo del lema «El peregrino y la *peregrinatio ad limina Beati Jacobi*».

2) Piezas de los fondos propios del museo, tanto aquéllas que se adapten perfectamente a la exposición, como aquéllas que, quizás, no encajen perfectamente o sólo en parte en el concepto. Habría que elegir las pertinentes y separarlas de las demás. Sería necesario buscar y encontrar objetos y colecciones, ya particulares, ya de instituciones oficiales, que se ajusten al concepto previamente elaborado.

3) Los objetos no accesibles, que se consideren imprescindibles, tendrían que ser reproducidos o sustituidos por otros medios (veáse abajo).

4) Partiendo del concepto habría que redactar textos didácticos, tomando como base:

- Datos de evolución histórica en general, de Historia del Arte, de Filosofía, de Etnología, de Estudios de Mentalidades, de Teología y demás Ciencias Humanas.

- Textos históricos como la Biblia, textos canónicos y apócrifos, de la liturgia, textos diplomáticos institucionales del Imperio, de los Reinos, Ducados y del Papado, textos de tipo sinodal, eclesiástico en general, de la constitucion de ciudades, ordenanzas, reglamentos, inventarios de hospitales y albergues, de libros de ingreso y salida de peregrinos enfermos, libros de difuntos, etc.

- Relatos de peregrinos, documentos personales, canciones, guiones de dramas litúrgicos, himnos, relatos de milagros, es decir: textos épicos, líricos y dramáticos, cuentos populares, sagas y leyendas, etc.

5) Tradiciones populares, por ejemplo, las propias del día de Santiago o de ferias como la «Jakobidult» de Augsburgo, además de espectáculos como «Le Miracle du Pendu Dépendu», también en la versión moderna (1984) de Guillaume Léchanson, de Melle.

6) Materiales de los medios audiovisuales: fotos, transparencias, vídeos, discos compactos, hilo radiofónico y holografía.

¹⁰³ Cf. Plötz, *Benedictio perarum et baculorum* (nota 24) p. 349 y (nota 25).

¹⁰⁴ Cf. Vázquez de Parga, *Las peregrinaciones* (nota 26) vol. I, p. 128 s., K. Köster, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterliche Santiagostraßen*, Ausgrabungen in Schleswig, Berichte und Studien 2 (Neumünster 1983), que menciona un número bastante elevado de conchas de peregrinos que se encontró en excavaciones de sepulcros (apr. 140), fechables entre el s. XI y el s. XVIII (p. 119-155). Cf. además *Heilig en profan: 1000 laatmiddeleeuwse insignes uit de collectie van H.J. van Beuningen*, ed. H. J. E. van Beuningen y A. M. Koldewij, *Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes*, III. (Rotterdam papers 8), Cothen 1993.

7) Medios tridimensionales como son: maquetas, modelos, preferiblemente mecanizados y móviles, y vaciados de primera cualidad.

8) Simulaciones de situaciones y estados originales, por ejemplo de un albergue de alrededor de 1500, como lo describe Erasmo de Rotterdam en el capítulo «Diversoria» de la obra *Civilitas morum* Ed, Basilea 1523.

El material parece más amplio de lo debido, pero, recordemos, existe solamente en teoría y en la imaginación. Dentro de lo posible y lo limitado por las circunstancias, habría que elegir y seleccionar entre los siguientes tres complejos mayores que se deberían compaginar entre sí:

Los textos, los objetos y los medios didáctico-técnicos.

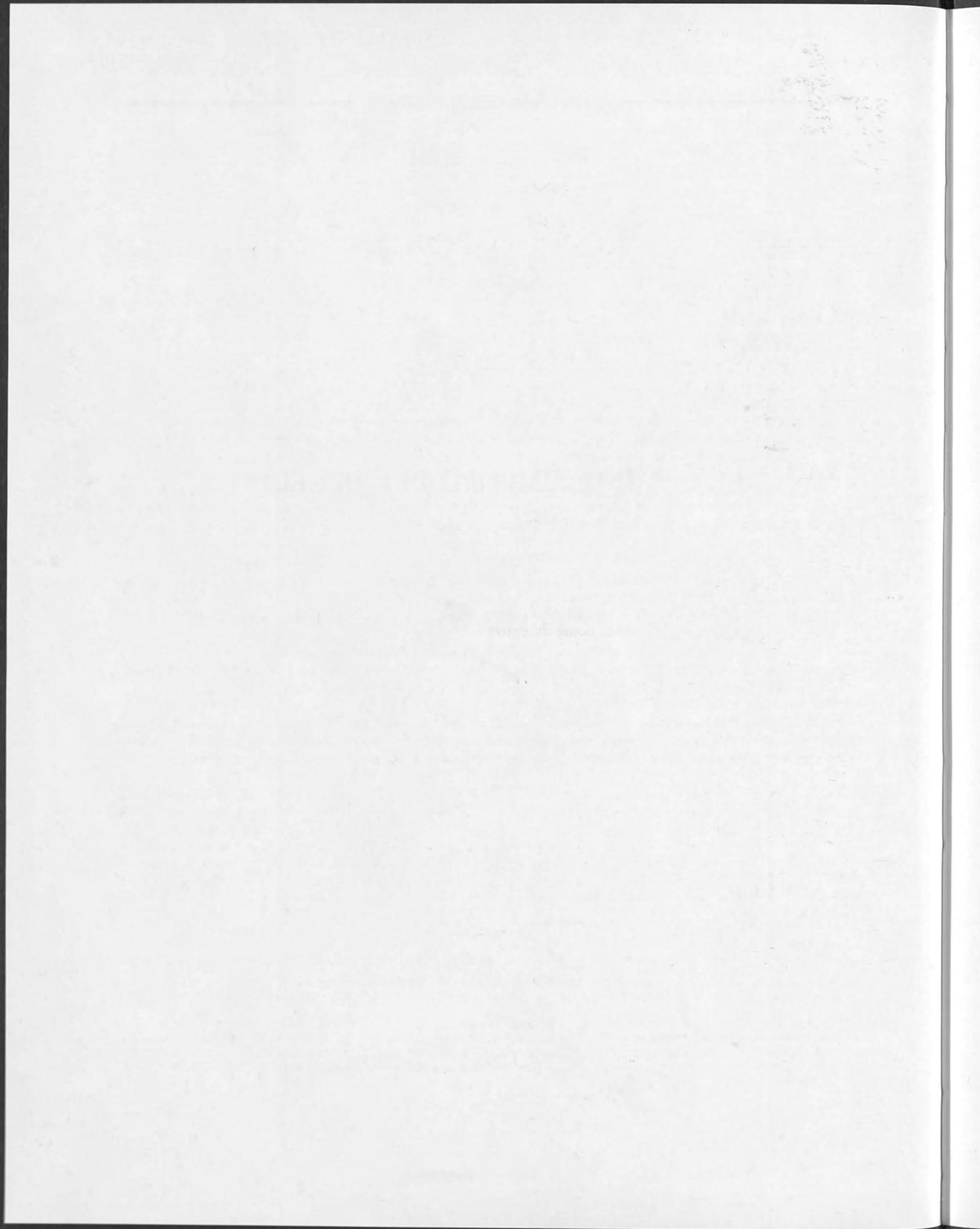
Resumen

Resumiendo, quisiera decir que, desde mi visión, he intentado explicarles las posibilidades de cómo se podría equipar y montar un Museo de la Peregrinación, quizás en un «Santo Lugar», que, con su entorno, con su ampliación real y original de las posibilidades imaginarias del museo podría tener éxito, quizás también aquí, en Santiago de Compostela. Lo que siempre debería estar presente en tal museo es la ya mitificada persona del primer protagonista: el peregrino. Es él, quien, dentro de un museo imaginario-real, podría acompañar al visitante, por ejemplo en una cinta temática que reuniera textos e impresiones de imágenes tradicionales (grabados, fotos, dibujos, documentos, etc.), de la misma manera que he intentado mostrar en el transcurso de mis líneas breves, el peregrino como «signet» o imagen repetitiva -quizás con peregrina formando pareja-, pero andando, subiendo y bajando como un auténtico peregrino según el circuito, siempre presente, y respondiendo en su presentación a situaciones típicas, frecuentes e igualmente extraordinarias de una peregrinación, representando una figura que habría de convertirse en el «signet oficial» de un «Museo de la Peregrinación», en el dueño de la casa, materializado por las distintas formas de propaganda. Espero con gran ilusión que, un día no demasiado lejano, mi visión de una presentación adecuada de un fenómeno exterior e interior del hombre, mi sueño de un Museo imaginario de la peregrinación, de la búsqueda del «*iter stellarum*» (lámina XII: Relieve del sarcófago de Carlo Magno, plata dorada, Aquisgrán, alrededor de 1215) se pueda realizar.

EL CAMINO, SÍMBOLO DEL DERECHO

FRANCISCO PUY

Universidad de Santiago de Compostela



1

La Teoría del Camino de Santiago, y en general la Teoría del Camino, constituye un asunto interdisciplinar por su propia naturaleza, en el que tiene su puesto propio la perspectiva del Derecho, junto a tantas otras también clásicas y modernas ¹. Por lo que se refiere a la perspectiva jurídica del Camino, los abundantes análisis que la desarrollan se dirigen lógicamente en las dos direcciones obvias por las que pueden proceder: la de la Historia del Derecho Odepórico y la de la Legislación Odepórica Vigente.

En el primer caso, con las investigaciones históricas, se trata de reconstruir, para enseñanza o distracción, la normación, la jurisdicción y la jurisprudencia del Camino que se ha ido produciendo a lo largo del tiempo. Pues nunca falta en todo Camino suficientemente establecido ninguna de esas tres cosas:

a) Una normativa emanada de los poderes públicos (leyes, reglamentos, decretos, etc.) y de las actuaciones de la sociedad (contratos, donaciones, testamentos, etc.) y dirigida a garantizar la protección de los viandantes del Camino, de los habitantes de sus poblaciones y de la base territorial que lo soporta, tanto en su proteiforme materialidad, como en entorno ambiental y cultural.

b) Una aplicación judicial y arbitral -o sea las hazañas, gestas, juicios, procesos y actas en que jueces y árbitros pusieron a prueba la eficacia y eficiencia de la normativa y sus operadores-.

c) Y una jurisprudencia, una interpretación de las anteriores leyes y sentencias. O sea, las discusiones, manifestaciones, publicaciones, congresos etc., en que todo lo anterior fue examinado por los jurisprudentes para ofrecer propuestas de mantenimiento o de renovación de *statu quo* jurídico ².

Y en el segundo caso, con los estudios teóricos estrictos, de lo que se trata es de sistematizar el panorama actual normativo, legal y reglamentario en el que se tienen que mover todos los usuarios del Camino, y, en especial, todos los ofertores y usuarios de servicios. Por un lado, en orden a beneficiarse de las garantías que da el sistema jurídico, tanto en cuanto a seguridad y libertad de actuación, como en cuanto a promoción y subvención del patrimonio del Camino y de las actividades de los peregrinos. Y, por otro lado, en orden a coordinar las políticas de reglamentación limitadora y de subvención promotora dispuestas por todos los gobiernos implicados en una estructura, que en itinerarios cortos es siempre

¹ Como las de la Teología, la Historia, las Artes Plásticas, la Música, la Astronomía, la Literatura, la Medicina, la Farmacia, la Arquitectura, la Ingeniería, la Economía, la Geología, la Botánica, el Turismo, la Informática, la Gastronomía.

² Me refiero a trabajos como los de J. M^o Lacarra, *Protección Jurídica del Peregrino*, en L. Vázquez de Parga, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid CSIC, 1948, t. 1, p. 255 ss.; J. I. Fernández de Viana, *Testamentos de Peregrinos del Siglo XVI en Santiago*, en P. Caucci (Ed.), *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Perugia Università, degli Studi, 1985, p. 63 ss.; A. Fernández Albor, *La Delincuencia en el Camino de Santiago en la Edad Media*, in eod. loc., p. 127 ss.

supramunicipal y supracomarcal; y que en el caso del Camino de Santiago es de dimensión europea, o sea, supramunicipal, supraprovincial, supraautonómica y supraestatal³.

Sin embargo, en esta comunicación se quiere abordar la recurrente relación entre el Derecho y el Camino desde una perspectiva distinta a esas otras dos habituales que acabo de esbozar para recordatorio general; o sea a las que se refieren al análisis del Derecho Odepórico Histórico o a la crítica del Derecho Odepórico Vigente.

Esta otra perspectiva a que me refiero es la metafísica. Tiene que ver con la Metafísica de Camino, no con su física. Y tiene de peculiar que implica al Camino con el Derecho, sin que los propios juristas hayan hecho nada para que así ocurra y sin que ni tan siquiera se hayan percatado de que así ocurre.

Yo he encontrado el dato casualmente -trabajando en mi campo de investigación particular que es la Filosofía de Derecho- en el curso de una indagación sobre el Concepto del Derecho en las fuentes jurídicas primitivas. Pues bien, en ellas he hallado, para mi sorpresa, evidencias notables de que el Camino constituye una de las más antiguas imágenes del Derecho que han tenido o que han alcanzado los seres humanos.

Mi pesquisa se movía (en 1984) tratando de verificar una tesis reiteradamente expuesta en Santiago por Alvaro D'Ors. Según D'Ors, el concepto jurisprudencial clásico romano del *ius* -o sea, del Derecho entendido como la posición justa decidida por un juez- no tiene nada que ver con el concepto imperial postclásico de *directum* -o sea, del Derecho como Camino Recto que conduce de la tierra al cielo, o del mundo a Dios, legislado por un emperador-. Según D'Ors, esta última no es una idea propia de la jurisprudencia romana vulgar por la cristianización operada en el Imperio a partir de Constantino y consagrada por Justiniano.

Bien, mi pesquisa no confirmó la tesis de D'Ors, sino que la contradujo. Por tanto, mi punto de vista es que el *ius* constituye también en sus orígenes una visión del Derecho como Camino, en este sentido: como las Posiciones en que están las cosas que los dioses atribuyen a los humanos; y por ende como los Destinos con que ellos predestinan a los humanos; y por lo tanto, finalmente, como los Caminos con que ellos les marcan a los humanos el acceso a su felicidad antes y después de la muerte.

Comprobé en su momento esa tesis rastreando en los orígenes etimológicos de las palabras *ius* y *directum*⁴.

Ahora quiero completar aquella prueba ofreciendo algunos testimonios concretos que indican la antigüedad y clasicidad precristiana de la indicada asimilación del Derecho con el Camino de Peregrinación; y a éste, al Camino de Peregrinación, con el Derecho Divino o Derecho Natural o Derecho Fundamental.

A continuación, por tanto, voy a indicar brevísimamente algunos testimonios de esa comprensión del Derecho como Camino, seleccionando entre otros, siete clásicos jurisprudentes precristianos: Hammurabi de Babilonia (1820-1750 a. C.), Moisés bar Yokabed (1270-1200 a. C.), Spitama Zoroastro (660-583 a. C.), Pitágoras de Samos (580-500 a. C.), Kung Fu Tse Confucio (551-479 a. C.), Heráclito de Efeso (535-470 a. C.) y Li Erl Tan Laotsé (395-305 a. C.).

³ Todas las buenas guías de camino, a partir de Calixtino, dedican a este aspecto de la cuestión algún apartado. Entre el 23 y el 25 de abril de 1993 se celebraron en Santiago, en los locales de la Escuela Gallega de Administración Pública, unas *Jornadas sobre Protección Jurídica de Camino de Santiago*, coordinadas por el catedrático de la Universidad de Navarra Francisco González Navarro, importantísimas para el desarrollo de estos estudios. Es de desear que las actas de este simposio vean lo antes posible la luz para que sus conclusiones puedan ser utilizadas por los gobiernos autonómicos, central y comunitarios, en beneficio del Camino.

⁴ Cfr. mi estudio sobre «El Derecho, lo directo y lo recto», en mi *Tópica Jurídica*, Santiago, Paredes, 1984, p. 151 ss.

Me parece que puede ser de interés recordar cómo establecieron ellos -que fueron todos, en alguna parte de su vida, legisladores peregrinantes, jueces correccaminos o maestros itinerantes- la comprensión del Derecho como el Camino y del Camino como el Derecho, para probar un hecho que puede ayudar a explicar mejor una de las causas de la persistencia, en general, de todos los Caminos de Peregrinación a lo largo de los siglos; y para explicar mejor, en especial, el vigor siempre resurgente de nuestro Camino, del inconmensurable Camino de Santiago.

2

Mi primer testigo de cargo es Hammurabi (1820-1750 a. C.). El *Código de Hammurabi*⁵ fue promulgado en Babilonia el año 1753 a. C. Es el más antiguo código completo que se ha conservado. Pues bien, en su Exposición de Motivos explica el rey que los dioses «Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi para proclamar el Derecho en el País». Y a continuación explica que «proclamar el Derecho en el País» significa, entre otras cosas, «enseñar al País el buen Camino».

He ahí que, para Hammurabi, el Derecho es el Camino que enseñan los dioses al pueblo, por medio del legislador humano, para el buen fin del grupo social; o sea, el Camino que conduce a los miembros del grupo social de la tierra al cielo.

Mi segundo testigo de cargo es Moisés bar Yokabed (1270-1200 a. C.). La *Torah* (o sea, la *Instrucción*, la *Ley* o el *Pentateuco*)⁶ es el ordenamiento jurídico legislado y proclamado por él para el Pueblo Israelita hacia el año 1240 a. C, en la Península del Sinaí. Cuando en este código⁷ Moisés revela a Yavé diciendo a los Israelitas que Yavé es el Dios «todos cuyos Caminos son Justos» -o que «Yavé es fiel y sin iniquidad, Justo y Derecho»- se está diciendo que el Derecho o lo Justo (*yaser* o *yaxar*), es el Camino que Dios manda andar y la conducta que le resulta grata (*placitum*) porque sigue sus Caminos, los Caminos del Señor.

Mi tercer testigo de cargo es Spitama Zoroastro (660-583 a. C.). El *Avesta* (la *Ley* o el *Derecho*) o el *Zend Avesta* (*Comentario a la Ley*)⁸ es otro de los grandes códigos históricos. Fue publicado en Persia por Zoroastro hacia el año 600 a. C. y en el mismo podemos leer al comienzo esto: «Yima echó a andar, hacia el espacio luminoso, hacia el Sur, siguiendo el Camino del Sol (el Oeste) y luego grabó en la tierra el sello de oro y la cortó con el puñal»⁹...

Lo que quiere decir Zoroastro es que el Derecho de los Arios es el Camino del Suroeste, que busca en la dirección del sol su Derecho: a saber, la ocupación de nuevas tierras, unas tras otras e incesantemente...

Mi cuarto testigo de cargo es Pitágoras de Samos (580-500 a. C.). Los *Versos Áureos*¹⁰ compuestos por Pitágoras al final de su vida -por tanto, hacia el año 500 a. C.- son un Reglamento o Estatuto de la Comunidad Pitagórica, o sea, el Código -versificado para poder ser cantado y así memorizado- de los miembros de su Escuela, la cual era, por cierto, una comunidad sometida a una organización y una disciplina muy estrictas. Bien también ahí consta la visión del Derecho como un Camino, como puede verse leyendo los versos 54-55, que dicen: «Trata de practicar estos preceptos. Medítalos. Ámalos. Ellos te conducirán por el Camino de la virtud divina».

⁵ Cfr. Hammurabi, *Código*, Trad. de F. Lara Peinado, Madrid, Editora Nacional, 1982.

⁶ Cfr. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam nova editio*, de. de Alberto Colunga & Lorenzo Turrado, Madrid, Católica, 1977. O cualquier otra edición.

⁷ Moisés, *Deuteronomio*, 32.4.

⁸ Cfr. Zoroastro, *The Zend Avesta, I. The Vendiad*, James Darmesteter (Ed.), Westport (Conn. USA), Greenwood 1972.

⁹ Cfr. Zoroastro, *Avesta*, lib. 1º cp. 2º, vs. 10. Se trata del *Mito de Yima, el Primer Rey*.

¹⁰ Cfr. Pitágoras, *Los Versos Áureos*, Trad. de J. Maynadé, México, Diana, 1973.

El Derecho es una vez más el Camino abierto para los hombres por la fuerza divina, el Sendero que traza en la tierra la virtud de Dios por boca del maestro fundador o legislador constituyente...

Mi quinto testigo es Confucio (551-479 a. C.), pues también Kung Fu Tse interpretó como análogos el Camino y el Derecho en su *libro de las Analectas* o *de los Coloquios* (*Luen King*)¹¹, compuesto hacia 480 a. C. «El Derecho (el Camino) -dice- puede compararse con los trabajos de nivelación de un terreno: aunque trabaje en él yo solo y no saque cada vez más que un cesto de tierra, el avance resultante se deberá tan sólo a mí mismo»¹².

Lo que significa que el Derecho es el Camino y que, como el Camino, puede estar torcido o recto, sólo incoado o ya medio construido, pero nunca hecho de todo: por lo que el jurista, o el caminante, tienen que hacerlo y rehacerlo una y otra vez... hagan lo que hagan los demás.

El sexto testigo de lo que digo a quien hago comparecer es Heráclito de Efeso (535-470 a. C.). Como es sabido de él sólo han quedado un centenar y pico de fragmentos de su *Peri Fyseos*¹³. Pero son suficientes para mostrar que también el Oscuro entendió el Derecho como el Camino, o como el recorrido de un Camino, o como el desplazamiento por un Camino, porque ése es el elemento común -no el diferencial- entre el Derecho y el No-Derecho. Ése es en efecto, a mi entender, el mensaje coincidente de sus tres aforismos sobre el Derecho: el 32/59, donde dice que «son uno y el mismo el recorrido Derecho y el recorrido torcido que hace el rodillo del cardador de lana»; el 33/60, que repite que «son uno y el mismo el Camino que sube y el Camino que baja», p.e., en la ciudad, del foro a la acrópolis y de la acrópolis al foro; y el 91/102, que dice que sólo «hombres confundimos los Caminos derechos y los no derechos», porque «para los dioses todos los Caminos son bellos, buenos y derechos...».

El séptimo testigo de la idea es Li Erl Tan, en occidente llamado Laotsé (395-305 a. C.). Camino y Derecho siguen permaneciendo unidos en la enseñanza del misterioso apotegma nº 37 del *Tao Te King* o *Evangelio del Tao*¹⁴, compuesto en el año 305 a. C. por el legislador chino Laotsé, que dice así: «El Camino (o sea, el Derecho) del cielo y de la tierra debe ser la tensión del *tao* (Derecho Natural) entre el *ying* (lo femenino, lo débil, la *auctoritas*) y el *yang* (lo masculino, lo fuerte, la *potestas*); la enseñanza del sabio debe ser el altruismo o la rectitud; y la cualidad de todas las cosas debe ser la dureza y la blandura: todo eso, conforme a su propia naturaleza, sin salirse de su Camino (o sea, de su Derecho)».

La oscuridad de esta forma de proponer la ecuación entre Camino y Derecho ha sido iluminada inequívocamente en el sentido que vengo diciendo por uno de los más conspicuos intérpretes y continuadores de Laotsé: o sea, por Meng Ke Tse, en occidente llamado Mencio (372-289 a. C.). Éste, en efecto, traduce la idea de modo paladino, en su obra *Meng Tse King* o *Libro del maestro Meng Ke*¹⁵: enseñando¹⁶ que «la Justicia es el Recto Camino del ser humano»; lamentando «¡Ay de los legisladores que abandonan el Camino Recto de la Justicia!»; y sentenciando, en fin, que «no hay otro Camino que el del Derecho» y que «sólo es un verdadero ser humano superior el que vive según la Justicia y anda por el Camino Derecho»¹⁷.

¹¹ Cfr. Confucio, *Analectas*, trad. de J. Pérez Arroyo, en *Los Cuatro Libros*, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 1-114.

¹² Leemos en *Analectas*, 9,18

¹³ Cfr. Heráclito, *Fragmentos de Tratado sobre la Naturaleza*, trad. de A. Bernabé en *De Tales a Demócrito, Fragmentos de los Presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 116 ss.

¹⁴ Cfr. Laotsé, *El Evangelio del Tao* o *Tao Te King*, trad. de P. Guirao, Barcelona, Unilibro, 1979

¹⁵ Cfr. Mencio, *Meng Tse King*, en *Los Cuatro Libros*, trad. de J. Pérez Arroyo, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 145 ss.

¹⁶ Cfr. Mencio, *Meng Tse King* (nota 15) cp. 4 A, 10.

¹⁷ Cfr. Mencio, *Men Tse King* (nota 15) cp. 7 A, 32.

La comprensión del Derecho como Camino parece borrarse de la mente de los humanos después del siglo IV a. C. En efecto, decae en Oriente después de Laotsé, aunque aún la reavive alguno de sus seguidores como Mencio, según hemos visto. Y también se desvanece en Occidente, donde ocurre lo mismo a partir de Heráclito y presocráticos coetáneos. Los socráticos ya tienen una visión más racional y abstracta del Derecho que la mucho más sensible y concreta que lo refiere al Camino. Pero no es superfluo recordar el contexto en que se produce el cambio de perspectiva, que documenta -y en buena parte protagoniza- Platón (427-347 a. C.).

Politeia (386 a. C.) y *Nomoi* (361 a. C.) son las dos magnas obras que ha dedicado Platón al estudio del Derecho, la Justicia y las Leyes. En ellas ya no es el Derecho comprendido como un Camino. Pero es de notar que ambas obras son diálogos y que el autor ha situado a los protagonistas de la discusión en circunstancias distintas, pero análogas. En ambos casos, en efecto, los sabios que dialogan están en Camino y hablan peregrinando, es decir, recorriendo, de ida o de vuelta, el Camino de un Santuario. En *Politeia*, el diálogo se desarrolla en el Camino que va hasta Atenas desde el Templo de la diosa Jano, situado en el Pireo, y todos los protagonistas vuelven a la ciudad después de haber realizado una corta peregrinación piadosa. Y en *Nomoi*, los tres dialogantes intercambian sus propuestas teóricas y racionales sobre el derecho en la isla de Creta, mientras peregrinan recorriendo el Camino que va desde la ciudad de Cnosos hasta el santuario de Zeus, situado en las afueras de la misma ciudad; y no muy cerca, a juzgar por la longitud de la conversación que tuvieron tiempo de mantener durante el recorrido los peregrinos.

Desde que en mi primera juventud leí por primera vez estos dos libros clásicos juzgué enormemente simbólico el medio ambiente religioso en que Platón sitúa a sus sabios para investigar sobre el Derecho, la Justicia y la Ley. Ahora veo que es no menos simbólico el hecho de que la identificación elemental y simple del Derecho con el Camino se haya reconvertido precisamente en el ámbito de dos Caminos de Peregrinación -y no en ningún otro lugar-, y que ahí se haya subsumido en las otras fórmulas mucho más racionales, complejas y abstractas que inaugura genialmente Platón. Porque esa circunstancia explica algo que ahora me parece evidente: que una imagen que ha estado 'detrás de un tópico durante milenios no se borra fácilmente de la memoria humana. Ni siquiera aunque transcurran trescientos o cuatrocientos años de menos uso o de desuso de ella. Y hablo de tres o cuatro siglos porque ese es el lapso que duró la hibernación del símbolo que nos ocupa. Pasado ese lapso de tiempo, en que el tópico se mantuvo en la inconsciencia, la asociación mental Camino-Derecho volvió a ser un tópico universal consciente. En efecto, desde el siglo I de la Era Cristiana, los cristianos volvimos a usar y a re-difundir dicha asociación de ideas por todos los ámbitos de un Imperio Romano que era entonces un imperio *quasi* planetario.

La reposición cristiana de la asociación simbólica del Camino con el Derecho es lógico que ocurriera. Téngase presente que el principio emblemático utilizado por Juan Bautista, el precursor de la nueva religión, era «preparad el Camino del Señor, haced rectas sus Sendas»¹⁸; y que, más explícitamente aún, el propio fundador de la nueva fe religiosa, Jesucristo, se autoidentificó diciendo¹⁹ «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida».

La repristinación efectuada por los discípulos de Cristo del *topos* Camino fue en los primeros momentos tan intensa que ellos mismos, tras la resurrección, denominaron su movimiento de conversión del judaísmo al cristianismo con el nombre de *el Camino*. Sustituían así dialécticamente la *Torah* o Ley de Moisés por el *Camino* o Ley de Cristo, llevados de la convicción de que la doctrina de Moises era un Camino agotado, mientras que la de Jesús era el Camino reabierto que conducía a la Verdad y a la Vida del Reino de Dios²⁰.

¹⁸ Cfr. Mateo Leví, *Evangelio de Jesucristo*, cp. 33. Juan Marcos, *Evangelio de Jesucristo*, cp. 1, 3. Lucas de Antioquía, *Evangelio de Jesucristo*, cp. 3, 4.

¹⁹ Cfr. Juan Bar Zecedeo, *Evangelio de Jesucristo*, cp. 14, 6.

²⁰ Cfr. G. E. Wright (Ed.), *Grandes Personajes de la Biblia*, Madrid, SRD, 1978, p. 384.

Mirando al doctrinero más que a la doctrina, los extraños al grupo denominaron a los conversos incluidos en el mismo «nazarenos», si eran judíos, y «cristianos», si eran romanos. Este último apelativo fue el que prevaleció. Pero el hecho deja establecido que, cuando los Apóstoles predicaron el mensaje de una nueva ley divina, todos los habitantes del Imperio entendieron perfectamente que con la nueva fe llegaba un nuevo Camino, o sea, un nuevo Derecho, una nueva Justicia y una nueva Ley... que pretendía sustituir a la de Moisés y a las del Emperador.

Así es que, al paso que repetían la idea evangelistas, apologistas, padres y doctores de la Iglesia, un nuevo Derecho Cristiano, una nueva Justicia Cristiana y una nueva Ley Cristiana se fueron instalando paulatinamente entre nosotros los occidentales. Y, desde el primer momento, la peregrinación a los Santos Lugares de Jerusalén o a las tumbas de los Apóstoles martirizados -comenzando por la de Pedro y Pablo en Roma- y a las de todos los demás mártires de Cristo, en cualquier lugar de la Cristiandad, fue comprendida -y sobre todo sentida- como hacer un Camino rectificador, justificador y legitimador. Y así se recuperó la primitiva idea de que el Derecho, la Justicia y la Ley positiva tenía que ser rectificada, justificada y legitimada según el patrón de aquel Camino que conducía a Dios porque lo había trazado un Dios que era Camino, Verdad y Vida...

4

El caso del Camino jacobeo no es, pues, la excepción, sino la confirmación de una regla universal. Cuando a partir de Siglo IX la gente, formando muchedumbres cada vez más numerosas, se echa a recorrer el Camino de Santiago, lo hace convencida de que está ejercitando un Derecho mandado por la Ley y garantizado por la Justicia: su Derecho, el Derecho.

Si eso es así, se comprende mejor, pienso yo, algo fundamental de Camino: que cada peregrino a Santiago ha recorrido el Camino en el pasado, recorre el Camino hoy día y seguirá recorriendo el Camino por los siglos de los siglos, por un motivo que no desaparecerá nunca. A saber, ejercitando el derecho fundamental a la salvación eterna; o sea, para satisfacer su necesidad de caminar moralmente en el Derecho de Cristo, para realizar su deseo de cumplir la ley de Cristo para desvanecer su pánico ante la condenación eterna y precaver su ansia de salvación eterna, o sea, para justificarse ante la Justicia del Juicio Final de Cristo, teniendo al Apóstol Santiago por especial y superior abogado ²¹ por haber lucrado su indulgencia plenaria...

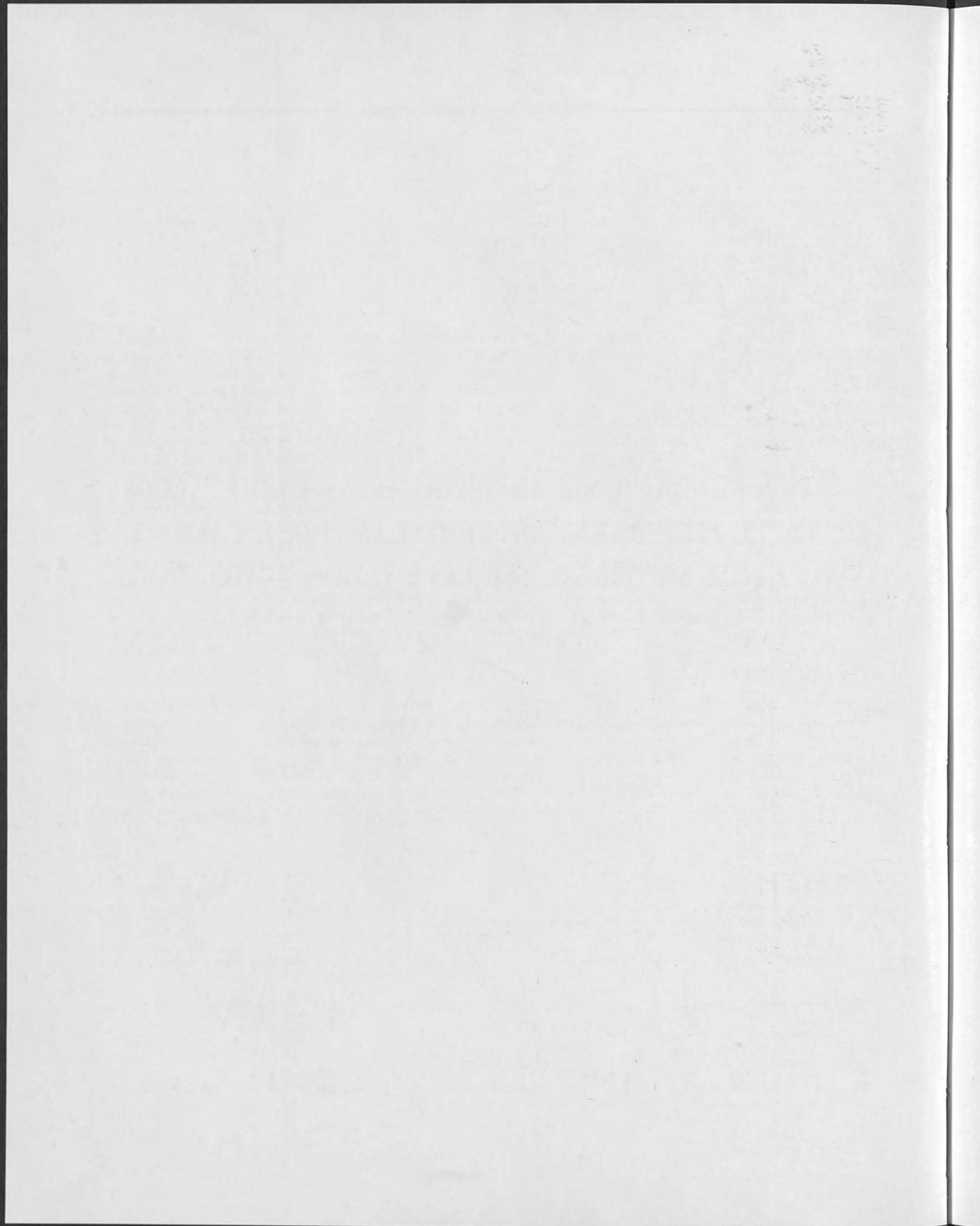
De todo lo anterior deduzco que el Camino constituye una de las imágenes más antiguas con que la humanidad se ha representado, mediante una cosa física sensible, la idea metafísica intangible de Derecho, en sus tres aspectos fundamentales: el *Derecho Suyo* propio de cada uno, el *Derecho Reglado* en una Ley, y el *Derecho Decidido* en un Tribunal de Justicia.

Y deduzco asimismo que el éxito recurrente del Camino de Santiago entre los indoeuropeos de todos los tiempos se cimienta en la percepción -subliminal, cuando no consciente- que tenemos todos, de que todo ser humano que se convierte en peregrino, aunque sea por poco tiempo y por una sola vez, redondea el mejor negocio de su vida, pues: a pesar de todos los obstáculos, ejerce su Derecho Individual a la salvación final; a pesar de todas las pérdidas y caídas, cumple la Ley que ordena recorrer el Camino que lleva de la tierra al cielo; y, a pesar de todas las angustias acerca del destino final, se garantiza -con el mejor abogado posible, con el Apóstol Santiago y de parte de la Justicia perfecta que hará el Juez Cristo- la absolución de sus inevitables delitos contra aquella Ley en el día terrible del Juicio Final.

²¹ Cfr. mi estudio *Santiago Abogado, en el Calixtino (1160)*, en Lucía Gai (De), *Pistoia e il Cammino di Santiago*, Perugia, Univ. degli Studi, 1987, p. 57 ss.

**DOS FUNDACIONES HOSPITALARIAS MEDIEVALES
EN EL ITINERARIO ASTUR-GALAICO DEL CAMINO
DE SANTIAGO: FONFRÍA Y MONTOUTO**

J. IGNACIO RUIZ DE LA PEÑA SOLAR



El silencio que la famosa Guía del *Liber Sancti Jacobi* observa en relación con las tierras de Asturias, al fijar, a mediados del siglo XII, el que ya se configurará como itinerario «clásico» de la peregrinación jacobea y las etapas y lugares de paso del Camino de Santiago, desde Francia a la ciudad del Apóstol¹, ha determinado una injusta marginación historiográfica de la que, sin duda y desde muy temprana época, fue la principal desviación de ese Camino: la vía que, desde León, seguían muchos peregrinos para hacer escala en el santuario de San Salvador de Oviedo y venerar las preciosas reliquias que allí se custodiaban, continuando luego su romería hacia el término final de la misma -Santiago- por la ruta que, con paso por Grado, Tieno y Grandas de Salime, franqueaba la divisoria montañosa astur-galaica salvando los 1.030 metros de altitud del Puerto de Acebo, escotadura en la sierra de Petras Apañadas. Desde allí se internaba el Camino en tierras lucenses por Burón, dependiente todavía en lo eclesiástico de la diócesis ovetense, para continuar a Castroverde y Lugo y buscar después el enlace con la ruta principal que, desde León, entraba en Galicia por el Cebrero².

Este sería el itinerario que seguirían normalmente los monarcas castellano-leoneses que, en los siglos centrales de la Edad Media, solían enlazar a veces sus romerías a Santiago con la visita a San Salvador de Oviedo. Así nos consta, por ejemplo y de forma bastante detallada, de Alfonso IX, que en febrero de 1222 recorre este *caminus qui vadit de Sancto Salvatore ad Sanctum Iacobum* -son sus propias palabras- *propter peregrinationem quem ego facio*³. El día 8 de dicho mes lo encontramos en Oviedo y el 12 en San Salvador de Grandas⁴; el 16 se fecha en Lugo una concesión del monarca a la catedral de esta ciudad y el 18 se encuentra ya en Santiago⁵.

En los altos, desolados y hermosos parajes de la vertiente lucense del cordal que separa Asturias de Galicia y en un corto tramo de unos 25 Kms., a partir del Puerto de Acebo, se localiza, en los siglos finales de la Edad Media un conjunto de fundaciones hospitalarias cuyos servicios asistenciales aparecen expresamente vinculados al socorro de los peregrinos, caminantes y pobres que transitaban por el «camino que va de la çibdat de Oviedo para la çibdat de Santiago de Compostela», arrostrando las dificultades del paso por «aquellas montañas muy fragosas» y por el «puerto de sierra despoblado» (el de Acebo) que marcaba la divisoria astur-galaica en aquel sector⁶.

¹ *Guía del peregrino medieval («Codex Calixtinus»)*, trad. castellana de M. Bravo Lozano, Sahagún 1989.

² Sobre este itinerario leonés-astur-galaico del camino de Santiago vid. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, II, Madrid 1949, caps. XX y XXII; J. I. Ruiz de la Peña et alii, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo 1990, p. 69 y ss.; Ruiz de la Peña, *La peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del Camino de Santiago*, Santiago. La Europa del peregrinaje, Milano-Barcelona, 1993, p. 233 y ss. Para el tramo comprendido entre la divisoria astur-galaica y Lugo, que es el que ahora nos interesa especialmente, vid. E. Ferreira Prieque, *Los caminos medievales de Galicia*, Ourense 1988 p. 238-240.

³ Ruiz de la Peña, *Las «polas» asturianas en la Edad Media. Estudio y Diplomatorio*, Oviedo 1981, p. 53, nota 37.

⁴ *Ibidem*

⁵ J. González, *Alfonso IX*, II, Madrid 1944, núms. 417 y 418.

⁶ Los pasajes entrecomillados proceden del texto de los documentos que reproducimos parcialmente en las páginas que siguen y transcriben «in extenso» al final de este artículo.

Franqueado el puerto y en el descenso hasta Grandas de Salime, distante unos 16 Kms., y final de etapa en la vía peregrinatoria, se localiza también de antiguo sobre el Camino francés, en el lugar de Padraira, una malatería dedicada a la atención de enfermos de lepra cuyo origen quizá haya que poner igualmente en relación con una posible función de acogida a los peregrinos, caminantes y pobres que hacían el recorrido por esta frecuentada vía tendida entre Oviedo y Santiago ⁷.

El propósito que guía la redacción de estas notas es aportar algunos nuevos datos al conocimiento de dos de los establecimientos asistenciales que jalonaban aquel difícil tramo del itinerario astur-galaico del Camino de Santiago, entre Grandas y Lugo, en los años finales de la Edad Media: los hospitales de Fonfría y Montouto ⁸.

El 2 de mayo de 1500, los RR.CC. atendían la petición elevada por cierta Aldonza Rodríguez de Ibias, vecina del concejo de Cangas de Tineo, en la que se hacía constar que «en el camino real que va de la çibdat de Oviedo para la çibdat de Santiago de Compostela ay puerto de sierra despoblado donde dizen Fuenfría, donde dizen que acaescía que los romanos que iban a Santiago e los otros caminantes que pasan por el dicho camino en los tiempos pasados resçibían mucho detrimento a cabsa de on aver ventas nin poblaziön en dicho puerto e camino».

En el documento regio se alude a la fundación en ese lugar de un hospital por la peticionaria, donde se daba asistencia a los romeros y pobres que por allí pasaban, sintiéndose la necesidad de establecer «algunas ventas donde los otros caminantes que pasaren por el dicho camino sean acogidos» y haciéndose eco de la súplica de Aldonza Rodríguez en el sentido de que «por que el dicho hospital mejor se podiese conservar para servicio de Dios nuestro Señor e acogimiento de los dichos pobres e romeros que pasasen por el dicho camino e oviese quien toviese cargo de servir al dicho ospital e acarrear e traher a él los bastimientos e leña e agua e otras provisiones e cosas neçesarias, mandásemos dar franqueza de alcavalas a dos venteros que toviesen ventas junto con el dicho ospital para los mantenimientos e bitualies e cosas que en ellas vendiesen para proveymiento de los dichos caminantes en la manera e forma que a nuestra merçed plugiese».

Los monarcas, realizada la correspondiente información y para «fazer e limosna a los pobres e romeros que por el dicho por el dicho camino e puerto pasasen e en el dicho ospital se acogieren», corresponden a la súplica concediendo carta de franquicia a dos venteros que se estableciesen en aquel lugar, para servicio de la alberguería, y tuviesen sus ventas junto a la misma:

«Que sean francos e esentos... de pagar e que non paguen alcavala alguna de pan e vino e carne e pescado e legumbres e otras cosas que por menudo vendieren en las dichas dos ventas e en cada una dellas para mantenimiento e proveymiento de los dichos caminantes que por ay pasaren e en las dichas ventas e en cada una dellas se guisaren» ⁹.

El interés de las precedentes noticias radica en que el documento que nos las transmite y que, a lo que creo, permanecía hasta ahora inédito, brinda las primeras referencias sobre el hospital de Fonfría, de cuya existencia en esa época nada se sabía, que viene a sumarse así a los ya conocidos y próximos de la Puebla de Burón y Montouto, también sobre el «camino francés de Asturias», tendido entre Lugo y Grandas ¹⁰. Por otra parte, aquella fundación asistencial junto con el pequeño complejo comercial que a ella se asocia, en relación con el frecuente tránsito por dicho lugar, parece haber sido el núcleo generador de la aldea de Fonfría que, distante unos 5 Kms. del Puerto del Acebo, en la vertiente lucense de dicho puerto, todavía conserva hoy, muy remozada ya, la fábrica de su antiguo hospital de peregrinos.

⁷ J. Tolivar Faes, *Hospitales de leprosos en Asturias durante las edades Media y Moderna*, Oviedo 1966, p. 171-184.

⁸ Ampliamos aquí las breves referencias que de dichos hospitales ofrecíamos recientemente en nuestro libro *Leitariegos, una comunidad de la montaña asturiana en la Edad Media*, Oviedo 1992, p. 102-105.

⁹ Documentos, 2.

¹⁰ Cf. E. Ferrerira, *Los caminos medievales* (nota 2) p. 238-240.

Desde Fonfría continuaba el Camino por la tierra de Burón en cuya puebla, probablemente fundación de Alfonso X, y con una clara vocación de villa itineraria o de acogida, sabemos de la existencia, en los siglos finales de la Edad Media, de un importante establecimiento hospitalario, muy bien documentado, vinculado a la relativamente próxima abadía asturiana de Santa María de Villanueva de Oscos ¹¹.

A partir del fondo del valle en el que, sobre una pequeña loma y dominado por los restos de una imponente torre, se asienta el caserío de la Puebla de Burón, y dejando a la izquierda el lugar de Fonsagrada, el «camino que ven d'Oviedo» ¹² inicia una lenta ascensión que conducía a los peregrinos y caminantes, tras unos 10 Kms. de recorrido, hasta un pequeño puerto en el que se asentaba el hospital de Montouto, el mejor conocido y acaso el más antiguo entre los que jalonaban los accesos de Lugo a Asturias, cuyos viejos muros aún permanecen en pie junto a un dolmen muy bien conservado que parece acreditar la antigüedad de este itinerario. En la ladera del monte, a 1 Km. escaso del hospital, se localiza la pequeña aldea de Montouto.

La existencia de un establecimiento hospitalario en este frecuentado lugar de paso «en el camino francés de los peregrinos que van a Santiago» se justificaba sobradamente por la aspereza y peligrosidad de la zona, que era «tierra despoblada donde perecían los pobres de frío y nieve» ¹³. Aunque ya en 1232 se registra la existencia de unas «tendas de Montouto», asociadas sin duda a la atención de los transeúntes ¹⁴ no será hasta el siglo XIV cuando tengamos referencias precisas al hospital de este lugar y a la función benéfica que desarrollaban los hospitaleros que lo atendían con los romeros, caminantes y pobres que se acogían a él.

La prestación de tales servicios asistenciales y la conveniencia de su mantenimiento se invocarán como causas justificativas de las exenciones y franquicias que Pedro I parece que concedió a los hospitaleros de Montouto, extensivas a sus descendientes y sucesores al frente de la administración de dicho hospital ¹⁵.

La defensa del disfrute de esos privilegios frente a eventuales o efectivas conculcaciones por las autoridades locales de la merindad y tierra de Burón iba a generar, a finales del siglo XV, la emisión de algunos documentos reales que amplían, para esta época, las noticias que sobre este establecimiento hospitalario teníamos.

Así, el 28 de febrero de 1489, los RR. CC. ordenaban a Don Diego López de Haro, gobernador del Reino de Galicia, que defendiese los privilegios de exención tributaria de que disfrutaban Juan y Teresa de Villabol, hospitaleros del hospital de Montouto, invocando la necesidad de su sostenimiento por los servicios de acogida a los peregrinos a Santiago que allí se prestaban ¹⁶. En la misma fecha se otorga a Juan de Villabol carta de seguro ¹⁷.

¹¹ Vid. M. J. Sanz Fuentes, *Propiedades del monasterio de Santa María de Vilanova d'Oscos en Galicia: el hospital de la Santa Trinidad de A Proba de Buron*, en Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal, II, Ourense 1992, p. 723-732.

¹² E. Ferreira, *Los caminos medievales* (nota 2) p. 239.

¹³ Así se hace constar en un interesante documento expedido por Felipe II, el 10-II-1586, que reproduce parcialmente B. Barreiro de V. V. en un curioso trabajo que bajo el título *Documentos históricos acerca del antiguo hospital de peregrinos de Montouto, fundado por el rey D. Pedro I en honor del Apóstol Santiago* se publicó en la revista Galicia Diplomática, año IV, núm. 9 (Santiago 1889) 65-67.

¹⁴ E. Ferreira, *Los caminos medievales* (nota 2) p. 239.

¹⁵ Cf. B. Barreiro, *Documentos históricos* (nota 13) nota 16.

¹⁶ Arch. Gral. de Simancas, R.G.S., fol. 104.

¹⁷ A.G.S., R.G.S., fol. 96.

No debieron de surtir mucho efecto las órdenes regias ya que poco tiempo después, en 1497, se renuevan las quejas del hospitalero de Montouto, que lo era entonces cierto Juan de Pedredo, por las agresiones de que eran víctimas él y los vecinos de la aldea de Montouto, cooperantes en las funciones asistenciales a caminantes y peregrinos, en el disfrute de sus tradicionales privilegios de exención.

En documento expedido por los RR. CC. el 20 de mayo de aquel año se recogen las quejas de Juan de Pedredo, quien informa de cómo los monarcas anteriores «viendo quanto el dicho hospital era necesario para los romeros que estoviese siempre poblado porque estava en montañas muy fragosas, fizieron francos e esentos a los dichos ospitaleros e a ocho vezinos que poblasen alrededor del dicho ospital de todos pechos e tributos. E diz que asy ha seydo guardado de grand tiempo a esta parte que no ha pechado nin alcavalas, porque sin estos escusados el dicho ospital non podría sostenerse, según el lugar donde está situado e los pelegrinos que cada día se recreen e los que allí están e a los caminantes que por allí pasan».

Esta exención reconocida a la pequeña colectividad vecinal de Montouto parece sin embargo, que no era respetada por el concejo de Burón, en cuyos términos se levantaba aquel hospital, suplicándose de los monarcas el restablecimiento de esas franquicias, porque de no ser así «el dicho ospital recibiría mucho daño», con el consiguiente perjuicio para los muchos beneficiarios de sus servicios, según consta de la información que se ordena hacer por tal motivo ¹⁸.

Las generosas mercedes regias concedidas a los hospitaleros de Fonfría y Montouto y extensivas, en el primer caso, a los venteros que allí se establecen y en el segundo, a la pequeña comunidad vecinal asentada cerca del hospital y cooperadora en los servicios asistenciales prestados a los peregrinos y caminantes que por allí transitaban, ejemplifican situaciones ampliamente generalizadas en circunstancias locales afines a las de aquellas pequeñas colectividades de la montaña astur-galaica y de las que encontramos una nutrida y variada escala de manifestaciones, algunas muy tempranas, en la red viaria de los espacios norteños peninsulares, tanto en los itinerarios de la peregrinación jacobea como en puntos de tránsito de especial riesgo y dificultad, sobre todo en pasos montañosos o lugares despoblados, de otras vías de comunicación importantes ¹⁹.

Se trata, en definitiva, de la característica asociación enfraquecimiento-hospitalidad en la que el reconocimiento de un estatuto privilegiado a un grupo familiar o vecinal vinculado a un establecimiento hospitalario y a la prestación de servicios asistenciales de auxilio a caminantes y peregrinos, encuentra su justificación última en el deber de los monarcas de «amar a su tierra», una de cuyas manifestaciones es, precisamente, en expresiva formulación de Las Partidas, procurar la construcción y sostenimiento de hospitales y alberguerías «que fazen los omes para rescebir los pobres» y que el propio Código alfonsino considera «lugares religiosos» y acreedores de su especial protección:

«E deven otrosi (los reyes) mandar fazer hospitales en las villas, do se acojan los omes que no ayan a yacer en las calles, por mengua de possadas. E deven fazer alberguerías en los lugares yermos que entendieran que sea menester, porque ayan las gentes do se albergar seguramente con sus cosas, assi que non ge las puedan los malfechores furtar, nin toller. Ca de todo esto sobredicho vienen muy gran pro a todos comunalmente, porque son obras de piedad e puéblase por y mejor la tierra, e aun los omes han mayor sabor de bevir e de morar en ella» ²⁰.

¹⁸ Documentos, 1.

¹⁹ Cf. Ruiz de la Peña, *Mercedes regias a favor de establecimientos benéfico asistenciales en la Edad Media*, en *Asturiensia Medievalia*, 5 (Oviedo 1986) 171-196 y *Leitariegos* (nota 8) p. 83 y ss.

²⁰ Partida II, tit. XI, ley I.

DOCUMENTOS

I

1497, mayo 20. Valladolid.

«Juan de Pedro, ospitalero. Que non hagan agravio a un monesterio».

A.G.S., R.G.S., 20-V-1497, fol. 167.

Don Fernando e Doña Ysabel, etc. A vos el concejo, alcaldes e otras justicias qualesquiera de la meridad e tierra de Burón e su alhoz, salud e gracia. Sepades que Iohan de Pedredo, espitalero del espital de Montoto que es en esa meridad e tierra de Burón, nos fizo relación por su petición que ante nos en el nuestro progenitores, viniendo quanto el dicho espital hera necesario para los romeros que estoviese syempre poblado porque estava en montañas muy fraguosas fizyeron francos e esentos a los dichos espitaleros e a ocho vezinos que poblasen alrededor del dicho espital de todos pechos e tributos. E diz que asy ha seydo guardado de grand tiempo a esta parte que no han pechado nin contribuydo en ningunos pechos nin derramas nin otros tributos nin alcavalas porque syn estos escusados el dicho espital non podría sostenerse, según el lugar donde está sytuado e los pelegrinos que cada día se recrecen e los que allí están e a los caminantes que por allí pasan. E que asy se a guardado fasta agora que esa dicha meridad e tierra de Burón se encabeco e tomó en sy las rentas de las alcavalas que vos el dicho concejo e las personas que por vos tienen el cargo pedís e demandays a los dichos escusados del dicho espital el alcavala, e sobre ello los fatigays, nunca se aviendo fasta agora acostumbrado pagar la dicha alcavala sin los nuestros arrendadores que hasta aquí han seydo non ge lo avían pedido nin demandado, en lo qual sy asy pasase quel dicho espital recibiría mucho daño. E nos suplicó e pidió por merced que sobre ello proveyésemos de remedio con justicia mandando que los dichos escusados fuesen libres e esentos como hasta aquí lo avían seydo o como la nuestra merced fuese, e nos tovímoslo por bien. Por que vos mandamos que luego veades lo susodicho e bien e syn dar logar a luengas nin dilaciones de malicia proveays e remedies de manera quel dicho espital nin los dichos sus escusados no reçiban agravio de que tengan razón de sobre ello se nos venir nin enbiar a quejar aviendo acatamiento como se aviaren con ellos los dichos nuestros arrendadores. E los unos nin los otros non fagades ende al so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedís para la nuestra Cámara. E demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare enplazamiento llano, etc.

Daba en la villa de Valladolid, a veynte dias del mes de mayo, año del naçimiento de nuestro Señor Ihesuchristo de mil e quatroçientos e noventa e syete años.

Johanes doctro, Andrés doctor, Antonius doctor, Gundisalvus licenciatus, Johanes licenciatus. Yo Alfonso del Marmol, escrivano de Cámara del rey e de la reyna nuestros señores, la fize escribir por su mandado con acuerdo de los del su consejo.

II

1500, mayo 2. Sevilla.

«Dos venteros que están en Fuenfría, del Camino de Santiago a Oviedo. Merçed que sean francos de alcavala los venteros de lo que vendieren».

A.G.S., R.G.S., 2-V-1500, fol. 4.

Don Fernando e doña Ysabel, etc. por quanto por parte de vos Aldonça Rodríguez de Ybias, vezina del conçejo de Cangas de Tineo, nos es fecha relación que en el camino real que va de la çibdat de Oviedo para la çibdat de Santiago de Conpostela ay puerto de sierra despoblado donde dizen

Fuenfría, donde dizen que acaesçia que los romeros qu yban a Santiago e los otros caminantes que pasan por el dicho camino en los tienpos pasados rescibían mucho detrimento a cabsa de non aver ventas nin poblazón en el dicho puerto e camino e que a cabsa desto movida con caridad e por servicio de Dios e del bienaventurado apóstol Señor Santiago fezystes e hedeficastes en el dicho puerto e camino una yglesia e un ospital donde los romeros e pobres que pasasen por el dicho camino fuesen acogidos e ospedados, e que demás del dicho ospital ay mucha neçesidad de algunas ventas donde los otros caminantes que pasaren por el dicho camino sean acogidos. E por vuestra parte nos fue suplicado e pedido por merçed que por quel dicho ospital mejor se podiese conservar para servicio de Dios nuestro señor e acogimiento de los dichos pobres e romeros que pasasen por el dicho camino e oviese quien toviese cargo de servir el dicho ospital e acarrear e traer a él los bastimientos e leña e agua e otras provisiones e cosas neçesarias, mandásemos dar franqueza de alcavalas a dos venteros que toviesen ventas junto con el dicho ospital para los mantenimientos e bitualias e cosas que en ellas vendiesen para proveymiento de los dichos caminantes en la manera e forma que a nuestra merçed plugiese. sobre lo qual nos mandamos aver ynformación a algunos del nuestro Consejo, lo qual ovieron, e que por ella constar paresçia ser verdad lo susodicho. E por servicio de Dios nuestro Señor e por la mucha devoçión que tenemos al bienaventurado apóstol Señor Santiago e por fazer merçed e limosna a los pobres e romeros que por el dicho camino e puerto pasasen e en el dicho ospital se acojerien, tenemos por bien que agora e de aquí adelante en quanto nuestra merçed e voluntad fuere que sean francos e esentos dos venteros que estovieren para servicio del dicho ospital e tovieren sus ventas junto con él, de pagar e que non paguen alcavala alguna de pan e vino e carne e pescado e legunbres e otras cosas que por menudo vendieren en las dichas dos ventas e en cada una dellas para mantenimiento e proveymiento de los dichos caminantes que por ay pasaren e en las dichas ventas e en cada una dellas se gastaren. E por esta nuestra carta e por su traslado synado de escrivano público mandamos a qualesquiera nuestros tesoreros, arrendadores e recabdadores mayores e menores e fieles e cogedores e otras qualesquier personas que tienen e tovieren cargo de coger e arrendar e recabdar en rentas o en fieldad o en otra qualquier manera las rentas de las alcavalas del partido e juredición donde es e entra el dicho ospital den Fuenfría, que de aquí adelante en quanto nuestra merçed e voluntad fuere non pidan nin demanden nin lleven alcavala alguna a los dichos dos venteros que estovieren en servicio del dicho ospital e tovieren junto con él sus ventas nin alguno dellos de los dichos mantenimientos e vitualias de suso declaradas, que asy por menudo en las dichas dos ventas e en cada una dellas vendieren e en ellas se comieren e gastaren nin de cosa alguna dellas, por quanto nuestra merçed e voluntad es que la non paguen como dicho es. E mandamos al nuestro governador e alcaldes mayores e corregidores e alcaldes e alguaziles e merinos e otras justiçias qualesquier, asy del nuestro reino de Galizia e del nuestro Principado de Asturias de Oviedo como de otras qualesquier çibdades e villas e logares de los nuestros reinos e señoríos e a cada uno e qualquier dellos, que guarden e cunplan e fagan guardar e conplir esta dicha merced e franqueza que nos asy fazemos como de suso de contiene, e contra ella non vayan nin pasen nin consyentan yr nin pasar. E otros y mandamos a los nuestros contadores mayores que asyenten el traslado desta nuestra carta en los nuestros libros de lo salvado que ellos tienen e sobrescripta e librada dellos den e tomen esta dicha carta original a la parte del dicho ospital para que por virtud della gozen de las dichas limosna e merçed en ella contenidas e que en los arrendamientos que de aquí adelante fezieren de las dichas rentas de las alcavalas de dicho partido donde es e entra el dicho ospital de Fuenfría pongan por salvada esta dicha franqueza, de la qual es nuestra merçed que le non sea descontado diezmo nin chançillería por ser como es enplazamiento en forma.

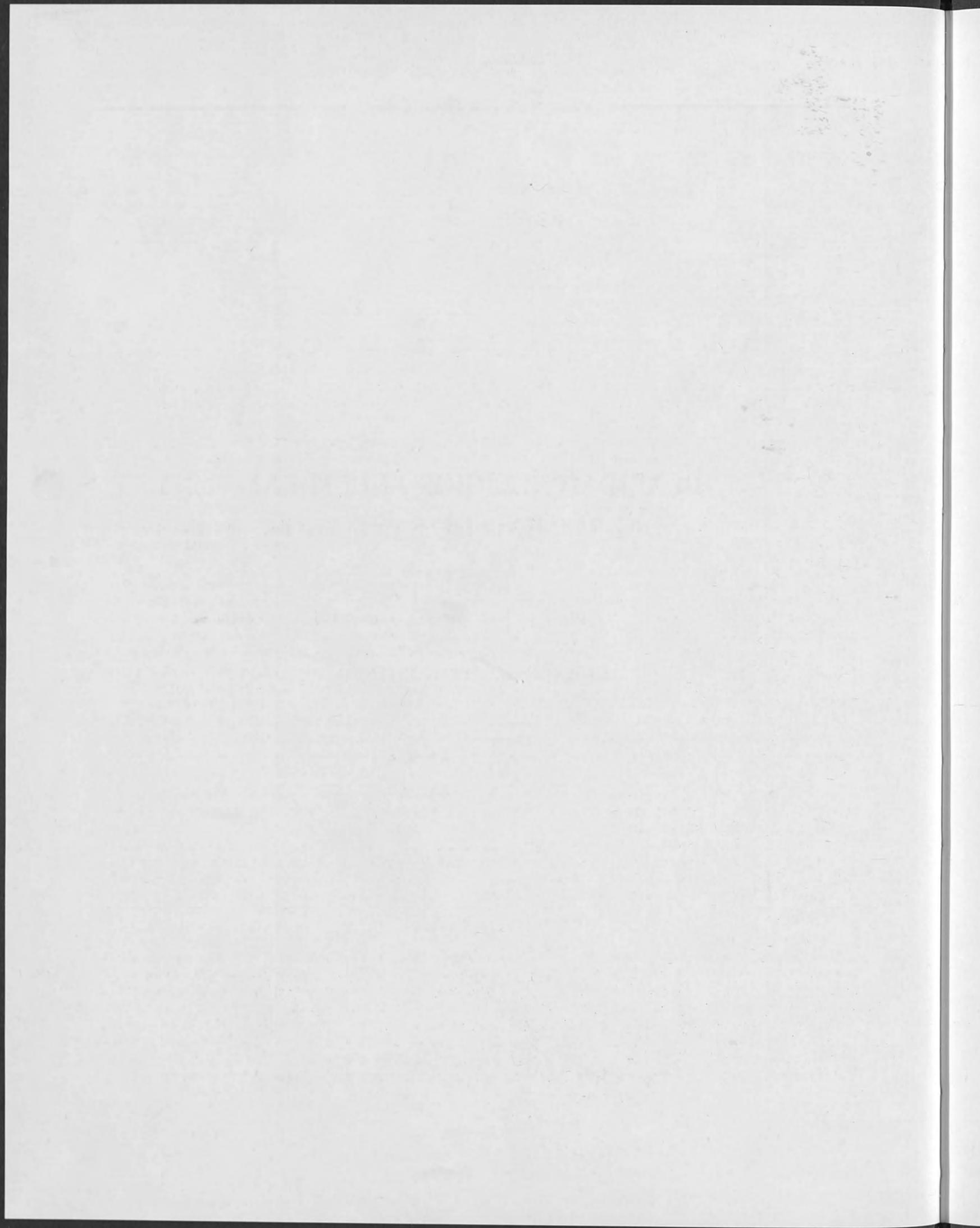
Dada en la cibdat de Sevilla a dos de mayo de MD años.

Yo el rey yo la reyna, por mandado del rey e de la reyna Gaspar de Grisio sennalada del doctor Angulo e liçenciado Çapata.

Alfonso Pérez (rúbrica)

**DUALIDAD RELIGIOSO-CULTURAL
DEL CAMINO DE SANTIAGO**

HORACIO SANTIAGO-OTERO



Es bien conocido que el «camino», al que, a veces, denominamos también la «ruta» o la «vía», ha sido, a lo largo de muchos siglos, símbolo y origen de sucesivas e importantes manifestaciones religiosas y culturales. Y todo ello, a pesar de que la *stabilitas loci*, la clausura dentro de los confines de un determinado territorio, fuera considerada, también a lo largo de siglos, como la situación normal del ser humano.

Puede afirmarse que el hombre altomedieval sentía una cierta aversión natural y pragmática hacia el camino; concebía su existencia dentro de una prioridad otorgada a la estabilidad y a la inmovilidad. Para él, poseer una determinada categoría significa, ante todo, permanecer inmutable, ocupando el puesto que le corresponde dentro de unos límites en el plano vertical de la jerarquía social y en el plano horizontal concreto de un espacio fijo. Así, el caballero debe permanecer en su castillo, el vasallo en el trozo de tierra que le ha sido asignado, el sacerdote en su propia parroquia, el monje en el monasterio. Traspasar estos límites de estabilidad, de inamovilidad, de repetitividad, equivalía a descender del propio grupo social legítimo, y rebajarse.

Por otra parte, los caminos de Europa eran grandemente difíciles e inciertos, en esa época, llenos de insidias y de peligros. Por eso, sobre el camino se encuentran fundamentalmente los excluidos: los mendigos, los parásitos, los malhechores, los pícaros, los artistas, los leprosos y naturalmente los santos; es decir, los que no tienen un puesto acreditado en la jerarquía social. Con otras palabras, la existencia humana se encuentra vinculada durante siglos, en su misma esencia, al lugar; es decir, a la tierra que se posee o al papel social que se desempeña. Cambiar este lugar rígidamente establecido equivaldría a buscar la propia ruina. Es sorprendente la fórmula ideológica que sanciona, en la escala de valores de entonces, la prioridad otorgada a la estabilidad y a la inamovilidad. Se enuncia así: *ubi stabilitas, ibi religio* («donde hay estabilidad, también hay religión»), fórmula lapidaria que seguirá siendo válida durante gran parte de la Edad Media, incluso cuando los caminos de Europa se harán más ágiles y seguros, a partir de los siglos X y XI.

Ello no obstante, es igualmente cierto que la condición de viajero, propia del hombre, su *status viatoris*, es algo que, desde el principio, forma parte de la historia humana, de la historia tanto religiosa como profana. Dentro de la perspectiva religiosa, está claro que el camino es algo importante, ya que inspira, en gran medida, la historia bíblica desde sus mismos inicios. Los acontecimientos básicos de esa historia tienen lugar, con frecuencia, en el camino. La manifestación ideológica del cristianismo puede ser considerada como resultado de la realización de determinados e importantes viajes. En este sentido, cabe afirmar que el camino no sólo simboliza las raíces de lo sagrado, sino que es expresión de las posibilidades históricas del cristianismo naciente.

En este contexto se comprende bien la expresión de Josep Bédier, cuando afirma que «al principio era el camino»; el camino que unía las ciudades, los emporios, los mercados, las abadías, los hospitales, los santuarios, creando así un cierto desarrollo y florecimiento económicos; el camino que permitía organizar viajes, encuentros, peregrinaciones, cruzadas, misiones, produciendo, a la vez, la necesaria infraestructura, desde la creación de hospitales y hospederías, de mercados y de puentes, de puestos de aduana y de cambio, hasta la implantación de iglesias y de lugares de refugio; el camino que, a la vez que favorecía la peregrinación, la misión y la cruzada, recogía saberes y los transmitía de ciudad en ciudad, de país en país. Se trata de un camino, ese camino medieval, que está lleno de presencias significativas: desde el *rex ambulans*.

que recorre incansable sus territorios, hasta el mercader, el peregrino o el fuera de ley y el marginado, que desean aparecer como peregrinos, o también el *clericus vagans*, el juglar, el caballero errante, el monje o el predicador también errantes, vagabundos, estos, contra los que claman frecuentemente los escritos místicos y disciplinares de la Iglesia. En pocas palabras, puede afirmarse que los caminos medievales fueron elemento importante en la transmisión, y también en la creación, de manifestaciones religiosas y culturales. Pero algunos de ellos, como el de Jerusalén, el de Roma y, sobre todo, el de Santiago, lo fueron especialmente.

Este último, el Camino de Santiago, junto con las peregrinaciones jacobeanas, fue desde los comienzos, por su significación y por sus aportaciones múltiples, un fenómeno importante que condicionó el modo de ser de gran parte de Europa; y ello, porque el peregrino jacobeano ha venido cumpliendo ininterrumpidamente, lejos de su patria, una vocación itinerante, que lo hacía ser «viajero de lo sagrado» y transmisor de saberes. Su meta no era precisamente una ciudad o un lugar llamado Compostela; su meta era un santo, un apóstol, la tumba del apóstol que, según la tradición, había evangelizado a España. Por otra parte, ese peregrino, que era el peregrino por excelencia, esencialmente distinto de cualquier otro viajero, no aspiraba a encontrarse con Santiago, al final del largo itinerario, porque Santiago viajaba con él.

Los motivos que comprometían al futuro peregrino a emprender la ruta jacobea, previa la oportuna preparación ritual, eran de muy diversa índole. Puede decirse, sin embargo, que no faltaron nunca, o casi nunca, las intenciones de carácter espiritual, dado que se trataba de un viaje lustral, de un viaje de conversión y de transfiguración, de un viaje sagrado a través de la cristiandad entera. El móvil fundamental era la devoción a Santiago, la búsqueda de una relación personal con él. Esa era la actitud del peregrino imbuido de fe y profundamente devoto del apóstol; lo cual no excluía otras motivaciones, tales como el deseo de una santificación personal, la necesidad de una mayor práctica de oración, el reconocimiento y gratitud por las gracias y los favores recibidos, la obligación de cumplir una promesa. No debe olvidarse, tampoco, como motivo de la peregrinación jacobea, un cierto afán por conseguir indulgencias, la búsqueda del deseado milagro o también una cierta nostalgia por el martirio. Esencial en esa peregrinación era, sin duda alguna, el espíritu de penitencia. Se iba a Compostela «por penitencia», ya fuera por elección personal, ya por delegación y por encargo de alguien que no podía realizar ese viaje sagrado. El recorrido a pie, de todo o de parte del camino, fue siempre uno de los medios humildes de hacer penitencia. En pocas palabras, el Camino de Santiago y la peregrinación jacobea han sido desde los inicios una historia de fe, de testimonios de vida cristiana, de amor al otro; una historia que configuró a la Europa cristiana.

Este Camino constituye, al mismo tiempo, el evento máximo de potenciación que supuso el intercambio cultural entre los diferentes países visitados por los peregrinos. Es evidente que, de no haber existido el Camino de Santiago ni las peregrinaciones jacobeanas, habría surgido necesariamente otra ruta que permitiera la comunicación entre los diferentes reinos hispanos y el resto de Europa. Pero lo cierto es que en el despertar de la cultura europea y en el proceso de perfeccionamiento de la misma, el Camino de Santiago estaba allí, como realidad de un amplio espacio cultural, creador e integrador de una civilización.

El Camino que llevaba a Compostela, cuya realidad era distinta e, incluso, superior a la de cualquier otro *iter* de peregrinaciones, siendo desde los inicios una historia de fe y una historia de devoción y de culto, fue, al mismo tiempo, también como consecuencia de esa realidad religiosa y cristiana, una historia de creaciones culturales y artísticas, de progreso social y económico, de intercambio de muy diversa índole; y ese conjunto es lo que determinó el ser y la civilización del mundo occidental. Con otras palabras, las sucesivas peregrinaciones jacobeanas fueron dejando huellas profundas en el desarrollo de las ciudades, en las expresiones literarias y artísticas, en las costumbres, en la organización asistencial, en las estructuras sociales, en el folklore: en una palabra, en la construcción de Europa.

Conviene insistir en el hecho de que fueron las mismas vivencias cristianas vinculadas al Camino lo que, en realidad, favoreció y, en ocasiones, provocó el contenido cultural de las peregrinaciones jacobeanas. A lo largo de la red viaria que conducía a la tumba del Apóstol y que se extendía por los diferentes países de Europa, se advierte un increíble florecer de capillas, de refugios, de hospitales, de cofradías, de asociaciones, que señala sobre el territorio recorrido la radicación del rico contenido de la devoción jacobea.

Está claro que el peregrino que camina hacia Compostela, lo hace generalmente por devoción al Apóstol o por otras motivaciones de sentido también religioso; pero hay viajeros que recorren el Camino jacobeo impulsados preferentemente por la curiosidad y el deseo de conocer; atentos siempre a las diferentes noticias y a las más variadas sensaciones surgidas a lo largo del viaje, que frecuentemente anotan en sus diarios. Se trata del placer, legítimo, de conocer y de recorrer nuevos espacios. Coincidiendo con los inicios del Camino jacobeo, se hizo cada vez más lícito y frecuente viajar para adquirir experiencias y conocimientos nuevos. En esa línea se sitúa el caso peculiar de los estudiantes itinerantes y de los clérigos «vagantes», que actuaban de maestros itinerantes, a partir ya de los comienzos del siglo XI. Se trata, sin duda, de una motivación secundaria en el peregrinar jacobeo, que, sin embargo, no es de menor trascendencia que la peregrinación estrictamente religiosa; ya que con ello se consiguió que el Camino de Santiago, camino de fe, asumiera y encerrara en sí, y en su entorno, la síntesis de los diversos elementos culturales (de historia, de geografía, de arte, de literatura, de liturgia, de itinerarios...) propios de cada una de las regiones recorridas. Estos elementos varios se fueron coordinando y fundiendo en torno al principio básico de la unidad conceptual y espiritual del medioevo y de la Europa cristiana.

Debe tenerse muy en cuenta que, no obstante ser el viaje que se realiza a Santiago un viaje esencialmente sagrado, el peregrino jacobeo es un hombre curioso y atento, que sabe admirar y asimilar todo lo que encuentra, desde las canciones, los cuentos y las leyendas hasta las peculiares técnicas de los árabes en España, por ejemplo; que este peregrino es, a veces sin pretenderlo, un «operador cultural» de primera calidad entre ciudad y ciudad, entre país y país. Esto significa que con los peregrinos jacobeos viajaban también ideas, instituciones, leyendas; es decir, importantes elementos culturales. Es bien conocida la relación que existe entre el Camino y la difusión de las canciones de gesta o de las técnicas de construcción de las grandes iglesias y de las catedrales. Con el tiempo se desarrolló igualmente una literatura de viajes, desde los *itineraria* hasta las composiciones que están a caballo entre las colecciones de leyendas y las guías turísticas, literatura que llegó a adquirir formas diferentes entre sí, no desprovistas, sin embargo, de nexos recíprocos, como son los romances caballerescos de aventuras y los diarios de viajes de los peregrinos tardomedievales. Estos diarios que, a veces, se aproximan a los contenidos de un tratado de mística, en otros casos ofrecen la temática propia de un manual de técnica comercial. A esto hay que añadir la literatura propiamente geográfica y cartográfica, que en la plena y en la Baja Edad Media adopta los modelos de Aristóteles, de Plinio y de Solino y se perfecciona con los escritos cartográficos de Eneas Silvio Piccolomini, en quien la geografía parece encontrarse con la antropología. Es bien conocido que la geografía y la cartografía deben mucho a los viajes, y concretamente a los viajeros del Camino por excelencia, el que conducía a Compostela.

Hacer el inventario del legado cultural que durante siglos se fue generando a lo largo de la ruta de los peregrinos jacobeos, en su totalidad o simplemente en su contenido histórico-artístico, constituiría un magno proyecto a escala europea, ya que se trata de un legado que afecta a toda Europa como totalidad cultural.

Este gigantesco legado se manifiesta desde los comienzos a través de un conjunto de dualidades integradoras (en apariencia contradictorias), que es necesario tener en cuenta para entender mejor su importancia y significado. Fácilmente se percibe que en el Camino de Santiago existían, y siguieron existiendo, elementos artísticos que pertenecían a etapas anteriores (monumentos romanos o construcciones visigodas del inicio de las peregrinaciones, por ejemplo), que fueron sustituidos, por necesidad de los tiempos y del propio Camino, por elementos artísticos de nuevo estilo. Es decir, en el Camino de Santiago han coexistido siempre un arte de épocas pasadas y un arte de presente con proyección futura.

Hay, por otra parte, en ese Camino creaciones de signo infraestructural y patrimonial (iglesias, castillos, puentes, esculturas, pinturas, códices...), a la vez que se produce un patrimonio cultural de signo vitalista, provocado por las peregrinaciones mismas, que ha sido factor de conservación y de aceleración del legado sucesivamente adquirido; es lo que viene significando por la dualidad radical Camino-peregrinaciones.

Es evidente, por otra parte, que el Camino jacobeo, dentro de su unidad, no constituye una realidad lineal. Hay en él una serie de puntos o de lugares clave, separados entre sí por amplios espacios (llanuras, valles, estepas, montañas...), que también forman parte del Camino. En estos últimos no tenía que haberse producido cambio histórico alguno. El hecho de la degradación reciente y progresiva del medio obliga a tomar conciencia de la necesidad de integrar ambos factores en un todo unitario.

Se comprueba igualmente en el Camino y en las peregrinaciones la existencia de un claro dualismo entre lo religioso y lo profano, dualismo que afecta a la valoración de las diferentes manifestaciones culturales de la ruta jacobea. En este sentido cabe recordar que el legado artístico del Camino no quedó expresado fundamentalmente bajo formas de arte sacro, ya que al impulso del Camino y de los peregrinos surgieron también grandes construcciones civiles, comerciales, castillos, fortalezas, e incluso nuevas formas de lenguaje, que son expresión vital de diferentes sociedades y de diversas etapas históricas.

En este sentido, de dualismo integrador, cabe distinguir entre conjunto de realidades creadas «para» el peregrino (hospitales, posadas, lugares de devoción y de culto...) y realidades creadas «por» los peregrinos, como la construcción de otras rutas o de puentes. Los peregrinos trajeron consigo nuevas formas de expresión artística, símbolos, creencias y formas de vida que incorporaron a los lugares que atravesaban; incluso, al final del trayecto, en actitud penitencial, cargaron con piedras calizas para contribuir a la construcción de la basílica compostelana.

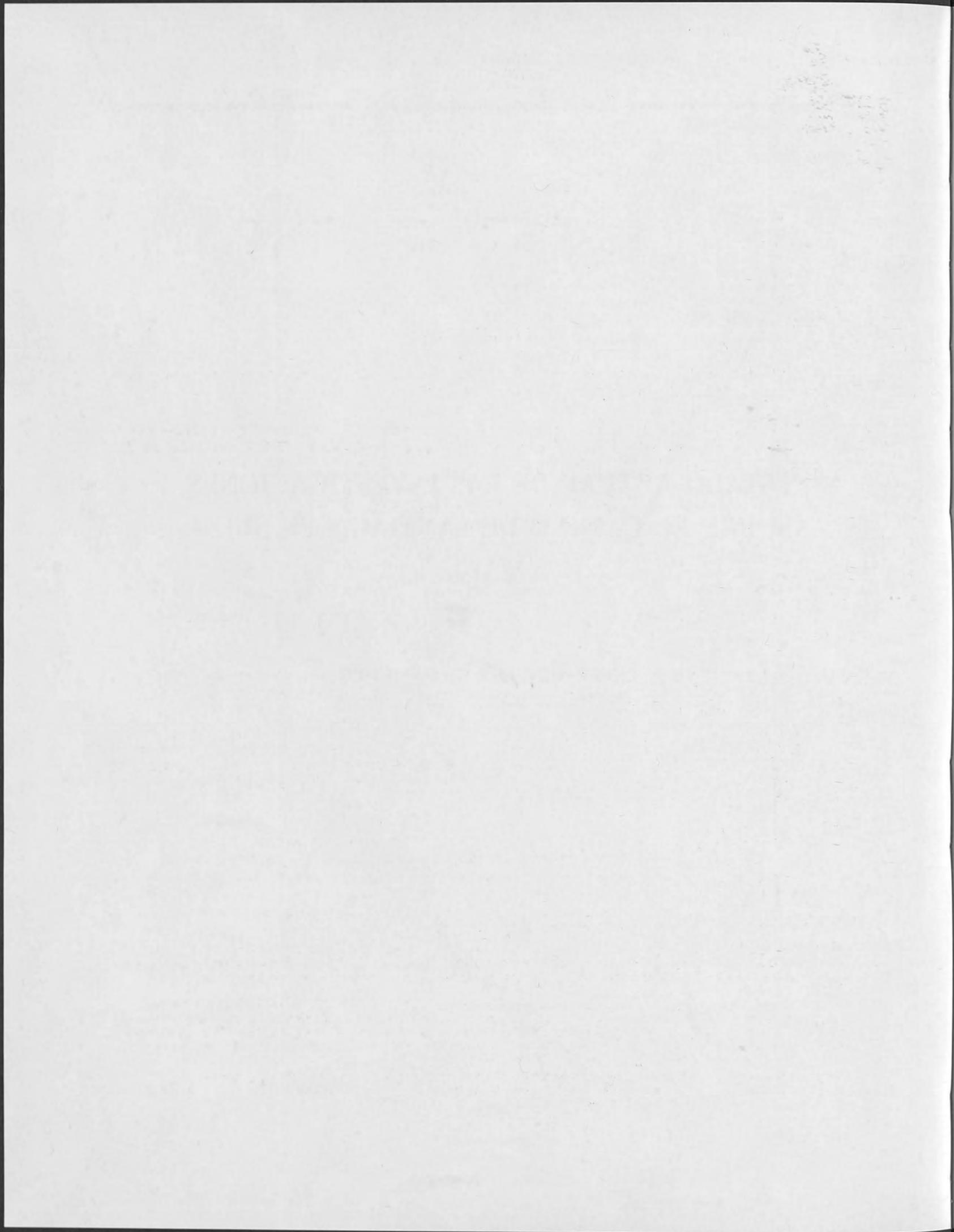
Dentro de este conjunto de dualidades y contradicciones, se produce un legado histórico que calificamos de «positivo», por oposición a otro de significado «negativo», que desde los inicios de la peregrinación preocupó a las jerarquías eclesiásticas y civiles y que fue objeto de relato por parte de historiadores y de viajeros. Me refiero a los crímenes, asaltos, robos y engaños de que fueron objeto los peregrinos. Estos acondicionamientos negativos dieron lugar a una situación denominada picaresca del Camino, bien conocida por la abundante literatura a que dio lugar.

En este contexto, cabe recordar la eficacia del Camino en lo que se refiere a la comunicación cultural entre Oriente y Occidente. El progresivo intercambio, a partir del siglo XII, entre las culturas cristiana, árabe y judía, dentro de la Península, permitió a los centros intelectuales europeos, gracias fundamentalmente a las traducciones del árabe al latín y al castellano, adquirir conocimientos del saber oriental y entrar de nuevo en contacto con los saberes de la antigüedad; lo que inevitablemente proporcionó a la Península Ibérica una cierta originalidad y particularidad, haciendo de ella un país diferente, sin separarlo de la Cristiandad. Pero no puede olvidarse que la difusión cultural operada desde Hispania hasta los diferentes puntos de Europa (y desde estos hacia la Península) se realizó, de hecho, más intensamente a través del Camino de Santiago.

En resumen, el Camino de Santiago ha sido desde sus mismos inicios un camino de fe y, al mismo tiempo, un camino de cultura: el acontecimiento más importante en la configuración de la Europa medieval como Cristiandad occidental. Esta convicción la recogía Eneas Silvio Piccolomini, el papa humanista Pío II (1405-1464), al enunciar en su obra cartográfica una especie de unidad religioso-cultural europea, en oposición a lo que consideraba la barbarie asiática. Piccolomini dejó claramente establecido, en sus consideraciones, la existencia de una ecuación entre Europa y civilización, entre cristianismo y civilización, que es precisamente la gran aportación hecha por el Camino de Santiago y las peregrinaciones jacobeanas.

**ESTADO ACTUAL DE LAS INVESTIGACIONES
SOBRE EL CAMINO DE SANTIAGO EN SUIZA**

PETER SCHULER-INDERMÜHLE



PRELIMINARES

En la bibliografía leemos «que los habitantes de la Galicia de hoy, se convirtieron nuevamente en paganos y la tumba [de Santiago] fue olvidada»¹.

En nuestro país -Suiza- pasó algo semejante: el Camino a Santiago fue olvidado durante muchos decenios. Sin embargo, una vieja Canción de peregrinos jacobeos brinda sobre la hospitalidad de los Helvéticos:

«Entramos en el país de los suizos,
nos dan la bienvenida
y nos dan su comida.
Nos dan un lecho para dormir
y nos indican los caminos a seguir»².

Doscientos años después llegó la Reforma y el lenguaje cambió considerablemente. En una carta del 29 de abril de 1523, el gobierno de Berna escribía a sus lugartenientes:

«Oímos muchas quejas sobre los peregrinos jacobeos extranjeros y los mendigos, que salen de los caminos indicados y se acercan a las haciendas y casas alejadas para mendigar y robar»³.

En un país en el que, en muchas regiones, la Reforma acabó con la antiguas creencias y tradiciones de manera radical, se da el caso de un lugar de peregrinación -por donde seguramente pasaron también los peregrinos jacobeos- del que la crónica relata la destrucción de la capilla de Oberbüren (en el cantón de Berna) como sigue:

«se convirtieron, no sin espanto, en pira, el venerado y en muchos países muy célebre cuadro de la Virgen, su milagro, su capilla y sus ídolos y al fin arrancaron de la tierra los fundamentos de la capilla hasta las raíces»⁴.

¹ Klaus Herbers, *Der Jakobsweg*, Tübingen, Gunter Narr, 1986, p. 11.

² Sternweg 4. 1989, p. 40-41- Canción de los peregrinos jacobeos, de alrededor de 1500. Biblioteca Nacional de Múnich. La estrofa citada dice así, en su versión original: «So ziehen wir durch Schweizerland ein / sie heissen uns gottwilkommen sein / und geben uns ihre Speise / sie legen uns wohl und decken uns warm / die Strassen tun sie uns weisen».

³ Steck & Tobler: *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532*. N° 230, p. 61. La frase citada dice así en su versión original: «Wir vernämen vilfaltige klag, so uns wägen der frömbden ussländischen Jacobsbrueder und bättler begegnet, indem, dass si nit die rechten strassen bruchen, sunder durch die abwäg zuo den eynigen höfen und hüser züchen und damit dem gemeinen mann in bättlen und diebstals wyss schaden zuofuegen».

⁴ Martin Moser, *Vom alten zum neuen Glauben in Büren*, Hornerblätter, Büren a.A. 1953. Versión original: «die land und wytgesuchte und verehrte Maria, darzu ihr wunder und werkstatt mitsampt iren götzen ward nid ohn grusen zerschytet und verprennt. Der turm zu Oberbüren soll uff die wurtzen hin weggeschlissen werden».

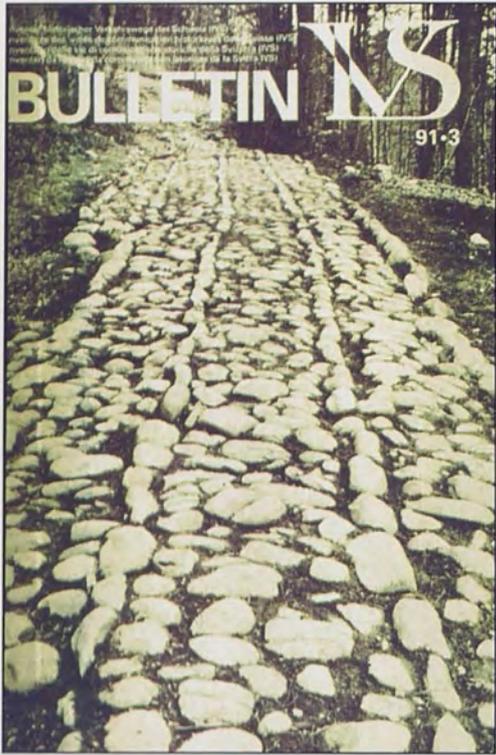


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

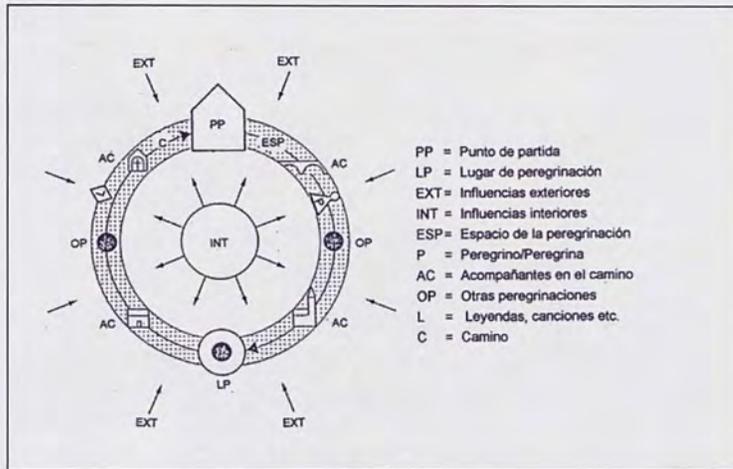


Fig. 4



Fig. 7

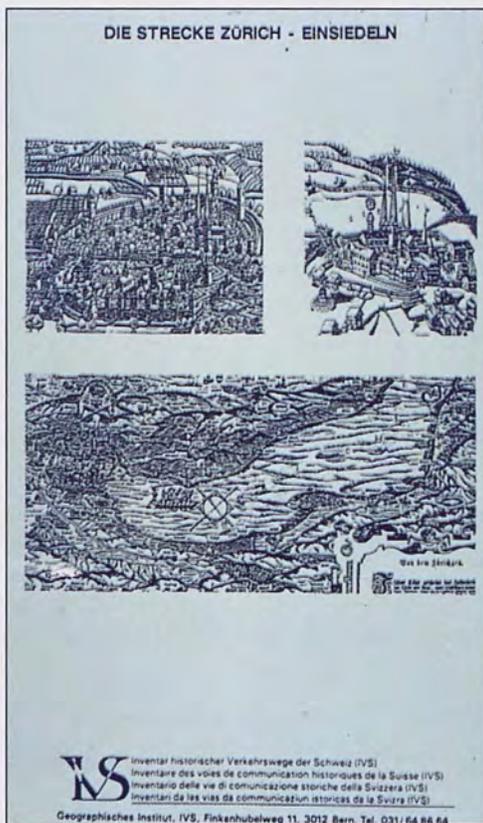


Fig. 5

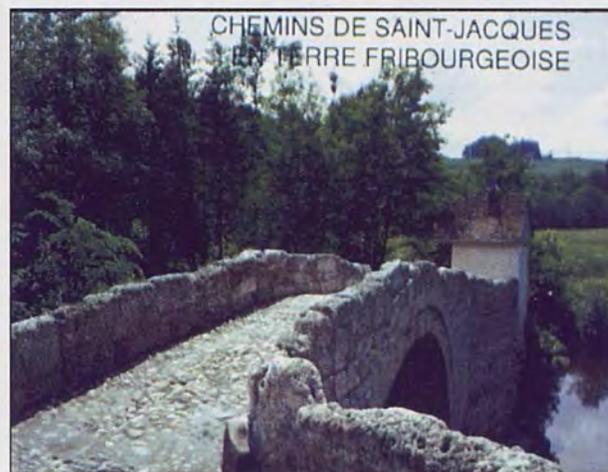


Fig. 6

Comprendemos que en estas circunstancias el Camino a Santiago de Compostela había perdido su relevancia de antaño. Se taparon con cal las magníficas pinturas murales de la leyenda del Ahorcado del Camino a Santiago, pero de este modo se conservó a la vez el testimonio de la peregrinación para la posteridad, como podemos ver en el pueblo vecino de Rüti bei Büren.

Y sin embargo, en el mismo cantón de Berna todavía hoy la gente mira a dos montañas de los Prealpes para observar si «la mancha de Santiago» (Jakobsfleck) -un vallecito donde la nieve queda por mucho tiempo- ha desaparecido antes del 25 de julio. Si no es ése el caso, el año se anuncia mal.

En otras partes de Suiza, la tradición jacobea se conservó casi intacta. De Tavel, un pueblo cerca de Friburgo, punto muy importante en el camino, con una magnífica capilla jacobea, los peregrinos salían a Santiago de Compostela hasta mediados del siglo XIX.

Los tres últimos de estos peregrinos -Jacques Goetschmann, Pierre Aebischer y Ulrich Zosso- tuvieron mala suerte y el recuerdo de sus aventuras se ha conservado en la región.

Una tarde llegaron, exhaustos, a una aldea española. Los habitantes, que habían guardado todavía los viejos rencores hacia Francia por las guerras de la Independencia, los tomaron por franceses y los trataron con recelo.

Cuando intentaron defenderse, diciendo que no eran franceses, sino gente de Friburgo, la rabia de los españoles creció aún más. La aldea había sido ocupada durante la guerra por un regimiento friburgués y parece que algunos de los oficiales y soldados cometieron excesos en esta sangrienta guerra.

Resultó que los últimos tres peregrinos del cantón de Friburgo tuvieron que salvarse huyendo de ese pueblo español. Los tres regresaron el 6 de abril de 1833 sanos y salvos a su patria con los certificados correspondientes.

Durante 20 años más se celebró en Tavel la fiesta del día de Santiago, hasta que en 1857 fue prohibida por los abusos cometidos después de la celebración religiosa ⁵.

Hasta aquí los preliminares, muy incompletos y un tanto anecdóticos, para mostrar con estos pocos ejemplos las facetas irisadas de una investigación sobre el Camino a Santiago de Compostela en Suiza. Hay trabajo para historiadores, geógrafos, etnólogos, lingüistas y también para los aficionados y los amantes del Camino.

La fascinación de las frases «Santiago de Compostela» y «Camino jacobeo» se mantuvo durante siglos y perdura hasta nuestros días.

La mezcla tan singular entre curiosidad, independencia, búsqueda de prosperidad espiritual, religiosa y física, provocación, nostalgia de países lejanos y aventurismo genera todavía hoy, en nuestro tiempo acelerado y ajetreado, asociaciones con valores desmedidos.

Las investigaciones del proyecto nacional universitario «Inventario de las vías históricas de comunicación en Suiza» (IVS) han confirmado plenamente la fascinación que irradia el tema ⁶.

⁵ *La Confrérie de St-Jacques de Compostelle à Tavel*. Nouvelles Étrennes Fribourgeoise. Almanach des Villes et des Campagnes. Fribourg 1893.

⁶ Hanspeter Schneider, *Das Projekt «Jakobswege durch die Schweiz»*, Bulletin IVS 92/1.

EL DESPERTAR

1985: Publicación de la Oficina Nacional de Turismo

En el año 1985, la Oficina Nacional de Turismo en Zürich publicó en su revista Schweiz - Suisse - Svizzera - Svizra - Switzerland un trabajo con el título *En caminos jacobeos a través de Suiza*. Por primera vez se documentó con bellas fotografías y datos exactos las huellas del Camino jacobeo por toda Suiza desde Constanza y Rorschach hasta Ginebra, siguiendo por parte la ruta de Hermannus König van Vach (1495) ⁷.

1987: Comienzo del trabajo científico

En 1987, un periódico suizo publicó un artículo sobre la destrucción de una pequeña parte del Camino jacobeo en el noreste de Suiza, como consecuencia de una mejora del suelo.

Los historiadores y los campesinos se enfrentaron: ¡un tramo de 1.5 km fue desplazado 100 metros!

¿Qué importa?, decían los unos. ¡Salvemos lo poco que nos queda de las vías históricas!, decían los otros.

Una jurista llevó el litigio hasta el Tribunal Federal de Lausana; perdió el pleito, pero logró que «el camino» forme parte ahora de la conciencia de muchos suizos ⁸.

Otros casos de una inminente destrucción se solucionaron pacíficamente, como es el caso de un magnífico puente cerca de Friburgo, que por un cambio de las comunicaciones hubiera quedado «en el aire» ⁹.

Aceptación del Camino a Santiago como *Camino histórico europeo* por parte del Consejo de Europa, en 1987.

En el proyecto «Inventario de la vías históricas de comunicación en Suiza» (IVS) existe ahora un instrumental para un trabajo científico

1988: Fundación de la Asociación suiza de los «Amigos del Camino a Santiago»

El 31 de enero de 1988 se constituyó en Lausana la Asociación suiza de «los amigos del Camino de Santiago», como hermana menor de las asociaciones existentes en Alemania, Bélgica, España, Francia, Holanda, Inglaterra e Italia.

Los Amigos del Camino se dan perfectamente cuenta de la complejidad de los intereses de sus 250 miembros: religión y espiritualidad, historia, historia del arte y de la literatura, antropología cultural, geopolítica, historia monástica y hospitalaria, etc.

⁷ Schweiz-Suisse-Svizzera-Svizra-Switzerland 7/1985. Redaktion: Ulrich Ziegler. Schweizerische Verkehrszentrale, Zürich 1985.

⁸ Ursula Blättler, Das Kreuz mit der Jakobsstrasse hinter Flügenegg. *Weltwoche*, Zürich 5.3.87. André Rothenbühler, Der heilige Jakob im Thurgau. *Weltwoche*, Zürich 8.9.88.

⁹ Umsetzungsfall Posieux. Dossier-Nr. FR 607. Bulletin IVS 91/3, p. 36.

Pero en primer plano figuran los esfuerzos constantes de dichas tendencias: la búsqueda de una posible identidad en este mundo materialista, el respeto de los unos por los otros, el intercambio de ideas, la amplitud de miras, el cultivo de la amistad.

El organigrama gráfico muestra las diferentes funciones:

Investigación compostelana



Responsable de las posadas del camino ⇄ JUNTA EJECUTIVA ⇄ Informaciones prácticas



Documentación

Biblioteca

1) *Ayuda a los futuros peregrinos*

- para efectuar su peregrinación en las mejores condiciones posibles con
- informaciones prácticas
 - carta de recomendación para obtener al final del peregrinaje la «Compostelana»
 - contactos entre los «antiguos» y los futuros peregrinos

2) *Proyecto futuro*

- Buscar y organizar posadas para los peregrinos en las principales etapas del camino en Suiza
- Despertar en Suiza esta antigua forma de hospitalidad

3) *Investigaciones*

Elaborar, en colaboración con el IVS, un inventario de todo lo que tiene una relación con Santiago en Suiza:

- Iconografía: estatuas, frescos, grabados, vidrieras, etc.
- Textos: informes de peregrinos, estudios jacobeos, etc.

Todos los miembros interesados pueden colaborar en este proyecto, cuyo material servirá para futuras investigaciones científicas.

Un ejemplo muy reciente:

Nuestro socio Eduard Egloff publicó, en una edición privada y modesta, un inventario con el título siguiente: *Radiación de Santiago en tierras friburguesas*. En el mismo mes apareció la publicación *Caminos de Santiago en tierra friburguesa* en una colección de Pro Friburgo que reúne los materiales de Eduardo Egloff con trabajos de otros tres historiadores de Friburgo.

4) *Publicación semestral del boletín ULTREIA, de 60 páginas.*

5) *Organización de conferencias y reuniones públicas* en todas las regiones lingüísticas de Suiza

6) *Exposición ambulante* sobre el tema siguiente: LA PEREGRINACION A SANTIAGO DE COMPOSTELA Y SU RELACION CON SUIZA

- 7) *Una biblioteca muy nutrida* de literatura, periódicos, música, vídeos a disposición de los miembros y de los investigadores

Todas estas acciones son el fruto de una pasión, de la pasión de la búsqueda de nuestra identidad cultural, de una parte de nuestro pasado, que podrá servir para comprender mejor el futuro ¹⁰.

TRABAJO CIENTÍFICO

Desde enero de 1989, la historiadora de arte Dra. Annegret Diethelm y el Dr. Attilio d'Andrea, arquitecto de la Escuela Politécnica de Zürich, apoyado desde 1991 por la Dra. Ursula Ganz-Blättler, historiadora, trabajan, en nombre del IVS, para elaborar un concepto científico del proyecto.

Las publicaciones

Hasta ahora se han publicado los siguientes tomos:

Camino jacobeo Zürich - Einsiedeln ¹¹

La ciudad de Zürich ¹²

Camino jacobeo Constanza - Einsiedeln. «Camino de los suabios» ¹³

La ciudad de Lucerna ¹⁴

El Monasterio de Werthenstein ¹⁵

Fines de las investigaciones:

Reconstrucción científica de posibles rutas jacobeanas,

Relaciones de elementos acompañantes,

Fondos culturales, sociales y económicos

Reactivación de determinados trayectos escogidos en forma de vías turísticas con documentación cultural-histórica.

Como primera aportación se editó, (cfr. nota 6) en 1993: *Caminos de peregrinaje por Suiza 1: La vía de los suabios de Constanza a Einsiedeln en el Camino a Santiago de Compostela* ¹⁶.

Temas de la investigación en forma de un modelo esquemático de la peregrinación

- 1) Punto de partida y, al mismo tiempo, de llegada: el hogar y el medio ambiente del peregrino
- 2) Punto final y, al mismo tiempo, momento de inflexión: lugar de peregrinación
- 3) Influencias exteriores: estado y seguridad del camino, acompañantes en el camino, circunstancias políticas (zonas de guerra), derechos de aduana, peligro de epidemias
- 4) Influencias interiores: actitud vital, visión del mundo actual, ideario religioso y espiritual

¹⁰ J. Theubet, *Les Amis du Chemin de Saint-Jacques, association helvétique*, Bulletin IVS 92-1, Bern April 1992.

¹¹ A. Diethelm-A. d'Andrea, *Die Strecke Zürich- Einsiedeln*, IVS 1990.

¹² A. Diethelm-A. d'Andrea, *Die Stadt Zürich*, IVS 1990.

¹³ H. Oberli-T. Specker, *Konstanz - Einsiedeln («Schwabenweg»)*, IVS 1988.

¹⁴ A. Diethelm-A. d'Andrea- Ursula Ganz-Blättler, *Die Stadt Luzern*, IVS 1992.

¹⁵ A. Diethelm-A. d'Andrea- U. Ganz-Blättler, *Werthenstein*, IVS 1992.

¹⁶ H. Peter Mathis, *Pilgerwege der Schweiz. Schwabenweg Konstanz-Einsiedeln*, Thur-Druck, Frauenfeld 1993.

- 5) Otros factores: espacio de la peregrinación, correspondencias con otras peregrinaciones posibles, leyendas, historias, canciones y el camino propiamente dicho (Cfr. nota 6.).

Trabajo realizado a título de ejemplo:

Annegret Diethelm/ Attilio d'Andrea: *La vía Zürich-Einsiedeln*. IVS 1990

Informaciones científicas para cada lugar o municipio del camino, presentación en una forma atractiva y detallada (Cfr. nota 11).

Ursula Ganz-Blättler publicó en el mismo año su trabajo: *Devoción y aventura. Relaciones de peregrinos europeos a Jerusalén y Santiago entre 1320 y 1520*, como otra ilustración del modelo esquemático de la peregrinación¹⁷.

Desde 1991, las investigaciones se han concentrado en unos pocos puntos relevantes: *Lucerna* como ciudad de tránsito y centro de peregrinación de importancia local (Cfr. nota 14).

Werthenstein, el lugar de peregrinación más importante de la Contrarreforma para la Suiza de habla alemana al lado de Einsiedeln (Cfr. nota 15).

Schaffhouse como nudo de comunicación que perdió toda importancia como centro de peregrinación en la época de la Reforma

De los caminos jacobeos a través de los caminos de peregrinación a las vías históricas de comunicación

Una de las constataciones más importantes de los resultados de las investigaciones del IVS fue para algunos un desengaño: un camino jacobeo exclusivo no hubo en Suiza, excepción hecha tal vez del camino de los suabios.

También los informes de los peregrinos muestran que no se trata de buscar «caminos jacobeos» sino los caminos que usaban los peregrinos jacobeos.

Tenemos que partir del hecho que los caminos existentes eran frecuentados tanto por los soldados como por los comerciantes y, al fin y al cabo, por los peregrinos (Cfr. nota 6).

Sin embargo, las investigaciones nos informan de las frecuentes instituciones, que surgieron a lo largo de los caminos en beneficio de los peregrinos, como se desprende del capítulo 4 del *Liber Sancti Jacobi*:

«El Señor instituyó en este mundo tres columnas muy necesarias para el sostenimiento de sus pobres, a saber: el hospital de Jerusalén, el de Mont-Joux (el Gran San Bernardo) y el de Santa Cristina, que está en el Somport. Estos tres hospitales están colocados en sitios necesarios; son lugares santos, casas de Dios, confortación de los santos peregrinos, descanso de los necesitados, consuelo de los enfermos, salvación de los muertos, auxilio de los vivos¹⁸».

Gran influencia para escoger la vía tenían frecuentemente los sitios locales de peregrinaje y la correspondencia con otros destinos de peregrinación.

¹⁷ U. Ganz-Blättler, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem-und Santiago-Pilger (1320-1520)*, Jakobsstudien 4. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1990.

¹⁸ *Liber sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*, traducción por los Profesores A. Moralejo, C. Torres, J. Ferro. Reedición preparada por X. Carro Otero. Xunta de Galicia, 1993, p. 508.

El monasterio de Einsiedeln tiene en Suiza una posición privilegiada, tanto en cuanto a su transcendencia europea, como en cuanto a etapa de muchos peregrinos en su camino a Santiago de Compostela.

Esta superposición de puntos de peregrinación lejanos y cercanos, y la multifuncionalidad de los caminos tienen una consecuencia: En Suiza no se debería hablar de caminos jacobeos, sino de caminos de peregrinos o de vías históricas de comunicación.

Podemos preguntarnos si un proyecto que se llama «Caminos jacobeos en Suiza» tiene todavía un sentido.

Mas formular la pregunta es afirmarla:

- La discusión profundizada del tema nos ha llevado a conclusiones que permiten una continuación de las investigaciones en una forma más realista

- El tema del «camino jacobeo» ha sensibilizado a la gente sobre el tema de las vías históricas

- Esta llamada de atención sobre este conjunto de problemas ha dado lugar a una mejor comprensión de la importancia de conservar el patrimonio histórico.

¿Cuáles son las consecuencias reales?

La señalización del camino en el cantón de Turgovia con la publicación de una guía ¹⁹

Saneamiento de un puente importante cerca de Friburgo (Cfr. nota 9)

Reparación de una parte del camino entre Schwarzenburg y Friburgo llevado a cabo por el ejército suizo bajo los auspicios del IVS y de la Sociedad Friburguesa de Geografía local.

Publicación de un mapa para los turistas con explicaciones sobre la peregrinación a Santiago de Compostela ²⁰.

Una exposición en Schwarzenburg, en 1993, sobre la importancia del Camino a Santiago en la región ²¹.

Este evento atrajo a miles de personas, entre ellos al Exmo. Sr. Embajador de España en Suiza y a su esposa, así como al grupo de jóvenes de los países del Consejo de Europa, invitados por la Oficina Suiza de Turismo ²².

¹⁹ *Auf Jakobswegen von Schwarzenburg nach Freiburg*. Wanderkarte mit historischen Hinweisen. Deutschfreiburger Heimatverein, Freiburg 1991.

²⁰ Auf dem Weg zum «Ende der Welt». *Freiburger Nachrichten*, 6. Mai 1992. Jakobswegen - Jakobspilger. *Berner Zeitung*, 4. Mai 1993.

²¹ Jakobswegen - Jakobspilger. Pilgerspuren und ihre Bedeutung in unserer Region. Regionalmuseum Schwarzenburg, 1993.

²² Documentación de la Oficina Suiza de Turismo, Zürich 1993.

NUEVA LITERATURA
Pilgerorte-Hauts lieux de pèlerinage.
Revue Schweiz - Suisse - Svizzera - Switzerland.
Oficina de Turismo (SVZ) CH-8027 Zürich 1993

Pilgerkompass. Auf den Spuren der Jakobspilger
Oficina Suiza de Turismo (SVZ) CH-8027 Zürich 1993

Perspectivas futuras

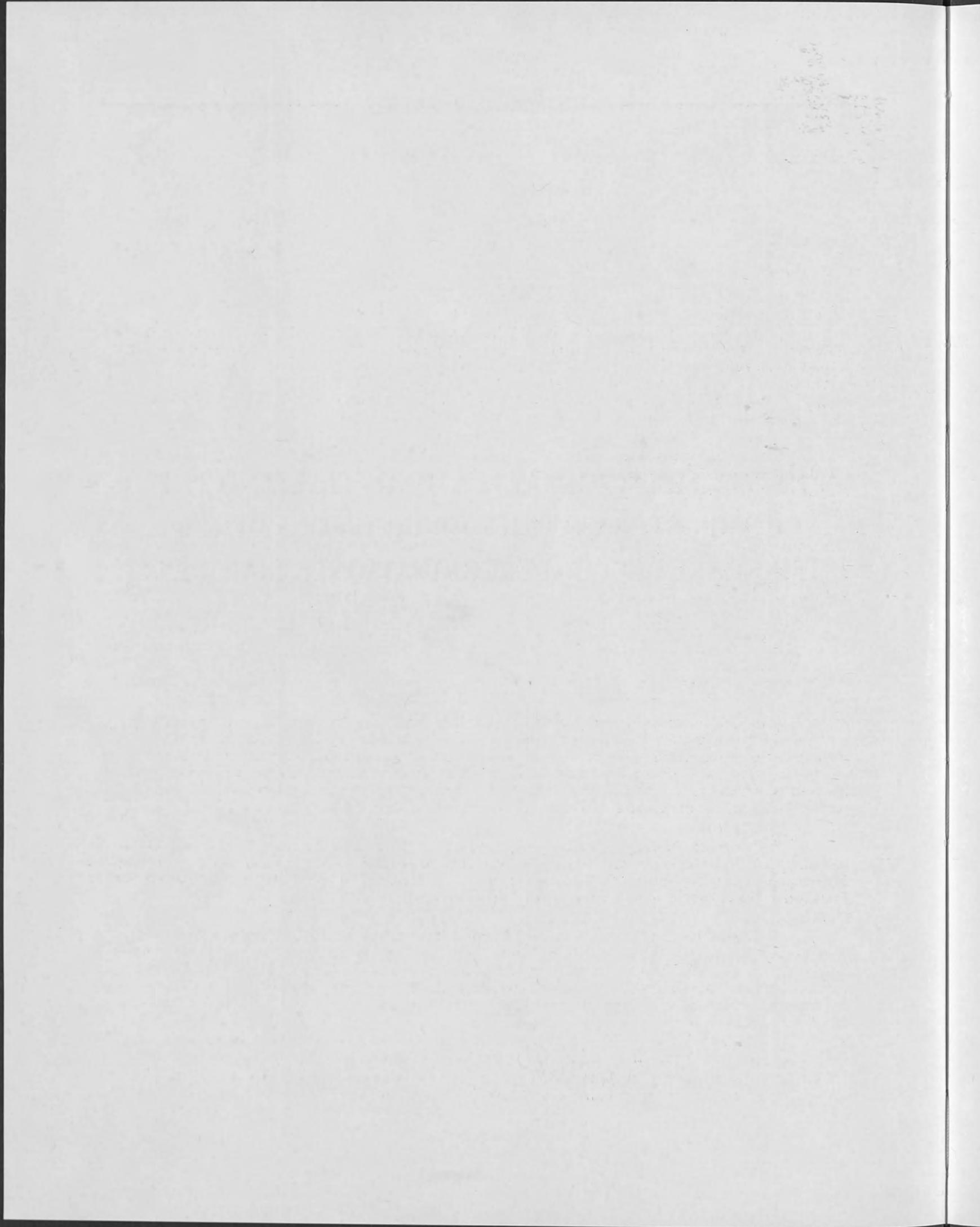
A pesar de los éxitos indiscutibles, y pese a los importantes impulsos de este trabajo, tenemos que decir que el proyecto «Caminos jacobeos en Suiza» está en peligro debido a las restricciones financieras del Estado.

Si no se encuentran otras posibilidades de financiación, el proyecto será congelado. Suiza perderá de esta forma una relación importante con los otros proyectos europeos (Cfr. nota 6).

Se busca actualmente la cooperación de todos los posibles interesados en este proyecto: Protección de la Naturaleza, Protección del Patrimonio, Asociación para caminos pedestres, Departamentos de Instrucción pública, Oficinas de Turismo etc., para ofrecer a los futuros peregrinos jacobeos, hasta el próximo Año Santo en 1999, un camino a través de Suiza, señalizado, documentado y practicable para todos.

**LA VIA FRANCIGENA: «CAMINO» ITALIANO PER
COMPOSTELA E PUNTO D'INCONTRO DEGLI
ITINERARI DELLE «PEREGRINATIONES MAIORES»**

RENATO STOPANI



Come ebbe ad esprimersi Rodolfo il Glabro, a partire dall'anno Mille tutto l'occidente si rivestì della «bianca veste di nuove chiese». Con queste parole il monaco francese volle riferirsi al grandioso e diffuso fenomeno del rinnovamento dell'edilizia religiosa ancora in atto ai suoi tempi e tuttora testimoniato dalle numerose chiese romaniche sparse in Europa, le quali, al di là dei loro significati religiosi e culturali, costituiscono una chiara attestazione della rinascita della vita sociale ed economica che si verificò nei secoli XI-XIII.

Strettamente connesso a tale rinascita fu l'accentuarsi della mobilità dell'uomo, dovuto sia al contemporaneo rifiorire dei commerci a distanza, sia ad un motivo d'ordine squisitamente religioso: la ripresa in grande stile dei pellegrinaggi.

Attestata sin dall'età tardo-antica, la pia pratica del pellegrinaggio ebbe inizialmente per mèta soprattutto Gerusalemme e i luoghi che avevano visto le vicende narrate dai Vangeli. Ma, dopo che la Città Santa cadde in mano agli Arabi, sempre più prese importanza il pellegrinaggio *ad limina Beati Petri*, cioè a Roma, divenuta l'*altera Jerusalem*. Poi, a partire dal X secolo, si aggiunse il pellegrinaggio a Compostela, in Galizia, dove, secondo un'antica tradizione, si trovava la tomba dell'Apostolo Giacomo. In seguito quest'ultimo pellegrinaggio sopravanzò tutti gli altri, tanto che coloro che si recavano a Santiago de Compostela vennero considerati i pellegrini d'eccellenza, come ebbe a dire anche Dante nella *Vita Nova*: «in modo stretto non s'intende peregrino, se non chi va verso la casa di sa'Jacopo o riede». E' chiaro che la sollecitazione del pellegrinaggio compostellano andò di pari passo col fenomeno della «reconquista», così come la ripresa di quello gerosolimitano precedé e preparò il terreno delle Crociate.

Crescita della mobilità significò, ovviamente, maggior uso delle strade, specie di quelle lungo gli itinerari che conducevano alle mète delle tre *peregrinationes majores*. Le vie che portavano a Roma, Gerusalemme e Compostela diventarono così gli assi principali della comunicazione stradali dell'Europa medievale, in una sorta di sacra triangolazione. In tale contesto la penisola italiana, per la sua posizione geografica, costituì un percorso obbligato riguardo agli itinerari terrestri per Roma e la Terrasanta, nel mentre che andò a ospitare la parte iniziale del «Camino» più meridionale per Compostela.

Si comprende pertanto perchè, in Italia, con l'XI secolo si accrebbe notevolmente l'importanza di una direttrice viaria che percorreva longitudinalmente la penisola, dalle Alpi ai porti della Puglia. Intendiamo riferirci a quella che le fonti dell'epoca chiamano, lungo tutto il suo tracciato, «via Francigena», cioè, letteralmente, «via generata dalla Francia».

Si tratta di un percorso che nacque nell'alto medioevo, in età longobarda, come risultato di una sorta di «collage» di tratti di vie consolari romane: via Emilia e via Cassia (a nord e al centro), vie Appia e Appia Traiana (a sud). La sua genesi è da ricondurre al tentativo dei longobardi di individuare un itinerario interno, lontano dalle zone costiere controllate dai bizantini, che permettesse loro di collegare il regno di Pavia alla Tuscia e ai Ducati meridionali di Spoleto e Benevento.

Il suo tracciato dai passi alpini (Gran San Bernardo e Moncenisio) si snodava per la pianura padana attraversando il Po a Piacenza e puntando poi verso l'Appennino, che valicava al passo della Cisa (*Mons Langobardorum*). In Toscana il percorso toccava il porto di Luni (da cui peraltro ci si poteva imbarcare per raccordarsi, in Francia, al «Camino» per Compostela), Lucca e Altopascio; a Fucecchio



1) La Chiesa dello "spedale" di Altopascio, alla sommità della cui facciata troneggia la statua di San Jacopo (XIII secolo)

2) Statua di San Jacopo in veste di pellegrino (San Gimignano, chiesa di San Jacopo al Tempio)



attraversava l'Arno e si immetteva nell'asse vallivo dell'Elsa, passando per San Gimignano e Siena. Proseguiva poi per le valli dell'Arbia e dell'Orcia e, a Radicofani, entrava nel Lazio. In breve raggiungeva poi Roma e quindi si dirigeva verso i porti pugliesi, passando per Capua, Benevento, Troia e Canosa.

Esistendo come un legame ideale tra le destinazioni dei pellegrinaggi, erano frequenti lungo la via Francigena, percorso comune ai principali itinerari, i richiami che, nel corso del viaggio, riproponevano, con un identico linguaggio, modelli, simboli e soggetti propri di tutti i pellegrinaggi.

Il territorio infatti è rimasto indelebilmente segnato dal passaggio di coloro che hanno camminato per esso, spinti dalla speranza di raggiungere la fulgida mèta e la dinamica della marcia per raggiungerlo.

La riscoperta di questa eredità del pellegrinaggio medievale è anche espressione, crediamo, del bisogno oggi particolarmente sentito di comprendere il significato più profondo di un fatto fondamentale dell'esperienza religiosa di ogni tempo, di un fenomeno che si è sempre caratterizzato per un modo di procedere più libero, sia dalle forme rituali della vita ecclesiastica, sia dalle consuetudini della quotidianità, configurandosi come un cammino verso l'altrove, un'esigenza dell'altro.

Lungo la via si diffuse un «effluvio sacrale» le cui tracce persistono tenacemente, talvolta riflettendo anche quell'atmosfera epica che ad esso si accompagnava, mutuata dall'immaginario sociale delle «chansons de geste».

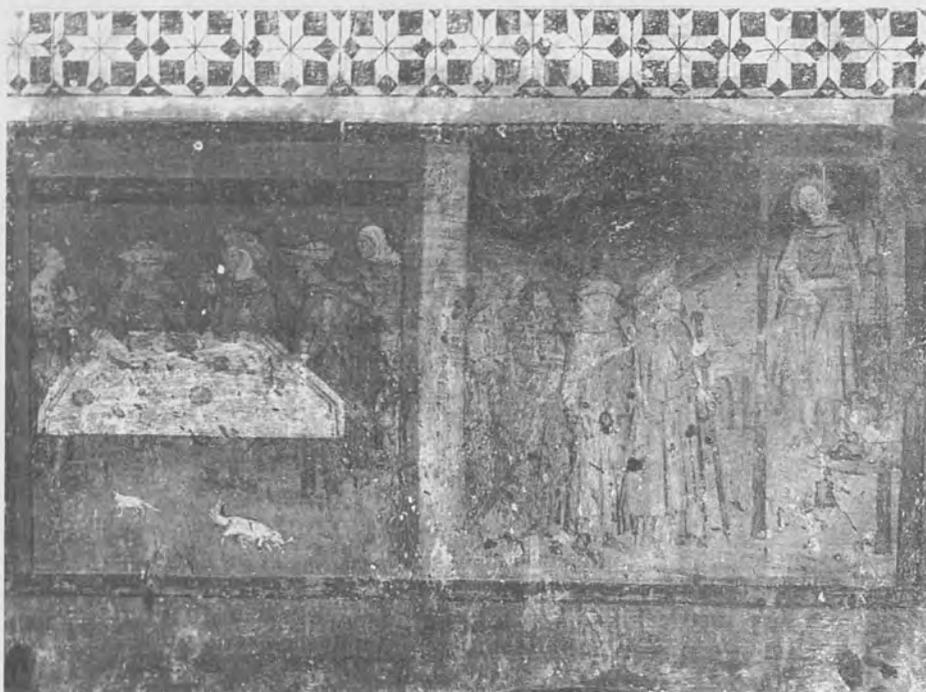
Si spiega così la ripetuta presenza, lungo la via, dei simboli riferentesi al pellegrinaggio in generale, come il «Tau» o le figure dei re Magi. Questi ultimi, considerati nel Medioevo come i primi pellegrini della storia e i protettori delle «genti che vanno al servizio dell'altissimo» (Dante), sono rappresentati, ad esempio, nella decorazione plastica di diverse chiese in Toscana, lungo la via o nelle sue immediate vicinanze, come nella canonica di Talciona, a Poggibonsi, nella pieve di Corsignano, a Pienza, o nella chiesa di Sant'Andrea, a Pistoia.

Si riscontrano frequentemente anche gli elementi simbolici che si riferiscono in particolare al pellegrinaggio a Gerusalemme, come il labirinto, antico simbolo iniziatico divenuto, nel medioevo, espressione dell'iter sacro, irto di ostacoli, attraverso il quale l'anima raggiunge Dio. Gerusalemme era chiamato il centro del labirinto e «Chemin de Jérusalem» era detto il disegno, che si trova rappresentato, ad esempio, nella cattedrale di Lucca e nella chiesa di San Pietro a Pontremoli.

Un richiamo assai diffuso del pellegrinaggio in Terrasanta era costituito dagli edifici che riproducevano l'edicola del Santo Sepolcro, oppure la «Rotonda», cioè la cupola dell' *Anastasis*, dando luogo, non di rado, ad esempi di «commistione simbologica», a motivo della confusione che dovette talvolta regnare a riguardo degli originali, per le comprensibili deformazione della memoria.

La chiesa di Acquapendente, dedicata al Santo Sepolcro, conserva nella sua cripta romanica del XII secolo, un *sacellum* cubico che ha la forma dell'edicola di Gerusalemme. Per la sua pianta centrale il cosiddetto «Battistero di Sant'Appiano», presso Poggibonsi, doveva conformarsi al modello archetipico dell' *Anastasis*. Il piccolo edificio, di cui restano soltanto alcuni pilastri a fascio, aveva forma ottagonale ed era sormontato da una piccola cupola. Nei capitelli dei pilastri sono scolpiti il «Tau», delle figure a forma di cammello, dei fondi cosmici; tutti segni che si ricollegano al simbolismo giudeo-cristiano.

Uno dei casi architettonici di maggior fedeltà rispetto al modello gerosolimitano, con la sua pianta circolare, tagliata a oriente da una parete rettilinea, e con l'anello interno di colonne circondato da un peribolo, è la chiesa del Santo Sepolcro a Brindisi, che un tempo doveva essere sormontata da una cupola, il che doveva accentuare la sua somiglianza col Sepolcro di Gerusalemme.



3) Chiesa di San Jacopo a Cuna (Siena): affresco del XV secolo raffigurante il miracolo del pellegrino impiccato



4) L'abbazia di Sant'Antimo a Castelnuovo dell'Abate (Montalcino)

Altre volte le necessità d'ordine liturgico simbolico e culturale prevalevano su quelle di carattere topomimetico, per rispondere alle quali bastava spesso soltanto un dettaglio o un dato allusivo. Così è a Canosa di Puglia in quel sacello di Boemondo da Taranto, solo liberamente ispirato al tempietto del Santo Sepolcro. Il piccolo edificio, a pianta quadrata, è preziosamente rivestito di marmi e coronato da una cupoletta racchiusa da un'edicola: evidente l'influsso dei modelli orientali, e in particolare l'intenzione di alludere al Santo Sepolcro, data anche la destinazione dell'edificio, che doveva ospitare le spoglie del principe Boemondo, morto alla prima Crociata.

Via peregrinalis per eccellenza, la via Francigena era costellata di immagini, abituali supporti d'ogni pellegrinaggio, aventi lo scopo di realizzare una sorta di progressiva e vivificante impregnazione della presenza sacrale. Dalla figura ieratica del «Volto Santo» di Lucca, alla Veronica romana, ai cicli figurativi della Leggenda di San Giacomo, le immagini costituivano un mezzo per focalizzare, alimentare e concentrare lo slancio del pellegrino. Funzione in qualche modo simile a quella che svolgevano le conchiglie di Compostela, le palme della Terrasanta e le *quadrangulae* romane, tutti oggetti che non rappresentavano semplicemente dei souvenirs, ma il tentativo di appropriarsi di una parte, seppur minima, della potenza sacrale sperimentata.

La devozione al «Volto Santo», che godé di grande fortuna per tutto il Medioevo, è documentata a Lucca a partire dalla fine dell'XI secolo. La sacra immagine, che si credeva scolpita dallo stesso Nicodemo, e arrivata in modo miracoloso a Luni, per essere in seguito trasferita a Lucca, era considerata la vera immagine di Gesù Cristo. Essa era oggetto di grande venerazione, il che rendeva eccezionale il carattere sacro del simulacro, considerato come il Crocifisso per eccellenza: davanti a lui sostavano le folle dei pii pellegrini. In tutta Europa era diffusa la fama del «Volto Santo», come testimonia ad esempio il cronista inglese Guillaume Malmesbury nel suo *De gestis regum Anglorum*, quando ricorda che il re Guillaume II d'Inghilterra, sovrano tra il 1089 e il 1100, prestava giuramento *per vultum de Luca*. Secondo una iconografia d'origine orientale, la scultura rappresenta il *Christus regnans in ligno crucis* rivestito di una grande tunica con maniche; il viso emaciato e leggermente reclinato ha un'espressione di gravità pensosa che accentua il suo carattere ieratico.

Al «Camino» di Santiago de Compostela si riferivano, in generale, le numerose chiese e gli spedali lungo la via Francigena dedicati a San Giacomo (o San Jacopo). Talvolta il riferimento si faceva più esplicito, come si può verificare in quelle rappresentazioni pittoriche o scultoree recanti simboli compostellani, oppure in quei cicli figurativi che si rifanno alla «Leggenda di San Jacopo» o in genere al pellegrinaggio jacobeo. Così, ad esempio, proprio lungo la strada, a sud di Siena, nella chiesa (dedicata a San Jacopo) dell'ospedale di Cuna, è raffigurato in affresco (XV secolo) il miracolo dei pellegrini impiccati.

Nella cuspide della facciata dello spedale di Altopascio, casa madre dell'ordine dei cavalieri del Tau, troneggia una grande statua di San Jacopo, a bassorilievo, della seconda metà del XII secolo. Ancora un simulacro di San Giacomo, in veste di pellegrino e con l'emblema della conchiglia, proviene dalla chiesa di San Jacopo al Tempio di San Gimignano, che fu già magione dei Templari.

Ma fu soprattutto a Pistoia che il culto di San Giacomo prese una particolare consistenza, impregnando le espressioni della spiritualità locale e le stesse istituzioni ecclesiastiche e civili della città. Pistoia divenne addirittura una specie d'appendice italiana di Santiago de Compostela, grazie all'iniziativa del suo vescovo Atto (1133-1153). Questi infatti, secondo la tradizione, ricevette dal vescovo di Compostela una piccola parte del corpo dell'Apostolo Giacomo, che venne gelosamente conservata nella cattedrale di Pistoia, dove gli si dedicò una cappella con altare (il celeberrimo dossale argenteo di San Jacopo, una delle maggiori opere dell'oreficeria italiana del Quattrocento). Ciò rafforzò la devozione per il Santo, che fu nominato patrono della città e fu all'origine della cosiddetta «Opera di San Giacomo», uno dei pilastri della società pistoiese, che distribuiva elemosine a tutti coloro che inisavano o riprendevano il cammino per la Galizia.

La via Francigena, percorsa da pellegrini, crociati e mercanti provenienti da tutta Europa, fu uno degli strumenti attraverso i quali si realizzerà la «koiné» culturale dei secoli XI-XIII. Perché la strada, con

gli uomini e le merci, veicolerà anche le idee. Si comprende pertanto la facilità con la quale si diffonderanno i miti delle «Chansons de geste», tanto che il territorio conserva ancora testimonianze architettoniche, figurative e toponomastiche che fanno riferimento alle leggende dei paladini e dei romanzi cavallereschi, in un ricorrente messaggio rivolto ai pellegrini allo scopo di rafforzarne la fede. Gli eroi delle Chansons sono proposti come modelli: essi debbono ricordare che il pellegrinaggio non è un semplice atto penitenziale, ma una lotta per l'affermazione della Chiesa di Cristo. Le vicende dei Cantari si sono radicate localmente, dando vita a solide e ricche tradizioni. Si spiega così, ad esempio, il collegamento alle narrazioni leggendarie dell'epica carolingia dei monumenti megalitici di certe località pugliesi (vedi tra gli altri la cosiddetta «Tavola dei Paladini» a Bisceglie), o di taluni anfratti nei pressi di Sutri, dove una grotta che doveva essere in origine un sepolcreto etrusco, è detta «Grotta d'Orlando» poichè in essa la leggenda vuole che il paladino abbia trascorso la sua fanciullezza. Oppure l'idea di rappresentare nel pavimento a mosaico di Brindisi i fatti della gloriosa rotta di Roncisvalle: memento per quei Crociati che nel porto pugliese si imbarcavano per la Terrasanta, dove andavano a combattere quegli stessi nemici a cui avevano dovuto soccombere Orlando e Ulivieri.

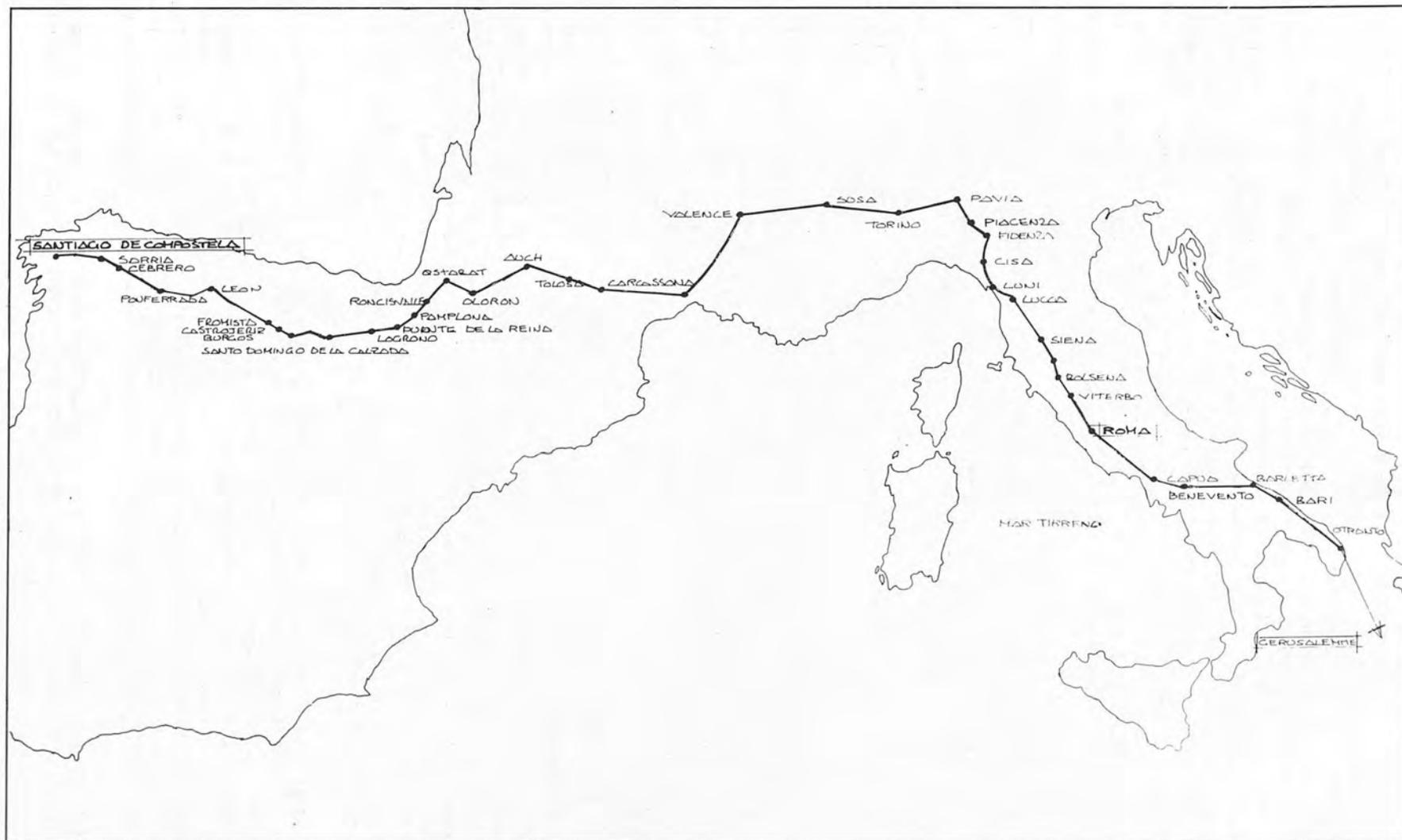
Anche la facilità con la quale si propagheranno gli ordini religiosi, specie le congregazioni ospedaliere (Templari, Cavalieri di Gerusalemme, Teutonici, Altopascini) si spiega con l'esistenza di un sistema viario e a grande respiro, che permetteva oltretutto una diffusione «internazionale» degli ospizi, con l'accentramento nei punti nodali del traffico. Non a caso le magioni templari, teutoniche e giovannite si addensarono nei porti pugliesi, al termine della via Francigena; mentre proprio in una località servita dall'importante arteria (Altopascio, tra Lucca e l'Arno) nascerà un nuovo ordine ospedaliero che si specializzerà, tra l'altro, nella costruzione e manutenzione di ponti e che distribuirà le sue magioni in tutta Europa.

Grazie alla Francigena, infine, si realizzeranno la diffusione, l'intreccio e la reciproca fecondazione delle espressioni dei principali centri di produzione artistica. Ciò spiega l'eclettismo del romanico di certe aree, che costituiscono dei veri e propri «carrefours» della circolazione viaria. Tale fu il caso della Puglia e della Toscana, due regioni che funsero da collettori del traffico medievale: in Puglia avveniva infatti la saldatura del percorso terrestre della Francigena con gli itinerari marittimi, il che determinava la formazione di uno dei principali gangli del sistema di circolazione occidentale dei secoli XI-XIII; in Toscana si riunivano in un unico tracciato le vie provenienti dai passi alpini.

Si capisce pertanto perchè negli edifici romanici pugliesi motivi strutturali e particolari decorativi ci riportino, di volta in volta, alle chiese di Borgogna, alle costruzioni erette dai Crociati in Terrasanta, al mondo lombardo, a Pisa e alla tradizione romanica locale. Notevole fu sempre la capacità dei costruttori pugliesi di assorbire e rielaborare originalmente gli elementi mutuati dalle più diverse culture artistiche. E particolarmente significativi saranno i reiterati tentativi dei *magistri* di Puglia, di innestare il sistema centrale nell'impianto longitudinale, soluzione che permetterà di adottare la copertura a cupole, consolidata nella tradizione locale, anche nelle chiese basilicali a tre navate, nell'intento quasi di fondere le due grandi tradizioni costruttive della Cristianità: quella dell'Occidente e l'orientale. Le innovazioni strutturali di provenienza lombarda e oltrealpina faranno la loro prima comparsa nella basilica di San Nicola a Bari, mentre nella cattedrale di Troia prevarrà l'influsso della cultura architettonica pisana, che a Siponto si mescolerà con influenze orientali e lombarde.

Lo stesso fenomeno di melting-pot culturale è rilevabile nelle chiese toscane distribuite lungo il percorso della via Francigena. Chiari riflessi dell'arte monastico-borgognona si riscontrano in non pochi edifici, specie nel senese: a Badia a Isola (portali gemini, decorazioni delle basi dei pilastri), a Badia a Coneo (semicolonne pensili), ma soprattutto nell'abbazia di Sant'Antimo, una grande chiesa a impianto basilicale con le tre navate concluse da un'abside ad anello, con deambulatorio e cappelle radiali, un'iconografia di sicura impronta cluniacense, che non a caso caratterizzerà un po' tutte le chiese meta di pellegrinaggi, organizzate al loro interno per i percorsi attorno alle reliquie, situate in corrispondenze dell'abside: così a Santiago de Compostela, a Sainte Foy de Conques, nella stessa abbazia di Cluny.

Una più o meno accentuata influenza longobarda si manifesta, si può dire, in tutte le chiese lungo l'itinerario della Francigena: dalla pieve di Soriano, in Lunigiana, ai piedi dell'Appennino, al nutrito



La via Francigena e il "Camino" per Compostela

gruppo di chiese romaniche in cotto della Valdelsa, di derivazione più specificamente riferibile alla cultura artistica emiliana, interpretata in senso più decorativo che strutturale. E poi, anche in Toscana, e in Lazio, i tentativi di fondere l'impianto centrale e quello longitudinale (antico Duomo di Arezzo, San Flaviano a Montefiascone), qui frutto dell'irradiazione della cultura artistica ravennate, che ancora al principio dell'XI secolo costituiva la tradizione più ricca e vitale cui attingere.

La rinascita della vita sociale ed economica aveva implicato la mobilità, questa il desiderio di ampliare i propri orizzonti culturali, come attestano le espressioni artistiche, anche minori, che denunciano il ruolo svolto dalla viabilità nella circolazione della cultura. Potremmo quindi concludere con la frase lapidaria di Joseph Bédier: «In principio c'era la strada».

Nota bibliografica

I lavori che hanno avuto per oggetto la via Francigena si sono per lo più caratterizzati per il loro ristretto ambito territoriale, anche quando il grado di approfondimento delle tematiche affrontate è stato notevolissimo, come nell'opera di G. Sergi (*Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Napoli, Liguori Editore, 1981), dove l'analisi è circoscritta all'area torinese; oppure nel volume di A. C. Quintavalle (*La via romea*, Milano, Silvana Editoriale d'Arte, 1979), dedicato ai rapporti tra viabilità e arte romanica, ma per il solo tratto della via francigena compreso tra il Po e il passo di Monte Bardone.

Anche per quanto concerne la ricostruzione degli itinerari sono prevalsi i contributi con orizzonti regionali, se non addirittura microterritoriali, che tuttavia sono stati di notevole ausilio ai miei due volumi *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze, Le Lettere, 1988 e *La via Francigena del sud. L'Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze, Le Lettere, 1992, che prendono in esame l'intero percorso della via, rispettivamente dalle Alpi a Roma e da Roma alla Puglia.

**UN PELLEGRINAGGIO VOTIVO MARINARO
A SANTIAGO NEL CARTEGGIO DATINIANO
DI LIVORNO (1387)**

MARCO TANGHERONI
Università di Pisa

1910

1910

«El [l'almirante] ordenò que se echase un romero que fuese a Santa María de Guadalupe y llevase un çirio de cinco libras de çera y que hiziesen voto todos que al que cayese la suerte cumpliese la romería, para lo qual mandó traer tantos garvanços quantas personas en el navío venían y señalar uno con un cuchillo, haciendo una cruz, y metellos en un bonete bien rebueltos. El primero que metió la mano fue el Almirante y sacó el garvanço de la cruz; y así cayó sobre él la suerte y desde luego se tuvo por romero y deudor de ir a cumplir el voto»¹.

Così leggiamo sotto la data del 14 febbraio del *Diario di Bordo* del primo viaggio scritto da Cristoforo Colombo, pervenutoci, come noto, nella riduzione del padre Las Casas: qui l'Ammiraglio del Mare Oceano racconta le decisioni prese di fronte alla spaventosa tempesta che colse le due caravelle al largo delle isole Azzorre, durante il viaggio di ritorno, nel momento certamente più drammatico di questa prima spedizione. A quel primo voto, altri immediatamente ne seguirono, relativi ad un altro pellegrinaggio individuale a Santa Maria di Loreto (e Colombo promise al marinaio sorteggiato di pagargli le spese), a una veglia di preghiera a Santa Clara di Moguer (e qui la sorte tornò -guidata?- a privilegiare Colombo in persona) e, infine, a una processione *en camisa* da fare collettivamente alla più vicina chiesa dedicata a *Nuestra Señora* ove fossero riusciti a toccare terra.

Ho preso le mosse da questo racconto, che conferma le radici medievali e cristiane di Colombo, per introdurre la segnalazione, di per sé modesta ma forse indicativa, di possibili direzioni di ricerca, di una notizia recuperata durante il lavoro di ricerca che stiamo conducendo, insieme alla mia allieva, la dottoressa Olimpia Vaccari, sul carteggio dell'archivio Datini di Prato ed in particolare sulle lettere in partenza da Livorno, che si stava allora sviluppando come centro intermedio, di deposito e smistamento delle merci, nonché come bacino sussidiario, legato all'attività portuale di Porto Pisano e a quella mercantile e finanziaria di Pisa².

Il carteggio datiniano è quantitativamente imponente, essendoci giunte fino a noi circa 153.000 lettere, molte delle quali di argomento marittimo; esso appare di grande interesse, data la ricchezza delle notazioni che compaiono non solo nel carteggio privato ma pure nelle lettere commerciali, come mostrano i molti magistrali studi di Federigo Melis, che dell'archivio del ricco mercante pratese fu il massimo conoscitore e valorizzatore³. E di interesse grande anche per la storia della navigazione⁴.

¹ *Cristóbal Colon, textos y documentos completos*, ed. Consuelo Varela, p. 126.

² Cfr., per ora, M. Tangheroni-O. Vaccari, *L'osservatorio datiniano di Livorno e la navigazione mediterranea tra Tre e Quattrocento*, L'uomo e il mare nella civiltà occidentale: da Ulisse a Cristoforo Colombo, Genova 1993, p. 141-164.

³ Cfr., in particolare, F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale (Studi nell'archivio Datini di Prato)*, Siena 1962; per la consistenza del carteggio si vedano le p. 13-28. E F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale. Studi nell'archivio Datini di Prato*, Siena 1961.

⁴ Cfr. F. Melis, *I trasporti e le comunicazioni nel Medioevo*, intr. di Michel Mollat, a cura di Luciana Frangioni, Firenze 1984.

Il carteggio studiato dalla Vaccari e da me è, per il momento, quello costituito dalle 3.232 lettere spedite da Livorno e principalmente indirizzate alla compagnia Datini di Pisa.

Qui la mia allieva ha incontrato, in una lettera del 22 ottobre 1387, la seguente notizia:

«La nave Santa Maria è giunta sino stanotte passata ed è stata si gran fortuna che insino a questa sera non è sceso niuno in terra, e n'è scieso il padrone e llo scrivano, e partironsi d'Agua Morta di 17 di questo, e anno auta grandissima fortuna, e per lla fortuna anno fatto una pellagrina a Sa' Iacopo, e toccò a uno povero uomo della nave...»⁵.

Di questa nave Santa Maria siamo in grado di ricostruire, per il periodo i viaggi effettuati con grande regolarità tra i porti della Provenza e Porto Pisano-Livorno. L'impressione è che si tratti proprio di una nave provenzale e, comunque, mediterranea.

Se così è, questo voto di pellegrinaggio alla tomba di San Giacomo, in Galizia, acquista ancor maggiore interesse, testimoniando una devozione diffusa anche tra i marinai del Mediterraneo.

D'altra parte, l'universalità della devozione all'apostolo è ben nota, e la stessa Pisa era ad essa sensibile. Mi pare opportuno ricordare, accanto a quanto dirà, in questa stessa sede congressuale l'amica Maria Luisa Ceccarelli per San Iacopo de Podio, che proprio a lui era dedicata la chiesa che i pisani possedevano nel XII secolo ad Almiro, nell'impero bizantino; essa fu poi distrutta, insieme al suo campanile fortificato, dalla flotta siciliana nel 1158, in occasione della guerra combattuta tra Guglielmo I di Sicilia e l'imperatore Manuele I⁶. Torre e campanile furono, comunque, riedificate subito dopo. A San Nicola e San Pietro erano invece dedicate le due chiese che i pisani possedevano a Costantinopoli.

D'altra parte, è anche noto che verso la fine del XIV secolo marinai e anche navi atlantiche erano ben presenti nel mar Mediterraneo.

Ma nel XV secolo la religiosità dei marinai, nel quadro di un processo di sviluppo delle devozioni a una gran quantità di santuari locali, sembra acquistare una sorta di maggiore specializzazione geografica.

Per la nostra zona portuale possiamo ricordare lo sviluppo della devozione per un santuario destinato ad una grande specializzazione marinara, quello di Santa Maria di Montenero, che, però, al momento della nostra lettera era ancora un semplice piccolo e semisconosciuto eremo.

Ma non è questa la sede, né mia la competenza, per uno studio della diffusione della venerazione per San Giacomo e la sua tomba tra i marinai del Mediterraneo.

Mi pare invece opportuno soffermarmi, riproponendo passi ben noti agli specialisti, gli stretti legami che da secoli il culto iacobeo e la relativa pratica di pellegrinaggio avevano con il mare, al quale, del resto, appartenevano quelle conchiglie che, di questa *peregrinatio* divennero presto il segno distintivo. E sul rapporto conchiglie-mare si sofferma, in questo stesso congresso, la comunicazione della collega ed amica Patrizia Castelli.

⁵ Archivio di Stato di Prato, Datini, n. 522.

⁶ S. Borsari, *Pisani a Bisanzio nel XII secolo*, Bollettino Storico Pisano 60 (1991) 65.

Lasciando anche da parte, come poco probante, la pur ripetuta insistenza dei testi del *Liber Calixtinus* sul mare di Galilea e sul mestiere di pescatori dei primi apostoli scelti da Cristo, va ricordato, prima di tutto, l'importanza del mare nella tradizione relativa all'arrivo sulle coste galiziane del corpo di Giacomo.

Nella prima *Translatio* si ricorda che «eiusque corpus post passionem per mare ad Galeciam deportaverunt»⁷. E nel racconto dello pseudo Leone, il corpo è portato dai suoi discepoli nella notte, per paura dei Giudei; con la guida di un angelo, essi giunsero «In loppem (Giaffa) ad litus maris»; «erectisque velis simul cum prosperis ventis, cum magna tranquillitate navigantes super undas maris colladautes clementiam nostri Salvatoris, Hyrie pervenerunt ad portum. Ibi pre gaudio cecinerunt huc Daviticum versum: *In mari vie tue et semite tue in aquis multis*»⁸.

In un responsorio del I libro del *Codex* si legge: «Quidam antistes a Iherosolimis rediens, ereptus per beatum iacobum a marinis periculis, in primo tono edidit hunc....R). O adiutor omnium seculorum, O decus apostolorum, O lux clara Gallecianorum, O advocate peregrinorum, Iacobe supplantator viciorum, solve nostrorum catenas delictorum et duc nos ad salutis portum. V). Qui subvenis periclitantibus ad te clamantibus tam in mari quam in terra, succurre nobis nunc et in periculo mortis»⁹.

L'origine di questo responsorio è raccontata nell'ottavo dei ventidue miracoli raccontati nel II libro, «De antistite qui beati Iacobi responsorium a periculo maris liberatus edidit». Ivi si narra di un venerabile sacerdote che, tornando da Gerusalemme e sedendo sul bordo della nave col salterio aperto, fu da un'onda forte (*unda valida*) portato via, con altri, nel mare. Essendo già lontani 60 cubiti dalla nave, essi invocano a viva voce San Giacomo, che, subito, appare e stando in piedi sulle onde, dice loro di non avere paura e ordina al mare di restituirli alla nave: l'onda li riporta sulla nave. Il sacerdote va, una volta in salvo, in Galizia e compone in suo onore un responsorio, quello, appunto, ora citato¹⁰.

Il legame tra pellegrinaggio a Gerusalemme e pellegrinaggio a San Giacomo appare, in modo certo non casuale, negli altri miracoli «marittimi» del nostro santo riportati subito prima e subito dopo quello appena evocato e tutti localizzati cronologicamente nel periodo immediatamente successivo al felice esito della prima crociata.

Così, il VII, «De Frisone nauta quem apostolus galea et clipeo indutum de profundo maris eripuit», riferito al 1101. Un marinaio, di nome Frisone (ma è evidente il ricordo dell'abilità marinara dei Frisoni), mentre stava conducendo una nave piena di pellegrini al Santo Sepolcro di Gerusalemme, venne a combattere con un Saraceno, Avitus Maimon, che voleva farli prigionieri; durante la lotta, egli casca in mare con addosso tutta l'armatura, ed invoca «in corde suo», e non a viva voce, San Giacomo. L'apostolo gli appare *in maris profundo* e, per mano, lo restituisce incolume alla nave. Il santo parla poi al Saraceno, minacciandolo, se non lascia andare la *naviculam* dei Cristiani, di consegnare lui e la sua galea in loro potere. Avito risponde «...tu es Deus maris qui genti nostri in mare resistis». Ma l'apostolo gli risponde, chiarendo, per così dire, l'equivoco idolatra in cui il musulmano è caduto: «Non ego sum Deus maris, sed famulus Dei maris». Frisone, visitato il Santo Sepolcro, si affretta a compiere il complementare pellegrinaggio iacobeo: «in eodem anno beatum iacobum in Gallecia adiit»¹¹.

⁷ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, a cura di W. M. Whitehill, Santiago 1944, p. 289.

⁸ Ivi, p. 295.

⁹ Ivi, p. 208.

¹⁰ Ivi, p. 270-271.

¹¹ Ivi, pp 269-270.

Nel 1103 è ambientato il miracolo IX, «De milite Thabarie cui apostolus dedit vim vincendi Turcos et liberavit eum egritudine et a maris periculo». E' qui narrata la vicenda di un *inclitus genere Francorum miles nobilissimus apud Thabariam in Iherosolimitanis litore* è, dopo altri pericoli, minacciato da una tempesta, per la quale la poppa si inclina e tutti stanno per essere sommersi. I pellegrini invocano l'aiuto del beato Giacomo; alcuni «promiserunt se ad eius limina ituros», mentre altri offrono monete per la basilica. Il nobile cavaliere raccoglie i soldi; appare sulla nave l'apostolo in forma umana, dicendo di non avere paura, di avere fiducia in Cristo. «Et statim vele cordas idem inclinavit, anchoras emisit, ratem pacificavit et tempestati imperavit, et facta illico in mari magna tranquillitate, apostolus disparuit», passo che ci mostra insieme poteri miracolosi (la tempesta placata) e precise pratiche marinare. La nave arriva sana e salva in Puglia e il cavaliere con altri pellegrini va in Galizia e deposita la somma raccolta *in arca beati Iacobi*.

Di argomento marinaro anche il miracolo X, «De peregrino in mari lapso quem apostolus per capitis verticem tenens usque ad portum trium dierum, spacio perduxit», datato 1104. Un pellegrino, tornando in nave da Gerusalemme, sedendo *in navis borum*, cade in mare. Un suo compagno invoca il santo e gli getta il suo clipeo; il naufrago lo prende, nuota tre giorni in mare e arriva a un porto. Un altro racconto in cui, accanto all'aiuto ottenuto per l'intercessione del santo, appare, comunque, anche un'azione pratica precisa.

In un testo più tardo di un secolo leggiamo il miracolo di un uomo salvato da un naufragio che la mattina si sveglia tutto coperto di conchiglie.

Insomma, il legame tra mondo del mare e interventi miracolosi dell'apostolo è ben stabilito fin dalla prima canonizzazione della tradizione: una ragione sufficiente per indagare, più di quanto sia stato fin qui fatto, sulla diffusione del suo culto e della pratica del pellegrinaggio alla sua tomba in ambiente marinaro, anche mediterraneo.

Per quanto ci riguarda, speriamo che le nostre future ricerche sul carteggio datiniano potranno riservarci altre notizie del tipo di quella dalla cui segnalazione queste rapide considerazioni hanno preso spunto.

**A VÍA MARÍTIMA DENDE AS ILLAS BRITÁNICAS A
COMPOSTELA DURANTE A IDADE MEDIA**

ROBERT BRIAN TATE

100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

1950

Esta comunicación débese entender como unha especie de comentario con diapositivas, ou notas a pé da páxina, á miña contribución sobre o mesmo tema no catálogo impreso da exposición do mosteiro de San Martiño Pinario, un intento de vestir tanto con imaxes* coma con palabras o esqueleto da miña narrativa previa ¹.

Debo advertir, antes de comezar, en canto ó tema do tránsito de peregrinos dende as Illas Británicas e dende outras rexións separadas do continente polo mar, que posuímos neste país moitos máis datos sobre o movemento de persoal debido ó control oficial das licencias de barcos e de exportación de diñeiro. As series Close Rolls e Patent Rolls do Arquivo do Estado (Public Record Office) conservan detalles de barcos, número de peregrinos, nome do barco e do dono, e destino. Ata agora o único que examinou esta documentación dende a perspectiva da peregrinaxe foi a malograda Constance Storrs, a quen, polo seu labor, lle debemos tanto investigadores británicos. A súa tese aprobada en 1964, publicaráse dentro de pouco aquí en Santiago ².

Tamén debo advertir que é imposible estudar este fenómeno como tema socio-económico illado. Este fenómeno de tránsito marítimo en masa fluctúa inevitablemente segundo as presións político-comerciais dos tres reinados que dominan a franxa atlántica-Castela, Francia e Inglaterra -está co pé prantado firmemente nos dous lados da Mancha. Moito dependía das relacións entre familias reais. Case non houbo unha familia real inglesa que non prometese face-los seus votos en Santiago dende os tempos de Henrique II. Lémbrense as súas palabras ó recibi-la absolución despois do asasinato de Beckett: «Meus señores, o meu corpo está nas vosas mans. Estou disposto a partir cara onde me mandasedes, a Xerusalén, a Roma, ou a Compostela» (21 de maio de 1172). Todos lembran o casamento de Eduardo I, cando príncipe, con Leonor, media irmá de Afonso o Sabio, en 1254. Poucos lembrarán o casamento proxectado entre Xoana, a filla de Eduardo III, con Pedro, primoxénito de Alfonso XI. En 1344 o rei castelán enviou un grupo de cabaleiros a Baiona para espera-la chegada de Eduardo, que viña para satisfacer-lo seu desexo de ir coma peregrino a Santiago. Tivo que apraza-la viaxe e a pobre Xoana morreu en 1348. Nembargantes, os seus representantes, os Condes de Lancaster e Arundel marcharon dende Inglaterra con peregrinos que ían a Compostela. O Conde Arundel tivo a intención de entrevistarse con Afonso en Alxeciras, pero soamente chegou a Logroño. Entón desviouse a Compostela, e non sabemos máis del.

O remata-lo século chega a expedición de Xan de Gante a Galicia e Santiago. Polo tanto, o fenómeno do tránsito en masa de peregrinos non se explica como consecuencia exclusiva da sona do santo. Dependía de dous factores: a crecente intensidade do comercio marítimo costeiro a partir do século trece. (A primeira licenza para levar peregrinos a Santiago descuberta pola señora Storrs é de 1235). Dependía das relacións político-económicas de Castela e Inglaterra. Esta quería rete-lo seu dominio sobre Gascuña e necesitaba a Castela para protexe-lo seu flanco. Castela, pese ás alianzas con Francia, sempre

* Omite-se aquí a série de diapositivas da comunicación orixinal.

¹ *Las peregrinaciones marítimas medievales desde las Islas Británicas a Compostela*, Santiago, camino de Europa, culto y cultura en la peregrinación a Compostela, ed. S. Moralejo, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, p. 161-179.

² C. M. Storrs, *Jacobean Pilgrims from England from the early twelfth to the late fifteenth century*, reed. X. Carro, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994.

vía con bos ollos un veciño que podía refrear á Coroa de Aragón. Esta foi a política de Afonso Onceno de Castela. Pero cando Henrique de Trastámara venceu a Pedro I e ós seus aliados ingleses, os franceses dificultaban o paso dos peregrinos a través de Francia. Este é o momento no que escomezaron as grandes riadas de peregrinos ingleses cara a Compostela en barcos-charter, especialmente durante os anos de xubileo. A primeira invasión turística de España non tivo lugar neste século senón no quince.

Ata agora non se sabe con exactitude como se organizaban os peregrinos do interior de Inglaterra para chegaren ós portos da costa. Non existen, por suposto, rutas exclusivamente utilizadas por peregrinos. O único caso que se achega a unha estrada espiritual será a que atravesa o Sur de Inglaterra dende o Oeste cara a Canterbury e o santuario de Beckett. Os organismos máis apropiados para o caso son os gremios, non necesariamente os gremios de Santiago. Tomémo-lo caso de Lincoln. Nas constitucións dos gremios lese que os socios que marchan cara a Terra Santa reciben un penique, e os que van a Roma e Santiago, medio penique. Todo o gremio acompaña ós peregrinos á catedral; confésanse, reciben a bendición e baixan ata a primeira das cruces da raíña Leonor. Estas cruces marcaron a ruta do cadaleito de raíña cara a Londres; da primeira só se conserva a base. Alí despídeos o gremio; este ritual repítese á volta nos mesmos sitios. A igrexa de Santiago en Winchester será tamén foco para os peregrinos que van dende a abadía de Santiago de Reading ata o porto de Southampton con rumbo a Francia ou Gascuña.

Dende a igrexa pasan pola rúa de Santiago á igrexa de Santa Fe (agora destrizada), ó hospital de Santa Cruz, antes de baixar ó porto.

Os portos de uso normal están localizados por toda a extensión da costa, dende Newcastle ó Norte, a traverso de Grimsby, Lynn e Boston ata a Mancha. A costa do sur posúe, dende logo, os portos máis favorecidos, coma Plymouth, Poole e Southampton. Moitos posúen ou posuíron unha igrexa de Santiago, coma Bristol, a máis antiga, en restauración, e destes portos recuperáronse emblemas dos peregrinos.

En canto ó transporte de peregrinos, todos meten man, dende a aristocracia ata os simples donos dun só barco. O barco corrente da época, dende logo, servía para todo; mercadorías, tropas, peregrinos. De mercaderes, hai familias importantes coma os Canning e os Sturmy de Bristol. Guillermo Canning foi seis veces alcalde a finais do século XIV e tres veces deputado; finou en 1436. O seu fillo, do mesmo nome, finado en 1474, continuou coa tradición dentro da famosa compañía dos Merchant Venturers. A mestura máis extraña de mesteres é a de capitán de buque de guerra, pirata en tempos de paz e guerra, e exportador de panos e peregrinos coma os Hawley de Bristol ou o famoso Harry Paye de Poole. Todos coñecen o Aripay polo Victorial de Díaz e Games, como o que roubou o crucifixo de Santa María de Fisterra, ademais doutras feitorías. Aparece en 1401 coma o dono do barco Santa María de Poole. E non se limitou a secuestrar barcos casteláns e franceses senón tamén ingleses. Detivo un barco castelán propiedade de Diego López de Estúñiga, Xusticia Maior de Henrique III. O único rastro que sobrevive deste mariñero extraordinario é un fragmento da súa lousa sepulcral na igrexa de Santa María de Faversham.

Neste negocio un feito é patente. O dono dun barco busca o maior proveito posible. Non satisfai a ningún o transporte ocasional de peregrinos. Por unha tonelada de carga cóbrase normalmente unha libra esterlina; por un pasaxeiro, a terceira parte. A Coruña tampouco era un centro importante de comercio durante os séculos XIV, XV. Nos arquivos hai poucas referencias ó peirao e menos para Pontevedra, Ribadeo, Noia e Viveiro. O que lles interesaba eran barcos cheos ou polo menos unha combinación de carga e peregrinos, o que non se permitía en Venecia. Pódese saír con peregrinos e volver con viño; pódese atracar en Burdeos, desembarcar ós peregrinos e volver con viño; pódese ir a Irlanda con mercancía, descargar e embarcar peregrinos. Neste último caso, desgraciadamente, os piratas capturaron o barco; leváronse ós peregrinos a outro porto cercano e encarceraron ó capitán durante tres anos. O máis atractivo para os donos foi o negocio charter dun barco enteiro con licencia para un determinado número de peregrinos de categoría mediana ou baixa, isto é, sen clerecía nen cabaleiros, ida e volta á Coruña, e estancia de máis ou menos cinco días. Os anos xubilares nos que duplicou o valor das indulxencias, aumentaron sobremaneira o tráfico na primeira metade do século XV. Nunha crónica

inglesa deste século hai un relato curioso dun peregrino e das suas experiencias durante a sua peregrinación a Santiago para dicir a misa dos difuntos na catedral. (Traduzo do inglés medieval).

«No trixésimo quinto ano do reinado do rei Henrique, e no ano do noso Señor 1457, un peregrino, que toda a vida fora mariñeiro, veu dende Santiago de España a Inglaterra sobre o día de San Miguel e hospedouse na vila de Weymouth, no condado de Dorset, na casa dun cervexeiro holandés, o cal fora con el en dita peregrinaxe. E estando este peregrino na cama esperto, viu a un home entrar no cuarto todo vestido de branco e cunha capucha branca, e sentarse nun banco non lonxe da súa cama; e todo o cuarto alumouse coa súa presenza coma se fose día claro. O peregrino colleu moito medo e non ousou falar, e o devandito espírito desapareceu axiña. A segunda noite o mesmo espírito entrou outra vez do mesmo xeito, e sen esperar volveu desaparecer. O día seguinte o peregrino contou todo isto ó seu anfitrión, e dixo que tiña moito medo, e que non quería durmir máis naquel cuarto. O seu anfitrión aconselloulle que llo dixese ó párroco, para que este lle perdoase os seus pecados supoñendo que estaba cargado dalgún gran pecado mortal. O peregrino dixo: «Confeseime últimamente en Santiago, e alí recobrei ó meu Señor Deus, e dende entón, que eu recorde, non ofendín a miña conciencia». Non obstante foise confesar, e contou todo isto ó crego; e o crego díxolle: «Xa que sabes que te-la conciencia limpa cobra ánimo e non collas medo, e se o dito espírito volve vir, suplicalle no nome do Pai, do Fillo, e do Espírito Santo que che diga que é». A terceira noite o espírito volveu entrar no cuarto como antes fixera, con moita lume; e o peregrino, como o crego lle aconsellara, suplicoulle que lle dixese que era. O espírito contestou e dixo: «Son o teu tío, o irmán de teu pai.» O peregrino dixo «¿Canto tempo hai que morreches?» Dixo o espírito: «Nove anos» «¿Onde está meu pai?» dixo o peregrino. «Está na súa casa.». dixo o espírito, «e ten outra muller». «E ¿onde está miña nai?» «No ceo», dixo o espírito. Entón dixo o espírito ó peregrino: «Estiveches en Santiago; ¿podes xurar que fixeches ben a peregrinaxe?» «Así espero,» dixo o peregrino. Entón dixo o espírito: «Fixeches dicir alí tres misas, unha para teu pai, outra para túa nai, e outra para ti mesmo; e se fixeses dicir unha misa para min, e dar tres peniques a tres homes pobres». «¡Ai!» dixo o peregrino, «¿e como vou voltar a Santiago? Non teño diñeiro para os meus gastos, porque no barco roubaronme cinco moedas de ouro». «Iso xa o sei», dixo o espírito, «porque atopará-la túa bolsa colgada no cabo do barco cunha pedra dentro; pero tes que voltar a Santiago, e mendigar, e vivir de esmola». E despois que o espírito dixera isto, o peregrino viu que un demo o colleu pola manga, para levalo consigo. Entón o espírito díxolle ó peregrino: «Hai nove anos que te sigo, e nunca puider falar contigo ata agora; pero bendita sexa a casa na que un espírito pode falar; e adeus, porque non podo estar contigo máis tempo, cousa que lamento moito». E deste xeito desapareceu. O peregrino marchou a Portugal, e dende alí a Santiago, como o espírito llo mandara; polo que aconsello a todos os homes que adoren a Santiago»³.

As condicións a bordo eran, abonda dicilo, incomodísimas. Aquí cito as palabras dun coñecido peregrino do Mediterráneo, pero non creo que a situación variase moito entre un mar e o outro en canto ó tópico que trata:

«Os peregrinos teñen serios motivos para se queixaren do espantoso olor que exhala a bodega. Isto non sucede sempre, senón de cando en vez. Sen embargo, o fedor é tan terrible que se sobrepon, mentres dura, a calquera outro olor fétido. Coñecín a un soldado que declarou, entre medio do fedor máis insoportable, nun alemán moi realista e grosero, que os olores que proceden do traseiro humano, ou das letrinas, de augas corrompidas, de feces ou ouriños, de queixo podre, dun cadáver, ou dun sucio campesino, todos eles son como perfumes celestiais en comparación coa pútrida pestilencia dun barco. Pero, aínda que a bodega dun barco é realmente insoportable, non produce dor de cabeza, nin debilita as enerxías, nin causa inapetencia, nin fai devolver. Simplemente ofende o olfato. E é, naturalmente, moito máis forte nos barcos vellos ca nos novos. Hai outros olores de natureza máis dañina, aínda que non tan fedorentos, como os que proceden dos ourinais, das feces dos enfermos, das caixas de queixo vello ou carne, das augas corrompidas, da roupa da cama empapada en suor, das cortes, das cociñas, das augas de pantoque e dos mariñeiros sucios. De todas estas cousas levántase un fedor coma dun hospital de

³ *An English Chronicle of the Reigns of Richard II, Henry V and Henry VI written before the year 1471*, ed. rev. J. S. Davies, Camden Society, 1856, p 72-74.

enfermos e moribundos. En cuberta o sol implacable abátete, pero debaixo hai que enfrontarse coa escuridade, co amoreamento, coa calor e có aire corrompido e fétido»⁴.(Traduzido do latín).

Os vestixios desta famosa época que se conservaron son poucos. Hai dúas doazóns coñecidas: o famoso altar de alabastro de John Goodyear, recién restaurado na exposición de San Martiño; a Virxe en madeira policromada con querubíns na catedral de Mondoñedo feita en 1537, no umbral da Reforma, traída da antiga catedral de San Paulo, segundo din. Parece que desapareceu un barco de prata de 31 onzas agasallado polo rei de Escocia Xaime IV: figura no Libro de Contas do Tesoureiro real do ano 1507 cun pagamento de 33 libras ó almirante Robert Berton, quen é de supoñer o levou a Compostela. En Inglaterra hai varios sepulcros de peregrinos, o máis famoso é o da catedral de Worcester⁵, e hai outro en Ashby, e dous no país de Gales. A serie de pequenas capelas señoriais podería facer lembrar unha peregrinaxe coma a do castelo de Lindsey en Suffolk, ou a ruína románica da familia Stanhope en Nottingham, ou a capela do hospital de Santiago, fundado por Sir Philip Marmion no condado de Stafford, e finalmente a vidreira de Robert Langton, peregrino de Oxford a Santiago en 1512, colocada coas súas armas na capela do Queen's College na dita cidade⁶.

⁴ Fratrís Felicis Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem*, ed. C. D. Hassler, Stuttgart, 1843, p. 141-142.

⁵ H. Lubin, *The Worcester Pilgrim*, Worcester Cathedral Publications I, Worcester, West Mercian Archaeological Consultants Limited, 1990.

⁶ R. B. Tate and Th. Turville Petre, *Two Pilgrim Itineraries of the Later Middle Ages*, reed. X. Carro, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994.

**ALGUNAS PARTICULARIDADES LITÚRGICAS
DEL LIBRO PRIMERO DEL CÓDICE CALIXTINO:
ACERCAMIENTO A LAS FUENTES DE LA LITURGIA
COMPOSTELANA EN EL SIGLO XII**

ELISARDO TEMPERÁN

1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

1. Las Fiestas del Apóstol Santiago.

El *Códice Calixtino* recoge en su Libro Primero una colección de homilías y textos para la Misa y la Liturgia de las Horas de las fiestas del Apóstol Santiago, así como de sus vigiliás y octavas. En repetidas ocasiones a lo largo de las homilías, especialmente en las atribuidas al papa Calixto II, se hace referencia a estas fiestas, aportando datos sobre su aparición y creación e intentando justificar la necesidad de su celebración ¹. En el Libro Tercero, nuestro autor incluye, además, un capítulo dedicado todo él a la defensa y explicación de las fiestas del Apóstol Santiago el Mayor ².

Estas fiestas son las siguientes:

- El día 25 de julio: *VIII KALENDAS AVGVSTI PASSIO SANCTI IACOBI*; fiesta del martirio o pasión del Apóstol Santiago (f. 103v; W. 198) ³.

- El día 30 de diciembre: *III KALENDAS IANVARIII TRANSLACIO ET ELECTIO SANCTI IACOBI*; fiesta de la traslación de su cuerpo hasta Santiago y de su elección como apóstol a orillas del lago de Tiberíades (f. 103v y 129v; W. 198 y 242).

- El día 3 de octubre: *FESTIVITATE MIRACVLORVM SANCTI IACOBI QVE V DIE NONARVM OCTOBRIS COLITVR*; fiesta de los milagros del Apóstol Santiago (f. 128; W. 239-240). Los textos para esta fiesta aparecen en un folio añadido hacia finales del mismo siglo XII, quizá entre 1172 y 1180: el folio 128, ocupando el texto la mitad de cada una de sus caras. Además, a lo largo de los tres primeros libros del *Códice Calixtino* encontramos tres notas marginales -de mano distinta a la del texto de la página en la que se

¹ Véase, por ejemplo, el inicio de los sermones *Adest nobis* (cf. f. 29v; W. 62) y *Veneranda dies* (cf. f. 74r; W. 141). De este último son las siguientes palabras: *Cuius passionis sollempnia sacrosancta die octauo kalendarum augusti cum uigilia et ieiunio et octauis celebrare omnibus ecclesiis non solum Gallecie uerum etiam tocius orbis longe lateque generaliter precipimus: eiusdemque electionem ac translacionem tercio die kalendarum Ianuarii, qualiter electus est a domino supra mare Galilee et a Hierosolimis translatus in Galleciam [ac etiam festum miraculorum eius quinta die nonarum Octobris, qualiter hominem qui seipsum interfecerat suscitauit, ceteraque miracula fecit] presulibusque cunctis in sinodis suis et presbiteris in ecclesiis uiua uoce hec adnunciare.*

² Se trata del tercer capítulo del Libro Tercero titulado: *CALIXTVS PAPA DE TRIBVS SOLLEMPNITATIBVS SANCTI IACOBI*. Se nos presentan allí cuatro fechas: el día 25 de marzo padeció su martirio el Apóstol Santiago, el 25 de Julio fueron llevados sus restos desde Iria a Compostela, el 30 de diciembre recibieron sepultura (la obra del sepulcro duró desde agosto a diciembre) y, por último, el 3 de octubre es la fiesta de los milagros de Santiago, según mandó que fuese celebrada San Anselmo de Canterbury. El 25 de marzo, al ser una fecha muy próxima a la Pascua y tener Oficio propio (el de la Anunciación del Señor), no permitía que pudiese celebrarse en tal día la fiesta de Santiago; por esto se unirá al 25 de julio. Asimismo se dice que el emperador Alfonso (posiblemente Alfonso VI: 1065-1109) mandó que fuese celebrada entre los gallegos, el día 30 de diciembre, la fiesta de la traslación y elección de Santiago como apóstol. Quedan de este modo tres fiestas dedicadas, la primera a su martirio, la segunda a su traslación y elección como apóstol y la tercera a los milagros (cf. f. 160r-161r; W. 296-298).

³ Usaremos **f** para referirnos al manuscrito conservado en el Archivo del Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela, y **W** para la transcripción hecha por W. M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I: *Texto*, Santiago de Compostela 1944.

incluyen- referidas a la celebración de esta fiesta ⁴. La intención de esta inclusión es clara: insistir en la necesidad y conveniencia de esta fiesta y ofrecer los textos litúrgicos para ella.

Dejando a un lado el complejo problema de los orígenes del culto del Apóstol Santiago en España y, más en concreto, en Galicia, nos centraremos única y exclusivamente en las noticias que, sobre las fiestas mencionadas, se nos dan tanto en el rito Hispánico como en el Romano. Nos limitamos solamente a estos ritos, primero porque constituyen el ámbito en el que se mueve nuestro manuscrito, y segundo porque los demás ritos, especialmente los orientales, señalan para esta fiesta fechas que nada tienen que ver con las del *Códice* ⁵.

a) En el rito Romano.

Fuera de España y al margen de la tradición litúrgica Hispánica, encontramos una primera mención de la fiesta de Santiago en el *Martirologio Jeronimiano*: en el código de Echternach (París, Ms. Bibl. Nat. lat. 10837), único representante de la primera familia, compuesto en Inglaterra en los primeros años del siglo VIII, la fiesta viene señalada para el 25 de julio ⁶. Según De Gaiffier, la mención de Santiago en el *Martirologio Jeronimiano* aparece ya en una recensión galicana del siglo VI con indicios de mayor antigüedad ⁷. Duchesne habla de otras familias de códigos del mismo martirologio, con testimonios desde finales del siglo VIII en las que se menciona la *passio sancti Iacobi apostoli*; según él, esto quiere decir que el arquetipo de estas familias, elaborado en Borgoña a principios del siglo VII, ya mencionaba al Apóstol ⁸.

En este mismo sentido, se manifiesta el *Martirologio de Beda* (+725) ⁹ que servirá de base al de *Floro*. En las adiciones hechas a este martirologio por la recensión de los códigos de Echternach y Toul, adiciones introducidas en el segundo tercio del siglo IX y quizá influidas por la ya entonces famosa «Traslación» de su cuerpo, menciona el nombre de Santiago unido a la presencia de sus reliquias en España: *Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispania translata* ¹⁰. De Floro la noticia pasó al *Martirologio de Adón* ¹¹, a su *Libellus de festivitibus SS. Apostolorum* ¹², que el mismo colocó a la cabeza de su martirologio y

⁴ Nos referimos a las notas marginales que aparecen en los folios 20r, 152v y 161r; las tres llevan una cruz roja al lado como signo de reenvío al lugar donde el texto ha de incorporarse. En la transcripción de Whitehill dichas notas han sido incorporadas al texto (cf. W. 39, 282 y 297).

⁵ En la liturgia Etiópica, por ejemplo, así como en la Iglesia Griega la fiesta del Apóstol Santiago es el día 30 de abril (cf. Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie (DACL), VII, 2109; Analecta Bollandiana (AB) 72 (1954) 33-34; ibid., 68 (1950) 269, 275; *Patrologia Orientalis*: ed. R. Graffin-F. Nau, 10, 203, 245-286).

⁶ Este manuscrito ofrece al comienzo del martirologio una breve lista de las fiestas de los apóstoles: *Notitia de locis sanctorum Apostolorum*. Allí se dice: *VIII kl. aug. Natale Iacobi apostoli fratris Iohannis evangelistae in Hierosolimis*. En el cuerpo del martirologio, en las VIII kalendas de agosto, el autor vuelve a afirmar: *Hierosolimis Iacobi apostoli fratris Iohannis evangelistae Iacobi*, repitiendo dos veces el nombre de Santiago. Los códigos de Berne (Ms. Berne, 289) y de Wissembourg (Wolfenbüttel, fond. de Wissembourg, 81), copiados en el mismo siglo, aunque un poco posteriores, nos dan al inicio del martirologio, bajo el título de *Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt, orti vel obiti sunt*, una versión un poco más larga de la *Notitia*. En ella se afirma: *Iacobus qui interpretaetor subplantator, filius Zebedei, frater Iohannis; hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica octavo kalendas augustas*. (Cf. H. Delehay, *Commentarius Perpetuus in Martyrologium Hieronymianum, ad recensionem Henrici Quentin*, Acta Sanctorum, Novembris II, Pars posterior, Bruxellis 1931, 2-3 y 395).

⁷ Se trataría de una recensión hecha en Auxerre al final del siglo VI. Cf. B. De Gaiffier, *Hispana et Lusitana*, AB 80 (1962) 397.

⁸ Cf. L. Duchesne, *A propos du Martyrologe Hiéronymien*, AB 17 (1898) 421-447.

⁹ Así aparece en el Ms. 451 de Saint Gall, compuesto en el siglo IX y el mejor representante de la primera familia, la más próxima al prototipo salido de las manos de Beda (cf. H. Quentin, *Bède le Vénérable*, DA CL, II, 1, París 1925, 632-648).

¹⁰ H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge. Etudes sur la formation du Martyrologe Romain*, París 1908, 372.

¹¹ Redactado entre 853 y 860. Cf. PL 123, 201-420.

¹² Cf. PL 123, 181-202.

donde se nos dan 54 noticias sobre los apóstoles, sus discípulos y mártires de los primeros siglos; y al *Vetus o Parvulum Romanum*¹³, obra también ésta del mismo Adón¹⁴; en los tres casos aparece el nombre del Apóstol unido a la fecha del 25 de Julio. Floro y Adón serán utilizados posteriormente por *Usuardo de Saint-Germain*¹⁵, a través del cual la noticia llegará al *Martirologio Romano*.

Todos estos datos, tomados de fuentes no hispanas, hablan de un culto a Santiago el Mayor extendido por occidente, especialmente a partir del siglo VII, fijando como día de su fiesta el 25 de Julio (VIII KL AVGVSTI). Cabría preguntarse en este momento por qué se ha escogido este día que nada tiene que ver con el aniversario de su pasión o con la fiesta de su hermano Juan (fecha escogida sobre todo por la liturgia Hispánica).

Según el *Códice Calixtino*, se celebra en este día la *passio et decollatio sancti Iacobi*, pero se advierte que ese día no corresponde al aniversario de su pasión, que según los Hechos de los Apóstoles sucedió en torno a la Pascua, también llamada fiesta de los Azimos (*erant autem dies azymorum*)¹⁶. Afirma el *Calixtino* que el 25 de Julio es la fecha de la traslación de su cuerpo desde Iria a Compostela (f. 161r; W. 297), y que ambas fiestas fueron unidas en el mismo día por el papa Alejandro II (1061-1073), porque *si circa pascha eadem sollempnia celebraret, institutum officium aut paschale aut quadragesimale, illius diei scilicet qua eadem sollempnia euenirent, indigne dimitteret* (ibid.)¹⁷. Ya hemos mencionado más arriba las adiciones hechas al martirologio de Beda en el segundo tercio del siglo IX: en ellas se menciona el nombre de Santiago unido a la presencia de sus reliquias en España, y se habla entonces de *translatio*¹⁸. Todo ello, unido al hecho de que la primera noticia que encontramos sobre la fiesta el 25 de Julio, del siglo VIII, une a ella la sepultura de Santiago en un lugar llamado *Achaia Marmarica*¹⁹, han llevado a ver las narraciones de la «Traslación» de su cuerpo como causa del nacimiento de esta fiesta²⁰.

b) En el rito Hispánico.

Volviéndonos ahora hacia la España visigótica y acudiendo a los más antiguos libros de la Iglesia española, nos encontramos con el *Liber Orationum* de Verona²¹ que, alrededor del año 700, no menciona para nada la fiesta del Apóstol Santiago. Tampoco aparece en el *Liber Commicus*, cuyo manuscrito más antiguo los investigadores, si bien no están todos de acuerdo, suelen situarlo en el siglo IX²².

Según el P. Pérez de Urbel, el primer indicio de la fiesta de Santiago el Mayor lo encontramos en la *Biblia de Alcalá* (Madrid, *Bib. Univ., Cod. 31*), que en sus anotaciones litúrgicas en diversos pasajes repre-

¹³ PL 123, 143-178.

¹⁴ Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques* (nota 10) 407-464; 649-672; J. Dubois, *Les Martyrologes du Moyen Âge latin*, en *Typologie des sources du Moyen Age occidental* 26, Turnhout-Belgium 1978, 43.

¹⁵ Cf. J. Dubois, *Les quatre martyrologes utilisés par Usuard*, *Le martyrologe d'Usuard, Texte et Commentaire*, Subsidia Hagiografica 40, Bruselas 1965, 38-52; id., *Les martyrologes du Moyen Âge* (nota 10) 42.

¹⁶ Act 12,3; cf. Ex 23,15; 34,18; Lc 22,1.

¹⁷ En la época de nuestro manuscrito Joanne Beletto, relacionado con el mundo de Chartres, daba la siguiente explicación: *Colitur autem festum B. Iacobi octavo Kalendas Augusti, non quod tunc obierit (passus enim est circa Pascha, ut liquido in huius diei Epistola constat: Misit Herodes rex, etc. (Act. 12), sed quod hoc die ei sit dedicata ecclesia in Compostella (Rationale Divinorum Officiorum: PL 202, 145).*

¹⁸ Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques* (nota 10) 372.

¹⁹ Cf. H. Delehaye, *Commentarius Perpetuus* (nota 6) 2-3 y 395.

²⁰ Cf. J. Guerra Campos, *Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela*, *La Ciencia Tomista* 88 (1961) 572.

²¹ Cf. *Oracional Visigótico*, ed. J. Vives-J. Claveras, Barcelona 1946.

²² Cf. *Liber Commicus*: ed. J. Pérez de Urbel-J. González y Ruiz, I, Madrid 1950, 56-76.

senta un sistema de lecturas de la liturgia Hispánica: allí aparece señalada para la fiesta del Apóstol Santiago, la Epístola II a Timoteo (2 Tim 1, 5); en el versículo 15, que, seguramente, se hallaría comprendido en la lectura, se habla de Phigellus y Hermógenes, nombres que recuerdan a Hermógenes y Fileto de la Passio de Santiago el Mayor ²³.

Un segundo indicio sería el himno de la liturgia Hispánica *O Dei Verbum Patris ore proditum*. Se trata de un himno redactado entre los años 783 y 788, unos treinta años antes de que el obispo Teodomiro diese a conocer a la cristiandad la existencia de sus restos en un apartado lugar de su diócesis de Iria Flavia (813-818). En el acróstico de esta composición, se habla del rey Mauregato (783-788). Se trata de una pieza de claro carácter litúrgico, en la que se menciona la predicación de Santiago en la Península y se le invoca como especial protector y patrono de estas tierras ²⁴.

De estos dos indicios, sin embargo, sólo podemos deducir la existencia del culto a Santiago antes del descubrimiento de su sepulcro en Compostela, pero no nos aportan datos que nos ayuden a precisar la fecha en que se celebraba su fiesta.

En los catálogos de *Silos* de los siglos X y XI, así como en el *Albeldense* de antes del año 976 ²⁵, y en el *Pasionario Hispánico de San Millán de la Cogolla* ²⁶, la fiesta del Apóstol Santiago aparece el día 30 de Diciembre, unida a la fiesta de San Juan, su hermano.

Asimismo, los calendarios hispánicos anteriores al siglo XII, analizados por José Vives y Ángel Fábrega ²⁷, casi todos del siglo X y alguno del siglo XI, pero representando recensiones del siglo VII e incluso anteriores, coinciden en señalar para el día 30 de diciembre la fiesta de Santiago.

Por último, también en el calendario presentado por el *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, editado por Don Ferotin ²⁸, la fiesta de nuestro Apóstol aparece, igualmente, el día 30 de diciembre.

Parece, por tanto, bastante claro que la tradición litúrgica Hispánica señaló el día 30 de diciembre, y sólo este día, para la fiesta de Santiago el Mayor, en un principio unida a la fiesta de su hermano Juan, más tarde sólo la suya al desdoblarse ambas fiestas.

¿Cuál podría ser la razón de esta discrepancia en las fechas y por qué la liturgia Hispánica escoge este día? Entre las varias razones aportadas por distintos autores, quizá la más acertada sea la que Fábrega formula en los siguientes términos: «Por el himno *O Dei Verbum Patris ore proditum* nos consta que por lo menos unos cuarenta años antes de la Invención de sus reliquias, Santiago tenía culto en España. No siendo, probablemente, conocida en este tiempo, a mediados del siglo VIII, alguna recensión de la 1ª familia del Mart. Jeronimiano en que se señalaba el día 25 de julio como el día de su conmemoración, en el norte de España, donde se habían refugiado los cristianos después de la avalancha morisca, allí, donde precisamente se comenzaría a dar culto a Santiago el Mayor, se señaló como día de su conmemoración, el día siguiente

²³ Cf. J. Pérez de Urbel, *El culto de Santiago en el siglo X*, Compostellanum 16 (1971) 17; D. De Bruyne, *Un système de lectures de la Liturgie mozarabe*, Revue Bénédictine 34 (1922) 152-153.

²⁴ Edición crítica y análisis de este texto en M. C. Díaz y Díaz, *Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor*, Compostellanum 11 (1966) 622-652.

²⁵ Cf. M. Alamo, *Les calendriers mozarabes d'après Dom Férotin. Additions et corrections*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 39 (1943) 100-131.

²⁶ Cf. L. Vázquez de Parga, *El Pasionario Hispánico de san Millán de la Cogolla. (Intento de Restitución)*, Archivio Paleografico Italiano Nuova Serie 2-3, parte 1ª (1956-1957) 367-377.

²⁷ Cf. J. Vives-A. Fábrega, *Calendarios Hispánicos anteriores al siglo XII*, Hispania Sacra 2 (1949) 119-146, 339-380; 3 (1950) 145-165.

²⁸ Cf. M. Ferotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, París 1912.

al de la conmemoración de su hermano San Juan evangelista, es decir, el día 30 de diciembre. Es indudable que el culto a San Juan evangelista juega un papel importantísimo en el hecho de la entrada de su hermano en el culto visigodo: las dependencias que se notan en los himnos propios de ambos apóstoles lo comprueban»²⁹.

Volviendo a nuestro manuscrito y dejando a un lado la fiesta de los Milagros, que, como ya hemos señalado, es añadido posterior y sobre la que no hemos encontrado noticias en los textos consultados, podríamos preguntarnos por la razón de que aparezcan ambas fiestas reunidas en el *Códice Calixtino*. No quisiéramos dejar de apuntar un dato que nos parece importante. En un calendario franco-hispánico, escrito en el monasterio cluniacense de Oña hacia finales del siglo XII, aparecen ambas fiestas: la traslación el día 30 de diciembre y el *natale* el 25 de julio³⁰. El hecho de ser franco-hispánico y su fecha y lugar de composición un monasterio cluniacense, nos hacen pensar en una probable relación con la génesis de nuestro manuscrito.

En nuestro manuscrito es claro que la reunión de ambas fechas y fiestas obedece a la intención de solemnizar y enriquecer la liturgia compostelana. Pero, ¿sería posible que fuesen todavía ecos de la supresión del rito Hispánico?

Es fácil suponer que, al menos, hasta el año 1080 se celebraba en la Catedral compostelana la fiesta de Santiago el día 30 de diciembre. Con la introducción del rito Romano se incorpora igualmente el calendario romano con sus nuevas fechas. A raíz de ello surge enseguida el conflicto: no era fácil que en Santiago se renunciase, sin más ni más, a una fecha -la del 30 de diciembre- que atraía tantos peregrinos desde hacía más de dos siglos. Por lo tanto, esta fecha viene como impuesta al autor del *Códice*; no era posible pasarla por alto. De todas formas, la presentación, ornamentación y cantidad de textos recogidos para la fiesta del 25 de julio manifiestan una clara voluntad de resaltar ésta sobre aquélla³¹.

Un último detalle, que no quisieramos dejar de subrayar, es el constituido por los nombres escogidos para designar las distintas fiestas: la *passio* el 25 de julio y la *translatio et electio* el 30 de diciembre. Se ha querido ver en ello una influencia de la liturgia de Tours que celebraba el 11 de noviembre la muerte de San Martín y el 4 de julio su elección para la sede episcopal y la traslación de su cuerpo a la nueva basílica³².

2. La rúbrica: HAC DIE FONTES DEBENT BENEDICI.

En el capítulo XXIII del *Códice Calixtino*, el autor justifica, con una interesante argumentación, la inclusión de esta rúbrica en el primer formulario. Veamos el texto:

Vigilia sancti Iacobi domno archiepiscopo Compostellanensi siue clericis uniuscuiusque ecclesie cum processione letaniam cantando, cum cruce et turibulo et paschali cereo benedicto eundum est ad fontes benedicendum, infantesque si adfuerint bapuzandum. Eadem uero auctoritate qua fon-

²⁹ A. Fábrega, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, I, Barcelona 1953, 200. Cf. J. Pérez de Urbel, *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe*, *Revista de la Universidad de Madrid* 3 (1954) 23.

³⁰ Cf. B. De Gaiffier, *Un calendrier franco-hispanique de la fin du XII^e siècle*, *AB* 69 (1951) 282-323, sobre todo 306.

³¹ «No se dispone de ningún estudio fiable sobre este proceso litúrgico. Es obvio que en la conciencia popular ciertos ritos, fiestas y fórmulas se mantuvieron largo tiempo, igual que en otras regiones. En este sentido hay que entender la fórmula de compromiso a que se llegó, por ejemplo, en cuanto al mantenimiento de la fiesta jacobea del 30 de diciembre... Los escasos restos de manuscritos litúrgicos originarios de Galicia con que contamos, a pesar de que se van incrementando continuamente por suerte, muestran cierto conservadurismo desde finales del s. XI a mediados del s. XII, al menos en cuanto al uso de la letra visigótica, igual que sucede en los documentos privados; pero los textos litúrgicos son romanos, de mayor o menor calidad» (M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela 1988, 25, nota 40).

³² Cf. P. David, *Etudes sur le livre de Saint Jacques attribué au pape Calixte II*, en *Bulletin des études portugaises et del'Institut français an Portugal*, 131.

*tes infra Pentecosten et festum sancti Michaelis uel alio tempore benedicuntur, illa die digne possunt benedici. Si enim non solum in uigilia Pasche et Pentecostes, uerum etiam aliis diebus per anni circulum solito more fontes benedicuntur infantesque bapuzantur, igitur multo magis iure debent benedici uigiliis sanctorum apostolorum quos eiusdem bapuzantur administratores dominus instituit dicens: Ite docete omnes gentes bapuzantes eas. Etsi in omnibus uigiliis apostolorum aut propter rerum occupationem, aut quia pueri absint bapuzandi, fontes nequeant benedici, uigilia sancti Iohannis Bapuziste et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et beati Iacobi Zebedei saltim benedicantur*³³.

Dos son las cuestiones que, de forma espontánea, emergen de la lectura de este texto: ¿cuáles son las fuentes de las que aquí se habla? y ¿por qué bendecirlas en una vigilia que, en principio, nada tiene que ver con la Pascua?

En cuanto a la primera pregunta, es indudable que el contexto es claramente bautismal y que, por lo tanto, está hablando de la bendición del agua, recogida en el baptisterio, que será empleada posteriormente para bautizar. Ya en esta época parece existir la costumbre de bendecir el agua para el uso de los fieles³⁴; sin embargo, en ninguno de los textos que presentan los formularios se alude a ello ni se menciona la palabra *aspergere*, frecuentemente empleada en la liturgia Romana para designar un uso del agua bendita diverso del bautismal.

Pero, ¿por qué bendecirlas en la fiesta de Santiago? De su argumentación parece deducirse que, en principio, los únicos días en que deben bendecirse las fuentes son las vigiliias de Pascua y Pentecostés. Sin embargo, dado que es costumbre corriente hacerlo también otros días, con mayor razón deben bendecirse litúrgicamente en las fiestas de aquellos que recibieron directamente del Señor el encargo de bautizar.

Tertuliano (155-228)³⁵ y algo más tarde San Cipriano (200-258)³⁶ son los primeros testigos de la bendición del agua bautismal; según ellos, se bendice el agua para que ésta, libre de toda influencia del demonio y mediante la virtud del Espíritu Santo, alcance el poder de santificar a los bautizados. Partiendo de esta concepción, es lógico que pronto se bendijese el agua bautismal, no sólo durante la Vigilia Pascual, sino también en la Vigilia de Pentecostés³⁷. Cuando se generalizó el bautismo de los recién nacidos, el agua bendida en ambas vigiliias se utilizaba todo el año, si bien existía la posibilidad de bendecirla en el caso de bautizar a un catecúmeno enfermo. Entre los orientales existía, ya desde muy pronto, la costumbre de bendecir solemnemente el agua y conferir el bautismo también el día de la Epifanía, en recuerdo del bautismo del Señor. Este uso pasará a algunas Iglesias de Italia, más o menos en la época de nuestro manuscrito, por influjo de las comunidades griegas establecidas en ellas³⁸. En la Galia esta costumbre oriental se introduce con bastante anterioridad y parece haber tenido bastante aceptación³⁹.

³³ F. 113v-114r; W. 214.

³⁴ Cf. P. de Puniet, *Bénédictions de l'eau*, DACL, II, 1, B, París 1925, 699. El Sacramentario Gelasiano contiene fórmulas para la bendición del agua *spargendae in domo* (GeV 1556 ss). Igualmente, el Sacramentario Gregoriano presenta varias oraciones para bendecir el agua en las que se emplean términos como *spargitur* y *aspersione* (cf. GrH 985 y 986; GrAn 1454 y 1456). En el *Liber Pontificalis* se atribuye al papa Alejandro I (109-116 ?) la institución de este tipo de bendición del agua: éste sería el testimonio más antiguo de bendición del agua fuera de la administración del Bautismo (LP I, 127, nota 5). Existía, además, el uso de rociar al pueblo con agua bendita antes de la Misa; así lo testimonia, al menos, León IV (847-855) (cf. PL 115, 679, XX).

³⁵ Cf. Tertulliani, *De Baptismo*, 3-4: CCL I, 278-279.

³⁶ Cf. Ciprianvs, *Epist.*, 70, 1: CSEL 3, 767.

³⁷ El Sacramentario Gelasiano presenta dos bendiciones: una, el Sábado Santo (GeV 444-448); y otra, inmediatamente antes de los formularios de Pentecostés, para bautizar un catecúmeno enfermo (GeV 603-608); el Sacramentario Gregoriano alude en tres ocasiones a las fuentes: bendición del Sábado Santo (GrH 373-374), bendición para el bautismo de un enfermo (GrH 981) y descenso y ascenso de las fuentes durante la Vigilia de Pentecostés (GrH 507-525).

³⁸ Cf. P. de Puniet, *Bénédictions de l'eau* (nota 34) p. 698-708.

³⁹ El Sacramentario de Gellone (n. 2342: CCL 159, 339) y el OR XV (n. 70) testimonian este uso galicano de bendecir las fuentes la vigilia de Epifanía (cf. M. Andrieu, *Les ordines I romani du haut moyen âge*, III, 79-91).

Nuestro autor menciona, además, la fiesta de San Miguel y *aliis diebus per anni circulum*, para legitimar la bendición del agua bautismal en la vigilia del Apóstol Santiago. Existen testimonios de la celebración del bautismo en la Galia en la fiesta de San Juan Bautista ⁴⁰ y en la de algunos mártires, hecho éste que, según el II Concilio de Mâcon del año 585 o el Concilio de Auxerre de los años 565-601, es considerado un abuso ⁴¹. Es posible que en la época de nuestro manuscrito, esta costumbre se hubiese extendido y se viese como normal.

El argumento dado por nuestro autor para legitimar este uso en el Calixtino es el mandato recibido directamente de Jesucristo, de bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Podemos, sin embargo, descubrir igualmente un intencionado paralelismo entre la Pascua y la pasión de Santiago. Como fácilmente puede sobreentenderse, no se trata de igualar ambas figuras, sino más bien de insistir en la fidelidad del Apóstol vista como reproducción exquisita, en su persona, de la vida del Maestro.

3. La lectura de la Historia Ecclesiástica de Eusebio en la Misa.

En los folios 18v al 19v, el *Códice Calixtino* recoge, bajo la rúbrica *Modica passionem sancti Iacobi Zebedei apostoli*, el texto de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio sobre la muerte de Santiago ⁴². Este mismo texto es presentado, posteriormente, como primera lectura de la Misa de la fiesta de Santiago (ff. 118v-119r) y de los días segundo (f. 122v) y último (f. 127v) de la octava.

La costumbre de leer las Actas de los mártires y de los santos en el Oficio Divino no parece ofrecer mayores dificultades y está abundantemente atestiguada, desde muy antiguo, en las diversas familias litúrgicas occidentales ⁴³.

Un problema diverso es su uso durante la Misa de la fiesta. En Roma, el silencio es total al respecto. El *Liber Pontificalis* muestra un gran interés por las *gesta martyrum*; sin embargo, en ningún sitio se nos dice que tuviesen el honor de ser leídas en las asambleas litúrgicas ⁴⁴. Los *Ordines* posteriores al siglo VIII testimonian su uso en el Oficio Divino, pero tampoco aportan ningún dato sobre su lectura durante la Misa.

En África, debido a la destrucción total de sus comunidades cristianas por las invasiones árabes, no contamos con ningún libro litúrgico en el que poder averiguar sus usos en esta materia. Sin embargo, podemos hacernos una idea a través de los cánones de los concilios y los sermones de los santos Padres para las fiestas de los santos, especialmente los de San Agustín. Así, en el canon 36 del Concilio de Hipona (393), recogido y hecho suyo por el canon 47 del III Concilio de Cartago (397), se afirma lo siguiente: *Liceat etiam legi passiones martyrum quorum anniversarii dies eorum celebrantur* ⁴⁵. A lo que corresponde la práctica atestiguada por San Agustín, quien, en sus homilías para las fiestas de los mártires, nos muestra la impor-

⁴⁰ Cf. Gregorii ep. Tvronensis, *Historia Francorum*, VIII, 9: PL 71, 453-454.

⁴¹ Cf. *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, ed. De Clercq: CCL 148A, 240 y 267.

⁴² El texto, con muy ligeras variantes, parece estar tomado de la versión latina de Rufino (Ed. Schwartz-Mommsen: GCS 2, 125-131).

⁴³ En Roma, durante largo tiempo, no se autorizó la lectura de este género literario en las celebraciones litúrgicas; para su lectura en la Liturgia de las Horas habrá que esperar al siglo V, y especialmente al VIII, para ver esta costumbre plenamente incorporada. Hasta Adriano I (772-795), en las iglesias de Roma, sólo era admitida su lectura en el Oficio del patrono local; será este papa quien introduzca este uso en la Basílica Vaticana: *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero tempore suo removere iussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse instituit* (OR XII, (final del s. VIII): Andrieu, II, 466; cf. ib., 29-30); *Similiter tractatus, prout ordo poscit, passiones martyrum et vitae patrum catholicorum leguntur* (OR XIV, 10 (del s. VIII): ib., III, 41; cf. OR XVI, 10: ibid., III, 148). Cf. S. Bäumer-R. Biron, *Histoire du Bréviaire*, Roma 1967, I, 397-399; II, 49-51; B. De Gaifler, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. A propos du Passionnaire Hispanique*, en AB 72 (1954) 134-136.

⁴⁴ Cf. L. Duchesne, *Le liber Pontificalis*, I, París 1955, CI.

⁴⁵ Mansi, III, 924.

tancia que este culto había adquirido en las comunidades norteafricanas. Basándose en sus testimonios, algunos autores llegan a afirmar que la lectura solemne de la *Passio* tenía su lugar preciso en la Misa, entre las lecturas bíblicas y el sermón ⁴⁶.

Centrándonos en la liturgia Hispánica, encontramos un pasaje bastante explícito de San Braulio, obispo de Zaragoza (+ 651). En la carta prólogo situada al comienzo de su obra *Vita Sancti Aemiliani confessoris*, afirma: *Brevem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi: et tibi domino meo destinatum missi, et hanc ipsam epistolam meam capiti eius praeponere curavi...* ⁴⁷. Un poco anterior a la época de nuestro manuscrito es el manuscrito 35,6 de la catedral de Toledo (siglo XI) ⁴⁸; en él podemos comprobar cuales eran los usos a este respecto en la liturgia Hispánica. Además de diversos *officia* y *missae*, contiene un *Ordo psallendi in Sancte Crucis*. En el folio 70 se lee: *Ad Missam Perlegendum: Tollite hostias; y a continuación: Lectio ex Istoria eglestastica de inuentione Sancte Crucis quam reperit Elena Augusta die V nonas Maias* ⁴⁹. Asimismo, en el *Codex Silensis Secundus* ⁵⁰, fechado en el año 1039, en la fiesta de la *Adsumtio sancte Marie*, en el *Ad Missa*, después de la primera lectura del libro de la Sabiduría aparece la siguiente rúbrica: *Adsumtio sancte Marie virginis et genitricis Domini, que adsumta est post Ascensionem Domini XVIII kalendas setembres. Deo gratias*. Y se recoge a continuación una larga y deliciosa leyenda sobre la dormición de la Virgen ⁵¹. Otro códice, el *Silensis Sextus* ⁵², para el *Diem Sancti Micael Arcangeli*, dentro del *Ad Missa*, presenta igualmente una *Lectio ex inuentionem ecclesie Sancti Micaelis arcangeli Domini Nostri Jhesu Cristi in Gargano rupe, in die III kalendas octobres* ⁵³. El *Liber Commicus* ofrece para la fiesta de San Esteban, inmediatamente antes de las tres lecturas normales, una *Lectio Ecclesiastica* ⁵⁴ que no es otra que un texto de *La Ciudad de Dios* de San Agustín sobre los milagros operados por las reliquias del protomártir ⁵⁵.

A pesar de todos estos testimonios de la liturgia Hispánica, las opiniones de los diversos estudiosos no concuerdan sobre este punto. Como muestra, veamos dos de ellas. A. Fábrega, al analizar el uso litúrgico del Pasionario, escribe: «Por lo que toca al empleo del Pasionario dentro de la Misa no dudamos en afirmar que, como en la Misa galicana, las Pasiones se leían también en la Misa mozárabe en los días aniversarios de los mártires. (...) tampoco dudamos en afirmar que se hacía en la parte llamada hoy día Misa de los Catecúmenos, y, dentro de ésta, en la parte llamada *Legendum*» ⁵⁶. Por el contrario, H. Leclerq se expresa en los siguientes términos: «En règle générale, les *Actes des Saints* n'étaient pas lus à l'autel» ⁵⁷. Según De Gaiffier ⁵⁸, analizando la serie de manuscritos recogidos por Dom Ferotin, se puede constatar que los ani-

⁴⁶ Cf. W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich 1930, 62s, 107s; C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des matyrs*, en AB 67 (1949) 249-266.

⁴⁷ Cf. PL 80, 701.

⁴⁸ Recogido por M. Ferotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 738-754.

⁴⁹ M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 743-744.

⁵⁰ Recogido igualmente por M. Ferotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 783-795.

⁵¹ M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 786-795.

⁵² Cf. M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 820-842.

⁵³ M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus* (nota 28) p. 835 (sólo se recogen el principio y el fin).

⁵⁴ J. Pérez de Urbel-A. González, *Liber Commicus* (nota 22) p. I, 25-30.

⁵⁵ S. Avgvstini Ep. Hipponensis, *De civitate Dei*, XXII, 8, 10-22: PL 41, 766-771.

⁵⁶ A. Fábrega, *El pasionario* (nota 29) I, 283-284; cf. J. Pinell, *Liturgia Hispánica*, Diccionario de historia eclesiástica de España, II, Madrid 1972, 1312.

⁵⁷ H. Leclerq, *Légendes liturgiques...*, en DACL, VIII, 2445.

⁵⁸ Cf. B. De Gaiffier, *La lecture* (nota 43) 158-159.

versarios de los santos presentan, por regla general, las tres lecturas tradicionales y que la *passio* no aparece señalada, por eso sería más prudente concluir con Dom Wilmart: «nous ignorons dans quelle mesure cette pratique était observée»⁵⁹.

En la Galia encontramos indicios ciertos de la lectura pública de las Actas de los mártires a partir del siglo VI. En cuanto a su lectura durante la Misa, todo parece indicar que, cuando se celebraba la fiesta de un mártir, las dos primeras lecturas eran reemplazadas por la lectura de su *Passio*. San Gregorio de Tours (538-594), a través de sus relatos vivos y concretos, nos permite hacernos una idea bastante aproximada sobre algunas prácticas litúrgicas de su época. Narrando algunos milagros de San Martín, afirma: *Factum est autem in die festivitatis suae astante populo dum virtutes de vita illius legerentur...*⁶⁰. Y más adelante refiere: *Venerat dies festus solemnitate, in qua catervae populorum multae convenerant... sacerdotibus qui advennerant, ad agenda solemnitate procedentibus, cum lector, cui legendi erat officium, advenisset et, arrepto libro, vitam sancti coepisset legere Confessoris...*⁶¹ En otro relato sobre la gloria de los mártires, dice igualmente: *Dies passionis erat Polycarpi martyris magni, et in Ricomagensi vico civitatis Arvernae eius solemnitate celebrabantur. Lecta igitur passione cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit*⁶². En torno al siglo VII, una carta atribuida a San Germán de París nos describe pormenorizadamente los ritos de la Misa; al tratar de las lecturas afirma: *Actus autem apostolorum vel Apocalypsis Johannis pro novitate gaudii Paschalis leguntur, servantes ordinem temporum... vel gesta sanctorum confessorum ac martyrum in solemnitate eorum, ut populus intellegit quantum Christus amaverit famulum, dans ei virtutis indicium, quem devota plebicula suum postolat patronum*⁶³. Hilduinus, Abad de San Dionisio de París (+ 842), en una carta al emperador Ludovico Pío, refiriéndose al tema que nos ocupa, se expresa en los siguientes términos: *In quibus voluminibus habentur duae missae, quae sic inter celebrandum ad provocandam divinae miserationis clementiam, et corda populi ad devotionis studium escitanda, tormenta martyris sociorumque eius succincte commemorant, sicut et reliquae missae ibidem scriptae, aliorum Apostolorum vel martyrum, quorum passionis habentur notissimae, decantant*⁶⁴. Un último ejemplo, entre otros muchos que podrían aportarse, es el Leccionario de Luxeuil. En este leccionario, del final del siglo VIII o principios del IX, para la fiesta de los santos Pedro y Pablo, la *passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* precede a la epístola y al evangelio. También se ofrece en él la *vita et passio sancti ac beatissimi Juliani martyris*⁶⁵.

En el rito Ambrosiano, por último, existía aún en el siglo XI, en las fiestas de los santos, la costumbre de reemplazar la primera lectura profética por una de las *gesta*; según parece eran restos o influencia galicana⁶⁶.

Basándonos en todo esto, podemos concluir que nuestro manuscrito se encuadra perfectamente dentro de los usos de la Galia. Sin embargo, no resultaría nada extraño pensar en una lectura de la *Passio* de Santiago según Eusebio en la liturgia Hispánica celebrada en Santiago, como en el resto de la Península Ibérica, antes de la implantación de la liturgia Romana. Es posible, por tanto, que el recopilador, o bien recogió en el *Códice Calixtino* usos de la antigua liturgia Hispánica todavía vigentes en Santiago⁶⁷, o bien estructuró su trabajo litúrgico según lo que había visto hacer o él mismo había hecho en su tierra gala.

⁵⁹ A. Wilmart, *Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)*, en DACL, VI, 1070.

⁶⁰ *De miraculis s. Martini*, II, 29: PL 71, 954.

⁶¹ *Ib.* II, 49: PL 71, 963.

⁶² *De gloria martyrum*, I, 86: PL 71, 781.

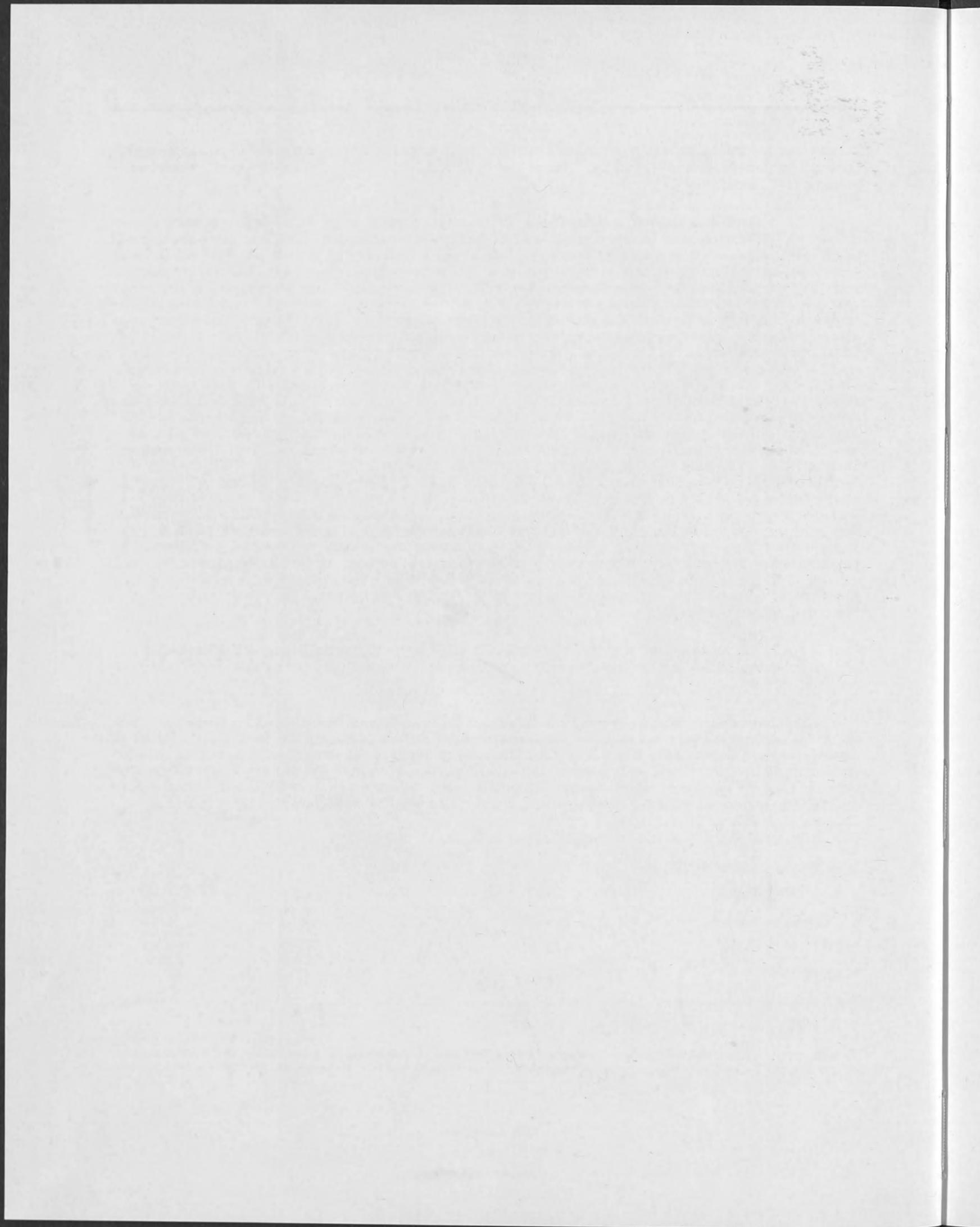
⁶³ PL 72, 90-91.

⁶⁴ Cf. PL 106, 17.

⁶⁵ Cf. P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, Roma 1944, 27-56, 181-182.

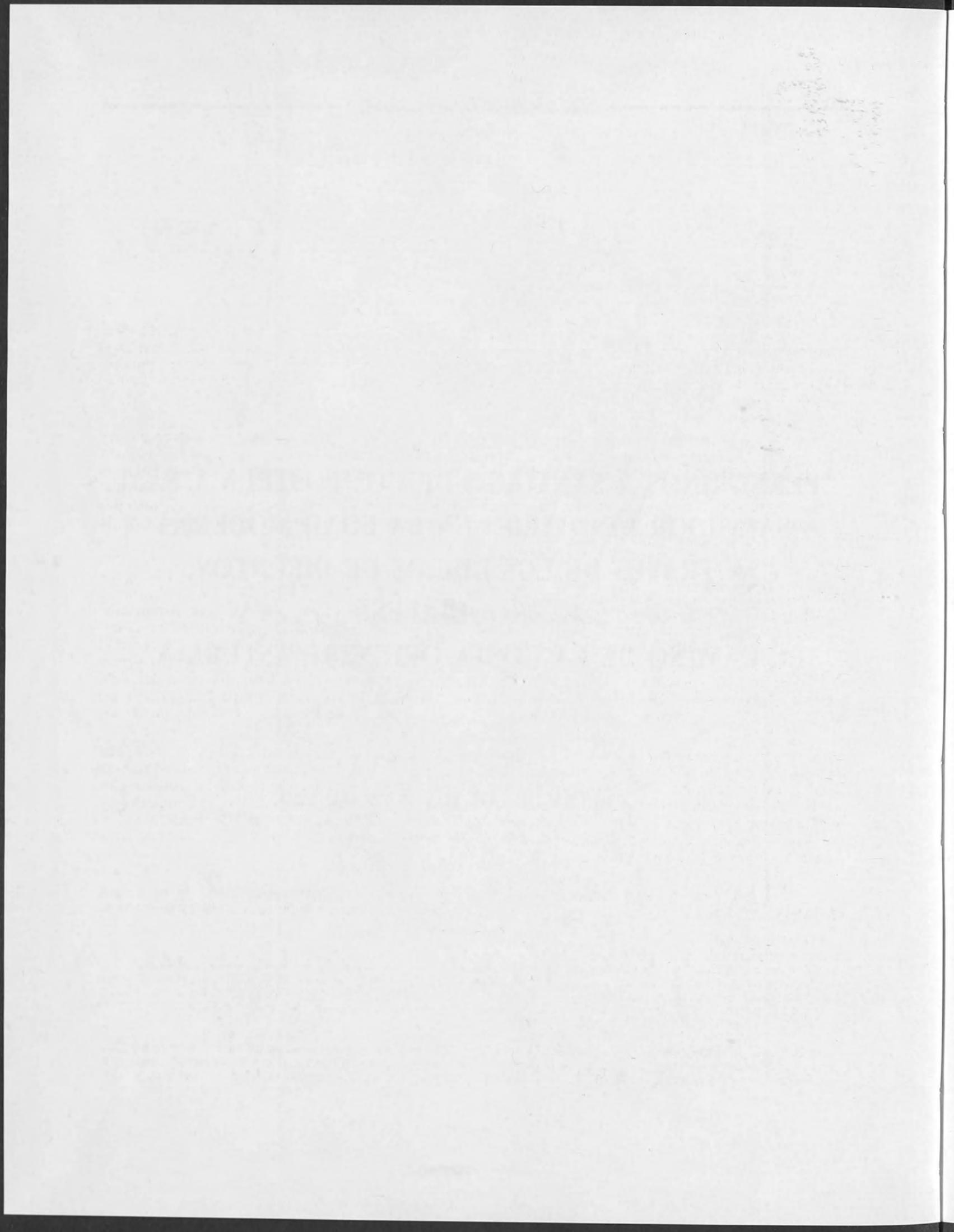
⁶⁶ Cf. P. Lejay, *Ambrosien (Rit)*, DACL, I, 1402.

⁶⁷ Sería otro de tantos contactos de la Liturgia Romana con la Hispánica que pueden encontrarse a lo largo de nuestro manuscrito (por ejemplo, las antifonas tomadas de la Historia de Eusebio, antifonas de los cánticos evangélicos, permanencia de la fiesta del 30 de diciembre, etc.).



**PEREGRINOS A SANTIAGO DE COMPOSTELA Y SAN
SALVADOR DE OVIEDO EN LA EDAD MODERNA
A TRAVÉS DE LOS LIBROS DE DIFUNTOS
PARROQUIALES:
EL CAMINO DE LA COSTA ORIENTAL ASTURIANA**

ANA BELÉN DE LOS TOYOS DE CASTRO



Este trabajo se encuadra en una investigación más amplia, todavía en curso, cuyo objetivo es el conocimiento, a partir de los Libros de Difuntos Parroquiales, del movimiento peregrinatorio canalizado por las rutas asturianas del Camino de Santiago, tanto en sus itinerarios interiores como costeros, durante la Edad Moderna. De este estudio, presentamos aquí los datos concernientes al tránsito de peregrinos por el tramo oriental asturiano de la llamada *Ruta de la Costa*¹.

Era este un recorrido que, desde el límite fluvial del Deva con Cantabria y con derivaciones interiores en Ribadesella, Villaviciosa y Gijón, conducía a San Salvador de Oviedo surcando el espacio oriental de la Marina asturiana y entraba en Oviedo, por el interior, a través del concejo de Siero. Fuera de este trayecto, abarca también nuestro examen la villa costera de Avilés y ello por dos razones: principal puerto asturiano receptor de las peregrinaciones marítimas, Avilés se sitúa además sobre el itinerario secundario costero que enlazaba Gijón con Pravia, punto de arranque del tramo occidental de esta vía de la costa que estamos siguiendo².

Documentalmente, para el estudio de esta ruta jacobea hemos seleccionado los Libros de Difuntos -aquellos conservados- de las parroquias en que hubo hospital de peregrinos. Nos referimos a los hospicios localizados, de oriente a occidente, en las poblaciones de Llanes, Nueva Llanes, Ribadesella, Lastres (Colunga), Villaviciosa y Avilés, y, en el interior, Pola de Siero. Son las instituciones benéfico-asistenciales que jalonaban esta vía las que nos brindan, lógicamente, el mayor porcentaje de romeros muertos en ruta al ser obligados finales de etapa para los peregrinos jacobitas, enfermos o sanos. Cronológicamente, los registros de difuntos vaciados cubren únicamente la práctica totalidad del siglo XVII y todo el siglo XVIII; no disponiendo, por consiguiente, de series análogas para el siglo XVI, no podremos observar la evolución del fenómeno, como sería de desear, a lo largo de toda la Edad Moderna.

Si del ámbito geográfico-temporal pasamos a las consideraciones metodológicas, hay que comenzar por plantearse la propia expresividad de nuestra fuente, sus limitaciones y posibilidades, para llevar a cabo la identificación histórica de este camino costero oriental, cuyo trazado esmaltan los referidos establecimientos hospitalarios, como itinerario de peregrinación a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo durante la época moderna. Es decir, ¿qué aspectos del movimiento socio-religioso de las peregrinaciones iluminan las partidas de defunción de los peregrinos frente a otros tipos de fuentes, escritas o arqueológicas?

A este respecto, el principal problema que presentan los libros parroquiales es el propio reconocimiento de los romeros, pues no en todas las ocasiones las actas de defunción están expresando la

¹ Sobre muchas de las cuestiones que aquí abordamos ya tuvimos ocasión de reflexionar recientemente en nuestro artículo *Notas al estudio del camino de la costa oriental asturiana en la Edad Moderna a través de los libros de difuntos parroquiales: Colunga y Villaviciosa*, III Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas, Oviedo 1994, p. 135-146. Sobre el camino de la costa occidental asturiana vid. V. M Rodríguez Villar, *Peregrinos extranjeros en la ruta costera de peregrinación a Santiago: zona occidental asturiana*, Ibidem, p. 165-169.

² La detallada y documentada descripción de este itinerario de la Marina oriental asturiana se puede ver en J. I. Ruiz de La Peña, et alii, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo 1990, p. 127-139 y Y. Viniegra Pacheco, y J. Camino Mayor, *Los pasos olvidados: el Camino Real de la costa por Asturias*, III Congreso Internacional (nota 1), p. 121-124.

condición de peregrinos de los viandantes fallecidos; peregrinos que, en cambio, parecen estar ocultándose muchas veces bajo los apelativos, entre otros, de *pobre, extranjero, pasajero, o caminante*³.

Consiguientemente, si de entre los numerosos *pobres*, locales o foráneos, que en el transcurso de estos siglos modernos vemos morir en los hospitales del Camino, el reconocimiento de los peregrinos mendicantes en los pobres viajeros extranjeros sería, sin gran margen de error, automático, habida cuenta de su procedencia ultrapirenica, la correcta identificación de los caminantes nacionales es siempre incierta -a excepción hecha, acaso, de los cántabros y vascos, quienes, en buena lógica, siguen la vía del Cantábrico en su peregrinar⁴; haciéndose, en fin, imposible determinar el carácter de los transeúntes de origen local⁵.

Ahora bien, todas estas dificultades que hemos señalado no son otras que las que previamente tuvo el artífice de nuestras partidas, el párroco. De este modo, en lo que a la identificación de los forasteros muertos a su paso por los hospicios se refiere, vemos que son tres, fundamentalmente, las vías que permiten a los párrocos conocer su identidad: o bien el propio individuo, aún moribundo, se identifica a sí mismo⁶, en cuyo caso, y por lo que respecta a los extranjeros, advertimos como el desconocimiento del idioma y la ausencia de intérpretes en las parroquias van a impedir, en no pocas ocasiones, reconocer a los presuntos romeros⁷; o bien, ya difunto, son los papeles que traen consigo estos viajeros (a saber, la fe de bautismo, el pasaporte⁸ y, en particular, el certificado de haber confesado y comulgado en Santiago⁹ o las licencias expedidas, antes de emprender el viaje santo, por sus parroquias y

³ En estas actas de defunción, son tres las variantes con que puede aparecer consignada la condición de peregrino de los viandantes: o bien el texto de la partida los denomina expresamente peregrinos o indica que su muerte se produjo en el transcurso de la peregrinación; o bien encontramos una nota al margen de la partida que reza «peregrino», independientemente de que el texto exprese tal condición.

⁴ Entre estos peregrinos y caminantes sin determinar de origen nacional, los más numerosos son, precisamente, los cántabros y vascos, aunque no faltan ejemplos de navarros y gallegos e incluso, fuera de esta área norteña predominante, de romeros andaluces. Y sin embargo, el gran número de romeros cántabros y vascos, siempre muy superiores a los de origen ultrapirenaico, que recorriendo la vía del Cantábrico, camino de Santiago, transitaban por la ciudad ovetense durante el siglo XVIII (Vid. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. III, CSIC, Madrid 1949, p. 91-108, C. Cabal, *Hospitales antiguos de Oviedo* Oviedo, 1985, p. 95-96, y el estudio realizado por R. López López, *Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del siglo XVIII*, en Cuadernos de Estudios Gallegos, 39 n. 104 (Santiago de Compostela, 1991), p. 131-151), presenta, por obvias razones de proximidad geográfica, unos índices de mortalidad tan bajos que apenas han dejado huella en nuestra documentación.

⁵ Un ejemplo excepcional y único de estos, sin duda, numerosos peregrinos asturianos, nos lo aporta el hospital de la villa de Llanes donde, en 1787 moría Domingo Rodríguez «un peregrino» (en nota al margen) «casado con Agustina Suárez y que eran vezinos de San Matín de los Pimientos conzejo de Abilés» (Archivo Parroquial Santa María de Llanes, Libro de Difuntos, t. III, f. 3).

⁶ Esta fuente de información, a la que va asociada mayoritariamente la denominación de peregrino, es la más abundante en nuestra documentación. A este grupo pertenece, por ejemplo, «Pedro Gover soltero, vecino que dijo ser de la parroquia de Languedor, obispado de Montpellier en el Reyno de Francia» (AP. San Nicolás de Avilés, Libro de Difuntos t. V, f. 40 vto., año 1765).

⁷ En Llanes, en 1717, de «un pobre del hospital que dijo llamarse Juan Saboya: no pudo entenderse otra cosa, por no haber interprete» (AP. Santa María de Llanes, Libro de Difuntos, t. I, f. 133 vto.).

Y en Lastres fallecía, por su parte, en 1738 un peregrino francés llamado Jacobo Oche sin recibir sacramento alguno por «haberse hallado difunto en la cama y el cirujano que asiste a los pobres de dicho hospicio haberse excusado de que nadie entendía la lengua» (Archivo Histórico Diocesano. AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 95).

Muy útiles a estos viajeros extranjeros debían ser, sin duda, los pequeños «diccionarios» que algunos peregrinos incorporaban al relato de su viaje, como el breve vocabulario francés-español incluido por el sastre picardo Guillermo Manier en la narración de su peregrinación, realizada en 1726 y escrita en 1736 (vid. J.García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, v. III, Madrid 1962, p. 351 y ss.)

⁸ Especialmente expresiva, dentro de esta categoría de actas, es la partida de «un hombre peregrino que según sus papeles de pasaporte que se le hallaron en una cartera parece se llamaba Benito Maznet de Nación Francés de edad de zinquenta y ocho años poco mas o menos» (AHD. (Oviedo). Santa María de Villaviciosa, libro 61.39.16, f. 246, año 1775).

⁹ Vid. sobre los certificados que recibían los peregrinos en Santiago, una vez cumplida la peregrinación y tras haber confesado y comulgado, tan útiles en su identificación, los que figuran transcritos en *Las Peregrinaciones* (nota 4) t. III, p. 40-44. Estos certificados aparecen mencionados en algunas ocasiones en nuestras partidas. Así, en el hospicio de pobres y

obispados de origen)¹⁰, los que dan, complementando a veces una información oral previa¹¹, un nombre, procedencia y estado a los peregrinos; algunos de los cuales van a ser identificados, a su vez, por sus propios familiares o compañeros de viajes¹².

Pero del mismo modo que los párrocos no suelen indicar la dirección que llevan los caminantes, tampoco suelen recoger todos estos datos personales, sino que se limitan a registrar el nombre y origen del fallecido, al que denominan genéricamente *pobre* y no caracterizan de *peregrino*, sin señalar la fuente de información¹³. De ahí que el mutismo informativo de las partidas y la falta de unidad que muestran sus cláusulas estén traduciendo, más allá de las dificultades en la identificación expuestas, la práctica individual de cada párroco, más o menos detallada, a la hora de registrar en los libros la muerte de todo

peregrinos del puerto de Lastres morían en 1738 dos romeros franceses: «Uno que de la fe que se halló en su poder de aver confesado y comulgado, y visitado el templo de Santiago de Galicia (...) resulta llamarse Jacobo Oche de nazió Francesa»; y otro «de edad de zinquenta años poco más o menos, que dijo ser libre y de zertificación de Compostela resultaba llamarse Juan Navarro ser francés» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 95 y 95 vto., respectivamente).

¹⁰ En la Edad Moderna se tenían que extender dichas licencias, obligatoriamente, a todo aquel que iba a emprender el viaje santo, por lo que no faltarían en los morrales de los romeros extranjeros que se dirigían a Compostela (vid. algunos ejemplos de estos documentos en *Las peregrinaciones* (nota 4) t. III, p. 42-44). La legislación al respecto, es decir contra la proliferación de los llamados «falsos peregrinos», era muy precisa y para comprobarlo basta leer las disposiciones contenidas en el edicto de 1688 del monarca francés Luis XIV, las cuales prohibían la práctica del peregrinaje sin las correspondientes autorizaciones episcopal y real (vid. *Las Peregrinaciones*, t. III, p. 117-118).

Buena prueba de lo que acabamos de manifestar es la peregrina muerta en 1738 en Lastres «que de zertificación que se me exhibió resulta llamarse Juliana Brauin ser muger legítima de Juan Renio natural de la parroquia de Sta M^a Virgen de Monte Serrato en Bruselas» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 100). Un origen similar parecen tener otras partidas en las que el detallado y preciso registro de la feligresía y diócesis de procedencia del romero - datos que no consta estén siendo facilitados por el propio viajero (vid. nota 6)-, nos hacen sospechar que los párrocos, en el momento de su redacción, tienen presentes estos certificados eclesiásticos. Tal ocurre, entre otros, con «Santiago Gurison soltero, vezino y natural de la Parroquia de S. Pedro del obispado de Macon, Provincia de Borgoña» (AP. San Nicolás de Avilés Libro de Difuntos, t. VI, f. 25 vto, año 1764).

Ejemplo clarificador de que los certificados y papeles en general que traían consigo los peregrinos, están siendo copiados a veces por los párrocos, aunque no lo indican, nos lo ofrecen también otras pormenorizadas partidas del tenor siguiente: «di sepultura en el ospital de ella, al cadáver de Joseph Renoldi: natural del lugar de Vimala, en el Piamonte, reino de Turín en la Savoia: marido de Berónica Curzano tambien natural de dicho Reyno de Savoia que pasavan al Apóstol Santiago de hedad de qarenta y siete años» (AP. San Pedro de Pola de Siero, Libro de Difuntos, t. IV, f. 54 vto. año 1758).

¹¹ Vid. nota 9

¹² En «el año de mil setecientos setenta y siete se dio sepultura eclesiástica al cadáver de Ysabel Reymando viuda y natural de la Provincia de Vitemberg según dijo un hijo que la acompañaba» (AP. Santa María Magdalena de Ribadesella, Libro de Difuntos, t. II, f. 202 vto.).

¹³ Ello nos lleva a plantearnos dos interrogantes: ¿son estos pobres indeterminados y, en concreto, los numerosos extranjeros peregrinos jacobitas que los párrocos, en su mutismo, no identifican como tales?; o bien, por el contrario, y habida cuenta del carácter polifuncional de los hospitales del Camino a los que se acogen, indistintamente, peregrinos, pobres, enfermos y todo tipo de viajeros, tanto locales como foráneos, máxime en centros portuarios y comerciales como los de nuestra ruta, intentar determinar la condición de estos viandantes ¿no es, cuanto menos, aventurado e incierto?

En favor de la primera opción, ésto es, de la hipótesis de que se trata en su conjunto de peregrinos, contamos en ocasiones con otros datos de carácter indirecto, a nuestro entender, concluyentes (vid. nuestro artículo citado en la nota 1). Así mismo, no menos importante, en este sentido, es el hecho de que los propios vocablos pobres y peregrinos son términos muy ambiguos (ambigüedad que ya fue señalada por J. Uría Rúa en el capítulo «La hospitalidad y el hospedaje» de *Las Peregrinaciones* (nota 4) t. I, p. 287) entre los que la documentación y, según se desprende de ella, los mismos hombres de la modernidad, no establecen una clara distinción, identificándolos como sinónimos; de tal forma que el caminante difunto aparece frecuentemente denominado con ambos términos o con la expresión «peregrino pobre». Pues son, en efecto, los pobres peregrinos mendicantes sin recursos -Ana María Geleze, peregrina suiza, «no hizo testamento por ser pobre mendigante y viandante», leemos en 1780 (AP. San Pedro de Pola de Siero, Libro de Difuntos, t. V, f. 16 vto)- quienes frecuentan las instituciones de acogida caritativa del Camino donde, tras su muerte, son enterrados de limosna y con toda solemnidad -en 1764, «Ignazio Berti peregrino natural del Imperio Romano (...) no testó, dijo no tener de que (...) y se enterró de Limosna y charidad con misa cantada y oficio de defuntos con todos los sazerdotes» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 211 vto.); y como un pobre más del hospital, con los que se confunden, están siendo descritos tantas veces en los registros parroquiales los peregrinos, figuras, en suma, tan familiares en todas estas poblaciones asturianas del Camino «un pobre del hospital» (nota al margen) «que murió en el Hospital, pasajero recibio los Santos Sacramentos, dijo ser de nazió francesa de un lugar que se llama la Picardía» (AP. Santa María Magdalena de Ribadesella, Libro de Difuntos, t. II, f. 138, año 1738).

género de caminantes¹⁴. Y de ahí también que los objetivos de nuestro análisis se tengan que contraer, necesariamente, a la consideración de los peregrinos extranjeros, que son, no sólo los más fáciles y seguros de reconocer, sino también, como ya vimos, los más numerosos, y, en consecuencia, los únicos que nos permiten aproximarnos al fenómeno jacobeo aquí estudiado¹⁵.

A partir de estas necesarias premisas metodológicas, un primer aspecto de las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Moderna, por el abrupto camino de la costa oriental asturiana, al que darían respuesta las series de difuntos parroquiales consultadas, es el conocimiento del ritmo -y sus oscilaciones temporales- del flujo peregrinatorio encauzado por esta ruta costera. Tránsito de peregrinos que, en buena medida, nos estaría desvelando también las líneas maestras de la propia evolución experimentada, durante estos siglos, por la peregrinación compostelana y ovetense, peregrinaciones internacionales por excelencia.

Las continuas variaciones que, en efecto, constatamos en el número de los peregrinos que anualmente mueren en los hospitales del Camino estarían de esta forma traduciendo directamente la mayor o menor afluencia temporal de los mismos¹⁶, y ello en la medida en que estos romeros difuntos son, si bien en un porcentaje siempre muy pequeño, representativos del total de los que, año tras año, se acogen a estos centros hospitalarios¹⁷.

Así, analizando una a una las partidas de defunción, advertimos como, tras un siglo XVII, etapa de decadencia¹⁸ en la que no se constata la muerte de casi ningún romero -de hecho en esta centuria sólo documentamos tres, en Villaviciosa, los años 1669, 1683 y 1691¹⁹-, desde las décadas primeras del siglo XVIII y hasta el advenimiento de la Revolución Francesa²⁰, los Libros de Difuntos están registrando, con una periodicidad prácticamente anual, el fallecimiento de algún peregrino en los diversos hospitales de este recorrido; dando esta dinamización y recuperación de la corriente peregrinatoria en el siglo XVIII

¹⁴ Estas diferencias de estilo se aprecian claramente en las series de partidas que, concentrándose en unos cuantos años, corresponden a un mismo párroco. Así, hay párrocos que recogen puntualmente todos los datos personales contenidos en los certificados o aportados por los viajeros que mueren en los hospitales; y hay quien, escuetamente, anota tan sólo su nombre y procedencia (vid. los ejemplos señalados en nuestro artículo citado en la nota 1). Nuestra percepción del fenómeno jacobeo aquí estudiado viene de este modo determinada por lo que cada párroco recoge o, tantas otras veces, silencia en sus reseñas, aún cuando, sin duda, disponían generalmente de los datos personales del fallecido; pues los peregrinos y viajeros del siglo XVIII viajaban, como ya comprobamos, con una variada documentación personal que los párrocos, nos consta repetidamente, buscaban: de «Juan Pyos Confluencia soltero de nación ytaliano, por no se le aber encontrado papeles se inora el lugar y parroquia de su oriunde y naturaleza» (AP. San Nicolás de Avilés, Libro de Difuntos, t. VI, f. 39, año 1765), y del peregrino «que dijo ser de naziön francés, vezino de la ziedad de St Malò, cuyo nombre y apellido se ignora por averle otros peregrino quitado papeles, y cartera» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 185 vto., año 1759).

¹⁵ No entramos en la consideración de su posible condición, en algunos casos, de «falsos peregrinos», figuras sobre las que existe una abundante documentación en estos siglos modernos. Para el ámbito asturiano vid. J. P. Burques, *Don Isidoro Gil de Paz y los peregrinos: un incidente en Oviedo*, Bol. Inst. Est. Ast., nº 118 (Oviedo 1986) 511-523; relato del encarcelamiento, en 1750, de dos falsos peregrinos, el francés Santiago Daza y el piamontés Juan Daza, bajo la acusación de haber falsificado un pasaporte. A este mismo regente de la Audiencia de Oviedo se debe la promulgación en 1752 de un decreto prohibiendo la entrada en la región de todos los peregrinos extranjeros que no dispusieran de pasaporte y dimisorias del obispo.

¹⁶ En este sentido, sería muy interesante poder contar con los registros completos de los peregrinos socorridos por el hospital ovetense de San Juan o por el cabildo catedralicio, relaciones que, tras su pasada dispersión y pérdida, son sólo conocidas para los años finales del siglo XVIII (vid. nota 4). A través de ellas podríamos contrastar las alzas y los vacíos en la mortalidad de los romeros, que atestiguan los libros parroquiales, con su mayor o menor concurrencia.

¹⁷ Sobre estos aspectos trata el apartado. El número de peregrinos del artículo de Roberto López López, *Peregrinos Jacobeos* (nota 4) p. 139-142.

¹⁸ Como es sabido, la coyuntura bélica y la inseguridad económica y social, amén de las consecuencias religiosas de la pasada Reforma Protestante, que caracterizan el panorama europeo del siglo XVII, redujeron drásticamente los niveles de peregrinación compostelana y, en consecuencia, de la ovetense.

¹⁹ AHD. (Oviedo) Santa María de Villaviciosa, Libro 61.39.16, sf.

²⁰ Sobre la incidencia de la Revolución Francesa vid. R. López López, *Peregrinos Jacobeos* (nota 4) p. 139-142

sus cifras más altas en los años 1764 y 1765, en coincidencia con el Año de Perdonanza en San Salvador de Oviedo de 1764 ²¹.

Es más, en contraste con el elevado número de romeros que hallarán su muerte, en el siglo XVIII, en los albergues de peregrinos del oriente asturiano, el escaso número que arrojan los hospitales emplazados en el tramo occidental de esta misma vía costera, así como el sondeo realizado sobre el camino francés del interior de Pajares a Oviedo, vendría dado, a nuestro entender, por el menor paso de peregrinos por estos otros dos itinerarios de peregrinación, hasta el punto de haber dejado su tránsito tan corta huella en nuestra documentación ²².

A tenor de tales resultados, por tanto, los caminos asturianos seguidos por los peregrinos del siglo XVIII en su romería a San Salvador de Oviedo serían los siguientes: como vía peregrinatoria de entrada o salida de Asturias, estos piadosos caminantes estarían recorriendo preferentemente el Camino de la costa oriental, en vez de la penosa y abrupta ruta del montañoso interior asturiano, la más frecuentada en los tiempos medievales. Dicho en otras palabras, el Camino de la Costa Cantábrica, eje viario en el que se articula nuestra región, parece haber conocido durante todo el siglo XVIII una continua y densa corriente de peregrinos, la de aquellos que acudían al templo asturiano a venerar las preciosas reliquias de su Cámara Santa. La nómina de los viandantes muertos a su paso por el resto de las regiones surcadas por este itinerario de la Marina podría corroborar o, en su caso, refutar estos datos locales.

A partir de Oviedo, y una vez veneradas las reliquias de su iglesia catedral, los peregrinos que continuaban su ruta a Santiago, o bien aquellos que desde la ciudad del Apóstol regresaban a sus puntos de origen, van a optar ahora, en su mayoría, por el camino francés del interior asturiano frente al itinerario de la costa occidental que entra en Asturias por Ribadeo. De nuevo aquí, los libros parroquiales tendrán que venir a confirmar, o no, nuestras suposiciones.

De acuerdo con lo dicho anteriormente sobre la identificación de los peregrinos muertos, ocupa, así mismo, atención preferente en este estudio la consideración de los mismos; romeros que, dado lo exiguo de la documentación reunida, no son más que una muestra, si bien significativa, del tránsito peregrinatorio canalizado entonces por nuestro Camino.

Según sus países de origen, y como era de esperar, nuestros resultados responden, por una parte, a la disminución producida en el número de los peregrinos centroeuropeos y nórdicos desde el tiempo de la Reforma; y de otra, al mantenimiento de la práctica peregrinatoria en el ámbito de la tradicional Europa católica ²³. Así pues, casi la mitad de los extranjeros muertos en los hospitales de este trayecto son franceses, a los que siguen de lejos los italianos, y más alejados aún los alemanes, flamencos y otros de procedencia diversa: portuguesa, inglesa, irlandesa, suiza, polaca o, incluso, turca ²⁴.

²¹ Se pone así de manifiesto el papel central representado por San Salvador de Oviedo, punto de referencia inexcusable, para todos aquellos peregrinos extranjeros que recorrían en su caminar la vía de la costa.

²² En efecto, si en el tramo oriental de esta ruta contabilizamos más de setenta partidas de defunción, entre peregrinos y viajeros extranjeros, por lo que respecta a la zona occidental, éstas no llegan a la veintena (vid. el artículo de V. M. Rodríguez Villar, *Peregrinos extranjeros* (nota 1). Por su parte, y a falta de Pola de Lena, cuyos Libros Parroquiales se perdieron durante la Revolución de 1934, en el resto de los centros hospitalarios que jalonan esta ruta interior (a saber, en el concejo de Lena los emplazados en las parroquias de Las Puentes, Herías, Campomanes, Castiello y Villallana; y en el concejo de Mieres, en Ujo y Mieres del Camino), vemos morir tan sólo, en todo el siglo XVIII, a cinco romeros extranjeros.

²³ Como el peregrino «que de los papeles que traía resulta llamarse Theodoro Nareooyiy, natural de Lithuanza en el Reino de Polonia» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 103 vto., año 1739).

Son éstas, por lo demás, las tendencias generales que atestiguan otros tipos de fuentes contemporáneas, caso de los citado registros ovetenses (vid. R. López López, *Peregrinos Xacobeos* (nota 4), p. 141-142.

²⁴ En la parroquial de Llanes, en 1782, se daba sepultura a un romero llamado «Buenaventura de Dios, natural, según dijo, de la Corte de Constantinopla y, convertido a esta Santa Religión cuando se tomó Orán por las armas católica» (AP. Santa María de Llanes, Libro de Difuntos, t. II, f. 155).

En consonancia con la escasa participación de la mujer en las peregrinaciones que atestiguan siempre las fuentes ²⁵, hay en nuestra documentación, por que respecta a la representación por sexos, un marcado predominio masculino (56 hombres frente a 15 mujeres). Por su parte, en relación con la edad de estos viajeros, hombres o mujeres, dato que aportan algunas partidas, ésta no parece estar constituyendo obstáculo alguno para emprender el largo viaje hacia Galicia, puesto que son numerosos los romeros que en el momento de la muerte bordean ya los sesenta años ²⁶, mientras que, en el otro extremo, la presencia infantil también asoma a las partidas en algunas ocasiones. Se trata de los hijos de los romeros muertos en ruta, algunos de ellos de muy corta edad ²⁷; no faltando, a su vez, los recién nacidos cuyos nacimientos, recogidos en los Libros Parroquiales de Bautizados, se documentan, por ejemplo, en Nueva de Llanes ²⁸.

Y no es menos interesante comprobar como los fallecimientos de estos peregrinos dieciochescos presentan acusadas fluctuaciones estacionales y se concentran en un arco temporal bien definido que comprende los meses más fríos y duros del año. Esto es, la mortalidad que empieza a subir desde el mes de octubre, da sus mayores índices en el período que va de enero a mayo y descende, por último, bruscamente, entre los meses estivales de junio a septiembre.

Los aspectos hasta aquí expuestos nos hablan del romero como viajero aislado y, sin embargo, sabido es que la peregrinación fue un fenómeno eminentemente colectivo, de tal modo que los romeros viajaban generalmente acompañados por otros peregrinos a los que les unían lazos de carácter familiar o de naturaleza diversa ²⁹. Pese a ello, estas agrupaciones sólo en muy contadas ocasiones se mencionan en las partidas: así, son cuatro las actas en que aparecen familias de peregrinos, compuestas por los padres y uno o dos hijos ³⁰, y sólo dos en las que se alude a los compañeros del viajero difunto ³¹. Si el resto de los peregrinos fallecidos en los hospicios de esta ruta caminaban solos o, por el contrario, formaban parte de algún tipo de agrupación humana, que los párrocos en su laconismo no están consignando, no lo podemos saber, aunque, como es de suponer, la mayoría de ellos viajarían efectivamente rodeados por sus familiares o compañeros de viaje ³².

Finalmente, a modo de rápida conclusión, queremos destacar el interés de un tipo de fuente hasta ahora desconocida o infrautilizada -los Libros de Difuntos Parroquiales-, para conocer, tanto el desarrollo de un itinerario jacobeo de la costa en una región, Asturias, plenamente articulada en el mismo en la época que limita nuestra exposición -siglos XVII y XVIII-, como la intensidad del flujo peregrinatorio por esa vía, ciertamente secundaria del Camino de Santiago, y la personalidad y procedencia de los peregrinos.

²⁵ Vid. R. López López, *Peregrinos Jacobeos* (nota 4) p. 140-141.

²⁶ Vid. nota 7. Y también, por citar otros ejemplos, el caso, entre los hombres, de «Juan Baptista Damián, que dixo ser soltero, célibe, natural de Liorna en la Toscana. Murió este pobre peregrino en este hospital, como de más de sesenta años» (AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 201); y, entre las mujeres, la peregrina «Ana María Geleze, natural del obispado de Costanza del lugar de Sombri, del señorío de Cengala de la Suiza (...) Sería de cinquenta años poco más o menos» (AP. San Pedro de Pola de Siero, Libro de Difuntos, t. V, f. 16 vto., año 1780).

²⁷ Nada más expresivo al respecto que la partida de defunción de un peregrino francés muerto, en 1770, en la Isla (Colunga), por la cual sabemos que con él peregrinaban su mujer y dos de sus hijos (un niño de once años y una muchacha de diecisiete), todos ellos recogidos en el cercano hospital de Lastres (AHD. (Oviedo). Santa María de la Isla, Libro 15.7.2, f. 120 vto. 121). Peregrinación familiar que nos hace pensar en las peregrinaciones de carácter penitencial realizadas en cumplimiento de un voto hecho sobre los propios hijos.

²⁸ Según noticia facilitada por el actual párroco de Nueva, Angel Obeso Ruenes.

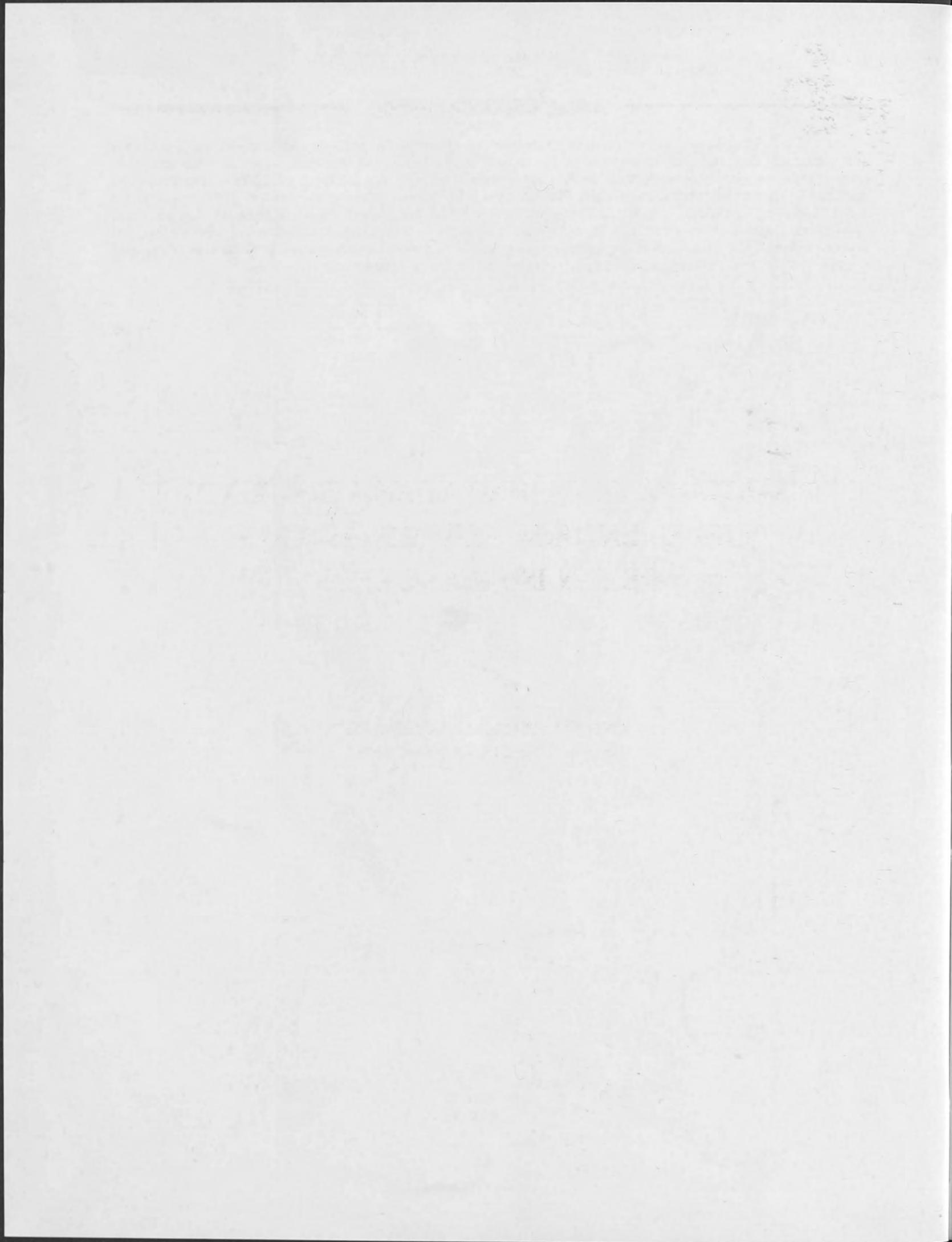
²⁹ Vid. sobre estos aspectos el apartado «Núcleos familiares y otras agrupaciones de peregrinos» R. López López, *Peregrinos Jacobeos* (nota 4), p. 142-147.

³⁰ Vid. última partida nota 9, nota 2, y AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro, 15.8.15, f. 100 y AP. San Nicolás de Avilés, Libro de Difuntos, t. VI, f. 228.

³¹ AHD. (Oviedo). Santa María de Lastres, Libro 15.8.15, f. 16 y AP. Santa María de Llanes, Libro de Difuntos, t. I. f. 150.

³² Vid. nuestro artículo recogido en la nota 1.

Dado el reducido marco geográfico de nuestra observación, sería deseable, como ya apuntamos anteriormente, que nuestros resultados pudiesen ser contrastados con los que eventualmente arrojasen otros tramos de este camino costero de Bayona a Santiago. ¿Quiénes de estos peregrinos que vemos en Asturias había arribado, por ejemplo, por vía marítima a los puertos cántabros o vascos? ¿Quiénes llegaban a San Salvador de Oviedo, camino a Santiago, siguiendo la ruta costera desde la frontera con Francia? Sólo nuevas aportaciones centradas en el tiempo y el espacio y explotando fuentes del tipo de las por nosotros ahora utilizadas, podrán dar cabal respuesta a éstos y otros interrogantes que podrían plantearse en relación con esa, todavía mal conocida, ruta costera de las peregrinaciones jacobeanas.



**SANTIAGO, EL CAMINO Y LOS PEREGRINOS
EN EL ENTORNO DEL MONASTERIO
DE SAN ISIDRO DE LEÓN**

ANTONIO VIÑAYO GONZÁLEZ
Colegiata de San Isidro de León

1. Breve noticia histórica.

El monasterio de San Isidoro, dentro del recinto amurallado de la ciudad de León, trae sus orígenes del templo mandado construir por Sancho I, el Gordo (956-966) para recoger los huesos del niño Pelayo, mártir en Córdoba (925). Cercano surgió otro templo dedicado a san Juan Bautista, y ambas iglesias formaron, desde su mismo origen, un complejo monástico, bajo la autoridad y tutela de una infanta leonesa, como dómina que era del Infantado, institución dotal, constituida por un extenso patrimonio, formado, principalmente, por iglesias y monasterios, como dote de las infantas solteras. El pórtico de la iglesia de San Juan, dentro del recinto del cenobio, se destinó a Panteón Real ¹.

En 1063, los reyes, Fernando y Sancha trajeron desde Sevilla el cuerpo de san Isidoro y consagraron el nuevo templo románico, dedicado a san Juan y levantado sobre los cimientos del rehecho por Alfonso V, a comienzos del siglo XI, con materiales muy pobres *-ex luto et latere-* sobre las ruinas del antiguo, destruido por Almanzor. También trasladaron, desde Ávila, el cuerpo del mártir de la época romana, san Vicente, para ennoblecer esta iglesia palatina, dotándola, al mismo tiempo, con un tesoro de joyas en plata, oro, marfil y ornamentos de seda, que fue considerado como uno de los más ricos, sino el más rico de Europa ². El Santo sevillano desplazó pronto a san Juan y a san Pelayo como titulares de la iglesia, figurando en adelante bajo el solo nombre de San Isidoro.

En 1148, el emperador Alfonso VII y su hermana, la infanta doña Sancha, trasladaron las monjas de San Isidoro al monasterio de Carbajal, a una legua de la ciudad, y entregaron el monasterio isidoriano a los Canónigos Regulares de san Agustín, que habitaban el monasterio carbajalense, dejando éste para las monjas. Pronto el monasterio de San Isidoro se convirtió en una célebre abadía, muy conocida por la fama del titular, el número de milagros y favores atribuidos al Santo, la personalidad de varios de los miembros de la comunidad y el funcionamiento del escritorio y también, por la magnificencia de sus tesoros y la arquitectura de su templo ³.

¹ Sobre el monasterio de San Juan y San Pelayo puede consultarse: J. Pérez Llamazares, *Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León 1927; M. B. García M. Colombás, *San Pelayo de León y Santa María de Carbajal*, León 1982. Sobre san Pelayo, C. Rodríguez Fernández, *La Pasión de San Pelayo*. Edición crítica, con traducción y comentarios, Santiago de Compostela 1991. Una buena síntesis del Infantado leonés, en el estudio de L. García Calles, *Doña Sancha, hermana del Emperador*, León-Barcelona 1972.

² La historia de la traslación de san Isidoro y de la edificación de su iglesia en León aparece en la lápida de consagración del templo: «Hanc quam cernis aulam Sci. Johannis Baptiste, olim fuit luteam, quam nuper excellentissimus e Fredenandus rex et Sancia regina edificaverunt lapideam, Tunc ab urbe Hispali adduxerunt ibi corpus Sci. Isidori episcopi in dedicatione templi huius die XII kal. jan. era MCI; deinde in era MCIII^a VI idus mai adduxerunt ibi de urbe Avila corpus Sci. Vincentii frater Savine Xptetisque. Ipsius anno prefatus rex revertens de ostes ab urbe Valentia hinc ibi die sabbeto, obiit die III feria VI kal. jan. era MCIII^a. Sancia regina Deo dicata peregit». El diploma de dotación, conservado en el Archivo de la Real colegiata de San Isidoro de León (ASIL), n. 125. Ha sido publicado repetidamente, entre otros, por Risco, *ES*. t. 36, apéndice XII, p. XXV. Ct. . A. Viñayo González, *Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de san Isidoro*, Isidoriana, León 1961, p. 285-297; A. Viñayo, *La llegada de San Isidoro a León*, en Archivos Leoneses 17 (1963) 65-112, 18; (1964) 303-343.

³ Además de la bibliografía de la nota 1, puede consultarse, Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro*, traducción de Juan de Robles (1525), León 1992. Para la parte artística, M. Gómez Moreno, *Catálogo Munumental de León*, León 1925, p. 179-215; A. Viñayo, *León y Asturias*, v.V de La España románica, ed. Encuentro, Madrid 1979, p. 29-151.

Era preciso incluir esta breve noticia histórica, para que, a la vista de tales supuestos, no nos extrañemos de la devoción que los peregrinos jacobeos mostraron hacia el sepulcro de san Isidoro.

2. La iglesia de San Isidoro y el camino de la Calzada.

Fruto de esta fama y causa, a la vez, del auge del fervor isidoriano de los concheiros fueron, sin duda, las noticias que insertó en el *Códice Calixtino* Aymerico de Picaud, a comienzos del siglo XII. En el cap. VIII del libro V, nos dice que,

«En la ciudad de León, se ha de visitar el venerable cuerpo de San Isidoro, obispo y confesor o doctor, quien estableció una piadosísima regla para los clérigos de su iglesia, infundió sus doctrinas al pueblo español y honró a toda la santa Iglesia con sus floridos escritos».

En el cap. X de este mismo libro V, señala Aymerico que los setenta y dos canónigos de Santiago «observan la regla del doctor de las Españas San Isidoro», noticia que ya había anticipado en el cap. V del libro IV ⁴.

Resultado de todo debió ser la afluencia de peregrinos y ello movió al rey Fernando II, junto con el deseo de favorecer y honrar su iglesia preferida, a trasladar la Ruta jacobea, haciéndola pasar por delante del templo de San Isidoro. En 14 de noviembre de 1168, el rey suscribe en León un privilegio rodado en el que dispone:

«Yo, Fernando, rey de las Españas por la gracia de Dios, deseando ennoblecer la iglesia del bienaventurado Isidoro, honrada como es notorio, con su gloriosísimo cuerpo, traslado la calzada pública, a la que vulgarmente llaman Camino, que solía discurrir por delante de la iglesia de San Marcelo, y la introduzco por la Puerta Cauriense y la hago pasar ante la iglesia del dicho confesor, bienaventurado Isidoro, y luego por la puerta que yo mandé abrir en la muralla y, a continuación que marche por la senra del mencionado monasterio hasta el puente del Bernesga... Esta calzada que, como ya queda dicho, hemos cambiado de recorrido para gloria y decoro de la casa del bienaventurado Isidoro, a nadie sea lícito modificarla». Confirman este privilegio, junto con el rey, Pedro, arzobispo de Compostela y Domingo, obispo calabriense, otros varios personajes tanto eclesiásticos como civiles, y con el beneplácito de los condes y balones de la curia regia y el consentimiento de los notables y de todo el concejo legionense» ⁵.

En consecuencia de este ordenamiento real, el Camino de Peregrinos a Santiago quedó modificado por espacio de un kilómetro y cuarto en la ciudad de León. Con anterioridad la Ruta venía pegada al muro occidental de la muralla romana, por su parte exterior, calzada a la que se dio el nombre de Rúa de los Francos -*Rua Francorum*- hasta la iglesia y hospital de San Marcelo, también fuera del recinto amurallado y cercana a la Puerta Cauriense, la *porta sinistra* del campamento romano. Desde San Marcelo, marchaba hacia el Noroeste, por entre prados, a buscar el puente del Bernesga, junto al hospital de San Marcos ⁶. En el nuevo trazado, ordenado por Fernando II, la Ruta, al llegar a San Marcelo, doblaba a la derecha, para introducirse en la ciudad por la Puerta Cauriense, recorría después cuatrocientos ms. hacia Norte, cercana al muro, hasta el portal meridional de la iglesia de San Isidoro, rodeaba la cabecera del templo, avanzaba, flanqueada a la izquierda por los edificios del monasterio -la actual calle del Sacramento- y salía del recinto amurallado por la recién puerta, que mandó abrir el rey Fernando en el muro occidental del ángulo noroeste de la muralla. Desde aquí, recorría, en línea recta novecientos ms. hacia occidente, para ganar el puente del Bernesga, transcurriendo por entre las casas y huertos de la *senra* del monasterio de San Isidoro.

⁴ *Liber Sancti Jacobi*, traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, lib. V, c. VIII, p. 549, c. X, p. 573, y lib. IV, c. V, p. 27.

⁵ ASIL, n. 169. También este diploma ha sido repetidamente publicado y citado, el primero J. Manzano, *Vida y milagros de San Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1732, p. 425-426.

⁶ La historia del hospital y convento de San Marcos la resumen Risco, *ES*, t. 35, p. 243-248. Cf. J. Urfa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, v. I 2 Madrid 1949, p. 258-259.

Al deseo de honrar la iglesia del Doctor de las Españas debió unirse en el rey la finalidad de favorecer y mejorar el patrimonio del monasterio. La nueva *strata* discurría por lo que se iba a llamar el barrio de Renueva -*la Rua Nova*- , fundación del cabildo isidoriano y donde, desde años atrás, se habían asentado los menestrales y servidores del monasterio. Tres años antes del diploma de Fernando II cambiando el curso de la Ruta jacobea, el prior de San Isidoro, don Martín Muñoz, dio fueros y repartió huertos «a los pobladores de la Rúa Nueva -hoy Renueva- de San Isidoro». Consta el nombre, y en muchos casos, el oficio de los 91 vecinos del barrio. En el texto del fuero se da a entender que el monasterio recaudaba los décimos forales valiéndose del *hombre de San Isidoro*, y que los colonos tenían su propio alcalde, su iglesia de San Juan, atendida por un capellán propio ⁷. Sin duda que, a ruegos del prior, Fernando II autorizó a los canónigos la apertura de una puerta nueva en el lienzo de la muralla para comodidad en el servicio de las fincas y las casas de los canónigos y, para más favorecerles, hizo pasar por delante de su iglesia y a través de su barrio y Rúa Nova, el Camino de peregrinos. Concedió en el mismo diploma que «todas las casas de San Isidoro, desde la puerta meridional de la iglesia hasta el puente, queden libres de todo fisco, fuero regio, pedido, portazgo, y que sus moradores obedezcan tan sólo al abad de San Isidoro, prohibiendo, bajo pena capital, a los merinos del rey y de la infanta entrar en tales casas a cobrar multas, reservando esta facultad en exclusiva al merino abacial». Prescribe, así mismo, que a nadie, en adelante, le sea lícito cambiar este recorrido del Camino ⁸. Y no satisfecho con esto, sólo dos años más tarde, en 28 de noviembre de 1170, suscribía en Alcántara un nuevo privilegio rodado, otorgando al abad y canónigos de San Isidoro nuevas facultades y exacciones sobre el poblado de Renueva, con potestad de nombrarle merino y alcaldes propios, cediéndoles todo pedido regio, zavazogado, portazgo y multas ⁹. Así se afianzó el señorío civil y criminal del abad de San Isidoro sobre el poblado de Renueva, que duró varios siglos.

Que los peregrinos utilizaban dicha Ruta nos consta por el testimonio de Lucas de Tuy, canónigo y morador del monasterio unos treinta años más tarde, en relación con cierto suceso y discusión entre canónigos y vecinos, que esclareció cierto muchacho peregrino alemán:

«Y estando así en gran contienda sobre ello, acordaron todos de común voluntad hacer esta experiencia: que llamasen un muchacho de los peregrinos extranjeros que iban para Santiago por la calle del Camino francés que pasa junto con la dicha iglesia de San Isidro, porque siendo extranjero el niño no supiese el habla española, ni pudiese ser avisado de persona alguna... Acordado así aquello, salieron a la calle y vieron venir ciertos romeros de tierra de teutones, que es en Alemania entre los cuales venía un muchacho de la misma nación, y como le vieron, le tomaron y metieron en la iglesia...» ¹⁰.

3. El hospital

El monasterio de San Isidoro practicó la hospitalidad con pobres y peregrinos muy generosamente, dedicando una buena cantidad de sus rentas a estas atenciones. El funcionamiento de un hospital adscrito al cenobio aparece por primera vez en 1166, aunque es noticia indirecta. Don Menendo, primer abad del cabildo regular, adquiere, por permuta, un huerto «junto al hospital de San Isidoro». Por la descripción y deslinde del huerto, sabemos que el hospital estaba emplazado en el solar que hoy ocupa el Instituto de Bachillerato «Legio VII», en la plaza de Santo Martino ¹¹. Allí lo sitúa la tradición y lo confirma, sin que nos quede duda alguna, la documentación posterior, especialmente la de los siglos XV y XVI. Ya al final de su adscripción al monasterio, porque éste lo cedía a los frailes Franciscanos Menores, en la escritura de cesión se describe como situado «junto al Real convento de San Isidoro y enfrente de su portería» ¹². En 1167 apare-

⁷ ASIL, cód. LVII, ff. 31r-32r.

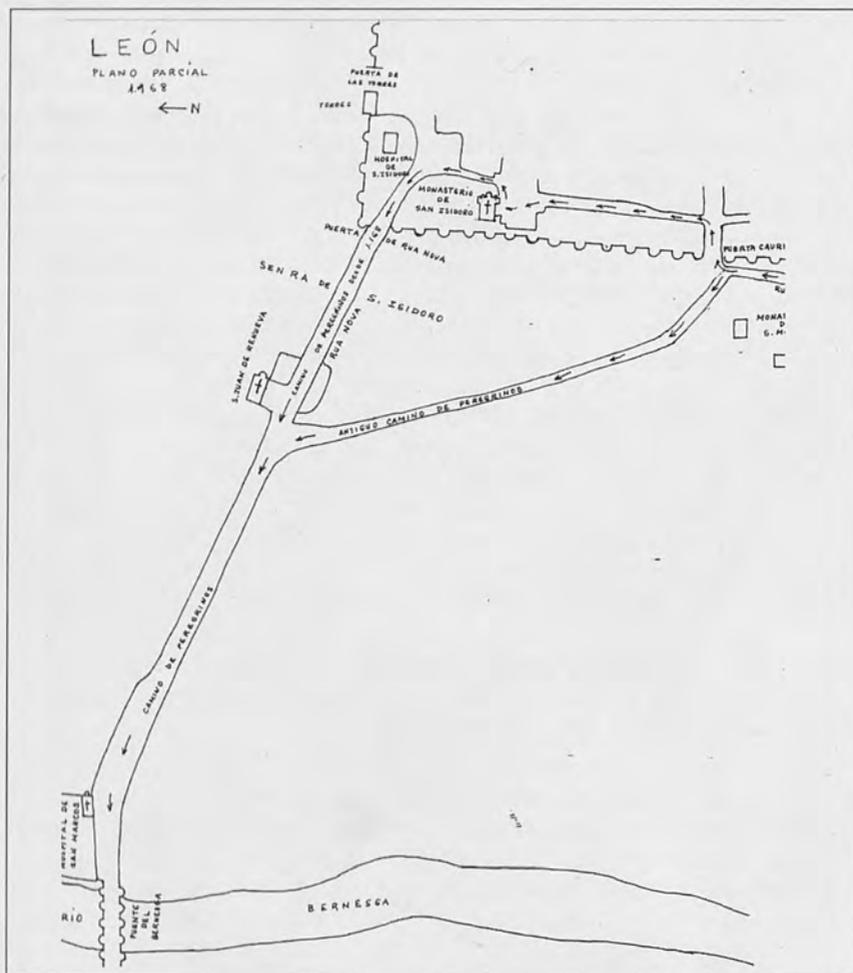
⁸ Ibid.

⁹ ASIL, cód. LXXXI, ff. 62r-64r.

¹⁰ Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro* (nota 3) cap.7, p. 70.

¹¹ ASIL. n. 307.

¹² ASIL. papel, caja 77, legajo, n. 4.



San Isidoro (León). Museo. Pendón de Baeza. Siglo XII.

ce ya el cargo de hospitalero, que ostenta Martín Peregrino¹³. En los comienzos de su fundación se le da el título de «hospital de San Isidoro», que permanece invariable en toda la documentación hasta bien entrado el siglo XIV. Así, en 1332, todavía figura la denominación de «hospital de San Isidoro»¹⁴. Posteriormente se le da el nombre de «hospital de San Froilán», con el que definitivamente se le conoce. Esta duplicidad de títulos ha dado lugar para suponer también la existencia de dos hospitales, duplicidad que no aparece confirmada por la documentación. Suponemos que este hospital, fundado y vinculado al monasterio de San Isidoro y unido su edificio a las casas monasteriales, se le conocía, con la misma titularidad que todo el complejo. Después, con el incremento de su patrimonio y la multiplicación de sus atenciones a pobres peregrinos, quizá se consideró la conveniencia de darle nombre propio, como lo tenían los demás hospitales de la ciudad.

La documentación del Archivo isidoriano es generosa con el hospital, muy particularmente a partir de la segunda mitad de la décima tercera centuria. De su patrimonio nos da abundantes noticias el becerro, redactado en 1313. En él se registran las heredades, los diezmos y las recaudaciones forales con destino al hospital que aparecen unidos a los del abad, a cuya jurisdicción estaba encomendado¹⁵. En 1425 se distribuye la masa de bienes del monasterio entre las distintas entidades en él alojadas. Allí aparece la lista de los que pertenecen al hospital¹⁶.

Del hospital de San Froilán, no así mientras se llamó de San Isidoro, lo sabemos todo o casi todo, porque nos lo cuenta una documentación abundante y minuciosa, además la han estudiado y publicado tres historiadores que sobre al Archivo de San Isidoro redactaron sus respectivas tesis doctorales anticipando sendos trabajos sobre el hospital¹⁷, por lo que no será necesario extendernos más en su historia, que, por otra parte, no lo permite el espacio asignado a esta comunicación.

Por fin, en 1597, llegaron a León los Frailes Menores Franciscanos Descalzos de San Pedro de Alcántara y se acogieron al hospital de San Froilán. Por aquel tiempo una gran peste asolaba la ciudad, y fueron tales la abnegación y heroísmo de estos religiosos en la atención a los apestados, que la comunidad isidoriana determinó cederles el hospital. Se firmó la escritura de cesión en 6 de agosto de 1601¹⁸.

4. Relaciones fraternales entre Santiago y San Isidoro.

Que el monasterio y el mismo san Isidoro tenían fraternales relaciones con el apóstol Santiago nos lo dan a conocer los relatos del Tudense en los que aparecen el Apóstol y el Doctor de las Españas ayudando a los ejércitos cristianos. A don Lucas de Tuy, como canónigo isidoriano que fue unos cincuenta años después de estos sucesos que narra, lo podemos considerar, al menos, como testigo y transmisor de la tradición, si bien el Santiago que acompaña a Isidoro y a las tropas leonesas, no es el Santo peregrino, sino el guerrero caudillo de España.

El primer episodio va referido al cerco que el emperador Alfonso VII puso a Baeza, en 1147, camino de Almería. Cuando las cosas andaban mal y ya dispuesto a levantar el cerco,

¹³ ES. 36, ap. 56, p. 123.

¹⁴ ASIL. n. 515. El arcediano de Triacastellana reclama los frutos de la iglesia de Alcuetas, perteneciente al «hospital de San Isidoro».

¹⁵ ASIL. cód. 57. Debe tenerse en cuenta que el becerro en su estado actual es copia auténtica en 1514. Cf. C. Estepa, *El dominio de San Isidoro de León en el Becerro de 1313*, en León y su historia, t. III, León 1975, p. 77-163.

¹⁶ ASIL. n. 635.

¹⁷ A. Suárez González, *La hospitalidad monástica de San Isidoro de León según los manuscritos de su Archivo (siglos XII-XIII)*, El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones, Junta de Castilla y León 1992, p. 53-61; E. Martín López, *La hospitalidad monástica en San Isidoro de León. El hospital de San Froilán durante los siglos XII al XIV*, *ibid.*, p. 63-72; S. Domínguez Sánchez, *San Isidoro y la hospitalidad. El hospital de San Froilán en los siglos XV y XVI*, *ibid.*, p. 73-106.

¹⁸ ASIL. documento citado en la nota 12

«Estando aquella noche el sobredicho rey don Alonso sentado en su tienda, le vino un poco de sueño, y se le apareció una visión maravillosa, en que vio venir hacia sí un varón muy honrado, con sus canas muy hermosas, vestido como obispo en pontifical y su rostro resplandecía como el sol muy claro, y cerca de él venía andando paso a paso, así como él andaba, una mano derecha, la cual tenía una espada de fuego de ambas partes aguda».

La visión aseguró al emperador que a la mañana tomaría Baeza.

«Díjole entonces el rey: Oh padre y muy santo ¿quién eres tú, que tales cosas me dices? Respondióle luego, y dijo: Yo soy Isidro, Doctor de las Españas, sucesor del apóstol Santiago por gracia y predicación: esta mano derecha que anda conmigo es del mismo Apóstol Santiago, defensor de España, y dichas estas palabras desapareció la visión»¹⁹.

La victoria de Baeza marcó la historia del monasterio. A este acontecimiento va ligada la venida de los Canónigos Regulares a san Isidoro. De él arranca la fundación de la Cofradía del Milagroso Pendón, que tiene por insignia el Pendón medieval, reliquia nacional que lleva bordada la efigie ecuestre de san Isidoro, vestido con ornamentos pontificales, la cruz en una mano y blandiendo la espada con la otra. Le acompaña la mano de Santiago que también empuña una espada, saliendo de entre nubes. Asimismo aparece la estrella de Compostela²⁰.

Nuevamente, según la tradición de la Casa y la narración de don Lucas, se encuentran juntos Santiago e Isidoro ayudando a los ejércitos leoneses en la batalla de Ciudad Rodrigo, allá por el año de 1163. San Isidoro avisó al rey Fernando II, que se encontraba en Benavente, como una avalancha de moros venía contra Ciudad Rodrigo, anunciándole que él en persona y el apóstol Santiago estarían a su lado en el trance, «y los moros serán quebrantados y desbaratados y huirán de la faz del rey». Todo se resolvió con una gran derrota de los mahometanos. El rey Fernando arengó así a sus combatientes: «Pelead y herid fuertemente en estos infieles, que con nosotros está Dios, nuestro Señor, y los sus santos, conviene a saber, Santiago y San Isidro»²¹.

Y todavía, el Tudense sigue uniendo los nombres de Santiago e Isidoro y enaltecendo ambos sepulcros:

«Porque según hemos sabido de nuestros padres y mayores y lo afirman las escrituras auténticas de este santísimo Doctor: nuestra España se alegra mucho con la presencia del muy santo cuerpo del glorioso apóstol Santiago, y así también del cuerpo santo del mismo San Isidro... Verdaderamente es bienaventurada la tierra que se alegra y goza de la presencia coporal de tales y tan grandes duques y capitanes del muy alto Rey, y se glorifica de la defensa continua del primer mártir de los apóstoles, Santiago; y de la doctrina santísima del sucesor suyo, Doctor y Primado de las Españas, San Isidro»²².

¹⁹ Lucas de Tuy, *Milagros* (nota 3) c. XXXI, p. 53.

²⁰ Sobre la expedición de Alfonso VII a Almería puede verse la *Chronica Adefonsi imperatoris*, de A. Maya Sánchez, *Chronica Hispana saeculi XII. Corpus Christianorum. Continuatio medievalis LXXI*, Brepols, Turnholt 1990 p. 108-248; *Prefatio de Almaria*, de J. Gil, *ibid*, p. 249-267.

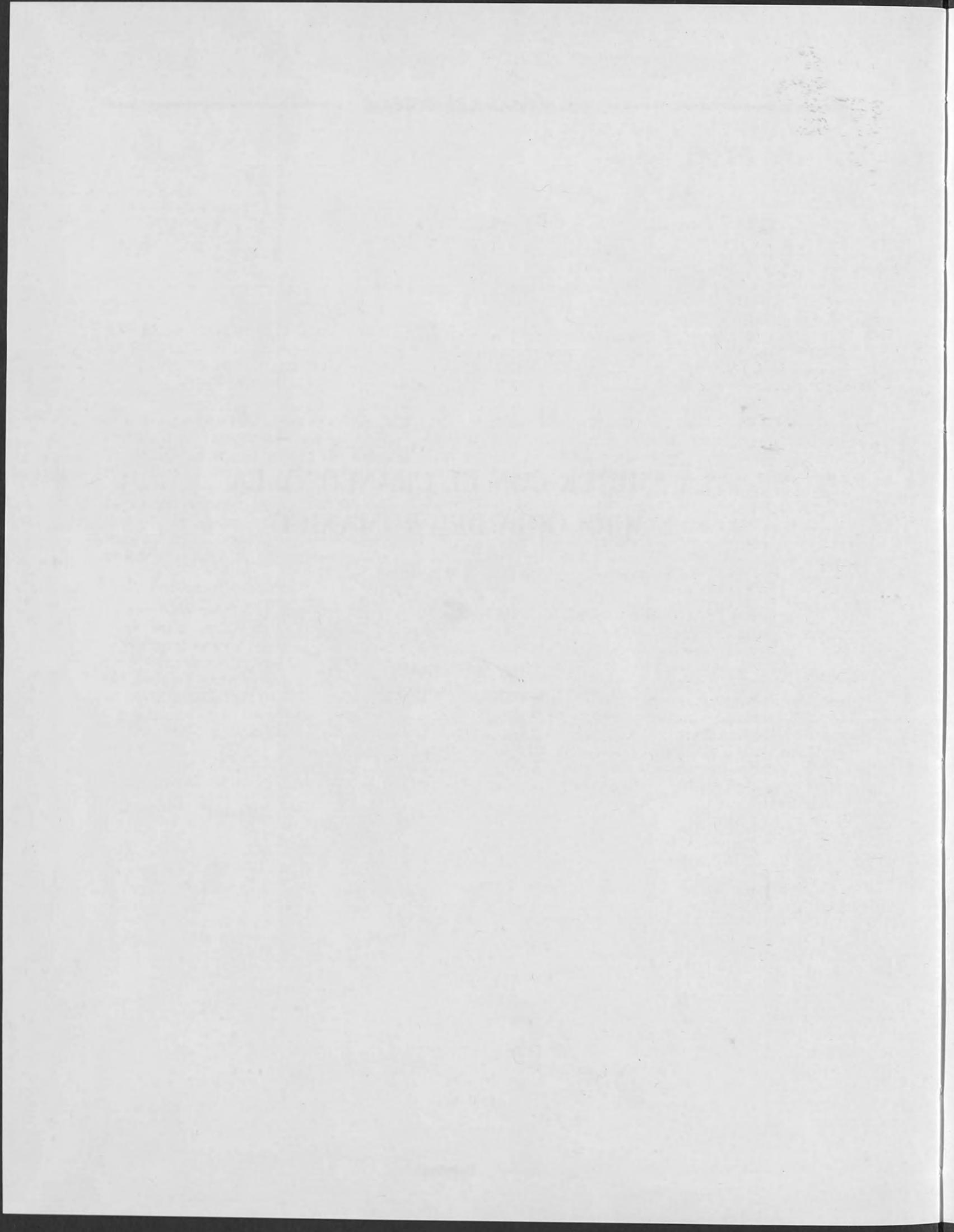
En cuanto a la Cofradía, escribió don Lucas de Tuy: «Si place a vuestra majestad [el emperador Alfonso VII], ordenemos una cofradía a honor de San Isidro, encomendanos a él para que sea siempre en nuestra ayuda, así en la vida como en la muerte: y plugo mucho a todas aquellas palabras, y luego allí ordenaron su compañía de San Isidro, y la firmaron y juraron, y en señal de hermanos y cofrades se dieron todos, unos a otros el beso de paz», *Milagros* (nota 3) c. XXXII, p. 53. El Pendón y la Cofradía los estudia J. Rodríguez Fernández, *El Pendón Isidoriano de Baeza y su Cofradía*, León 1963.

²¹ Lucas de Tuy, *Milagros* (nota 3) c. XLIV, p. 83-84

²² Lucas de Tuy, *Milagros* (nota 3) p. 56

**LA “MUJER CON EL CRÁNEO” Y LA
SIMBOLOGÍA DEL ROMÁNICO**

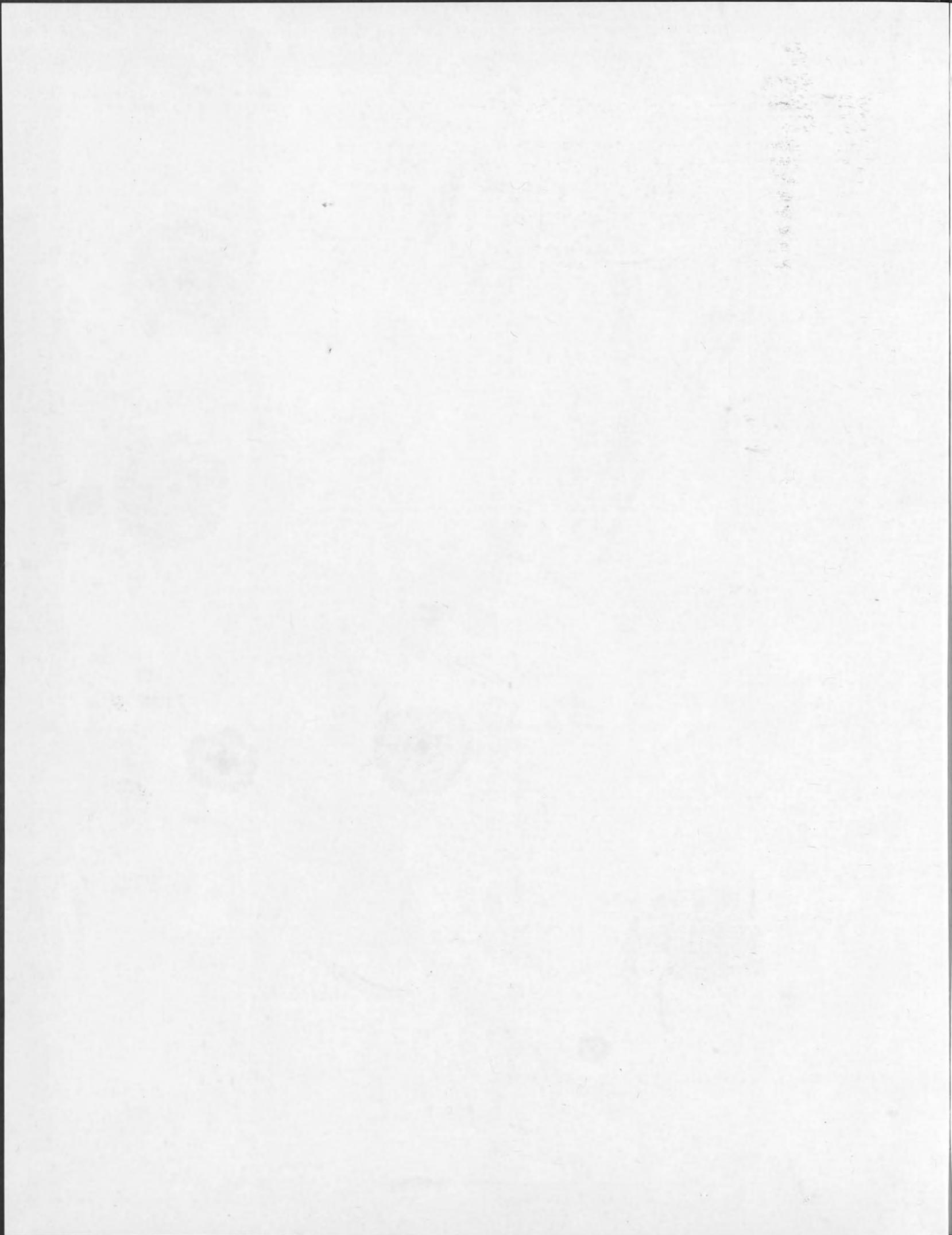
JOHN WILLIAMS
University of Pittsburgh

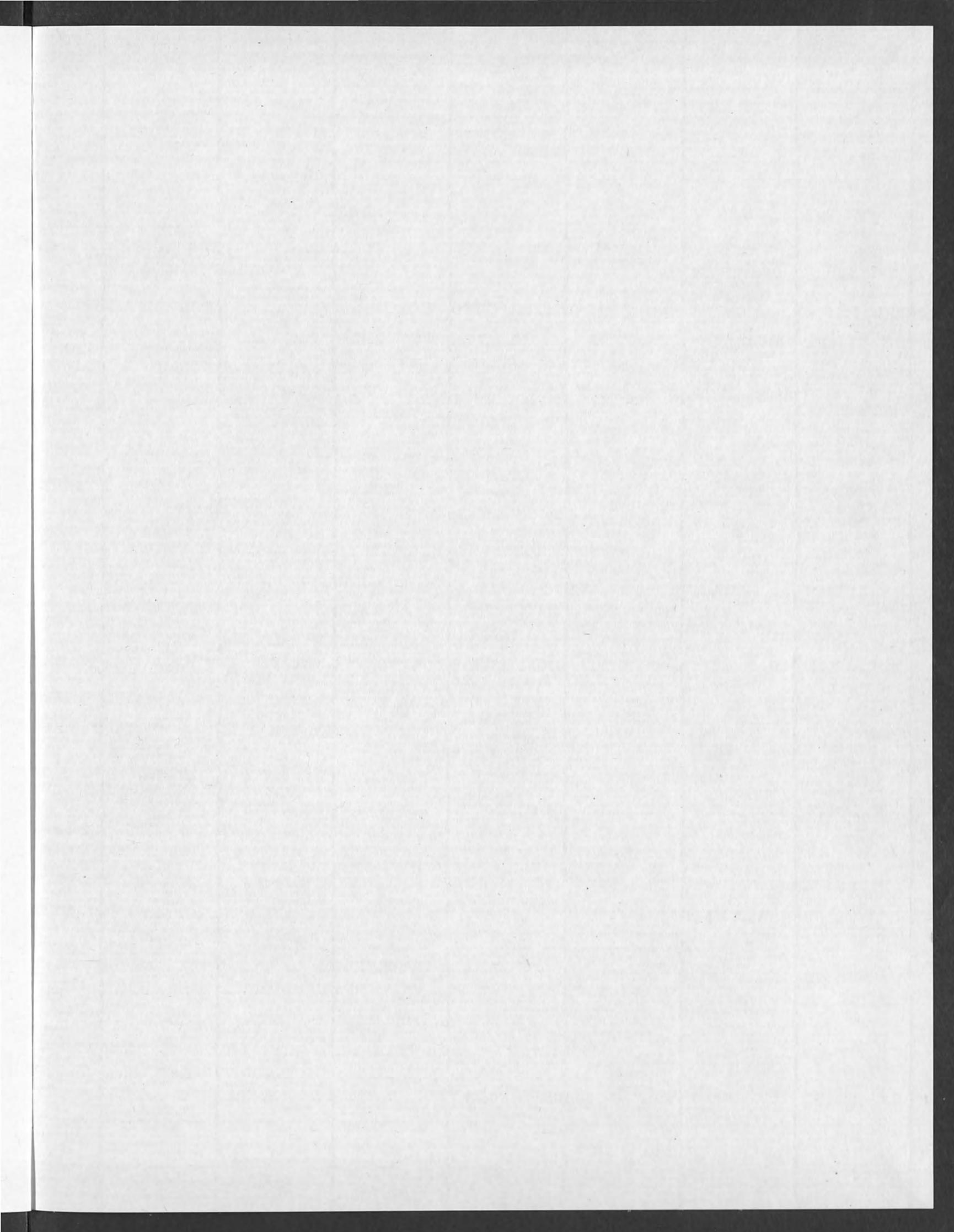


Perhaps the most anomalous figure on a major Romanesque portal is the seated woman, one breast exposed, holding a skull on her lap in a tympanum of the southern transept of the Cathedral of Santiago de Compostela. This early twelfth-century figure provokes questions that lead to still others and in the process highlights the liabilities and advantages of depending on legends for religious art.

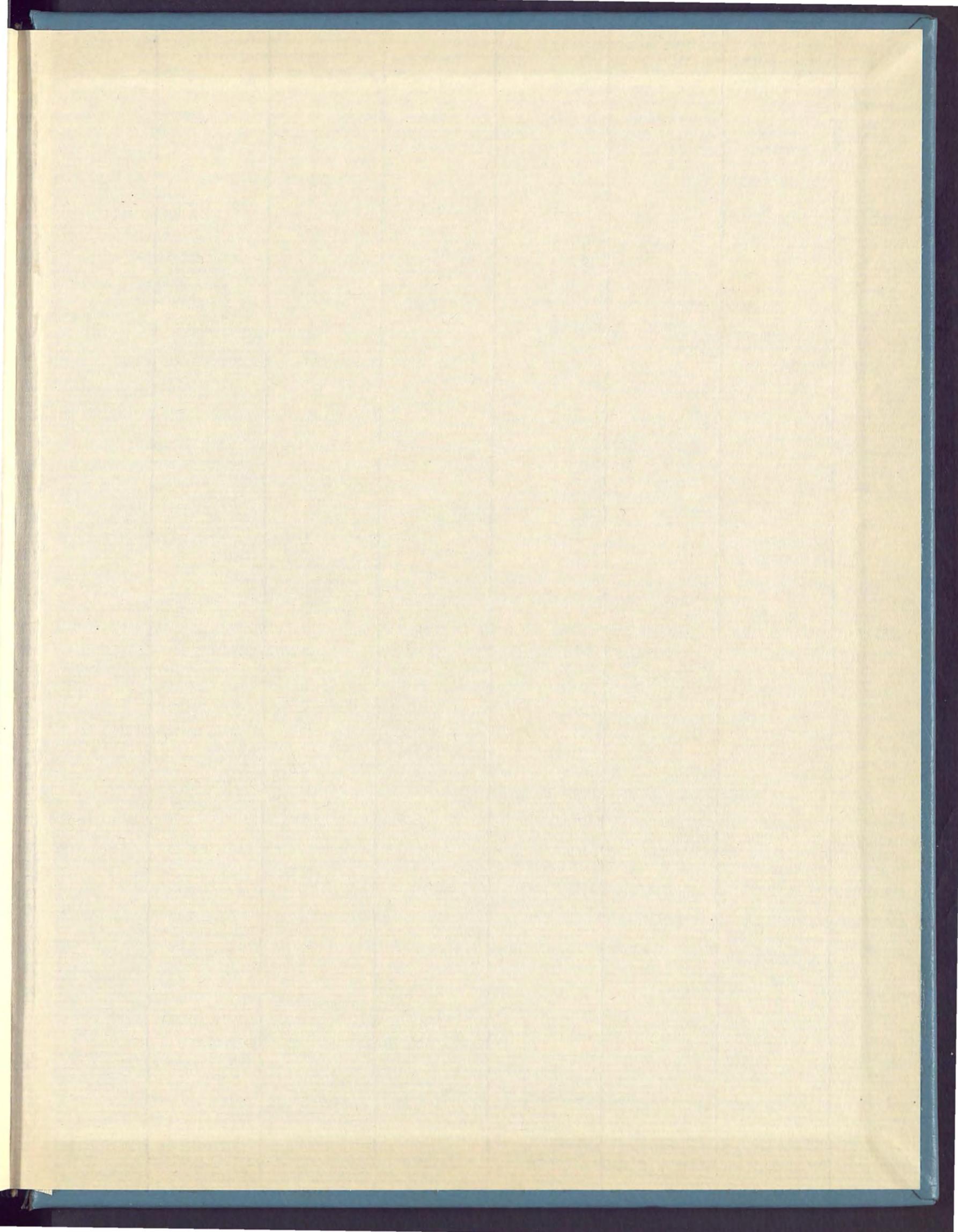
For the primary question, what is the subject?, we have an almost contemporaneous answer. The autor of the so-called Pilgrim's Guide in the *Codex Calixtinus* declared it a representation of an adulteress undergoing punishment by being made to fondle her murdered lover's skull. Although the appearance of our figure fits such a reading, the non-Biblical nature of the iconography and the figure's poor adjustment to its setting, suggesting it was designed for another location, have led to the rejection of the identity provided in the *Codex Calixtinus*. As a result, the significance of the work for the history of Romanesque portal iconography remains essentially unexplored. By addressing the issue of our figure's original setting and by considering contemporary views of sexuality in custom and in the cultural languages of art and legend, this paper attempts to redeem her identification as an adulteress and to provide a rationale for such a conspicuous display of a «profane» subject.

A study of the Woman and her physical context within the history of the Romanesque tympanum provides arguments that she was designed for her present setting as an *exemplum* of the sin of lust. Although the symbiologist rejected the ancient tradition of the *Psychomachia* and, more surprisingly the more recent iconography of lust prominent in Languedocia, the Woman is not without links to more conventional *luxuria* imagery. Although she fits well into the context of the Temptation of Christ, her association with traditional Biblical iconography is radical. Moreover, she represents a departure from the world of symbol and an excursion into the world of romance. This can be understood only by taking into account the new culture of Languedoc as it was epitomized by the literature attached to the name of William IX, Duke of Aquitaine. Although similar literary versions of the adultery theme were to surface only centuries later, the presence of our adulteress argues for the circulation of an oral version of the story much earlier, and on a popular level. It was an audacious turn that remained, ultimately, an experiment.





1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900





CONSELLERÍA DE CULTURA

Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago
Edificio Administrativo San Caetano - Bloque 3 - SANTIAGO

