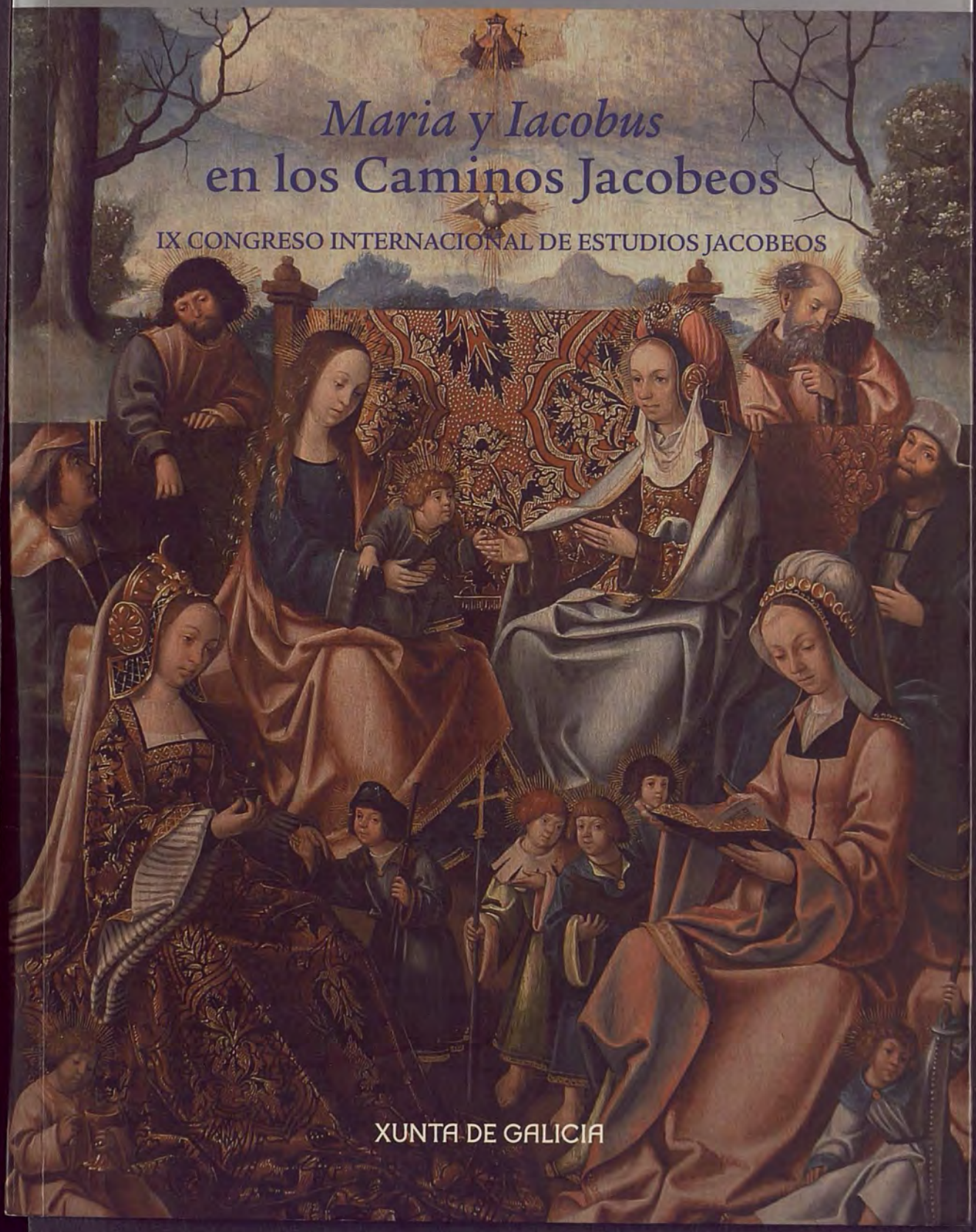
# *Maria y Iacobus* en los Caminos Jacobeos

## IX CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS



XUNTA DE GALICIA

# *Maria* y *Iacobus* en los Caminos Jacobeos

IX CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS JACOBEOS

(Santiago de Compostela - 21-24 de octubre 2015)

**Coordinadora del IX Congreso:**
Dª Adeline Rucquoi

XUNTA DE GALICIA

2017

XUNTA DE GALICIA
Presidente
**Alberto Núñez Feijóo**

TURISMO DE GALICIA
Directora
**María Nava Castro Domínguez**

Edita
**Xunta de Galicia**
**Turismo de Galicia**

Directora de la edición
**Adeline Rucquoi**

Coordinación de la edición
**Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo**

Diseño, maquetación y producción
**Idear Comunicación Visual S.C.**



ISBN: 978-84-453-5249-6
D.L.: C 294-2017

Portada:
**"Santa Parentela"**
**Círculo de Jacob Cornelisz van Oostsanen, *ca* 1470**
Santiago de Compostela. Museo das Peregrinacións e de Santiago

## COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

PRESIDENTE

**Prof. Dr. D. Paolo CAUCCI VON SAUCKEN**

(Universidad de Perugia, Italia)

VOCALES

**Prof. Dr. D. Simon BARTON**

(Universidad de Florida Central, Estados Unidos)

**Prof. Dr. D. Manuel CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ**

(Universidad Autónoma de Barcelona, España)

**Prof. Dr. D. Klaus HERBERS**

(Universidad de Erlangen, Alemania)

**Prof. Dr. D. Fernando LÓPEZ ALSINA**

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

**Prof. Dr. D. Segundo PÉREZ LÓPEZ**

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

**Prof. Dr. D. Robert PLÖTZ**

(Universidad de Würzburg, Alemania)

**Profª Drª Dª Adeline RUCQUOI**

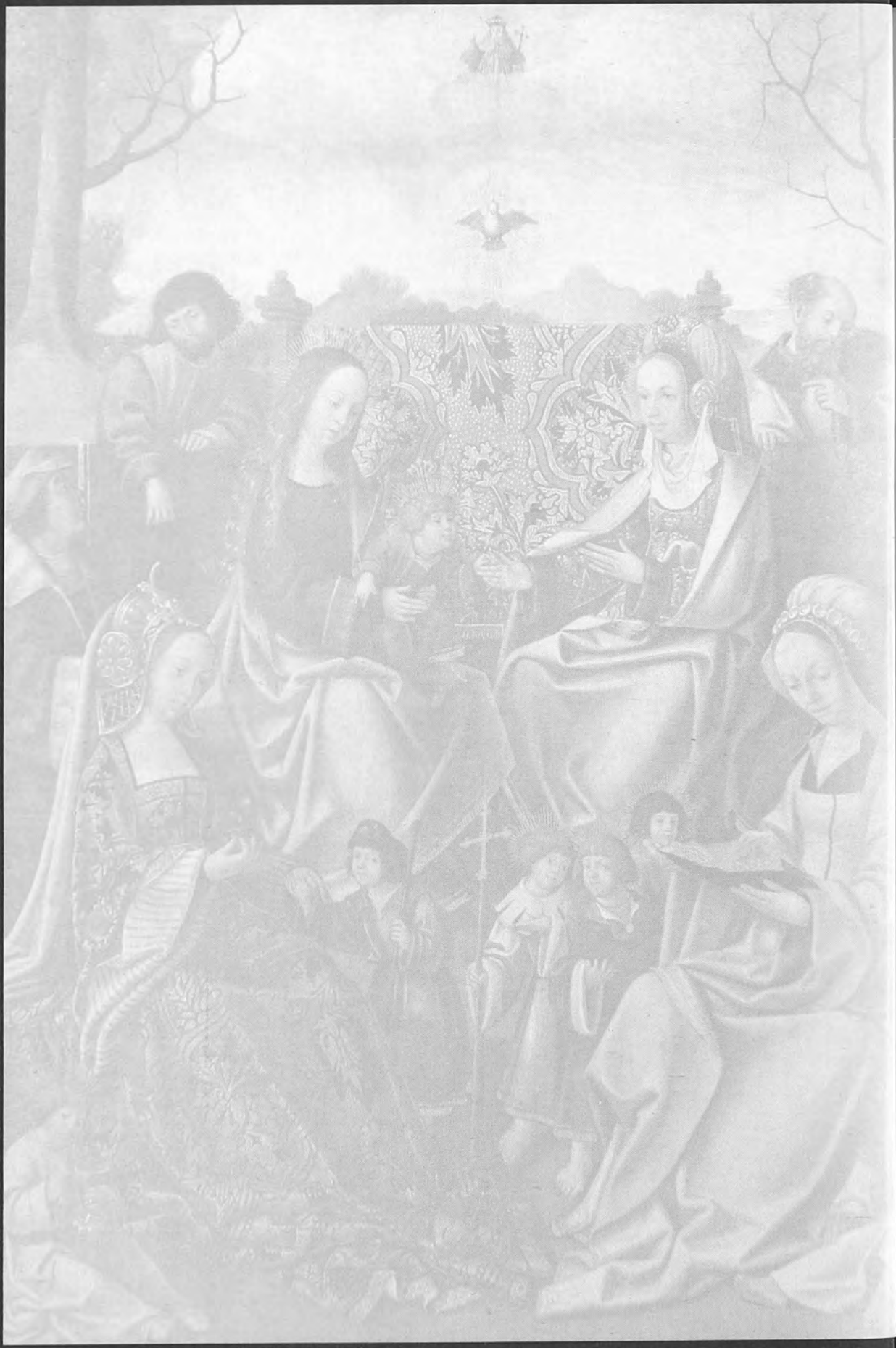
(CNRS, Francia)

**Profª Drª Dª Maria José de AZEVEDO SANTOS**

(Universidad de Coimbra, Portugal)

COORDINADORA DEL IXº CONGRESO

**Dª Adeline RUCQUOI**



# Presentación

Las Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, titulado "*Maria* y *Iacobus* en los Caminos Jacobeos", son el resultado del encuentro científico más importante y fecundo de los últimos años, en cuanto a cultura jacobea se refiere. En esta feliz oportunidad, celebrada los días 22-24 de octubre de 2015, se reunió en la ciudad de Santiago un selecto grupo de profesionales representativo de la historiografía internacional contemporánea que centra buena parte de su trabajo en el estudio de las peregrinaciones a Santiago.

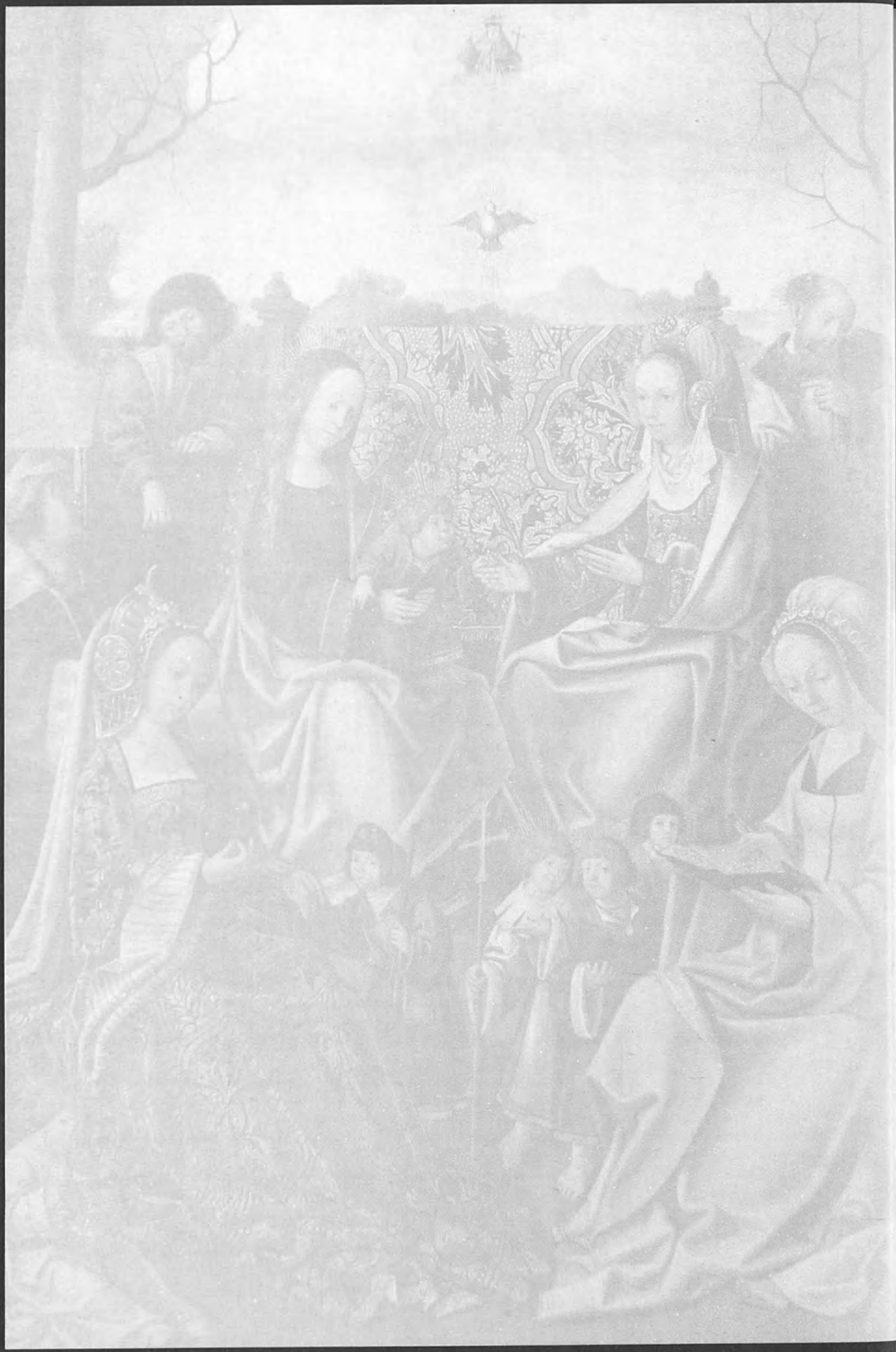
Un grupo de investigadores de primer nivel, formado por veteranos representantes de instituciones, cátedras y centros de estudio, al que se han unido otros especialistas más jóvenes y con gran proyección, que también presentan en estas actas valiosas reflexiones y aportaciones sobre aspectos significativos de los estudios jacobeos tratados en el IX Congreso. Unos y otros han tratado, desde sus respectivas ópticas, las relaciones e interacciones del culto mariano y la devoción jacobea en los caminos de peregrinación a Compostela y en la propia ciudad del Apóstol.

Responden estas actas, en definitiva, a una apuesta por viejas preguntas, algunos temas novedosos y la esperanza de arrojar luz sobre un número muy elevado de cuestiones que afectan a los estudios sobre el Camino de Santiago. Las principales aportaciones del IX congreso, más allá de restringirse a los ámbitos históricos y culturales propios de la mayoría de estas reuniones científicas, abordaron problemas tan sugerentes como los referidos a la sociología, religiosidad popular, la iconografía y la literatura odepórica que afectan a diversos territorios de Europa y América.

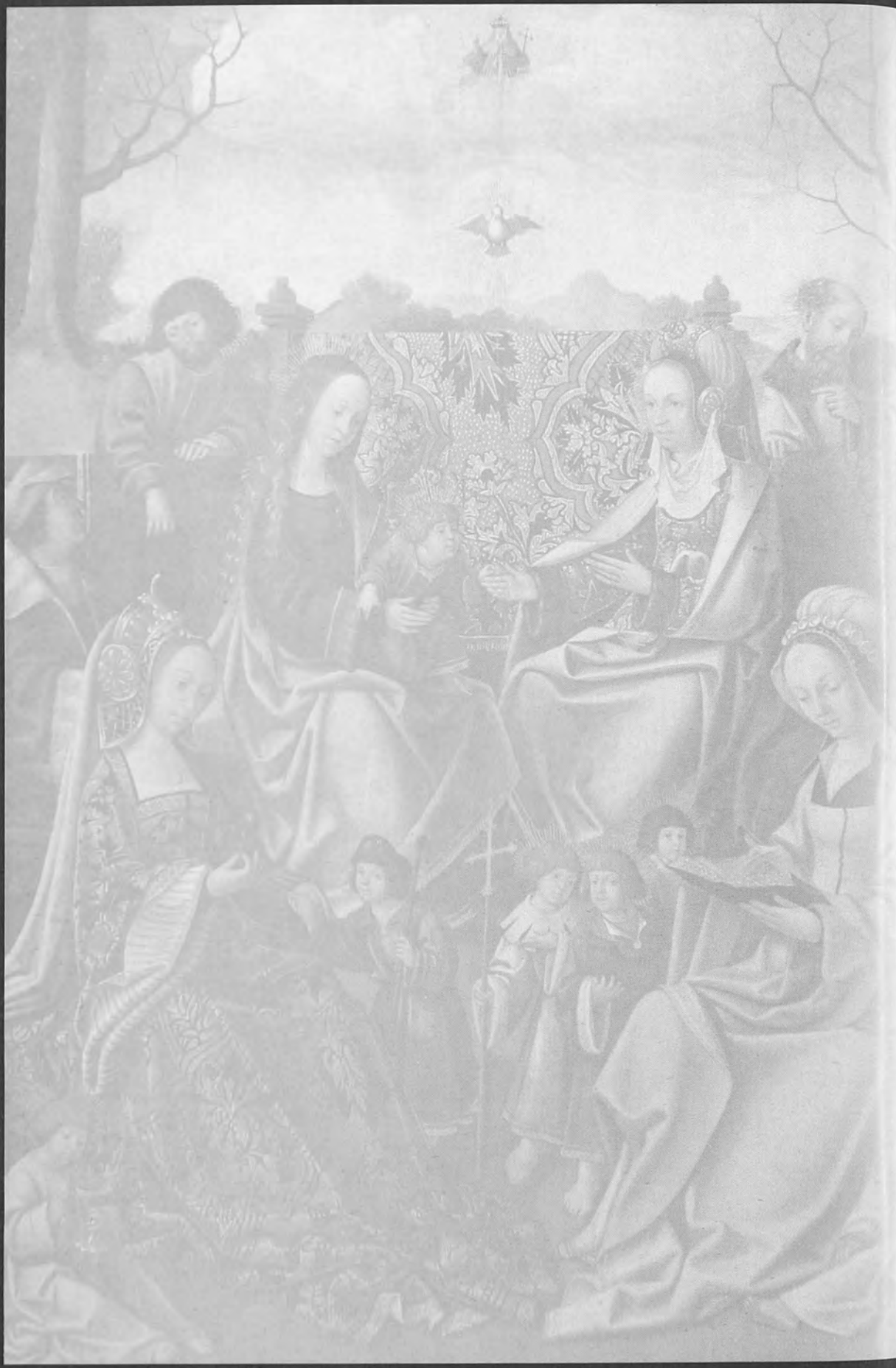
La historia y la rica tradición generadas en torno al hecho jacobeo y a la evolución de la ciudad de Santiago son fuente significativa y permanente de recursos que nos recuerdan las señales de identidad sobre las que se cimienta la cultura occidental. Santiago de Compostela y su legado siempre serán para Europa ese lugar de encuentro e intercambio en el que desarrollar proyectos comunes al servicio de la colectividad.

Por tal motivo, en este momento en que vivimos, no lejos de la próxima celebración jubilar de 2021, Turismo de Galicia continúa renovando los compromisos de impulso a la celebración jacobea. No olvidamos los gallegos la necesidad permanente de un debate multidisciplinar y permanente que nos permita asomarnos al rico fenómeno de las peregrinaciones a Santiago, y por eso deben justamente apreciarse las Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos.

**María Nava Castro Domínguez**
*Directora de Turismo de Galicia*



# Índice



# Prólogo

Paolo Caucci von Saucken
Presidente

Como Presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago expreso mi plena satisfacción y orgullo por este nuevo congreso que el comité ha promovido en estrecha colaboración con la Xunta de Galicia.

El congreso ha sido coordinado con pasión y rigor por Adeline Rucquoi, a la que quiero felicitar y dar las gracias sinceramente. El programa pone de manifiesto la relevancia de los ponentes y la calidad y variedad de las intervenciones; un cordial saludo a todos ellos.

Es el noveno congreso del comité de expertos y se propone como natural desarrollo y continuidad de un hecho que para muchos de nosotros ha sido no solo una espléndida aventura intelectual, sino también un sólido compromiso que ha marcado profundamente nuestra vida. Un hecho que comienza en 1992, en la vigilia de aquel Año Santo de 1993, que representó la gran transformación de la renacida peregrinación a Santiago.

En ese año emblemático nació el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, como expresión directa de la Xunta de Galicia y con dos objetivos esenciales. El primero, planificar una programación de investigación, incluso a largo plazo, con el objetivo de generar una base de conocimiento y de datos científicos constantemente actualizados. El segundo, suministrar estos datos a las autoridades civiles y administrativas, o a cualquiera que los necesitase para tomar decisiones o emprender iniciativas en el campo de la peregrinación y su promoción.

Se ha tratado de una actividad constante, con una fuerte presencia en el mundo de la peregrinación. Pero la parte más visible estuvo marcada, sobre todo, por los congresos internacionales de estudios, que, a partir del segundo, comenzaron a tener una temática siempre más específica. Entre los temas abordados destacan las rutas atlánticas

de peregrinación; la relación entre la ciudad de Santiago y los peregrinos que allí llegaban; la relación y las diferencias entre las peregrinaciones a Roma, Santiago y Jerusalén; el papel del Pseudo Turpino; el *Codex Calixtinus* y su influencia en la cultura de la peregrinación, los signos y memorias que los peregrinos dejaban a lo largo de los caminos.

Cerca de 150 ponencias, distribuidas en los distintos encuentros de estudios, han marcado este recorrido y, pensamos, pueden constituir un buen legado que el comité ha conseguido ofrecer a Galicia, a Santiago y a la peregrinación compostelana. Hoy añadimos a ese patrimonio cultural veinticuatro ponencias que lo enriquecen y completan en un sector especialmente importante.

En el contexto de este compromiso quiero destacar la revista de investigación AD LIMINA, que en estos días publica su sexto número y que se ha convertido en un instrumento solido y prestigioso que ha abierto un espacio a la investigación internacional sobre Santiago y sus peregrinaciones, y que constituye una decidida apuesta por el futuro de los estudios jacobeos.

Hoy, mientras nos encontramos en el medio del vado entre dos años santos jacobeos (pero con la mirada ya firmemente dirigida al próximo jubileo compostelano de 2021), toma forma, aspecto y sustancia este importante congreso sobre María y Santiago, con el propósito de ahondar en una de las relaciones más significativas de la historia de la peregrinación compostelana. En tres días de debate se discutirá sobre los lazos que unen desde el punto de vista histórico, espiritual, artístico y cultural estas dos devociones que no podían no encontrarse, ya que forman parte de un mundo que los antiguos caminos de peregrinación han tenido estrictamente unido.

Su relación es tan fuerte que influye hasta en los itinerarios compostelanos, que a partir del siglo XV se modifican para incluir santuarios marianos emergentes. Es el caso del valle del Ebro, con Montserrat y el Pilar, que atraen poderosamente a peregrinos compostelanos. Es el caso de Muxía y de la fuerte presencia mariana en todos los lugares jacobeos de la costa atlántica.

Una relación que podemos ver incluso en nuestros días cuando muchos peregrinos compostelanos incluyen en su viaje hacia Santiago, o en su regreso, la visita a Lourdes y a Fátima.

Como cada congreso que no sea expresión de un hecho casual, mas que presupone continuidad con un camino científico compartido y se enmarca en un proyecto general, también el que hoy se inaugura tiene memoria, valoración del presente y visión del futuro.

En primer lugar, la memoria de un número notable y significativo de congresos, encuentros de estudios, exposiciones, conferencias, debates, asesoramientos, reuniones, en cuyo cauce nos ponemos; pero también tiene la memoria, el magisterio y las enseñanzas de compañeros y amigos que han compartido con nosotros y con muchos de ustedes durante muchos años la gran pasión de los estudios jacobeos.

Tiene valoración del presente. Santiago sigue siendo el centro de esta nueva y gran estación del renacimiento del peregrinaje y es preciso que mantenga el papel de rosa de los vientos, de faro, de punto de referencia para todo lo que en nuestra época se está moviendo alrededor del tema. Ofrecer buenos congresos de relieve internacional sobre temáticas importantes contribuye decisivamente a mantener este rol.

Finalmente, un congreso promovido por un comité que tiene 25 años de actividad y que se ha desenvuelto siempre en el marco de las actividades culturales de la Xunta de Galicia, es decir, de una institución pública, debe tener visión de futuro y ser útil, contribuyendo a definir sobre bases sólidas los presupuestos para las intervenciones institucionales en campos específicos.

Vivimos en una época en la que el interés hacia el mundo de la peregrinación crece constantemente, y no solo en España, no siempre de manera ordenada y responsable. Y esto lo saben bien muchos miembros del comité que representan a universidades, revistas científicas, centros de estudios jacobeos –contiguos a asociaciones de peregrinos–, que están comprometidos en proyectos y programas en su propio país. Es evidente que el impulso compostelano empuja y, diría, "compostelaniza" prepotentemente el redescubrimiento de antiguos itinerarios; la investigación que se articula en Compostela debe servir como fundamento y referencia también para el correcto desarrollo de las actividades en otros países. Ya en 1997, el tercer congreso del comité estaba dirigido a Roma, Santiago y Jerusalén, porque se había comprendido que la evolución del peregrinaje iba en esa dirección y hacía falta ahondar en los conocimientos sobre las peregrinaciones mayores.

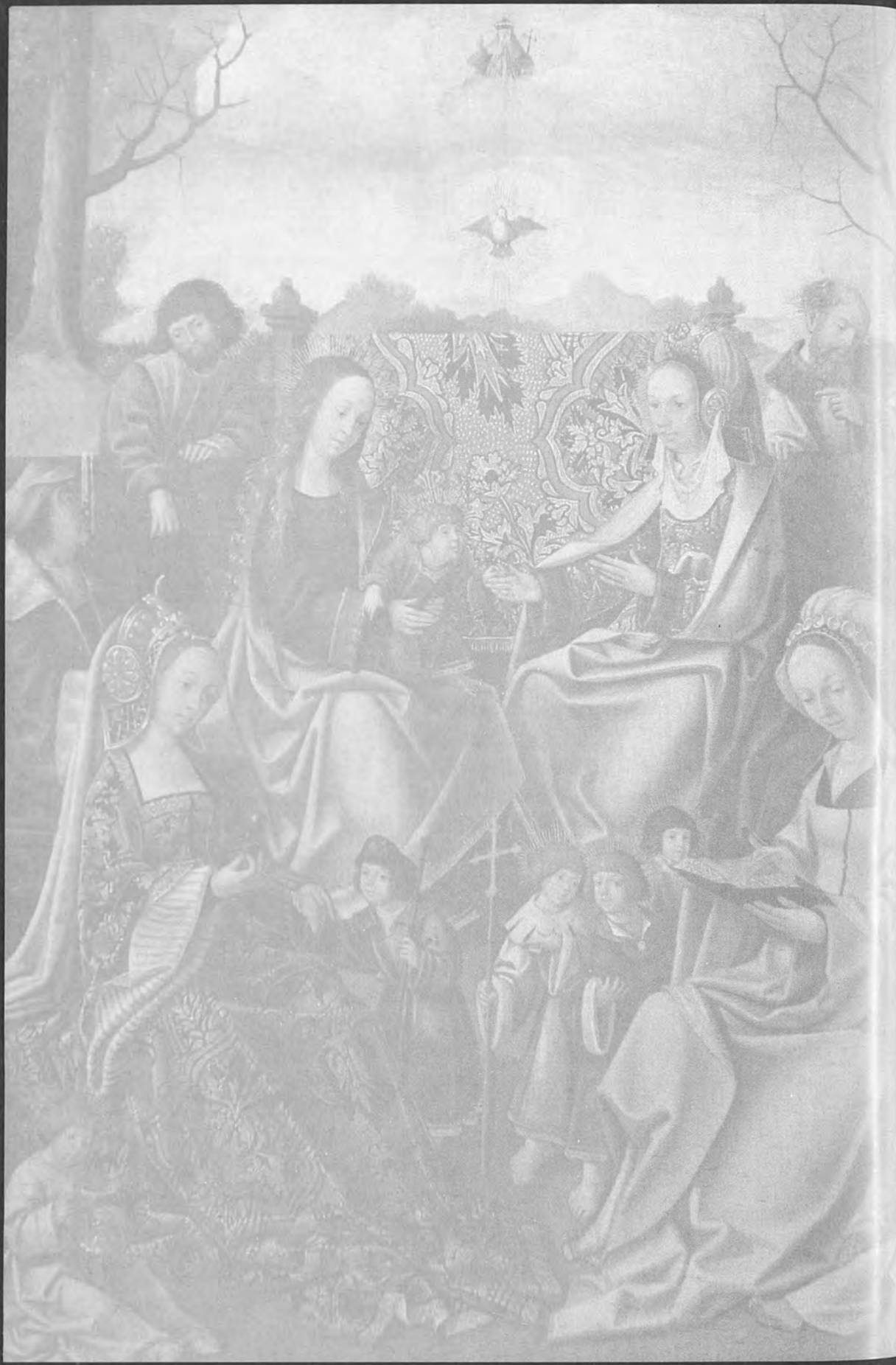
En esta perspectiva empezaremos enseguida a preparar el siguiente, de manera que el desarrollo de esta gran aventura jacobea en los próximos años sea acompañado por unos estudios científicos que proceden de las mejores fuerzas intelectuales ligadas a la investigación jacobea.

Estoy seguro de que será un congreso con solera científica, continuidad de estudios, y perspectiva de futuro.

Este, como los anteriores, no habría sido posible sin un claro entendimiento con la Xunta de Galicia. Por eso dirijo sinceramente mi agradecimiento a su Presidente, Alberto Núñez Feijóo, a la Directora de Turismo, Nava Castro Domínguez, y al Gerente de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Rafael Sánchez Bargiela.

Mi agradecimiento va, en fin, a cada uno de los miembros del comité, que han aportado su contribución y sus conocimientos, a menudo decisivos y en todos los casos de muy alto nivel, a la preparación del congreso. En especial modo, en nombre de todos, un especial agradecimiento a Adeline Rucquoi, que ha coordinado todas las fases del congreso y que en estos días sabrá conducirlo felizmente a puerto.

Finalmente, mi saludo y bienvenida a todos los presentes, tanto a los ponentes como al numeroso público que, en el marco de este espléndido edificio, participa con nosotros en el que será, sin duda, un evento significativo.



# *IACOBUS* Y *MARIA*
# Santa María, peregrina de la fe en los Caminos Jacobeos

# *IACOBUS* Y *MARIA*
# Santa María, peregrina de la fe en los Caminos Jacobeos

D. Segundo Pérez López
Deán de la S.A.M.I. Catedral de Santiago de Compostela
Director del Instituto Teológico Compostelano (España)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

## 1. Fundamentación Teológica

Estaría incompleta una reflexión acerca de Santiago, María y el Camino de Santiago, si no hiciéramos alusión al tema mariano, aunque no sea este el lugar para tratarlo con la amplitud necesaria desde el punto de vista teológico, y a otros aspectos que serán tocados en las ponencias de estos días[1]. Por María se inserta y se inicia la peregrinación del Hijo en el mundo y, en consecuencia, la verdad de la encarnación y de la redención

1 Una aproximación sencilla la encontramos en las siguientes obras:
- S.L. Pérez López, *Religiosidad Popular y Peregrinación Jacobea (Caminar con Santiago y Santa María)* Salamanca 2004, 262 p.
- B. Forte, *María la mujer icono del misterio,* Salamanca 2001.
- J. Cardeso Liñares, *Santuarios Marianos de Galicia. Historia, Arte y tradiciones,* A Coruña 1995.
- M. Cuende-D. Izquierdo, *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Camino Francés,* Santiago de Compostela 1997, e Ibíd., *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Ruta Meridional-Vía de la Plata,* Logroño 1999, en donde se aportan datos y bibliografía muy interesantes, así como el trabajo más genérico "Santa María y el camino", *Peregrino* 57, 13-24.
- J. Arraiza Franca, *Por la ruta Jacobea con Santa María,* Pontevedra 1993.

va ligada a la verdad de María. Si ella no es una mujer libre, si no otorga su cuerpo y espíritu para que nazca el Hijo de Dios, no hay encarnación ni redención. Por eso, donde ella no es tomada absolutamente en serio como persona real, dando su consentimiento a Dios y cooperando con Él, no hay cristianismo pleno[2]. En este sentido es muy significativo que desde la teología se la califique como "exponente de la fe católica"[3]. Su "sí" consciente y cooperante con Dios es la condición para que él plante su "tienda entre nosotros", sea el "Emmanuel", Dios con nosotros. Para ello cuenta con nosotros, presentes, anticipados y representados en el consentimiento de María. "La Bienaventurada Virgen avanzó en la peregrinación de la fe"[4], pasando a través de las pruebas que el peregrinar creyente comporta para nosotros en la condición de confusión, de indiferencia y de tibieza en relación a la fe.

La antropología de Dios va a corresponder, en la Virgen María, a la teología del hombre: el movimiento de descenso produce un movimiento de ascenso; Dios elige y llama gratuitamente; el hombre, elegido y llamado, responde libremente en la gratuidad del consentimiento. Esta antropología de Dios, revelada en la anunciación y capaz de manifestar en plena luz el que fuera el designio del Eterno desde los albores del mundo, lleva consigo la marca de la vida del Dios tripersonal: la Virgen, figura del acogimiento del Hijo, es la creyente que en la fe escucha, acoge, consiente; la Madre, figura de la generosidad superabundante del Padre, es la generadora de la vida, que en la caridad dona, ofrece, transmite; la Esposa, figura de la nupcialidad del Espíritu, es la criatura viva en la esperanza, que sabe unir el presente de los hombres al futuro de la promesa de Dios. Fe, amor y esperanza reflejan en la figura de María la profundidad del consentimiento a la iniciativa trinitaria y la huella que esta misma iniciativa imprime indeleblemente en ella. La Virgen Madre se ofrece como icono del hombre según el proyecto de Dios, creyente, esperanzado y amante, icono, a su vez, de la Trinidad que lo ha creado y redimido, y a cuya obra de salvación está llamado a consentir en la libertad y la generosidad del don.

Según san Juan Pablo II, María, "icono de la Iglesia peregrina en el desierto de la historia"[5], indica el camino, Cristo, que es el único mediador para encontrar en plenitud al Padre. En su Inmaculada Concepción es modelo perfecto de la criatura humana, en cuanto que colmada desde el inicio de la gracia divina elige en libertad el camino de Dios. En "su gloriosa Asunción al cielo, María es la imagen de la criatura llamada por Cristo resucitado a alcanzar, al final de la historia, la plenitud de la comunión con

2 Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 421-423.
3 Cf. L. Scheffczyk, *Maria. Exponent des katholischen Glaubens*, en Id., *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1977, 306-323.
4 LG 58.
5 Juan Pablo II, *Mensaje con motivo de la apertura de la Puerta Santa el 31 de Diciembre de 2003*.

Dios en la resurrección para una eternidad feliz. Para la Iglesia, que a menudo siente el peso de la historia y el asedio del mal, la Madre de Cristo es el emblema luminoso de la humanidad redimida y envuelta por la gracia que salva"[6].

Teniendo en cuenta que la glorificación corporal de la Virgen anticipa aquella glorificación a la que están destinados todos los elegidos, el Papa san Juan Pablo II la califica como "signo de esperanza para los últimos de la tierra, que serán los primeros en el reino" y como "peregrina en la fe, estrella del tercer milenio", a quien la Iglesia sigue "caminando por las sendas tortuosas de la historia, para levantar, promover y valorizar la inmensa procesión de mujeres y hombres pobres y hambrientos, humillados y ofendidos... Como tal, a todos los que recurren a ella los guía hacia el encuentro con Dios Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo"[7].

"El nombre de María contiene en sí todo el misterio de la economía de la Encarnación": esta frase de san Juan Damasceno, a quien en Oriente llamaban el "sello de los padres"[8], resume una constante que surge de la historia de la reflexión de la fe sobre María. La Virgen Madre, por ser totalmente relativa al misterio del Verbo encarnado, es un verdadero compendio del Evangelio y una figura concreta de la fe de la Iglesia. En verdad, la estructura profunda del misterio de María es la estructura misma de la Alianza y el discurso de fe que vierte sobre ella es un testimonio del "nexus mysteriorum", la íntima trama de los misterios en su reciprocidad y en la profunda unidad que los vinculan. Surge, en la reflexión sobre la Virgen María, una "ley de la totalidad": no es posible hablar de María sino en relación a su Hijo y a la economía toda de la salvación que se manifiesta plenamente en Él; y, por otra parte, la intensidad misma de la relación de la Madre con el Hijo hace resplandecer en ella, por parte de la criatura, la totalidad de lo que en Él se ha cumplido. Puede decirse, entonces, recurriendo a las palabras del teólogo ruso Pavel Evdokimov, que la historia de María es "un compendio de la historia del mundo, es su teología reunida en una sola palabra", y también "que ella es el dogma viviente, la verdad sobre la criatura realizada"[9]; "María, en efecto, ha entrado profundamente en la historia de la salvación" -afirma el Vaticano II- "y en cierta manera reúne en sí y refleja las exigencias más radicales de la fe. Al honrarla en la predicación y en el culto, atrae a los creyentes hacia su Hijo, hacia su sacrificio y hacia el amor del Padre"[10]. María remite a la totalidad del Misterio y, al mismo tiempo, lo refleja en sí misma: en ella, asoma la Totalidad en el fragmento, como en lo bello[11].

6 Juan Pablo II, *Alabanza a la Trinidad...*, 166.
7 *Ibid.*, 171.
8 *De fide orthodoxa* III, 12: PG 94,1029 C
9 P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, 54-216.
10 LG 65.
11 B. Forte, *María la mujer icono del misterio*, Salamanca 2001.

La grandiosidad del acontecimiento del que fue protagonista no debe hacer olvidar la humildad de su condición de origen, su cotidiano "estar" en la familia de Nazaret, la oscuridad del itinerario de fe por el que fue avanzando, los condicionamientos impuestos por el ambiente que la rodeaba, su plena y verdadera feminidad. María no es un mito, ni tampoco una abstracción, según se distingue en los rasgos profundamente hebreos de su personalidad de creyente, que ha sabido vivir de manera excelsa la fe y la esperanza mesiánica, al experimentar en sí misma, de manera inaudita y formidable, el cumplimiento y, a la vez, el nuevo comienzo. Ella se ha convertido en lugar del advenimiento de Dios en la historia del mundo, sin perder nada de su plena humanidad.

Es esa misma relación indisoluble entre lo concreto visible y la profundidad invisible lo que hace de María un icono: nos acercamos a María siguiendo el ejemplo de la fe pascual, atestiguada por el Nuevo Testamento, solo con los ojos de la fe. María es "icono" porque en ella se realiza el doble movimiento que todo icono tiende a transmitir: el ascenso y el descenso, la antropología de Dios y la teología del hombre.

Resplandecen en ella la elección del Eterno y el libre asenso de la fe en Él. Así como "el icono es la visión de lo invisible" (Evdokimov), de la misma manera la Virgen Madre es el lugar de la Presencia divina, el "arca de la alianza", cubierta por la sombra del Espíritu (cf. Lc 1,35 y 39-45.56), la morada santa del Verbo de la vida entre los hombres. Y así como el icono requiere color y forma, puesto que el icono anuncia con sus colores y sus líneas, y actualiza lo que la Biblia dice con palabras, de la misma manera la Madre del Señor transmite el misterio, que en ella se ha hecho presente, en los trazos sobrios y concretos con que nos la presenta la narración pascual de los orígenes[12]. Mirar a María "icono" significa, pues, orientarnos hacia un discurso de fe sobre ella, sólidamente establecido en el dato bíblico y, al mismo tiempo, abierto a las profundidades en que se puede sondear ese mismo dato, dando continuidad a la tradición ininterrumpida creyente de la Iglesia desde sus orígenes primeros.

En la figura concreta de la Madre del Señor, la Iglesia contempla su mismo misterio, no solo porque encuentra en ella el modelo de la fe virginal, de la caridad maternal y de la alianza esponsal, a las que está llamada, sino también, y profundamente, porque reconoce en ella su mismo arquetipo, la figura ideal de lo que debe ser, templo del Espíritu, madre de los hijos engendrados en el Hijo y Cuerpo de Él, pueblo de Dios, peregrino en la fe por los senderos de la obediencia al Padre. El Vaticano II, al colocar a María en el misterio de Cristo y la Iglesia, ha podido confesarla con las palabras de san Agustín como "verdadera madre de los miembros (de Cristo) porque ha colaborado con su caridad en el nacimiento de los fieles en la Iglesia, que son miembros de ese Cuerpo"[13].

12 Cf. Concilio Constantinopolitano IV (879): DS 654.
13 De Sancta Virginitate 6: *PL* 40, 399.

"Por eso", agrega el Concilio, "es también saludada como miembro muy eminente y del todo singular de la Iglesia y como su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y en el amor. La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, la honra como a madre amantísima con sentimientos de piedad filial"[14]. La Virgen-Madre-Esposa, icono del misterio de Dios es, pues, por analogía, icono del misterio de la Iglesia: vista a la luz de la revelación trinitaria, la mariología está unida indisolublemente a la eclesiología.

Parece que el destino de la Virgen María es el de acompañar al cuerpo místico de Cristo durante su peregrinación de fe y salvación en la historia. Por ello, María tiene un puesto privilegiado en la Teología y en la espiritualidad católica, ejerciendo un papel que supera el puro dato personal histórico para ampliarse a la comprensión de salvación universal de todos en Cristo. María aparece así como "uno de los más grandes símbolos del cristianismo que, en la economía de la gracia, prolonga hacia todas las generaciones sus funciones salvíficas, y que su misterio será plenamente desvelado solo al final de los tiempos"[15]. De esta forma se puede afirmar que María, en esta inagotable dimensión de realidad-símbolo, mantiene un significado perenne para los cristianos. Así lo ha entendido el pueblo fiel, que la honra con los más diversos títulos y advocaciones.

Stéfano De Fiores afirma que "no hablarán de María los académicos, sino los testigos, aquellos que tomándola como paradigma se esfuerzan por realizar el reino de Dios con la escucha de la palabra y con la vida"[16]. Hablar de María, incluso de modo riguroso y sistemático, presupone una sintonía espiritual con su persona, pues siempre implica un encuentro con la Madre de Jesús, un testimonio de lo experimentado en el Espíritu y en conexión con la vida cristiana. Esta no es una tarea individualista, sino que la reflexión sobre María tiene como "lugar teológico" al pueblo de Dios en su experiencia de María, por eso no puede elaborar un discurso fuera del *sensus fidelium*.

La renovación teológica del siglo XX, inspirada en la preocupación por el retorno a las fuentes, la apertura al mundo y la desmitologización, suscita la exigencia de una reflexión sobre María más fiel a la Escritura, más atenta a la totalidad de la historia de salvación, más ligada a la solidez de la piedad litúrgica[17]. El renacimiento patrístico insiste en el aspecto eclesiológico, situando a María en el misterio de la Iglesia. La perspectiva antropológica invita a buscar el significado de María para la comprensión del ser humano y de lo femenino. El movimiento ecuménico provoca la necesidad de tener en cuenta las visiones de las diversas tradiciones cristianas en su contenido crítico y

14 LG 53.

15 Capítulo General de la Congregación de los Siervos de María, *Fate quello che vi dirà. Reflexione e proponte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983, n. 34.

16 S. DE FIORES, "Mariología", en *Nuevo Diccionario de Teología*, ed. G. Barbaglio S. Dianich, Madrid 1982, 1020.

17 Cf. S. de Fiores, "Mariología", en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, 1272-1304; *Nuevo Diccionario de Teología* 1, Madrid 1982; "Mariología", 984-1020, B. Forte, *María la mujer icono del misterio*, pp. 354.

constructivo, liberando a la mariología de excesos y pesadumbres innecesarias. Esta renovación invita a la mariología a no situarse como sistema cerrado y aislado, e insiste en la necesidad de redescubrir los contenidos proféticos y anticipatorios del mensaje relativo a la Madre del Señor. De esta manera se pide una nueva comprensión de María, para situar la reflexión mariológica en relación a la totalidad del misterio cristiano, con Dios, con la Iglesia, con el ser humano, con la historia, con el tiempo futuro[18]. Según K. Rahner la ampliación de los contactos de la mariología con los demás sectores de la teología ha de conjugarse con la concentración cristológica, pues "Cada proposición particular es presentada en su coherencia con el todo unitario de la fe" En caso contrario, la doctrina del Vaticano II sobre la jerarquía de las verdades se queda en una afirmación vacía y en una escapatoria fácil[19].

K. Rahner prosigue su aporte considerando que la mariología ha de tener en cuenta los nexos entre doctrina mariológica e historia de la fe, los conocimientos modernos de la hermenéutica, de la teología y filosofía del lenguaje y los resultados de la exégesis histórico-crítica. En este cambio cultural enumera dos fenómenos: la cristología

18 La actual situación puede entenderse desde el desarrollo de la teología mariana corno tratado independiente, que alcanza su autonomía por influjo de Francisco Suárez (1548-1617), fundador de la mariología sistemática. Suárez se propone ampliar la *Summa Theológica* de santo Tomás y ofrecer un tratado completo y amplio sobre María, para lo cual aduce como razón la exigencia cristológica de conocer al Hijo a través de la madre, la desproporción entre la "sublime dignidad de la santísima Virgen" y la brevedad de las reflexiones que le suele dedicar la escolástica, la necesidad de someter la piedad y la predicación al rigor de la verdad teológica (Las Quaestiones de B. M. Virgine quattor et viginti in summa contractae 15841585, fueron luego reelaboradas e insertas en la obra Mysteria vitae Christi de 1592, en donde las nueve cuestiones de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, dedicadas a María -III., q.2735-, se amplían en 23 disputas articuladas orgánicamente). Para elaborar esta construcción Suárez recurre a la Biblia y a la tradición eclesial; pero da gran importancia a las congruencias teológicas como instrumento para captar el misterio y privilegios de María no transmitidos por la Escritura, ni por una tradición segura (Cf. E Suárez, Comentarium ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomos secundus. Mysteria vitae Christi. Venecia 1592), y sienta un principio para la especulación no suficientemente fundada en los datos revelados. Unos años después (1602), Plácido Nigido (1570-1640), autor de la *Summa sacrae mariologiae* (publicada en Palermo con el nombre de su hermano Nicolás, con la conciencia clara de ser un innovador), acuña el término "mariología" para designar un tratado distinto y separado. Estos han sido los puntos de partida para el florecimiento de los tratados mariológicos, tanto en el plano teológico como cultual, que intentaban presentar los privilegios de María apelando a las infinitas posibilidades divinas y argumentos de conveniencia. En este planteamiento existía una doble intención polémica: por un lado se intentaba reaccionar contra el reduccionismo protestante, que con frecuencia -fundamentalmente al comienzo de la Reforma- había sido simplemente una respuesta a exageraciones indebidas de la piedad y de la predicación; y por otra, se deseaba contraponer la acción de Dios en María frente al racionalismo y al subjetivismo que comenzaban a difundirse. Fue la mariología simbólica la que alcanzó mayor desarrollo. Sin vacilar se recurre al método de la conveniencia teológica, sentándose las premisas para un desarrollo de la reflexión y de la piedad mariana poco controlado por la sobriedad del dato bíblico y el rigor del concepto. Mientras la teología escolástica, preocupada por las polémicas y la defensa apologética, se iba deslizando hacia el interlocutor ilustrado e iba quedando prisionera del racionalismo, el pueblo creyente se preocupaba por encontrar una compañía con quien recorrer el camino hacia Dios, y para ello encontró a María. Los rasgos que se le negaban a Jesús se fueron transfiriendo poco a poco a su Madre. Se le dieron todos los privilegios y prerrogativas imaginables. Su figura llegó a identificarse cada vez más con la del Hijo. Así la mariología se convertía en una especie de segunda tarea de la cristología, mediante el empobrecimiento de los fundamentos bíblicos y la exaltación de especulaciones extrañas a la revelación.

19 K. Rahner, "Verginitá di Maria", *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma 1981, 450.

ascendente, que invita a construir una "mariología desde abajo" más realista y la imagen de mujer, que descalifica una mariología monofisista despreocupada de lo específico de María en cuanto mujer[20].

El redescubrimiento o nueva valoración de la religiosidad popular interpela a la mariología para que conceda espacio y hasta prioridad al análisis de las culturas de los diversos pueblos y a su relación con María. La palabra clave "mariología desde abajo" significa aquí discurso sobre María a partir del pueblo. Campo poco explorado. La mariología es interpelada para que se haga "popular", es decir, para ser construida por y con el pueblo creyente, mediante un conocimiento participativo y crítico del puesto de María en la vida del pueblo. En tal contexto es necesario o conveniente afrontar tres problemas ineludibles, incluso por su importancia ecuménica: la relación fereligión para regular el impacto entre revelación bíblica y estructura del fenómeno religioso; el valor del *sensusfidelium* en la explicación de las verdades dogmáticas; la prioridad del culto, y del hecho vital, como base o lugar teológico de la reflexión sobre María. Necesitando la mariología así como la teología, de la espiritualidad y experiencia religiosa de la gente sencilla.

Podemos afirmar que el tema de la religiosidad popular mariana tiene un origen antiguo. A partir del siglo IV se comienza a usar en la Iglesia la palabra *patrocinium* para designar la actividad de los santos –término que pasó de ser sinónimo de todos los seguidores de Cristo, vivos o muertos, a ser atribuido a aquellas personas que estaban en el cielo– en beneficio de los vivos. Muchas personas acuden a los santos para acceder al cielo, para que utilicen su influencia ante Dios y conseguir aquello que les mejore su vida, su salud... Sin embargo, hay una excepción entre todos, María, que se coloca a la cabeza de los bienaventurados como intercesora a la que las peticiones de los otros santos se dirigen; incluso intercede ante Jesús, pues existe la idea de que un hijo no es capaz de negar nada a su madre.

Hemos de aplicar a la mariología unos principios de interpretación ya clásicos al hablar de Jesús.

- En la línea del Jesús histórico (objeto de estudio neutral de los historiadores) podemos hablar de una María de la historia. Para aceptarla no hace falta la fe cristiana, sino aceptar el valor de testimonio humano de los documentos que hablan de María y la presentan como la madre concreta de Jesús.
- En la línea del Cristo de la fe hay una María de la fe. Conforme al testimonio creyente de los evangelios, María ha concebido al mismo Cristo (Hijo de Dios) y ha formado parte de la iglesia donde se conserva su recuerdo.

20 *Ibid.*, "Maria e l´immagine cristiana della donna", *Dio e rivelazione*, 437-446.

Estos dos niveles son distintos pero resultan inseparables. En una hermenéutica mariana, nos encontramos ante lo siguiente:

- El nivel de la historia humana: María ha sido mujer judía, de origen galileo, madre de un pretendiente mesiánico judío y luego miembro de su Iglesia. No es por tanto una nueva versión del mito femenino de Dios, ni mujer eterna o la más hermosa de las diosas de oriente. Sobre la base firme y dura de su historia concreta de mujer y persona se funda y recibe sentido lo que sigue. Si olvidamos esta base destruimos el sentido cristiano de María como ser humano verdadero, mujer y persona.
- Los cristianos han recreado simbólicamente la figura de María, descubriendo y/o expresando en ella signos fuertes de la religiosidad humana del entorno y algunas novedades de la nueva experiencia evangélica de Cristo. Ha recibido así un profundo significado dentro del espacio de la confesión creyente. Los evangelios conservan o elaboran su recuerdo acerca de la madre de Jesús para expresar el sentido de la fe. El sentido de Jesús es trasmitido aludiendo a su madre, expresando en ella el principio, camino y meta de la nueva experiencia creyente.

Podemos decir que la teología de María o mariología ha llegado a una etapa en que, acogiendo los aportes críticos de los distintos sectores, puede tomar la decisión de abandonar una racionalidad abstracta, especulativa y sumergirse a través de la palabra de Dios en la lógica históricosalvífica, estamos asistiendo al parto de una mariología bíblica, potencialmente ecuménica, vitalmente significativa para nuestro tiempo. Concluimos afirmando que la teología de María, más que en el final, se encuentra en un período de renacimiento con tareas comprometidas y nuevas metas, si sabe recorrer los caminos indicados por el Vaticano II y por el desarrollo de las teologías postconciliares. La mariología -afirma K. Rahner- no ha llegado al final. Posee una historia orientada al futuro que está totalmente por descubrir. En esa historia la Iglesia busca la esencia de la mujer, de María y también de sí misma[21]. En conexión con esta motivación de orden eclesiológico y antropológico H. Küng añade:

"Nada más lejos de nuestra intención que minimizar la importancia de María para la teología, la Iglesia y la historia de la piedad; [es necesario] poner la figura de María al alcance de los (seres humanos] de nuestro tiempo y liberarla de los convencionalismos y concepciones apresuradas a fin de abrir camino a una imagen verdaderamente ecuménica de María..., de modo que puedan aplicarse de nuevo a todas las iglesias cristianas aquellas palabras de Lucas: 'Todas las generaciones me llamarán bienaventurada"[22].

21 K. Rahner, "Maria e l´immagine cristiana della donna", en *Dio e rivelazione*, 446.
22 H. Küng, "María en la Iglesias", *Concilium* 188 (1983), 173.

Jesucristo, crucificado, resucitado y ahora glorioso, es el objeto directo de la fe cristiana. Este Jesucristo es la misma persona que vivió y murió como judío en la Palestina del siglo I, persona verdadera y plenamente humana -con las limitaciones que eso implica-, su madre, María de Nazaret, es la garantía real de esa humanidad, que nos ayuda a evitar una tendencia espiritualista y doceta de no afrontar la humanidad de Jesús, enfatizando su divinidad. Una vida semejante a la mayoría de los seres humanos de esta tierra, que construyen nuestra historia día a día, a partir de lo cotidiano y su rutina, desde donde son capaces de sostener y afirmar lo grande que encierra lo que muchas veces creemos insignificante y pequeño... Tal vez también pueda ayudarnos a descubrir el coraje y la fortaleza que se necesita para asumir las consecuencias, los conflictos, las contradicciones y el sufrimiento que acarrea la fidelidad cotidiana cuando es respuesta al proyecto del Reino, al designio de Dios sobre la historia.

Hemos de tener la audacia de María de penetrar en el silencio, el silencio de la historia, y el silencio de Dios -que no es ausencia de su Palabra-; sin desesperar, ni echarnos atrás, pues en medio del silencio permanece la realidad de lo oculto. Tenemos que hacer pie en la experiencia de fe de la gente sencilla del pueblo, que cree en Jesucristo crucificado, humillado y resucitado por Dios, que ama y confía en su madre, y en ambos encuentra la fuerza para seguir andando solidariamente en medio de la injusticia, la pobreza y la muerte. La literatura de cada país -y lo mismo vale decir para las demás expresiones artísticas como la música, pintura, arquitectura, cinematografía, teatro, etc.- ha estado siempre inspirada para afrontar los problemas esenciales de la humanidad. Junto a estas fuentes están las expresiones y sentimientos expresados en la religiosidad y fervor de cada creyente, que son como el manantial de donde brota el ser de una comunidad y la meta hacia donde se orientan sus ansias, esfuerzos e ilusiones.

## 2. En la Tradición Jacobea, oral y escrita

Teniendo en cuenta el hecho Jacobeo podemos afirmar que el auge de las peregrinaciones coincide con la edad de oro de la devoción mariana en Occidente. La teología, la iconografía y el culto marianos, profundamente arraigados en la cristiandad oriental, pasan con una fuerza creciente también a Occidente, renovados con el encuentro entre los nuevos pueblos, latinos, germanos, celtas y eslavos, convertidos al cristianismo y cuyo vínculo más permanente es el Camino de Santiago. Estos pueblos cristianizados aportan, según su propia sensibilidad, nuevos elementos en las expresiones cultuales relacionadas con la Madre de Dios. Los escritores eclesiásticos medievales desarrollan cada vez más la reflexión teológica sobre la posición única de María en el plano de la Redención, llegando a establecer que a ella se le debe un culto más elevado que a los demás santos y ángeles, un culto que se llamará de hiperdulía. Refiriéndose a

la Virgen, san Buenaventura afirma: "El hecho de que María sea preferida a las demás criaturas proviene de lo que la Madre de Dios es, y por eso tiene que ser honrada y venerada más que las demás. Los maestros teólogos llaman a este honor hiperdulía"[23]. El sentido de la fe del pueblo cristiano lo ha percibido siempre de una forma sublime, dedicando a la Virgen innumerables expresiones de afecto y devoción que impregnaban toda la vida religiosa y profana de la sociedad medieval[24]. Los fieles quedaban atraídos y fascinados por la grandeza de María, como se expresa en toda la literatura popular y erudita medieval[25].

La piedad mariana se pone de manifiesto en las predicaciones, en los códices y en los libros de oración litúrgica, como misales, libros de las horas y cantoneras miniadas de los monasterios y catedrales. Se difunden numerosas leyendas marianas donde se resalta la confianza en María y sus continuos milagros en favor de sus hijos devotos. Los más renombrados monjes, escritores, oradores y misioneros medievales de Occidente, como el inglés san Beda el Venerable (673-735) (de su pluma nacieron algunas de las más bellas poesías a la Virgen); el ravenés, gran reformador de la Iglesia, san Pedro Damián (1007-1072); san Anselmo de Aosta (1034-1109); san Bernardo; el dominico san Vicente Ferrer (1350-1419); el franciscano san Bernardino de Siena y muchos otros dedican a la predicación mariana gran parte de sus energías y componen homilías, himnos y tratados de gran profundidad teológica y literaria en honor de María. Todo el Medievo está sembrado de una multitud de escritores, poetas y teólogos de María. Nos vemos en el compromiso de tener que elegir algunos nombres y textos. María tiene un lugar de honor en la pintura, en la escultura y en los códices miniados.

Desde la alta Edad Media se difunden por todas partes imágenes y esculturas de la Virgen que enseguida pasan a formar parte de los grandes mosaicos de las basílicas, de los murales románicos y de las portadas de las iglesias, casi siempre integrados en el ciclo de la historia salvífica cuyo centro es Cristo.

Este inmenso movimiento de devoción mariana tendrá una gran influencia en la liturgia de la Iglesia y en la institución de numerosas fiestas litúrgicas en honor de los diferentes misterios de la Virgen. Seguramente mucho antes del siglo IX ya se consideraba el sábado como un día dedicado a Santa María.

Si la devoción a María es un elemento estructurante e intrínseco de la genuina piedad católica, para los pueblos que atraviesan los caminos jacobeos, y en concreto Galicia, esta piedad y devoción marianas articulan una parte importante de la identidad de nuestros pueblos, por estar enraizadas en el entramado sociocultural y religioso de

23 *In III Sent.*, dist.9, a.1, q.3
24 Cf. G Söll, *Storia dei dogmi mariani,* Roma 1981 para los dogmas, vid. p. 340-350; 354-370.
25 F. González, "María en la historia.4", *Huellas* 4 (2004), 1-3.

todos los países que reciben el influjo del hecho jacobeo. Galicia y los demás pueblos de Europa son una tierra llena de testimonios marianos, y demostración fehaciente de que el pueblo, con su sana intuición de fe, sabe que donde está María está la verdadera Iglesia de Cristo y la plena salvación de la humanidad. En Galicia existen cien santuarios marianos, 500 iglesias dedicadas a Santa María, 30.000 imágenes con más de 200 modelos iconográficos y otras manifestaciones complementarias que son consecuencia de la profunda religiosidad mariana existente en este territorio[26]. Los mismos *cruceiros*, que son un monumento a la cruz redentora, son también un canto a la corredentora. Ninguna expresión artística expresa con más belleza e impronta popular esta prerrogativa mariana. De los 25.000 *cruceiros* existentes en nuestra geografía, al menos unos 20.000 recogen alguna advocación mariana. Junta a la corredención, el otro gran tema es la maternidad divina e, incluso, la Inmaculada Concepción, etc... Esta temática ha dejado una profunda huella en la religiosidad popular de todos los gallegos, con manifestaciones que van desde lo antropológico, a lo cultural e incluso folclórico. No cabe duda que todo ello trasciende los límites de Galicia, y el Camino de Santiago ha sido cauce de expansión y acogida de diversas advocaciones marianas[27].

La primera noticia escrita, aparte de las tradiciones marianas con respecto a la predicación de Santiago en España -Nª Sª del Pilar- y en Galicia -Nosa Señora da Barca-, la encontramos en los albores de la gran peregrinación jacobea. De hecho, uno de los primeros peregrinos transpirenaicos que acuden al sepulcro del Apóstol, en el año 951, es Gotescalco, obispo de Le Puy, quien encarga, en el monasterio riojano de San Martín de Albelda, una copia del Tratado sobre la Virginidad de María de san Ildefonso de Toledo. Este personaje había salido de Aquitania acompañado de un gran número de peregrinos y se dirigía a toda prisa a Galicia implorando la misericordia divina y el auxilio de Santiago. La Iglesia de Le Puy estaba consagrada a Santa María y, sin duda, en su recorrido dio impulso al culto mariano en el Camino[28]. Pasado el año 1000 se conocen muchos centros marianos de peregrinación que se ubican en el Camino Jacobeo o en lugares adyacentes. Son frecuentes los testamentos que recogen peregrinaciones de gallegos a esos centros marianos, cuyo nacimiento surge al calor de la peregrinación a Santiago. Así, podemos citar Rocamadour, Oviedo, Guadalupe, Roncesvalles, etc...[29].

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

26 J. Cardeso Liñares, *Santuarios Marianos de Galicia. Historia, Arte y tradiciones*, A Coruña 1995.

27 J. A. López Calvo, *Apuntes de Mariología (para uso privado)*, 11-22.

28 J. Fontaine, "Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l´Espagne du VIIIe au Xe siècle", *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983) 33-35.

29 Cf. F. López Alsina, "Los espacios de la devoción: peregrinos y romerías en el antiguo reino de Galicia", en *Viajeros, Peregrinos, Mercaderes en el Occidente Medieval*. XVIII Semana de estudios Medievales, Estella, 1991, 173-192.

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 y le rinde un culto, con el que fomenta su devoción.

Decía Pablo VI[30] 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 Leboreiro, de Melide, de Narón, de Albán, del Castro, de Tiendas, de Carrión, de Palacio, de la Redonda, de Almaçan 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 un acontecimiento, etc.[31]

En este período hay que situar el pontificado compostelano de san Pedro de Mezonzo (985-1003), autor de la *Salve Regina*. La atribución de esta pieza maestra de la piedad popular católica a San Pedro de Mezonzo es más que verosímil[32]. Tal vez, Pedro de Mezonzo, ante nuestra Señora la Antigua o de la Consolació, encontró solaz en los muchos aprietos por los que tuvo que pasar. Muchas iniciativas se atribuyen al obispo compostelano, pero sobre todo se le considera autor de la inspirada antífona de la *Salve Regina*, convertida en plegaria mariana universal para la Iglesia de rito latino.

Ante las depredaciones de los magnates, las invasiones de los normandos y las incursiones del ejército formado por los muslimes de Almanzor, el buen obispo gallego

30 Discurso a los participantes en los Congresos internacionales Mariológico y Mariano de Roma, 16 de mayo de 1975.

31 M. Cuende, D. Izquierdo, "María en el Camino de Santiago", *Estudios Marianos*, 60 (1994) 179-197.

32 Cf. J.J. Cebrián Franco, *Obispos de Iria y Arzobispo...*, p. 66; *Ibid.*, *Santuarios Marianos de Galicia. Rutas Marianas de España*, Madrid, 1988, 156; J.R. Barreiro Fernández, "El autor de la *Salve Regina* en la moderna bibliografía", *Compostellanum* 10 (1965), 97-108; R. García Álvarez, "San Pedro de Mezonzo autor da Salve Regina", *Grial* (1965).

redactó la Salve para invocar la mediación de María en medio de tantas calamidades. Nos ofreció, así, una sublime oración de la que se habla en la obra *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo y en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio. En la Batalla del Salado, según narra el poema de Alfonso X el Sabio, "Salve Regina iban rezando / ricos homes e infanzones". La Salve ha sido llamada el canto de todos los pueblos, canto de temor reverencial y de amor confiado, de dolor y de triunfo, de agonía y de resurrección, de tiempo y de eternidad.

Muchos santos posteriores se encargaron de comentar esta dulcísima plegaria incorporada como preciosa antífona a la oración oficial de la Iglesia. Rezuma confianza y amor filial, y encuentra su cálido ritmo en las tres expresiones en que se nos invita a desahogar nuestros dolores y tristezas: vida, dulzura y esperanza nuestra.

Fue el santo obispo de Compostela el único que no se dejó arrollar por las trágicas circunstancias que amenazaban con la profanación musulmana de la tumba de Santiago. Confió en la poderosa intercesión de Santa María, Madre de Misericordia. Y salió victorioso de la prueba. Los siglos X y XI se sienten honrados por san Pedro de Mezonzo, entre otros pastores de su tiempo. Su honda piedad mariana cristalizó en la más bella plegaria a la Virgen, después del Ave María y el *Sub tuum praesidium*.

El tono lírico y el profundo sentimiento de esta oración conectan perfectamente con la sensibilidad del alma Gallega. Hasta nuestros días ha sido un cauce de evangelización familiar y de amor ferviente a la Madre del Señor y Madre nuestra en todas las formas de religiosidad popular[33].

Esta y otras oraciones marianas, acogidas por el pueblo, constituyen el hecho que hace e este un auténtico lugar teológico en la historia del dogma, especialmente por lo que se refiere a la Madre de Jesús. Del *sensus fidelium* surge una reflexión sistemática acerca de la mariología popular de gran alcance y significado en nuestros días[34]. Por ello, el estudio de la peregrinación a Santiago y de la religiosidad popular, no podrán entenderse sin un referencia explícita al papel de María en la historia de la salvación y su función en la transmisión de la fe a las nuevas generaciones.

María aparece unida a Santiago, como hecho significativo para toda la posteridad, en el relato *De rebus Hispaniae* de la batalla de las Navas de Tolosa (1212), por don Rodrigo Jiménez de Rada, en la *Estoria Gótica*, el traductor hace intervenir, bajo el estandarte de María, a Santiago en aquella memorable batalla:

> "Las señas de los reyes era la imagen de sancta María de Toledo, con quien siempre vencieron. Et diziendo: '¡Dios aiuda et Sanctiagüe!'; los otros:

33 La iconografía mariana está presente en todas las épocas del santuario Compostelano, vid. J.M. García Iglesias, "Repertorio iconográfico mariano en la Catedral de Santiago y en la Corticela", en *II Semana Mariana en Compostela*, Santiago 1-6 de octubre de 1996 (Santiago de Compostela, 1997), 15-46.

34 S. de Fiores, *María Madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*, Salamanca 2003, 330 ss.

'¡Castiella, Castiella!'; otros: '¡Aragón, Aragón!', et otros: '¡Navarra !' firieron todos de coraçon"[35].

Durante el Medievo grandes multitudes se trasladan de una región a otra, como observa Raymond Oursel[36], en un clima de gran precariedad política y social; la gente que no siente un fuerte vínculo con su tierra se mueve buscando referencias seguras para la vida. Los cristianos concebían la batalla por la salvación como un drama que recorre la vida y que implica a la Iglesia militante en la tierra junto con la Iglesia purgante (Purgatorio) y la triunfante (Paraíso). Por encima de todos está Dios, después, descendiendo, la Madre de Dios, María, los Ángeles y los santos.

Este es el sentido de las peregrinaciones, de las iglesias dedicadas a los Misterios de Cristo, a la Virgen y a los santos. Los caminos que unen los países europeos están plagados de iglesias dedicadas a ellos. Algunas de estas iglesias se convierten en punto de referencia especial gracias también a los milagros y a eventos históricos vinculados a la protección de la Virgen como la liberación de una guerra, de una peste, la reconciliación entre facciones en guerra o simplemente a una aparición que presenta diferentes formas, desde el descubrimiento de un icono mariano, a una verdadera y propia aparición sobrenatural en momentos especialmente calamitosos. Desde el siglo IX las iglesias dedicadas a la Virgen se multiplican. La primacía la tienen las consagradas al Misterio de la Asunción. Cuando aparece en las iglesias la costumbre de construir más capillas y altares laterales, no hay iglesia que no tenga una dedicada a la Virgen. A ella se dedican oratorios y pequeñas capillas, templetes marianos en los caminos del campo y en los cruces; a ella se dedican las campanas de las iglesias; los cristianos empiezan a bautizar tomando su nombre; surgen los primeros grandes santuarios marianos, que pueblan la geografía europea y que son la meta de peregrinación de las más diversas regiones del viejo continente, como Le Puy-en-Velay, en Francia; en España: Covadonga, en Asturias, donde comienza la "Reconquista española" bajo la mirada de la Virgen; Montserrat, en Cataluña; el Pilar de Zaragoza; Guadalupe, en Extremadura. Manzano, en Castrojeriz, y Santa María la Blanca, en Villálcazar, de la que se contaban numerosos milagros, escenarios ambas de varios de los recogidos por Alfonso X en sus *Cantigas*; y el santuario de Nuestra Señora de la Encina, en Ponferrada, de milagrosa aparición, en relación con los templarios. En Inglaterra, conocida entonces como la "tierra de María", surge Walsingham (hacia el 1061). Este santuario mariano se considera la cuna del cristianismo en Inglaterra y tal vez sea la primera iglesia mariana de la isla, donde más tarde -hacia 1184- los normandos erigen una bellísima iglesia que será saqueada en 1530, en la época del cisma de Enrique VIII. En Italia (desde el siglo XV), la Santa Casa de Loreto, cons-

35 Edic. E. Lidforss (Lund 1876) 123.
36 Cf. R. Oursel, *Caminantes y peregrinos* (Madrid 1984) e *Ibid., Peregrinos, Hospitaleros y Templarios,* Madrid 1986.

truida sobre la casa de María de Nazaret. Pero todo el mapa europeo está sembrado de estos santuarios que muestran la mirada misericordiosa de María sobre el pueblo cristiano. Surgen cofradías marianas que agrupan a artesanos y trabajadores, que dan solemnidad a las fiestas de María y erigen iglesias, oratorios y altares en su honor. De todo ello son testigos los caminos y los peregrinos jacobitas: van con Santiago de la mano de Santa María. La presencia de María en cada uno y en todos los caminos que llevan a Compostela es impresionante. En ellos encontramos las más diversas advocaciones, que sintetizan la fe cristiana acerca de la obra de María en el misterio de la Redención[37].

Como advocaciones típicas del Camino tenemos las siguientes: A) Nª Srª de Rocamador, advocación propia del Camino que pasó de Francia a Sangüesa, ejerciendo su patronazgo en numerosos hospitales y pequeñas ermitas a lo largo del camino. Es una devoción que los franceses quieren remontar al siglo III. A esta advocación hacen referencia tanto las *Cantigas de Santa María* como los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo[38]. B) La Virgen Peregrina, que si bien es una advocación tardía, aunque pudo inspirarse en las referencias que hallamos en el nº 49 de las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, donde se presenta a María guiando a los peregrinos perdidos en el camino[39]. C) Nª Srª del Camino, cuya advocación más antigua puede ser la de Carrión de los Condes (Palencia) y luego se extiende a muchos lugares del Camino jacobeo. D) otras advocaciones se refieren a las prerrogativas de María: Virgen, Madre, Santa María, Madre de Misericordia, Virgen Blanca, o relacionadas con las necesidades de los peregrinos y, a veces, dando el nombre de un determinado lugar[40].

El Císter o premontré son corrientes francesas que, ya en el Medievo, coinciden con la religiosidad popular hispánica en la devoción mariana. Ello se va a reflejar en las distintas advocaciones asociadas al Camino de Santiago, de las cuales encontramos testimonio en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, que da cuenta de numerosos milagros ocurridos a los peregrinos por intercesión de Santa María[41]. Podemos sintetizar esta unión de Santiago y María, como compañeros y valedores de los que hacían el Camino de Santiago, reproduciendo algunas estrofas del nº VIII de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo:

37 A la espera de poder ofrecer un trabajo más amplio sobre este tema, remito a la obra de M. Cuende, D. Izquierdo, *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Camino Francés*, Santiago de Compostela 1997, e *Ibid.*, *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Ruta Meridional-Vía de la Plata*, Logroño 1999, en donde se aportan datos y bibliografía muy interesantes, así como el trabajo más genérico "Santa María y el camino", *Peregrino*, 57, 13-24.

38 Cf. L. Huidobro y Serna, *Las peregrinaciones jacobeas* 1, Madrid 1949-1951, 316; M. Cuende, D. Izquierdo, "María en el Camino de Santiago", *Estudios Marianos*, 60 (1994) 179-197.

39 Vid. E. Goicoechea Arrondo, *Rutas Jacobeas. Historia. Arte, Caminos*, Estella, 1971, 96. M. Cuende, D. Izquierdo, *Ibid.*., 183.

40 *Ibid.*, p.185 y ss.

41 S. Andrés Ordax, "La iconografía artística jacobea", en *El Camino de Santiago Camino de Europa*, Santiago de Compostela 1993, 145.

182. Sennores e amigos por Dios e caridat,
Oid otro miraclo fermoso por verdat:
Sant Ugo lo escripso en Grunniego abbat
Que cumtió a un monge de su soçiedat.

183. Un fraire de su casa, Guirat era clamado,
Ante que fuesse monge era non bien senado,
Façie a las de veçes follia e peccado,
Commo omne soltero que non es apremiado.

184. Vinol a corazon do se sedie un dia
Al apostolo de Espanna de ir en romeria:
Aguisó su façienda, buscó su compannia,
Destaiaron el termino commo fuessen su via.

185. Quando a essir ovieron, fizo una nemiga:
En logar de vigilia iogó con su amiga,
Non tomó penitençia commo la ley prediga,
Metiose al camino con su mala hortiga.

186. Pocco avie andado aun de la carrera,
Aves podrie seer la iornada terçera;
Ovo un encontrado cabo una carrera,
Mostrabase por bueno, en verdat non lo era.

187. El diablo antigo siempre fo traydor,
Es de toda nemiga maestro sabidor,
Semeia a las veçes angel del Criador,
E es diablo fino de mal sosacador.

188. Trasformóse el falso en angel verdadero,
Parosili delante en medio un sendero:
Bien seas tu venido, dissoli al romero,
Semeiasme cossiella simple commo cordero.

189. Essiste de tu casa por venir a la mía:
Quando essir quisiste fiçist una follia,
Cuidas sin penitençia complir tal romería,
Non telo gradirá esto Sancta Maria.

190. Quien sodes vos, sennor? dissoli el romero:
Recudiol: so Iacobo fijo de Zebedeo,
Sepaslo bien, amigo, andas en devaneo,
Semeia que non aves de salvarte deseo.

191. Dissol Guirald, sennor, pues vos que me mandades?
Complirlo quiero todo quequier que me digades,
Ca Veo lo que fiçe grandes iniquitades,
Non prísi el castigo que diçen los abbades.

192. Disso el falso Iacob: esti es el iudiçio:
Que te cortes loS miembros que façen el forniçio,
Dessent que te deguelles, farás a Dios serviçio,
Que de tu carne misma li farás sacrifiçio.

193. Crediolo el astroso locco e desessado:
Sacó su cuchellijo que tenie amollado,
Cortó sus genitales el fol mal venturado:
Dessende degollóse, murió descomulgado.

194. Quando los companneros que con elli isieron,
Plegaron a Guiraldo e atal lo vidieron,
Fueron en fiera cuita en qual nunca sovieron:
Esto commo avino, asmar non lo pudieron.

195. Vidien que de ladrones non era degollado,
Ca nol tollieron nada nil avien ren robado:
Non era de ninguno omne desafiado,
Non sabien de qual guisa fuera ocasionado.

196. Fussieron luego todos, e fueron derramados,
Teniense desta muerte que serien sospechados;
Porque ellos non eran enna cosa culpados,
Que serien por ventura presos e achacados.

197. El que dió el conseio con sus atenedores,
Los grandes e los chicos, menudos e maiores,
Trabaron de la alma los falsos traydores,
Levabanla al fuego a los malos suores.

198. Ellos que la levaban non de buena manera,
Víolo Sanctiago cuyo romeo era,
Yssiolis a grant priessa luego a la carrera,
Paróselis delante enna az delantera.

199. Dessad, disso, maliellos, la preda que levades,
Non vos iaz tan en salvo commo vos lo cuidades,
Tenedla a derecho, fuerza non li fagades,
Creo que non podredes, maguer que lo querades.

200. Recudioli un diablo, paróseli refaçio:
Iago, quiereste fer de todos nos escarnio?
A la razon derecha quieres venir contrario?
Traes mala cubierta so el escapulario.

201. Guirald fezo nemiga, matósse con su mano,
Debe seer iudgado por de Iudas ermano,
Es por todas las guissas nuestro parroquiano,
Non quieras contra nos, lago, seer villano.

202. Dissoli Santiago: don traydor palabrero,
Non vos puet vuestra parla valer un mal dinero:
Trayendo la mi voz commo falsso voçero,
Diste conseio malo, matest al mi romero.

203. Si tu non le dissiesses que Santiago eras,
Tu non li demostrasses sennal de mis veneras,
Non dannarie su cuerpo con sus mismes tiseras,
Nin iazdrie commo iaçe fuera por las carreras.

204. Prísi muy grant superbia de la vuestra partida
Tengo que la mi forma es de vos escarnida,
Matastes mi romeo con mentira sabida,
Demas veo agora la alma mal traida.

205. Seedme a iudiçio de la Virgo Maria:
Io a ella me clamo en esta pleitesia,
Otra guisa de vos io non me quitaria,
Ca veo que traedes muy grant alevosia.

206. Propusieron sus voçes ante la Gloriosa,
Fo bien de cada parte afincada la cosa,
Entendió las razones la Reyna preçiosa,
Terminó la baraia de manera sabrosa.

207. El enganno que príso pro li debie tener,
Elli a Santiago cuidó obedeçer,
Ca tenie que por esso podrie salvo seer;
Mas el engannador lo debie padeçer.

208. Disso: io esto mando e dolo por sentençia:
La alma sobre quien avedes la entençia,
Que torne en el cuerpo, faga su penitençia
Desend qual mereçiere, avrá tal audiençia.

209. Valió esta sentencia, fue de Dios otorgada,
Fué la alma mesquina en el cuerpo tornada,
Que pesó al diablo, a toda su mesnada,
A tomar fo la alma a la vieia posada.

210. Levantose el cuerpo que iaçie trastornado,
Alimpiaba su cara Guirald el degollado,
Estido un ratiello commo qui descordado,
Commo omne que duerme e despierta irado.

.....

214. Rendió graçias a Dios e a Sancta Maria,
E al sancto apostolo do va la romeria:
Cueitóse de andar, trobó la compannia:
A vien esti miraclo por solaz cada dia.

215. Sonó por Compostela esta grant marabilla,
Vinienlo a veer todos los de la villa:
Diçien: esta tal cosa debriemos escribilla,
Los que son por venir plazralis de oilla.

.....

218. Don Ugo omne bueno de Gruniego abbat,
Varon religioso de muy grant santidat,
Contaba est miraclo que cuntió en verdat,
Methiolo en escripto, fizo grant onestat.

No cabe, pues, duda de que el culto a María en el Camino de Santiago se potencia en el siglo XIII por medio de la obra poética del Rey Sabio y de su corte de trovadores y poetas, tal como aparece en los diversos caminos que conducen a Compostela[42]. Lo mismo habrá que decir de la literatura monástica en los albores de lengua romance.

Algunas de las advocaciones marianas que encontramos en los Caminos Jacobeos tienen un carácter local y otras alcanzan mayor relieve, aunque a todas ellas se les atribuyan hechos milagrosos en favor de los peregrinos. Entre estas devociones, como hemos señalado más arriba, hay que situar la de la Virgen Peregrina, que se llega a confundir con la advocación del Camino. La referencia más antigua que se conoce en

42 Véase como ejemplo el caso del Camino Portugués la obra *De Lisboa a Santiago. A espiritualidade e a peregrinacão jacobeia,* Santiago 1998, un estudio de alguna de las advocaciones marianas en este período puede verse en el trabajo de M.A. González Iglesias, "Museo, Tesouro e Sala Capitular", en *A Catedral de Ourense,* A Coruña 1993, 406 ss.

España es del siglo XIII y aparece reflejada en la Cantiga 49 del *Cancionero Escurialense*; representaba a la Virgen guiando a los peregrinos hacia Soissons (Francia). Asimismo, como peregrina a Compostela aparece en un fresco de la misma época que decora la catedral de Linz-am-Rhein (Alemania). Este tema reaparecerá con fuerza en los siglos XVII y XVIII, cuando el espíritu de la peregrinación baja en sentido real y se acentúa en sentido ideal y espiritual[43]. La pervivencia de la iconografía mariana, con motivaciones y títulos relacionados con la temática jacobea, es un testimonio fehaciente de hasta donde han calado en la religiosidad popular Santiago y la Virgen María[44].

## 3. María en los Caminos de Santiago

Nos resta ya constatar que, entre los peregrinos a Santiago, la imaginación popular ha colocado nada menos que a la Virgen; esta, adoptando el atuendo de los peregrinos, hace su romería para visitar al Apóstol:

> Viñen eu de romería de romería viñen eu
> viñen eu de romería ca variña de romeu.
> Cheguei a veira do rio chequei a veira do mar
> Virn vir a Nossa Señora cun ramaliño na man.
> Eu pedinlle unha folliña y-ela deume o seu cordón
> que me daba sete voltas ó redor do corazón.
> Puxo o pe na barca d'ouro e arrimóuse o seu bordón;
> un anxo terma da vela, outro terma do timón.
> leva o Menino no colo Jesús, ¡qué bonito!
> era larguiño de perna era curtiño de pe.
> Trai escravina de cunchas que collera na ribeira
> i-a cara mesmo parece unha perla de manteiga[45].

### a) El culto mariano en la historia

El origen y el culto a las Imágenes Marianas corren parejos al culto cristiano y a la introducción de este en los territorios hispano-franceses por donde discurre el Camino de Santiago. Hay que situar por tanto el estudio de esta Iconografía en un contexto más amplio y extenso que el que ahora nos ocupa.

---

43 A. Vasco del Castillo, "Virxe Peregrina", en *Santiago o Maior e a Lenda Dourada*, Santiago de Compostela 1999, 86.

44 M. Rey Martínez, "El Apóstol Santiago y la Virgen María", *Compostellanum*, 6 (1961), 603-623.

45 J. Filgueira Valverde, "Romanceiro Compostelán", en *Cancioneiriño novo de Compostela*, 1926 (Vigo 1969), 84-85. *Ibid.*, "María y los peregrinos de Santiago", *Compostellanum*, VI nn. 3.4 (1961), 638-641.

Es sabido que el culto y las primeras imágenes de María se remontan casi a la primera Comunidad cristiana. Escritores como san Justino, san Ireneo y Tertuliano, ya en el siglo II, vieron a María como a la nueva Eva y como a la Madre de Dios. Escritores de siglos posteriores como san Ambrosio, san Eusebio y san Efrén siguieron en la misma línea, dando a su figura una clara prioridad en el canon de la Misa, estableciendo su Fiesta en el calendario litúrgico del siglo IV, y dedicándole varias Iglesias con anterioridad al Concilio de Éfeso (431)[46].

El culto mariano en las diversas tierras de España no es anterior al siglo IV y parece coincidir con la penetración del cristianismo en la Península Ibérica. De hecho, es el poeta Prudencio quien le dedica a María, Virgen y Madre en su obra *Cathemerinon*, los primeros versos que conocemos.

De la misma manera, será el Concilio de Éfeso al aprobar como Dogma de fe la Maternidad divina de María el que extenderá el culto a María de un modo explícito y decidido. Santa María será en adelante Madre de Dios y Madre de Jesús en todo el mundo católico. Jesús es el Emmanuel, Dios con nosotros, gracias a María.

A lo largo del siglo V el culto mariano se extiende por todo el orbe católico y se erigen en su nombre diversas Iglesias: Jerusalén, Garizim, Alejandría, Roma, y comienzan a aparecer nuevas fiestas en su honor: Purificación, Anunciación, Natividad, Dormición, y Asunción.

De ahí en adelante y en siglos posteriores se erigen cada vez más iglesias en su honor y surgen numerosas fiestas en el calendario religioso dedicadas a ella.

Los Padres de la Iglesia visigoda, sobre todo san Leandro y san Isidoro, le prestarán a la figura de María una atención notoria en varias de sus obras, siendo sobre todo san Ildefonso el defensor máximo de la virginidad integral de María. En contraste, en el período carolingio, parece que el culto y la devoción a María descienden y se le dedican menos templos, manteniéndose esta situación a lo largo de todo el siglo X.

A lo largo del XI, el culto y la piedad mariana aumenta, y se intensifica de manera progresiva a lo largo de toda la Edad Media, gracias sobre todo a san Bernardo y a la reforma cisterciense, que acogerá a María como su protectora y denominará a todos sus monasterios con advocaciones marianas. Dominicos y franciscanos seguirán también rindiendo culto a María bajo las advocaciones del Rosario y la Inmaculada. El número de iglesias dedicadas a María irá en aumento; algunas de las grandes catedrales llevarán su nombre y se convertirán en grandes centros de peregrinación y culto mariano: Puy, Chartres, Loreto, Burgos, Vitoria y Pamplona. En su honor surgirán las oraciones

46 Cf. C. Fernández-Ladrada, *Imaginería Medieval Mariana en Navarra*, Gobierno de Navarra (Pamplona, 1988) 24; E. Kortadi Olano, "Andre María. 40 imágenes medievales y renacentistas de Guipúzkoa", en *Andre* María, San Sebastián 2004.

marianas más populares del *Ave Maria*, *Salve Regina* y *Angelus*. Esta situación quedará reflejada en numerosas portadas de iglesias, catedrales, ermitas y cruces de camino, que comenzarán a dedicar a Santa María, Madre de Dios y Madre nuestra los principales lugares y a poner en ellas las mejores galas y lujos. Libros religiosos y oficios dedicados a María serán abundantes en numerosos puntos de España, al igual que se le dedicarán importantes obras literarias por parte de autores tan significativos como Berceo, Alfonso X el Sabio, y tantos otros ejemplos de la literatura popular en lengua romance.

### b) La iconografía mariana

La presencia y aparición de la Iconografía Mariana en el arte es muy temprana y primeriza. Ya en el arte cristiano de las catacumbas de Priscila y Domitilla del siglo II aparece en sendas pinturas murales la figura de María sedente, acompañada por su Hijo Jesús en su regazo. Este tipo de imagen pronto pasará al arte bizantino, donde se le fijará el nombre de Kyriotissa y Panagia, antecedente próximo de nuestras vírgenes sedentes o imágenes entronizadas que se darán de una manera frecuente a lo largo de todas las rutas jacobeas en los ss. XII-XIV, durante los períodos de la alta y baja Edad Media, en los que cuajarán los estilos románico y gótico.

La segunda tipología es la de María de pie con el niño en brazos, que surge más tardíamente, ya en el s. XIV. La primera representación es del IV y aparece en una pintura paleocristina del Cementerio Maius. Como la anterior, será adoptada por el arte bizantino con el nombre de Panagia Hodegitria, y de ella derivarán nuestras imágenes de María de pie, enhiestas y con el niño en brazos.

A este tipo de imágenes, las corrientes más sociales y feministas dentro de la iconología han dado un sentido evolutivo, del paso de la figura de la mujer como trono, papel pasivo en el marco social, al de la mujer incorporada a la vida burguesa, puesta de pie y activa en una sociedad mercantil, basada en el comercio y el intercambio[47].

La iconografía mariana medieval del Camino de Santiago se extiende desde la segunda mitad del siglo XII hasta finales del XV y comienzos del XVI, motivos que se renovarán en el barroco, llegando la inspiración jacobea hasta el neorrománico y el neogótico. La evolución de la iconografía mariana dentro del mundo medieval supone también una evolución importante, que irá poco a poco dando pasos desde una concepción más hierática y bizantina, más simbólica y primitiva, hacia parámetros y estándares en los que un mayor naturalismo y un acercamiento a cánones de un mayor realismo grecolatino estará presente en toda Europa en este tipo de iconografía. Este tipo de evolución se aprecia sobre todo en las actitudes de las imágenes, en sus rasgos físicos, indumentaria y símbolos[48].

47 V. Bozal, *Historia del Arte en España*, Madrid 1972, 69 y ss.
48 J. Antonio Ramírez et alii, *Historia del Arte. La Edad Media*, Madrid 1996.

En el estilo Románico las figuras de la Madre-Hijo se mantienen rígidas, hieráticas, frontales, y superpuestas una encima de la otra, sin comunicación entre ellas, ni con el entorno, aparecen aisladas en su propio mundo. En el Gótico las actitudes son más libres y naturales tanto de la Madre como del Hijo, hasta producirse la comunicación entre ellos a través de miradas, ademanes y símbolos, pierden el hieratismo y el eje frontal y la figura del niño se apoya en el seno de la madre o aparece erguido.

Las cabezas y los rostros en el románico son toscos e inexpresivos, resultando excesivamente grandes para el cuerpo, dada la concepción simbólica de que el hombre se pone en contacto con la divinidad a través de la inteligencia que reside en esa parte del cuerpo, deviniendo en un todo extraño. En el gótico, la cabeza se ajusta y proporciona más al cuerpo, aparece la sonrisa y la dulzura en los rostros, dando paso a los sentimientos.

Es en la indumentaria donde se aprecia un mayor contraste entre el románico y el gótico. En el románico los pliegues de los vestidos son rígidos, pegados al cuerpo y poco naturales, casi geométricos (circulares, semicirculares y verticales), y a veces hasta inexistentes; mientras que en el gótico son más realistas, poseen peso y espacio propio y no están tan ceñidos al cuerpo, empiezan a colonizar el espacio externo.

Las imágenes románicas están vestidas con toca, sobretúnica y manto, mientras que las góticas llevan hábitos, sayas o briales, llevando la cabeza descubierta o tocada con cualquier otro tipo de aditamento que no sea el de las imágenes románicas. Las vestiduras caerán de manera vertical y simétricas sobre las dos piernas de la Madre, y el Niño llevará toga romana en el período románico, mientras que en el gótico el uso del velo o el manto para envolver al Niño y su colocación para dejar la mitad superior del cuerpo al descubierto serán sus principales características.

Durante el período románico las imágenes portarán diversos símbolos o atributos: la esfera-mundo-cosmos y el libro de la sabiduría el Niño, así como la corona real la Madre; mientras que en el Gótico portan flores y aves, y apenas sí llevan coronas las imágenes del Niño.

Partiendo del principio de la maternidad divina de María, la teología ha desarrollado un tratado de mariología, que profundiza en el misterio de la Virgen Madre de Dios y promueve la espiritualidad mariana en la evangelización, contando siempre con la ayuda maternal de María para impulsar la conversión y mover a los cristianos a la santificación. En especial la evangelización realizada en España, así como en los países de sus antiguos dominios en América y Filipinas, ha dejado indeleble la huella de una devoción mariana profunda y popular, que perdura hasta nuestros días. [17]

La mariología, o reflexión teológica sobre la figura y el papel de María en la Iglesia comenzó ya con los escritos de los Padres, quienes "generalmente insertan el discurso sobre María en un contexto teológico más amplio y en obras de título no mariano." [18]

"La aparición de tratados de mariología como discurso distinto y orgánico sobre María, y paralelamente del tratado sobre su culto y devoción" es un hecho nuevo

respecto a la edad patrística y al medioevo, y distintivo de la época moderna y contemporánea. [19] En los primeros años del siglo XX la mariología entró en crisis, interpelada desde nuevos planteamientos teológicos y culturales. El Concilio Vaticano II adoptó una nueva orientación práctica al incluir sus enseñanzas sobre la Virgen María en relación con el misterio de la Iglesia en el capítulo octavo de *Lumen gentium*. A partir de este concilio la mariología ha emprendido un nuevo camino que ya comienza a dar frutos en el diálogo necesario de la fe con la cultura contemporánea. [20]

Paralela a la reflexión mariológica debe proseguirse también la reflexión sobre el papel del culto y de la devoción a María en la evangelización. Merece especial atención para este análisis, la devoción popular, o sea, el culto que espontáneamente tributa a la Madre de Dios el pueblo cristiano. Este culto se ha mantenido firme hasta nuestros días, a pesar de las crisis de algunos teólogos y pastoralistas. [21] La devoción popular en el mundo católico es fruto del *sensus fidei* del pueblo cristiano y mantiene en lo fundamental lo que la fe nos revela del misterio de María, aunque a veces se mezclen en las prácticas de culto elementos folklóricos de dudoso valor religioso.

El Magisterio de la Iglesia en el siglo XX abunda en documentos sobre la Virgen María, especialmente a partir de Pío XII. [22] Merece destacarse, además del Vaticano II, la encíclica *Marialis Cultus* (MC) de Pablo VI, y la *Redemptoris Mater* (RM) de Juan Pablo II.

El Concilio Vaticano II al incluir el tema de la Santísima Virgen en la constitución *Lumen gentium*, como queda dicho, marcó un camino de *aggiornamento* para la mariología y para el cultivo de la devoción mariana en la piedad de la Iglesia, sin pretender exponer un tratado completo de mariología ni dirimir cuestiones discutidas entre los teólogos. [23] La vinculación proyecta una nueva luz para comprender la misión que Dios asignó a la Virgen María, estrechamente vinculada y subordinada siempre a única mediación salvífica del Salvador: "Uno solo es nuestro Mediador según las palabras del Apóstol: «Dios, en efecto, es uno, y uno el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos»". (1 Tim 2, 5-6). "Pero la misión maternal de María para con los hombres de ninguna manera disminuye o hace sombra a la única medicación de Cristo, sino que manifiesta su eficacia (...). La Iglesia no duda en atribuir a María esta misión subordinada, la experimenta sin cesar y la recomienda al corazón de sus fieles para que, apoyados en su protección maternal se unan más íntimamente al Mediador y Salvador." [24]

En la doctrina conciliar también se muestra con claridad la relación de la Virgen María con la Iglesia: "La Bienaventurada Virgen, por el don y la función de ser Madre de Dios, por la que está unida al Hijo Redentor, y por sus singulares gracias y funciones, está también íntimamente unida a la Iglesia. La Madre de Dios es figura (*typus*) de la Iglesia, como ya enseñaba san Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo (Expos. Lc, PL 15, 1555). Ciertamente, en el misterio

de la Iglesia, que también es llamada con razón madre y virgen, la Santísima Virgen María fue por delante mostrando en forma eminente y singular el modelo de virgen y madre (...). Contemplando su misteriosa santidad, imitando su amor y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, también la Iglesia se convierte en Madre por la Palabra de Dios acogida con fe, ya que por la predicación y el bautismo engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios. También ella es virgen que guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo, e imitando a la Madre del Señor, con la fuerza del Espíritu Santo, conserva virginalmente la fe íntegra, la esperanza firme y el amor sincero". [25]

Al clausurar la tercera etapa conciliar, en su discurso de clausura el Papa Pablo VI entre otras cosas dijo:

"La reflexión sobre las estrechas relaciones entre María y la Iglesia, que han sido claramente expuestas en esta constitución conciliar (LG), nos permite creer que éste es el momento más oportuno y solemne para cumplir un voto que indicábamos al final de la etapa anterior y que muchos Padres hicieron suyo, pidiendo con insistencia que durante este Concilio se proclamara expresamente la función maternal que la Santísima Virgen María ejerce sobre el pueblo cristiano (...). Así pues, para gloria de la Virgen María y consuelo nuestro, declaramos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo cristiano, tanto fieles como Pastores, que la llaman Madre amantísima, y decretamos que con este dulcísimo nombre, ya desde ahora, todo el pueblo cristiano honre e invoque a la Madre de Dios". [26]

En su Encíclica *Marialis Cultus* el mismo Pontífice trata ampliamente del culto a Nuestra Señora para profundizar en la línea del Vaticano II sobre la relación entre la sagrada liturgia y el culto a la Virgen, y ofrecer algunas consideraciones y directrices aptas para favorecer el legítimo desarrollo de esta devoción. [27] Pablo VI señala cuatro grandes capítulos para profundizar en el culto a María: el bíblico, el litúrgico, el ecuménico y el antropológico. En estos amplios apartados se aprecia ya el influjo de las nuevas circunstancias en las que vive la Iglesia después del concilio.

Juan Pablo II, cuyo lema es una apelación a la consagración a María (*Totus tuus*), no ha cesado de proclamar la importancia de la devoción a la Virgen como uno de los más poderosos resortes de la Iglesia para su renovación y para la nueva evangelización. En su Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), con motivo de celebrarse un año mariano en toda la Iglesia, trata de la Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina. María recorre con la Iglesia el camino de su peregrinación hacia la Casa del Padre.

## A modo de conclusión

En realidad no pretendo hacer una conclusión de los aspectos aquí expuestos. Se trata más bien de dejar constancia de una serie de dimensiones que componen la amplia gama del hecho jacobeo, de la pretensión de absoluto de la fe cristiana y de las formas en que ésta se expresa como cauce de vida y creadora de cultura. Nos encontramos, pues, ante un tema apasionante en el que hemos puesto una simple gota en el océano de las intuiciones y experiencias más genuinas del ser humano[49].

Sigue siendo verdad que "en medio de las apartadas sierras de Galicia, cerca del término del mundo antiguo, se construyó en el siglo IX, al lado de un sepulcro un templo. Esta fue la obra de la religión. Cerca del templo se levantó más tarde una ciudad. Esta fue la obra de las peregrinaciones"[50]. Verdad que será útil no olvidar en el presente y en el futuro.

La peregrinación, el espíritu de los peregrinos, es un reclamo a la santidad y favorece la comprensión entre los pueblos. La peregrinación pide al peregrino el cambio de vida, la conversión y el testimonio que impulsa la siempre necesaria evangelización. Los peregrinos encuentran su identidad en la fe común celebrada en la Meta que había nacido en torno a la memoria de un Apóstol del Evangelio. Poco a poco el Camino de Santiago y la peregrinación propiciaron que naciese, no solo el culto, sino una cultura basada en los valores cristianos: la dignidad de la persona humana, el sentimiento de justicia y libertad, de laboriosidad, de paz, de espíritu de iniciativa, de amor a la familia y de respeto a la vida[51].

La peregrinación, como "experiencia religiosa universal", sigue manteniendo en la actualidad los elementos esenciales de su espiritualidad, puestos de relieve en las diferentes dimensiones: escatológica, penitencial, festiva, cultural, apostólica y de comunión[52].

En primer lugar, la peregrinación es una ayuda para la toma de conciencia de la perspectiva escatológica en la que se mueve el cristiano. La vida cristiana, como vida en el Espíritu, consiste, según san Pablo, en no dejarse guiar por las obras de la carne, sino por el Espíritu, en optar, no por lo perecedero, sino por lo imperecedero, en vivir según Dios y no según el hombre (cf. Gal 5,17-25; 6,8; Rom 8,2-15). La vida desde el Espíritu significa, positivamente, apertura a Dios y al prójimo. La apertura a Dios se realiza principalmente en la oración (cf. Rom 8,15.26s; Gal 4,6), como ventana abierta

49 En este breve apartado seguimos, una vez más, la obra de Mons. J. Barrio Barrio, *Peregrinar en Espíritu...* pp. 192-198.

50 A. Neira de Mosquera, *Monografías de Santiago*, Santiago de Compostela 2000, 87.

51 Cf. A. M. Rouco Varela, *Carta ante el Año Santo Jacobeo de 1993. Año de Evangelización*, Santiago de Compostela 1993.

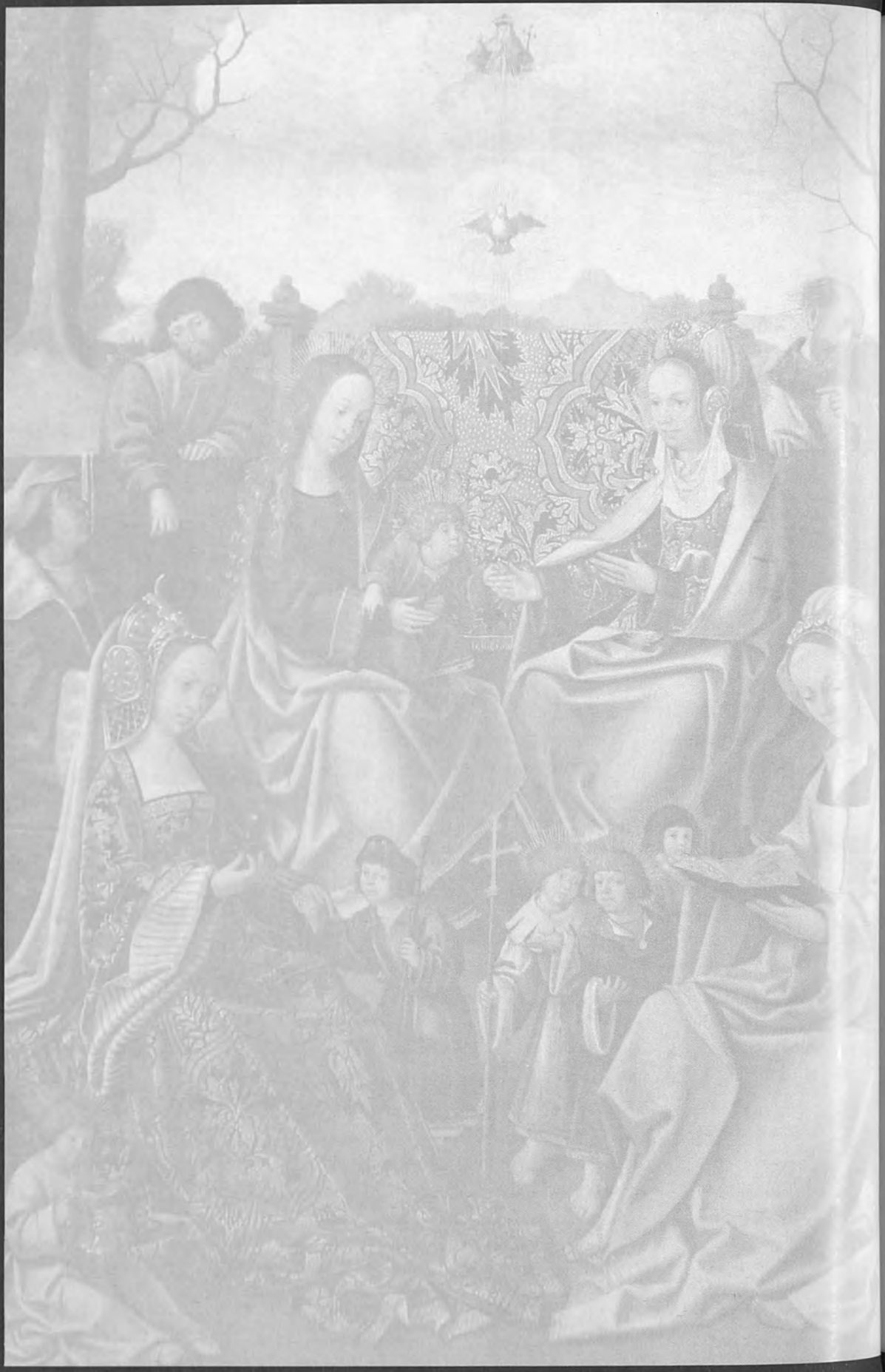
52 Cf. Ccdyds, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia...*, 286.

a su infinitud. Gracias al Espíritu poseemos la libertad de los hijos de Dios. El hombre libre es el que se libera de sí mismo para poder estar a disposición de Dios y también de los otros. El desinterés del amor es la verdadera libertad cristiana, ya que de aquí nacen los frutos del Espíritu, que son: amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí (cf. Gal 5, 22 s). Si la fe es el punto de partida e inicio de la experiencia cristiana, si la caridad es, en sí misma, la virtud mayor (1 Cor 13, 13), la esperanza es la virtud primera del *homo viator,* en su peregrinar terrestre. Caminamos hacia el fin de los tiempos, entendido no como catástrofe, sino como plenitud y culminación de la historia. Este peregrinaje comienza ya ahora, completamente bajo la promesa de Dios, pero confiado completamente a la responsabilidad del hombre. "El peregrino sabe que 'aquí abajo no tenemos una ciudad estable' (Heb 13, 14), por lo cual más allá de la meta inmediata del santuario, avanza a través del desierto de la vida, hacia el Cielo, hacia la tierra prometida"[53]. Esta dimensión escatológica de la peregrinación terrenal hace exclamar a Bonhoeffer: "Dichosos los que, habiendo reconocido, la gracia de Dios en Jesucristo, pueden vivir en el mundo sin perderse en él; aquellos que en el seguimiento de Jesucristo están tan seguros de la patria celeste que se sienten realmente libres para vivir en el mundo"[54].

Además, "la peregrinación se configura como un 'camino de conversión': al caminar hacia el santuario, el peregrino realiza un recorrido que va desde la toma de conciencia del propio pecado y de los lazos que le atan a las cosas pasajeras e inútiles, hasta la consecución de la libertad interior y la comprensión del sentido profundo de la vida"[55].

El peregrino está en comunión de fe y caridad no sólo con los compañeros y con "el Señor Santiago" que le acompañan, sino con el mismo Jesús, como en el camino de Emaús (cf. Lc 24, 13-35), con su comunidad de origen, con la iglesia que habita en el cielo y peregrina en la tierra, con los peregrinos de todos los tiempos, con la naturaleza y con toda la humanidad[56]. La comunión universal de todos los cristianos se funda en la misma fe, vivida como encuentro radical con Cristo, y en la misma experiencia del Espíritu, en libertad y amor, que une a todos los cristianos (cf. Gal 3, 1-5). "Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: este es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que hemos comenzado, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del Mundo"[57].

53 *Ibíd.*
54 D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia,* Salamanca 1999, p. 25.
55 Ccdyds, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, 286.
56 *Ibid.*
57 JUAN PABLO II, *Carta Apostólica "Novo millennio ineunte"*, 43.



# La "Santa Parentela": Santiago, sobrino de la Virgen

# La "Santa Parentela" en la Edad Media. Santiago, sobrino de la Virgen María

Adeline Rucquoi
C.N.R.S., Paris (Francia)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

Del apóstol Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan el Evangelista, poco dicen los Evangelios y casi menos los *Hechos de los Apóstoles*. Hace su entrada en escena cuando, en una barca de pesca en el lago de Tiberiades, junto con su hermano Juan, oye la llamada de Jesús y se une con él a Simón y Andrés, que, pescadores como ellos, acaban de responder a la llamada:

> "Y pasando adelante [Jesús] vio a otros dos hermanos, a Santiago, hijo de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban en la barca repasando las redes con Zebedeo, su padre, y los llamó. Inmediatamente dejaron la barca y a su padre y lo siguieron"[1].

Con Pedro y Andrés, y con su hermano Juan, Santiago es uno de los cuatro primeros apóstoles, citado en la lista de los doce[2], y con Pedro y Juan se benefició de la

1 Mt. 4, 21-22, Mc. 1, 19-20 y Lc. 5, 1-11.
2 Mt. 10, 1.

transfiguración[3], de la resurrección de la hija de Jairo[4] y de la agonía en el jardín de Getsemaní[5]. Con su hermano Juan quiso castigar a los samaritanos por no acoger a Jesús y a sus discípulos en su aldea[6] y ambos fueron apodados por su Maestro *Bonaerges*, que la Vulgata traduce como *filii tonitrui* y la tradición vernácula como "hijos del trueno"[7]. Con Juan también, en el camino hacia Jerusalén Santiago pidió a Jesús: "Concédenos sentarnos en tu gloria uno a tu derecha y otro a tu izquierda", y ambos afirmaron ser prestos a beber el mismo cáliz que su Maestro y bautizarse con el mismo bautizo que Él[8], petición que el *Evangelio* de Mateo prefiere atribuir a la madre de los hijos del Zebedeo[9]. Los *Hechos de los Apóstoles* se refieren una última vez explícitamente a Santiago al señalar lo siguiente:

> "Por aquel tiempo, el rey Herodes decidió arrestar a algunos miembros de la Iglesia para maltratarlos. Hizo pasar a cuchillo a Santiago, hermano de Juan -*occidit autem Iacobum fratrem Iohannis gladio*-"[10].

La lectura del Nuevo Testamento ofrece pues escasos datos sobre la familia a la que pertenecían Santiago y Juan: tenían una madre y su padre se llamaba Zebedeo. No añade nada la tradición apócrifa a la vida de este apóstol, mientras se desarrollaba el culto y las leyendas acerca del otro Santiago, que fue el primer obispo de Jerusalén y gozó de una gran devoción en el mundo oriental. Entre los *Evangelios apócrifos*, tan sólo el pseudo José de Arimatea menciona a "Juan el Evangelista y su hermano Santiago" entre los apóstoles que, subidos en una nube, fueron llevados hasta la cámara de la Virgen en el momento de su tránsito[11]. Y Eusebio de Cesarea, en su *Historia ecclesiastica*, acabada hacia el año 323 o 324, añade unos escasos detalles sobre el martirio del hijo de Zebedeo al explicar que, enterándose de que el que lo llevaba al suplicio era cristiano, el apóstol lo perdonó y ambos fueron ejecutados juntos[12]. De la genealogía de los hermanos Santiago y Juan no hablan los textos, que definen solamente sus relaciones con Jesús como las de discípulos a maestro.

El problema de la "santa parentela" nace con el intento de aclarar quiénes eran los "hermanos" de Jesús mencionados en dos momentos en los Evangelios, como en la sinagoga de Nazaret, cuando la muchedumbre se pregunta:

---

3 Mc. 9, 2-13 y Lc. 9, 28-36.
4 Mc. 5, 37 y Lc. 8, 51.
5 Mt. 26, 37 y Mc. 14, 33.
6 Lc. 9, 53-54.
7 Mc. 3, 17.
8 Mc. 10, 35-42.
9 Mt. 20, 20-21.
10 Hch. 12, 1-2.
11 *Los Evangelios Apócrifos*, ed. Aurelio de Santos Otero, reed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2002, p. 645 (*Narración del ps. José de Arimatea*).
12 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, II, 9, 1-3, ed. Argimiro Velasco-Delgado, Madrid, BAC, 2001, p. 78.

> "¿No es este el carpintero, hijo de María, hermano de Santiago y José y Judas y Simón? Y sus hermanas ¿no viven con nosotros aquí?",

O poco después de la elección de los doce apóstoles, en Galilea, cuando el evangelista escribe:

> "Llegan su madre y sus hermanos y, desde fuera, lo mandaron llamar. La gente que tenía alrededor le dice: «Mira, tu madre y tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan»"[13].

¿Cuáles son las relaciones de parentesco documentadas en los textos evangélicos? San Lucas escribe que, en la anunciación hecha a María por el ángel Gabriel, éste le mencionó que su "parienta" -*cognata*- Isabel, pese a su edad avanzada, había concebido un hijo con su marido Zacarías[14]. Además de esta parienta, los Evangelios canónicos atribuyen a la Virgen una hermana, María, "la de Cleofás". Esta hermana de la Virgen se encontraba con ella al pie de la cruz de la Pasión según san Juan[15]. Los exegetas cristianos consideraron que esa María tenía que ser la misma que aquella que, en el Evangelio de san Marcos, se encontraba con la Magdalena y Salomé mirando el Gólgota desde lejos:

> "Había también unas mujeres que miraban desde lejos; entre ellas María la Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de Joset, y Salomé, las cuales, cuando estaba en Galilea, lo seguían y servían"[16].

Refiriéndose a esas tres mujeres, san Mateo es algo más explícito:

> "Había allí muchas mujeres que miraban desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirlo; entre ellos María la Magdalena y María, la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos de Zebedeo"[17].

Uniendo así los tres textos, aparecía una María, madre de Santiago y José, que tenía que ser la misma que "María la de Cleofás", hermana de la Virgen, y una "madre de los hijos de Zebedeo" que tenía que ser la Salomé mencionada por Marcos, a la que no se atribuía parentesco alguno con las dos anteriores. La Virgen tenía además una pariente de edad ya avanzada en el momento de la concepción de Cristo.

---

13 Mc. 3, 31-35 y 6, 3. Mt. 12, 47-50 y 13, 55-56. Lc. 8, 19-21.
14 Lc. I, 36.
15 Jn. 19, 25.
16 Mc. 15, 40-41.
17 Mt. 27, 55-56.

## Textos apócrifos y Padres de la Iglesia

Deseosos de aclarar quiénes eran los "hermanos" de Jesús evocados en los Evangelios, los textos apócrifos redactados y ampliados a lo largo de los siglos posteriores otorgaron a san José un matrimonio previo, que justificaba la existencia de "hermanos", en realidad, hermanastros del Salvador.

El *Evangelio del pseudo Mateo*, probablemente redactado en el siglo VI, tomó como objeto la Virgen, empezando con sus virtudes durante su infancia y juventud, y su vida en el Templo. Narra a continuación las peripecias de su embarazo, el nacimiento de Cristo en una cueva y la prueba hecha por las dos comadronas, aquí llamadas Zelomí y Salomé, de la virginidad de la joven madre. Añade el relato de la adoración de los pastores, la aparición de una enorme estrella, la adoración del buey y del asno, la circuncisión, la adoración de Simeón y de la profetisa Ana en el Templo, la llegada dos años después de los magos con sus ofrendas, la huida a Egipto donde dragones, leones y leopardos adoraban al Niño, y ofrece escenas de la vida del joven Jesús. Entre ellas, se menciona a la familia de José y de María: los hijos de un primer matrimonio de José son cuatro varones –Santiago, José, Judas y Simeón– y dos hembras, mientras que la Virgen tenía una hermana, "María de Cleofás, que el Señor había otorgado a su padre Cleofás y a su madre Ana, en recompensa por la ofrenda que habían hecho a Dios de María, madre de Jesús". El *pseudo Mateo* explicaba así la mención a los "hermanos" de Jesús, haciendo de ellos los hijos de san José, y daba a la Virgen una madre de nombre Ana que tenía otra hija, hermanastra por lo tanto de la Virgen María[18].

Los hijos de san José adquieren un cierto protagonismo en otros textos apócrifos. Entre los que hablan de la infancia de Jesús, el *Libro de la infancia del Salvador* otorga un papel activo a Simeón, hijo de san José, en el nacimiento de Cristo en Belén, mientras que el *Evangelio del pseudo Tomás* relata un milagro hecho en favor de otro hijo de san José, Santiago, por el joven Jesús, que lo curó de una mordedura de víbora[19]. Este Santiago, hijo de José, figura también en la *Historia de José el Carpintero*, quizás redactada antes del siglo III, donde se dice que era muy pequeño cuando murió su madre y que lo crió María después de desposarse con José, aclarando que "esta fue la razón por la que se la llamó María la madre de Santiago"[20].

A principios del siglo IV, Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica*, hizo también de Santiago *el Justo* un hijo de José o un hermano del Señor, y señaló que, cuando murió, "los que eran de la familia del Señor según la carne" eran numerosos y vivían todavía. Eusebio cita entonces a Hegesipo (†180), quien explicaba que vivían "los nietos

18 *Los Evangelios Apócrifos*, pp. 178-236, en part. pp. 178-205 y 234-236.
19 *Los Evangelios Apócrifos*, pp. 254-263 y 294.
20 *Los Evangelios Apócrifos*, p. 338.

de Judas, llamado hermano suyo según la carne". De Simeón, Eusebio destaca que era hijo de Cleofás y "primo del Salvador" porque "Cleofás era hermano de José", aunque añade más adelante que era también hijo de "Maria de Cleofás"; precisa aún más los lazos familiares con Cristo al hablar del "hijo del tío del Salvador, el llamado anteriormente Simón hijo de Cleofás"[21]. Cleofás, en esta versión, es un hermano de san José y el cuñado de la Virgen.

Las listas de apóstoles y discípulos que circularon en el Mediterráneo a partir de finales del siglo IV en griego y en siríaco no ayudan a establecer las relaciones de parentesco entre ellos y con Jesús. En la lista anónima más antigua, Pedro y Andrés son hermanos, Juan y Santiago son hermanos también e hijos de Zebedeo, Judas es hermano de Santiago y Santiago es hijo de Alfeo. En la lista atribuida a Epifanio de Salamina son hermanos Pedro y Andrés, por una parte, Santiago, "hijo de Zebedeo", y Juan, por otra; se menciona luego entre los apóstoles a "Santiago, de sobrenombre Tadeo, hermano del Señor según la carne"; Tadeo, "también llamado Lebeo, hermano del anterior"; Judas, "hermano del Señor, después de su hermano Santiago y de Simeón sobrino del Señor"; y entre los discípulos, a "Santiago, hermano del Señor, primer obispo de Jerusalén", y Cleofás "sobrino del Señor", confundiendo aquí las generaciones[22]. Las *passiones* conservadas a partir del siglo IX en la colección conocida como del pseudo-Abdias se limitan a mencionar que Santiago era hijo de Zebedeo y hermano de Juan, e indican sólo el nombre de su padre en la "Predicación" y el "Martirio de Santiago hijo de Zebedeo", transmitidos en copto, árabe y etíope desde el siglo V o VI, en la serie de los *Combates de los apóstoles*[23].

La parentela de Jesús, a partir de las menciones de su madre y sus hermanos y hermanas, es un tema que fue candente en la Iglesia de los siglos IV y V. Helvidio, obispo de Milán entre el 355 y el 374, partidario del matrimonio y contrario a la vida consagrada de las mujeres, afirmó que María había vivido con José y que, después del nacimiento de Cristo, había tenido hijos con él; san Jerónimo le contestó en su obra *De Virginitate Beatae Mariae* (382-383) que la virginidad era mejor que el matrimonio, que la Virgen y san José habían sido castos toda su vida y que los "hermanos" de Jesús debían de entenderse como parientes cercanos, primos hermanos suyos ya que:

> "En las Sagradas Escrituras hay cuatro tipos de hermanos -naturales, de raza, por parentesco y por amor-. Casos de hermanos por naturaleza son Esaú y Jacob, los doce patriarcas, Andrés y Pedro, Santiago y Juan.

21 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, II, 1, 2; II, 23, 4; III, 5, 2;III, 11; III, 20, 1; III, 32, 4 y 6.

22 *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, ed. Pierre Geoltrain & Jean-Daniel Kaestli, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2005, pp. 467-480.

23 *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, pp. 771-788 y 933-957.

Respecto a la raza, todos los judíos son llamados hermanos de los otros, como en Deuteronomio: «Cuando se vendiere a ti tu hermano Hebreo ó Hebrea, y te hubiere servido seis años, al séptimo año le despedirás libre de ti» [Deut. 15:12] (...) Además son llamados hermanos por parentesco quienes son de una sola familia, es decir, *patria*, que corresponde al latín *paternitas*, porque de una misma raíz procede una numerosa progenie. En Génesis leemos, «Entonces Abram dijo a Lot: No haya ahora altercado entre mí y ti, entre mis pastores y los tuyos, porque somos hermanos» [Gen. 13:8] (...) Pero, para ser breve, retornaré a la última de las cuatro clases de hermanos, es decir aquellos que son hermanos por afecto, y nuevamente estos caen una de dos divisiones, aquellos de lo espiritual y aquellos de la relación general. Digo espiritual porque todos nosotros los cristianos nos llamamos hermanos, como en el verso «¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es Habitar los hermanos igualmente en uno!» [Salmo. 133:1]. Y en otro lugar: «ve a mis hermanos, y diles» [Juan 20:17]. También he dicho de relación general, ya que todos somos hijos de un Padre, existe una obligación de hermandad entre todos nosotros..."[24].

Si la Virgen no había tenido otros hijos y había conservado su virginidad antes del parto, durante el parto y después del parto, como lo repitió a mediados del siglo VII san Ildefonso de Toledo[25], el tema de la "Santa Parentela" necesitaba remontarse más allá de la Virgen para establecer precisamente la filiación, teniendo en cuenta que los "hermanos" podían ser primos hermanos, y también que Jesucristo era sólo hijo de la Virgen. Entre los textos apócrifos, el llamado *Protoevangelio de Santiago*, una obra de los siglos II-III, ampliamente utilizada luego por Epifanio de Salamina († 403), es el que facilita más datos.

Con el propósito de defender el honor de la Virgen, el *Protoevangelio* empieza contando su nacimiento milagroso de padres ancianos y estériles, Joaquín y Ana, y menciona que el esposo que le fue asignado, José, era anciano viudo y con hijos; señala también que, embarazada después del anuncio hecho por Gabriel, María estuvo tres meses en la casa de Isabel, "su parienta". A la hora del nacimiento de Cristo, en la cueva, José encuentra una partera que presencia el nacimiento e invita a continuación a Salomé a ver el gran milagro de una parturienta que sigue siendo virgen; el texto no precisa quién es esa Salomé que dudó, fue castigada por ello y luego perdonada. El relato prosigue con

24 San Jerónimo, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium*, I, 14, en Migne, *Patrologia Latina*, t. 23, c. 193-216, en part. c. 206-207.

25 San Ildefonso de Toledo, *Liber de virginitate perpetua Sanctae Mariae*, en Juan Francisco Rivera Recio, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid, BAC, 1985, pp. 43-154, en part. pp. 122-134.

la visita de los magos y la masacre de los inocentes, mientras María por su lado e Isabel por el suyo esconden a sus hijos, y que Herodes manda matar a Zacarías, padre de Juan el Bautista y sumo sacerdote del Templo[26].

Atribuido a Santiago el Menor, el *Protoevangelio de Santiago* da pues a conocer algo de la genealogía de María: le adjudica unos padres llamados Ana y Joaquín, atribuye a José, su esposo, otros hijos de un matrimonio previo, y hace de Isabel, mujer de Zacarías y madre de san Juan Bautista, una parienta suya. Aparecen también en el *Libro de San Juan Evangelista*, del siglo IV o anterior, Ana, "la madre de nuestra Señora", e Isabel, "la madre de san Juan Bautista", cantando al unísono con Abrahán, Isaac, Jacob y David, en el momento del tránsito del cuerpo de la Virgen al paraíso en presencia de todos los apóstoles, milagrosamente reunidos[27].

Los textos apócrifos mencionan a Salomé, una de las tres mujeres que presenciaron el suplicio de Jesús en el Gólgota, pero sin relación de parentesco con la Virgen o con su Hijo. Su nombre aparece por primera vez en uno de los Evangelios apócrifos más antiguos, el *Evangelio de los Egipcios* de la segunda mitad del siglo II, en el que se le atribuye un diálogo con el Señor; el acontecimiento está también mencionado en el texto coetáneo conocido como *Evangelio de Tomás* y lo recuerda Clemente de Alejandría (*c.* 150-215) en sus *Stromata*[28]. Sin embargo, el *Evangelio del pseudo Mateo* hace de ella, o de otra con el mismo nombre, una de las dos comadronas que asistieron a la Virgen en Belén y comprobaron su virginidad, mientras que el *Protoevangelio de Santiago* sólo menciona la presencia de una comadrona en la cueva de Belén y hace de Salomé la que comprueba, luego del parto, la virginidad de María y deja de dudar, siendo así físicamente testigo de ella. En la segunda mitad del siglo X, Hroswitha de Gandersheim evocará de nuevo, en su *Historia intactae Dei genitrix*, las dos comadronas traídas por José para asistir al parto, y señala que sólo entró Zelimi, y que después Salomé, que dudaba, comprobó la virginidad de María[29].

¿En qué momento, pues, Santiago y san Juan Evangelista, hijos de Zebedeo, se convirtieron en sobrinos de la Virgen María y primos hermanos de Jesús? Para ello, su madre tenía que ser, naturalmente, hija de santa Ana y hermanastra de la Virgen. Y ¿cómo se llama la mujer de Zebedeo?

26 *Los Evangelios Apócrifos*, pp. 130-170.
27 *Los Evangelios Apócrifos*, p. 599.
28 *Los Evangelios Apócrifos*, pp. 55-57 y 698.
29 Migne, *Patrologia Latina*, t. 137, c. 1074-1075.

## La elaboración del tema

Entre las fuentes que fueron atribuidas a la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine se encuentra la obra de un monje de la época carolingia, Haymo de Halberstadt, que perteneció durante varias décadas al monasterio de Fulda, antes de ser obispo de Halberstadt, donde murió en el 853. El polígrafo humanista Iohannes Trithemius (1462-1516), autor entre otras muchas obras de numerosas crónicas de su orden, lo incluyó entre los abades de Sponheim en su *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, y le asigna una serie de *Comentarios* sobre los libros bíblicos, un tratado sobre la Trinidad, otro titulado *De christianorum rerum memoria*, así como *epistolas, sermones & diversos tractatus qui ad notitiam meam non venerunt*[30]. Sin embargo, los análisis de Eduard Riggenbach en 1907 mostraron que la obra atribuida a Haymo de Halberstadt era en su mayor parte la de Haymo de Auxerre, contemporáneo suyo, que terminó su vida en 875 como abad de Cessy-les-Bois[31], pero los compiladores de la *Patrologia Latina* habían seguido a Tritemio y pusieron el conjunto de las obras bajo el nombre de Haymo de Halberstatd.

En el segundo libro del *De christianorum rerum memoria* o *Epitome historiae sacrae*, resumen comentado de la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, después de un breve capítulo sobre Santiago, primer obispo de Jerusalén, en el cual se distingue entre "Santiago, hermano de Juan" y "Santiago el Justo, obispo de Jerusalén", figura un capítulo titulado *Haymo de eadem materia secundum quod reperit in sententiis Patrum*, en el que el autor intenta definir lo que los evangelistas entendían al hablar de los "hermanos" de Jesús. Siguiendo a san Jerónimo, Haymo explica que "hermano" *-frater-* y "pariente" *-cognatus-* son términos equivalentes: "Se llama pues hermano del Señor porque nació de María, hermana de la madre del Señor, y de su padre Alfeo; por ello se le llama Santiago hijo de Alfeo". Aprovechando la ocasión, Haymo prosigue su explicación:

> "María, la madre del Señor, María, la madre de Santiago hermano del Señor, y María del hermano de Juan Evangelista, fueron hermanas, nacidas de diversos padres pero de la misma madre, a saber, Ana. Esta Ana se casó en primeras nupcias con Joaquín y con él tuvo a María, la madre del Señor. Tras la muerte de Joaquín, se casó con Cleofás, y con él tuvo a otra María, que es llamada en los Evangelios María de Cleofás. Cleofás tenía un hermano, José, al que desposó con su hija política, María; y dio su hija a Alfeo, de la que nacieron Santiago el Menor, llamado el Justo, hermano del Señor, y otro José. Muerto Cleofás, Ana se casó por tercera vez, con

30 Iohannes Trithemius, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum sive illustriorum virorum...*, 1531, f° LIIIv-LIV.

31 P. Henri Barré, "Haymon d'Auxerre", *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. VII, 2003, col. 91-97. André Rayez, "Haymon d'Halberstadt", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, col. 97.

> Salomé, y tuvo con él una tercera María, de la que, casada con Zebedeo, nacieron Santiago el Mayor y Juan Evangelista"[32].

El *trinubium Annae* ha suscitado numerosos interrogantes, tanto sobre la obra como sobre el autor, y algunos especialistas quisieron ver en ello una interpolación de Tritemio, o sea un añadido posterior a la *Leyenda Dorada*, del siglo XIII. Sin embargo, la mención de las tres Marías que acudieron al Santo Sepulcro como hermanastras figura en un *Homiliario* contemporáneo, procedente de Auxerre, lo que tiende a corroborar la atribución del texto, si no a Haymo de Halberstadt, por lo menos a Haymo de Auxerre, y a fecharlo a mediados del siglo IX[33]. Este texto deja claro que la hija de Ana y de Cleofás se conoció como "María de Cleofás", lo que permite deducir que la otra María, hija de Ana y de Salomé, debía de llamarse "María de Salomé".

En Oriente, a mediados del siglo VIII, los calendarios señalaban el 9 de diciembre la fiesta de la Concepción de la Virgen María por santa Ana, nueve meses antes de la Natividad de la Virgen (el 8 de septiembre). El interés por la madre de la Virgen que se plasmó en el excurso del texto de Haymo de mediados del siglo IX debe de haberse originado en Oriente y puede haber llegado a Occidente en la época de Carlomagno. Pero la fiesta de la "inmaculada concepción" de la Virgen tardó aún en llegar a Occidente, donde aparece sólo a finales del siglo XI, época de las primeras cruzadas. Suscitó en 1140 una violenta oposición por parte de Bernardo de Claravalle, que amenazó a los canónigos de Lyon que la celebraban reafirmando la doctrina de la Iglesia según la cual ningún ser humano había escapado del pecado original (Carta CLXXIV):

> "[María] engendró siendo virgen, no fue engendrada por una virgen. Si no fuese así, ¿dónde estaría esa prerrogativa de la Madre del señor, en virtud de la cual a ella sola se la glorifica por haber sido madre y haberse quedado virgen si le concedéis el mismo privilegio a su madre?".

Hay que aclarar que, si bien san Bernardo se oponía a la idea de una concepción inmaculada de la Virgen, no se mostraba contrario a la fiesta de la Concepción de la Virgen, y por lo tanto a la exaltación de Ana y Joaquín.

En 1173, Petrus Comestor, por entonces canónigo de San Víctor de París, acabó una *Historia Scholastica*, resumen de la historia bíblica destinado a convertirse en un *best-seller* para sus contemporáneos y las generaciones siguientes. En el capítulo 47 de la *Historia Evangelica* y con motivo de la elección de los doce apóstoles, el Maestro de las

32 *Epitome historiae sacrae*, II, 3, en Migne, *Patrologia Latina*, t. 118, c. 823-824.

33 Baudoin de Gaiffier, "Le *Trinubium Annae*. Haymon d'Halberstadt ou Haymon d'Auxerre?", *Analecta Bollandiana*, 90 (1972), pp. 289-298. Dominique Iogna-Prat, "L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre. État de la question", *L'école carolingienne d'Auxerre. De Muretach à Remi (830-908)*, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 157-179, en part. p. 171.

Historias menciona los tres matrimonios de santa Ana, con Joaquín, Cleofás y Salome, el nacimiento con cada uno de una hija llamada María, las bodas de las dos últimas Marías con Alfeo y con Zebedeo, y sus respectivos hijos "primos hermanos *-consobrini-* del Señor": los apóstoles Santiago, Simón, Judas, y José/Barsabás para la primera, Santiago y Juan para la segunda. Explica que, como dice Catón, se suele nombrar a las hijas según el nombre de sus padres, o sea, María Cleofás y María Salomé, y añade que se establecen binomios *Zebedaeum Cleopham, Alphaeum Salomam*[34]. El tema del *trinubium* de santa Ana no era entonces desconocido, ya que aparece en un epigrama copiado en un libro de milagros de la Virgen de finales del siglo XII, procedente de una abadía cercana a Reims[35].

En la cuestión de la Inmaculada Concepción de la Virgen, santa Ana y san Joaquín desempeñaban pues un papel fundamental. Al contrario de lo que se suele aseverar, Tomás de Aquino en el siglo XIII se mostró favorable a la idea de que la Virgen fue preservada hasta del pecado original: "Tal fue la pureza de la bienaventurada Virgen, que fue exenta de todo pecado original y actual" (I Sent., dist. 44, quaest 1, art 3)[36]. Es dentro de ese contexto que hay que situar la obra de otros tres dominicos contemporáneos del Doctor Angélico: el francés Vicente de Beauvais (*c.* 1190-*c.* 1267), el italiano Jacobo de Vorágine (*c.* 1228-1298) y el castellano Rodrigo de Cerrato ( *p.* 1276). Indudablemente los tres bebieron de Pedro Comestor.

El relato de la familia de Cristo se encuentra en el *De ortu B. Marie Virginis prenunciato per angelum*, en los Libros VII y VIII del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, obra iniciada a petición del rey San Luís de Francia en 1246 y terminada en 1263. Siguiendo a san Jerónimo, Vicente habla sólo del nacimiento de la Virgen en el Libro VII, capítulo 64, recordando la esterilidad del matrimonio de Ana y Joaquín[37]. Sin embargo, en el Libro VIII, capítulo 12, copia literalmente a Pedro Comestor a propósito de la elección de los doce apóstoles:

> "Ana, tras la muerte de Joaquín, con quien tuvo a la Virgen María, fue dada en matrimonio por José, su yerno, a Cleofás, hermano del dicho José,

34 Petrus Comestor, *Historia Ecclesiastica, Historia Evangelica*, cap. XLVII, en Migne, *Patrologia Latina*, t. 198, c. 1563-1564.

35 Reims, Bibliothèque Municipale, Ms. 380, f° 137, cit. por Patrick Demouy, "Saint Jacques et la Sainte Parenté dans les tapisseries rémoises", *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 3 (1999), pp. 21-24.

36 S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super Libros Sententiarum*, t. I, ed. R.P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, p. 1023: "et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit" (I Sent., dist. 44, quaest 1, art 3). R.P. Fr. Marianus Spada, *Saint Thomas et l'Immaculée Conception*, Paris, 1863.

37 Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VII, 64: "Anno imperii Augusti circiter XXVIIo, nata est beata virgo Maria mater domini iuxta librum Ioachim, et revelationem factam sancte Elyzabeth. Ieronimus in hystoria Ioachim et Anne. Fuit autem ex stirpe David oriunda, in Nazareth nata, Ierosolimis in templo nutrita. Pater eius Ioachim, mater autem Anna dicebatur. Domus paterna ex Nazareth, maternum genus ex Bethleem erat...". [http://atilf.atilf.fr/bichard/Scripts/Artem2/resvdb.exe?7;s=66897465;corp=vdb; target=_top].

con el cual tuvo una hija llamada María, que dio como mujer a Alfeo. De la cual nacieron cuatro primos hermanos, los apóstoles Santiago, Simón y Judas, y José o Barsabás que, en el lugar de Judas fue elegido con Matías. Y estos cuatro por delante de los demás consanguíneos son llamados hermanos del Señor, porque no sólo eran cognados sino también parece que agnados, ya que descendientes de dos hermanos, José y Cleofás. De ellos sin embargo casi por antonomasia Santiago es llamado hermano del Señor, por serle tan semejante en apariencia. *Item* tras la muerte de Cleofás, Ana se casó con un tercer marido, Salome, y tuvo con él una hija a la que llamó María, como a las otras anteriores. Y la desposó Zebedeo, quien tuvo con ella dos hijos, Santiago el Mayor y Juan. Al cual, nacido después, se le llama sin embargo Mayor porque fue llamado por el Señor y fue el primero en seguirlo. Así lo observa la Iglesia romana, que nombra en primer lugar los más importantes y así sucesivamente"[38].

Originario de la misma ciudad que Vicente, y autor de una traducción al francés de la translación del apóstol Santiago conservada en el *Codex Calixtinus*, *La translation monseingneur saint Jaque le grant,* Pierre de Beauvais había redactado, probablemente en la primera mitad del siglo XIII, un poema de 114 versos sobre la Virgen y sus dos hermanas, titulado *De III Maries*[39].

Tres años antes de que Vicente de Beauvais terminara su *Speculum Historiale*, empezó su obra Jacobo da Varazze o Vorágine, por entonces prior de los conventos de Génova y Asti. La historia de los tres maridos de santa Ana se encuentra, en la *Leyenda Dorada*, redactada entre 1261 y 1266, en el capítulo titulado "La natividad de la bienaventurada Virgen María". El autor se queja en primer lugar de que los autores anteriores no hayan insistido sobre la filiación de María, que tenía que ser de la estirpe de David, ya que, como escribe, "Jesucristo nació solamente de la Virgen, por lo tanto manifiesto es que

38 Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 12: "Anna, mortuo Ioachim de quo susceperat virginem Mariam, data est in uxorem a Ioseph genero suo Cleophe fratri ipsius Ioseph, de quo susceptam filiam, vocatamque Mariam dedit uxorem Alpheo. De qua nati sunt quatuor consobrini, Iacobus, Symon et Iudas apostoli, et Ioseph qui et Barnabas, qui pro Iuda post cum Mathia electus fuit. Et hii quatuor pre ceteris consanguineis dicti sunt fratres domini, quia non solum cognati erant sed et putabantur agnati eius, tamquam ex duobus fratribus Ioseph et Cleopha descendentes. Inter quos tamen quasi anthonomatice Iacobus dictus est frater domini, quia quam simillimus fuit ei in facie. Item mortuo Cleopha Anna nupsit viro tertio scilicet Salome, susceptamque ex eo filiam vocavit Mariam, sicut et alias prius. Et hanc duxit Zebedeus, habuitque ex ea filios Iacobum maiorem et Iohannem. Qui licet posterior natu, tamen maior dictus est, quia vocatus est a domino et prius adhesit ei. Quod et romana observat ecclesia, ut singulis in ordinibus suis priores sint prius ordinati. Ita dicit Ieronimus. Alii vero videntes mulieres agnominari solere nominibus virorum ut Marchia Catonis, dixerunt prioribus viris mortuis has duas Marias, nupsisse Cleophe et Salome, vel priores viros fuisse binomios, et dictum Zebedeum Cleopham, Alpheum Salomam".

39 Pierre de Beauvais, *De III Maries*, Paris, BNF, Ms. nouvelles acquisitions françaises, 13521, f° 67rb-68ra.

la Virgen misma descienda de David por el linaje de Natán". Entre David y la Virgen, la filiación se establece así:

> "Del linaje de Natán, hijo de David, según el testimonio de san Juan Damasceno, Levi engendró Melqui y Pantar, Pantar engendró Barpantar, y Barpanthar engendró Joaquín, y Joaquín la Virgen María".

Por su padre, Joaquín, la Virgen María desciende, pues, del rey David. Jacobo de Vorágine se opone aquí a la tradición establecida por Eusebio de Cesárea que hacía de san José el descendiente del rey David y el heredero de las tribus judías real y sacerdotal[40]. Para que Jesús fuera descendiente de ambas tribus, era necesario que lo debiera a su madre, y ella lo había heredado de su padre, Joaquín. Ana, además, era hermana de Hismeria, madre a su vez de santa Isabel y abuela de san Juan Bautista.

La concepción de María, tras veinte años de matrimonio estéril, y durante una ausencia de Joaquín, ocupa luego un lugar importante, aunque el autor no se atreve a situar explícitamente la concepción antes del reencuentro de Joaquín y de Ana en la Puerta Dorada. No obstante, los iluminadores, pintores y escultores no dudaron en los siglos XIV y XV en hacer del beso dado por Joaquín a Ana en la Puerta Dorada un "beso fecundante", y del XIV data la oración *Tota pulchra es*, que a partir del *Cantar de los Cantares* termina con *"Tota pulchra es, Maria, et macula non est in te originalis. / Tu gloria Jérusalem Israël laetitia tu, tu honorificentia populi nostri. / Tota pulchra es, Maria"*.

Jacobo de Vorágine detalla a continuación los diversos maridos de santa Ana, las hijas que tuvo con ellos, y los nietos que nacieron de sus respectivos matrimonios con Alfeo y Zebedeo:

> Tuvo, se dice, tres maridos, Joaquín, Cleofás y Salomé. Con su primer marido, o sea, Joaquín, tuvo una hija que era María, la madre de Jesucristo, que dio como esposa a José, y María engendró y dio luz a Nuestro Señor Jesucristo. Tras la muerte de Joaquín, se casó con Cleofás, hermano de José, y tuvo con él otra hija a la que llamó María como a la primera y que casó luego con Alfeo. María, esta segunda hija, engendró con Alfeo, su marido, cuatro hijos, que son Santiago el menor, José el Justo, que es el mismo que Barsabás, Simón y Judas. Ana, después de la muerte de su segundo marido, tomó un tercero; era Salomé, con quien engendró otra hija, a la que puso también María y que dio en matrimonio a Zebedeo. Esta María engendró con este Zebedeo dos hijos, que son Santiago el Mayor y Juan el Evangelista.

40 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, I, 4-10, pp. 34-36.

Jacobo de Vorágine explica finalmente que de allí provienen los versos:

*Anna solet dici tres concepisse Marias,*
*Quas genuere viri Joachim, Cleophas, Salomeque.*
*Has duxere viri Joseph, Alphoeus, Zebedoeus.*
*Prima parit Christum, Jacobum secunda minorera,*
*Et Joseph justum peperit cura Simone, Judam,*
*Tertia majorem Jacobum, volucremque Johannem*[41].

Nuestro autor se preocupa luego por aclarar que santa Isabel era efectivamente sobrina de santa Ana y prima hermana de la Virgen, aunque pareciera que provenían de dos tribus diferentes, la real de Judá y la sacerdotal de Leví. Muestra que, por el juego de las alianzas matrimoniales, ambas tribus estaban vinculadas y que la Virgen descendía, así, a través de su madre, de las dos principales tribus de Israel[42]. San Juan Bautista resultaba ser un primo segundo de Cristo, mientras que Santiago el Mayor y su hermano, san Juan Evangelista, tanto como Santiago el Menor, san José el Justo, san Simón y san Judas eran también todos nietos de santa Ana.

Por su parte, en Castilla, durante el reinado de Alfonso X el Sabio, el dominico Rodrigo de Cerrato emprendió la redacción de unas *Vitae et martyria sanctorum*, que terminó alrededor del año 1276, con el propósito de que sirviera para los predicadores cuando necesitaban ejemplos sacados de la vida de los santos, y para la devoción de los fieles[43]. Explica en el prólogo que cotejó numerosos textos, corrigió errores, omitió los *impossibilia* e hizo concordar los contrarios. En su afán de lógica, inició la lista de "vidas" con la Natividad de la Virgen María. Recordó al respecto la ascendencia real de sus padres, Joaquín y Ana, la esterilidad de la pareja, el anuncio a Joaquín y luego a Ana de la concepción de la Virgen, el encuentro de los esposos en la Puerta Dorada y el nacimiento de María.

Es en el capítulo dedicado a Santiago, para la fecha del 25 de julio, donde el Cerratense desarrolla el tema de la Santa Parentela. Inicia esa *Vita et Martyrium* explicando que Santiago era natural de Galilea, de la ciudad de Betsaida, que su padre era Zebedeo y su madre "María, hija de Ana y hermana de la Virgen María". Ana, dice, tuvo tres maridos con los que tuvo hijas a las que puso el nombre de María. El primero fue Joaquín, con quien tuvo a la Virgen, que se desposó con José y que tuvo a Cristo. Muerto Joaquín, Ana casó con Cleofás, tuvo con él a otra María que, casada con Alfeo, tuvo cuatro hijos: Santiago el menor, Simón, Judas o Tadeo, que fueron apóstoles, y José o Barsabás,

41 Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, 2ª ed. Lipsiae, 1850, cap. CXXXI, pp. 585-590.

42 La pertenencia de María, y por lo tanto de Jesús, a ambas tribus se reiteraba en otro texto apócrifo, probablemente del siglo VII, *Sobre el sacerdocio de Cristo. Cf. Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, pp. 90-96.

43 Javier Pérez-Embid Wamba, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002, pp. 215-254.

que fue uno de los setenta y seis discípulos. Tras la muerte de Cleofás, Ana tomó por marido a Salomé y tuvo otra hija llamada María, que fue dada en matrimonio a Zebedeo, y fue madre de Santiago y de Juan. Fiel al texto del *Magister historiarum*, especifica por qué, pese a ser más joven que su primo Santiago, el hijo de Alfeo, se le llama el Mayor y cuenta que, tras la Ascensión del Señor, "predicó en toda Samaria y Galilea, y convirtió a muchos a la fe, y luego vino a España y llevó su predicación hasta Galicia, y allí escogió a nueve discípulos". Dejó a dos en Galicia y se llevó a los otros siete a Judea, donde predicaron y donde Rodrigo de Cerrato sitúa el encuentro con el mago Hermógenes y con Fileto. El relato prosigue con el martyrio de Santiago, la translación de su cuerpo y su inhumación final, así como con una lista de nueve milagros[44].

El tema de la Santa Parentela no parece sin embargo haber gozado anteriormente de gran predicamento en Castilla. Santa Ana no figura en los calendarios de la alta Edad Media, a pesar de las estrechas relaciones que mantuvo la Península con Oriente. Tan solo los cristianos que vivían en al-Andalus en el siglo X celebraban la *Nativitas Marie Virginis* el 8 de septiembre, mientras que el conjunto de los españoles celebraba las fiestas de la Anunciación -*Conceptio sancte Marie virginis*- el 25 de marzo, de la Asunción el 15 de agosto, de la Virginidad de María el 18 de diciembre y de la Natividad del Señor el 25 de diciembre[45]. En su *Breviarium Historie Catholice*, probablemente escrito a principios del siglo XIII, Rodrigo Jiménez de Rada no menciona lazos de parentesco entre los apóstoles llamados por Jesús[46] y en el *Chronicon mundi* Lucas de Tuy se interesa ante todo por la historia de los emperadores[47].

Poco sabemos de lo que escribió sobre los apóstoles el canónigo Bernardo de Brihuega, que redactó, también en tiempos de Alfonso X el Sabio, un compendio hagiográfico en cinco libros. Se han perdido por completo el Libro I, que contenía la vida de Cristo, y la mayor parte del Libro II dedicado a "las vidas y pasiones de los apóstoles"; de este segundo libro se conserva una traducción al portugués hecha poco después de la redacción del texto, y una parte en castellano[48]. Por esta traducción y por las referencias que en la obra se hacen del libro I, así como las que mencionan a Petrus Comestor y a Pedro de Riga, parece ser que Bernardo de Brihuega recogió en su obra la historia de la Santa Parentela. Escribe, por ejemplo: "Segundo o que de suso ouvistes em no

44 Rodericus Cerratensis, *Vitae et martyria sanctorum*, Biblioteca Universidad Complutense, Ms. 146, f° 1-2 y 175-179.

45 Marius Férotin, *El Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904, reed. Roma, 1996, col. 458-459, 474-475, 479, 490-491 y 492-493.

46 Roderici Ximenii de Rada, *Breviarium historie catholica (VI-IX)*, VIIII, XXXIII-XXXV, ed. Juan Fernández Valverde, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis LXXIIB, Brepols, Turnhout, 1993, pp. 540-542.

47 Lucae Tudensis, *Opera omnia*, ed. Emma Falque Rey, Corpus Christianorum Continuatio medievalis LXXIV, Brepols, 2003.

48 Javier Pérez-Embid Wamba, *Hagiología y sociedad en la España medieval...*, pp. 255-302.

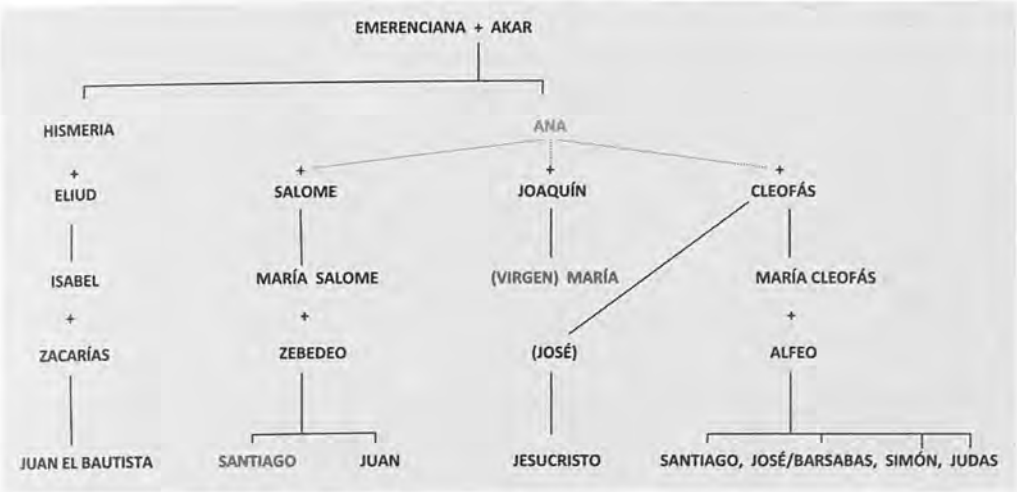



Fig. 1. Cuadro genealógico: la Santa Parentela.

primeyro livro, sam Simõ e sam Judas forom irmãos de Santiago o meor e forom filhos de Alfeu..."[49]. A tenor de esta mención, podemos suponer que el canónigo de la catedral de Sevilla, *clericus et alumpnus* del rey Alfonso X el Sabio, siguió el modelo dado por Pedro Comestor e incluyó la parentela de la Virgen dentro del relato de la vida terrenal de Cristo, probablemente en el capítulo de la elección de los doce apóstoles.

El franciscano Juan Gil de Zamora, que inició también su carrera en tiempos de Alfonso X de Castilla, dedicó buena parte de sus obras a la exaltación de la Virgen María e insistió en los numerosísimos milagros que ella hacía, con el propósito de defender la creencia en la Inmaculada Concepción. Dedicó el quinto tratado de su *Liber Mariae* a la concepción de la Virgen, aunque sin mencionar a sus padres o las circunstancias de su concepción, sino tan solo el hecho de que fue exenta del pecado original, mientras que el tratado VII, titulado *De nativitate almifluae Mariae*, sólo habla del nacimiento de Cristo[50]. La obra, dedicada a la sola exaltación de la Virgen y a su Inmaculada Concepción, cuya fiesta había sido adoptada por la orden franciscana en 1263, no concede a santa Ana un papel particular, aunque Alfonso X mandase construir en Sevilla una iglesia que le fuera dedicada, siguiendo el ejemplo de Jaime I de Aragón, que había fundado un convento bajo esa advocación[51]. En el *De preconiis Hispaniae liber*, los

49 Manuel Martins, "Bernardo de Brihuega, compilador dos 'Autos dos Apostolos'", *Boletim de Filologia*, 21 (1962), pp. 69-85. Francisco Bautista, "Bernardo de Brihuega y la colección hagiográfica del ms. BNE 10252", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 130/1 (2014), pp. 71-104.

50 BNE, Ms. 9503, f° 15-19 y 23-40v. Fidel Fita, "Poesías inéditas de Gil de Zamora", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI (1885), pp. 379-409. Estrella Pérez Rodríguez, "*Cantus in laudem Virginis*: el oficio poético de Juan Gil de Zamora", *Studia Zamorensia*, 13 (2014), pp. 109-123.

51 Suzanne Stratton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Madrid, Debate, 1989.

únicos apóstoles citados son Santiago, Juan, Pedro y Pablo sin que el autor evoque sus lazos de parentesco[52]. Y en el *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat*, del que sólo se conserva un ejemplar, Juan Gil de Zamora dedica 18 folios a la "Natividad de la Virgen", 14 a Santiago el Mayor, 24 a Juan Evangelista y ninguno a la madre de la Virgen[53].

## De la exaltación del matrimonio a la Inmaculada Concepción

La parentela de la Virgen María, fuese limitada a sus padres, su esposo y su Hijo, o ampliada a sus hermanastras, prima y sobrinos, interesó, pues, a numerosos autores, dominicos, franciscanos o canónigos seculares a lo largo del siglo XIII. Quizás haya que situar entonces en ese contexto la primera mención de la aparición de la Virgen a Santiago, en Zaragoza, encima de un pilar. El documento que la cita data del 27 de junio de 1299. Su autor explica que Santiago, "hermano de Juan, hijo de Zebedeo", antes de dejar la Tierra Santa, acudió a la Virgen, le besó las manos y le pidió su licencia y bendición; la Virgen se las dio diciendo: "Ve, hijo, y cumple con el mandato de tu Maestro; y en Su nombre te pido que, en la ciudad de España donde convirtieses al mayor número de gente, hagas allí una iglesia en memoria mía, tal y como te lo mostraré". Tras haber recorrido la Península, Santiago y unos compañeros descansaban a orillas del Ebro cuando, en la noche, se le apareció la Virgen "con dos coros de miles de ángeles". "Santiago hijo, le dijo, éste es el lugar señalado, escogi-

Fig. 2. "Santa Ana y las tres Marías", *Horas de Étienne Chevalier*, iluminadas por Jean Fouquet. Paris, BnF, département des Manuscrits, Ms. nouvelles acquisitions latines 1416, verso, c. 1452-1460.

52 Fr. Juan Gil de Zamora, *De preconiis Hispanie*, ed. Manuel de Castro y Castro, Madrid, Universidad, 1955.

53 Juan Gil de Zamora, *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat*, ed. José Carlos Martín Iglesias & Eduardo Otero Pereira, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", 2014. Javier Pérez-Embid Wamba, *Hagiología y sociedad en la España medieval...*, pp. 303-364.

do en mi honor, donde en memoria mía tienes que edificar mi iglesia". *Hilaratus laetitia multa*, el apóstol construyó la iglesia antes de volver a Jerusalén[54]. Aunque el texto no hace ninguna alusión a un cualquier parentesco entre Santiago y la Virgen, con la excepción de las dos veces en que ésta se dirige a él llamándolo *filius*, el público al que iba dirigido no podía ignorar los lazos particulares que la tradición, ampliamente desarrollada desde la segunda mitad del siglo XII, establecía entre María y el apóstol.

En Francia, hacia 1357, el carmelita Jean de Venette, prior del monasterio de París y provincial de Francia, dedicó a *Las Tres Marías* un largo poema en francés que se ha conservado en una copia de mediados del siglo XV y fue ampliamente difundido[55].

Si el siglo XIV se caracterizó más por las polémicas acerca de la Inmaculada Concepción de María, en el XV volvió a atraer la atención el tema de la Santa Parentela. A inicios del siglo, santa Coleta de Corbie (1381-1447) tuvo la visión de santa Ana con toda gloria y todo honor, ante su noble parentela, sus tres hijas y sus respectivos hijos, según lo cuenta su confesor, Pedro de Vaux:

> "La primera era la muy santa y venerable Virgen María, reina de los cielos y de la tierra, soberana de los ángeles y de todas las criaturas; tenía de la mano a su muy querido hijo, Nuestro Señor Jesucristo, el muy precioso redentor y glorioso salvador. La segunda hija era Maria Jacobe, y tenía de la mano sus cuatro santos hijos, Santiago el Menor, san Simón, san Judas y José el Justo. La tercera hija era santa María Salomé, y tenía de la mano sus dos santos hijos, Santiago el Mayor y san Juan Evangelista. Durante esa aparición, la señora santa Ana explicó a la joven cómo, a pesar de haber sido tres veces casada, toda la Iglesia militante y triunfante resultaba altamente honrada y venerada en su noble progenie".

Coleta experimentó en adelante una gran devoción hacia santa Ana y fundó en el convento de Besançon un oratorio dedicado a la madre de la Virgen. Pedro de Vaux había explicado poco antes que la santa reprochaba a su madre que se hubiese vuelto a casar siendo viuda, aunque ella misma era fruto de ese segundo matrimonio. La aparición de santa Ana con su familia la tranquilizó, en palabras del confesor[56].

El culto a santa Ana, madre de la Virgen y abuela de Cristo, experimentó en el siglo XV un gran desarrollo, tanto por parte de los defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen, lo que dio lugar a la representación conocida como "Santa Ana triple" -Ana, la Virgen y el Niño-, como por parte de los defensores de la amplia parentela de

54 Enrique Flórez, *España Sagrada*, t. XXX, Madrid, 1775, apénd. VI, pp. 426-429.

55 Jean Fillons (o de Venette), *Histoire des trois Maries*, Paris, BNF, Ms. Français 24311. *"L'Histoire Des Trois Maries" by Jean de Venette, O. Carm*, ed. Michael T. Driscoll, Paris, Centre de Recherche et de Documentation, 1975.

56 Pierre de Vaux, *Vie de soeur Colette*, CERCOR - Université de Saint-Étienne, 1994, cap. 67-68.

Jesucristo, fruto de los tres matrimonios de la madre de la Virgen[57]. En 1393 la reina de Castilla, Catalina de Lancaster, ya había querido edificar en Nieva (Segovia) dos iglesias dedicadas a la Virgen María y a "su madre Ana"; el papa Clemente VII y su sucesor el papa Benedicto XIII concedieron varias indulgencias a esas fundaciones entre 1395 y 1415[58].

En su sesión 36 del 17 de septiembre de 1439, el Concilio de Basilea se inclinó a favor de la doctrina y de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen, una decisión apoyada por Juan de Segovia, que se oponía así al dominico Juan de Torquemada:

> "[Que] la gloriosa Virgen María madre de Dios, por la gracia singular preveniente y operante de un don divino, nunca fue actualmente sometida al pecado original, pero fue indemne de cualquier mancilla original y actual, santa e inmaculada, es una doctrina piadosa, conforme al culto eclesiástico, a la fe católica, a la recta razón y a la Santa Escritura, que debe ser aprobada, guardada y aceptada por todos los católicos, y que no se permite en adelante a nadie predicar o enseñar lo contrario"[59].

Los defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen y los de la santidad del matrimonio encontraron en la familia de la Virgen los argumentos que reforzaban sus creencias. En su *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, acabado en agosto de 1446, el Maestre de Santiago don Álvaro de Luna inició su tercer libro, ordenando

> "de asentar en el primero logar a santa ana; dello por rreverençia de la sin manzilla virgen, son pura, entera e non rronpida intençion e voluntad, dello por singular previllegio, que mereçio parir a la madre de dios inmortal, por cuya providençia es çierto que fue establesçido el mundo, e todas sus partes, desde comienço, e que es administrado en todo tienpo".

El capítulo dedicado a santa Ana se limita, pues, a contar la historia del matrimonio estéril de Ana con Joaquín, el anuncio milagroso hecho a ambos esposos, entonces separados, su encuentro en la Puerta Dorada, el nacimiento de la Virgen, su presentación al templo, los esponsales con José y el nacimiento de Jesucristo. La Virgen María encabezaba la obra del Condestable, que le dedicó innumerables loores, pero sin mencionar

57 José Antonio Peinado Guzmán, "La iconografía de *Santa Ana triple*. La casuística en el arzobispado de Granada", *Revista del CEHGR*, 26 (2014), pp. 201-222.

58 Saturnino Ruiz de Loizaga, *Iglesias, santuarios y ermitas dedicados a Santa María en los pueblos de España. Según documentación de los Registros del Archivo Vaticano (siglos XI-XV)*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2011, nº 69, 72, 96 y 103. Diana Lucía Gómez-Chacón, "Reinas y Predicadores: el monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempos de Catalina de Lancaster y María de Aragón (1390-1445)", *Reyes y Prelados. La creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Madrid, Silex, 2014, pp. 325-340.

59 J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio*, t. 30, Venecia, 1792, col. 37.

Fig. 3. "Las tres Marías". Jean de Venette, *Histoire des trois Maries*, 1357. Paris, BNF, Ms. Français 12468, f° 1.

el tema de su Inmaculada Concepción, fuera de la alusión a ello en el capítulo dedicado a santa Ana[60].

Autor de un *Tractat de la concepcio de la Sacratissima Verge Maria, Mare de Deu, senyora nostra*, el poeta valenciano Joan Rois de Corella redactó hacia el año 1464 una *Vida de la gloriosa santa Ana*. En el prólogo explica que dedica su obra a la mujer del "strenu e virtuos cavaller mossen Luis de castellvi marit vostre: que teniu gran e special devocio en aquesta excellens senyora". La oración final a Santa Ana revela además que la destinataria de la obra deseaba hijos y no los tenía.

En la obra, la vida de santa Ana se desarrolla en función de sus tres matrimonios. El primero, con Joaquín, "un noble e ben heretat jove del mateix trib de Juda nomenat joachim natural de la ciutat de nazareth", matrimonio que no tuvo descendencia durante veinte años, hasta la milagrosa concepción y

> "aquella nit sancta: en la qual la beneyta senyora essent de edat de .XXXVIII. anys a .VIII. dies del mes de deembre dissbate en la nit concebe aquella sacratissima verge senyora nostra del peccat original exempta perque eternament era eleta per esser mare de aquell anyell sens macula deu fill de deu".

Joan Rois dedica luego un largo capítulo a la muerte de san Joaquín, esposo y padre modelo, y a la posterior reclusión de su viuda, Ana, a la que consolaba su hija mientras oraba y hacía penitencia. Pero, aunque Dios haya querido nacer de una virgen, existe "la religio del sanct matrimoni", y los parientes de santa Ana la instaron a volver a casarse.

60 Don Álvaro de Luna, *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, ed. Manuel Castillo, reed., Valladolid, Maxtor, 2002, pp. 29-30 y 198-200.

En el capítulo titulado "Casa la sancta viuda ab cleofas, apres mort del qual casa ab salome", el autor cuenta brevemente cada uno de los dos matrimonios siguientes, con el nacimiento de una hija llamada María en cada uno; la hija de Salome se describe como

> "una elegant donzella: que fon gran goig al pare pensant que era dona en tot semblant a la honestissima mare: en special a maria verge".

Los matrimonios y la descendencia de las hijas de Ana se relatan en el capítulo "Dels matrimonis e generacio de les sanctes filles de la beneyta anna", que concluye de esta manera:

> "Axi passava la beneyta sancta la sua vellea contenta reposada: circuida de tals nets e filles: e aquella que tants anys de la sua florida joventut havia pacient ment soffert lo opprobri e nom de steril: en la senectut de tan noble e fecunda generacio dotada: es mostra e clar exemple algu de la divina misericordia non desespere",

antes de dar paso al relato de la muerte de Ana, "gloriosa mare de la reyna de misericordia: avia sancta del rey Deu Jesus senyor, creador e redemptor nostre"[61].

Hacia los años 1460, en la misma época en que Joan Rois de Corella redactaba su obra en honor a santa Ana, en Castilla el dominico fray Juan López de Zamora, o de Salamanca, confesor de la condesa Leonor de Pimentel, escribía para ella una *Vida de Nuestra Señora*, de la que sólo queda la primera parte[62]. La obra es un diálogo entre la Virgen y la condesa, donde la primera contesta las preguntas de doña Leonor. Se inicia con la concepción de la Virgen, que explica en primer lugar quiénes fueron sus padres: Joaquín, "del tribu de Judá y de la clara linaje de David (...) fue natural de Galilea, provincia de la ciudad de Nazareth", y "la devota y virtuosa madre mia santa Ana, de la cibdat de Belén, que se llama real porque David, el rey, fue natural de Belén". Fray Juan López añade aquí que santa Ana tenía una hermana llamada Hesmeria, "la cual engendró a mi prima doña Isabel, mujer de Zacarías, los cuales engendraron a Sant Juan Baptista", y recuerda la esterilidad de Joaquín y Ana, y la concepción milagrosa de María; volviendo, más adelante, sobre la concepción, la Virgen explica a la condesa:

61 Joan Rois de Corella, *Historia de la Gloriosa Sancta Anna Mare dela Mare de Nostra Salut e Misericordia*, Valencia, Alfonso Fernández de Córdoba?, ca. 1485, f° 31-56v (Biblioteca Colombina, Sig. 14-2-7(5)). Kurt Wittlin, "La *Biblis, Mirra* i *Santa Anna* de Joan Rois de Corella: Traduccions modulades, amplificades i adaptades", *Anuari de l'Agrupacio Borrianenca de Cultura. De literatura i cultura a la València medieval*, ed. Tomàs Martínez, VIII (1997), pp. 175-189.

62 Arturo Jiménez Moreno, *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV, antología de textos*, Zamora, Ayuntamiento-UNED, 2002, pp. 63-71.

"Mira mi memoria cuando dice: «En principio crió Dios cielo e tierra»; esta es la conjunción de Ana e de Joaquín, parientes míos por matrimonio. Joaquín es el cielo e Ana la tierra, que fueron mis genitores".


Fig. 4. "Santa Ana triple" por Gil de Siloé, c. 1500. Burgos, Capilla del condestable.

Santa Ana vuelve a aparecer en el relato cuando su yerno, José, duda de la virginidad de su esposa al verla embarazada y ella tiene que convencerle de que no abandone a María[63]. Obviamente, a fray Juan sólo le interesa la Virgen, y de su familia no se mencionan sino a sus padres, a su tía Hesmeria y a Juan Bautista. No constan hermanas de la Virgen o sobrinos suyos. En los *Evangelios moralizados*, Juan López muestra sus conocimientos de los textos apócrifos al recordar que la virginidad de María fue comprobada por unas parteras justo después del nacimiento de Cristo[64]. Pero, si bien insiste en la virginidad de María, evita cuidadosamente el tema de la concepción de la Virgen que suscitaba cada vez más polémica entre partidarios y adversarios de la Inmaculada Concepción.

En 1476, el papa Sixto IV, por la bula *Cum praeexcelsa*, dotó la fiesta de la Inmaculada del 8 de diciembre con indulgencias. Ana, en el siglo XV, aparece pues a la vez como la madre de la Inmaculada, dando lugar a su representación con la Virgen y el Niño solamente, o como madre y abuela feliz, gracias a sus sucesivos matrimonios. En ambos casos, esas imágenes se desarrollan también en una época de polémica feminista. Y aunque algunos autores insisten, a propósito tanto de santa Ana como de la Virgen, en el sacramento del matrimonio –Ana se casa tres veces–, el tema tiene un marcado carácter pro-femenino ya que excluye la parte masculina y destaca la generación por las mujeres.

63 Luis G. A. Getino, *Concepción y nascencia de la Virgen por el P. Maestro fray Juan López*, Madrid, 1924, pp. 40-45 y 235.

64 Arturo Jiménez Moreno, *Vida y obra de Juan López de Zamora...*, p. 121.

En 1497, siete años después de su fallecimiento, se publicó en Valencia la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena que había sido abadesa del convento de la Santísima Trinidad de la ciudad. La obra, escrita en valenciano, conoció de inmediato un gran éxito. La clarisa Isabel de Villena (1430-1490) puso en su obra especial interés en los detalles de la vida cotidiana y en el papel desempeñado por las mujeres en la vida de Cristo. La *Vita Christi* se inicia con el anuncio a Joaquín de su próxima paternidad, siendo Ana avisada a continuación por el mismo ángel que

> "nostre senyor Deu vol que concebau huna filla tan singular que peccat original, venial ni mortal en ella james sera trobat. Pura de tota culpa la concebreu, pura la criareu".

Ana y Joaquín se encuentran y abrazan en la Puerta Dorada, y Ana advierte que está embarazada, lo que le permite a la autora afirmar que "aquesta fiesta gloriosa de la concepcio deu esser per los crestians ab gran devotio festivada: ca es estada començ de la nostra salut". Isabel de Villena recalca luego los cuidados y la ternura que Ana le deparó a su hija, a la que amamantó tres años, antes de entregarla al Templo.

Tras sus años en el Templo, al cuidado de la profetisa Ana, los sacerdotes casan a la Virgen con José, que por su parte había hecho voto de virginidad. José lleva entonces a su esposa a Nazaret, su pueblo, donde vivía Ana, que cuenta a su hija María que, tras la muerte de Joaquín,

> "elle havia pres dos marits per inspiracio divina: e que havia agut dos filles: a les quals havia posat nom Maria a cascuna per amor della: e que la una encara stava en casa de la dida e laltra no era en casa".

En el momento de la anunciación, el arcángel Gabriel le comunica a la Virgen que "aquella tan amada cosina germana vostra Elisabeth muller de Zacaries ha concebut un fill en la antiga edat sua: e es ja de sis mesos prenyada". Después del nacimiento de Jesús en Belén, y de la visita a Simeón y a la profetisa Ana en Jerusalén, la Virgen María vuelve a encontrase con su familia. Santa Ana, con sus otras dos hijas, acoge a María y a su hijo al llegar a Nazaret, pero al cabo de un año debe separarse de nuevo de la Virgen, que huye a Egipto con José y su hijo. Siete años después, María, Jesús y José vuelven a Nazaret y Ana ofrece a su nieto una camisa que, añade la autora, no sólo llevó Jesús con gran placer sino que, convertida en reliquia, pertenece a "los reys de Arago com a fidelissims crestians e devots". Las hermanastras de la Virgen ya están casadas, pero no se indican los nombres de sus maridos.

En el relato de Isabel de Villena, a la hora de la muerte de Ana se encuentran alrededor de su lecho su nieto Jesucristo con su madre, la Virgen, y sus dos hermanas con sus hijos, y Ana recomienda a su hija mayor "vostres germanes e los fills : siau mare de tots: ia sabeu ma filla aquestes nets yo quant los he amats specialment al

pus chich que ha nom: Joan". A sus otras hijas, Ana les pide que no sientan tristeza y que cuiden de su hermana la Virgen, y les dice que "siau certes que tot lo mon vos haura en gran reverencia per esser germanes de tal senyora. Car aquesta es la gloria de tota la generacio nostra", y a sus nietos, cuyos nombres no se especifican, los bendice añadiendo:

> "Mos fills quanta gracia es aquesta que lo fill de Deu segons la humanitat sua vos sia tan acostat parent. Pensau si habeu raho de servirlo hi acompanyarlo en les congoxes e tribulacions sues".

En esa escena de despedida, sólo se nombra a la Virgen, a Jesús y a Juan, siendo los demás protagonistas definidos como las "hijas" y los "nietos" de santa Ana. Isabel de Villena, que había señalado que Jesús tenía veinte años cuando murió su abuela, indica a continuación que tenía veinticinco cuando falleció san José, y no especifica la composición del "sanct collegi de nombre de dotze apostols" a los que llama "aquests pobrellets dexebles".

La familia de la Virgen vuelve a surgir en la obra con motivo de las bodas de Caná, organizadas por "una germana de la excellent mare de Deu [que] feya noçes del seu glorios fill Joan", durante las cuales ocurre el milagro del agua transformada en vino, e Isabel de Villena añade:

> "Despedintse lo Senyor per partirse: crida son cosin germa lo glorios Joan: dientli que leixas star la sposada e tot lo restant e quel seguis: ca ab tot sia sancta cosa lo matremoni: molt pus perfet es lo stament de virginitat".

Con motivo de la resurrección de la hija de Jairo, se menciona la presencia de tres discípulos, "los pus amats": Pedro, Santiago y Juan, y en la Última Cena a Pedro y a Judas[65]. A pesar de describir con todo lujo de detalles las escenas de la vida cotidiana de Santa María y de su Hijo, en el seno de una familia unida alrededor de una matriarca, Ana, Isabel de Villena no nombra a los maridos ni a los hijos de las hermanastras de la Virgen, quizás porque sus auditores o lectores no lo necesitaban.

Pocos años después de que sor Isabel terminara de elaborar su *Vita Christi* en Valencia, en 1494 el benedictino alemán Juan Tritemio redactó un *De laudibus sanctissimae matris Annae* en versos, también llamado *Tetrastichon de sancta Anna*, que recoge los loores a santa Ana de diversos autores, una suerte de "rosario" en el cual había que recitar, después de cada dos versos: *Ave Dei genitricis mater venerabilis Anna: sancte Trinitati gratissima: pre cunctis mulieribus honorata: benedicta tu a Domino. et benedicta proles uteri tui :*

65 Sor Isabel de Villena, *Vita Christi*, Valencia, 1497, f° 4v, 5r, 8v, 17r, 34r, 87v, 100v, 104v, 105r, 114r, 114v, 115r, 116v [http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/jlv/12698301924585940210435/index.htm].

*prolisque virgineus natus Iesus Christ.* Los versos recuerdan la noble ascendencia de Ana, su estéril matrimonio con Joaquín hasta dar a luz a la madre de Dios: *Anna mali puram tu concepisse Mariam / Crederis.* Las *laudes Annae* no mencionan otras hijas y exaltan en ella la madre, y la que permitió que Dios naciera de su hija María[66]. Tritemio defendía de hecho la Inmaculada Concepción de la Virgen y, para contestar a las críticas que le había dirigido el dominico Wigand Wirt de Frankfurt, redactó luego un *De purissima conceptione* y explicó que "creer en la purísima concepción no es una necesidad sino un acto de piedad"[67]. El cartujo flamenco Pedro Dorlando (1454-1507) escribió también en esa perspectiva una larga *Vita beatae Annae* que quedó inédita.

Mientras que los partidarios y opositores del tema de la Inmaculada Concepción de la Virgen María intercambiaban argumentos a veces violentos, la imagen de santa Ana con toda su familia inspiró a numerosos pintores e iluminadores. A lo largo del siglo XV, y gracias a la visión de santa Coleta de Corbie, la hija de Salomé se había convertido en "santa Salomé" y en una muy elegante doncella que se parecía mucho a la Virgen María, su prima. En 1209 se descubrieron sus reliquias en Veroli, en Italia, y el obispo Leto (1212-1224) mandó hacer dos relicarios para exponerlas a la veneración de los fieles; su fiesta se celebra el 22 de octubre y es la patrona de Bonares, en Huelva. De los cuatro Evangelios, tan solo el de Mateo le atribuye la petición de que Santiago y Juan estén en el cielo a la derecha y a la izquierda de Cristo, pero esa versión suplantó las otras y María Salomé adquirió así la fama de una madre que quiere para sus hijos lo mejor y lo más honroso[68]. Zebedeo no tuvo la misma suerte y su nombre sólo se recuerda unido al de sus hijos. Curiosamente, aunque en Santiago de Compostela la imagen de Salomé flanquee el altar mayor de la catedral, y que la ciudad tenga una iglesia dedicada a Santa Salomé, el tema del parentesco del Apóstol con la Virgen María no fue explotado. Ningún relato de peregrino deja entrever que se mencionase dicho parentesco. ¿Porque era un tema tan conocido en el siglo XV que no necesitaba ser recalcado? ¿Porque en Compostela sólo interesaba el Apóstol y no sus parientes?

La tradición medieval había hecho sin embargo de Santiago y san Juan los hijos de María Salomé, hermanastra de la Virgen. Eran por lo tanto primos hermanos de Jesús y sobrinos de Su madre. Eran también primos hermanos de otros cuatro apóstoles, y

66 Johannis Tritemii abbatis Spanhemensis, *Tetrastichon de sanctissima matre Anna*, Maguncia, Petrus Friedbergensem, 1494.

67 Martina Wehrli-Johns, "L'Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe: débats et iconographie", *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [Online], 10 | 2012, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 04 octobre 2015. URL: http://acrh.revues.org/4280; DOI : 10.4000/acrh.4280.

68 José Antonio González García, "Santiago apóstol. Diseño bíblico", *Acogida cristiana y nueva evangelización en el Camino de Santiago. El Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino*, Santiago de Compostela, 2014, pp. 115-131.

Fig. 5. "La Santa Parentela", por Jan Baegert, c. 1530. Dortmunder Museumgesellschaft.

primos segundos de Juan el Bautista. Pero las críticas humanistas se levantaban con una fuerza cada vez mayor. Desde principios del siglo XVI, varios pensadores criticaban el tema de la Santa Parentela al revisar los textos bíblicos. Jacques Lefèvre d'Étaples (*c.* 1455-1537) publicó en 1523 una traducción latina del Nuevo Testamento y en 1530 una traducción francesa de la *Biblia*; unos años antes de su primera publicación había afirmado, en sus *Disertaciones*, que santa Ana sólo había tenido un marido y que María Magdalena no era María, hermana de Lázaro, y tampoco la pecadora mencionada en Lucas 7[69]. El doctor de la Sorbona Pierre Cousturier, o Sutor, le respondió en 1523 en su *De Triplici connubio divae Annae disceptatio*. Pero el humanista alemán Enrique Cornelio Agrippa (1486-1535) criticó también el tema de los tres matrimonios de santa Ana en un libro publicado en 1534[70].

En su sesión del 17 de junio de 1546, el Concilio de Trento dictaminó sobre el pecado original, especificando que no era su intención, "comprehender en este decreto (....) a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, madre de Dios, sino que se observen

69 Jacques Lefèvre d'Étaples, *De Maria Magdalena & triduo Christi et ex tribus una Maria disceptatio, cum epistola J. Clichtovei ad Fr. Molinum*, Paris, 1518, in-4°. *ID., Petit livret faict a l'honneur de madame saincte Anne et de la royne, sa fille, vierge pure, mere de Jesus-Christ*, dedicado a Louise de Saboya, Paris, BNF, Ms-40009 réserve.

70 Henrici Cornelii Agrippae *De beatissimae Annae monogamia ac unico puerperio propositiones dilucidatae et articulatae, juxta disceptationem Jacobi Fabri Stapulensis in libro "De tribus et una" intitulatam. Ejusdem Agrippae defensio propositionum praemunitarum contra quendam Dominicanum eumdem impugnatorem, qui sanctissimam Deiparae Virginis matrem Annam conatur ostendere polygamam. Quaedam epistolae super eadem materia atque super lite contra ejusdem ordinis haereticorum magistro habita*, S.l., 1534.

las constituciones del papa Sixto IV". En la sesión XXV, los 3 y 4 de diciembre de 1563, el concilio trató el problema del Purgatorio y el de la invocación y veneración de los santos. No prohibió explícitamente nada, pero recordó que

> "por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándoles los artículos de la fe y recapacitándolos continuamente en ellos (...). Mas si se hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas, desea ardientemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni den ocasión a los rudos de peligrosos errores (...). Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de las imágenes"[71].

Pocos años después de finalizar el Concilio de Trento, en 1570, en su deseo de simplificar el *Misal*, el papa Pío V suprimió la memoria de la fiesta del 8 de diciembre. El dogma ser*á* proclamado por Pío IX en 1854 en la bula *Ineffabilis*. Pero la cuestión de los "hermanos" de Jesucristo no se zanjó tan fácilmente y en 1966 Josef Blinzler se sumó a la larga lista de los que propusieron, a lo largo de los siglos, árboles genealógicos de la "parentela" de Cristo que hacían de Santiago y de san Juan Evangelista sus primos hermanos y sobrinos directos de la Virgen María.

71. *El santo y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala*, 6ª ed., Madrid, 1819, pp. 42 y 353-358.

# Santiago, primo y protegido de la Virgen María de Ágreda

R. P. Jean-Robert Armogathe
Ecole Pratique des Hautes Études, Paris (Francia)

La gran fama que acompañó a María de Ágreda durante los siglos XVII y XVIII fue tan grande como el olvido en el que se encuentra en la actualidad. Su única obra, la extraordinaria *Mística Ciudad de Dios*, cuya publicación póstuma se realizó en el año 1670 conoció numerosas reediciones; fue traducida a todas las lenguas[1]. Se convirtió en un auténtico *best-seller* religioso que unió a sus incondicionales y sublevó a los adversarios más temibles, entre los que se encontraba Bossuet[2]. Un breve recorrido histórico nos puede ser útil. Por otra parte, la biografía de María de Jesús es tremendamente sencilla: nace en 1602 en Ágreda, un pequeño pueblo cerca de Zaragoza. Tiene dieciséis años cuando su madre funda en su propia casa un convento, en el que ella misma entrará con dos de sus hijas, mientras que su marido y dos de sus hijos ingresan en la Orden de los franciscanos. Fue, por otra parte, el padre, Francisco Coronel, hecho Hermano del Santísimo Sacramento, quien recibió la profesión de su mujer, Catalina de Arana, y de su hija María (la segunda hija era demasiado joven para hacer profesión) el 2 de febrero de 1620. Entraban a formar parte de las *Franciscanas*

1 Ver bibliografía en *Mística Ciudad*, Madrid, 1970, p. XC-CIV.
2 Las declaraciones de Bossuet se publican en t. 20 de la edición Lachat de *Obra*, París, 1879.

*descalzas de la Inmaculada Concepción*, permaneciendo en su casa transformada en convento. María de Jesús pasó allí toda su vida, y murió en 1665. En 1668 se abrirá un proceso de beatificación que sigue en curso.

En 1627 afirma haber recibido una inspiración divina que la impulsaba a escribir una vida de la Virgen María, desde el momento en el que la futura Madre del Verbo encarnado es concebida, dentro del plan divino, hasta el tiempo de su coronación en el cielo. Asimismo, declara que quemó una primera versión[3], comenzando a escribirla de nuevo en 1651.

Esta extensa crónica, en la que algunos pasajes nos recuerdan a Milton –o incluso a Dante–, no carece de grandeza épica. Asimismo, está acompañada de reflexiones personales y acompasada por instrucciones particulares de la Virgen a su autora. Ésta hace gala de una gran prudencia en los puntos controvertidos, como vamos a ver a continuación, sometiéndose al juicio de quienes ella considera más sabios, pero permaneciendo fiel al relato de las revelaciones recibidas.

Después de la Pasión, la Resurrección y la Muerte de Jesús, llegamos a la edad apostólica. (Parte III, Libro VII). María desempeña aquí un papel particular de consejo y de protección de la Iglesia naciente. Incluso interviene en el tribunal celeste, delante de la Santísima Trinidad. Muy consciente de la trascendencia de su intención, María de Ágreda no deja de observar:

> "Grande maravilla pareciera, si en cualquiera ciudad del mundo se hiciera esto con una mujer, llamándola a las de mayor dificultad y peso para las juntas donde se trata del gobierno público. Y mayor novedad fuera introducirla en los estrados y juntas de los supremos consejos, donde se confieren y resuelven los negocios públicos reinos y para todo su gobierno. Y con razón pareciera esta novedad poco segura, pues dijo Salomón (Ecl 7, 28-29) que anduvo inquiriendo la verdad y la razón entre los hombres y de los varones halló uno entre mil que la alcanzaba, pero que de las mujeres ninguna. Son tan pocas las que tienen el juicio constante y recto por su natural fragilidad, que por orden común de ninguna se presume, y si hay algunas no hacen número para tratar negocios arduos y de gran discurso, sin otra luz más que la ordinaria y natural. Pero esta ley común no comprendía a nuestra gran Reina y Señora, porque si nuestra madre Eva comenzó como ignorante a destruir la casa de este mundo que Dios había edificado, María santísima, que fue sapientísima y madre de

3 "La primera vez cuando escribí, me llevaba mucho la atención de lo material y orden de esta obra, y fueron las tentaciones y temores tan grandes y las tempestades que me combatían de discursos y sugestiones tan excesivas, de que era temeraria en haber puesto mano en obra tan ardua, que me rendí a quemarla" (§ 15).

> la sabiduría, la reedificó y renovó con su incomparable prudencia y por ella fue digna de entrar en el acuerdo de la Santísima Trinidad, donde se trataba este reparo" (§ 314).

La Virgen cuidará de todos los apóstoles pero, entre ellos, se ocupará sobre todo de Santiago el Mayor, "su pariente", *su deudo,* según nos cuenta la *Leyenda de las tres Marías.* Según los textos apócrifos, santa Ana se casó tres veces: con san Joaquín, Cleofás y Salomé. Del primero tuvo únicamente a la Virgen. Tras la muerte de san Joaquín, se casó con Cleofás, según la tradición hermano de san José, de este matrimonio tuvo otra hija, a la que también llamó María. Esta María fue la madre de Santiago el Menor, de José y posiblemente de Simeón, hijo de Cleofás (el segundo "obispo" de Jerusalén): "Al enviudar de nuevo, santa Ana se unió a Salomé, con quien engendró una tercera hija a la que también llamó María o María Salomé", que con su marido Zebedeo habría engendrado a los apóstoles Santiago -llamado el Mayor- y Juan de Zebedeo.

Esta tradición es la que, de un modo particular, mantiene Haymon d'Auxerre (siglo IX) y sobre todo, Santiago de la Vorágine en la *Leyenda dorada* (siglo XIII).

En el siglo decimosexto se produjo una animada controversia sobre los matrimonios de santa Ana, en la cual Baronio y Bellarmine defendieron su monogamia[4].

Pero, podemos pensar que María de Ágreda conocía la *Leyenda dorada.* De esta manera Santiago, hijo de Zebedeo y de María Salomé, sería el sobrino de la Virgen María.

> "Nuestro gran Apóstol Santiago fue de los carísimos y más privados de la gran Señora del mundo" (§ 320).

Sin duda que ella debió de manifestar el mismo interés hacia cada uno de los Apóstoles -aunque Juan fuera públicamente privilegiado-, no obstante, ella experimentaba una particular ternura por su hermano Santiago.

> "Después de los dos Apóstoles San Pedro y San Juan Evangelista, fue muy amado de la Madre santísima el Apóstol Santiago, hermano del Evangelista, y recibió este Apóstol admirables favores de mano de la gran Señora, como de algunos veremos en la tercera parte" (§ 1084).

Enviando a los apóstoles a la misión, Pedro confía a Santiago, hermano de Juan (Santiago el Mayor), "la predicación de la fe en Judea, Samaria y España, desde donde regresará para anunciar en Jerusalén la doctrina de nuestro divino Maestro" (§ 230). Fue, pues, el primer apóstol que dejará Jerusalén y, tras haber predicado en Judea y en Samaria, se embarcará hacia Jope (Jaffa en la actualidad, precisa María), en agosto del

4 Benedicto XIV condenó el error de los *Imperiali,* quienes enseñaban que santa Ana se mantuvo virgen en la concepción y nacimiento de María (*De festis Domini Nostri Jesu Christi et Beatae Beatae Mariae Virginis libri...,* Venecia, 1767, II, 9).

año 35, cinco años antes de la conversión de Pablo. Desde Jaffa, el apóstol Santiago navegará hasta Cerdeña y, prácticamente sin demorarse, continuará hasta Cartagena. Después de algunos días en esta ciudad, finalmente se dirigirá a Granada, "donde conoció que la mies era copiosa y la ocasión oportuna para padecer trabajos por su Maestro, como en hecho de verdad sucedió".

La narración se detiene de un modo especial en la predicación que el Apóstol lleva a cabo en España. En un primer momento aborda los obstáculos suscitados por los judíos. No obstante, Santiago gozó, según nuestra narradora, de un servicio VIP:

> "Muchas veces el mismo Cristo nuestro Salvador le envió Ángeles de los cielos, para que defendiesen a su grande Apóstol y le llevasen de unas partes a otras guiándole en su peregrinación y predicación" (§ 321).

Además, doce discípulos lo acompañarán.

María de Ágreda ha escogido dos hechos destacados de la predicación de Santiago: el milagro de Granada y el de Zaragoza.

> "Tenían los judíos en aquella ciudad (Granada) algunas sinagogas desde los tiempos que pasaron de Palestina a España, donde por la fertilidad de la tierra y por estar más cerca de los puertos del mar Mediterráneo, vivían con mayor comodidad para la correspondencia de Jerusalén" (§ 322).

Empujados por los demonios, éstos se opondrán a la predicación de Santiago, persuadiendo a los paganos (los Gentiles).

> "Porque era contraria a los ritos judaicos y a Moisés, y si los gentiles recibían aquella nueva ley destruirían a todo el judaísmo. Y con este diabólico engaño impedían los judíos la fe de Cristo en los gentiles, que sabían cómo Cristo nuestro Señor era judío, y viendo cómo los de su nación y de su ley le desechaban por falso y engañador, no tan fácilmente se inclinaban a seguirle en los principios de la Iglesia" (§ 322).

Los judíos acusaron, pues, a Santiago de ser un "hombre advenedizo, engañador, autor de falsas sectas, hechicero encantador" (§ 323). Se generaron una serie de riñas, en las que perdió la vida uno de los compañeros de Santiago. Finalmente, apresaron a Santiago y a sus compañeros, los encadenaron y los arrastraron fuera de la ciudad para degollarlos. Santiago rogó entonces a la Virgen, repitiendo: "¡Oh, María! ¡Oh, María!". Desde el Cenáculo, la Virgen seguía, como si tuviera una serie de pantallas de televisión, las acciones de cada apóstol y vio que Santiago estaba en dificultades. Ella misma no se atrevió a pedirle a su Hijo que intercediera para ir a socorrer a su Apóstol preferido, pero, el Salvador, que conocía el corazón de su madre, le envió un ejército de ángeles que la transportaron desde Jerusalén hasta España, apostada sobre un trono de nubes. Estaba a punto de ocurrir: "Los enemigos que lo habían preso

tenían ya desnudas las cimitarras o alfanjes para degollarlos a todos" (§ 325). En la visión, el Apóstol se inclina, "como le fue posible estando tan aprisionado» (§ 325). Los judíos caen en tierra, las cadenas se rompen, y Santiago y los suyos, ya libres, regresan a predicar a Granada. En adelante la Virgen les concedió una escolta de cien ángeles para "que acompañasen al Apóstol y le fuesen encaminando y guiando de unos lugares a otros, y en todos le defendiesen a él y a sus discípulos de todos los peligros que se les ofreciesen, y que habiendo rodeado a todo lo restante de España le encaminasen a Zaragoza" (§ 326).

Fig. 1. Anónimo. Sor María de Jesús de Ágreda en 1622. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México.

> "Con esta celestial compañía y guarda peregrinó Santiago por toda España, más seguro que los israelitas por el desierto. Dejó en Granada algunos discípulos de los que traía, que después padecieron allí martirio, y con los demás que tenía, y otros que iba recibiendo, prosiguió las jornadas predicando en muchos lugares de la Andalucía. Vino después a Toledo, y de allí pasó a Portugal y a Galicia, y por Astorga y divirtiéndose a diferentes lugares llegó a La Rioja y por Logroño pasó a Tudela y Zaragoza, donde sucedió lo que diré en el capítulo siguiente".

En este punto pasamos al segundo episodio notable: la aparición de la Virgen en esta ciudad, próxima a Ágreda, esa gran ciudad mariana de España, donde mora la Virgen del Pilar. Es precisamente esta devoción la que María de Ágreda explica al hilo de la intervención de Santiago. Pero nuestra autora, antes que nada, interviene para justificar la veracidad de su relato. Su texto es ciertamente interesante:

> "Y para dar fin a este capítulo quiero advertir aquí que por diferentes medios he conocido las muchas opiniones encontradas de los historiadores eclesiásticos sobre muchas cosas de las que voy escribiendo, como son la salida de los Apóstoles de Jerusalén a predicar, el haberse repartido por suertes todo el mundo y ordenado el Símbolo de la fe, la salida de Santiago y su muerte. Sobre todos estos y otros sucesos tengo entendido

que varían mucho los escritores en señalar los años y tiempos en que sucedieron y en ajustarlo con el texto de los Libros Canónicos. Pero yo no tengo orden del Señor para satisfacer a todas estas y otras dudas ni componer estas controversias, antes desde el principio he declarado (Cf. p. I n. 10, etc.) que Su Majestad me ordenó y mandó escribir esta Historia sin opiniones, o para que no las hubiese con la noticia de la verdad. Y si lo que escribo va consiguiente y no se opone en cosa alguna al texto sagrado y corresponde a la dignidad de la materia que trato, no puedo darle mayor autoridad a la Historia, y tampoco pedirá más la piedad cristiana. También será posible que se concuerden por este orden algunas diferencias de los historiadores, y esto harán los que son leídos y doctos" (§ 327).

La persecución mencionada en los Hechos de los Apóstoles (los *Hechos apostólicos*) (VIII, 1) provoca la salida de Juan y de María, que dejan Jerusalén para refugiarse en Éfeso. Cuatro días antes de la salida, Cristo se dirigió a la Virgen confiándole la misión de viajar a Zaragoza para invitar a Santiago a que regresara a Palestina, donde deberá sufrir el martirio. El viaje fue organizado de nuevo por una miríada de ángeles con trono y cánticos:

"Dios omnipotente, y luego, por mandato del mismo Señor, grande número de los Ángeles que la acompañaban formaron un trono real de una nube refulgentísima y la pusieron en él como a Reina y Señora de todo lo criado. Cristo nuestro Señor con los demás Ángeles se subió a los cielos, dándola su bendición. Y la purísima Madre, en manos de serafines y acompañada de sus mil Ángeles con los demás, partió a Zaragoza, en España, en alma y cuerpo mortal. Y aunque la jornada se pudo hacer en brevísimo tiempo, ordenó el Señor que fuese de manera que los Santos Ángeles formando coros de dulcísima armonía viniesen cantando a su Reina loores de júbilo y alegría" (§ 349).

"Unos cantaban el Ave María, otros *Salve Sancta parens y Salve Regina,* otros, *Regina coeli laetare,* etc. Alternando estos cánticos a coros y respondiéndose unos a otros con armonía y consonancia tan concertada, cuanto no alcanza la capacidad humana. Respondía también la gran Señora oportunamente, refiriendo toda aquella gloria al Autor que se la daba, con tan humilde corazón, cuanto era grande este favor y beneficio. Repetía muchas veces: Santo, Santo, Santo, Dios de Sabaot, ten misericordia de los míseros hijos de Eva. Tuya es la gloria, tuyo es el poder y la majestad, tú sólo el Santo, el Altísimo y el Señor de todos los ejércitos celestiales y de lo criado. Y los Ángeles respondían también a estos cánticos tan


MISTICA
Ciudad de Dios. Milagro de su Omnipotencia y abismo de la gracia.
HISTORA DIVINA, y Vida de la Virgen Madre de Dios, Reyna, y Señora nuestra, MARIA Santissima Restauradora, de la culpa de Eua, y medianera de la gracia.
Dictada, y manifestada en estos vltimos Siglos por la misma Señora a su esclaua Sor MARIA de IESVS, Abadesa indigna de este Conuento de la Immaculada Concepcion de la Villa de Agreda, para nueua luz del Mundo, alegria de la Yglesia Catolica y confianza de los mortales.
Primera Parte.

Fig. 2. *Mística Ciudad de Dios*, edición de 1670.


Fig. 3. Anónimo. Sor María de Jesús de Ágreda.

> dulces en los oídos del Señor, y con ellos llegaron a Zaragoza cuando ya se acercaba la media noche. El felicísimo Apóstol Santiago estaba con sus discípulos fuera de la ciudad, pero arrimado al muro que correspondía a las márgenes del río Ebro" (§ 350).

Así, como Jesús en el Huerto de los Olivos, rezaba al lado de sus compañeros adormecidos.

> "Y porque todos estaban desimaginados de la novedad que les venía, se alargó un poco la procesión de los Santos Ángeles con la música, de manera que no sólo Santiago lo pudiese oír de lejos, sino también los discípulos, con que despertaron los que dormían y todos fueron llenos de suavidad interior y admiración, con celestial consuelo que los ocupó y casi enmudeció, dejándolos suspensos y derramando lágrimas de alegría" (§ 351).

Los ángeles venían equipados con una pequeña columna y una estatua de la Virgen:

> "Traían consigo los Ángeles prevenida una pequeña columna de mármol o de jaspe, y de otra materia diferente habían formado una imagen no grande de la Reina del cielo" (§ 351).

La Virgen le pide entonces a Santiago que construya una iglesia, que le será dedicada, y que deposite en ella la columna y la estatuilla: "Quedará aquí esta columna y colocada mi propia imagen, que en este lugar donde edificaréis mi templo perseverará y durará con la santa fe hasta el fin del mundo" (§ 352). "Este fue el origen felicísimo del santuario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza" (§ 353), la primera iglesia dedicada a la Virgen, ya que lo fue mientras vivía y en su propia presencia. Novecientos noventa y nueve ángeles trasladaron, solamente, a la Virgen hasta Jerusalén, ya que ésta ordenó a uno de ellos que se quedara en Zaragoza para guardar el santuario –y se quedó allí hasta el día de hoy:

> "De aquí ha resultado la maravilla que todos los fieles y católicos reconocen de haberse conservado aquel santuario ileso y tan intacto por mil seiscientos años entre la perfidia de los enemigos de la santa fe, la idolatría de los romanos, la herejía de los arríanos y la bárbara furia de los moros y paganos (una edición popular moderna añade aquí "y modernos comunistas")" (§ 354).

La Virgen regresó, entonces, a Jerusalén, mientras que Santiago erigía un pequeño santuario para proteger la columna y la estatua.

> "Y después con el tiempo los católicos edificaron el suntuoso templo y lo demás que adorna y acompaña aquel tan celebrado santuario" (§ 357).

María de Ágreda se permite aquí una doble digresión (§ 355-356): primero la promesa de protección hecha por la Virgen, que tan solo se aplicará a aquellos fieles que sean dignos de la misma. En segundo lugar, las embestidas de Satanás y de sus demonios serán tanto más violentas cuanto más sagrado sea el lugar:

> "Conoce bien Lucifer y sus demonios que los vecinos y moradores de Zaragoza están obligados a la Reina de los cielos con más estrecha deuda que muchas otras ciudades y provincias de la cristiandad, porque tienen dentro de sus muros la oficina y fuente de los favores y beneficios que otros van a buscar a ella. Y si con la posesión de tanto bien fuesen peores, y despreciasen la dignación y clemencia que nadie les pudo merecer, esta ingratitud a Dios y a su Madre santísima merecería mayor indignación y más grave castigo de la Justicia divina. Confieso con alegría a todos los que leyeren esta Historia, que por escribirla a solas dos jornadas de Zaragoza tengo por muy dichosa esta vecindad y miro aquel santuario con gran cariño de mi alma, por la deuda que todos conocerán tengo a la gran Señora del mundo" (§ 356).

María de Ágreda debe esclarecer aquí una objeción: ¿por qué las Escrituras no dicen nada sobre esta intervención de la Virgen? La respuesta es simple: María no le contó

nada de eso a Juan porque no se trataba de un acontecimiento que afectara a la Iglesia universal, sino solamente a la Iglesia local de España.

> "Pero cuando Santiago [Mayor] volvió de España por Éfeso, entonces dio cuenta a su hermano Juan Evangelista de lo que había sucedido en la peregrinación y predicación de España, y le declaró las dos veces que en ella había sido favorecido con las visiones de la beatísima Madre y de lo que en esta segunda le había sucedido en Zaragoza [*Caesaraugusta* in Hispania], del Templo que dejaba edificado en esta ciudad. Y por relación del Evangelista tuvieron noticia de este milagro muchos de los Apóstoles y discípulos a quien se lo refirió él mismo después en Jerusalén para confirmarlos en la fe y devoción de la Señora del cielo, y en la confianza de su amparo" (§ 357).

María de Ágreda escribe una *biografía*, y quiere ser muy precisa sobre la cronología, fijando la aparición de Zaragoza el 2 de enero:

> "Y desde la salida de Jerusalén a la predicación habían pasado cuatro años, cuatro meses y diez días, porque salió el Santo Apóstol año de treinta y cinco, a veinte de agosto; y después del aparecimiento gastó en edificar el templo, en volver a Jerusalén y predicar, un año, dos meses y veinte y tres días; murió a los veinte y cinco de marzo del año cuarenta y uno. La gran Reina de los Ángeles, cuando se le apareció en Zaragoza, tenía de edad cincuenta y cuatro años, tres meses y veinte y cuatro días" (§ 358).
>
> "Esta excelencia y maravilla es la que sin contradicción engrandece a España sobre cuanto de ella se puede predicar, pues ganó la palma a todas las naciones y reinos del orbe en la veneración, culto y devoción pública de la gran Reina y Señora del cielo María santísima, y viviendo en carne mortal se señaló con ella en venerarla [con culto de hiperdulía] e invocarla más que otras naciones lo han hecho después que murió y subió a los cielos para no volver al mundo. En retorno de esta antigua y general piedad y devoción de España con María santísima, tengo entendido que la piadosa Madre ha enriquecido tanto a estos reinos en lo público, con tantas imágenes suyas aparecidas y santuarios como hay en ellos, dedicados a su santo nombre, más que en otros reinos del mundo. Con estos singularísimos favores ha querido la divina Madre hacerse más familiar en este reino, ofreciéndole su amparo con tantos templos y santuarios como tiene, saliéndonos al encuentro en todas partes y provincias, para que la reconozcamos por nuestra Madre y Patrona, y también para que entendamos la obligación de esta nación en la defensa de su honor y la dilatación de su gloria por todo el orbe" (§ 359).

> "Ruego yo y humildemente suplico a todos los naturales y moradores de España y en el nombre de esta Señora les amonesto despierten la memoria y aviven la fe, renueven y resuciten la devoción antigua de María santísima y se reconozcan por más rendidos y obligados a su servicio que otras naciones; y singularmente tengan en suma veneración el santuario de Zaragoza [Caesaraugusta in Hispania], como de mayor dignidad y excelencia sobre todos y como original de la piedad y veneración que España reconoce a esta Reina. Y crean todos los que leyeren esta Historia, que las antiguas dichas y grandezas de esta monarquía las recibió por María santísima y por los servicios que le hicieron en ella, y si hoy las reconocemos tan arruinadas y casi perdidas, lo ha merecido así nuestro descuido, con que obligamos al desamparo que sentimos. Y si deseamos el remedio de tantas calamidades, sólo podemos alcanzarle por mano de esta poderosa Reina, obligándola con nuevos y singulares servicios y demostraciones. Y pues el admirable beneficio de la fe católica y los que he referido nos vinieron por medio de nuestro gran patrón y Apóstol Santiago, renuévese también su devoción e invocación, para que por su intercesión el Todopoderoso renueve sus maravillas" (§ 360).

Santiago había conservado la escolta angélica, que le servía de mensajeros para comunicarse con la Virgen María:

> "Estos divinos espíritus iban y venían muchas veces a la presencia de María santísima con las peticiones de nuestro Apóstol y con otros avisos de nuestra gran Reina, y por este medio tuvo Santiago noticia de la venida de la gran Señora a Éfeso" (§ 382).

Tras finalizar la capilla, algunos meses más tarde, Santiago se puso en camino hacia Cataluña, desde donde partió a Éfeso. Nuestra narradora nos informa sobre algunas de las conversaciones que Santiago y la Virgen mantuvieron durante este último encuentro (o, más bien, el penúltimo, ya que Santiago pidió y obtuvo que María lo asistiera en su martirio en Jerusalén). Santiago, finalmente, le solicita su protección, especialmente sobre todo el reino de España.

> "El reino de España donde se ha plantado la Santa Iglesia y fe de Vuestro Hijo santísimo y mi Redentor. Recibidle debajo de Vuestro especial amparo y conservad en él Vuestro sagrado templo y la fe que yo, indigno, he predicado, y dadme Vuestra santa bendición" (§ 386).

El capítulo siguiente narra el martirio de Santiago en Jerusalén –con un nuevo traslado de la Virgen llevada en un trono por ángeles– y el esmero con el que sus

discípulos embarcaron su cuerpo hacia Jaffa para, posteriormente, trasladarlo hasta Galicia. María de Ágreda no es muy elocuente en este punto: un ángel los guió hasta el fin. La reseña es muy breve:

> "De manera que también debe España a María santísima el tesoro del cuerpo sagrado de Santiago, que posee para su protección y defensa, como en su vida le tuvo para enseñanza y principio de la santa fe que tan arraigada dejó en los corazones de los españoles" (§ 401).

Sabemos que María no es una gran devota de Compostela, y que el gran santuario es el de Zaragoza...

Completa su narración con una reseña litúrgica: el martirio se efectuó el 25 de marzo, pero como la fecha coincide con la Anunciación y a menudo ésta cae en el tiempo pascual, la fiesta del Apóstol fue fijada el 25 de julio, día en el que el cuerpo del santo apóstol desembarcó en España.

> "El mismo Lucifer con intervención de algunos herejes y otros malos cristianos intentó un gravísimo daño contra este reino católico de España y, si Dios no le atajara por medio de esta misma persona, ya estuviera hoy España de todo punto perdida y en poder de sus enemigos. Mas la divina clemencia se valió para atajarlo de la misma persona que te digo, manifestándosela al demonio y sus ministros, después que había comulgado. Y con el terror que les causó desistieron de la maldad que tenían fraguada para acabar de una vez con España. Y no te declaro quién es esta persona, porque no es necesario y sólo te he manifestado este secreto para que entiendas la estimación que tiene en los ojos de Dios un alma que se dispone a merecer sus favores y dignamente le recibe sacramentado, y que no sólo conmigo por la dignidad y santidad de Madre se manifiesta liberal y poderoso, sino también con otras almas esposas suyas quiere ser conocido y glorificado, acudiendo a las necesidades de su Iglesia según los tiempos y ocasiones lo piden" (§ 503).

¿Qué debemos recordar de esta larga historia que comienza con la presentación de María dentro del designio divino de salvación para terminar con la mujer del Apocalipsis? En lo que a María de Ágreda se refiere, una convicción profunda, la del destino peculiar de España, este reino católico de España. Con respecto a Santiago, su importancia está ligada a las intervenciones de la Virgen María, concretamente en el Santuario de Zaragoza. La glorificación de Compostela se realizará de manera indirecta: quien cuenta a los ojos de la Mística no es ni el Matamoros, ni el evangelizador de España, sino el parentesco que le une a éste con la Virgen y su papel

en los orígenes del Santuario del Pilar. Mientras que el patronato de Santiago se imponía en toda España, es importante destacar como surgía una voz disonante: el verdadero patronazgo de España es el de la Virgen María, interpretando Santiago un papel de compañero, cuyo mayor mérito es el de haber introducido el Culto de la Santísima Virgen.

Gracias a Joaquín Sergio Sierra Cervera por su apoyo a la traducción.

# La Santa Parentela, los dos Santiagos y las tres Marías: una encrucijada de la iconografía medieval[1]

Manuel Antonio Castiñeiras González
Universitat Autònoma de Barcelona (España)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss dedicó buena parte de su vida a demostrar cómo las relaciones de parentesco de una cultura conforman una peculiar estructura significativa que define su sistema social[2]. Por ello, resulta extremamente útil la aplicación de alguno de los principios del estructuralismo al

1 Quiero expresar mi agradecimiento a Isabel Fernández Crespo, bibliotecaria del Instituto Teológico Compostelano, por su inestimable y generosa ayuda en la consulta de las fuentes textuales durante las redacción del presente artículo, así como a Adeline Rucquoi, por sus atinados comentarios sobre la génesis de la tradición de la Santa Parentela en la exégesis cristiana. Asimismo estoy en deuda con James Fischwick, Reader Services Librarian de Magdalen College, Oxford, por permitirme consultar el Oxford, Mag. Coll. Ms. Lat. 89 (Inglaterra, s. XV), que contiene la célebre *Vita M. Magdalene et Marthe* (fols. 2r-21r). Este trabajo se inscribe dentro de una de las líneas de investigación del proyecto de la Universitat Autònoma de Barcelona: *Movilidad y transferencia artística en el Mediterraneo medieval (1187-1388):artistas, objetos y modelos-MAGISTRI MEDITERRANEI* (MICINN HAR2015-63883-P).

2 Claude LÉVI-STRAUSS, *Estructura elementales de parentesco*, Buenos Aires, 1969.

estudio de la iconografía jacobea, en tanto en cuanto ésta se basa, desde sus orígenes, en un sistema de enlaces parentales. Éstos alcanzaron su mayor éxito y difusión entre los siglos XV y XVI en el Norte de Europa, bajo el tema conocido como la Santa Parentela o familia de Cristo, el cual no era sino un reflejo de la exaltación de la idea de progenie y maternidad, con la que se buscaba la cohesión y afirmación del grupo, bien en el ámbito aristocrático, bien en su transferencia a las emergentes clases urbanas y comerciantes.

La iconografía es un sistema de imágenes propio de una cultura o civilización que se conforma a partir de unas relaciones basadas en la proximidad (o lejanía) existente entre significantes y significados. En el caso de la iconografía cristiana, tanto los apóstoles como el resto de los santos se definen en su aspecto, temas y atributos, siempre en relación o en oposición a los demás. Por ejemplo, en la iconografía bizantina, san Jorge, san Demetrio y san Teodoro, compartían el hecho de ser santos militares ecuestres, asistentes de los ejércitos cristianos en batallas y asedios, si bien desde el momento en que san Jorge se convirtió en el santo por antonomasia de los soldados cruzados –después de la toma de Antioquía (1098)–, su iconografía se enriqueció y pasó a ser representado por los latinos enarbolando el estandarte de los cruzados, base de la actual cruz de san Jordi, es decir, una cruz griega en rojo sobre blanco[3].

En el caso de la creación de la iconografía jacobea en los albores del siglo XII, una cosa es la tradición textual y otra es cómo las imágenes derivadas de esos textos se fueron incorporando en el sistema de la iconografía cristiana. Como es bien sabido, con el ascenso de Compostela como gran centro internacional de peregrinación bajo el gobierno de Gelmírez, la iconografía de Santiago empezó a ocupar un primer plano, pues era entones muy importante darle al patrón de la ciudad y protector de los peregrinos una imagen reconocible y diferenciada del resto de sus compañeros.

La primera de estas diferenciaciones se produjo en las primeras décadas del siglo XII y afectó a Santiago el Mayor y Santiago el Menor. Ambos eran, según el *Liber sancti Iacobi* (=LSI), "hermanos" de Cristo", pero el primero se "apropió" muy rápidamente de rasgos propios del Menor: parentesco privilegiado con Cristo, autoría de la Epístola de Santiago (LSI I, 1 y 21)[4], e incluso los atributos episcopales del que fuera

3 Mat IMMERZEEL, "Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall painting in Lebanon and Syria", *Eastern Christian Art*, 1 (2004), pp. 29-66.

4 Tanto el capítulo I (Vigilia de Santiago)) como el XXI (Oficio de la fiesta de Santiago Apóstol) del primer libro del *Liber sancti Iacobi* comienzan con la fórmula "Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, saluda a las doce tribus de las dispersión (Israel)", tomada de la Epístola de Santiago el Menor (San. I, 1), *Liber sancti Iacobi. "Codex Calixtinus"*, I, 1 y 21, ed. y trad. A. Moralejo, C. Torres. J. Feo, Santiago de Compostela, 1951, pp. 11 y 253.

el primer obispo de Jerusalén[5]. En mi opinión, la reciente toma de Jerusalén por los cruzados (1099) -que es entonces vista como incómoda competencia- y la obsesión compostelana por alcanzar la dignidad metropolitana -e incluso patriarcal- están detrás de esa imposición del Mayor sobre el Menor. Este peculiar proceso tuvo, sin embargo, diversos agentes y fue fruto de un sistema de afirmación-contestación repartido entre lugares tan distantes como Santiago, Silos, Coimbra o Jerusalén.

La segunda diferenciación, derivada de la primera, está en la individuación de la madre de Santiago, María Salomé[6], con respecto a su hermanastra, *Maria Iacobi o Cleofás*, madre de Santiago Alfeo[7]. En cierto modo, ya en el Evangelio de san Juan se señala el protagonismo de la primera sobre la segunda ante Cristo, pues la propia Salomé le pide a Jesús el privilegio de que sus hijos -Santiago el Mayor y San Juan- se sienten a ambos lados de Él en el Reino de los Cielos:

> "Él le dijo: «¿Qué quieres?».
> Dícele ella: «Manda que estos dos hijos míos se sienten, uno a tu derecha y otro a tu izquierda, en tu Reino» (Mt. 20, 21)".

Por otro lado, ambas mujeres, participaron en la *Visitatio Sepulchri* y estuvieron a los pies de la cruz durante la Pasión de Cristo, y por lo tanto, su fortuna está también ligada a la de la tercera de las Marías evangélicas: María Magdalena[8].

Por último, el tercer proceso de diferenciación estriba en la creación de la iconografía tardomedieval de la Sacra Parentela. Su difusión estuvo muy estrechamente relacionada con el auge del culto a santa Ana Triple (Ana, María, Jesús), sobre todo en Alemania y los Países Bajos a partir de finales del siglo XV. En este contexto, la abuela

---

5 Así sucede, según S. Moralejo, en la representaciones de Santiago el Mayor en un pilar del claustro de Moissac (ca. 1085-1100) y en la fachada de Saint-Gilles-du-Gard (ca. 1160-1170). Mientras que en Moissac el Apóstol, que aparece haciendo inequívocamente pareja con su hermano Juan, se apropia de los caracteres distintivos de Santiago el Justo -ropas episcopales y larga cabellera de asceta-; en Saint-Gilles, Santiago lleva un libro abierto y un nimbo con un epígrafe tomado de la Epístola de Santiago el Menor (San 1, 17). Cfr. Serafín MORALEJO, "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea della Toscana Medioevale Atti del Convegno Internazionale di Stud, Pistoia, 28-30 settembre 1984*, ed. Lucia Gai, Nápoles, 1984, pp. 245-272, espec. 257-260, fig. 6.

6 "Die vigesima secunda octobris: de Salome, matre filiorum Zebedaei", *Acta Sanctorum octobris. IX. Dies 21-22*, Bruselas, 1857, cols. 435-476; Vincenzo FENICCHIA, "Salomé", *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma, 1968, pp. 583-586; Kathleen MURPHY, *Mujeres de la Pasión*, Madrid, 2010, pp. 81-84.

7 Antonietta CARDINALE, "Maria di Cleofa", *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma, 1966, pp. 974-978; Kathleen MURPHY, *Mujeres de la Pasión, op. cit.*, pp. 75-79.

8 Sobre la vida y leyenda de María Magdalena existe una ingente bibliografía. No obstante, por su carácter fundamental y su utilidad a lo largo de mi investigación, remito a Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *Annales du Midi*, V (1893), pp. 1-33; Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge*, París, 1959; Marina WARNER, *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, Londres, 1976, pp. 228-229, 344-345; *The Life of Saint Mary Magdalene and her sister Saint Martha. A Medieval Biogrpaphy*, trad. D. Mycoff, Kalamazoo, 1989.

de Cristo se convirtió en la patrona de las clases urbanas comerciantes, al presentar a ésta como miembro de una familia burguesa bien dispuesta a hacer donaciones a la Iglesia y a los pobres. De esta manera, Ana se convirtió en un modelo de piedad de las mujeres laicas, por su acceso privilegiado al Redentor, y el perfil "burgués" de su devoción fomentó la creación de cofradías, que supusieron una importante fuente de donaciones a la Iglesia[9].

## 1. La familia "jacobea": los dos Santiagos entre Compostela, Silos, Jerusalén y Coimbra

En el arte monumental compostelano durante el gobierno de Diego Gelmírez en Compostela (1100-1140), el protagonismo de Santiago el Mayor se establece a partir de dos estrategias:

a) En primer lugar, se le coloca siempre en lugares de honor, como es la Puerta de Platerías, donde Santiago se sitúa, en el centro del friso, en la escena de la Transfiguración, a la derecha de Cristo (fig. 1).

b) En segundo lugar, se busca justificar la prelación de él y su hermano, Juan, a partir de la participación de ambos en la Transfiguración del Señor así como por la promesa hecha por Cristo a su madre, María Salomé, según el Evangelio de Mateo (20, 20-23), de sentarlos junto a él en el Reino de los Cielos. Cabe recordar que esta cita, recogida en el sermón *Exultemus* del *Liber sancti Iacobi* (I, 15), era entonces utilizada por el clero compostelano para reclamar el patriarcado para Santiago. En todo caso, en la topografía jacobea de la catedral, Santiago y Juan se sitúan siempre en un lugar privilegiado, junto a Cristo: así se observa en la dedicación de capillas, pues desde sus orígenes –tal y como se lee en la Concordia de Antealtares (1077)– existía la capilla del Salvador, la de San Juan, y el edículo de Santiago, en una posición de proximidad. Ello se hace todavía más explícito en Platerías, en la escena de la Transfiguración –en origen pensada para la Puerta Occidental–, donde Santiago y Juan se sitúan a

9 Tom BRANDENBURG, "St Anne and her Family. The Veneration of St Anne in connection with Concepts of Marriage and the Family in the early Modern Period", *Saints and She-Devils : Images of Women in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, ed. Léne Dresen-Coenders, Londres, 1987, pp. 101-127; Virginia NIXON, *The Anna Selbdritt in Late Medieval Germany: Meaning and Function of a Religious Image*, Ph.D, Concordia University, Montreal, Québec, Canadá, 1997 (Tesis Doctoral en Microfilm), pp. III-IV, y pp. 96-99 ("Roots: Anna and the Merchant Classes). Sobre la iconografía de Santa Ana, consúltese el estudio monográfico del Padre Beda KLEINSCHMIDT, O.F.M., *Die Heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf, 1930.

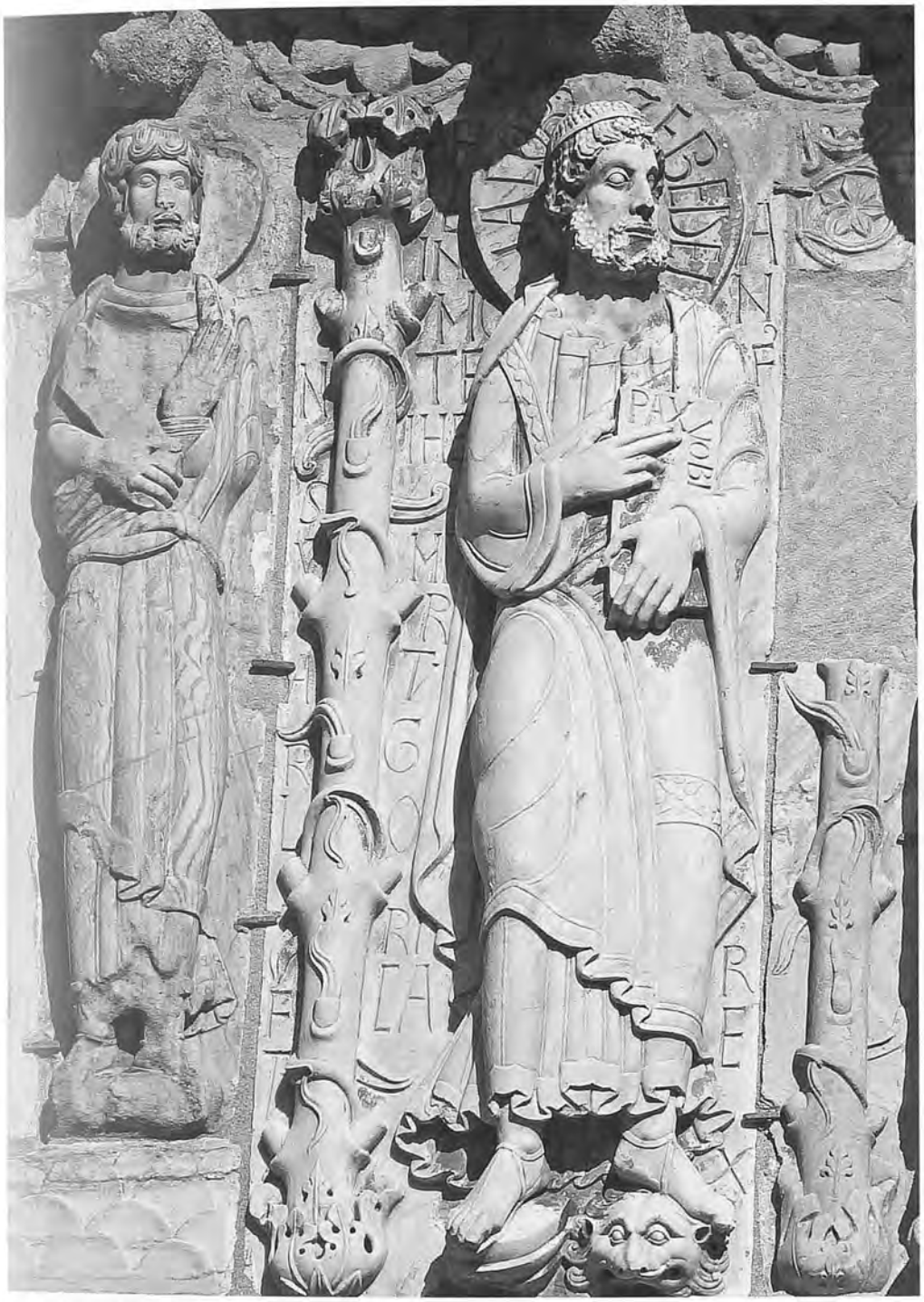


Fig. 1. Catedral de Santiago de Compostela, Puerta de Platerías, friso, *ca.* 1101-1111/12: detalle de la escena de la Transfiguración con Santiago el Mayor y san Juan Evangelista (?). Foto: Térence Le Deschault de Monredon.

Fig. 2. Catedral de Santiago de Compostela, Puerta de Platerías, ingreso izquierdo, columna izquierda, registro inferior, *ca.* 1101-1111/12: apóstol con vestiduras episcopales (¿Santiago el Menor?). Foto: Autor.

la derecha de Cristo, mientras que a su izquierda se disponían Pedro (perdido) y Andrés[10].

No obstante, en este despliegue de imágenes durante la época de Gelmírez no parece haber existido un gran conflicto de definición parental entre los dos Santiagos: el Mayor y el Menor. Tal y como señaló S. Moralejo, sólo en el apostolado anónimo que decora las dos columnas de mármol de las jambas en derrame de la Puerta de Platerías se percibe un cierto interés por equiparlos. Así, aparte de la figura de san Pedro con las llaves (columna derecha), los únicos apóstoles que aparecen individualizados del resto son los dos que visten ropas episcopales con palio y se representan haciendo *pendant* en el registro inferior de la columna izquierda (figs 2-3). Se trataría de una doble imagen –especular– de Santiago el Mayor y el Menor, en la cual el primero se apropia de la indumentaria episcopal del segundo para igualarse con él[11]. Todo ello conllevaba unas pretensiones para la sede compostelana, entonces en su carrera hacia la consecución de la dignidad metropolitana y el reconocimiento patriarcal, que están en la base de esa equiparación entre

10 Sobre todos estos temas, remito al trabajo fundamental de Serafín MORALEJO, "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago", *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 23-25 settembre, 1983,* ed. G. Scalia, Perugia, 1985, pp. 37-61, espec. pp. 42-44. En relación con la doctrina de los tres patriarcados, véase: Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, "Un importante sermón del Liber sancti Iacobi", *De Santiago y de los Caminos de Santiago,* ed. Manuela Domínguez García, Santiago, 1997, pp. 141-167. Para la topografía sagrada de la catedral románica, véase también mi trabajo: "Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans les grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques-de-Compostelle, Saint-Isidore-de-Léon et Saint-Étieene-de-Ribas-de-Sil", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa,* 34 (2003), pp. 27-49.

11 S. MORALEJO, "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez", *op. cit.*, pp. 259-260, nota 29, fig. 7.

los dos Santiagos: el de Compostela y el de Jerusalén. No obstante, fuera de esta supuesta representación, Santiago el Menor no parece haber tenido mayor protagonismo en los programas monumentales de Gelmírez. Así, en el Apostolado original del friso de Platerías (*ca.* 1101-1111/12) -removido en el siglo XVIII y cuyas figuras están actualmente muy desgastadas- no advertimos esta diferenciación. De la misma manera, tampoco parece haber existido un especial interés por individualizar al Menor en el perdido colegio apostólico que decoraba el retablo pentagonal de plata del altar mayor (*ca.* 1137)[12].

No obstante, el conflicto se planteó en otros lugares, como en el claustro del monasterio de Santo Domingo de Silos, donde Santiago el Mayor aparecerá representado en medio del colegio apostólico en varios relieves del claustro, robándole el título de *frater Domini* a Santiago el Menor. Así aparece en las lastras de la Duda de Tomás (pilar NW) y el Pentecostés (pilar SE) (figs. 4-5). Ambos pertenecen a la primera fase del claustro de Silos, que, según la cronología que aquí se utiliza, habría que datar entre

Fig. 3. Catedral de Santiago de Compostela, Puerta de Platerías, ingreso izquierdo, columna izquierda, registro inferior, *ca.* 1101-1111/12: apóstol con vestiduras episcopales (¿Santiago el Mayor?) Foto: Autor.

12 Manuel CASTIÑEIRAS, Victoriano NODAR, "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez: cien años depués de López Ferreiro", *Compostellanum* 55, 3-4 (2010), pp. 575-640, espec. pp. 623-637, fig. 31.

1120 y 1135[13]. A ellas habría que añadir el relieve de la Ascensión (SE), donde sin embargo la mayoría de los apóstoles han perdido las inscripciones. Cabe señalar, además, que en el primer relieve (Duda de Tomás) Santiago se sitúa junto a su hermano Juan.

En las lastras de la Duda de Tomás y el Pentecostés, Santiago el Mayor se titula en su nimbo como IACOBVS FRATER DOMINI, para diferenciarse de IACOBI (sic) MINORIS, con el que se identifica allí a Santiago el Menor. Con ello, los "autores" de la primera fase del claustro de Silos se hacían eco del contenido de los sermones más propagandísticos del *Liber sancti Iacobi* (I, 2), dedicados a la vigilia de Santiago, hijo de Zebedeo (24 de Julio). En dichos textos se establece, en primera instancia, una distinción entre los dos Santiagos (Zebedeo y Alfeo):

> "Y llamó a Santiago el de Zebedeo y a Juan, hermano de Santiago, y les dio nombre de Bonaerges, lo cual es hijos del trueno. Santiago de Zebedeo, dice San Marcos para distinguirlo del otro Santiago llamado Alfeo"[14].

Para después poder especificar el verdadero parentesco entre ellos y Cristo:

> "A Santiago, el de Alfeo, le llama así San Marcos para distinguirle de Santiago el de Zebedeo. Este Santiago (Alfeo) quiere decir suplantador como el otro, porque, suplantó los vicios de los hombres con su vida digna y su consejo, cosa que cuadra bien con los predicadores porque deben suplantar o destruir los vicios con los diversos sacrificios y frecuentes amonestaciones de sus feligreses. Acerca de este Santiago se ha escrito que no bebió vino ni sidra, ni montó bestia, ni comió carne, ni tocó el hierro su cabeza, ni se ungió con aceite, ni se bañó. Sólo a él le estaba permitido entrar en lo más sagrado del templo. Hay quienes pretenden que este Santiago era el hermano carnal del Señor, porque se lee en los Evangelios (Mateo 13, 55;

13 Recientemente, Elizabeth del Álamo, en su monumental monografía sobre el Claustro de Silos, no duda en datar esta primera fase -que corresponde principalmente a las galerías oeste y norte y se conoce con el nombre de Silos I- en torno al año 1100. Cfr. Elizabeth DEL ÁLAMO *Palace of the Mind: The Cloister of Silos and Spanish Sculpture of the Twelfth Century*, Turnhout, 2012, p. 5. Esta datación alta de la primera campaña -compartida por autores tan diversos como M. Schapiro, Fray J. Pérez de Urbel, J. Yarza, I. Bango o G. Boto- contrasta con la opinión de otros, como S. Moralejo, P. Klein y J. L. Senra, que proponen para esta primera fase fechas entre 1120 y 1130, con las que estoy más de acuerdo. No obstante, se trata de un debate abierto y sin visos de solución. Para un estado de la cuestión de esta datación baja, véase: José Luis SENRA, "El monasterio de Santo Domingo de Silos y la secuencia temporal de una singular arquitectura ornamentada", *Siete Maravillas del Románico Español*, ed. P. L. Huerta, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 195-225, espec. 225. Para las inscripciones del Claustro de Silos, consúltese: Vicente GARCÍA LOBO, "La epigrafía del claustro de Silos", en *El Románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y el claustro, 1088-1188*, Abadía de Silos, 1990, p. 85-104.

14 LSI I, 2, trad. Moralejo, pp. 31-32. Según Fernando López Alsina, el material de este sermón para la celebración de la Vigilia del Apóstol (24 de Julio) forma parte de la reforma litúrgica emprendida por el obispo Diego Gelmírez hacia 1110. Cfr. Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez y las raíces del *Liber sancti Iacobi* y el Códice Calixtino", F. López Alsina et alii, *O Século de Xelmírez*, Santiago, 2013, pp. 303-386, espec. p. 332.

> Marcos 6, 3) y en la Epístola a los Gálatas (1, 19) que Santiago era hermano del Señor. **Otros dicen que el otro y otros que los dos; pero otros afirman que eran tres hermanas: María, madre del Señor, María, la madre de Santiago Alfeo y María, la madre de Santiago, hijo de Zebedeo. Y el sobrino o primo de alguien en tiempo de los apóstoles se les llamaba sus hermanos.** Más como las opiniones difieren en cada cuestión, debe quedar sin embargo decidido que **fuera el que fuera** de ellos hermano del Señor por parentesco carnal, ambos se hicieron sus hermanos por voluntad de Dios que cumplieron en vida, como lo afirma el mismo Señor diciendo: «Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano». Más es ser hermano espiritual del Señor que carnal. Por tanto, **todo el que llame hermano del Señor a Santiago el de Zebedeo o a Santiago el de Alfeo, dice la verdad**"[15].

Con toda probabilidad, el autor del sermón conocía los contenidos de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (s.IV) (=HE), así como de su comentario por parte de Haymo de Auxerre (s.IX) (*Historiae Sacrae Epitome*). Eusebio presentaba unos rasgos muy definidos de un tal Santiago el Justo, basados en un estrecho parentesco de hermandad con Cristo (*Adelphotheos*) y su condición de ser el primer obispo de Jerusalén. Si bien la Iglesia Católica -tal y como se deduce en el texto del sermón del LSI I, 2- identificó este Santiago el Justo con Santiago el Menor o Santiago Alfeo, la Iglesia Oriental ha mantenido siempre la diferencia entre el Justo -hermano de Cristo y primer obispo de Jerusalén- y el Alfeo, uno de los apóstoles y primo de Cristo[16].

En HE II, 1, 2, Eusebio especifica la genealogía y dignidades de Santiago el Justo:

> "Santiago, el llamado hermano del Señor, porque también era hijo de José (....) este mismo Santiago pues, al que los antiguos pusieron el nombre el Justo, por el superior mérito de su virtud, se dice que fue el primero al que se le confió el trono episcopal de la Iglesia de Jerusalén"[17].

Asimismo lo diferencia de Santiago el Mayor, y discute la preferencia de Cristo por este último, pues sería a Santiago el Justo a quien se le confió primero la dirección de la Iglesia de Jerusalén[18]. Como hemos señalado, la caracterización ofrecida en la HE de Santiago el Justo es la que utilizará, más tarde, el LSI, I, 2 para definir tanto

15 LSI, I, 2, trad. Moralejo, pp. 39-40.

16 La confusión entre Santiago Alfeo y Santiago el Justo deriva de las fuentes, si bien hoy en día se tiende a reconocer al menos la existencia de tres Santiagos: Zebedeo, Alfeo y el Justo, José Antonio GONZÁLEZ GARCÍA, "Saint Jacques Apôtre. Esquisse biblique", *Compostelle. Cahiers d'Études de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, Nouvelle Série, 18 (2015), pp. 8-25, espec. p. 10, nota 4.

17 Eusébio DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, II, 1, 2, trad. portuguesa W. Fischer, Sao Paulo, 2002, p. 33 (para las citas utilizo esta edición portuguesa si bien, en algunos casos, las he traducido yo mismo al castellano).

18 *Ibidem* II, 1, 3, p. 33.

Fig. 4. Claustro de Santo Domingo de Silos (Burgos), pilar sureste, lado este, *ca.* 1120-1135: detalle de la cabeza y nimbo de Santiago el Mayor -IACOBVS FRATER DOMINI- en la escena de Pentecostés. Foto: Autor.

Fig. 5. Claustro de Santo Domingo de Silos (Burgos), pilar sureste, lado este, *ca.* 1120-1135: detalle de la cabeza y nimbo de Santiago el Menor -IACOBI (sic) MINORIS. Foto: Autor.

los rasgos de Santiago el Menor o Alfeo, e incluso -en el sermón *Exultemus*-, los del propio Apóstol[19]:

> II, 23, 4: "Sucessor na direção da Igreja é, junto com os apóstolos, Tiago, o irmão do Senhor. Todos dão-lhe o sobrenome de «Justo», desde os tempos do Senhor até os nossos, pois eram muitos os que se chamavam Tiago".

19 Así, en el sermón *Exultemus* (LSI, I, 15), Santiago el Mayor se llega a apropiar del título de "el Justo", de su condición de primer obispo así como de los rasgos eremíticos que caracterizaban al Menor en la Iglesia Latina y al Justo en la Iglesia Oriental: "Después de la Ascensión, ya adoctrinado, no disputan sobre la preeminencia, sino que unánimemente a Santiago (el Mayor), el Justo, por su eminente santidad en la cual sobresalía grandemente, le eligen Obispo (....) Santiago, a quien llamaban el Justo, fue nombrado Obispo de Jerusalén (...) no bebió vino, ni sidra, el hierro no se aproximó a su cabeza, no se ungió con aceite, ni usó del baño. Por estas razones creemos que está claro por qué el Señor antepuso a S. Pedro a Santiago y a su hermano Juan", *LSI*, trad. Moralejo, p. 173-175.

Fig. 6. Claustro de Santo Domingo de Silos (Burgos), pilar noroeste, lado norte, *ca.* 1120-1135: relieve de los Discípulos de Emaús. Foto: Autor.

Fig. 7. Claustro de Santo Domingo de Silos (Burgos), pilar noroeste, lado norte, *ca.* 1120-1135: relieve de los Discípulos de Emaús, detalle de la escarcela de Cristo. Foto: Autor.

II, 23, 5. "Mas somente este foi santo desde o ventre de sua mãe. Não bebeu vinho nem bebida fermentada, não comeu carne; sobre sua cabeça não passou tesoura nem navalha e tampouco ungiu-se com azeite nem usou do banho".

II. 23, 6. 2 "Somente a ele era permitido entrar no santuário, pois não vestia lã, mas linho. E somente ele penetrava no templo, e ali se encontrava ajoelhado e pedindo perdão por seu povo, tanto que seus joelhos ficaram calejados como os de um camelo, por estar sempre de joelhos adorando a Deus e pedindo perdão para o povo"[20].

20 HE II, 23, p. 47 (en este caso, mantengo en la cita la traducción portuguesa).

Lo que queda claro en el texto de la HC es que -a ojos de Eusebio- Santiago el Justo es mucho más importante que Santiago Zebedeo, en el sentido que sólo el primero es llamado "hermano de Cristo" y "su sucesor en Jerusalén".

Por su parte, los comentarios de Haymo de Auxerre suponen una notable ampliación a esa red de parentescos[21]. Dicho autor es el primero en ofrecernos una visión coral de la Sacra Parentela, la cual derivaba de la creencia de que santa Ana se habría casado tres veces. Del primer matrimonio, con Joaquín, nació la Virgen María, Madre de Dios. Del segundo, con Cleofás, tuvo otra María, llamada María Cleofás que, desposada con Alfeo, engendró a Santiago Menor, llamado el Justo y denominado *frater domini*, así como a José. Cabe recordar que Cleofás era el hermano de José, el que desposó a la Virgen María: de ahí el estrecho parentesco entre sus sobrinos. Por último, muerto Cleofás, Ana se casó con su tercer marido, Salomé, unión de la que nació una tercera María -María Salomé-, que se esposó con Zebedeo y que es la madre de Santiago el Mayor y Juan Evangelista.

El texto contiene una serie de detalles que merece la pena destacar. En primer lugar, se identifica a Santiago Alfeo con Santiago el Justo, primer obispo de Jerusalén, lo que supone una diferenciación con la tradición oriental, que los consideraba dos personalidades distintas. Por otro lado, explica el porqué de la referencia de este Santiago como *frater domini,* cuya acepción viene del hecho de que Cristo y Santiago Alfeo se criaron juntos, y de que en hebreo los primos se dicen hermanos entre ellos: "Hic enim mos Hebraeorum, cognatos vel propinquos fratres dicere vel appellare"[22]. Así, una tal María, hermana de la Madre de Dios, habría engendrado con Alfeo a Santiago Alfeo, al cual se le denomina por ello *frater Domini*: *"Frater igitur Domini sic dictus est, quia de Maria sorore matris Domini, et patre Alpheo genitus est; unde Jacobus Alphei appellatur"*[23]. Además, a partir del texto de Haymo, puede ampliarse la parentela de Cristo a Santiago Zebedeo, ya que en su condición de hijo de una hermana de la Virgen María, debe ser considerado también su "hermano", en cuanto primo.

En los relieves de Silos sería el primer lugar en donde ese parentesco de Cristo con Santiago el Mayor parece querer sobreponerse al hasta entonces "hermano de Cristo" por antonomasia: Santiago el Menor. Dicha autoridad, tal y como afirmaba el Sermón del LSI, I, 2, le vendría dada al Zebedeo más por su parentesco espiritual que por el carnal, siguiendo así la doctrina compostelana. De hecho, aparte de los

21 En la *Patrologia Latina* el texto aparece atribuido a Haymo de Halberstadt: HAYMONIS HALBERSTATENSIS EPISCOPI *Historiae Sacrae Epitome*, II, 3, *Patrologia Latina*, 118, ed. J-P. Migne, París, 1852, cols. 823-824. No obstante, tal y como comenta Adeline Rucquoi en su contribución en el presente volumen, hoy en día se cree que su autor fue Haymo de Auxerre.

22 *Historiae Sacrae Epitome*, II, 3, ed. cit., col. 824.

23 *Ibidem*.

relieves de la Duda de Tomás y el Pentecostés, donde Santiago el Mayor se titula "*frater Domini*", la primera fase del claustro de Silos parece haberse querido adherir, de manera especial, al fenómeno jacobeo. Me refiero, en particular, al célebre relieve de los Peregrinos de Emaús, donde, como es bien sabido, Cristo se representa con la insignia de la peregrinación compostelana: la venera o vieira (figs. 6-7). Así, el *pecten maximus* decora tanto la bolsa de la escarcela de Cristo como sus tirantes. Se trataría, probablemente, de unas de las primeras representaciones de la recién inventada venera como símbolo jacobeo, un hecho que se produjo en la primera década del siglo XII, en la curia compostelana y en tiempos del arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140), tal y como confirma la justificación simbólica del uso de la insignia en el sermón *Veneranda Dies* o su inclusión en un milagro del apóstol fechado en 1106, ambos recogidos en el *Liber sancti Iacobi* (I, 17; II, 12) de la Catedral de Santiago[24]. El símbolo aparece también en las escarcelas de un resucitado en el dintel del tímpano central de Saint-Lazare d'Autun, hacia 1135, así como en la de la figura del Apóstol Santiago en la iglesia monástica de Santa Marta de Tera (Zamora), probablemente realizada hacia mediados del siglo XII y considerada la representación escultórica más temprana de Santiago como peregrino (fig. 8)[25].

24 LSI I, 17, trad. Moralejo, p. 206; LSI,I,12, trad. Moralejo, p. 359. Cfr. Manuel CASTIÑEIRAS, *A vieira en Compostela: a insignia da Peregrinación xacobea*, Santiago, 2007, pp. 21-33.

25 Cuando Manuel GÓMEZ MORENO editó su *Catálogo Monumental de la Provincia de Zamora* (Madrid, 1927, I, p. 186), la figura, identificada en su nimbo como "IACOBUS APOSTOLUS", estaba encastrada entonces en el muro de la espadaña junto a otras dos: san Pedro y san Judas Tadeo. En una restauración llevada a cabo durante la década de 1930, los relieves fueron recolocados en las enjutas de la puerta sur (Santiago el Mayor y san Pedro) y norte (san Judas), si bien la mayoría de los autores dudan que ésta haya sido su disposición primigenia y apuestan por una colocación originaria de las mismas en la primitiva portada occidental del edificio, la cual fue remodelada completamente entre fines del siglo XII e inicios del siglo XIII, María Concepción COSMEN ALONSO, María Victoria HERRÁEZ ORTEGA, Manuel VALDÉS FERNÁNDEZ, "La escultura monumental tardorrománica en el reino de León. Evolución e innovaciones introducidas por los círculos cortesanos a mediados del siglo XII", *Mittelalterliche Bauskulptur in Frankreich und Spanien. Im Spannungsfeld des Chartreser Königsportals und des Pórtico de la Gloria in Santiago de Compostela*, eds. C. Rückert, J. Staebel), Francfurt-am-Main, 2010, pp. 119-131, espec. pp.123-124, figs. 3-5. Véase también: Ricardo PUENTE, *La iglesia románica de Santa Marta de Tera*, León, 1998, pp. 27-30; Fernando REGUERAS GRANDE, *Santa Marta de Tera. Monasterio e Iglesia. Abadía y Palacio*, Benavente, 2005, pp. 75-88; Marta POZA YAGÜE, "Recuperando el pasado. Algunas notas sobre las primeras portadas teofánicas del románico castellano-leonés (acerca del relieve conservado en Rhode Island)", *Anales de Historia del Arte*, 2010, volumen extraordinario, pp. 311-325. Cabe recordar que la iglesia de Santa Marta de Tera se encuentra en el camino de Sanabria a Santiago, procedente de la Vía de la Plata, el cual se conoce en la actualidad como Camino Mozárabe y es practicado por numerosos peregrinos: Christabel WATSON, *A Walk from Gibraltar to La Coruña including the Via de la Plata*, Londres, s.d, 48. Según Serafín Moralejo, la elección de esta representación de Santiago como peregrino -que dicho autor consideraba realizada hacia 1125- responde, al igual que el Cristo jacobeo de Silos, a un intento por parte de santuarios alejados del Camino Francés de llamar la atención de los peregrinos o fomentar la consolidación de vías subsidiarias hacia Santiago. Véase: Serafín MORALEJO, "Arte del Camino de Santiago y Arte de Peregrinación (ss. XI-XIII)", *El Camino de Santiago, I Camino de Santiago, Actas del Coloquio de Poio, Universidad Internacional del Atlántico, 10-14 agosto 1987*, Santiago de Compostela, 1989, pp. 9-28 (reed. *Patrimonio Artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, II, ed. A. Franco Mata, Santiago, 2004, pp. 137-144, espec. 140.

No obstante, creo que no se ha llamado suficientemente la atención sobre la representación de la escarcela jacobea de Cristo en Silos, la cual, por la precisión de algunos de sus detalles, parece evocar un objeto real. Su modelo sería un morral con tiras de cuero decoradas con diminutas conchas de metal, como los que se fabricaban en la Compostela medieval a cargo del gremio de los *concheiros*. Una bolsa similar podía ser comprada en el famoso *Paradisus*, a juzgar por la descripción que de la plaza se hace en el *Liber sancti Iacobi* (V, 9), cuando se dice que además "de las típica conchas", hay allí para vender, entre otras cosas, "morrales de pies de ciervo" (*pere cerviniae*) y "correas" (*corrigie*)[26].

Sabemos que los peregrinos, al llegar a Compostela, adquirían *insignias*, las cuales podían ser tanto *vieiras* propiamente dichas como conchas fabricadas en estaño, plomo, cobre o plata para adornar su esclavina y su sombrero[27]. En el año 1200 en Santiago había nada más y nada menos que cien tiendas expendedoras de estas insignias, y desde 1228 estaba prohibido por bula del Papa Gregorio IX que éstas se hiciesen en otro lugar que no fuese Compostela[28]. Muy probablemente el relieve de Silos refleja uno de esos primeros objetos salidos del gremio de los *concheiros* compostelanos: una hermosa esclavina de piel, con correas de cuero decoradas con pequeñas conchas metálicas. En mi opinión, la sofisticación del morral representado indicaría una fecha algo posterior al nacimiento de la insignia jacobea. Así, en un principio, se utilizaría como *insignia* la simple concha del molusco, como se constata, en su primera mención, en 1106, en el Milagro del caballero de Apulia del *Liber sancti Iacobi* (II, 12). Ello es refrendado por la más antigua vieira hallada en Compostela, perteneciente a la tumba de un peregrino y fechada un poco antes de 1120, pues ésta se localizó durante las excavaciones de la catedral de Santiago, en la zona correspondiente al sexto tramo de la nave, contando desde el crucero, y adyacente a la antigua torre de Cresconio, demolida en 1120[29]. Posiblemente entonces, en la década de 1120, se comenzaron a producir objetos-*souvenirs* más sofisticados, tal y como se deduce del bullicio comercial con el que se describe el *Paradisus* en el libro V del *Liber sancti Iacobi*, cuyo texto base, en mi opinión, fue redactado en los años del canónigo-tesorero (1118-1133) y *operarius* (1129-1133) Bernardo, quien pudo ser incluso su autor[30].

26 LSI V, 9, trad. Moralejo, p. 559.

27 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y su tierra*, Santiago, 1895 (reed. 1975), p. 124.

28 *Ibidem*, pp. 124-131.

29 Para el Milagro del Caballero de Apulia, véase LSI II, 12, trad. Moralejo, p. 359. Sobre esta vieira, actualmente conservada en el Museo Nacional das Peregrinacións de Santiago de Compostela, nº inv. 145, véase: Serafín MORALEJO, "Concha de peregrino", *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Catálogo de la exposición celebrada en Santiago en 1993, ed. Serafín Moralejo y Fernando López Alsina, Madrid, 1993, pp. 356-357.

30 Manuel CASTIÑEIRAS, "Périégesis et ekphrasis: les descriptions de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle entre la cité réelle et la cité idéale", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 44 (2013), pp. 141-155, espec. pp. 142-143.

Fig. 8. Santa Marta de Tera (Zamora), puerta norte, enjuta izquierda, mediados del siglo XII: Santiago Peregrino. Foto: Autor.

En su reciente publicación sobre el claustro de Silos, Elizabeth Valdez del Álamo nos da algunas claves para entender esa presentación de Cristo como un peregrino jacobeo. Según la autora, dicha caracterización delata una especial predisposición del monasterio por atraer romeros que iban por el Camino de Santiago, como se recoge en algunos milagros atribuidos a santo Domingo. De hecho, al oeste de la villa de Silos existía hasta 1962 una capilla dedicada a Santiago el Mayor, que fue escenario de alguna de esas curaciones[31]. Por otra parte, el pilar noroccidental del claustro, donde se encuentra el relieve de Emaús (y la Duda de Tomás), estaba situado enfrente de una puerta de comunicación con la parte occidental de la iglesia, donde se celebraba, como era habitual en los monasterios benedictinos (Cluny II), los ritos del *mandatum*, y en sus cercanías se situaba la casa de huéspedes del monasterio[32]. En este contexto, según la autora, la imagen, más allá de las evocaciones jacobeas, podría haber sido entendida perfectamente como una alusión a la hospitalidad.

No obstante, en 1991 Serafín Moralejo había subrayado la importancia de la *performance* del drama litúrgico conocido como *Peregrinus* en la peculiar "puesta en escena" del episodio de Emaús. En las rúbricas para su representación se indicaba que Cristo debía caracterizarse "in specie peregrini", con escarcela ("peram") y "pilleum in capite habens", tal cual aparece en Silos. El citado autor tampoco dudaba que, con ello, el monasterio silense quería adherirse a la ruta y cultura de las peregrinaciones mayores, en cuanto que santuario local[33].

Sospecho, sin embargo, que más allá de todas estas implicaciones, en Silos se refleja sobre todo el mensaje que emanaba del referido Sermón de la Vigilia de Santiago (LSI I, 2), que fundamentaba la hermandad entre Santiago el Mayor y Cristo en un hecho espiritual: "Más es ser hermano espiritual del Señor que carnal"[34]. De ahí, la insistencia en titular siempre al Apóstol como *frater domini* en las lastras de grupo y en presentar al propio Cristo disfrazado de Santiago el Mayor/peregrino jacobeo en el relieve de Emaús. En este último, se produce tal juego de apariencias en la indumentaria de Jesús, que ésta termina por dejarnos perplejos. Elizabeth del Álamo señaló alguno de estos elementos, como el hecho de que Jesús lleve mitra/gorro frigio - como los Santiagos de la Transfiguración de Platerías o de Santa Marta de Tera-, que, en su opinión, es una clara alusión a que el Zebedeo pretendía presentarse como el "Obispo de los Apóstoles", apropiándose una vez más de los atributos del Justo, tal y como se lee en el sermón

31 Elizabeth DEL ÁLAMO, *Palace of the Mind, op. cit.*, pp. 112-113, pl. 7.
32 *Ibidem*, p. 117-118.
33 Serafín MORALEJO, "El claustro de Silos y el arte de los Caminos de Peregrinación", *El Románico en Silos. IX Centenario de la Consagración de la Iglesia y Claustro*, Abadía de Silos, 1990, pp. 203-223, espec. 205-206.
34 LSI I, 2, trad. Moralejo, p. 40.

*Exultemus* del LSI (I, 15)[35]. No obstante, otros elementos de la indumentaria de Jesús, como el bordón, la escarcela y la vieira, abundan en una serie de metáforas enunciadas en uno de los sermones fundamentales del LSI, I, 17: el *Veneranda Dies*, redactado según López Alsina entre 1135 y 1139[36]. En dicho texto, además de recogerse el simbolismo del rito de la *benedictio perarum et baculorum*, se le confería, por primera vez, un significado alegórico, moral y anagógico al morral, al báculo y a la vieira, al que no es para nada ajena la figura de Silos. El morral es símbolo de la esplendidez en las limosnas y la mortificación de la carne; el báculo, como tercer pie, es la Fe en la Santísima Trinidad; y, por último, la vieira representa la Caridad u obras buenas[37]. Según enfatizaba el propio *Veneranda Dies*, Cristo había sido en Emaús "el primer peregrino"[38], al que siguieron todos los Apóstoles. En este sentido, la efectiva idea expresada en imagen, en Silos, de que *Christus fuit peregrinus* se avanza en más de un siglo a la lectura que el dominico italiano Santiago de la Vorágine hizo de la vestimenta de los peregrinos. En un sermón dedicado al Martes de Pascua, el citado autor compara cada uno de estos elementos con los llevados por el propio Cristo en la Pasión: su capa es su carne; la escarcela, su alma, su sombrero es la Corona de Espinas; el bordón, la Cruz de la Pasión[39].

Por otra parte, no hay que olvidar que, tan sólo unos años antes de la realización del relieve de Emaús (*ca.* 1120-1135), en Coimbra y Jerusalén la integridad de la presencia de los restos de Santiago Zebedeo en Compostela había sido motivo de polémica. El tema fue magistralmente analizado por Mordechay Lewy en su artículo "Body in Compostela, Head in Jerusalem", publicado hace tan sólo unos años en la revista *Hagiographica*[40]. Muy probablemente la conquista cruzada de Jerusalén en 1099, la reavivación de la peregrinación a Tierra Santa y la instauración allí de la liturgia latina, contribuyó a una reactivación en el Reino Cruzado de Jerusalén de los relatos y leyendas hagiográficos en relación con los dos Santiagos:

a) Santiago el Mayor o Zebedeo gozaba, a principios del siglo XII, de un gran culto en el Occidente latino a partir del relato de su *translatio* de Jaffa a Compostela. Por ello, es lógico que con el dominio cruzado en Tierra Santa se alimentase alguna de estas leyendas para los peregrinos hieroso-

35 Elizabeth DEL ÁLAMO, *Palace of the Mind, op. cit.*, pp. 113-115, figs. 24-25. Para el texto de *Exultemus*, véase nota 19 supra.

36 Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber sancti Iacobi*", *op. cit.*, p. 375.

37 LSI I, 17, trad. Moralejo, pp. 205-206.

38 *Ibidem*, p. 208.

39 SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *Quadragesimale, sermo 95 (Feria II post Pascha)*, en: http://sermones.net/thesaurus/document.php?id=jvor_289. Véase también: Adeline RUCQUOI, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, 2014, pp. 94-104, 97.

40 Mordechay LEWY, "Body in 'Finis Terrae', head in 'Terra Sancta'. The veneration of the head of the Apostle James in Compostela and Jerusalem: Western, Crusader and Armenian traditions", *Hagiographica*, 17 (2010), pp. 131-174.

Fig. 9. Catedral Armenia de los dos Santiagos, Jerusalén, *ca.* 1143: altar de la Capilla de Santiago el Mayor, con el lugar del enterramiento de la cabeza del Apóstol. Foto: Autor.

limitanos (y jacobeos), como las recogidas por el canónigo alemán Juan de Würzburg hacia 1165 sobre la existencia de la cabeza de Santiago el Mayor en la catedral Armenia de Jerusalén[41], o los comentarios recogidos en un itinerario anónimo de 1180 sobre el *petronum* de Jafa y el *petronum* de Galicia[42].

b) Santiago el Justo o el Hermano de Jesús (*Adelphotheos*), que, para la comunidad ortodoxa y Armenia, no había sido apóstol pero sí el primer obispo de Jerusalén. Para los ortodoxos existe, sin embargo, un tercer Santiago, el apóstol Santiago Alfeo, el cual en la tradición latina, tal y como hemos visto en los textos de Haymo y en el *Liber sancti Iacobi*, se identificó con Santiago el Menor.

41 Así lo señala Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber sancti Iacobi*", *op. cit.*, p. 378. Para el texto de Juan de Würzburg, véase: *Saewulf. Iohannes Wirziburgensis. Theodericus. Peregrinationes tres*, ed. R. B. C. Huygens y J. H. Pryor, Turnholt, 1994, p. 133. Para la descripción del lugar remito a la nota 51 infra.

42 Así lo cita Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber sancti Iacobi*", op. cit., p. 378, nota 109 (*De locis sanctis et populis et bestiis in Palaestina vitam degentibus* VI, 2 en Sabino DE SANDOLI, *Itinera Hierosolymitana crucesignatorum (saec. XII-XIII), III*, Jerusalén, 1988, pp. 29 y 42).

Fig. 10. Catedral Armenia de los dos Santiagos, Jerusalén: trono episcopal de Santiago el Justo, primer obispo de Jerusalén.

Como es bien sabido, en la primera década del siglo XII la diócesis de Coimbra, en Portugal, quiso adquirir reliquias jacobeas que pusiesen en entredicho que la "totalidad" del cuerpo de Santiago el Mayor estuviese en Compostela[43]. No cabe duda de que, por su cercanía a Compostela, el episodio de la llegada a la Península, desde Jerusalén, de la supuesta Cabeza de Santiago el Mayor, fue, sin duda, el mayor desafío al que tuvo que enfrentarse Gelmírez. Este novelesco episodio tiene mucho que ver con la vieja pugna entre Braga y Compostela por la posesión de reliquias, habida cuenta del triste episodio del Pío Latrocinio. Con objeto de minimizar la capacidad de Braga como centro de peregrinación, Gelmírez había robado en la diócesis bracarense las reliquias de san Fructuoso, san Cucufate, san Silvestre y santa Susana, en un arriesgado viaje relámpago realizado en diciembre de 1102[44]. Como respuesta a esta agresión

43 La integridad era defendida en la *Historia Compostelana* I, 1, al afirmar que los restos del apóstol habían sido trasladados: **"totum corpus cum capite"**, *Historia Compostelana, Historia Compostelana*, I, ed. y trad. E. Falque Rey, Madrid, 1994, p.67.

44 Luís Carlos AMARAL, "As sedes de Braga e Compostela e a Restauraçao da Metrópole Galaica", en *O Século de Xelmírez, op. cit*, pp. 19-44.

habría que entender los hechos derivados del viaje que el francés Mauricio Burdino -obispo de Coimbra (1099-1109), arzobispo de Braga (1109-1118)[45] y antipapa con el nombre de Gregorio VIII (1118-1121)-, realizó a Tierra Santa entre los años 1104 y 1108, siendo entonces obispo de Coimbra.

Según la *Historia Compostelana* I, 112[46], en su larga peregrinación, Burdino consiguió, en un gran golpe de efecto, robar la supuesta cabeza de Santiago el Mayor en una capilla de Jerusalén en la que se le rendía culto[47]. Con toda probabilidad, este latrocinio buscaba paliar el robo que había perpetrado Gelmírez en la diócesis bracarense (de la que Coimbra era sufragánea) y minar así la convicción de que en Compostela se encontraba todo el cuerpo de Santiago el Mayor. No obstante, según el relato de la *Historia Compostelana*, a su vuelta a Hispania, Burdino, que había sido antiguo monje cluniacense, decidió depositar la cabeza en el monasterio cluniacense de San Zoilo de Carrión. Según el P. Avelino de Jesús da Costa, la entonces inestabilidad del reino, en plena guerra civil, le hizo pensar a Burdino que en Carrión, la cabeza estaría a seguro, bajo la protección de Alfonso el Batallador. Pero cuando la reina Urraca expulsa a este último de la villa, en 1112, ésta se apodera de ella y decide trasladar la cabeza a León y posteriormente, en 1116, regalársela a Gelmírez, en una pomposa ceremonia de reconciliación entre ambos[48]. No obstante, el obispo, tras guardarla en una caja de plata, no parece haberle dado culto especial alguno, pues posiblemente estaba más interesado en subrayar que el Apóstol estaba enterrado "entero" bajo el altar mayor que levantar cualquier sospecha sobre la existencia de reliquias dispersas de su cuerpo santo[49].

45 Sucede en Braga al también cluniacense san Geraldo (1096-1108), oriundo de Cahors y antiguo monje de Saint-Pierre de Moissac, *Vida de S. Geraldo*, ed. y trad. J. Cardoso, Braga 1995, p. 55. Cfr. Maria Teresa NOBRE VELOSO, "Maurício, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa", en *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, IV, Oporto, 2006, pp. 125-135.

46 *Historia Compostelana*, I, 112, trad. E. Falque, pp. 265-269. Según el Padre Avelino de Jesus DA COSTA ("Subsídios Hagiográficos. II -Quem trouxe a cabeça de Santiago, de Jerusalém para Braga- Compostela?", *Lusitania Sacra*, V (1960-1961), pp. 233-234, 236), el relato de la *Historia Compostelana* fue realizado entre 1118 y 1121, siendo Burdino antipapa con el nombre de Gregorio VII.

47 *Historia Compostelana*, I, 112, trad. E. Falque, pp. 265-269. Cfr. Mordechay. LEWY, "Body in 'Finis Terrae', head in 'Terra Sancta'", *op. cit.*, pp. 131 - 174.

48 Avelino de Jesus DA SILVA, "Subsídios Hagiográficos. II", *op. cit*, p. 234. Cabe añadir que Mauricio Burdino, para paliar la pérdida de la Cabeza de Santiago, realizó un último intento por desprestigiar a Compostela en beneficio de Braga. Así, en 1117, hizo un viaje a Roma para adquirir las reliquias del mártir persa, Santiago el Interciso, cuya *translatio* se celebraba en la liturgia bracarense el 22 de mayo, *ibidem*, p. 237.

49 Dado que en los *Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago*, 99 (introducción, edición y traducción de. M. C. Díaz y Díaz, Santiago, 1983, p. 159), se dice que dicha cabeza "yacía en un nicho despreciable (*iacens despecto loculo*)", hay que suponer que una vez que Gelmírez adquirió la reliquia le prestó poca atención. De hecho, F. López Alsina ha señalado recientemente el interés de dicho prelado, tanto en el *Liber sancti Iacobi* como en la *Historia Compostellana*, por afirmar, en contra de las leyendas hierosolimitanas de época cruzada, que el cuerpo del Apóstol no fue enterrado en Jerusalén sino que fue trasladado a Hispania juntamente con la cabeza, Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, y las raíces del *Liber sancti Iacobi*", pp. 343-344.

De hecho, cabe recordar que los cruzados en Jerusalén promovieron en esos años la idea de que la cabeza de Santiago el Mayor estaba enterrada en una capilla contigua a la catedral armenia de Santiago el Menor en Jerusalén, construida hacia 1143[50]. Todavía hoy se le rinde culto en ese lugar: en una catedral que posee, además, la supuesta reliquia del primitivo trono de Santiago el Justo (el Menor) (figs. 9-10). Posiblemente la explicación de esta especial devoción a los dos Santiagos estriba en el hecho de que se trataba de la típica competencia entre centros de peregrinación: Jerusalén quería, de algún modo, como gran centro de peregrinación, incorporar al culto del primer obispo de Jerusalén (Santiago el Menor) el exitoso culto latino de Santiago Zebedeo. La tradición de la veneración de Santiago el Mayor en la nueva capilla es recogida, por primera vez, por Juan de Würzburg en 1165, quien dice explícitamente que su cabeza se quedó en Palestina[51].

Por ello, es muy probable que la actitud de Gelmírez de no prestarle un culto especial a la reliquia hierosolimitana de Santiago el Mayor fuese seguida en la curia compostelana de una campaña de *damnatio memoriae* de su verdadero origen. Se trataba, al fin y al cabo, de una cabeza traída por Mauricio Burdino, un antipapa que era mejor olvidar, y que ponía en duda que Santiago estaba enterrado "entero". Por ello, la curia compostelana construyó un segundo relato -*Legenda pulcra de translacione capitis sancti Iacobi*-, que conservamos en un texto redactado hacia 1250, contenido en el *Tumbillo de Privilegios, Concordias, Constituciones*, fols. 83r-85r (Archivo de la Catedral de Santiago, CF 24)[52]. Dicho relato, posiblemente compuesto bajo el obispado de Juan Arias (1238-1266)[53], está lleno de incorrecciones históricas. En él se traslada el protagonismo a un tal Pedro Afonso, abad de Santa María de Carbonario (Carvoeyro), en los márgenes del río Neiva, en tierras de Braga, el cual habría ido entre 1100 y 1104 a Tierra Santa en compañía del chantre de Braga, Mido Gilhamundes, para traerle la cabeza al arzobispo de Braga, Paio Mendes[54]. En el relato, el autor duda de la veracidad de la reliquia, pues dice que "credebat enim quod capud illud esset Jacobi Zebedei

50 Mordechay LEWY, Body in 'Finis Terrae', head in 'Terra Sancta', *op. cit.*

51 "Ibidem non longe abhinc per descensum ultra aliam plateam est magna aecclesia in honore sancti Iacobis Maioris constructa, ubi monachi habitant Armeni et habent etiam ibidem magnum hospitale pro colligendis pauperibus suae linguae. Ibi quoque in magna veneratione habetur testa eiusdem apostoli: fuit enim ab Herode decollatus, cuius corpus discipuli sui in Ioppe navi impositum in Galiciam detulerunt, capite suo in Palestina remanente eadem testa adhuc in eadem aecclesia peregrinis advenientibus ostenditur", *Saewulf. Iohannes Wirziburgensis. Theodericus. Peregrinationes tres*, ed. R. B. C. Huygens *et alii*, *op. cit.*, p. 133.

52 Juan PÉREZ MILLÁN, "La Cabeza de Santiago el Menor. *Legenda pulcra de translacione capitis sancti Jacobi*", *Compostellanum*, 1 (1956), pp. 477-480.

53 Aprovecho para recordar que Juan Arias inició en 1258 la construcción de una cabecera gótica de la Catedral, véase: José A. PUENTE, "La catedral gótica de Santiago de Compostela: un proyecto frustrado de D. Juan Arias (1238-1266)", *Compostellanum*, XXX, 3-4 (1985), pp. 245-275.

54 Tal y como recuerda el P. Avelino de Jesus DA COSTA ("Subsídios Hagiográficos. II", *op. cit*, p. 239), Paio Mendes fue arzobispo de Braga entre 1118 y 1138 y, por lo tanto, no pudo participar en los hechos.

fratis Iohannis euangeliste, cuios corpus in Gallecia requiescit" (f. 83v). El texto latino fue así traducido al gallego durante el siglo XIV: "E creendo el que aquela cabeça era de Santiago Zebedeu yrmao de San Johan evangelista, cuio corpo jaz en Galiza" (*Os Miragres de Santiago*, Madrid, BN, 7455, *ca.* 1400)[55]. En esta segunda versión, una monja le dice a Pedro Afonso en Jerusalén que "non tamen duces illud ad bracarensem, nec oportebit te curare de juramento quod fecisti bracarensi archiepiscopo. Quia tu non posses nec deberes ire contra uoluntatem Domini, nec tamen incurres periurium quia auferetur a te in via et ducetur ad ecclesia sancti Jacobi" (f. 83r-84v).[56] El texto, que presenta claramente a Braga como traidora competidora de Compostela e instigadora del robo, fue traducido así en la versión gallega: "**Non na leues a Braaga**, nen aias coydado do juramento que fiziste ao arçibispo d'y, ca tu non podes nen deues yr contra a voontade de Nostro Señor, et non creas que por ende cayas en perjuro, ca che toma a santa cabeça de Santiago **e levarla as a Galiza, hu jaz o Corpo de Santiago Zebedeo**"[57].

Sólo algunas décadas después de este texto, uno de los sucesores y mejores emuladores de Diego Gelmírez -el arzobispo Berenguel de Landoria (1317-1330)- quiso revitalizar el culto a dicha reliquia pero con un cambio significativo en su atribución. Según los *Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago*, 96, tras unos años de guerras y diplomacia, el arzobispo decide en 1322 convertirla en la Cabeza de Santiago el Menor (Alfeo), dentro de un busto-relicario de plata, encargado al orfebre Rodrigo Eáns (fig. 11), que desde entonces participa en la solemne procesión de la Traslación del Apóstol (30 diciembre):

> "La cabeza de Santiago Alfeo, que había sido traída en tiempos antiguos a la Basílica de Santiago Zebedeo, y que yacía en un nicho despreciable (*despecto loculo*), cuidó que fuese trasladada a un lugar de mayor respeto y ordenó que se fabricase una cabeza de plata de prodigiosa belleza y precio. En esta cabeza de plata colocó con sus propias manos, con gran devoción y reverencia, las sacrosantas reliquias, es decir la cabeza del mencionado Santiago (...). Después, en la procesión de la Navidad de aquel mismos año, llevó estas reliquias con sus propias manos para que las adorara todo el mundo".[58]

Muy probablemente entonces, don Berenguel mandó realizar el *Liber Sancti Iacobi Minoris* que se integra en los *Miragres de Santiago*: con los textos, en gallego, de la *Vida*

55 Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *Os Miragres de Santiago, versión gallega del siglo XIV*, Valladolid 1918, p. 78.
56 Juan PÉREZ MILLÁN, "La Cabeza de Santiago el Menor", *op. cit*, p. 127.
57 Eugenio LÓPEZ AYDILLO, *Os Miragres de Santiago op. cit*, p. 80.
58 *Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago*, 99, introducción, edición y traducción de M. C. Díaz y Díaz, Santiago, 1983, pp. 158-161.

Fig. 11. Rodrigo Eáns, Busto-relicario de Santiago Alfeo, 1322. Catedral de Santiago, Capilla de las Reliquias.

*e Paixón de Santiago Alfeu*, y *Trasladaçon da Cabeça de Santiago Alfeu*[59]. Por otra parte, es muy probable que esta "reactualización" de la reliquia pudiese haber afectado a otro de los relicarios de procedencia hierosolimitana existentes entonces en la catedral: el mal llamado *Lignum Crucis* "de Carboeiro" (fig. 12). Como he defendido en trabajos precedentes, este relicario -en forma de cruz patriarcal y fabricado por el taller del Santo Sepulcro de Jerusalén- posiblemente llegó a Compostela en 1129, con Aymerico,

59 Serafín MORALEJO, "Busto-relicario de Santiago el Menor, en Santiago", *Santiago, Camino de Europa, op. cit.*, ficha nº 65, pp. 345-346.

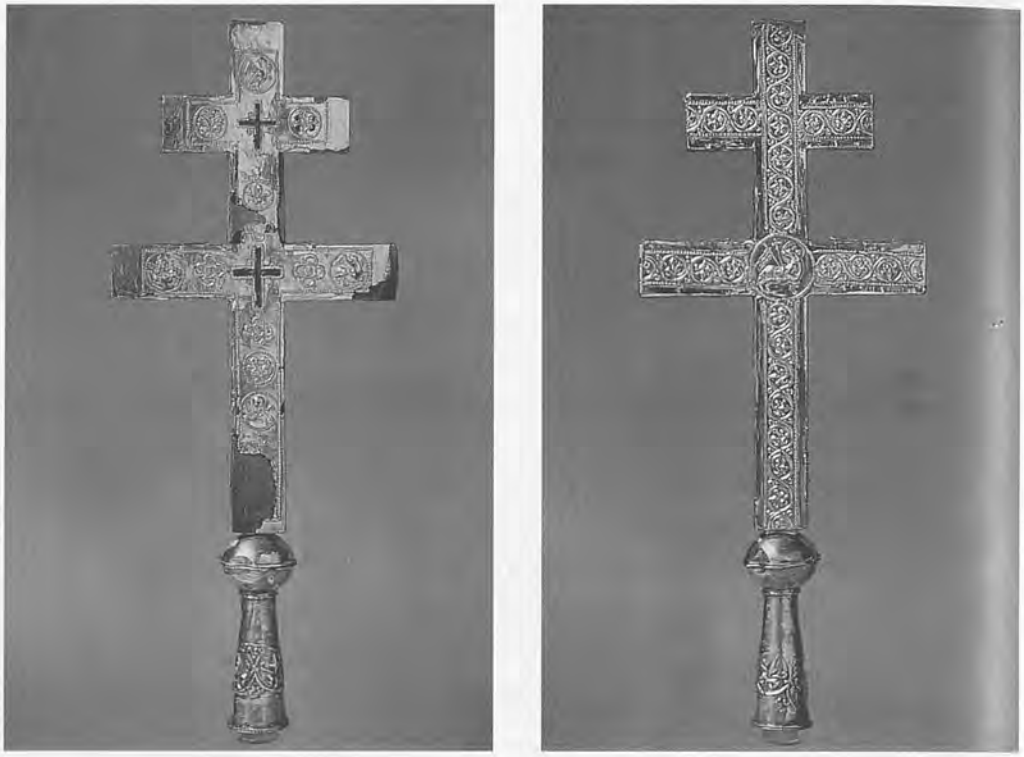


Fig. 12. Catedral de Santiago de Compostela, Capilla de la Reliquias, *ca.* 1129: *Lignum Crucis, llamado de Carboeiro.*

canónigo del Santo Sepulcro, como regalo o prueba de agradecimiento del patriarca de Jerusalén a la curia compostelana, y fue utilizado como cruz procesional durante los ritos pascuales[60]. Su atribución al monasterio pontevedrés de San Lorenzo de Carboeiro ha sido siempre incierta y fruto de noticias muy modernas, por lo que resulta muy plausible que ésta derive de la traducción al gallego de la *Legenda pulcra de translacione capitis sancti Jacobi,* donde el monasterio portugués de origen del abad Pedro Afonso -*Sancta Maria de Carbonario*- se transcribe como Santa Maria de Carboeyro, nombre

60 He desarrollado esta hipótesis en las siguientes publicaciones: "Lignum Crucis de Carboeiro", *Facies Deitatis* J. M. Díaz Fernández, J. I. Cabano (eds.), Santiago de Compostela, 2000, p. 364; "Topographie sacrée", *op. cit.*, pp. 38-39, fig. 11; "Puertas y metas de la peregrinación. Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII", *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores, VIII Congrso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 13-15 Octubre 2010,* ed. Paolo Caucci von Saucken, Santiago de Compostela, 2012, pp. 327-377, espec. p. 341. Sobre la pieza, véase también: José FILGUEIRA VALVERDE, *El Tesoro de la Catedral Compostelana,* Santiago, 1959, p. 44, tav. 4; Santiago ALCOLEA, *Artes decorativas en la España Cristiana* (siglos XI-XIX), Madrid, 1975, p. 123, fig. 121 (*Ars Hispaniae,* 20); Heribert MEURER, "Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer", in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*" 48, 1, 1(985), pp. 65-76, espec. p. 69, figs. 9-10; Serafín MORALEJO, "Lignum Crucis de Carboeiro", *Santiago, Camino de Europa, op.cit.*, ficha n. 70, pp. 351-352; Nikolas JASPERT, "Un vestigio desconocido de Tierra Santa: la Vera Creu d'Anglesola", *Anuario de Estudios Medievales*, 29, 1999, pp. 447-475, espec. pp. 458-459, figs. 5-6.

también de una iglesia rural pontevedresa perteneciente al monasterio de San Lorenzo. En algún momento, esta cruz patriarcal, atributo por antonomasia del primer obispo de Jerusalén, Santiago el Menor o Alfeo (para los latinos), pudo pasar a ser relacionada con la Cabeza de Santiago el Menor, y consecuentemente hacer derivar su procedencia de Carboeiro, pero no en Portugal sino en Galicia.

Por otra parte, merece la pena ahondar en las razones que llevaron a D. Berenguel de Landoria a "monumentalizar" con un busto-relicario la Cabeza de Santiago el Menor. En mi opinión, en su actitud, influyeron dos factores a tener en cuenta:

En primer lugar, por haber sido Maestro General de la Orden de Predicadores entre 1312 y 1317, Berenguel de Landoria (1262-1330) conocería bien el texto de la *Leyenda Dorada* (mediados del siglo XIII) -obra del también dominico Santiago de la Vorágine-, que en el capítulo 66, dedicado a Santiago Apóstol, cuenta la historia de Santiago el Menor (que identifica con el Justo), dando por buena la Santa Parentela, que lo hace hijo de Cleofás, hermano de José, el padre adoptivo de Jesús[61].

En segundo lugar, probablemente D. Berenguel, por su origen francés y amplia actividad en el Midi y en la corte papal de Aviñón, había sido además testigo directo del éxito de la invención de reliquias como bustos parlantes en Provenza, y le pareció muy oportuno realizar una operación semejante con aquellos restos "olvidados" de la catedral compostelana. Me refiero, en concreto, a las reliquias de María Magdalena en Saint-Maximin (Provenza), redescubiertas en 1279[62] en un antiguo mausoleo-hipogeo paleocristiano de hacia el año 500, que albergaba cuatro sarcófagos realizados en torno al año 400, con los restos de san Sidonio, san Maximino, santa Magdalena, santa Marcela (fig. 13)[63]. Del descubrimiento nos da un relato el inquisidor dominico, Bernard Gui (1261-1331) -que visitó el lugar poco después de la inhumación-, así como Philippe de Cabassole[64].

El gran promotor de estos relatos en torno a Magdalena y sus compañeros, así como de sus lugares de culto en Provenza, fue Charles, príncipe de Salerno, futuro Charles II de Nápoles y Provenza. Éste era el hijo mayor de Charles d'Anjou, hermano de san Luis, primer rey de las Dos Sicilias y conde de Provenza. Años antes de suceder a su padre, en 1285, había sido el responsable -según Bernardo Gui y Philippe de Cabassole- de la

61 SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La Leyenda Dorada*, capítulo 66, edición Fray José Manuel Macías, volumen I Madrid, 1987, pp. 280.

62 Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, p. 24; Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine, op. cit.*, p. 230.

63 Yves BRIDONNEAU, *Le tombeau de Marie-Madeleine. Sainte-Maximin-la-Sainte-Baume, troisième tombeau de la chretienté. La tradition provençale,* Aix-en-Provence, 2011, pp. 20-22; Michel FIXOT, *La crypte de Saint-Maximin-la-Sainte-Baume. Basilique Sainte-Marie-Madeleine,* Saint-Maximin, 2009, pp. 9-29.

64 Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, p. 24; Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine, op. cit.*, pp. 16-17, 230.

Fig. 13. Basílica de Saint.-Maximin-la-Sainte-Baume (Provenza), cripta: mausoleo-hipogeo (*ca.* 500) con cuatro sarcófagos paleocristianos (ca. 400) con los restos San Sidonio, San Maximino, Santa Magdalena y Santa Marcela. Foto: Autor.

excavación de 1279 en Saint-Maximin en busca de los restos de la santa[65]. Más tarde, en 1295, Charles fundaría allí un convento dominico que liberaba al santuario de su antigua dependencia de la abadía de San Víctor de Marsella[66].

Cabe señalar que poco después del hallazgo se había elaborado, en 1283, un relicario de oro para guardar el cráneo de santa Magdalena (fig. 14), el cual comenzó a ser célebre por sus milagros y a atraer masas de peregrinos[67]. Bajo el mandato dominico, el santuario crece en fama, sobre todo bajo el prior Jean Gobi (1304-1328), quien se encarga de redactar un libro de milagros -*Liber miraculorum B. Mariae Magdalenae*-[68], así como de consagrar la nueva basílica en 1316, en la que el hipogeo fue incorporado, como si fuese una verdadera cripta, bajo el cuarto tramo de la nave lateral norte y central[69]. Se sabe que su culto fue utilizado, en primera instancia, para la reconciliación de herejes. Así, los albigenses convertidos fueron obligados en 1300 a peregrinar allí[70].

65 C. M. GIRLDERSTONE, "The Tradition of the Maries in Provence", *New Blackfriars,* 32, 379 (1951), pp. 478-488, p. 480-481.

66 *Ibidem*, p. 482.

67 El busto-relicario medieval, destruido durante la Revolución Francesa, fue substituido por el actual, que data del siglo XIX (1860): Michel FIXOT, *La crypte de Saint-Maximin,* p. 44.

68 Jean GOBI L'ANCIEN, *Miracles de Sainte-Marie-Madeleine,* ed. y trad. J. Scafler, París, 1996, pp. 8 y 21.

69 "If the crypt and its contents had all been invented to serve the legend, or if the legend had been invented to explain the crypt, the matter would be clear. But both the crypt and the legend ante-date 1279", (Gilrdstone, 48 C. M. GILDERSTONE, "The Tradition of the Maries in Provence", *New Blackfriars,* 32, 379 (1951), p. 485.

70 Yves BRIDONNEAU, *Le Tombeau de Marie-Madeleine*, *op. cit.*, p. 20.


Fig. 14. Busto-relicario de María Magdalena con máscara movible, conservada en la cripta de la basílica Saint.-Maximin-la-Sainte-Baume (Provenza) Grabado de la primera mitad del siglo XVII. Paris, Bibliothèque Nationale, Est. et Phot., coll. Lallemant de Betz. Foto: *Le Roi René dans tous ses* États, eds. Jean-Michel Matz y Élisabeth Verry, París, 2009, p. 80, fig. 3.

Con esto precedentes, me parece que las acciones de D. Berenguel en Santiago de Compostela, de reinventar una reliquia "olvidada", transformarla en "parlante" a través de un busto-relicario y potenciar su valor reconciliador, está en el espíritu de sus compañeros de Orden, Bernard Gui y Jean Gobi en Saint-Maximin. De hecho, el relicario fue encargado posiblemente después de la absolución de los rebeldes compostelanos en la fiesta del Apóstol (25 de Julio de 1322) y su primera exposición pública se produjo el día de Navidad de ese mismo año con el propósito de que lo "adorara todo el mundo"[71].

71 *Hechos de Don Berenguel*, 98 (Absolución de los rebeldes), 99 (Exposición pública en la Navidad de 1322), ed. Díaz y Díaz, pp.156-158.

## 2- María Salomé en la topografía jacobea

Conviene volver a la Compostela de Diego Gelmírez para recuperar un personaje clave de la parentela de Santiago, su madre: María Salomé. De hecho, además de las citas recogidas en el *Liber sancti Iacobi*[72], su culto se documenta en uno de los lugares jacobeos más emblemáticos -Santiago de Padrón- y estrechamente vinculados con los intereses de Gelmírez por reacentuar la topografía jacobea. Según la *Historia Compostelana* (I, 22), entre 1101 y 1109 el prelado renovó la iglesia existente allí desde el siglo X (del obispo Gumersindo), con la ayuda del presbítero Pelayo[73]. Como es bien sabido dicho lugar está relacionado con el relato de la traslación del cuerpo de Apóstol de Jerusalén a Galicia. Allí se encuentra todavía hoy el *petronum* o "pedrón", que algunas leyendas querían proponer como la piedra en la que Santiago habría viajado desde Jaffa a Compostela. Con la toma de Jerusalén y el flujo de los cruzados, en el puerto de Jaffa, según relatos del siglo XII, se mostraba a los peregrinos la mitad de esta supuesta piedra[74]. Como en el caso de la pretendida Cabeza de Santiago el Mayor, Gelmírez parece haber preferido mitigar o incluso acallar estas leyendas a favor de su propia tierra. Así, tal y como ha señalado Fernando López Alsina, en el sermón *Veneranda Dies*, compuesto al final de su gobierno, entre 1135 y 1139, se opta por dar la versión de que se trata de la piedra donde se amarró la barca del apóstol y donde sus discípulos colocaron el cuerpo de Santiago y celebraron la eucaristía: la piedra está "íntegra", como el cuerpo de Santiago en Compostela[75]. Muy posiblemente esta explicación está en relación con una segunda y profunda renovación de la fábrica de Santiago de Padrón por parte de Gelmírez en 1133. Según la *Historia Compostelana* (III, 36, 3), se pasó de una iglesia pobre a una noble construcción de tres naves, con tres ábsides dedicados a María Salomé, Santiago y Juan Bautista y Evangelista[76]. Con dichas titulaciones, Gelmírez estaba, una vez más, subrayando la importancia de los dos hijos de Zebedeo -los apóstoles Santiago y Juan-, a quien Cristo había prometido a su madre, María Salomé, un lugar de honor para sus hijos en su futuro reino (Mt. 20, 20-28). La curia compostelana había utilizado repetidamente esta promesa evangélica para reclamar para

72 Salomé se encuentra al menos mencionada dos veces en el *Liber sancti Iacobi*. La primera, en relación con la Santa Parentela, se habla de "María la madre de los hijos de Zebedeo", LSI I, 2, trad. Moralejo, p. 39. La segunda se encuentra en el sermón *Exultemus*, donde se dice que la petición que ésta hizo de distinguir a sus hijos con un lugar especial no fue en vano, pues "a Juan le tocó Asia, que está a la derecha; a Santiago, España, que está a la izquierda en la división de las provincias", *LSI* I, 15, trad. Moralejo, p. 180.

73 HC I, 22, trad. E. Falque, p. 116.

74 Véase nota 42 supra.

75 Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber sancti Iacobi*", *op. cit.*, pp. 375-376.

76 HC III, 36, 3, trad. E. Falque, p. 557.

Compostela tanto la dignidad arzobispal como patriarcal[77]. Afortunadamente en la iglesia actual, muy renovada, pueden todavía encontrarse restos relacionados con Gelmírez. Así, en el altar mayor, se accede a una especie de receptáculo donde está la célebre ara romana dedicada a Neptuno que dio lugar a las leyendas jacobeas arriba referidas (fig. 15). Este peculiar escenario bajo el altar no es, sin embargo, el original de Gelmírez, ya entonces la iglesia estaba orientada de manera diferente. De hecho, la original ubicación actual hacia el oeste del templo parece ser obra del arzobispo Rodrigo de Luna (1448-1460), quien construye allí, en el Año Santo de 1456, un hospital y una iglesia, cuya cabecera incluía bajo el altar el primitivo *pedrón*. En ese mismo altar, siguiendo la sistematización tardomedieval llevada a cabo por Alonso I de Fonseca en el altar del apóstol en la catedral de Santiago (1468-1476), se recolocó la estatua de Santiago para servir al abrazo de los peregrinos, tal y como se describe en la fuentes del siglo XVII: "Está la imagen del santo con una escalera por detrás, por donde suben y abrazan la imagen los peregrinos y romeros y otras muchas personas"[78]. A falta pues de una excavación arqueológica, se desconoce la exacta planta original de la ambiciosa iglesia gelmiriana de 1133. No obstante, en el muro perimetral de la nave norte del actual templo se encuentra una inscripción reaprovechada que da fe de la reconstrucción de la iglesia por parte del arzobispo: "D(idacus) C(om)P(ostellanae) ECCl(esia)E PRIMUS A(rchiepiscopus) IN ERA IC$^{a}$LX$^{a}$XI$^{a}$" (fig. 16)[79].

Fig. 15. Santiago de Padrón, altar mayor: el pedrón (ara romana dedicada a Júpiter). Foto: Autor.

77 Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago, en Santiago, Roma, Jerusalén", ed. Paolo Caucci von Saucken, Actas del III Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago, 1999, pp. 81-97

78 JERÓNIMO DEL HOYO, *Memorias del* Arzobispado de Santiago *(1607)*, eds. A. Rodríguez González, B. Varela Jácome, Santiago, 1950, p. 156.

79 Para otras lecturas de la inscripción, véase: José María FERNÁNDEZ SÁNCHEZ & Francisco FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de un peregrinación a los Santos Lugares*, I, Santiago, 1881, p. 305.

Fig. 16. Santiago de Padrón, muro sur, interior: inscripción de la renovación de la iglesia en 1133 por el arzobispo Diego Gelmírez. Foto: Autor.

Fig. 17. Iglesia de Santa María Salomé en Santiago de Compsotela: inscripción con la dedicación de la iglesia. Foto: Autor.

Por su parte, en Compostela se constata, tan solo unos años después, la fundación de una iglesia parroquial dedicada a la Virgen María y a Santa María Salomé. Ésta, situada en la Rúa Nova ("in calle novo"), ya aparece citada en 1145, como límite de una venta del arcediano Arias Muñiz: "Meo terreno quod est in urbe Compostella et habet iacencia in calle novo non procul ab ecclesia sancte Marie eiusdem caldis"[80]. El edificio, que no aparece citado ni en el LSI ni en la HC, es, pues, posterior a la época de Gelmírez, y fue fundado, según reza la inscripción que se conserva de la primitiva iglesia en el coro de la actual, por el chantre de la catedral, Pelayo, bajo el obispo Pedro Helías: AD HONORE(m) D(e)I ET S(ancte) M(arie) VIRGINIS ET S(ancti) I(acobi) AP(os) T(o)LI ET MATRIS S(ancte) M(arie) SALOME PELAGIUS ABBAS ECCLES(sie) B(eati)

80 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago, 1988, p. 257, nota 378. Véase también Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "La iglesia románica de Santa Salomé en Compostela", *Boletín de la Universidad Compostelana*, 75-76 (1967-1968), pp. 385-393.

I(acobi) CANTOR ("En honor del Señor, de santa María Virgen y de la madre de Santiago Apóstol, santa María Salomé, yo, Pelagio, abad chantre de la Iglesia de Santiago) (fig. 17)[81]. Quizás esta fundación sea un eco directo de la dedicación, apenas una década antes, de un altar a Salomé en Padrón, así como de la actualidad de las leyendas hierosolimitanas en Santiago. No obstante, su doble titulación a Santa María Virgen y María Salomé -hermana de la Virgen María y madre del Apóstol Santiago-, hasta el momento poco subrayada por la historiografía del monumento, denota un interés de llamar la atención, una vez más, sobre la parentela entre Cristo y Santiago, siguiendo las preocupaciones de los sermones del Calixtino.

Fig. 18. Estatua de Santiago el Mayor sedente, finales del siglo XIV. Iglesia parroquial de Santiago, A Coruña. Foto: Autor.

Una tercera pieza de esta cadena de la familia jacobea viene dada por la iglesia de Santiago de A Coruña, muy ligada a la peregrinación a Compostela. El edificio era originalmente un templo románico de finales del siglo XII e inicios del XIII, con naves y tres ábsides, que fue transformado hacia 1440 en una iglesia gótica de una sola nave y capilla mayor poligonal. Mientras que la capilla mayor estaba dedicada a la Virgen María, las laterales estaban consagradas a Santiago el Mayor (evangelio) y santa Ana (epístola), es decir, unas modulaciones muy de acordes con la difusión y el culto tardomedieval a la Santa Parentela, ya que en ella se incluye tanto a la abuela de Santiago, Ana, como a su tía, la Virgen. En el altar mayor había una imagen de la Virgen de hacia 1400, acompañada, a ambos lados, por las imágenes de Santiago el Mayor y san Juan Evangelista. Una monumental estatua del Apóstol, de finales del siglo XIV (fig. 18), se conserva a la entrada del templo, y posiblemente, como en Padrón, tras la remodelación del altar mayor de la catedral de Santiago por Alonso I de Fonseca, la iglesia de Santiago de A Coruña fue

81 El desarrollo y la lectura que propongo de la inscripción son míos.

adaptada también a los ritos compostelanos del abrazo del peregrino, tal y como se describe en 1779: "Representa al Apóstol sentado que ocupaba el altar mayor a la que se iba abrazar cual sucede ahora, por medio de dos escalerillas"[82]. No deja de llamarnos la atención la especial incidencia de la topografía de la Santa Parentela en un lugar, como A Coruña, cuyo puerto era uno de los principales destinos de los peregrinos procedentes de la Islas Británicas[83], en donde el culto a santa Ana era importante. Por otra parte, cabe recordar que en la iglesia de Santiago existía también un hospital de peregrinos, erigido en el primer tercio del siglo XV por Juan Ferreño, jurado de la villa, y regido por un religioso de la iglesia[84].

## 3. Las Tres Marías en la iconografía cristiana: de Tierra Santa a Provenza

Al igual que la figura de Santiago el Mayor, cuya definición es el resultado, desde el siglo IV al XII, de una larga contraposición de parentesco y prelación con respecto a Santiago el Menor, la figura de su madre, María Salomé, es también fruto de un proceso similar con respecto a las otras "Marías" del Nuevo Testamento.

Como punto de partida, cabe señalar que una vez más difieren las tradiciones orientales y occidentales al respecto. El episodio bíblico en el que estas mujeres son protagonistas se conoce como la *Visitatio Sepulchri*, sin embargo, los evangelistas difieren al dar sus nombres y número:

1. Según san Lucas, 24, 10: "Erat autem Maria Magdalena, et Ioanna, et Maria Iacobi, et caeterae quae cum eis erant, quae dicebant ad apostolos haec". Es decir, "María Magadalena, Juana, María Jacobi y las demás que estaban con ellas". Este pasaje es el punto de partida de la tradición paleocristiana y oriental, en el que las mujeres que visitan el sepulcro son, por lo menos, cuatro, y se les llama las mirróforas (*οι μυρόφοροι*). Así se representan, con el recipiente de los ungüentos, y entre ellas destaca, Αγία Ιωάνα η Μυρόφορη, que se identifica con Juana, la mujer de Cusa, mayordomo de Herodes Antipas (Mc. 8,3)[85]. En mi opinión, esta antigua tradi-

82 Dolores BARRAL RIBADULLA, *La Coruña en los siglos XIII al XV. Historia y configuración urbana de una Villa de Realengo en la Galicia medieval,* A Coruña, 1998, pp. 203-205.

83 Véanse, en este sentido, las noticias recogidas por Adeline RUCQUOI de barcos ingleses con peregrinos a mediados del siglo XV en A Coruña, *Mille fois à Compostelle, op. cit.*, pp. 204-205.

84 Dolores BARRAL RIBADULLA, *La Coruña en los siglos XIII al XV, op. cit.*, p. 162.

85 "Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes" (Lc. 8,3). Véase César VIDAL MANZANARES, *Diccionario de Jesús y los Evangelios,* Estella, 1995, p. 93; Alfredo TRADIGO, *Icone e Santi d'Oriente,* Milán, 2004, pp. 145-147.

Fig. 19. Biblia de Ripoll, *ca.* 1027-1032: Visita de las Santas Mujeres al Sepulcro. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Lat. 5729, f. 370r.

ción de la iconografía cristiana está presente en el Nuevo Testamento de la Biblia de Ripoll (*ca.* 1027) (fig. 19), lo que demostraría su dependencia de modelos orientales[86].

2. Según Marcos 16, 1: "Et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene, et Maria Iacobi, et Salome emerunt aromata ut venientes ungerent Iesum"[87]. Es decir, "Pasado el sábado, María Magdalena, María Cleophas -Madre de Santiago el Menor y de José-, y Salomé -madre de Santiago el Mayor y Juan-, compraron aromas para ir a embalsamarlo". Ésta es la versión que triunfará en el Occidente latino, donde a partir del siglo X se desarrollará, de manera inusitada, a partir del tropo *Quem queritis*, el drama litúrgico de la *Visitatio Sepulchri*, interpretado en el oficio de Maitines del Domingo de Resurrección, donde estas tres mujeres eran absolutas protagonistas[88]. El impacto de estas representaciones en la iconografía monumental es evidente, tal y como se puede apreciar en muchas iglesias situadas a lo

86 Manuel CASTIÑEIRAS, "Le Nouveau Testament de la Bible de Ripoll et les anciennes traditions de l'iconographie chrétienne: du *scriptorium* de l'abbé Oliba à la peinture romane sur bois", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 40, 2009, pp. 145-164, espec. p. 161, fig. 21.

87 También a los pies de la cruz: "Erant autem et mulieres de longe aspiciens: inter quas erat Maria Magdalena, et Maria Iacobis minoris, et Joseph mater, et Salomé...".

88 Un fragmento de una de estas composiciones se conserva, por ejemplo, en el Archivo Capitular de Santiago de Compostela (Compostela, BP, fragm. s/n, siglo XII), Eva CASTRO CARIDAD, *Teatro medieval. 1. El Drama Litúrgico*, Madrid, 1997, pp. 41-43, 103-173, espec. 165-173.

Fig. 20. San Isidoro de León, Puerta del Perdón, tímpano, *ca.* 1120-1124: *Visitatio Sepulchri*. Foto: Autor.

largo del Camino de Santiago en España y Francia, como es el caso del tímpano de la Puerta del Perdón en San Isidoro de León (*ca.* 1120-1124) (fig. 20)[89] o del entablamento del ingreso sur de la Puerta Occidental de Saint-Gilles-du-Gard (1160-1170)[90]. En la misma línea está Juan 19, 25, al indicar que a los pies de la Cruz estaban la Madre de Jesús, la hermana de su madre, María Magdalena y María Cleofás[91]. Para muchos autores, "la hermana de su madre" se refiere a Salomé, madre de Santiago[92]. De la misma manera, se expresa Mateo 27, 55, el cual, si bien habla de la existencia de multitud de mujeres, sólo señala la identidad de nuestras tres protagonistas: "Inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Iacobi, et Ioseph mater, et mater filiorum Zebedaei".


Fig. 21. Mapa con los principales santuarios provenzales con culto a los santos neotestamentarios: Magdalena (Saint-Maximin-la-Sainte-Baume), Lázaro (Saint-Victor-de-Marseille), Marta (Tarascon), y María Cleofás, María Jacobi y Sara (Saintes-Maries-de-la-Mer).

89 Manuel CASTIÑEIRAS, "Topographie sacrée", *op. cit.*, pp. 41-44, fig. 12.

90 Sobre esta fachada, véase el reciente estudio de Barbara FRANZE, "Iconographie et programme politique: pour une relecture de la façade de Saint-Gilles-du-Gard", *Cahiers de Civilisation Médiévale,* 58 (2015), pp. 1-26.

91 "Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius, et soror mater ieus, Maria Cleophae, et Maria Magdalena" (Jn. 19, 25).

92 "Antonietta CARDINALE, "Maria di Cleofa", *op. cit.* p. 973-977.

En Occidente, las Tres Marías gozan de un especial culto en Provenza, pues entre los siglos XI y XIII se desarrollaron toda una serie de tradiciones en torno al desembarco de las Marías -Magdalena, Salomé y María Cleofás- acompañadas de Lázaro, Marta, Maximino y muchos de los setenta y dos discípulos de Cristo. No obstante, en un primer momento, estas leyendas habían servido para autentificar la peregrinación a la abadía borgoñona de La Madeleine de Vézelay (Borgoña), donde desde 1037 se le daba culto, bajo el impulso del abad cluniacense Geoffroy, a las reliquias de la Magdalena. De ahí, el relato primigenio de un hipotético viaje desde Palestina a Provenza, de Magdalena y su preceptor Maximino, que desembarcan en Marsella, evangelizan el condado de Aix, y son enterrados, a su muerte, conjuntamente en Saint-Maximin, para ser finalmente trasladados, más tarde, a la abadía de Vézelay[93].

No obstante, desde muy pronto, se añadieron a la leyenda del viaje sus hermanos Marta -con su preceptor Parmenas- y Lázaro (Paris, BN Lat. 17627, fols. 93v-95 s. XI: *Omnipotnes Domini clementiae*)[94], para después incorporar, en versiones posteriores, a la mayoría de los setenta y dos discípulos de Cristo, que se habrían ocupado de evangelizar la Galia (e Hispania), tal y como se lee en *De vita Marie Magdalene* del Pseudo-Rabano Mauro, de finales del siglo XII[95].

Al hilo de esta difusión de las leyendas, la emergencia del culto borgoñón a Magdalena en Vézelay (1037-1050) y a San Lázaro en Autun (1020-1047) tuvo, especialmente desde finales del siglo XII, una serie de respuestas en Provenza. Por una parte, en 1187 se produce la invención de las reliquias de Marta en Tarascón, con la consiguiente construcción de la iglesia en 1197. De la misma manera, desde 1173-1174 empieza a localizarse en la Sainte-Baume -dependencia de la abadía de San Víctor de Marsella-, el lugar de retiro y penitencia de la Magdalena, cuya fama en el siglo XIII queda demostrada por la visita que el rey san Luis realizó allí en 1254, al volver de la séptima Cruzada[96]. Posteriormente, en 1279-1280, como réplica a la autentificación y traslación de las reliquias realizadas en Vézelay en 1265-1267, los monjes de Saint-Maximin descubrieron, en un hipogeo galorromano, los restos de María Magdalena,

93 Recogido en el mansucrito del siglo XI, Paris, BN. Lat. 18299, Victor SAXER, *Le dossier vézelien de Marie Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267,* Bruselas, 1975, pp. 17-19. Véase también *idem*, *Le culte de Marie Madeleine en Occident, op. cit.*, 68-97; Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, pp. 7-10, 31.

94 Ésta es la versión que se recoge en la Leyenda Dorada en las biografías de María Magdalena y Marta, SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La Leyenda Dorada* I, *op. cit.*, pp. 384-385 y 419-420.

95 Victor SAXER, *Le dossier vézelien de Marie Madeleine, op. cit.*, pp.19-20; *The Life of Saint Mary Magdalene and her sister Saint Martha,* caps. 36-37, trad. David Mycoff, Kalamazoo, 1989, p. 8, 92-95.

96 Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident, op. cit.*, 129-131; Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, pp. 20, 32.

Fig. 22. Santo Sepulcro de Jerusalén, puerta sur, ca. 1149: detalle del dintel con las escenas dedicadas a la Resurrección de Lázaro, sus hermanas, y la Entrada en Jerusalén. Foto: Avital Heyman.

Fig. 23. Grabado de la puerta sur de Sainte-Marthe-de-Tarascon (1197) anterior a la Revolución Francesa. En él se aprecia todavía el fristo con la escena de la Entrada en Jerusalén.

San Maximino, S. Marcela y S. Sidonio[97]. El lugar, convertido desde entonces en cripta de la nueva iglesia, desbancó definitivamente la peregrinación borgoñona en favor del santuario provenzal[98].

A su vez, esta progresiva conversión de Provenza en una especie de nueva Tierra Santa se acelera con la caída del Reino Latino de Jerusalén (1099-1187), de manera que las tierras del Midi francés parecen actuar como una doble geografía de los protagonistas evangélicos (fig. 21). Cabe recordar, por ejemplo, que la invención de las reliquias de Marta en Tarascón se produce el mismo año de la caída de Jerusalén, y que el portal sur de su iglesia, consagrada solemnemente por el arzobispo de Arles en 1197, evocaba, en cierto modo, la decoración del ingreso oeste de la puerta sur del Santo Sepulcro de Jerusalén (*ca.* 1149). En ambos, la narración estaba centrada en el arquitrabe. Si en Jerusalén, se representaba, entre otras escenas, la resurrección de Lázaro, la petición de Marta y María a Cristo en Betania, o la Entrada en Jerusalén (fig. 22), en Tarascon la composición se centraba en la Entrada en Jerusalén, acompañados de las figuras

97 Por Sidonio se conoce al ciego de nacimiento curado por Jesús en Jn 9, 1-9. En recuerdo del milagro fue rebautizado como *Restitutus* -"*Restitus est ei visus*"-, y se cree acompañando a la familia de Betania habría desembarcado en Saintes-Maries-de-la-Mer para predicar el Evangelio. Así, fundó en tierras de Provenza la iglesia de Saint-Paul-Trois-Châteaux, de la que fue el primer obispo, si bien terminó sus días en Italia. Posteriormente, Carlomagno habría traído sus restos de vuelta a Provenza y fundado en su honor la basílica de Saint-Eustitut, que fue un importante centro de peregrinación. Jean-Maurice ROUQUETTE, *Provence Romane. I. La Provence Rhodanienne,* La Pierre-qui-Vire (Yonne), 1974, pp. 123-134.

98 Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident, op. cit.*, 228-234, 253; Louis DUCHESNE, "Légende de Sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, pp. 23-30, 32. Véase también Victor SAXER, *Le dossier vézelien de Marie Madeleine, op. cit.*, pp. 103-158.

Fig. 24. Hagios Lazaros, Larnaca (Chipre): sepulcro vacío de san Lázaro. Foto: Autor.

Fig. 25. Les Saintes-Maries-de-la-Mer (Camargue): vista de la iglesia (s. XII-XV). Foto: Autor.

-de resonancias locales- de San Lázaro, Marta y la Tarasca (fig. 23)[99]. Por otra parte, no hay que olvidar que Marsella funcionaba entonces como uno de los grandes puertos de embarque de peregrinos, por lo que toda esta región costera del Midi era rica en evocaciones hierosolimitanas y evangélicas que propiciaban la referida *translatio* de Tierra Santa al Occidente Mediterráneo.

Así, en el siglo XIII existía la creencia de que Lázaro había llegado a Marsella acompañando a sus dos hermanas y se había convertido en el primer obispo de dicha sede. Como es bien sabido, desde la época paleocristiana, a éste se le rendía memoria en Betania. Posteriormente, se le dio también culto en Kition (Larnaca, Chipre), donde se creía que había sido obispo y estaba su tumba, si bien el emperador bizantino León VI el Sabio había trasladado sus restos a Constantinopla en el año 899, junto con los de la Magdalena, que entonces estaban en Éfeso, con objeto de depositarlos en un lugar llamado *Tópoi,* que se situaba junto al mar, bajo el Palacio Imperial. En Larnaca existe todavía un imponente templo de tres cúpulas, elevado por León VI como compensación por el traslado de los restos, en cuya cripta se puede visitar todavía el "sepulcro vacío" de Lázaro (fig. 24). Por su parte, cabe recordar que en la tradición ortodoxa se diferencia siempre entre María Magdalena y María de Betania, la hermana de Lázaro. Sin embargo, ambas aparecen en el Occidente latino fundidas en una sola figura -María Magdalena-, cuya fiesta pasó a conmemorarse el 22 de julio[100].

---

99 El friso, que fue en buena parte destruido durante la Revolución Francesa, se conoce, sin embargo, a través de dibujos, Jean-Maurice ROUQUETTE, *Provence Romane. I. La Provence Rhodanienne*, pp. 53.

100 Louis DUCHESNE, La légende de Sainte-Marie-Madeleine", *op. cit.*, pp .2- 7, 33.

En este peculiar contexto provenzal, cuya topografía sagrada pretendía evocar la *translatio Terrae Sanctae*, destaca el santuario de Les Saintes-Maries-de-la-Mer, ubicado muy cerca de la *via tolosana*, a pocos kilómetros de Arles y Saint-Gilles, sobre la desembocadura del Ródano (fig.25). Allí se le da todavía hoy un especial culto a María Salomé y María Jacobi, así como a su sirviente egipcia, Sara[101], cuyas cabezas habría encontrado el rey René d'Anjou, duque de Anjou y conde de Provenza, en 1448, tras haber realizado una excavación en la nave central[102].

Originalmente, la iglesia (s. VI) estaba dedicada sólo a María, pues se titulaba *Sancta Maria de Ratis (Ratus-tis:* bote*)*. En principio, fue posesión de la abadía de Saint-Césaire d'Arles, pero en 1078 fue adquirida por la abadía de Montmajour. Posteriormente, en el siglo XII, cambió de nombre y se le añadió el título "de Mare": "Notre-Dame-de-la-Mer. Finalmente, con la fama de las leyendas de las mujeres de Betania, su dedicación pasó a ser plural: "Les-Saintes-Maries"[103].

El primero en ofrecernos un relato sobre la tradición de las Santas Marías del Mar es el jurista Gervasio de Tilbury, que en 1211 describió el lugar en sus *Otia Imperialia* (II, 10). Dicho autor conocía perfectamente la región, pues había pertenecido al séquito del arzobispo de Arles, Imbert (1191-1202), y había sido juez del conde de Provenza, Alfonso II, hijo de Alfonso el Trovador, entre 1185 y 1209. Su descripción de la iglesia es de lo más elocuente para el tema que aquí tratamos, pues su lectura denota un conocimiento directo del *De vita Marie Magdalene* del Pseudo-Rabano Mauro:

> "Ahí, junto a la orilla del mar, está la más vieja de todas las iglesias de esta parte del Mediterráneo. Fue fundada en honor de la Madre de Dios, y consagrada por algunos discípulos que habrían viajado desde Judea a través de una barca sin remos. Eran Maximino de Aix, Lázaro de Marsella (el hermano de Marta y María), Eutropio de Orange, Jorge de Velay, Saturnino de Toulouse, y Marcial de Limoges, todos ellos pertenecientes a los setenta y dos discípulos de Cristo. Marta y María Magdalena, entre otra mucha gente, estuvieron presentes en la consagración. Una antigua tradición, de indisputable autoridad, asegura que bajo el altar de esta basílica, realizado de tierra por los mismos discípulos, y cubierto por una simple lastra de mármol de Paros con una inscripción, están

101 En el calendario cristiano María Iacobi o Cleofás se celebra el 9 de abril, mientras que a María Salomé le corresponde al 22 de octubre. No obstante, la festividad por antonomasia del santuario de Les Saintes-Maries-de-la-Mer es el 25 de mayo.

102 C. M. GIRLDERSTONE, "The Tradition of the Maries in Provence", *New Blackfriars*, 32, 379 (1951), pp.485-486.

103 Louis DUCHESNE, "La légende de Sainte-Marie-Madeleine", *op. cit.*, pp. 18-19, nota 3; C. M. GIRLDERSTONE, "The Tradition of the Maries in Provence", *New Blackfriars*, 32, 378 (1951), pp. 407-414, esp. p. 410; Jean-Maurice ROUQUETTE, *Provence Romane. I. La Provence Rhodanienne, op. cit.*, pp. 51-52.

enterradas las cabezas de seis santos cuerpos en un espacio cuadrado, mientras que los preciosos restos de sus cuerpos están sellados en sus propias tumbas. Ellos aseguran que las dos Marías, quienes trajeron ungüentos a la tumba de Jesús por la mañana temprano, el primer día de la semana, están entre ellas"[104].

El templo actual data de la segunda mitad del siglo XII (*ca.* 1170-80), y presenta el aspecto de una iglesia-bastión, con chemin-de-ronde, por una modificación realizada en los siglos XIV-XV[105]. En 1315 se creó allí una *Confraternité des Saintes-Maries*, mencionada por primera vez en 1338, y se sabe que muchos peregrinos, camino de Santiago, la visitaban. Su fama posterior se debe también a la inclusión, por parte de los Carmelitas, en 1342, de la celebración de fiesta de las Tres Marías el día 25 de mayo, así como a la difusión del texto escrito en 1357 por del cronista carmelita, Jean de Venette, *Histoire des Trois Maries*, a partir de las leyendas provenzales[106]. Con motivo de la identificación de las reliquias, en 1448, la iglesia fue ampliada, con la creación de una cripta y la extensión de la nave en dos tramos hacia el Occidente. Ello provocó una gran afluencia de peregrinos, sobre todo de los gitanos, que entonces llegaban a Francia y que reconocieron a santa Sara como su patrona.

Aunque Charles II d'Anjou, conde de Provenza -el mismo que había descubierto los restos de la Magadalena en Saint-Maximin en 1279-1280-, intentó encontrar también aquí cuerpos santos, no lo consiguió. La hazaña se debe, sin embargo, a uno de sus sucesores: el gran y exquisito René d'Anjou, conde de Provenza (1434-1480), rey de Nápoles (1435-1442) y rey-titular de Jerusalén (1438-1480). Ahora bien, su hallazgo fue menos impresionante ya que no descubrió sarcófago alguno, ni pergamino identificativo, como había sucedido en Saint-Maximin[107]. No obstante, la excavación en Les-Saintes-Maries tuvo una gran pompa y fue concebida como una gran ceremonia, ya que René escribió al Papa Nicolas V para que le mandase dos emisarios apostólicos -el obispo de Marsella y de Aix- que pudiesen certificar los hallazgos. Los trabajos comenzaron por el altar mayor, donde se encontraron cuatro cabezas a ambos lados del mismo rodeadas de lastras, con sus respectivos esqueletos[108]. En 1449 el conde encarga la *Légende des Maries*, de 464 versos latinos, y se dedica a promocionar su culto,

104 GERVARSE OF TILBURY, *Otia Imperalia. Recreation for an Emperor*, II, 10, ed. y trad. S. E. Banks y J. W. Binns, Oxford, 2002, pp. 294-297 (la traducción del pasaje citado en español es mía).

105 Jean-Maurice ROUQUETTE, *Provence Romane. I. La Provence Rhodanienne, op. cit.*, pp. 51-52.

106 Michael T. Driscoll, O. Carm., "*L'histoire des Trois Maries* by Jean de Venette, O. Carm. ", *Cahiers de Joséphologie*, 23 (1975), p. 231-254 ; *Carmelite Liturgy and Spiritual Identity. The Choir Books of Kraków*, ed. J. Boyce, O. Carm., Turnhout, 2008, p. 246.

107 C. M. GIRLDERSTONE, "The Tradition of the Maries in Provence", *New Blackfriars*, 32, 379 (1951), pp. 484-485.

108 *Ibidem*, pp. 484-487.

Fig. 26. Castillo de Montriou en Feneu (Maine-en-Loire), Capilla de las Tres Marías, 1484: estatua de María Cleofás con sus hijos Santiago el Menor, Simón, Judas y José. Foto: *Le Roi René dans tous ses* États, eds. Jean-Michel Matz y Élisabeth Verry, París, 2009, p. 141, fig. 13.

en un afán de trasladar Tierra Santa a Provenza, habida cuenta de que él mismo detentaba el título de rey de Jerusalén. En este contexto ha de entenderse también su peregrinación a La Sainte-Baume para ofrecerle ofrendas, la creación de la Baumette en Angers, el encargo a Francesco Laurana de un altar dedicado a Lázaro en la Major de Marseille, o su especial veneración a Santa Marta –cuya iglesia se sitúa junto a su residencia palatina en Tarascon–, ya que en 1458 manda trasferir la cabeza de la santa a un hermoso relicario de oro[109].

## 4. La apoteosis de la *Santa Parentela* entre los siglos XV y XVI

Es obvio que la leyenda de las Santas Marías de la Mar tiene muchas concomitancias con la leyenda jacobea: ambas son viajes marítimos de los "discípulos" de Cristo desde Tierra Santa, y en barcas sin remos. No parece, sin embargo, que la primera versión de la leyenda de Gervarsio de Tilbury, en torno a 1200, tuviese grandes consecuencias para Compostela, ya que ésta se inscribe en las tradiciones sobre la Magdalena que enfrentaban entonces a Provenza con Borgoña. De hecho, Salomé apenas es nombrada en la primera versión del relato. No obstante, la segunda invención, durante el gobierno del rey René, resulta más sugestiva, pues parece haber sido una de las catapultas de la iconografía de la Sacra Parentela en los diferentes territorios que gobernaba, en especial en Provenza y Anjou. De hecho, cabe suponer que la capilla dedicada en 1484 a las Tres Marías, en el castillo de Montriou en Feneu (Maine-et-Loire), por Charlotte de Beauvau, hija del antiguo senescal d'Anjou, además de la bella estatua de María Cleofás acompañada de sus cuatro hijos –Santiago el Menor, Simón, Judas y José (fig. 26)–[110], debía incluir también otra dos con María Salomé (y sus hijos) y la Magdalena.

109 Jean-Michel MATZ, "René, l'Église et la religion", *Le Roi René, dans tous ses États,* eds. Jean-Michel Matz y Élisabeth Verry, París, 2009, pp. 125-147, espec. p. 139.
110 *Ibidem*, 139-141, fig. 13.

Fig. 27. Catedral de Santiago de Compostela, entrada en la Capilla Mayor, pilar del lado de la Epístola: estatua de María Salomé sobre el Arca de Santiago (*ca.* 1527). Foto: Autor.

En Santiago, conservamos un pálido reflejo de esta nueva moda de representar la parentela de Cristo. Junto a los púlpitos situados a la entrada de la capilla mayor, entre los pilares de los arcos torales, realizados por Juan Bautista Celma en 1583, se encuentran dos interesantes estatuas:

- La primera, del lado de la epístola, representa a María Salomé, como indica el rollo que sostiene en la mano derecha: "STA SALOME" (fig. 27). En la izquierda lleva el libro con el pasaje de Mateo 20, 20-23, en el que reivindicaba un puesto de prelación para sus hijos. La estatua está situada sobre el Arca de Santiago, que lleva la inscripción 1527.
- La segunda, del lado del evangelio, se ha querido identificar con Santiago Alfeo, pues, según José Mª. Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro, su nombre está escrito en el rollo que ostenta en la mano derecha[111]. No obstante, en la dicha cartela se lee ECCE ARCA HOPERIS BEATI IACOBI APOSTO (LI) ("Aquí está el Arca de la Obra de Santiago Apóstol"), por lo que su atribución a Santiago el Menor es incierta, y más bien llevaría a pensar que se trata del propio Santiago el Mayor (fig. 28). De hecho, la estatua está sobre el Arca de la Obra de Santiago Apóstol, que reza la inscripción 1497. Su contundente gesto, invitando a sus peregrinos a que depositen allí sus limosnas, no parece albergar duda alguna sobre su identificación con el Hijo de Zebedeo.

En mi opinión, esta estatua de Santiago el Mayor es anterior a la de Salomé. Posiblemente, la colocación de ambas figuras formaba parte del proyecto de remodelación del altar emprendido por el arzobispo Alonso Fonseca I entre 1468 y 1476, que supuso la construcción de un nuevo baldaquino y la transformación de escenario del altar mayor[112]. No obstante, si bien la imagen de Santiago el Mayor bien podría ser una obra arcaizante de la segunda mitad del siglo XV, Salomé, por su bulto e indumentaria, parece posterior, posiblemente en relación con la inscripción que la acompaña (1527). No se debe excluir, sin embargo, que dicha figura haya substituido a una anterior, más acorde con la del Zebedeo.

En todo caso, en mi opinión, la inclusión, por primera vez en Compostela, de una estatua de Salomé haciendo *pendant* con su hijo debe explicarse como un reflejo del éxito que tenía entonces la iconografía de la Santa Parentela en los Países Nórdicos. De hecho, la eclosión de este tema es muy tardía y se basa en la difusión de leyendas apócri-

111 José María FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Francisco FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma, I, op. cit*, p. 51.

112 Sobre esta remodelación, consúltese el trabajo de Miguel TAÍN, "Permanencia y destrucción del altar de Gelmírez en la época moderna", en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, ed. Manuel Castiñeiras, Milán, 2010, pp. 166-181.

fas sobre la genealogía de Cristo. Su mayor difusión coincide con la redacción de la *Vie de soeur Colette*, en el que su confesor explica, después de la muerte de la santa en 1447, la vida ejemplar de Colette de Corbie (1381-1447), una clarisa de Picardía, reformista y taumaturga. Según el relato, su devoción por la virginidad le impedía siempre invocar a santa Ana, pues ésta era, por antonomasia, la santa de la fertilidad y maternidad. De hecho, desde mediados del siglo XIII, la historia de sus tres matrimonios *(trinubium)* se había difundido ampliamente por toda Europa, gracias a su inclusión en la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine. La santa gozaba, además, de un culto muy especial en Maguncia, donde se conservaba su cabeza, así como de una especial devoción por parte de la Orden de los Carmelitas desde 1312, que la consideraban una extensión del culto a la Virgen María[113].

Fig. 28. Catedral de Santiago de Compostela, entrada en la Capilla Mayor, pilar del lado del Evangelio: estatua de Santiago el Mayor sobre el Arca de la Obra de Santiago (*ca.* 1497). Foto: Autor.

Así que santa Ana, para justificarse, se le apareció a Colette, acompañada de toda su progenie, para mostrarle a la monja que gracias a su inmensa prole ella había contribuido como nadie al engrandecimiento de la iglesia militante y triunfante. Cada uno de sus miembros, descritos en dicha visión, parece evocar alguna de las muchas representaciones contemporáneas del tema: María, con Cristo; María Jacobi, con Santiago el Menor, Simón, Judas y José el Justo; y María Salomé, con Santiago y san Juan[114]. La visión conmovió tanto a Colette que no dudó en dedicarle a santa Ana un oratorio en su monasterio de Besançon, que muchos de sus seguidores devotos eligieron como sepultura.

Como ha estudiado Virginia Nixon en su tesis doctoral de 1997, el éxito de la iconografía de santa Ana y la Santa Parentela entre los siglos XV y XVI, sobre todo en Holanda y en Alemania, está ligado a las transformaciones de la sociedad medieval en su tránsito a la modernidad[115]. El tema suponía, en primera instancia, una exaltación de la idea de la maternidad y la progenie, al entender la importancia de la familia

113 *Interpreting Cultural Symbols, Saint Anne in Late Medieval Society,* ed. K. Ashley y P. Sheingorn, Atenas, 1990, p. 1-68.

114 Pierre DE VAUX, *Vie de soeur Colette,* IX, 68, trad. Elisabeth López, Université de Saint-Étienne, 1994, pp. 79-80.

115 Virginia NIXON, *The Anna Selbdritt, op. cit.,* p. 103.

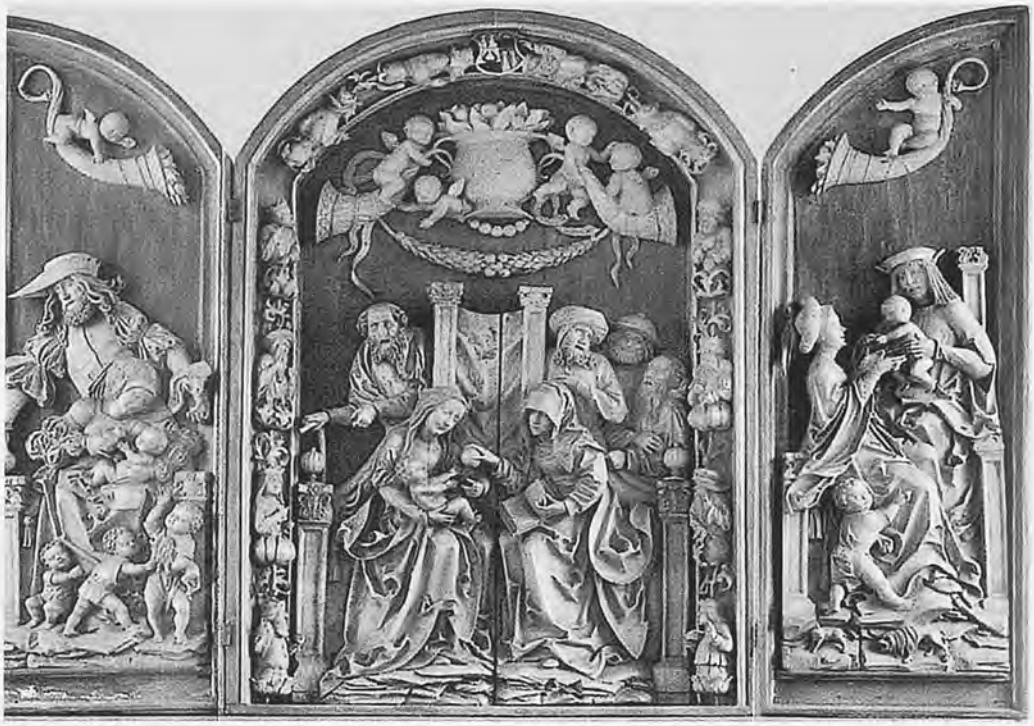


Fig. 29. Tríptico de Daniel Mauch en la Capilla de Bieselbach (Alemania) (proviente del Chateau de Horqau), 1504: la Santa Parentela: En el centro: la Virgen María con el Niño y Ana, acompañadas por sus esposos, y enmarcada por el Árbol de Jesé. A la izquierda: María Cleofás y Alfeo, con sus hijos Santiago el Menor, Simón, Judas y José. A la derecha: María Salomé y Zebedo, con Santiago el Mayor y Juan.

como ligazón de parentesco. Por ello, en círculos nobles se asimilaba el árbol genealógico de Cristo -Árbol de Jesé- al tema de la Santa Parentela, en un afán por mostrar la importancia del linaje[116]. Este es el caso, por ejemplo, del tríptico de Daniel Mauch en la capilla de Bieselbach (proveniente del Chateau de Horqau) (fig. 29), obra encargada para conmemorar, en 1504, el matrimonio entre Anna Dietenheimer -que se identificaba así con su santa homónima- con Johan Rehlinger.

Otras veces, en ambientes más populares, la Sacra Parentela ofrecía una imagen de familia moderna, con la representación de los maridos, bien compartiendo tareas domésticas, bien jugando con los niños. Tal es el caso, por ejemplo, del Retablo de Rodsted, (Jutlandia, 1500), conservado en el Museo Nacional de Arte de Copenhague (fig. 30)[117]. La frescura y cercanía de este tipo de representaciones enlazaban con la propia personalidad de la abuela de Cristo, que en sus biografías se caracterizaba por

116 *Ibidem.*

117 Vicente ALMAZÁN, "Retablo con la Santa Parentela", *Santiago, Camino de Europa,* op. cit., ficha nº166, pp. 487-489.

Fig. 30. Retablo de la Santa Parentela procedente de la iglesia de Rodsted (Jutlandia), *ca.* 1500. Copenhague, Nationalmuseet, n. inv. D11104.

su generosidad hacia el Templo y los pobres[118]. De ahí que santa Ana se convirtiese muy pronto en modelo de piedad de las mujeres laicas y patrona de las clases urbanas comerciantes, que veían en ella un miembro más de una familia burguesa bien dispuesto a favorecer limosnas y a interceder delante de su hija y nieto, en beneficio de los más necesitados.

Sin embargo, para nosotros, en todas estas obras, más allá de Ana, María y Jesús, no deja de sorprendernos la claridad con la que los artistas quisieron distinguir al pequeño Santiago Zebedeo. En tierras en las que la peregrinación y devoción jacobea estaban entonces en auge, el patrón de los caminantes se destaca siempre del resto por las insignias y atributos de sus peregrinos -la venera, el bordón y la escarcela-, los cuales le sirven ahora para entretenerse en un dulce juego infantil. Con ello Santiago traspasaba todas las fronteras, de clases y de edades, y se instalaba en la cotidianeidad.

118 Virginia NIXON, *The Anna Selbdritt, op. cit.*, pp. 96-99.

# La Virgen Peregrina en la evangelización del norte de México

**Nelly Sigaut**
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de Michoacán (México)

La peregrinación "es un viaje emprendido individual o colectivamente, para visitar un lugar santo, donde se manifiesta de un modo particular la presencia de un poder sobrenatural".[1] La salida de un peregrino decidido a emprender el camino hacia un lugar santo estaba asociada con un ritual que concluía con la bendición de las insignias simbólicas, el cayado (*baculus* o burdo) y la talega (pera o *sporta*). A éstas se agrega la esclavina con las dos conchas en el caso de quienes caminaban hacia Santiago de Compostela y el sombrero con otra concha sobre la frente.[2] Estos signos del camino mostraban que se había realizado el viaje, y se adquirían o recogían en distintos santuarios y centros de peregrinación, desde la segunda mitad del siglo XII.[3]

1 Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA y Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., Madrid, 1948, reed. facsímil: Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992.

2 Héctor SCHENONE, *Iconografía del arte colonial. Santa María*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica, 2008.

3 Faustino MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, "Emblemas de peregrinos y de la peregrinación a Santiago" en Hl. Santiago OTERO (Coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1992, pp. 365-373, p. 647.

Fig. 1. Virgen de la Merced Peregrina. Quito, Ecuador.

Fig. 2. Virgen de los Remedios (detalle).

Entre ellos, las vieiras naturales de las playas cercanas a Compostela, que junto con la bolsa, el bordón y el sombrero, se convirtieron en los elementos emblemáticos del apóstol Santiago como peregrino.[4]

Algunas imágenes marianas ornadas con estos elementos son reconocidas como peregrinas, tal como Nuestra Señora de la Merced, que es una de las más famosas peregrinas americanas. (fig. 1) Debo mencionar también en este momento, el carácter de peregrinas que adquieren algunas imágenes que salen de sus residencias habituales en fiestas, rogativas o procesiones, cuya merced se solicitaba en situaciones especiales. La salida de la Virgen de los Remedios (Fig. 2) de su santuario producía una de las fiestas más importantes del periodo de administración hispana de los territorios americanos. Invocada para solicitar lluvia, se quedaba en la catedral de México hasta que ésta comenzara y volvía a su casa exactamente después de la procesión de Corpus Christi. Algo completamente distinto era lo que sucedía con la Virgen de Guadalupe, milagro-

4 Faustino MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, "Emblemas..., p. 652.

samente aparecida sobre la ropa humilde de un indio llamado Juan Diego (Fig. 3). La sacralidad de la imagen la refugió en su santuario del cerro del Tepeyac, adonde aún hoy llegan los peregrinos a visitarla.

Pero no es a esta clase de imágenes a las que voy a referirme en este trabajo, sino a una compleja elaboración iconográfica que considero derivada de una imagen peregrina hispana, que sufrió una transformación vinculada a las particulares condiciones de la evangelización en América. Se trata de la Virgen Peregrina que se venera en Sahagún (Fig. 4) y que tiene una preciosa iglesia en Pontevedra, así como un importante conjunto de réplicas en pinturas y esculturas, circunscritas de manera especial, al área de influencia jacobea. Por las mencionadas condiciones de la actividad misional entre los indios del norte de México desde el último tercio del siglo XVII y en especial en el siglo XVIII durante el segundo ciclo de evangelización, trataré de mostrar cuál fue la asimilación y cuáles las transformaciones que vivió esta imagen en Nueva España.

## La Virgen Peregrina, los franciscanos y los colegios de Propaganda Fide

La creación de la imagen que se venera en el santuario de Sahagún, conocida como la Virgen Peregrina, está atribuida a una reconocida escultora, Luisa Roldán (c.1654-1704), miembro de una dinastía de artistas de ese apellido. Se trata de una imagen de vestir, con la cabeza y manos talladas y policromadas. María sostiene al Niño Jesús, quien como su madre, va ricamente vestido con bordón y escarcela, que como acabo de decir son parte del atuendo de los peregrinos.[5] En su casa de Sahagún, en León, funcionó el primer Colegio de Propaganda Fide, donde la conocieron algunos jóvenes en proceso de formación como misioneros. Allí tuvo origen la devoción a la Virgen Peregrina que conoció fray Antonio Liñaz, a cuya iniciativa se vincula la fundación de los colegios de Propaganda Fide en Nueva España a finales del siglo XVII. La Congregación de Propaganda Fide, creada por el papa Gregorio VI el 22 de junio de 1622 impulsó la fundación de colegios seminarios de misiones, mediante el Breve "*Universis Christi Fidelibus*" del 23 de diciembre de 1679.[6]

5 Karina RUIZ CUEVAS, "La Virgen Peregrina y Nuestra Señora del Refugio, dos advocaciones marianas de vocación misionera en la Nueva España" en *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 1209-1226, ISBN: 978-84-15659-00-6, p. 1210.

6 Frederick SCHWALLER, "El esfuerzo de los colegios de Propaganda Fide como reflejo de los motivos de la empresa misional franciscana en las Américas" en José Francisco ROMÁN GUTIÉRREZ, Leticia Ivonne DEL RÍO HERNÁNDEZ, Alberto CARRILLO CÁZARES, *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, su Historia y su legado*. Gobierno del Estado de Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, El Colegio de Michoacán, H. Ayuntamiento de Guadalupe, 2008, pp. 171-176.

Fig. 3. Virgen de Guadalupe, México.

Fray Antonio Liñaz fraile franciscano nacido en Mallorca en 1635, llegó a Nueva España en 1665,[7] donde después de quince años fue nombrado Custodio de la Provincia franciscana de Michoacán, y en carácter de tal asistió al Capítulo General de su orden, que se celebró en Toledo en 1682. Allí conoció al P. Joseph Ximenez de Samaniego, quien le entusiasmó en los propósitos de la Congregación de Propaganda Fide y entre ambos concibieron la idea de formar colegios dedicados a la preparación de misioneros. A partir del 12 de marzo de 1682, comenzaron los trámites de fray Antonio Liñaz en Madrid y en Roma para la fundación del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro.[8] Logrado el objetivo, Liñaz regresó a México al año siguiente (1683), con 22 religiosos franciscanos.[9] El provincial de San Francisco ordenó que se entregara a este grupo el convento de la Cruz y, luego de recibido, se inició la construcción de un claustro más amplio y de la iglesia con las aportaciones del primer conde de Regla, Pedro Romero de Terreros, y de Juan Caballero y Ocio. Los frailes del colegio tenían que perfeccionar sus estudios de Filosofía y Teología, y muy especialmente aplicarse al conocimiento de las lenguas indígenas, teniendo como modelo a los primeros franciscanos del siglo XVI, época que se veía como la edad dorada de la evangelización.

7 AGI, Contratación, 5434, N.2, R.34. 18 de junio de 1665. Expediente de información y licencia de pasajero a Indias de fray Juan Gutiérrez de la Fuente, franciscano, procurador general de la provincia de Mechoacán, a Michoacán, con 17 religiosos y un lego. Entre ellos llegaba fray Antonio Liñaz, predicador natural de Mallorca.

8 El nuevo centro misionero fue autorizado con los siguientes documentos: Breve del papa Inocencio XI "Sacrosancti apostolatus officium", del 8 de mayo; Decreto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, del 15 de junio y confirmación del mismo por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, el 16 de julio; Letras Patentes del Comisario General de Indias, del 1°. de abril; Decreto del Capítulo General de Toledo, del 23 de mayo, y tres cédulas reales firmadas entre el 18 de abril y el 8 de mayo de 1682.

9 AGI, Contratación, 5445, N.1, R.37. 17 de febrero de 1683. Expediente de información y licencia de pasajero a Indias de fray Antonio Liñaz, fraile franciscano, custodio de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, a Michoacán, con 22 religiosos franciscanos.

Fig. 4. Virgen Peregrina, Sahagún, España.

El cronista Isidro Félix de Espinosa hizo una descripción muy general de la construcción y distribución de la iglesia de Querétaro, su adorno y sus "bellísimas imágenes" entre las que destaca una bien labrada escultura de un Santo Ecce-Homo, en el altar mayor, "de quien se hallan escritas en el archivo varias maravillas; solo verle de cerca compone al más desalmado". Cuando Espinosa escribió la crónica a mediados del siglo XVIII, en la capilla de Belén había una pintura que el fraile consideró "de pincel romano, de María santísima, con su hermoso Niño en los brazos, que arrebata los corazones con su belleza". Parece que el franciscano se refiere a una pintura con la imagen de la Virgen del Refugio que, como veremos, se unió a las devociones franciscanas casi desde su llegada a la Nueva España de mano de los jesuitas. En otros altares había imágenes de talla del "Señor san Joseph, de una Señora Dolorosa, y la de Jesús Nazareno. En su nicho, con vidriera, está colocado un Niño Jesús de bulto, de casi tres cuartas, hechura napolitana, y presea que dio la duquesa del Infantado al V.P. Linaz" y un "Santo Cristo de marfil, dádiva del señor don Toribio Cossio, marqués de Torre Campo, cuando fue gobernador de Filipinas".[10]

La creación de estos colegios se debió a una multiplicidad de factores que pueden rastrearse desde mediados del siglo XVII. Por una parte, el avance del proceso de secularización había convertido las antiguas doctrinas franciscanas en parroquias del clero secular, en tanto las que aún no habían sido secularizadas daban atención a la población establecida, en desmedro de la evangelización de los pueblos indios. Hay que señalar también, siguiendo a Frederick Schwaller, que el espíritu de misión que había caracterizado a los pioneros franciscanos había decaído, no se lograban las vocaciones para la misión en los conventos hispanos ni entre los novohispanos que se habían incorporado a la orden.[11]

Las nuevas fundaciones de los Colegios de Propaganda Fide debían servir para la preparación de no menos de dos años para los candidatos a la tarea de misión entre los infieles. La región prioritaria era el norte de México. Es posible que referirse al norte como región no permita comprender con claridad la extensión geográfica, la calidad de sus habitantes y los problemas geopolíticos que conllevaba una frontera sin definición alguna. El cronista al que acabo de referirme, Isidro Félix de Espinosa, hijo del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, cuya casa describió, también participó con fray Antonio de Margil de Jesús en la fundación de otros colegios, como el de Guadalupe de Zacatecas en 1707, el de San Fernando de la ciudad de México alrededor de 1733, el de San

10 Biblioteca Nacional de México. Fondo Franciscano. Fray Isidro Félix de ESPINOSA. *Crónica de los colegios de propaganda Fide de la Nueva España*. Libro I. Cap. XVII. pp. 57-58. Sobre el adorno del templo de Santa Cruz de Querétaro del Colegio de Propaganda Fide año aprox. 1688 o 1746, año en que se escribió la crónica.

11 Frederick SCHWALLER, "El esfuerzo de los colegios...", *op.cit*, pp. 171-176.

Francisco de Pachuca en 1732, aunque se considera Colegio Apostólico desde 1771.[12] En manos de estos Colegios de Propaganda Fide quedó el proceso de evangelización de zonas como la Sierra Gorda, el Río Verde y los extensos territorios del noreste de Nueva España, mientras que la Compañía de Jesús se hizo cargo de otro gran espacio geográfico, el noroeste. Como parte de la explicación de la imagen mariana que se trata en este trabajo, veremos la forma en que franciscanos, colegios y jesuitas, formaron una extensa red misional, donde la imagen de María fue guía y protección.

Como un ejemplo de las herencias que los Colegios de Propaganda Fide recibieron de otras formaciones, se va a tomar en consideración la Custodia del Río Verde, que había sido fundada a inicios del siglo XVII por los frailes franciscanos de la Provincia de Michoacán (en 1607).[13] A mediados de ese siglo, de las quince primeras misiones que la conformaban, se perdieron seis por falta de abastos y materiales para sostenerlas. En cambio, a mediados del siglo XVIII había tres misiones nuevas: 1733 (Villa del Dulce nombre de Jesús), 1753 (Divina Pastora de Piedras Negras)[14] y 1761 (San Miguel del Real de los Infantes).[15]

Al poco tiempo, en 1771, la Custodia franciscana de Río Verde tomó la administración de tres misiones: Santa María de Yera o Rucias (que tenía como abogada a la Divina Pastora), Güemes o Santo Toribio de Liébana y Croix o San Rafael de Tetillas o Santa María de Acuña, fundadas en Nuevo Santander por el Conde de Sierra Gorda don José de Escandón. Estas misiones habían estado a cargo y administración de los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, quienes renunciaron a ellas en ese año de 1771.[16]

Las dificultades por las que atravesaron las nuevas fundaciones fueron muchas y, simplificando el tema, enunciaré solamente dos asuntos relevantes: en primer lugar, el carácter de la Congregación de Propaganda Fide como un consejo misional dependiente del papado que permitía a Roma tomar decisiones en este renglón, algo que hasta ese momento había sido privativo del monarca hispano, circunstancia que generó no pocos problemas de jurisdicción. El primer secretario de la Congregación hizo una encuesta

12 Fray Isidro Félix DE ESPINOSA. *Crónica de los colegios de propaganda Fide de la Nueva España*. Prólogo y notas de Fray Lino Gómez Canedo OFM. Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1964, p. 177. Más tardíos fueron el de San José de Gracia de Orizaba (1799), el de Nuestra Señora de Zapopan (1816) y Cholula en 1860, en la época independiente de México.

13 Véase Frederick SCHWALLER, "El esfuerzo de los colegios..., *op.cit.*, pp. 171-176.

14 "Una de las misiones que don José de Escandón fundó, con la eficaz ayuda del capitán don Francisco Mora, hacia 1753, fue la Divina Pastora. El 7 de septiembre de 1756 se dio el despacho virreinal y el 2 de marzo de 1757 se dio posesión en la forma acostumbrada siendo ministro fray Francisco Marín". En el archivo de San Pedro y San Pablo de Michoacán se encuentran los documentos de esta fundación en cinco legajos. Su fundación fue entre 1754 y 1757. Benito LÓPEZ-VELARDE, *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*, México, Tesis para laurea en misionología, n. 12, cultura misional, 1964, p. 119.

15 LÓPEZ-VELARDE, *Expansión geográfica..., op.cit.*, p. 117.

16 LÓPEZ VELARDE, *Expansión geográfica..., op.cit.*, p. 120.

Fig. 5. Miguel Cabrera. Patrocinio de la Virgen de Guadalupe. Museo de Guadalupe, Zacatecas, México. INAH.

sobre las misiones de los regulares de cuyos tristes resultados responsabilizó al Regio Patronato. Este inicio ríspido entre ambas instancias continuó después de las fundaciones, por las jurisdicciones entre las autoridades de las provincias regulares y la organización de los colegios. El segundo asunto, no menos importante, se relaciona con la decisión acerca de que los puestos de dirección en las órdenes religiosas fueran alternados entre criollos y peninsulares, convenio entre las partes que se conoce como alternativa. Esta decisión no resolvió ningún problema, como ha observado David Brading: (Fig. 5)

> "Cuando el colegio de Querétaro comenzó a atraer religiosos de las provincias observantes de la Nueva España, se tomaron medidas para dar a los criollos su propio colegio en Zacatecas, el cual, tal como era debido, recibió su nombre en honor a la Virgen de Guadalupe [...] en términos generales, Querétaro siguió recibiendo frailes de la península a lo largo del siglo XVIII, mientras que Zacatecas obtuvo sus miembros de la Nueva España".[17]

## La evangelización del norte, la Compañía de Jesús y sus imágenes

En Roma, las autoridades de la Compañía de Jesús, así como la Corona hacia finales del siglo XVI, impulsaban a los jesuitas a enviar misioneros al norte de México. Esta orden había llegado a México en 1572 y desde entonces sus miembros se habían dedicado a la educación de los criollos en las ciudades, mediante el establecimiento de colegios. Las órdenes religiosas establecidas desde los años tempranos de la conquista hispana (franciscanos, dominicos y agustinos) emprendieron el trabajo de evangeliza-

17 David BRADING, "La devoción católica y la heterodoxia en el México Borbónico", en Clara GARCÍA AYLUARDO, Manuel RAMOS MEDINA (coordinadores) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. I, Espiritualidad barroca colonial Santos y demonios en América, UIA, INAH, CONDUMEX, 1993, pp. 17-39, p. 19.


Fig. 6. Mapa de México.

ción del México central, pero quedaba un inmenso territorio sobre el cual avanzar.[18] A pesar de las dificultades, los jesuitas quisieron incursionar en la evangelización de la población pagana.[19]

Por medio del establecimiento de misiones, se estructuró una enorme, imprecisa y frágil frontera del imperio español. Establecidos desde 1591 en Sinaloa, los jesuitas se abrieron hacia Sonora, Durango y Chihuahua. Durante el siglo, avanzaron hacia la Tarahumara y llegaron al sur del actual estado de Arizona (USA). En 1697 empezaron la complicada misión de Baja California y años más tarde, en 1721, en Nayarit. En 1748, los jesuitas habían establecido 117 misiones en esta amplia región norteña.[20] El inmenso arco del Septentrión abarcaba desde Nayarit y Durango hasta Nuevo México, pasando por Sinaloa, Sonora y Chihuahua y la Baja California.[21] (Fig. 6)

Después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, hubo que distribuir ese gran número de misiones que este instituto tenía en el norte de México. Este

18 Gabriel GÓMEZ PADILLA, "Las misiones del Noroeste. Otra visión de la educación jesuítica", en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), vol. XXXVI, núm. 1-2. 1° y 2° trimestres (2006), pp. 49-73. ISSN 0185-1284

19 Bernd HAUSBERGER, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano" en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 17, N° 17, (1997), pp. 63- 106, p. 63.

20 HAUSBERGER, "La vida cotidiana..., *op.cit.*, pp. 63-65.

21 Salvador BERNABEU, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)" pp.165-211 en Salvador Bernabeu (coordinador), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA), Colección Universos Americanos, Sevilla, 2009.

complicado reemplazo, sumado a los cambios de administración espiritual de distintas regiones de México de las provincias franciscanas entre sí y con los colegios apostólicos, tuvo importantes consecuencias. En lo que atañe a este trabajo relacionado con las imágenes marianas, se organizó un panorama complejo, tal como suele resultar de la realidad americana.

## El destino misionero de la Virgen Peregrina en México

Es posible que la Virgen Peregrina de Sahagún fuera conocida desde el establecimiento de los colegios por la relación con la formación de los misioneros. Sin embargo, fue hacia mediados del siglo XVIII cuando se le encargó una pintura de esta imagen al poblano Luis Berrueco. (Fig. 7) Como era frecuente en la época y para asegurar la semejanza con la imagen original, el pintor debe de haber tenido en sus manos una copia del grabado realizado por Juan Bernabé Palomino en 1743, de la que deriva la que hiciera Juan Minguet en 1779.[22] (Fig. 8) Este maestro de pintura, de quien todavía no se ha realizado un estudio completo, estuvo activo en la región de Puebla entre 1715 y 1750, cronología que se desprende de los pocos datos conocidos hasta el momento. La estrecha relación de su pintura con la estampa de Palomino permite inferir que se trata de una obra tardía dentro de la producción de Berrueco. La pintura de la Virgen Peregrina se conserva hoy en un museo y establece un puente mariano entre Sahagún y el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro.

La virgen aparece vestida de brocado floreado rojo, esclavina con conchas y un amplio manto azul que recoge con gracia sobre uno de sus brazos. La imagen está tocada con un tricornio negro y alrededor de su cabeza se ven las doce estrellas y aparece sobre una peana de plata, cobijada por un arco y "desvelada" por un cortinado rojo con guardamalletas, abierto y recogido sobre las molduras de las pilastras. En una tarja se lee: *La Divina Peregrina Nuestra Señora del Refugio que se venera en el Seminario de San Francisco*

22 Xose Carlos VALLE PÉREZ, "A virxe Peregrina de San Breixo de Lamas (A Estrada, Pontevedra)" en *A ESTRADA miscelánea histórica e cultural*, vol. 8, 2005, pp. 261-265. Juan Minguet nació en Barcelona, en 1737 y murió c.1804. Grabador de láminas, fue uno de los primeros discípulos de la Real Academia de San Fernando, donde estudió bajo la dirección de Palomino. Como becado, percibía una pensión anual de 150 ducados, sufragada por la propia Academia. Los progresos efectuados con la ayuda de su maestro, se ven reflejados en la cantidad de estampas grabadas por él que aún hoy se conservan. Parece que la obra fue encargada por la cofradía pontevedresa de la Peregrina. Sigue el modelo iconográfico de la Peregrina de Sahagún. El grabado tiene una Inscripción: *LA DIVINA PEREGRINA. Venerada en el Santuario de Pontevedra por infinitos fieles y sus devotos hijos congregantes, quienes la dedican al Sr. Dn Manuel Reguero y Feijoo Conf[esor] en la Santa Iglesia del Sr. Santiago. El Sr. Arzobispo de Santiago y su auxiliar el Sr. Obispo de Torres ¿?* Conceden 120 días de Indulgencia a los que humildemente rezaren una Salve delante de esta Santa Imagen.

23 Elisa VARGAS LUGO y Marco DÍAZ, "Historia, Leyenda y Tradición en una serie franciscana" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, 44 (1975), pp. 59-82.


Fig. 7. Virgen Peregrina. Luis Berrueco. Siglo XVIII. Museo Regional de Querétaro. México. INAH.

Fig. 8. Virgen Peregrina. Grabado sobre placa de vidrio. Museo de Pontevedra. España.

*Misioneros de Sahagún*.[24] Aunque no se sabe si así fue, que la pintura se conserve en Querétaro nos permite al menos inferir que pudo haber sido encargada para el Colegio de la Santa Cruz de esa ciudad. Es posible que hubiera también una firme decisión de difundir esta devoción entre los colegios apostólicos como imagen guía de los misioneros. Sin embargo, las circunstancias de la difícil situación de las misiones norteñas y otras relacionadas con la promoción de las imágenes que trataré de explicar, detuvieron su difusión.

## El panteón mariano en Nueva España

Indicios de variado cuño permiten ensayar al menos un cuadro de situación de las distintas imágenes marianas que se habían arraigado ya en México y algunas de nueva promoción. El primero de estos indicios se relaciona con la decisión de la reina gobernadora, enunciada por medio de una real cédula dada en Madrid el 26 de octubre de 1671 y refrendada el 16 de octubre de 1673, para "dilatar a los Reynos de las Yndias la devoción de esta Santa Ymagen [Nuestra Señora del Pilar]".[25]

Además del impulso regio a la devoción del Pilar, la imagen de María Peregrina tuvo que enfrentar a otras poderosas imágenes marianas, como la Virgen del Refugio, que en 1777 fue nombrada patrona de las misiones por el papa Pío VI y de manera particular de los religiosos misioneros del Colegio de Guadalupe en Zacatecas.[26] De esta apropiación franciscana de una devoción jesuita me ocuparé a continuación, no sin antes aclarar un tercer punto que es el análisis minucioso de los documentos del Archivo de la Provincia Franciscana de Michoacán, donde se concentran los documentos del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro. En ese archivo se conservan los documentos sobre su fundación, bulas, reales cédulas, breves y correspondencia de los franciscanos entre sí y con las autoridades civiles y eclesiásticas. También hay documentos de los novicios, su ingreso y vida en común; los viajes de los frailes para enviar misioneros desde España, las listas de pasajeros y el número de frailes llegados a Nueva España. Esta búsqueda me permite afirmar que no encontré ninguna referencia a la Virgen Peregrina y que tampoco la encontré entre los escritos de sus miembros: sermones, crónicas, oraciones y biografías de los frailes más destacados y los que murieron en las misiones. Entre la documentación relacionada con estas últimas, destacan unos inventarios levantados cuando Santa Cruz de Querétaro tuvo que abdicar cinco de sus misiones de Texas, dos para los colegios de Jalisco y tres para los de Zacatecas. Es la única referencia documental acerca de

24 Héctor SCHENONE, *Iconografía del arte colonial. Santa María*. Buenos Aires. Universidad Católica Argentina, 2008, pp. 469-470.

25 Archivo Histórico Nacional, (AHN) CODICES, L.684. Cedulario de Indias, Vol. I, Madrid 16 de octubre de 1673. 6 Recto.

26 Héctor SCHENONE, *Santa María, op.cit.*, p. 483.

la Peregrina, que ahora voy a tratar. De los otros inventarios de las misiones, solamente algunos describen sus iglesias, porque en general están abocados al estado material de la misión (granos, aperos, ganado, estado de la casa de los frailes) y al número de indios que había en cada una de ellas así como de sus libros de bautizos, casamientos y entierros; mencionando que sus iglesias son sencillas o en construcción y las imágenes que se destacan son crucifijos, dolorosas, san Francisco, la Santísima Cruz, san José, san Buenaventura, Nuestra Señora del Refugio, Concepción y el santo patrón de la misión. Ninguna de las misiones llevó el nombre de la Virgen Peregrina ni apareció como su abogada, entre la cuales figuran en cambio, la Virgen de Guadalupe, Carmen, Loreto, de la Luz, Dolores, Soledad y Rosario, además claro de Nuestra Señora de la Concepción.

En 1772 se levantó un inventario de lo espiritual y temporal de la misión de la Purísima Concepción de la provincia de Texas. Este inventario formó parte de la entrega de la misión por parte del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro en los religiosos del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, por orden del virrey frey don Antonio María de Bucareli y Ursúa. Se efectuó con la asistencia del señor barón de Ripperda, gobernador y comandante general de esta provincia quien hizo entrega al R. P. Pr. Apostólico fray Pedro Ramírez, presidente de las misiones del Colegio de Zacatecas, el 16 de diciembre de 1772.[27] En el inventario se describió el altar mayor de la iglesia donde, sobre la cornisa del sagrario, "descansa una imagen muy preciada de Nuestra Señora de la Concepción con su Santísimo hijo en los brazos y su corona imperial de plata tiene por peaña el mundo y una serpiente".[28] El frontis del altar mayor se cubría con un "pabellón de pintura en la pared donde se dejan ver pintados los cinco señores y a los dos colaterales pintadas las imágenes de La Divina Pastora y Peregrina". La forma en que está redactado el inventario permite entender con claridad que se trata de tres pinturas diferentes, una central con el tema de María y José con el Niño Jesús, san Joaquín y santa Ana, motivo identificado como Los Cinco Señores, y otras dos laterales, una dedicada a la Virgen Peregrina (seguramente relacionada con la estampa conocida y utilizada para la pintura de Berrueco) y la otra representando a La Divina Pastora.[29] (Fig. 9)

27 ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA FRANCISCANA DE MICHOACÁN, (AHPFM) Fondo Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, Letra K. Legajo 15, número 15. Certificación e inventario de la misión de la Purísima Concepción, s/f, año 1772, f.4

28 AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, Letra K. Legajo 15, número 15. Certificación e inventario de la misión de la Purísima Concepción, s/f, año 1772, f.5

29 AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro. Letra K legajo 15, número 16. Instrucciones que el guardián y discretorio del colegio, para los presidentes de las misiones en orden a las formalidades a seguir en la entrega de las mismas. s/f, año 1772. El colegio queretano hizo renuncia de las misiones en la Provincia de Jalisco, la que recibió en administración y doctrina las dos misiones de San Juan Bautista y de San Bernardo, sitas en la provincia de Coahuila y cercanias del río del Norte. El Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, recibió las cuatro de San Antonio, la Purísima Concepción, San Juan Capistrano, y San Francisco de la Espada de Texas, en las márgenes del río de San Antonio.

Fig. 9. La Divina Pastora. Siglo XVIII. Iglesia de San Agustín. Morelia, Michoacán, México.

La iconografía de la Divina Pastora -*Mater Divini Pastoris*- alude a la condición de la Virgen como Madre del Buen Pastor y Divina Pastora de las Almas, por lo que se la representa con atuendo pastoril y rodeada de ovejas: cuidando del rebaño del Señor y mostrándose por ello como reflejo o espejo de la misión de la propia Iglesia de Cristo.

La fiesta litúrgica dedicada a ella está íntimamente vinculada con los capuchinos, dado que fueron ellos y en especial los de Andalucía, los que impulsaron esta devoción desde principios del siglo XVIII. En efecto, esta devoción a la Divina Pastora se originó en Sevilla en 1703, con una pintura que representa una nueva aparición de la virgen como pastora de almas al misionero fray Isidoro de Sevilla, quien hizo el encargo de la obra a Miguel Alonso de Tovar (Huelva, 1678 - Madrid, 1758). Éste siguió las directrices iconográficas trazadas por el fraile capuchino, creando un modelo que resultó muy exitoso, y que repitió en varias oportunidades:

> "En el centro y bajo la sombra de un árbol, la Virgen santísima sedente en una peña, irradiando de su rostro divino amor y ternura. La túnica roja, pero cubierto el busto hasta las rodillas, de blanco pellico ceñido a la cintura. Un manto azul, terciado al hombro izquierdo, envolverá el entorno de su cuerpo, y hacia el derecho en las espaldas, llevará el sombrero pastoril y junto a la diestra aparecerá el báculo de su poderío. En la mano izquierda sostendrá unas rosas y posará la mano derecha sobre un cordero que se acoge a su regazo. Algunas ovejas rodearán la Virgen, formando su rebaño y todas en sus boquitas llevarán sendas rosas, simbólicas del Ave María con que la veneran...".[30]

Del suceso que tuvo esta advocación dan cuenta las versiones de pinceles mexicanos como Miguel Cabrera, quien en una versión incorporó una cartela donde se lee *Divina Pastora de Almas venerada en San Gil de Madrid.*[31] En esta Pastora de Cabrera ya se percibe un inicio de cruce de iconografías: se diferencia de la original de Alonso Miguel de Tovar en que lleva el sombrero puesto, como la Peregrina.[32] (Fig. 10).

Había quedado pendiente la otra devoción mariana de enorme trascendencia en México hasta la actualidad, la Virgen del Refugio, a la que no se puede separar de sus compañeras, la Virgen de Loreto y Nuestra Señora de la Luz, las tres promovidas por jesuitas italianos. La Virgen de Loreto (Fig. 11) llegó de la mano de Juan Bautista Zappa y Juan María Salvatierra, culto que tuvo inicio alrededor de 1680.[33]

30 Isidoro de SEVILLA, *La pastora coronada, idea discursiva y predicable en que se propone Maria Santissima Nuestra Señora, pastora universal de todas las criaturas, venerada en su imagen de la pastora; trátase del origen, principio y excelencias de la devoción de la corona de la hermandad que a esta pastora divina han fundado los capuchinos en esta ciudad de Sevilla*, Sevilla, Francisco de Leefdael, convento capuchino en 24 de junio de 1703.

31 La pintura de Cabrera es de la colección de Los Angeles County Museum (LACMA)

32 De algunos avatares y difusión del culto da cuenta William TAYLOR en "Aquí andaba la mano de Dios": inicios de la devoción a la Divina Pastora en Veracruz, 1744-1755" en *Historias*, 78 (ene-abr/2011), pp. 85-99.

33 Del proceso de su inserción en América y los avatares del color de la imagen, véase, Luisa Elena ALCALÁ, "Blanqueando la Loreto mexicana. Prejuicios sociales y condicionantes materiales en la representación de vírgenes negras" en María Cruz DE CARLOS VARONA, Pierre CIVIL, Felipe PEREDA ESPESO, Cécile

Fig. 10. Divina Pastora. Miguel Cabrera. Siglo XVIII. LACMA, USA.

Fig. 11. Virgen de Loreto. Óleo sobre tela. Anónimo. Siglo XVIII. Foto Museo Regional de Historia de Aguascalientes INAH.

El lienzo milagroso y original que representa a Nuestra Señora de la Luz se encuentra en la catedral de León, Guanajuato, desde 1732, lugar que ganó por el juego de azar que organizó otro jesuita italiano, el padre José María Genovesi. (Fig. 12) Apunto brevemente que tanto la Virgen de Loreto como la Virgen de la Luz se convirtieron en devociones privilegiadas por la población de Nueva España, debido sin duda a la capacidad de gestión de la Compañía de Jesús. Ni siquiera la expulsión de esta orden en 1767 o los intentos del IV Concilio Provincial Mexicano reunido en 1771 que trató de declarar la imagen de la Luz como herética,[34] pudieron impedir que estas imágenes marianas mantuvieran un lugar de relevancia en la espiritualidad de Nueva España.

VINCENT-CASSY (coord.) *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: Usos y espacios*, 2008, ISBN 978-84-96820-12-8, págs. 171-193.

34 Luisa ZAHÍNO PEÑAFORT (recopiladora), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Zahíno Mexicano*, Extracto compendioso de las actas del concilio. Sesión XX, jueves 7 de enero de 1771, pp. 324-326 Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Universidad de Castilla La Mancha, Cortes de Castilla-La Mancha, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, México, 1999, pp. 324-326.


Fig. 12. Nuestra Señora de la Luz. Miguel Cabrera. Siglo XVIII. Parroquia de Tlalpujahua, Michoacán, México.

Fig. 13. Virgen del Refugio. Santuario de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro, Michoacán, México.

En cuanto a la tercera imagen (Fig. 13), la Virgen del Refugio, se relaciona con el beato predicador jesuita Antonio Baldinucci (1665-1717), quien la hizo pintar para que lo acompañara en las misiones, con la cual -escribió el padre Florencia- consiguió innumerables conversiones de pecadores y singular reformación de costumbres. De manera tal que el papa Clemente XI coronó la imagen el 4 de julio de 1717, que desde ese momento fue proclamada "refugio de los pecadores".[35] Otro jesuita, el padre Juan José Giuca estuvo presente en la ceremonia y cuando llegó a misionar a la región de Puebla en 1719 llevó consigo una copia de la imagen. Hay varias versiones sobre la forma en que un fraile misionero de Propaganda Fide conoció en Puebla a la imagen del Refugio. Dejaremos por el momento las variantes de esas versiones. El hecho documentado es que la Virgen del Refugio fue llevada a Zacatecas en 1744, se colocó en el altar mayor, donde estuvo hasta 1748, cuando fue trasladada a un retablo hecho expresamente para esta imagen. De esto dio testimonio fray Simón del Hierro, compañero de fray Antonio Margil de Jesús en sus últimas misiones que emprendió desde Zacatecas en 1725.

35 Consuelo MAQUÍVAR, "Una donación jesuita a los franciscanos de Propaganda Fide: la Virgen del Refugio" en *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, Seminario: La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano. Memoria, volumen IV, El Colegio de Sinaloa, Culiacán, 2010, pp. 67-83

Fig. 14. Virgen del Refugio y los frailes del Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe, Zacatecas. INAH.

Fig. 15. Virgen del Refugio en el Colegio de Guadalupe en Zacatecas, México. INAH.

A falta de mayor documentación escrita, hay tres lienzos que hablan de la historia de la recepción de una imagen jesuítica en un convento franciscano. El primero es una pintura de la Virgen del Refugio, en cuyo margen inferior puede leerse una inscripción: "Verdadero retrato de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Refugio de pecadores que el venerable padre Antonio Baldinucci llevaba en sus apostólicas misiones acompañada de innumerable pueblo y prodigiosos milagros, por los cuales movido Ntro. Santísimo Padre Clemente XI mandola coronar solemnísimamente por mano del Cardenal Albani el día 4 de julio del año de 1717".[36] La segunda pintura que abona a la comprensión de la recepción de la Virgen del Refugio por el Colegio de Guadalupe en Zacatecas (Fig. 14) es un lienzo que estuvo colocado en la portería, donde había una pareja de donantes que ha desaparecido y en su lugar se decidió colocar, en 1796, a algunos de "los venerables religiosos de los que ha tenido ese colegio para perpetuar su memoria".[37]

Otra pintura relacionada con la misma historia de la hermandad de jesuitas y franciscanos en torno a la Virgen del Refugio se ha querido ver como obra de Cabrera, pero por el momento no se puede establecer una autoría concreta. (Fig. 15) Se trata en esta interesante pintura del momento en el que el jesuita establecido en Puebla Juan José Giuca le entrega la pintura de la Virgen del Refugio al misionero franciscano fray José Alcivia, tal como se explica en una inscripción. El testigo de honor es san

36 Ángel María TISCAREÑO, *Nuestra Señora del Refugio. Patrona de las Misiones del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Talleres de Nazario Espinoza, Zacatecas, 1909, p. 42.
37 MAQUÍVAR, "Una donación...", *op.cit.*, p. 76.

Francisco mientras que en el centro, entre dos torres, aparece representada la Virgen del Refugio. En un lateral se representó la escena de los pecadores Adán y Eva y la expulsión del paraíso, y el arca de Noé, en el momento en que una paloma anuncia el fin del diluvio y que Dios ha perdonado a su pueblo.[38] De la importancia del lienzo da testimonio el agregado de un retrato en la parte inferior, que representa al franciscano fray Francisco Rousset, hijo del colegio de Zacatecas y en ese momento obispo de Sonora, cargo que ocupó entre 1798 y 1814. Rousset fue misionero en la Tarahumara y un gran promotor de la devoción del Refugio, en cuyo honor levantó capillas y altares.

¿En este universo mariano, dónde quedó nuestra Peregrina? Nada más interesante que mostrar una creación americana que permite entender la fusión y al mismo tiempo la fuerza de algunas devociones. Propongo que se fusionaron algunos elementos figurativos y simbólicos de la Virgen Peregrina con la Virgen del Refugio, proceso del cual surgió la Divina Peregrina Refugio de Pecadores, como una imagen mixta de la cual se conocen por el momento tres ejemplos en México y uno en España, aunque de origen mexicano. Es posible que la imagen fundadora de este título sea la que se encuentra en el templo de San Francisco de San Luis Potosí, que lleva la leyenda *Protectora de la Conquista Espiritual*.[39] Las otras dos se encuentran en el convento del Carmen de San Ángel en la ciudad de México, convertido en museo. (Fig. 16) De la imagen original de la Peregrina se mantiene la esclavina con las conchas, llevan los vestidos sembrados con el nombre de Jesús y el anagrama de María brocateados en oro. María

Virgen Peregrina Refugio de Pecadores. Detalle.

38 MAQUÍVAR, "Una donación...", *op.cit.*, p. 79.
39 SCHENONE, *Iconografía del arte colonial. Santa María...*, p. 470.


Fig. 16 Virgen Peregrina Refugio de Pecadores. Museo del Carmen, INAH, México.

sostiene a su hijo que carga una larga pica rematada en cruz, con la cual extermina a un monstruo de siete cabezas, según el modelo grabado por los hermanos Klauber de mediados del siglo XVIII. Una interesante variante de este caso, es que de cada una de las cabezas, identificada como un pecado capital, sale un alma en busca de la redención: *Pereza, Gula, Avarisia, Sobervia, Luxuria, Ira, Envidia* (*sic*).

La cuarta imagen del Museo de Pontevedra (Diputación de Pontevedra) se conoce como la *Virgen Peregrina Patrona de la Misión de los Apaches* y está firmada por Antonio Sánchez (c. 1750). (Fig. 17) Al igual que las otras pinturas del mismo tema, la Virgen con el Niño en brazos amenaza con la pica al monstruo, del que salen siete cabezas, de donde emergen a su vez siete figuras semidesnudas masculinas y femeninas. En este caso, los nombres de los pecados capitales no aparecen escritos sobre cada uno de los llorosos personajes. En todas las pinturas del tema, los que emergen de la figura de la hidra van bañados en lágrimas. Hay que recordar que las lágrimas expresaban dolor y compasión, y tal como observara William Christian, en la Edad Moderna, la gente procuraba acciones o situaciones que les arrancara lágrimas como la expresión más acabada de lo que el Concilio de Trento llamaba movimientos positivos del alma.[40]

De esta hidra, monstruo de las siete cabezas, dijo Sebastián de Covarrubias: "Por esta serpiente entiendo yo la herejía y los herejes por los viboreznos; deben ser consumidos con fuego antes que destruyan la tierra".[41] Esta imagen del pecado o la culpa como una hidra de siete cabezas, igual que la bestia diabólica que monta la meretriz bíblica (Ap, 12, 3-4) es frecuente en los autos de Calderón. La bestia representa los enemigos de Dios y de la Iglesia (San Isidoro, *Etimologías*, XI, 3,35). Según el jesuita Cornelio a Lapide (1567-1637), la bestia apocalíptica y sus siete cabezas pueden interpretarse como los siete pecados capitales.

El auto de Calderón de la Barca *A María el corazón* fue uno de los dos representados en las fiestas del Corpus de 1664 de la villa y corte de Madrid. La descripción de los carros forma parte de las Memorias de apariencias, donde se da cuenta de manera muy detallada de los carros y sobre todo de los personajes y sus movimientos. "Sobrese el segundo carro, que será una montaña bruta y sale de ella una hidra de siete cabezas coronadas, de cuyas bocas penderán unas cintas que traerán, como que vienen tiran-

40 William A. CHRISTIAN JR., "Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna", en Maria TAUSIET y James AMELANG (editores), *Accidentes del Alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009, p. 144.

41 Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española compuesto por el Licenciado Don Sebastián de Covarrubias*, Con Privilegio, En Madrid, por Luis Sánchez, Impressor del Rey N.S. Año del Señor MDCXI.


Fig. 17. Virgen Peregrina Refugio de Pecadores. Antonio Sánchez. Siglo XVIII.
Museo de Pontevedra, Diputación de Pontevedra, España.

do de ella la SOBERBIA, la AVARICIA, la GULA, la LASCIVIA, la IRA, la ENVIDIA y la PEREZA. Y sobre su espalda la CULPA con una copa de oro en la mano".[42]

Los estudiosos consideran que este auto pertenece a la categoría de "autos marianos", donde hay una idea central, que consiste en perfilar a María según la Sagrada Escritura y Teología católica, en relación con la plenitud de gracia desde el instante de su concepción, y por lo tanto se afirma su Inmaculada Concepción.[43] Héctor Schenone vinculó a la iconografía mariana en estudio con la *Mater Intemerata* (Madre Inmaculada) grabada por los Klauber, donde María y su Hijo atacan a las bestias que intentan amenazarlo, y es Cristo quien lleva la pica que atraviesa a la serpiente (Fig. 18). En lugar de una corona, dos angelillos sostienen una banda donde se lee "Possedit me in initio Prov 8" (El Señor me poseyó desde el principio [de los tiempos]. Libro de los Proverbios 8).

La pintura de gran formato (la otra es pequeña) del museo mexicano así como la del Museo de Pontevedra llevan inscripciones en la parte inferior (fig. 19). La del Museo del Carmen de México hace una referencia explícita a la Peregrina de Sahagún y por lo tanto es importante para el argumento de este trabajo. A la letra, dice:

> "Divina Peregrina Na.Sa. del Refugio. de Pecadores que se venera en el Colegio Apostólico de Sahagún, de Padres Misioneros Franciscanos de la Provincia de la Purísima Concepción en Castilla la Vieja esculpida en esta Nueva España y dedicada al Yllmo. Sr. Dr. Dn. Manuel Rubio y Salinas Dignísimo Arzobispo de México, quien concede 40 días de indulgencia a todas las personas que devotamente delante de esta santa imagen rece una Salve para la Exaltación de Na.Sta.Fee Catholica Romana y por las Converción de los Pecadores a Verdadera Penitencia".

La cuarta imagen conocida hasta ahora, del Museo de Pontevedra, que mantiene el motivo iconográfico de las anteriores, también lleva una inscripción en la parte inferior donde se lee:

> "La Divina Peregrina N. S. de el Refugio de pecadores, q seven.a en el Colegio de San Fernando de Mex.co y para exercicio de las Misiones Patrona, y Protectora de la nueva Conquista de Indios Apaches. El Illmo. Sr. D.D. Manuel Joseph Rubio y Salinas Arzobispo de México concede 40 días de Indulgencias a todas las personas que delante de esta SSma. Imagen rezaren una Salve por la Exaltación de N. Sta. Fee, y por

42 Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *A María el corazón*, Edición de I. Arellano, I. Adeva, F. Crosas y M. Zugasti, Autos Sacramentales Completos 25, Kassel, Edition Reichenberger, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999, p. 83.

43 Estudio introductorio. Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *A María...op.cit.*, pp. 16-17.


Fig. 18. Mater Intemerata. Klauber, siglo XVIII.


Fig. 19. Virgen Peregrina Refugio de Pecadores. Museo del Carmen. INAH.

la conversión de los pecadores a verdadera penitencia, y por la conversión de los Indios a N. Sta. Fee y pr. el mismo fin conceden los Illmos. Sres. D. Domingo Pantaleón Abreu Obpo. de la Puebla su Auxiliar El Sr. Obpo. de Sisamo,[44] D. Buenav.a Blanco Obpo. de Oaxaca, cada uno 40 días de Indulg.a por la misma Salve son por todas la Indulgs.ciento y sesenta". A devoción y diligencia del P. Predicador Apostólico Fr J Vizcaíno. [Firma] Antonio Sánchez.

Sobre el pintor Antonio Sánchez, que firma la obra, se ha publicado un artículo interesante donde se deslinda la figura de este artista mexicano de la del pintor canario Antonio Sánchez González (1758-1826) y se logra un primer corpus de obra, a la que hay que agregar la del Museo de Pontevedra.[45]

44 Se trata del Ilmo. Sr. D. Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y Valdez, nombrado Obispo Auxiliar de Tlaxcala-Puebla en 1749 (Titular de Sisamo) del entonces Obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu Obispo de Puebla desde 1743-1763.

45 Pablo F. AMADOR MARRERO, "Dos cobres del pintor novohispano Antonio Sánchez en Canarias" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, Núm. 88, 2006, pp. 205-212.

En ambas inscripciones se menciona como autor de la iniciativa de las indulgencias al arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas (1748-1765), preocupado por el estado de las cofradías, en especial por las de los indios.[46] Esta preocupación por los naturales, su vida en las fiestas y procesiones, iba unida al intento de una castellanización en la que insistió, así como su sucesor el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772), ambos "quisieron lograr la abolición de los *idiomas nativos* con el objetivo de cristianizar a los indígenas, para lo cual se multiplicaron las escuelas de castellano dependientes de los curatos".[47]

Es posible que fuera Rubio y Salinas quien considerara que este proceso necesitaba una imagen mariana que estuviera dedicada a la evangelización de los indios y, al mismo tiempo, que no estuviera ligada a una orden religiosa y que tuviera un énfasis en los pecadores, a los que aliviaría de sus pesares. Se trata de un cruce de devociones marianas, muy propio de las condiciones americanas, donde ya sea por las singulares condiciones de la evangelización o por la apropiación de los devotos o la creatividad de los pintores o todo el conjunto de estas particularidades, dieron origen a nuevas imágenes como resultado de esta particular simbiosis.

## Una breve conclusión

Como apunté al inicio de este trabajo, cuando se extinguió la Compañía de Jesús, el 25 de junio de 1767, el virrey marqués de Croix (de acuerdo con el visitador general del reino D. José de Gálvez) encomendó las misiones que los jesuitas tenían en California al Colegio de San Fernando de México. Éste debía cubrir los 16 lugares que habían dejado los jesuitas expulsos. El gobierno decidió enviar sacerdotes seculares por lo tanto pidió al Colegio 12 religiosos, que se ofrecieron de manera voluntaria, encabezados por Fray Junípero Serra, entre quienes iba el P. Fray Juan González Vizcaíno, donante de la obra que se conserva en el Museo de Pontevedra.[48]

46 AGN, Bienes nacionales, leg.223, exp. 73, "Consulta del Señor Miguel Galbo, Provisor de Naturales, sobre puntos de cofradías", 1750 citado en Serge GRUZINSKI, "La "segunda aculturación": El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)" en *Estudios de historia novohispana*, 1985, vol. 8, nº 008, pp. 175-201, p.176, n.4.

47 GRUZINSKI, "La segunda...", *op.cit.*, p. 185.

48 Francisco PALOU, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del Venerable Padre Fray Junípero Serra, y de las Misiones que fundó en la Carolina Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterey*. En la Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787, p. 148-151. Salvador BERNABEU ALBERT, "La Santa Expedición en el mar. El diario de fray Juan González Vizcaíno (1769)" en *Castilla y León en América*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, Vol. III, pp. 59-77.

Fig. 20. Virgen Peregrina. Museo Catedral de Santiago, Santiago de Compostela, España.

Cierto es que esta nueva imagen mariana no tuvo el eco esperado. Como siempre, la explicación es multifactorial y responde a motivos muy diversos. El arzobispado de México, después de muchas tensiones internas, decidió impulsar la devoción a la Virgen de Guadalupe y consiguió que fuera declarada patrona de la Nueva España en 1754. El patronato aceptado por iglesias y catedrales de toda Nueva España, tuvo a los pocos años un efecto interesante que habla de la importancia y desarrollo que habían alcanzado las devociones regionales, cuyos patrocinios comenzaron a ser jurados en sus templos y santuarios, en lo que considero una reacción regional. Por otra parte, después de la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano (1771) hubo una intención de fijar las devociones establecidas en la ortodoxia en una clara actitud de desconfianza hacia las novedades. Para terminar, es necesario observar que además del impulso espiritual, la gestión de una nueva imagen necesita recursos materiales para su difusión y quizás el último tercio del siglo XVIII no fue el mejor momento para lograrlo.

# La Vierge entre saint Jean-Baptiste et saint Jacques le Majeur. Un thème iconographique méconnu au risque de la *Peregrinatio Studiorum* ? Prolégomènes

Humbert Jacomet
Conservateur au Patrimoine (Francia)

## Du danger de toute recherche

La *Peregrinatio studiorum*, aventure splendidement illustrée par le colloque qui s'est déroulé à Pistoia et Altopascio entre le 23 et le 25 septembre 1994 à l'initiative de Paolo Caucci von Saucken et grâce à la cheville ouvrière que fut Lucia Gai[1], montre bien au milieu de quelles friches mouvantes sont appelées à manœuvrer les «études compostellanes», expression si chère à René de La Coste-Messelière (1918-1996).

1 Ce Congrès a donné lieu à la publication d'un volume d'actes qui est une véritable mine: *La «peregrinatio studiorum» iacopea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa de la cultura iacopea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali*, Pistoia-Altopascio, 23-25 settembre 1994, Atti del Convegno internazionale di studio a cura di Lucia Gai, Camera di Commercio, Industria, Artigianato e Agricoltura di Pistoia, Pistoia, 1997, 629 pages.

De même que le pèlerin parti un beau matin d'un pas résolu n'est pas certain de parvenir au but qu'il s'est fixé – ce qui est pourtant son désir le plus cher –, soit qu'entrain et courage viennent soudain à lui manquer, soit que des brouillards persistants lui dérobent l'horizon ou que Dieu choisisse de le rappeler par une sente directe et sans retour, – éventualité à laquelle il n'avait pas forcément songé –; de même aussi qu'une fois arrivé il n'est plus très sûr d'être tout à fait celui qu'il était au départ, tant son cœur a changé chemin faisant; de même celui qui entreprend de débusquer saint Jacques et le phénomène de son pèlerinage à travers une démarche «historienne»[2], de quelque type qu'elle soit, peut être dérouté et éconduit de bien des façons, ou bien parce qu'il s'est mal préparé à sa tâche et que ses moyens s'avèrent insuffisants, ou parce qu'il s'est fait une fausse idée de l'objet qu'il a pris pour sujet, ou bien encore, et plus mystérieusement, parce qu'au fond il méconnaît, à moins qu'il délibère de l'ignorer par méthode, l'enjeu qui se dissimule derrière ce qui l'attire.

S'il est assoiffé de culture ou mu par une dévorante *concupiscencia sciendi* qui donne pouvoir sur les êtres et les choses, – du moins le croit-il –, il se peut qu'il se comporte comme un rapace dans le champ fleuri de ces études. Il butine avec avidité de droite de gauche, tout au miel qu'il amasse pour l'estampiller de son nom. Il s'expose par là même au risque redoutable d'étreindre en vain ce qu'il découvre alors n'être qu'un mirage, parce que sa voracité indiscrète détruit l'objet même de son étude. Qui peut se targuer de dire qui est le pèlerin, ce qu'est le chemin, et qui est saint Jacques?[3] La dynamique du pèlerinage n'est-elle pas d'entraîner toujours plus outre vers des lointains qui s'estompent et de mener à son insu l'imprudent qui s'y est engagé, là où il ne voudrait pas aller?[4]

Ainsi les «études compostellanes» se tiennent-elles toutes entières dans cet entre-deux périlleux, sorte d'inter-face, qui est différentielle entre le mirage et le mystère.

---

2 Peut-être est-il préférable de réserver l'adjectif «historique» aux événements qui marquent réellement l'Histoire des hommes, bien qu'il existe aussi une «histoire naturelle», mais celle-ci doit justement son nom au fait que c'est l'homme qui la construit à travers les instruments qui lui permettent de mesurer le temps, réalité qu'il est seul à percevoir comme à concevoir.

3 Les tentatives de définitions qui s'efforcent de cerner ces réalités complexes, aboutissent généralement à des platitudes extravagantes ou à des tissus d'abstractions, parce qu'elles restent extérieures à l'objet concerné. La plupart du temps, d'ailleurs, ces définitions reflètent celles qui ont été élaborées d'un point de vue juridique qui statue sur les conditions de validité ou de normalité d'un acte (Henri GILLES, «*Lex peregrinorum*», *Le Pèlerinage, Cahiers de Fanjeaux 15*, Toulouse, Privat, 1980, pp. 161-189). En 1958, dans un essai pionnier, Edmond-René Labande avait esquissé une définition sommaire du pèlerin médiéval que Raymond Oursel devait reprendre et enrichir cinq ans plus tard. Toutefois, même ainsi perfectionnée, ce genre de définition ne satisfait pas complètement (E.-R. LABANDE, «Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e^ et XII^e^ siècles», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1 (1958), p. 159, réédité dans *Spiritualité et Vie littéraire de l'Occident X^e^-XIV^e^ s.*, London, *Variorum Reprints*, 1974, XX, p. 159; R. OURSEL, *Les pèlerins du Moyen Age*, Paris, Arthème Fayard, 1963, p. 9). Certes, Pierre-André SIGAL a balayé la question avec le scrupule qu'on lui connaît, au seuil d'un remarquable petit livre (*Les marcheurs de Dieu*, Paris, Armand Colin, 1974, pp. 5-47).

4 «C'est ainsi que Jésus dit à Pierre: «En vérité, je te le dis, lorsque tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même, et tu allais où tu voulais; mais lorsque tu seras vieux, tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudrais pas» (Jn 21, 18).

De là, la difficulté qu'elles rencontrent dans l'ordre épistémologique lorsqu'il s'agit de définir avec précision leur objet. De fait, elles touchent à tant d'harmoniques variées depuis la littérature, la musique et l'histoire de l'art jusqu'à ce chapelet de micro-événements que constitue la voie lactée des pèlerinages égrenés dans le temps long, avec leur cortège terrestre d'assistance hospitalière, en passant par l'histoire grande et petite, celle des puissants de ce monde et celle des humbles, qu'il est parfois difficile de dire ce qui en fait l'unité. Peut-être en est-il ainsi, du reste, de toute approche relevant du vaste domaine de ce que l'on appelle les «sciences humaines» pour autant qu'elles s'intéressent à l'humanité de l'homme et non à la mécanique impersonnelle qu'impose tout déterminisme, qu'il soit d'ordre sociologique ou psychologique[5].

Aussi la modestie est-elle sans doute l'attitude qui convient le mieux à ce genre de recherches poétiques qui font ressembler ceux qui s'y risquent au pèlerin, c'est-à-dire non tant à une sorte de vagabond girovague qu'à un mendiant en quête de pain. Comme le mendiant, en effet, le pèlerin qui se rend vulnérable à la rencontre est à la merci de celui qui l'accueille et le conforte dans sa marche qui est vocation. De même, l'arpenteur de saint Jacques, pour ne pas dire «le varappeur», comme l'avait audacieusement écrit Raymond Oursel[6], est-il tributaire des prises ou des faits qui se donnent à lui de façon inattendue, que ce soit un vœu de pèlerinage couché dans un testament enfoui dans des fonds d'archives ou une effigie de l'apôtre veillant en silence au recoin d'une église, parfois même roulée dans une couverture sous l'escalier de la tribune quand elle est trop mutilée, divines surprises qui ne pourraient venir à la lumière si d'autres n'avaient agi sans toujours le savoir. Ce sont là autant de grâces reçues que le chercheur de lune ne peut accueillir qu'avec une immense gratitude, sachant que mille mains inconnues, semblables à autant de pas sur la route, sont à la source de son émerveillement et que ces mains et ces pas ont en réalité préparé le chemin escarpé qu'il est amené à suivre humblement pour sa plus grande joie. Parvenu à la Montjoie, il lui incombera d'ouvrir le trésor serré dans sa hotte afin que tant d'âmes altérées et d'esprits assoiffés d'idéal comme de beauté puissent se nourrir à leur tour de sa récolte.

---

5. Il est à craindre, en effet, que lesdites sciences penchent davantage vers l'étude de l'homme en tant qu'espèce participant du règne animal que vers celle de l'homme en tant que personne libre, quand l'existence de cette dimension n'est pas tout simplement niée ou réputée inutile. Ainsi, vu sous le premier angle, le pèlerinage peut apparaître comme relevant de l'instinct grégaire migratoire propre à certains animaux, sans nier pour autant qu'il soit médiatisé en fonction de variables culturelles propres à certaines sociétés humaines, tandis que sous le second, il apparaîtra comme pouvant procéder d'un acte libre posé dans le champ de ces mêmes variables. Dans le premier cas, l'on s'attachera davantage à des données d'ordre quantitatif mesurables, dans l'autre l'on cherchera plutôt à pénétrer les voies d'expériences uniques et irréversibles qu'enveloppe la notion de «voeu» (à titre d'exemple, Humbert Jacomet, «Un 'drôle de pèlerin'. Note de lecture», *Compostelle, Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 17 (2014), pp. 54-83).

6. Ce mot qui donne des frissons de vertige est emprunté au titre d'un article enthousiaste écrit en 1962, à l'occasion du millénaire de Saint-Michel d'Aiguilhe («Godescalc ou les varappeurs de l'Archange», *Miroir de l'Histoire*, 156 (décembre 1962), pp. 673-682).

Ainsi l'étude que l'on a imaginée d'entreprendre ici doit-elle tout à ces mains inconnues et pratiquement rien à son auteur, si ce n'est une certaine propension à embrouiller ce qui doit pourtant être simple. Mais la simplicité n'est pas le simplisme, aussi importe-t-il d'avertir le lecteur des multiples chausse-trappes que réserve le chemin hasardeux que l'on envisage de se frayer ici par monts et par vaux. Tel est l'objet de ces réflexions qui préludent à une plus vaste enquête.

## Un sujet épineux

Au gré de recherches relatives à l'iconographie de l'apôtre saint Jacques le Majeur[7], il a paru loisible de réunir sous un même chef un petit nombre figurations dispersées dans l'espace et le temps. Exécutées dans des matériaux variés, voire disparates, ces œuvres d'art qui sont dans leur grande majorité des ivoires ciselés, des iconostases domestiques ou de majestueux retables provenant de maintes églises d'Italie et d'ailleurs, sont disséminées de surcroît dans quantité de musées et d'institutions. En outre, il semble difficile voire imposssible d'établir si elles dérivent ou non d'un modèle commun ou si elles ne résultent pas plutôt de cet ensemble de caractères propres à une époque donnée qui participent de que l'on appelle d'une manière vague l'»air du temps». En tout état de cause, elles doivent moins leur unité à une quelconque parenté stylistique qu'au leitmotiv qu'elles paraissent décliner deux siècles durant avec une certaine constance non exempte de diversité. Ce thème résulte du groupement principal de trois figures de l'Histoire sainte dont on se propose de chercher à savoir si il existe entre elles une corrélation nécessaire, ou au minimum une sorte d'adéquation, et, si tel est le cas, quelles pourraient être les raisons susceptibles de justifier cette triangulation insolite ou d'en rendre compte[8].

7 Ces «recherches» ont franchi une première étape avec la soutenance d'une thèse de doctorat «Nouveau Régime», le 15 avril 1999, à l'Institut d'Art, 3 rue Michelet, sous la direction du Professeur Anne Pinche et en présence de Fernando López Alsina (Université de Paris IV Sorbonne, U.F.R. d'Art et d'Archéologie). Le titre assez général donné au rapport de thèse était «Recherches sur le culte et l'iconographie de saint Jacques le Majeur – Essai sur la fonction de l'image religieuse: l'exemple de saint Jacques». En effet, ce Rapport (3 volumes) s'appuyait sur une série d'articles (3 volumes) dont les sujets variés avaient préalablement servi de champ de manœuvre. D'autres travaux ont suivi dont certains sont cités ici en note.

8 L'Histoire Sainte est à proprement parler l'histoire du Salut tel qu'il est annoncé et comme préfiguré par les prophètes, puis accompli et récapitulé dans la personne du Christ en qui le message et le messager s'unissent. C'est dans cette perspective que se place le présent essai. Au vrai cette Histoire ne se limite pas à l'épopée de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, terme que rend le latin *Testamentum*. Celle-ci a son prolongement continu dans l'histoire de l'Église qui est «Jésus-Christ répandu et communiqué» par le truchement de la Parole et des Sacrements qu'Il a lui-même institués. A la manière d'un arc-en-ciel, cette trajectoire de la «Bonne Nouvelle» faite Verbe et Corps est réfractée et démultipliée par la merveille des saints qui compense l'effacement apparent du Père qui a tout donné en son Fils comme l'Esprit ne cesse de le rappeler, suppléant à «notre faiblesse», ainsi que le dit saint Paul (Rm 8, 26), par des «gémissements ineffables» (sur le silence de Dieu, voir Rémi Brague, «Un Dieu qui a tout dit», dans *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, éd. Flammarion, Paris, Champs-essais, 2009, p. 133 et suivantes).

Avant de se livrer à des spéculations hasardeuses, parce que lancées hors de tout contexte, c'est seulement, semble-t-il, en s'attachant à constituer un corpus critique qu'il sera possible de déterminer si l'on a affaire pour de bon à une thématique définissable, identifiable comme telle, ou s'il ne s'agit en l'occurrence que d'associations fortuites, purement circonstancielles et, partant, dénuées de stabilité comme de signification spécifique, de sorte que les œuvres d'art innocemment rapprochées les unes des autres n'auraient, iconographiquement parlant, aucun rapport entre elles. Toute la question, en somme, est de savoir si l'on ne court pas, en vérité, le risque d'inventer de toutes pièces un sujet grâce à l'artifice d'une mise en perspective qui accoucherait d'une série factice? Hélas, on ne peut faire autrement que d'assumer cette part d'imprévisible inhérente à toute conquête de l'inutile, sachant que le résultat de ce genre d'investigation ne saurait être supputé d'avance, en dépit du «tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé» qui semble avoir animé saint Augustin sa vie durant.

Fig. 1. Cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle, Portail de la Gloire. La figure du Précurseur est adossée au revers de la façade ouest, face aux deux Fils de Zébédée, Jacques et Jean. Atelier de Maître Mathieu, fin du XIIe siècle. Jean-Baptiste désigne du doigt l'Agnus Dei inscrit dans un orbe. Ce motif présent à Vézelay connaît un magnifique essor à la faveur des chantiers des grandes cathédrales avant de s'étendre à une grande partie de l'Europe au cours du XIVe siècle, à l'exception de l'Italie centrale.

La figure qui focalise le regard du seul fait qu'elle occupe le centre du champ visuel enclos dans ces œuvres est la Vierge à l'Enfant, vue de face, en tant que *sedes sapientiae* ou trône de la sagesse, gardée à sa droite par saint Jean-Baptiste, dit le Précurseur, et à sa gauche par l'aîné des fils de Zébédée, Jacques le Majeur, frère de Jean l'Évangéliste, représentés tous deux en pied[9]. Attendu que sur plusieurs de ces images, qu'elles soient peintes ou sculptées, l'enfant est représenté nu et que sa mère – *Virgo lactans* – découvre le sein dont elle le nourrit, il semble permis d'induire que le Majeur comme le Précurseur, nettement reconnaissables grâce aux attributs qui les caractérisent[10], pourraient jouer dans cette scène un rôle déterminant: celui, à toute approximation, de témoins privilégiés du mystère de l'Incarnation, secret caché dans le cœur de Dieu depuis le commencement du monde et pleinement révélé, comme

9 Précurseur est la traduction du mot grec «*prodromos* – celui court devant», l'annonceur, l'avant-coureur, le héraut (Alexandre Masseron, *Saint Jean Baptiste dans l'art*, Arthaud, 1957, p. 15). Quant au qualificatif «majeur» décerné à saint Jacques, il désigne sa position d'aîné vis-à-vis de Jean l'Évangéliste son cadet. La *Légende Dorée* qui commence par affirmer: «*Dicitur Iacobus maior, sicut alter minor*», trouve bien des raisons à cette épithète qui grandissent la figure de l'apôtre (Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, Sec^da ed., Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998,t. 1, XCV, p. [illegible]).

10 Il importe de souligner d'ores et déjà que les caractéristiques propres au Précurseur et au Majeur ne sont pas identiques selon que l'on a affaire à des œuvres d'art italiennes ou françaises. Dès la fin du XIII^e siècle et durant les deux siècles suivants l'image de saint Jacques «en l'habit», vêtu de la cote et du surcot s'épanouit dans le royaume des lis. Cet «habit» qui est celui du pèlerin entraîne avec lui le port du sac timbré de la coquille emblématique, du bâton sous la forme précise du bourdon et du chapeau à larges bords relevés ou non. Cet accoutrement que l'on trouve en Île-de-France est singulièrement répandu en Normandie comme en Angleterre. Rien de tel en Italie. Là saint Jacques ne se départit pas de la tunique et du manteau apostoliques auxquels l'art gothique international reste attaché en raison de la plasticité des effets de draperie qu'il en tire. Le seul attribut qui permet de reconnaître à coup sûr l'aîné des fils de Zébédée est le bourdon au pommeau duquel pend une discrète aumônière qui n'est pas systématiquement pourvue d'une coquille. Il en va ainsi du moins dans l'art toscan. Quant au Baptiste, retiré au désert, il porte une tunique en peau de chameau sur laquelle se drape un manteau. Cette vêture est commune aux deux pays, pour la simple raison qu'elle est attestée dans les Évangiles synoptiques (Mt 3, 4; Mc 1, 6). Mais tandis qu'en France le Précurseur désigne du doigt l'*Agnus Dei* qu'il exhibe inscrit dans un médaillon jusqu'à la fin du XIV^e siècle, il tient en Italie une longue croix hampée associée, mais pas toujours, avec un phylactère sur lequel ces mots sont écrits: *Ecce Agnus Dei : Ecce qui tollit* [*peccata mundi*], d'après la vulgate (Jn 1, 29), ainsi dans l'œuvre de Luccà di Tomme, peintre actif à Sienne entre 1355 et 1359. Comme il convient à un ascète, la chevelure du Baptiste est toujours hirsute, avec des épines dans les cheveux. Lorsque d'autres traits apparaissent, tels l'*Agnus* en médaillon parfois combiné au phylactère dans le cas du Baptiste, ou le sac et le chapeau dans le cas du Majeur, il faut y voir l'indice d'une influence extérieure, ce qui est patent en Lombardie comme en Vénétie. À la basilique de Santiago, au portico de la Gloria, l'Apôtre se drape dans sa gloire, que ce soit adossé au trumeau ou sur l'ébrasement droit du portail central où, à côté de Pierre et de Paul, il s'entretient paisiblement avec son frère Jean. En face d'eux, au revers de la façade occidentale, Jean-Baptiste montre du doigt l'Agnus Dei inscrit dans un médaillon ajouré de l'intérieur duquel surgit un sarment qui s'enroule en rinceau autour de l'agneau ainsi pris à son propre piège qui n'est autre que la vigne du Seigneur pour laquelle il a versé son sang. C'est là assurément une interprétation magistrale du motif sculpté sur le trumeau du portail de Vézelay qui figure le Précurseur (Fig. 1). L'expression «Saint Jacques pèlerin» ne convient, en rigueur de termes, qu'aux images qui combinent «l'habit» (cote et surcot) aux attributs qui définissent la condition de pèlerin. L'employer autrement constitue un abus de langage.

l'assure saint Paul, «en ces temps» qui sont les «derniers»[11]. En effet, l'idéal serait de pouvoir s'assurer que la présence simultanée de ces garants n'a rien d'occasionnel ou de provisoire, qu'elle est même en quelque façon délibérément voulue parce que liée au drame du Salut d'une manière essentielle et, pour tout dire, cruciale[12].

C'est là, dira-t-on, postuler d'emblée ce qu'il faudrait justement pouvoir démontrer. En effet, qu'est-ce qui prouve que cette conjonction n'est pas le résultat d'une simple juxtaposition, autrement dit d'une combinaison hasardeuse issue du croisement de chaînes causales indépendantes? Ne faut-il pas, par exemple, attribuer l'irruption de ces protagonistes à la dévotion particulière de donateurs qui s'effacent derrière eux, ou aux dédicaces d'oratoires et d'autels érigés dans les lieux auxquels ces images étaient initialement destinées, à moins que les saints convoqués ici n'en soient directement les titulaires? Il ne manque certes pas d'églises ou de collégiales simultanément vouées à la Vierge ainsi qu'à saint Jean-Baptiste et/ou à saint Jacques dans la Chrétienté occidentale pour justifier pareils choix[13]. Mais parvenir à maîtriser tant de paramètres quand il s'agit d'œuvres déracinées et souvent démembrées n'est pas une mince affaire.

---

11 «Il nous a parlé dans ces derniers temps par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses», assure l'Épître aux Hébreux qui n'est pas de Paul, mais s'inspire de sa prédication (Hb 1, 2). Ces temps sont les derniers parce que Dieu ayant tout dit dans le Fils, la Révélation est close. En donnant le Fils, il a tout donné (voir *supra* note 8 *in fine*). Paul insiste à plusieurs reprises sur la «dispensation du mystère caché de toute éternité en Dieu» (Ep. 3, 2-12, mais aussi 1 Co 2, 7-10 ou Rm 16, 25-26).

12 Les spécialistes d'iconographie sont plus enclins à dénombrer des «caractéristiques» à la façon du R.P. Charles Cahier S.J. (*Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Paris, Poussielgue, 1867) ou à dégager des «types» dans la ligne de Louis Réau qui se plaisait à distinguer dans la «figure» de saint Jacques le Majeur l'apôtre, le pèlerin et le chevalier, ou encore à identifier des «scènes» précises de la vie, de la légende et des miracles des héros de la foi, qu'à s'intéresser aux relations que ces derniers peuvent entretenir entre eux, iconographiquement parlant, que ce soit avec la Vierge ou d'autres personnages de l'Histoire Sainte. Louis Réau constate l'inanité de tenter un parallèle entre «les deux saint Jacques» mais reste aveugle devant celui qui résulte de l'institution d'une fête commune, le 25 juillet, au Majeur et à saint Christophe (*Iconographie de l'Art Chrétien*, t. III, vol. 2, G-O, Paris, PUF., 1958, pp. 695-697). Le savant *Lexikon* lancé par le R.P. Engelbert Kirschbaum S.J. signale bien quelques œuvres croisées au cours de ce travail, mais il n'en tire aucune conséquence (Wolfang Braunfels, *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Siebter Band, Herder, 197[illegible], pp. 31-32.

13 La curieuse peinture à l'huile sur bois qui est visible aujourd'hui dans l'église Saint-Nicolas de Ra[illegible]o, en Sicile, et qui provient sans doute de l'église Saint-Jacques après être passée par l'église Saint-Joseph, montre ainsi l'apôtre debout à la gauche de la Vierge à l'Enfant assise et entourée d'anges. Il n'est pas impossible que cette juxtaposition soit le signe d'un co-patronage (Giuseppe Arlotta, *Guida alla Sicilia Iacopea*, Edizioni Compostellane, Nápoli, 2004, pp. 162-163). L'abbaye Saint-Jacques de Tremiti, dans les Pouilles, s'adjoignit ainsi le vocable de Marie lequel finit, du reste, par éclipser le saint titulaire (Gianfranco Campobasso, «Testimonianze di culto iacopeo e cateriniano in Albania», *Ad Limina*, 3 (2012), p. 61). On assiste peut-être à quelque chose d'analogue à la Collégiale de Pontcroix (Bretagne, Finistère). Quand l'église mère ou *Pieve* n'est pas elle-même sujette à un double patronage, ne suffit-il pas qu'elle possède un autel ou une chapelle dédiée à l'un ou l'autre de ces deux assesseurs pour entraîner *ipso facto* la subordination de ces derniers au titulaire principal, de même pour les chapelles champêtres qui en dépendent?

## Le dédale

Voici d'ailleurs un exemple éloquent. À la Chartreuse de Capri, une peinture bien connue garnit le petit tympan ou lunette dessiné par l'arc de décharge qui soulage le linteau de la porte qui donnait accès à l'église des solitaires. C'est là un emplacement rien moins qu'anodin. Cette fresque figure la Vierge assise sur un trône fort élégant tenant l'Enfant Jésus à dextre, assis de face et bénissant, véritable majesté dans la majesté. De chaque côté de ce trône, deux intercesseurs présentent à la sollicitude de la Mère de Dieu un homme et une femme accompagnés de leur progéniture. On y reconnaît sans peine le fondateur de la Chartreuse, Giacomo Arcucci, tenant le modèle de l'église, et Jeanne Ier d'Anjou, comtesse de Provence et reine de Naples (1343-1382), suivie de ses deux filles[14]. Avec de tels prénoms, il est impossible que ces appariteurs empressés soient autres que Jacques et Jean. Mais lesquels au juste? Car le Nouveau Testament connaît au minimum deux Jean, le Précurseur et l'Évangéliste, et deux Jacques, le Majeur qui est l'aîné des «fils de Zébédée» et celui qui a été appelé par antonomase «*le* frère du Seigneur»[15]. N'importe, les donateurs ont opté, à moins que le sort en ait décidé pour eux. Ce sont à droite de la Vierge Jean-Baptiste et à sa gauche Jacques le Majeur comme l'indiquent assez leurs attributs. Ce choix est tout-à-fait idoine, puisque l'église elle-même est dédiée à ce saint auquel son impétuosité a valu le

14 Giacomo Arcucci, comte de Minervino et d'Altamura, était camérier de la reine Jeanne Ier d'Anjou-Sicile. Après l'assassinat de cette dernière, en 1382, il dut son salut au refuge qu'il trouva, à titre de «pèlerin et d'hôte», dans la Chartreuse qu'il avait si richement dotée. Lui-même avait édifié ce monastère, une dizaine d'années auparavant, en action de grâce pour la naissance du seul enfant qu'il eut de sa femme Margherita Sanseverina. Lorsque ce fils, nommé Jannucio, fut fait prisonnier, les chartreux s'offrirent à payer sa rançon. On le voit agenouillé derrière son père, suivi de sa mère. Giacomo mourut en 1386. On a avancé pour cette peinture le nom de Andrea Vanni de Sienne (Pierluigi Leone de Castris, «Italie méridionale», *La peinture murale en Italie*, Mina Gregori ed, trad. française, Bergame, 1995, p. 201).

15 Parmi les femmes qui étaient présentes au calvaire, Marc mentionne «Marie, mère de Jacques le petit et de Josès – *Maria Jacobi Minoris et Ioseph mater*» (Mc 15, 40). Il mentionne également «Salomé» qui est la mère des Fils de Zébédée, comme Mathieu prend soin de le préciser (Mt 27, 56). Plus haut, Marc a rappelé l'étonnement des habitants de Nazareth au sujet de Jésus: «N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Josès, de Jude et de Simon?» (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56). Ce Jacques, dit aussi «le Juste», est celui que Paul rencontra à Jérusalem, lorsque, trois ans après sa conversion, vers 38/39, il décida d'y monter pour voir Pierre. Il rapporte que, hormis ce dernier, il ne vit «aucun des autres apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur – *alium autem apostolorum vidi neminem nisi Iacobum fratrem Domini*» (Ga 1, 18-19). Eusèbe de Césarée a transmis le portrait qu'Hégésippe avait dressé de celui qui fut le premier évêque de la communauté de Jérusalem. Les Actes de Luc l'évoquent à trois reprises (Ac 12, 17; 15, 13 et 21, 18). Il est très vraisemblablement l'auteur de l'Épître qui porte son nom et dans laquelle il se présente comme «*Iacobus Dei et Domini nostri Iesu Christi servus*» (Jc 1, 1). Sur le degré de parenté entre Jacques le Mineur et Jésus, l'article déjà ancien du Père Ferdinand Prat n'a rien perdu de sa pertinence («La parenté de Jésus», *Recherches de Science religieuse*, 17 (1927), pp. 127-138).

surnom de Boanergès[16]. Qu'il s'agisse bien de lui, au demeurant, c'est ce que montre à l'envi, au revers de cette même façade, la mise en scène non équivoque de la bataille de Clavijo, peinte au XVIII^e siècle, juste revanche du patron et titulaire de la Chartreuse après le sac méthodique qu'elle eut à subir en 1553 de la part de Dragut, fameux corsaire barbaresque[17].

Un cas analogue se voit peut-être à l'extrémité de la nef sud de l'église inférieure de la cathédrale de Trani, dans les Pouilles, pseudo-crypte connue sous le nom de *Santa Maria della Scala*. Là, en effet, se dresse le tombeau à *arcosolium* des Passasepe Lambertini sous l'arc duquel l'on aperçoit deux saints entourant la Vierge. Sans doute présentent-ils à Marie des défunts de cette famille aux yeux de qui la Vierge dévoile avec une infinie délicatesse l'Enfant divin assoupi sur ses genoux[18]. De la même manière, il existe dans la collégiale d'Anderlecht, en Flandres, un très rare exemple de peinture funéraire mettant en exergue le Précurseur et le Majeur autour de la Vierge à l'Enfant. De forme convexe, ce panneau commémoratif a été conçu pour épouser le cylindre de la colonne au pied de laquelle repose le chanoine Jean Facuwez. Comme il

16 Les «fils de Zébédée», qui sont Jacques et Jean l'Évangéliste, ont, à l'instar de Simon-Képhas, reçu du Christ un surnom commun, celui de «Boanergès» qui se traduit par «Fils du Tonnerre». Marc est le seul à rapporter cette circonstance dans la relation qu'il fait de l'appel des apôtres par Jésus: «Voici les douze qu'il établit: Simon à qui il donna le nom de Pierre; Jacques, fils de Zébédée, et Jean, frère de Jacques, auxquels il donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire fils du tonnerre (...). À cette occasion, il mentionne l'autre Jacques, «fils d'Alphée», que l'on pense avoir été le frère de saint Joseph (Mc 3, 16-19). Ce surnom étrange n'est pas sans faire songer à un épisode rapporté par Luc (Lc 9, 54). Bien qu'il n'ait pas été du groupe des Douze, Marc est un témoin fiable. Membre de la communauté de Jérusalem (Ac 12, 12), il seconda Paul (2 Tm 4, 11 et Col 4, 10). Pierre qu'il suivit à Rome, l'appelle «mon fils» (1 P 5, 13). Quant à Jacques et Jean, ils étaient sûrement parents de Jésus du côté de la Vierge Marie. C'est ce qui ressort du fait que le Christ, avant d'expirer sur la Croix, confia Marie, sa mère, qui était veuve, au disciple qu'il aimait, Jean, frère cadet de Jacques (voir Manuel Rey Martínez, «El Apóstol Santiago y la Virgen María», *Compostellanum*, 6 (1961), pp. 603-623; réédité dans *Compostellana Sacra II, Estudios Eclesiásticos (1956-1964)*, Instituto Teológico Compostelano, Collectanea Scientífica Compostellana 23, S. de C., 2006, pp. 677-697, particulièrement pp. 681-683). Jacques et Jean étaient avec Pierre les trois disciples les plus proches du Christ. Leur rôle semble s'accroître à mesure que l'heure de la Passion se rapproche. Il culmine au moment de la Transfiguration et, peu après, lors de l'Agonie au jardin de Gethsémani, même si, accablés de fatigue, ils se laissent vaincre par le sommeil (R.P. Jules Lebreton S.J., *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur*, t. 1, 9^ème^ éd., Paris, Beauchêne, 1935, p. 107; à propos de la Transfiguration: Jean-Christian Petitfils, *Jésus*, Paris, Fayard, 2011, pp. 245-250, sans admettre pour autant la théorie exprimée à la note 7, p. 602, et ailleurs).

17 Dragut, Torghoud en turc, ce qui n'est pas plus rassurant, né en Anatolie de parents chrétiens, mourut en 1565, emporté par un éclat de pierre au siège de Malte. Il est connu pour avoir systématiquement ravagé les possessions italiennes en Méditerranée depuis l'île de Djerba où il s'était réfugié après la défaite que lui avait infligée l'amiral André Doria.

18 Des deux saints très effacés, celui qui se tient à droite avec une barbe blanche et lève la main vers le ciel pourrait être Jean-Baptiste, tandis que le second paraît être saint Jacques à en juger par sa robe d'apôtre et le bâton sommé d'un pommeau. La Vierge est couronnée. Elle écarte avec précaution une sorte de voile dont il est permis d'imaginer qu'il couvrait l'Enfant couché sur ses genoux. Hélas toute la partie inférieure de cette peinture attribuée à Giovanni di Francia (1432?) est perdue. Sur le devant du sépulcre, on aperçoit, outre les armes des Lambertini, un magnifique *Agnus Dei* sculpté en médaillon. L'*Agnus* est également peint à l'intersection des arêtes de la voûte qui couvre la travée où se niche l'enfeu. Quant aux compartiments de la voûte, ils sont ornés des quatre évangélistes.

fut restauré ou plutôt rétabli par un sien parent du nom de Jacques Facuwez, on s'explique suffisamment par là, semble-t-il, la présence de ces deux intercesseurs, à ceci près toutefois qu'il faudrait bien tâcher de rendre compte, dans l'intérêt même de ces œuvres, pourquoi l'on n'a pas affaire par exemple aux deux frères, Jacques et Jean, ce qui aurait l'avantage d'une certaine logique[19].

On dira que pour lever définitivement le doute il faut et il suffit d'exclure de cet examen toute figuration sur laquelle tant le Baptiste que saint Jacques sont pris en flagrant déli de favoritisme, soit que des donateurs les accompagnent, soit qu'ils fassent mine de recommander à la Vierge un ou plusieurs protégés[20].

Cependant, même si l'on entend appliquer cette règle avec une rigueur inflexible, l'on n'est pas à l'abri d'une méprise car commanditaires et protégés – qui sont souvent les mêmes – ne déclinent pas toujours leur identité de façon explicite. Non seulement, sous l'effet d'une sorte de pudeur, leur présence est fréquemment éludée, mais lorsque les œuvres ont perdu leur encadrement d'origine et se trouvent exilées loin du hâvre qui les abritait, les indices d'appartenance, quels qu'ils soient, ont généralement disparu, quand ils n'ont pas été tout simplement oblitérés par la ruine ou la vétusté. Ainsi en va-t-il des blasons[21].

Abstraction faite de ces marques profanes, il existe un cas si révélateur qu'il peut bien être qualifié de paradigmatique dans la mesure où l'organisation du retable anépigraphe qui est en cause s'éclaire de façon lumineuse grâce au recoupement inespéré de plusieurs sources d'archives. En effet, malgré l'inexorable dispersion des éléments qui le composaient, il est possible de restituer par la pensée un triptyque exécuté vers 1450 par le peintre florentin Neri di Bicci (1419-1491). Un dessin de 1675, complété par des descriptions du même temps, montre que cette œuvre ornait l'autel de la chapelle Villani, dite aussi Chapelle de la Crucifixion, dans l'église de la *Santissima Annunziata* à Florence. Dix membres de la cour de Paradis garnissent dans une parfaite symétrie les ailes fixes de la *pala* centrale qui figure la Madone environnée de quatre anges. À la droite de la Vierge, Jacques le Majeur converse avec Jean-Baptiste sous le

19 Ce tableau postérieur à 1469 se trouve dans la collégiale des Saints Pierre et Guidon d'Anderlecht. L'inscription latine qui l'accompagne ne permet aucun doute quant à sa destination (*Santiago de Compostela 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Europalia 85 España, Catalogue de l'exposition réalisée à l'abbaye Saint-Pierre de Gand, Gand, Crédit Communal, 1985, n° 422, pp. 395-396).

20 Le triptyque dit de saint Mathieu attribué sans certitude à Puccio di Simone, actif entre 1340 et 1362, illustre ce cas à merveille, puisque l'Évangéliste qui trône au centre est révéré par un homme et une femme, disposés sur les côtés, accompagnés chacun d'une fille, tandis qu'à l'ombre de St Jacques, sur le volet droit, se blottit un couple, et que, derrière St Étienne, sur le volet gauche, une femme seule se tient en prière. Les deux blasons peints sur la prédelle sont placés sous ces derniers personnages. Cette œuvre datée de 1350 est aujourd'hui à la *Galleria dell'Academia* de Florence. Elle provient du *Monasterio di S. Niccolà di Caffagio*.

21 Une exception fameuse est le *Trittico Aldobrandini* (*Portland Art Museum*, inv. 61.51), *altarolo* attribué à un élève de Bernardo Daddi (vers 1336), lequel tire justement son nom des deux blasons peints sur le socle, qu'Oscar Bondy a réussi à identifier (*Catalogue de vente*, Kende Galleries, New York, 1949, n° 86).

regard bienveillant de sainte Marguerite (fig. 2). N'aurait-on pas ici une variante du thème que l'on a entrepris d'examiner? Or il s'avère que le commanditaire répond au nom de Jacopo Villani lequel, en union avec son épouse Margherita, a tenu à associer leurs six fils à l'offrande de ce retable dédié comme il se doit à la Mère de Dieu[22], puisqu'aussi bien il se trouvait dans une église placée sous le vocable de l'Annonciation. Comme si ce n'était pas suffisant, l'on découvre que les noms des six enfants de ce couple fécond correspondent très exactement à ceux des élus représentés sur les panneaux latéraux, à l'exception toutefois de deux d'entre eux: saint François et sainte Catherine. La présence de ces derniers ne doit pourtant rien à la fantaisie. Ils forment, en effet, avec le Majeur, l'aréopage très sélectif auquel l'autel de la chapelle concédée à Jacopo Villani en 1444 était consacré.

Fig. 2. Neri di Bicci (1419-1491), volet gauche d'un triptyque peint vers 1450 pour la Chapelle Villani (Église de l'*Annunziata* à Florence), *Allen Memorial Art Museum*, Oberlin College (Ohio, U.S.A.), Study Collection, inv. 61.78, 123,5 x 81,9 cm (notes 23 et 29).

Ainsi, comme à la *Certosa* de Capri, saint Jacques coiffe deux casquettes, si l'on ose s'exprimer ainsi. Il est à la fois le titulaire principal de l'autel comme il l'était de l'église cartusienne à Capri, et le patron de baptême du donateur. Dans son testament enregistré en 1454, Jacopo di Giovanni di Matteo Villani, avait explicitement demandé la célébration de messes en l'honneur de ces trois bienheureux. Tout est donc parfaitement logique. Rien n'a été laissé au hasard. Le fils aîné qui porte le prénom de son grand-père se trouve placé entre ses parents, tandis que saint François et sainte

22 Est-il besoin de signaler que cette expression qui traduit le grec Théotokos ne signifie évidemment pas que Dieu le Père, créateur de l'Univers, a été engendré par une femme. Il se réfère au Fils, seconde personne de la Trinité, «vrai Dieu né du vrai Dieu», dans le contexte de l'Incarnation en vertu de laquelle Marie lui donne librement un corps, par quoi le Fils s'unit la nature humaine douée d'une âme en propre, devenant ainsi vrai Homme tout en étant vrai Dieu. C'est parce que l'un et l'autre sont indissociables dans le Christ que Marie peut être légitimement dite Mère de Dieu, expression déjà employée par les Pères, comme l'a proclamé le Concile d'Éphèse (*Les Conciles Œcuméniques*, sous la dir. de Giuseppe Alberigo, t. 1, Paris, Cerf, 1994, «D'Éphèse (431) à Chalcédoine (451)», pp. 71-104).

Catherine entourent saint Philippe, patron du troisième fils qui fait ainsi pendant à son frère Jean[23]. Il y a de quoi rester pantois. Un détail dérange cependant. En effet, l'inqualifiable distraction dont saint Jacques - qui occupe la place d'honneur et qui, à ce titre, devrait avoir une tenue irréprochable - se rend coupable en détournant les yeux de la scène principale pour deviser en aparté avec Jean-Baptiste, ne fait-elle pas désordre? Faudra-t-il éliminer pour ce motif non seulement ce retable suspect mais aussi un panneau peint, apparu isolément sur le marché de l'art en 1998, qui montre de façon analogue le Précurseur impatient de s'entretenir avec saint François d'Assise, tandis qu'imperturbables, Jacques et Jean, son frère, qui se tiennent en retrait, ont les pupilles rivées sur un spectacle inconnu[24]? N'est-ce pas là une de ces coquetteries d'artiste d'autant plus déplacée que, dans les deux cas, le Précurseur faillit à sa fonction?

Quoiqu'il en soit, si une correspondance généalogique aussi étroite devait se vérifier à propos de chacune des œuvres appelée à la barre dans cet essai, son propos serait d'emblée disqualifié. À rien ne servirait d'aller plus loin, à moins d'exhumer par chance une sorte de contre preuve qui puisse servir d'antidote en ouvrant une perspective qui permette d'échapper à un déterminisme aussi strictement parental[25]. C'est justement ce que donne à penser l'inscription qui court au bas d'un triptyque presque contemporain de celui dont on vient de retracer l'odyssée. Parmi les joyaux que renferme la petite cité de *San Giovanni di Valdarno*, en amont de Florence, se trouve une *pala* ou retable d'autel heureusement intacte (fig. 3). Son auteur présumé, Mariotto di Cristofano (*ca* 1395-1457), peintre natif du lieu, l'aurait exécutée sur la fin

23 Les six enfants de Margherita et Jacopo que le ciel n'a gratifiés d'aucune fille s'appellent respectivement: Giovanni, Matteo, Bernardino, Filippo, Girolamo et Alberto, d'où la présence de saint Bernard et de saint Albert le Grand parmi les protagonistes. Vus à mi-corps, les saints Bernard et Mathieu se tiennent en second plan au-dessus de Marguerite, Jean et Jacques, tandis que saint Jérôme et saint Albert, apparaissent derrière François, Philippe et Catherine, en lisant de gauche à droite. Il s'agit d'une œuvre aux dimensions conséquentes. Le seul panneau de gauche, qui fut acquis 1933 par Samuel Henry Kress (K 254), mesure 123,5 x 81, 9cm (*Allen Memorial Art Museum, Oberlin College* (Ohio), *Study Collection*, inv. 61.78). Le panneau central a été identifié par Frederico Zeri. Il se trouve au *Museum of Fines Arts* de Boston. Quant au volet droit, il a quitté l'église de l'*Annunziata* pour entrer à la *Galleria dell'Accademia*, à Florence (Fern R. SHAPLEY, *Paintings from the Samuel H. Kress Collection: Italian Schools XIII-XV Century*, Vol. 1, London, Phaidon Press, 1966, pp. 112-113, fig. 309).

24 Ce volet gauche d'un polyptyque démembré (121x67cm) attribué par Frederico Zeri à Bartolomeo di Andrea et situé pour cette raison entre 1406 et 1456, a été repéré à la faveur d'une vente effectuée à Mantoue (*Fototeca F. Zeri*, n° d'entrée 11957).

25 En réalité, il est assez artificiel d'opposer deux sphères qui n'auraient de contact entre elles que de manière incidente, l'une ressortissant au monde sublunaire, l'autre d'origine céleste. La vérité est que dans le Christianisme les deux ordres, humain et divin, se compénètrent sous l'action de la grâce en sorte qu'il se tisse progressivement un monde humano-divin, dont les Écritures inspirées sont la plus parfaite expression, celle d'un dialogue entre le Créateur et sa créature. On peut concevoir que le choix d'un nom de baptême soit indifférent et ne relève que du bon plaisir des parents. Ce dernier n'est pas innocent pour autant. Il ne fait pas que flatter l'oreille, il se peut aussi qu'il reflète l'Histoire sainte apprise et entendue au fil des générations. Le nom imposé en toute innocence peut alors devenir un modèle. À son insu, il rend celui qui le porte participant de cette histoire humaine et divine qu'est l'Histoire du Salut.

Fig. 3. Mariotto di Christofano (vers 1395-1457), attribution douteuse, retable d'autel peint en 1453, *Oratorio di San Lorenzo*, San Giovanni Valdarno, Toscane, Arezzo (notes 26 et 29).

de sa vie. On y voit, de part et d'autre de la Vierge à l'Enfant, en lisant de gauche à droite, à senestre saint Antoine abbé et le diacre Laurent reconnaissable à son gril, à dextre Jean-Baptiste et saint Jacques tenant des deux mains le livre des Évangiles fermé tandis que son bourdon repose au creux de l'épaule. La position qu'occupent ici le Précurseur et le Majeur est à l'inverse de celle qui se voit sur les peintures précédemment invoquées. Des visages pleins et jeunes dont les nimbes se découpent sur un ciel ponctués d'arbres stylisés donnent à ce triptyque une grâce et une naïveté inaccoutumées. Les donateurs tout juste assez grands pour être visibles n'ont pas voulus être oubliés. Tandis que le père et son fils sont blottis aux pieds de saint Antoine, la mère et sa fille sont agenouillées tout contre le manteau jaune de l'Apôtre qui fait un heureux contrepoint avec la toge écarlate dont le Précurseur est négligemment drapé. On s'attend donc à ce que le nom des suppliants coïncident avec ceux des élus auprès de qui ils ont trouvé refuge. Or que dit l'inscription qui court sous les pieds de ces dévots personnages? Elle déclare simplement : *Questa tavole fece fare Maso di S. Piero di S. Marco per l'anima di Mona Filipa sua dona ed suo morti.* Ainsi l'ombre de la mort passe sur cette peinture si vivement colorée. Suit une date en partie effacée, qui paraît correspondre au 10 août 1453. Une constatation s'impose néanmoins, les intercesseurs que les commanditaires ont cherché à se rendre propices au jour du Jugement sont bel

et bien distincts de leurs saints patrons de baptême qui, pour autant, ne leur refusent sûrement pas leur protection. Du coup, l'on est amené à se demander si l'élection de ces quatre bienheureux est le fruit d'un choix personnel, expression d'un accord tacite ou d'une préférence, ou si elle découle de circonstances inconnues?

Ce qui est certain c'est que cette peinture votive provient de l'église ou oratoire Saint Laurent de *San Giovanni Valdarno*. Sans doute est-ce là ce qui explique la présence du saint diacre affreusement supplicié à la droite de la Vierge[26]. De saint Antoine le Grand, ermite de la Thébaïde, connu pour avoir triomphé d'un nombre incalculable de tentations, le moins que l'on puisse dire est que sa silhouette bourrue est omniprésente en Italie. Les prodiges accomplis par ses soins ne le recommandent-ils pas assez aux suffrages des fidèles que l'on voit se jeter à ses pieds, hommes et femmes de toutes conditions, sur une célèbre *pala*, œuvre de Puccio di Simone[27]? Du reste, «renoncer aux vices et embrasser la vertu», sont les conditions formellement exigibles de quiconque prétend compter sur l'intercession de ce puissant thaumaturge et espère

26 Cette *tavola* semble avoir réintégré l'*Oratorio di San Lorenzo* (Werner Cohn, «Maestri sconosciuti del Quattrocento fiorentino – 1: M. di Cristofano», *Bollettino d'Arte*, 43 (1958), pp. 54-69; M. Martini, *Ma della Basilica di Santa Maria delle Grazie (...)*, San Giovanni Valdarno, 2005, pp. 30 et 44-46; Gabriella Cagno, *Il Museo della Basilica Santa Maria (...)*, Montepulciano, 2005, pp 20-26). On notera que la main Baptiste qui désigne Jésus comme l'Agneau broche sur la jouée du trône de Marie et que la Vierge elle-mê paraît acquiescer à ce geste. Quant à l'Enfant, il semble vouloir consoler sa mère par anticipation. De mê le gril et la palme du diacre Laurent mordent-ils sur l'autre montant du trône. La seule comparaison a le triptyque raffiné dit *Pietà con quattro santi*, où saint Jacques apparaît du côté gauche de la Vierge, œu justement attribuée à Mariotto, dissuade d'assigner à ce peintre la *pala* aux physionomies un tant ingénues de l'Oratoire St-Laurent. La *Pietà* en question se trouve depuis le début du XVI^e^ siècle dans l'ég Sainte-Flore et Sainte-Lucille de Carda, hameau de la commune de Castel Focagnano (Arezzo, Toscan

27 Le panneau en question prélude au fantastique retable d'Issenheim. Il est exposé à la *Pinacoteca Civica* Fabriano (Province d'Ancône, Marche). Quant à Puccio, il est réputé actif entre 1340 et 1362. En Itali vieillard à la barbe broussailleuse, drapé dans sa bure brune ou grise, qui est le père du monachisme nommé pour cette raison *Sant'Antonio Abate*. Il s'appuie généralement sur un bâton à traverse sommi légèrement dissymétrique dont la forme évoque le «Tau» grec, tau qu'il porte parfois sur l'épaule, co de fil bleu, en guise d'insigne des institutions hospitalières qui se réclament de lui. Il n'est pas qu'une clochette soit suspendue à la traverse de ce bâton noueux, voire deux. De même, trouve-t habituellement à ses pieds un semblant de quadrupède noiraud qui n'est autre qu'une sorte de marcas ou cochon sauvage. Sa fête tombe le 17 janvier. Il était invoqué, du moins en France, contre le mal Ardents. De fait, un ordre religieux, dit des Antonins, dont la maison mère se trouvait à Saint-Antoin Viennois, en Dauphiné (Isère), consacrait son activité au soulagement de ceux qui était atteint d'érysip terrible affection cutanée, dite «feu de saint Antoine». Cependant, l'on ne voit jamais apparaître, d l'iconographie italienne du Père des moines, des flammes mordant les franges de sa bure comme en Fra Si curieux que cela puisse paraître, ce vieillard renfrogné, recru d'épreuves, est très souvent associé à s Jacques et même à saint Christophe dans la Péninsule, que ce soit sur de petits *altarolos* ou à la fa d'ambitieux retables. Il est, du reste, permis de croire que Florentins, Lucquois et autres habitants petites républiques d'Italie centrale, n'attendirent pas le XV^e^ siècle pour aller vénérer en Dauphiné le c de saint Antoine. En tous cas, c'était là pratique courante lorsque fut peint le retable de l'Oratoire Sa Laurent, à San Giovanni Valdarno (Adeline Rucquoi, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen* Âge, Paris, Belles-Lettres, 2014, pp. 121 et 286).

l'avoir comme «avocat» au crépuscule de sa vie[28]. On ne saurait pourtant se contenter ici de vagues allégations. La présence du Père des moines sur ce retable et l'affection que semble lui porter *Maso di S. Piero* pourrait bien avoir leur source dans une dévotion enracinée localement et non dans une sorte de rêve nourri de généralités. Or, parmi les peintures murales découvertes en 1903 dans les chapelles du collatéral sud de l'*Oratorio di San Lorenzo*, figure curieusement un cycle entier de la vie de saint Antoine ordonné autour de son image assise en majesté. Inutile donc d'aller plus loin. *Sant'Antonio* avait là sa chapelle et son autel et il se pourrait qu'il ait été adopté comme patron secondaire de l'église dédiée à saint Laurent[29].

Quant au duo formé par Jean-Baptiste et saint Jacques qui, là encore, font mine de bavarder, ne peut-on pas d'ores et déjà soupçonner qu'il constitue au XV^e^ siècle une sorte d'institution pour ne pas dire un poncif, ou, à tout le moins, un tandem homologué, reconnu et éprouvé, à la manière dont s'épaulent et se complètent Pierre et Paul, Jacques et Philippe, les diacres Étienne et Laurent, ou les saints médecins, Côme et Damien? N'est-il pas manifeste que l'association du Précurseur et du Majeur fonctionne ici de manière autonome? Ne la voit-on pas s'inviter sans façon dans l'album de famille tout hagiographique qu'est le retable peint à la demande de Jacopo Villani? En effet, il semblerait que le binome né de cette accointance se soit imposé de lui-même au peintre, quitte à séparer la femme de son mari[30]?

---

28 C'est du moins ce que donne à lire le livre que l'ascète tient sur un panneau peint par Neri di Bicci (1419-1491), où il est représenté assis en «majesté»: *Lasciate. ivitii. Le virtu. Pligate(sic). Vostro advocato so, se qvvesto fate* (*Denver Art Museum*, Colorado; Fern R. Shapley, *Painting from the Samuel H. Kress Coll.*, vol. 1, 1966, p. 113, fig. 30; à comparer avec l'inscription qui figure sur la xylographie du *Museo Civico* de Pavie, impression florentine des années 1430).

29 Cette chapelle est effectivement la seconde des quatre qui s'ouvrent sur le bas-côté droit. La peinture qui subsiste est instructive puisqu'elle tapisse la paroi orientale à la façon d'un grand retable. La figure en majesté du saint thaumaturge est entourée de dix épisodes de sa vie et, chose remarquable, le saint titulaire de l'église, qui est le diacre Laurent, a été représenté en pied à droite de cet ensemble, dans l'espace indépendant que lui ménageait la retombée de l'arc formeret. On voit ici de façon presque expérimentale comment les deux saints en sont venus à être localement associés. Il n'est pas impossible que ces fresques aient été exécutées peu avant ou dans la décennie même où fut peinte la *Tavola* qui retient ici l'attention. Une inscription relevée naguère sous le martyre de saint Sébastien qui occupe la première chapelle montre que Giovanni di Ser Giovanni, frère cadet de Masaccio (1401-1428), y avait travaillé en 1457. La trouvaille suscita d'autant plus d'émoi que cette lignée de peintres est originaire de San Giovanni Valdarno. Toutefois, elle ne prouve rien quant à l'auteur de la peinture consacrée à saint Antoine (Laurence Meiffret, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*, École française de Rome, 2004, pp. 150-152 et fig. 47). Les Antonins semblent avoir été fortement implantés dans le Valdarno (Italo Ruffino, «Le Prime fondazione ospedaliere antoniane in Alta Italia», *Atti del Congreso Storico Subalpino di Pinerolo*, 1964, Torino, 1966, p. 546).

30 De fait, la question est plus complexe qu'il n'y paraît. Le Majeur, semble-t-il, prend ici le pas sur le Précurseur en tant que principal titulaire de l'autel. Il n'en demeure pas moins que la mission d'introducteur revient en priorité au Baptiste. C'est pourquoi l'Apôtre se tourne vers lui comme pour s'excuser de lui avoir ravi le premier rôle. De cette façon, les apparences sont sauves. En effet, c'est bien à saint Jean-Baptiste qu'il incombe de désigner l'Agneau de Dieu, comme l'indique l'inscription peinte sur le phylactère qu'il tient de la main gauche, *Ecce Agnus Dei* (Jn 1, 29). Pour le reste, la place réservée à saint Mathieu l'évangéliste, immédiatement au-dessus de saint Jacques, à la droite de la Vierge, le face à face de sainte Marguerite et de sainte Catherine aux extrémités des volets, tout, dans cet agencement, est beaucoup plus subtil qu'il ne le paraît, si l'on ne s'abuse.

Ce n'est pourtant pas à dire que les bienheureux ainsi campés soient repliés sur leurs affaires personnelles. Rien n'interdit que le Majeur, cantonné à l'extrémité droite de ce retable, ne soit en intelligence avec saint Antoine le Grand qui occupe l'extrémité opposée, d'autant que c'est la présence des époux à leurs pieds qui incite à faire ce rapprochement. Le Musée des Beaux-Arts de Dijon possède un fragment de prédelle peint vers 1459 par le florentin Giovanni di Francesco (*ca.* 1428-1459) qui pourrait être de quelque secours dans la circonstance (fig. 4). L'on assiste, en effet, sur ce tout petit panneau, à une scène d'une intimité surprenante. L'ascète du désert est sorti tout endimanché de sa retraite pour présenter à saint Jacques un jeune pèlerin qui a tout l'air d'être son pupille. Il a lâché son tau pour poser ses deux mains l'une sur la tête l'autre sur l'épaule gauche du jeune homme qui fléchit le genou devant l'apôtre avec un rare sérieux. Plein de mansuétude, le Boanergès qui se tient debout devant lui, le bourdon à la main, le bénit de la droite avec une infinie tendresse. Non seulement les deux intercesseurs, le visage penché leur poulain, font preuve d'une égale sollicitude, mais la taille et l'apprêt identique des deux bourdons aux fûts desquels est noué un sudarium, celui de l'apôtre et celui du pénitent, va jusqu'à suggérer une totale réciprocité entre saint Jacques et le pèlerin que lui confie saint Antoine. Rien n'empêche de croire, d'ailleurs, que l'ermite de la Thébaïde qui a peut-être accueilli ce «jacquet» dans son sanctuaire du Dauphiné, ne le recommande à présent à l'évangélisateur des Espagnes pour la suite de son pèlerinage au Finisterre de Galice. Mais sans doute est-ce là trop s'avancer[31].

Beau raisonnement objectera-t-on sans désemparer! Passe encore pour saint Antoine et saint Jacques qui sont, après tout, des épigones. Mais comment feindre d'ignorer que saint Jean-Baptiste est le patron de la cité de Florence et qu'il est de ce fait protecteur attitré de l'ensemble du Grand Duché, et plus spécialement encore de ce *Castel San Giovanni di Altura* qui est l'ancien nom de San Giovanni Valdarno, bastide fondée

31 Cet élément de prédelle tout à fait admirable (Dijon, Musée des Beaux-Arts, inv. 1473) a été rapproché d'un grand panneau latéral de triptyque, attribué au même peintre et figurant saint Jacques le Majeur en pied, qui appartient au Musée des Beaux-Arts de Lyon (inv. B 936). Il se peut qu'un jour les pièces manquantes de ce retable démembré soient reconnues. On ne serait pas étonné d'y trouver la figure de l'ascète en parallèle avec l'apôtre. La réciprocité induite par l'artiste fait songer à ce passage que Jean prête à Jésus, dans le grand discours d'adieu, au moment de la Cène: «Vous êtes mes amis...», dit le Christ à ses disciples. «Je ne vous appelle plus serviteurs (...); mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père» (Jn 15, 14-15). Tel est l'esprit que les deux intercesseurs semblent avoir insufflé à leur pèlerin (Humbert JACOMET, «Saint Jacques apôtre et pèlerin: proximité et distance», *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime* (Colloque de Rocamadour, 30 septembre-2 octobre 1993), sous la direction de Pierre André Sigal, Association des Amis de Rocamadour, Gramat, 1994, pp. 331-350; fig. 6, p. 340 et note 95, p. 372).

en 1296 par cette magnifique république[32]. Du coup, toute figuration du Baptiste, quelle qu'elle soit, n'est-elle pas frappée de suspiscion dès lors qu'elle émane de Toscane? La déroute semble complète. Ne vaudrait-il pas mieux renoncer immédiatement à ce projet téméraire? Qu'en espère-t-on au juste? Est-il raisonnable de s'obstiner envers et contre tout à vouloir créditer la conjonction du Précurseur et du Majeur aux pieds de Marie d'une quelconque intelligibilité *sui generis* indépendante de conditions historiques qui suffiraient amplement à la justifier? Que retenir, en effet, de ces démonstrations croisées qui débouchent sur des résultats diamétralement opposés et tout aussi peu concluants? En effet, là où en l'absence de tout donateur visible l'on pouvait augurer un choix libre et, partant, réfléchi, les archives révèlent une logique familiale et cultuelle doublement contraignante qu'il était impossible de soupçonner à ce degré sans leur appoint. À l'inverse, là où des suppliants et une inscription s'étayent mutuellement,

Fig. 4. Saint Antoine Abbé recommande un pèlerin à saint Jacques le Majeur (Dijon, Musée des Beaux-Arts, fragment de prédelle attribué à Giovanni di Francesco (ca1428-1459), inv. 1473, vers 1459).

32 Il règne même avec la fleur de lis sur la monnaie de référence que constitue alors le florin. Lorsque, dans la *Divine Comédie*, Dante met dans la bouche d'un Souverain Pontife qui n'est autre apparemment que Jean XXII (1316-1334): «Je désire avec tant d'ardeur celui qui vécut au désert et qui pour une danse fut conduit au martyre, que je ne connais plus ni le Pêcheur (Pierre), ni Paul», il veut clairement dire que l'appât de l'or lui fait oublier les saints apôtres Pierre et Paul, c'est-à-dire Rome (Alexandre Masseron, *op. cit.*, 1957, pp. 11-12).

toute corrélation généalogique semble s'évanouir, mais c'est pour s'incliner devant l'impératif de dévotions patriotiques et municipales qui ne sont pas moins arbitraires. Il est donc clair que le terrain est miné de tous côtés. Aussi est-on condamné à ne pouvoir avancer qu'en usant d'une extrême prudence comme un aveugle réduit à tâtonner.

Y aurait-il, nonobstant, un cas susceptible de tirer l'enquêteur de ces embarras? L'église Saint-Martin de Pise possède un précieux crucifix en bois doré polychrome, de la fin du XIVe siècle. Or celui-ci est orné de cinq médaillons peints agencés de telle manière que la Vierge à l'Enfant qui règne à l'intersection des bras de la croix est surplombée par l'effigie du Sauveur bénissant, tenant l'orbe du monde, tandis que le Précurseur, saint Pierre et saint Jacques se partagent les médaillons restants aux extrémités. Le seul fait que le Majeur ne soit pas mis en parallèle avec Jean-Baptiste sur la traverse devrait normalement conduire à écarter cette œuvre. Pourtant l'on comprend aisément la raison d'une telle disposition. La place d'honneur ne revient-elle pas d'office à Pierre en tant que chef de l'Église[33]? Par ailleurs, il ne semble pas que le fait d'être situé dans l'axe qui conduit au Christ par Marie constitue pour saint Jacques un préjudice quelconque. Loin d'entraîner la moindre dévalorisation, ce positionnement souligne au contraire la relation privilégiée qui paraît unir le Majeur à la Vierge Sainte. Il reste à croire que le choix des apôtres Pierre et Jacques, joints à Jean-Baptiste, est postulé par la cohérence interne de ce décor. Greffer ici des considérants d'ordre familial ou civique ne serait-il pas tout-à-fait incongru? Un tel programme enté sur l'arbre de

33 Que le Prince des Apôtres soit mis en pendant avec Jean-Baptiste tient au fait que c'est sur «Pierre» que Jésus a fondé son Eglise en changeant le nom de Simon en Képhas (Mt 16, 18). Il lui revient donc d'occuper la place d'honneur, à la droite de la Vierge. Dans le tétramorphe, symbole les quatre Évangélistes, figurés en quatre petits *tondi* brochant sur les bras de la croix, l'aigle de saint Jean se trouve, semble-t-il, au-dessus de saint Jacques. Cette œuvre, datée des années 1389-1390, a été attribuée à Turino di Vanni (Fondazione F. Zeri, *Catalogo*, n° d'entrée 7652). Dans les grandes croix potencées, il était habituel de représenter la Vierge et Jean l'Evangéliste aux extrémités de la traverse horizontale pour rappeler leur présence au Calvaire, comme sur le *Crocifisso* peint par Lippo di Benivieni qui se voit, à Florence, au *Museo dell'Opera di Santa Croce* ou encore des épisodes de la Passion (Dr Paul Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente*, Bellanger, Nantes, 1959, chap. VII-VIII, fig. 177-178 et 216-220). En 1320, Pietro Lorenzetti ajoute la figure du Christ au haut de la branche verticale (Cortone, Musée Diocésain), figure qui apparaît ici sous la forme du Sauveur bénissant, et l'on retrouve encore des scènes de la Passion sous le pinceau de Bernardo Daddi (Florence, Galeries de l'Académie). Certes, dans l'ignorance où l'on est de l'origine de cette pièce et de la fonction qui lui était dévolue – ornait-elle une chapelle déterminée ou avait-elle été commandée par une confrérie particulière? – il convient de rester prudent. Ce qui est troublant ici, c'est de ne pas trouver l'image du Crucifié sur la croix, joint au fait que le revers ne semble pas avoir été peint. Il en va tout autrement des Crucifix similaires à double face, datés eux aussi de la fin du XIVe siècle. Par exemple, celui du *Metropolitan Museum of Art* de New York (27.231) qui montre d'un côté les quatre Évangélistes et de l'autre deux saints franciscains associés à Marie et à Jean (Fern R. Shapley, *S. H. Kress Collection*, K M-2 et M-3, fig. 89-90, 19[illegible], p. 38), ou celui de la *Pinacoteca Civica* de Montefortino (Fermo, Marche) sur lequel était appliqué d'un côté la figure du Christ (disparue) et de l'autre celle de saint Jean-Baptiste en pied, entre les saints Pierre et Paul, peints aux extrémités de la traverse, avec en haut la Vierge à l'Enfant et au dessous sainte Catherine. Cette croix qualifiée de processionnelle par Frederico Zeri qui en attribue l'exécution à Jacobello di Bonomo, peintre natif de Venise, connu entre 1370 et 1385, revêt, comme la précédente, un caractère dévotionnel accusé (*Fondazione F. Z.*, n° 5205).

Croix ne peut que refleter une pensée intimement liée au mystère de la Rédemption qui trouve son accomplissement au Golgotha[34].

On opposera que c'est là un cas de figure extrême. Toutefois, avant de suggérer la moindre interprétation quant à la présence simultanée du Précurseur et du Majeur aux côtés de la Vierge, avec ou sans autres intercesseurs, il convient de passer au crible les œuvres dont la confrontation doit constituer la source unique de cette réflexion, non seulement parce que c'est là le sûr moyen d'en tester la valeur, mais parce qu'il serait infiniment préférable de se laisser mettre sur la piste par les images elles-mêmes plutôt que de projeter sur elles des schémas préconçus. Si l'épreuve s'avère concluante, il sera loisible de se demander ensuite de quelle nature peut bien être la relation nouée entre ces hérauts de la foi, dont l'Enfant Dieu offert au monde par la Vierge est en toute rigueur l'unique ciment, puisqu'il est la «lumière venue éclairer tout homme» sur cette terre (Jn 1, 1-13). Celle-ci se fonde-t-elle sur des liens de sang, c'est-à-dire sur une éventuelle parenté charnelle avec le «Fils de l'Homme», ou bien se prête-t-elle à des considérations typologiques inspirées par l'Écriture, que celles-ci soient nourries ou non de données légendaires, à moins encore qu'elle ne soit le reflet d'une vision dynamique, pour ne pas dire prophétique, relevant de l'Économie du Salut, visée qui serait alors d'ordre ecclésiologique, comme le suggère sans aucun doute la présence de saint Pierre sur la croix de Pise?

Quoiqu'il en soit, il convient d'éviter les deux écueils que font peser sur ce genre d'exercice le risque de verser dans la sur-interprétation et le danger que présente une forme de redondance qui consiste à enfoncer des portes ouvertes au nom d'évidences trompeuses. Par ailleurs, il n'est pas dit que chacune des possibilités évoquées, qui mettent en jeu des degrés d'unité distincts, soient exclusives les unes des autres. Il pourrait au contraire qu'en s'imbriquant mutuellement elles concourent à former un kaléidoscope aussi merveilleux que lourd de sens. Dans tous les cas, il conviendra de laisser parler les images sans oublier que ces dernières ne sont pas des monades. En effet, non seulement elles s'inscrivent dans un milieu et une époque, mais elles déroulent la trame d'une histoire complexe faite de multiples interactions. Quant aux saints invoqués, il est permis de croire qu'ils ne sont ni des marabouts ni des fétiches encore moins des dieux lares[35]. Non seulement, chacun d'entre eux a une personnalité et une histoire qui lui sont propres, mais leur présence conjointe a sûrement

---

34 «Quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit: Tout est accompli; et baissant la tête, il rendit l'esprit – *Cum ergo accepisset Jesus acetum, dixit: Consommatum est. Et inclinato capite tradidit spiritum*» (Jn 19, 30). Tout est dit dans le «*Consommatum est*», que Jésus a explicité dans la prière prononcée la veille (Jn 17, 1-8; voir *supra* note 8 *in fine*).

35 Deux mots singuliers que la langue française a hérités du portugais. Mais tandis que le premier vient de l'arabe, le second n'est autre que l'adjectif «*feitiço* – factice» qui dit assez ce à quoi répond par essence un fétiche (voir Rémi Brague, *op. cit. supra* note 8, 2009, p. 210).

quelque chose à voir avec l'impact provoqué par la venue du Christ dans le monde. De fait, si l'un a frayé ses voies et aplani ses chemins, l'autre les a étendus *usque ad ultimum terrae* (Ac 1, 8).

## Amorce. Trois œuvres du XIVe siècle: de Florence au royaume des Lis en passant par le duché de Savoie

La première et la plus ancienne des trois occurrences qu'il a été donné de croiser en chemin et qui sont à l'origine de cette enquête, est offerte, – si l'on s'engage à suivre un ordre chronologique plausible –, par un triptyque toscan qui appartient à la collection réunie, entre 1844 et 1848, par le baron Bernhard August von Lindenau (1779-1854)[36]. Le panneau central que l'on découvre, une fois les volets latéraux ouverts, orchestre à merveille la gloire de la Vierge (fig. 5). Marie qui tient de biais sur son genou gauche l'enfant qu'elle regarde, est assise sur un trône au dossier chantourné, tendu de brocard, enchâssé dans un édicule dont l'imperceptible voûte azurée est constellée d'étoiles. Le gâble aigu qui amortit l'architecture de ce dais commande le profil du cadre mouluré qui sertit la scène, marquant ainsi une adéquation parfaite entre la forme et du fond. De part et d'autre de cette cathèdre, on aperçoit une double rangée d'anges et de saints venus chanter les louanges de la Dame de pureté qu'enveloppe le grand manteau bleu timbré de l'étoile, signe de l'inhabitation de la grâce divine qui a

36 Cette peinture, dont la partie centrale mesure 58,9 par 26,8 cm, a été présentée à Paris, au musée Jacquemart-André, lors de l'exposition intitulée *De Sienne à Florence – Les primitifs italiens – La Collection d'Altenbourg*, qui s'est déroulée du 11 mars au 21 juin 2009 sous la direction de Nicolas Sainte Fare Garnot (Fonds Mercator, Bruges, 2009, pp. 126-127 et p. 175; *Connaissance des Arts*, n° Hors-Série, 391 (2009), pp. 30-32). En 1844, dix ans avant sa mort, Bernhard von Lindenau qui était un savant et un homme politique éminent, se préoccupa de doter sa ville natale, qui se trouve en Saxe, dans la Province de Leipzig, d'un musée et d'une école d'arts et métiers. Dès 1848, une aile du palais en construction était à même d'accueillir une notable partie des quelques 180 peintures italiennes que cet esprit universel s'était empressé d'acquérir, celles précisément qui, s'échelonnant du XIIIe au XVe siècle, intéressent cette étude. Le triptyque en question a été acheté à Rome à une date inconnue. Il figure dans le premier catalogue du musée paru dès 1848. L'attribution à Bernardo Daddi est due à Wilhelm von Bode (1845-1929) qui évoque cette œuvre à la suite du «ravissant petit retable à trois compartiments» de Taddeo Gaddi et du Couronnement de la Vierge dû à *Bernardo da Firenze*, qui sont l'un et l'autre conservés à la Gemäldegalerie: «La Galerie d'Altenburg spécialement riche en peintures italiennes du XIVe s.», écrit-il, «possède aussi un petit triptyque et un Couronnement de la Vierge (...) qui me paraissent être (...) des œuvres caractéristiques de maître Bernardo» («La Renaissance au musée de Berlin. III: Les maîtres italiens du XIVe siècle», *Gazette des Beaux-Arts*, 37, 1888, p. 199). La datation a été progressivement affinée en fonction du progrès de la recherche (*Lindenau Museum*, Inv. 15, *tempera* sur bois, vers 1340-1345).

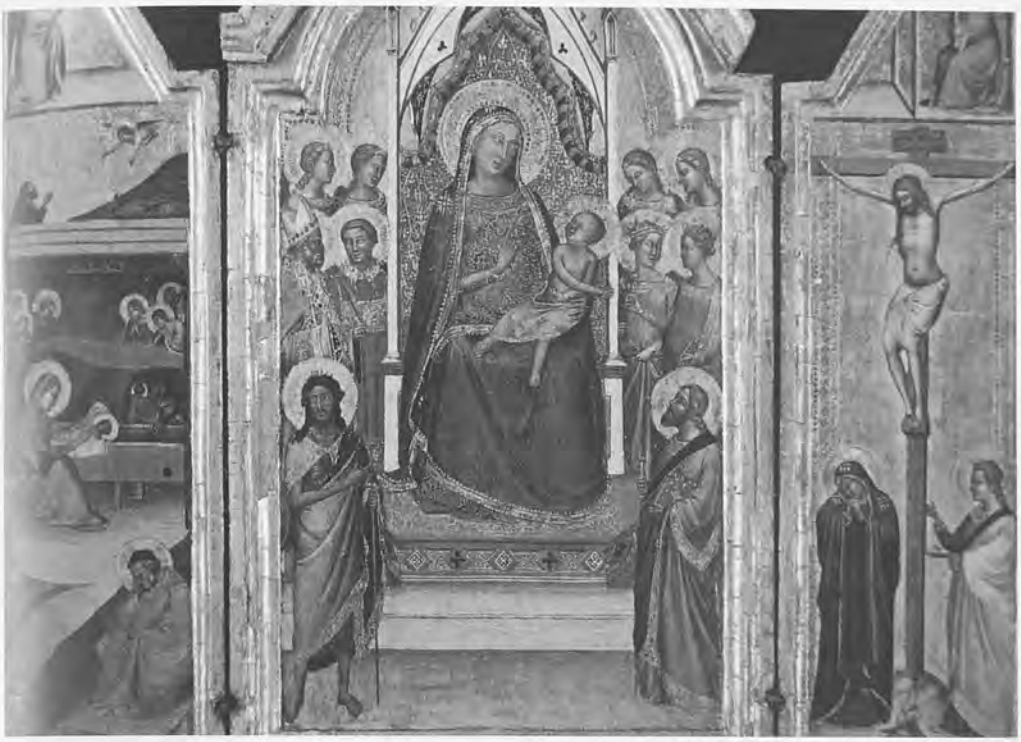


Fig. 5. Bernardo Daddi (vers 1280-1348), triptyque portatif peint entre 1340 et 1345, Altenbourg (Saxe), *Lindenau Museum*, inv. 15, tempera sur bois, 58,9 x 26,8 cm panneau central (notes 36-38 et 54).

pris corps en elle pour la plus grande joie de l'univers[37]. Au-devant du marchepied qui sert d'assise à cette harmonieuse composition, le peintre qui n'est autre que le florentin Bernardo Daddi (*ca*1280-1348) a campé deux silhouettes expressives en qui l'on reconnaît sans peine Jean le Baptiste, placé à la droite de la Vierge, et Jacques le Majeur, à sa gauche. Le premier fixe du regard le spectateur tout en l'invitant du geste à entrer dans le mystère qu'il désigne de la main droite, tandis que le second, vu de profil, lève les yeux vers la Vierge qu'il contemple éperdument[38]. Le relief donné à ces deux figures aurait suffi à leur conférer un rôle de premier plan si elles ne l'avaient occupé *ipso facto*. Le Précurseur et le Majeur ne sont-ils pas ici comme les appariteurs et les interprètes

37 Ces étoiles sont au nombre de deux. L'une se voit à l'œil nu sur l'épaule droite de la Vierge, l'autre n'est qu'à demi visible sur le pan du manteau ramené sur la tête de Marie. On distingue aussi cette étoile, qui est de la même espèce que celle qui a guidé les Mages venus d'Orient, sur le manteau azuré de la Vierge tant à l'Annonciation qu'à la Nativité. Devenu étrangement sombre au pied de la Croix, ce même manteau est timbré de trois étoiles, comme si, au moment où tout semble perdu, le mystère de Marie était pleinement révélé.

38 C'est parce que visage de l'apôtre n'est pas exactement vu de profil, mais très légèrement de trois-quarts qu'il donne l'impression de scruter la Vierge du regard.

Fig. 6. Diptyque Basilewsky, ivoire, Saint-Pétersbourg (Russie), Musée de l'Ermitage, inv. F 48, milieu du XIVe siècle, 21,3 x 13,5 cm fermé (notes 40-45 et 48).

autorisés du spectacle merveilleux dont ils attestent à jamais la bienheureuse réalité? Datée des années 1340-1345, cette œuvre qui n'est pas médiocre s'annonce, jusqu'à nouvel ordre, comme la plus précoce et peut-être la plus achevée du modeste corpus que l'on voudrait réunir ici.

Elle est suivie, pour autant que la chronologie adoptée ici se confirme, par un diptyque en ivoire du milieu du XIVe siècle, de style très français, qui fut acquis par Alexandre Petrovich Basilewky (1829-1899) pour la collection qu'il constitua en France[39]. Cette pièce remarquable, selon toute apparence, est depuis 1885 l'un des joyaux du Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg[40]. Alfred Darcel est sans doute le premier critique à avoir évoqué ce diptyque qui fut exposé en 1878, à Paris, à la faveur

39) On dira plus loin les raisons qui incitent à situer la datation de ce diptyque plutôt vers 1350 que 1380.

40) Cette pièce admirable à plus d'un titre, dont chaque plaquette mesure 21,3x13,5cm, a été décrite par Raymond Koechlin qui l'a étudiée, reproduite et datée de la seconde moitié du XIVe s. dans son ouvrage en trois volumes, devenu classique, intitulé *Les ivoires gothiques français* (Paris, A. Picard, 1924; t. 1, pp. 196, 199, 218, 222-223 en notes et p. 247; t. 2, n° 585, p. 223; t. 3, Pl. CI). Le diptyque en question a été acquis par le Musée de l'Ermitage en 1885 (*The State Hermitage Museum*, Inv. F 48).

de l'Exposition Universelle[41]. Il est curieux de lire ce qu'il écrivait à son propos : «Il est rare que les ivoiriers du XIII^e^ au XIV^e^ siècle sortent du même ordre de sujets; il y a quelques exemples, cependant, d'introduction dans leurs diptyques de scènes empruntées à l'hagiographie (...)». Il en voulait pour preuve l'ivoire qui est la propriété de M. Basilewsky, sur lequel, disait-il, «nous voyons aussi la Vierge entre saint Jean-Baptiste et saint Jacques le Majeur» (fig. 6)[42].

De fait, le feuillet gauche de ce diptyque semblerait, pour un peu, l'écho d'une même pensée transposée d'un versant à l'autre des Alpes. Ne donne-t-il pas à voir la Vierge assise en une noble «chayère»[43], flanquée à sa gauche du Baptiste et à sa droite du Majeur? Cependant, deux traits singularisent ici l'iconographie de Notre Dame par rapport à l'œuvre précédente. En effet, légèrement tournée à senestre et le visage

41 Qu'Alfred Darcel s'y soit intéressé le premier, c'est ce qui ressort d'une part du fait qu'il contribua à dresser, en 1874, avec l'aide de son possesseur, le *Catalogue raisonné de la Collection Basilewsky* (Paris, V^ve^ A. Morel, 1874, n° 564?), et d'autre part de l'article qu'il écrivit pour rendre compte de l'Exposition de 1878 où cette pièce figurait («Le Moyen Âge et la Renaissance au Trocadéro: les ivoires», *Gazette des Beaux-Arts*, 1878 (1), pp. 274-291).

42 Avant de se pencher sur l'ivoire qui est aujourd'hui à l'Ermitage, Darcel s'arrête, pour illustrer son propos, à un premier feuillet de diptyque, appartenant à M. Maillet du Boullay, qui, «par une de ces exceptions, nous montre saint Jacques le Majeur en pèlerin, donnant son bâton au thaumaturge Hermogène, afin de le délivrer des démons». Sur cette même plaquette, il voyait également «saint Georges, revêtu d'une armure à ailettes, ce qui indique le commencement du XIV^e^ siècle, et saint Martin coupant son manteau» (Alfred Darcel, *Gazette des Beaux Arts*, 1878 (1), p. 286). Nul doute que ce ne soit cette apparition insolite de l'Apôtre qui l'ait déterminé à enchaîner sur le diptyque Basilewsky, attendu qu'il y retrouvait saint Jacques en atours de «pèlerin», bien qu'il ne le reprécise pas à cette occasion. L'opinion de Darcel est que ces «scènes empruntées à l'hagiographie», que ce soit ici le Majeur, saint Georges ou saint Martin, étaient «sans doute» produites pour «satisfaire à des commandes de gens ayant pour tels et tels saints une dévotion particulière». Du reste, il ajoute à propos de saint Jacques que sa présence «pourrait faire penser que ces pièces étaient destinées à l'Espagne, où cet apôtre est particulièrement honoré» (*ibidem*, p. 286). L'épisode que Darcel croit pouvoir expliquer à l'aide de la *Légende Dorée* fait penser à un ivoire que R. Kœchlin a décrit sans en indiquer la provenance et qui se trouve aujourd'hui au British Museum. Là aussi, l'on voyait au registre inférieur d'un feuillet droit de diptyque, sous la Résurrection et la visite des saintes femmes au Sépulcre, saint Martin à cheval partageant sa cape et saint Jacques paraissant donner ou recevoir un bâton. Aux yeux de Kœchlin «cette représentation» demeure «inexpliquée». Il a d'ailleurs classé cette plaquette dans la rubrique «Diptyques à sujets traditionnels, mêlés d'épisodes nouveaux» empruntés à la Passion (*Les ivoires*, t. 2, 1924, n° 379, pp. 160 et 155; *British Museum*, inv. MLA 85. 8-5, *Catalogue* n° 285). Outre le fait que Kœchlin aurait été avisé de se fier quelque peu à Darcel, – cela lui aurait évité de confondre systématiquement le Majeur avec le Mineur (n° 585, p. 223) –, il est patent que ces deux savants font fausse route quant à l'explication de la scène qui les intrigue (Humbert Jacomet, «L'énigmatique odyssée de saint Jacques», *Archéologia*, 318 (1995), pp. 58-67, ivoire du British Museum, fig. p. 64). Inutile d'épiloguer sur l'idée que de telles œuvres auraient pu être des pièces d'exportation destinées à l'Espagne. Non seulement la Péninsule ignore cette «représentation», mais l'essor que connaît alors le pèlerinage de Galice explique assez l'engouement pour saint Jacques tant à Paris qu'au royaume des Lis (Humbert Jacomet, «Paris, miroir de St Jacques» (titre indument modifié par l'éditeur), *Archéologia*, 289 (1993), pp. 26-39). Il est, du reste, piquant de voir Kœchlin critiquer Darcel sur ce point: «St Jacques n'était pas honoré qu'à Compostelle», objecte-t-il, «et rien ne permet de se rallier à l'opinion de l'auteur» (*Les ivoires*, t. 2, n° 585, p. 223, *in fine*).

43 «Chayère», c'est-à-dire chaire, du latin *cathedra*, est le terme consacré. Par exemple : «Une autre ymage de Nostre Dame d'argent tres finement dorée, assise en une grant chayere ouvrée de maçonnerie» (Henri Moranville, *Inventaire de l'orfèvrerie et des joyaux de Louis I duc d'Anjou*, Paris, Leroux, 1906, p. 166, n° 391).

incliné vers l'unique objet de ses soins, Marie nourrit l'enfant-Dieu qu'elle enlace de son bras gauche, tandis que, surgi des cieux, un ange pose délicatement un diadème sur sa tête et que deux autres jouent de la viole et du psalterion[44]. Raymond Kœchlin s'est laissé émouvoir par cette scène : «(...) le groupe est excellent», opine-t-il, «de la mère assise sur une haute chaire à dossier, indifférente aux beaux saints qui l'entourent comme à l'angelot qui la couronne, et uniquement attentive à l'enfant demi-nu qu'elle serre sur sa poitrine en lui donnant le sein»[45]. Cette simultanéité du couronnement et des soins maternels qui fait songer pour un peu au *Monstra te esse Matrem* de l'hymne chanté à Vêpres pour la fête de l'Annonciation (25 mars), que saint Dominique de Guzmán (1170-1221) aimait à psalmodier sur les chemins[46], revient à introduire une fulgurante concomitance entre la plus haute élection et la plus humble des tâches nourricières qui en est venu à symboliser, dans l'iconographie chrétienne, la gratuité même de l'amour dont Dieu abreuve ses créatures, puisque la femme allaitant est devenue figure de la Charité[47]. La stature des deux témoins qui se dressent en pied de part et d'autre de la Vierge ne laisse pas d'impressionner. L'intensité que dégage leur présence dénote, là aussi, comme à Florence, le souci qu'a eu l'artiste de les intégrer au motif principal[48].

---

44 Il s'agit en réalité d'une couronne dont les fleurons ont disparu. Cette couronne posée sur le front de la Vierge en qui repose la Grâce de Dieu et qui incarne dans la même foulée Sion et l'Église du Christ n'a rien d'un emblème farfelu. On ne sera pas surpris que ce soit le prophète Isaïe qui en ait pressenti le mystère: «On te nommera d'un nom nouveau que la bouche du Seigneur dictera. Tu seras une couronne brillante dans la main du Seigneur, un diadème royal entre les doigts de ton Dieu. On ne te dira plus 'Délaissée!' À ton pays, nul ne dira: 'Désolation!' Toi, tu seras appelée 'Ma Préférence', cette terre se nommera 'L'Epousée'» (Is. 62, 1-5).

45 Dans son élan, il en vient à formuler une remarque étrange sinon bizarre. Il ajoute, en effet: «(...) sa tendresse est fait trop vive pourtant, et quelque chose d'affectif, de maladif presque paraît dans le sourire de ce visage vieilli avant l'âge, de même qu'une sécheresse exagérée dans le geste et dans la draperie» (Raymond KŒCHLIN, *Les ivoires gothiques français*, t. 1, 1924, p. 218). Si tant est que cette observation ait un sens, elle pourrait rejoindre l'idée qu'on aurait moins voulu représenter en Marie une jeune mère que la figure grave de l'Église.

46 Il s'agit de l'*Ave maris stella*, ainsi nommé d'après le premier vers du couplet I. Le couplet IV poursuit: *Sumpt per te precem, / Qui pro nobis natus / Tulit esse tuus*, ce qui peut se traduire: «Montre-nous que tu es sa Mère; Que ton Fils qui accepta / De naître pour nous / Agrée par toi nos prières». C'est au couplet VI, le dernier, qu'on trouve le fameux *Iter para tutum* – «Prépare-nous un chemin sûr» (Henry SPITZMULLER, *Poésie latine chrétienne du Moyen Age IIIe-XVe siècle*, CNRS-Desclée de Brouwer, Paris, 1971, Section II, Anonymes, § II, VIIIe-IXe s., n° [illegible], pp. 1196-1197).

47 Vers 1460, Francisco di Stefano, dit *Pesellino*, actif à Florence entre 1422 et 1457, ne représente autrement la Charité sur le panneau peint (43,8x148,9cm) où il l'a figurée entourée des deux autres vertus théologales que sont la Foi et l'Espérance, elles-mêmes encadrées par les quatre vertus cardinales placées deux à deux à leurs côtés (*Birmingham Museum of Art*, Alabama, inv. 61.102, *Kress Collection* [illegible], 541,1966, fig. 303, pp. 110-111).

48 En effet, les trois figures forment un tout. Jean-Baptiste, dont le visage est tourné à dextre comme celui de la Vierge, se penche amoureusement sur l'*Agnus Dei* qu'il pointe du doigt de la même façon que Marie incline le sien vers l'Enfant qu'elle allaite, et qui lève curieusement le bras droit pour presser le sein qui lui dispense cette manne qu'il assimile déjà à la volonté de son Père. Saint Jacques qui est sur le départ jette un dernier regard sur cette émouvante scène qu'il n'a jamais pu voir autrement qu'en esprit et qui est de nature à nourrir sa méditation autant que sa prédication.

Nonobstant, c'est exactement l'inverse qui s'observe sur l'ensemble de bois sculpté et peint qui forme le troisième pilier de ce corpus naissant. Il s'agit là d'un rare et ravissant retable portatif – ce qu'est aussi le triptyque de Bernardo Daddi – qui a été miraculeusement préservé à l'ombre de la modeste chapelle d'un hameau de Tarentaise, au pays de Savoie (fig. 7). Une discrète boite de sapin au front tout juste mouluré sert ici d'écrin à une splendide Vierge en majesté donnant le sein à l'enfant Jésus qui repose nu sur sa main gauche. Cette caisse était jadis munie de volets, dont on ne saurait trop regretter la disparition. La jeune mère est assise de face sur une banquette qui occupe toute la largeur de cette maison de poupée[49]. De sa main droite elle devait tenir un lis dont seul subsiste entre ses doigts un fragment de tige. L'ovale parfait de son visage qu'encadrent les mèches ondulées de sa chevelure dorée, se découpe sur l'immense nimbe de sa sainteté. Un ange lui décerne une haute couronne fleuronnée tandis que deux autres se penchent au-dessus de ses épaules pour encenser d'un même mouvement la mère et l'enfant[50]. Quoique traitée comme une reine, cette Vierge reste par son humble contenance étrangement indifférente aux prévenances célestes dont elle reçoit la faveur. Son regard absent se perd dans le lointain. C'est à peine si elle se doute que deux minuscules personnages, juchés sur la banquette qui lui sert de trône, montent silencieusement la garde à ses côtés. On doit reconnaître dans ces figurines

49 On appelle «boîte à saints», expression qui sent son jargon ethnolographique, ce genre de caisson muni de volets qui abrite l'effigie d'un intercesseur secourable. Il s'en trouvait dans les maisons mais aussi encastrés dans la niche de petits oratoires érigés en bordure de chemin. La Vierge de Tessens du nom de la commune dont dépend le hameau de Villaroland, commune aujourd'hui rattachée à Aime-en-Tarentaise, est d'un type différent. Beaucoup plus ancienne, elle est véritablement un retable portatif. C'est l'abbé Joseph-Amédée Plassiard (1900-1992), natif de La Côte-d'Aime, professeur de rhétorique et d'humanités au Collège Saint-Paul, successivement curé de plusieurs paroisses de Tarentaise, qui s'attacha à faire connaître cette pièce étonnante, ce qui entraîna son classement au titre des Monuments Historiques le 24 août 1976. Il la trouva suspendue au-dessus de la porte du «cancel» ou clôture de bois ajourée qui sépare encore la nef du chœur de la chapelle Saint-Eustache de Villaroland, à la faveur du recensement méticuleux qu'il fit du patrimoine religieux du doyenné d'Aime (Album J. Plassiard n° 103; abbé Lucien Chavoutier, *Richesses de la Savoie*, ouvrage diffusé par *La Vie Nouvelle*, imprimerie Gaillard, St-Alban-Leysse, sans date, photographie et texte de l'abbé Plassiard, p. 80 et 4ème de couverture). «La Vierge allaitant de Tessens» semble «une exception» aux yeux de Paul H. Dufournet (*L'Art Populaire en Savoie*, Pl. VII et p. 234; exemple d'oratoire avec placard à volets: n° 300, p. 212; boite à saint munies de volets: n° 339-340, p. 339). Elle ne l'est que parce que quantité d'œuvres de ce genre ont été détruites. Il suffit de visiter sur le versant italien un musée paroissial comme celui qu'abrite la *Pieve* de *San Giacomo di Campertogno*, dans la Valsesia, pour en découvrir des quantités. Après un long purgatoire passé dans un dépôt communal, la Vierge de Villaroland vient de trouver un cadre magnifique dans l'église de la Nativité de Notre-Dame, chef-lieu de la paroisse d'Aime, où son installation a fait l'objet d'une touchante cérémonie. Le dimanche 9 novembre 2015, à l'issue de la messe de confirmation, Mgr Ballot, évêque des trois diocèses de Savoie, a solennellement bénit la Vierge de Villaroland, que Mme Maironi, Maire d'Aime, qui est à l'origine de cette initiative, et Mme Logez qui s'est ingéniée à la tirer de l'oubli, lui ont présentée.

50 Cette couronne a été réparée de façon artisanale. En effet, les fleurons ont été remplacés ou doublés par les croisillons de tôle qui en accentuent la verticalité et relèguent dans l'ombre l'angelot qui la pose.

Fig. 7. Vierge allaitant de la chapelle Saint-Eustache de Villaroland, Aime-en-Tarentaise (Savoie), église de la Nativité de Notre Dame, bois sculpté, peint et doré, 89 x 52 cm, œuvre classée au titre des M. H. en 1976 (notes 49-52).

saint Jean-Baptiste qui se tient à sa droite et saint Jacques à sa gauche[51]. Quelle peut bien être dès lors la mission dévolue à ces protecteurs effacés et pourquoi le frêle enfant dépouillé de tout vêtement expose-t-il ainsi sa chair innocente au péril de sa vie? N'est-ce pas ce à quoi songe Marie méditant douloureusement dans son cœur[52]?

51 Ces deux figures n'ont pas toujours été correctement identifiées. La fiche descriptive que la Commission Supérieure des M.H. avait sous les yeux le 14 juin 1976 spécifiait: «Vierge à l'Enfant entre saint Grat et saint Pantaléon – XVI^e s.». Cet intitulé a été repris tel quel sur la fiche de classement. Plus tard, l'abbé Plassard reconnut que saint Grat, évêque d'Aoste, réputé avoir découvert le chef du Précurseur qu'il porte généralement sur un plat, était en réalité saint Jean-Baptiste en personne désignant l'*Agnus Dei*. Tout récemment encore, peu après 2012, la fiche de la Base Palissy du Ministère de la Culture qui avait consenti à abaisser quelque peu la datation (XV^e-XVI^e s.) cherchait encore à justifier cette attribution erronée sous le prétexte fallacieux que les deux saints en question étaient «vénérés dans le monde paysan», alors même qu'il est douteux que la Vierge adoptée par les habitants de ce hameau en soit l'émanation. La fiche a été modifiée, non sans réticences, depuis la publication de l'étude mentionnée à la note suivante.

52 Humbert JACOMET, «À propos de la Vierge allaitant de la chapelle Saint-Eustache de Villaroland», *La chapelle Saint-Eustache de Villaroland. Un joyau du berceau Tarin*, ed. Humbert Jacomet, Godeleine Logez, Jean-François Wadier, Société d'Histoire et d'Archéologie d'Aime, 2014, pp. 53-67.

Si différentes soient-elles tant sur le plan technique que par l'horizon stylistique et culturel qu'elles découvrent, ces créations qui plongent toutes trois au cœur du XIVe siècle, ne manifestent-elles pas une profonde unité en dépit même de leur éclatante hétérogénéité? A première vue, aucune ingérence mondaine telle que blason, inscription ou donateur, ne vient ici distraire le regard qu'elles invitent à porter. De toute évidence, la modestie de leurs dimensions montre qu'il s'agit non de pièces d'apparat mais bien d'objets mobiliers à usage personnel sinon privé, vrais miroirs de dévotion[53]. Mieux, la complexité de ces ouvrages incite d'elle-même à élargir la portée de l'hommage que le motif principal réclame sans avoir pour autant à quitter des yeux l'image consolante et pleine d'espérance de la Vierge. En effet, la structure articulée de ces objets oblige à les envisager dans leur totalité signifiante. S'agissant d'un triptyque, l'on pressent que les épisodes peints sur les volets forment le complément naturel et, en quelque façon, le vivant commentaire de la scène centrale. Dans le cas d'un diptyque qui ne figure que deux sujets, il ne paraît pas douteux que les tableaux mis en regard n'entretiennent un certain rapport. Ce rapport peut traduire une relation de cause à effet. Il revêt alors la forme transitive d'une séquence linéaire. Mais il se peut aussi qu'il manifeste une espèce de réciprocité qui imprime à la lecture la dynamique d'une spirale. Quoiqu'il arrive, il y a tout à parier qu'en se réfléchissant l'une l'autre, les scènes représentées s'éclairent si bien qu'on ne puisse les interpréter qu'à la lumière de l'autre.

Dès lors, les sujets peints sur les volets du triptyque de Bernardo Daddi, la scène qui accompagne la Vierge allaitant du diptyque Basilewsky et les motifs qui ne manquaient pas d'être figurés sur les montants latéraux de la caisse du retable portatif de Villaroland ne sont sûrement pas des données indifférentes au problème que pose la présence insolite du Précurseur et du Majeur. Or, sous le pinceau de maître Berard, l'on voit d'un côté la Nativité[54] et de l'autre la Crucifixion, sans oublier l'Annonciation qui est la condition *sine qua non* de ces événements, puisque la réponse de Marie à l'ange en est la libre acceptation, tandis qu'à l'Ermitage, la plaquette droite

Qu'on en juge. Le panneau central du triptyque de B. Daddi mesure 58,9x26,8 cm. Le diptyque de l'Ermitage, une fois replié, mesure 21,3x13,5 cm, pour une épaisseur totale de 1,3 cm. La maison de poupée de Villaroland n'excède pas 89 cm en hauteur et 52 en largeur, pour 15 cm de profondeur. Quant aux petits acolytes qui la flanquent ils mesurent respectivement 22 et 23 cm.

Il importe de préciser que celle-ci est associée à l'Annonce faite aux bergers, discrètement évoquée entre l'auvent de la crèche et l'ange de l'Annonciation, de sorte qu'aucune scène n'est fermée sur elle-même. La Vierge qui vient de langer l'Enfant s'apprête à le coucher dans la mangeoire. C'est justement là le signe que l'ange vient de donner aux bergers : «Vous trouverez un petit enfant emmailloté et couché dans une crèche – *et hoc vobis signum : invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio*» (Lc 2, 12). Saint Joseph assis à l'écart est en proie à une profonde et douloureuse méditation. Marie au pied de la Croix – *stabat Mater dolorosa* – ne sait pas encore qu'elle est appelée à devenir Reine des anges et du ciel – *Regina Coeli laetare, quia meruisti portare... etc.*, ce qui est le motif du panneau central. Jean-Baptiste et saint Jacques sont les témoins éblouis de cette histoire qui en est bien une.

du diptyque, heureusement conservée, est toute entière consacrée au Calvaire. À la chapelle Saint-Eustache de Villaroland, il est permis de supposer que des épisodes dramatiques, liés à la Naissance comme à l'Enfance du Christ, tel le massacre des Innocents perpétré par Hérode ou la Fuite en Égypte (Mt 2, 13-21), devaient tapisser les parois latérales de la caisse ainsi que les volets dont elle est hélas à jamais privée. C'est, du moins, ce que l'on peut raisonnablement déduire du gracieux visage féminin encore visible sur le côté gauche. Mais le lis que tenait la Vierge, signe de son indicible pureté qui est celle-là même du Fils qui a pris sa chair en elle, n'est-il pas à lui seul une allusion suffisante à l'Annonciation, dont les protagonistes figurent bel et bien à la pointe des volets du triptyque de Bernardo Daddi ?[55].

L'on a donc clairement affaire, dans les trois cas, à une mise en perspective de l'Évangile du Christ[56] centré sur le mystère de l'Incarnation pris dans son épaisseur, de la crèche au crucifiement, ce que souligne la nudité partielle ou totale du «Premier né» offert en sacrifice pour la rédemption du genre humain[57]. Si donc les deux apparitiers que sont ici saint Jean-Baptiste et saint Jacques le Majeur, ont un témoignage crucial à donner, non moins que Jean et Marie au pied de la Croix, on entrevoit que c'est dans les profondeurs de l'Économie du Salut qu'il doit plonger ses racines.

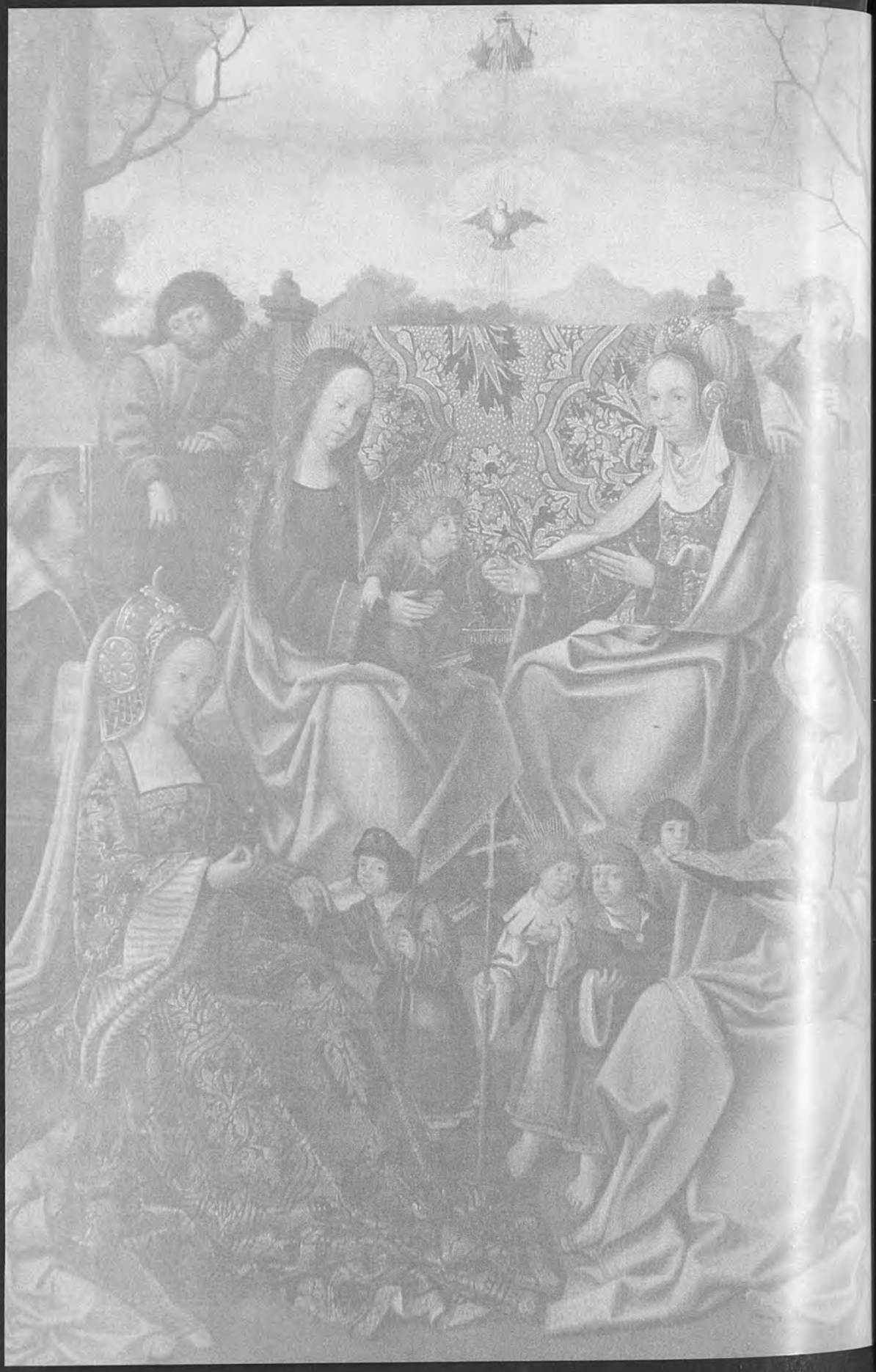
Ce ne sera pas dévoiler un grand secret que de préciser d'emblée que le Précurseur comme le Majeur ont scellé ce témoignage de leur sang. Mais à cela s'ajoute une double circonstance qui les grandit singulièrement, c'est qu'avec la décapitation de Jean-Baptiste dans sa prison (Mt 14, 6-12) s'achève la lignée des Prophètes de l'Ancienne Loi – le Christ l'affirme lui-même (Mt 11, 13) – et qu'avec la décollation de saint Jacques rapportée par saint Luc (Ac 12, 2), précédée par la lapidation de saint Étienne, s'ouvre l'histoire de l'Église, de ses apôtres et de ses missionnaires, puisque le Majeur est le premier des disciples directs du Christ à avoir offert sa vie pour l'Évangile. L'un a péri sur l'ordre d'Hérode Antipas, Tétrarque de Galilée (entre -4 et 39), fils d'Hérode le Grand (de -40 à -4), l'autre sous le glaive d'Hérode-Agrippa I, roi de Judée (37-44), petit-fils d'Hérode le Grand. Le Christ par sa mort et sa Résurrection est la charnière de deux mondes, le premier borné par Jean-Baptiste, «le plus grand d'entre ceux qui sont nés de femme» (Lc 7, 28), le second inauguré par Jacques le Majeur, où «le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand» que le Précurseur en personne (Lc 7, 28).

55 C'est là un trait répandu dans la peinture du *Quattrocento*.

56 Expression que saint Marc ramasse dans une formule saisissante au seuil de son Évangile, lorsqu'il écrit qu'à la nouvelle de l'arrestation de Jean-Baptiste, Jésus se met à proclamer l'»Évangile de Dieu». C'est la traduction littérale du texte grec, là où la Vulgate a traduit «*evangelium regni Dei*» (Mc 1, 14).

57 «Tu ne voulais ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps (...). Alors j'ai dit : Voici je viens (...)» (Ps 40, 7-9 cité dans l'Épître aux Hébreux, Hb 10, 5-7).

Il conviendra donc de mener l'enquête sans jamais perdre de vue que le Calvaire est en réalité le point focal qui oblige à considérer l'image de la Vierge entourée par le Précurseur et le Majeur à la fois comme l'annonce prophétique de la Passion et le fruit admirable de la Résurrection, puisque c'est dans le baptême de la Croix que l'Église est fondée et l'Humanité sauvée, sachant que la Vierge Immaculée est par anticipation la première rachetée. Marie, mère de Dieu, reine du ciel, apparaît donc, dans tous les cas, comme la figure et la matrice de l'Église qu'elle devient au Calvaire par la volonté expresse de son Fils et Sauveur. C'est seulement dans ce jeu de miroir, semble-t-il, que la présence quelque peu inattendue de saint Jacques répondant au Baptiste doit pouvoir revêtir un sens concret.



# Santuarios marianos en el Camino

# Jerónimo Múnzer y sus visitas a lugares marianos y santiagueses en 1494/95

Klaus Herbers
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Alemania)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

## Introducción

¿Un peregrino de Santiago debe ser únicamente peregrino de Santiago o puede ser también peregrino mariano? Tenemos que tener en cuenta los motivos variados del fenómeno que llamamos peregrinación. Los peregrinos no solo oraban sino que también se interesaban por las cosas nuevas, y los viajeros visitaban durante sus viajes los santuarios diversos que se iban encontrando en el camino. Esto se deduce claramente de los diarios de viaje del siglo XV y, entre otros, también de los de Jerónimo Múnzer, quien emprendió un largo viaje por la Península Ibérica en los años 1495 y 1496, durante el cual visitó Santiago, donde, entre otras cosas, se dio cuenta de que en la catedral de Compostela la piedad y la veneración no eran extraordinarias. Por otro lado, allí copió algunos pasajes del conocido *Liber Sancti Jacobi*, el libro sobre el apóstol Santiago del siglo XII. ¿Pero qué es lo que pretendía Múnzer con su viaje? ¿Cómo empieza su narración?

"Creo, como Aristóteles, que la inteligencia y el deseo natural de querer buscar la verdad son características del ser humano", así comienza Jerónimo Múnzer su diario de viaje, y continúa: "También creo que cuando uno se ve libre de las preocupaciones

y necesidades cotidianas, puede escuchar y aprender mejor todas las cosas y el conocimiento de las cosas ocultas y maravillosas lo llevarán a vivir bien y feliz"[1].

Son las palabras de un humanista y cosmógrafo que más adelante indica que, precisamente por este mismo motivo, pensadores como Platón o Pitágoras, pero también S. Agustín y S. Jerónimo entre otros, registraron la historia y describieron diversos países y gentes tras haberlos visitado. ¿Expresa Múnzer aquí su propia opinión o simplemente sigue la retórica convencional? ¿Partió Múnzer sin ningún tipo de conocimiento previo? ¿En qué basaba sus conocimientos de lo desconocido y también de Santiago y los centros marianos?

En mi ponencia voy a presentar, en primer lugar, la persona (II) y luego la ruta del viaje (III) para, a continuación, centrarme en las tradiciones marianas que se pueden encontrar en este excepcional diario de viaje. Por eso quisiera estudiar dos lugares de devoción mariana (IV) y preguntar después en qué sentido María desempeña un papel importante en el relato de nuestro viajero y peregrino humanista (V).

## I. El autor y su relato

Jerónimo Múnzer nació en 1437 en Feldkirch (hoy, en Austria) en el seno de una familia pobre. Estudió primero en Leipzig, donde consiguió el título de *Magister* en

1 Múnzer, Hieronymus. Itinerarium, fol. 97 según el manuscrito CLM 431 de la Biblioteca Estatal (Staatsbibliothek) en Múnich. Las citas que siguen se basan en las traducciones propias del texto latino de Jerónimo Múnzer del cual en Erlangen se está preparando una nueva edición crítica y una traducción al alemán anotada y con comentario. Por esto se hace referencia aquí a esa edición. Las citas requieren aún una "discusión". El texto hasta hoy sólo está disponible en parte y no siempre de buena calidad, vid. los estudios que he realizado hasta ahora (que incluyen más bibliografía, por lo cual seré breve): Herbers, Klaus: "Murcia ist so groß wie Nürnberg' – Nürnberg und Nürnberger auf der Iberischen Halbinsel: Eindrücke und Wechselbeziehungen". En: Neuhaus, Helmut (Ed.): *Nürnberg – europäische Stadt in Mittelalter und Neuzeit,* Nürnberg 2000 (Nürnberger Forschungen, 29), pp. 151-183; Herbers, Klaus: "Humanismus, Reise und Politik. Der Nürnberger Arzt Hieronymus Münzer bei europäischen Herrschern am Ende des 15. Jahrhunderts". En: Gotthard, Axel / Jaeger, Andreas / Nicklas, Thomas (Ed.): *Studien zur politischen Kultur Alteuropas. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag.* Berlin 2009 (Historische Forschungen, 91), pp. 207-219; así como Herbers, Klaus: "Viajeros y peregrinos en la Baja Edad Media". En: Sabaté, Flocel (Ed.): *El mercat. Un món de contactes i intercanvis. Reunió científica XVI Curs d'Estiu Comtat d'Urgell. Celebrat a Balaguer els dies 6, 7 i 8 de juliol de 2011 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maite Pedrol. Pagès.* Lleida 2014 (Aurembiaix d'Urgell 16), pp. 227-245. Vid. también Reichert, Folker: *Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter.* Stuttgart 2001, con muchas referencias al arte, vid. Tammen, Silke: "Kunsterfahrungen spätmittelalterlicher Spanienreisender". En: Noehles-Doerk, Gisela (Ed.): *Kunst in Spanien im Blick des Fremden. Reiseerfahrungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart.* Frankfurt/M. 1996 (Ars Iberica, 2), pp. 49-71. La forma de presentación se ha mantenido para la publicación y solamente se ha añadido las referencias imprescindibles (se indica la numeración de los folios del manuscrito para los párrafos que se ha publicado solo parcialmente y que no se refieren a la península ibérica). El estudio detallado sobre el viaje de Jerónimo Múnzer se reserva para la nueva edición ya mencionada. Quiero expresar aquí mis agradecimientos a Lisa Walleit por su ayuda durante la preparación del artículo.

año 1470; más tarde, a partir de 1476, estudió medicina en Pavía[2], donde se doctoró en 1479 y un año más tarde obtuvo la ciudadanía en Núremberg[3]. Era pues un simple ciudadano, no un noble. Cuando en 1483 la peste llegó a Núremberg, Münzer viajó a Italia, incluso hasta Nápoles, y regresó el 24 de enero de 1484. Ese mismo año viajó a Lieja (en Bélgica), y luego permaneció en Núremberg, donde ayudaba a la empresa familiar y cuidaba enfermos.

Münzer hizo contactos en el círculo de humanistas de dicha ciudad. Se concentró en estudiar matemáticas y astronomía, pero sobre todo cosmografía. Su biblioteca[4], reconstruida por los investigadores, nos muestra lo variados que eran sus intereses. En Núremberg, Münzer demostró repetidamente su competencia en temas de geografía e historia[5]. Quizá sea cierto que él presuponía que los viajes fueran una manera de estudiar y formarse, pero los intereses no necesariamente tienen que coincidir con las motivaciones. "[...] en 1494 se produce una nueva ola de peste. Yo recurro al método que ya había demostrado ser efectivo: escapar"[6]. Su mujer y su hija se quedaron allí. ¿Acaso Münzer, en un impulso egoísta, sólo pensaba en salvar su propio pellejo, tal y como opina Paule Ciselet[7], quien ve en las últimas frases de su relato solo puro cinismo? Sobre su regreso dice Münzer: "Yo tenía una salud inmejorable y me encontré a mi mujer y a mi hija sin ningún mal. Alabado sea el Señor"[8].

Nuestra interpretación de la introducción de Münzer sea como sea, ni el ansia de conocimiento ni la urgencia de escapar de la peste son los motivos del viaje, tal y como demuestra un análisis detallado del diario. Seguramente entre los motivos también se encontraba una misión diplomática del emperador Maximiliano, mencionada por el médico de Núremberg cuando habla en la corte de los Reyes Católicos.

---

2 Vid. Sottili, Agostino: "Nürnberger Studenten an italienischen Renaissance-Universitäten mit besonderer Berücksichtigung der Universität Pavia". En: Kapp, Volker, Hausmann, Franz-R. (Ed.): *Nürnberg und Italien. Begegnungen, Einflüsse und Ideen*. Stuttgart 1991 (Erlangen Romanistische Dokumente und Arbeiten, 6), pp. 49-103 especialmente 54, 83s., 87 y 89; para la biografía en general la fundamental obra de Ernst Philipp Goldschmidt: *Hieronymus Münzer und seine Bibliothek*. Londres 1938 (Studies of the Warburg Institute, 4), para el estudio pp. 14-23. Vid. también la edición especial de la revista *Provence historique*, 41 (bajo nota 9), sobre todo las aportaciones de Stouff, Louis: "Deux voyageurs allemands à Arles à la fin du XV^e siècle" (pp. 567-573) y Coulet, Noël: "L´itineraire provençal du docteur Jerome Münzer, voyageur et pèlerin" (pp. 581-585). Knefelkamp, Ulrich: "Münzer, Hieronymus (1508) Humanist". En: *NDB* 18 (1997), pp. 557-558.

3 Vid. sobre el Decreto del Consejo de Nuremberga en este caso Goldschmidt (como nota 2), p. 24.

4 Goldschmidt (como nota 2), pp. 116-145 (con unos 200 títulos).

5 Sus correcciones sobre "*Europa*" en la *Crónica de Schedel*, así como en el *Mapa de Alemania de Schedel* vid. Goldschmidt 1938 (como nota 2), 50-53; así como Rücker, Elisabeth: "Nüremberg Frühhumanisten y sus estudios sobre geografía. Sobre la cuestión de la colaboración de Jerónimo Münzer y Conrad Celtis en la Crónica del Mundo de Schedel". En: Schmitz, Rudolf / Krafft, Fritz (Ed.), *Humanismus und Naturwissenschaft*. Boppard 1980 (Beiträge zur Humanismusforschung, 6), pp. 181-192 esp. pp. 188-192 y Herbers 2000 (como nota 1), pp. 178s. con nota 90.

6 CLM 431, fol. 98v. Vid. Goldschmidt (como nota 2), p. 58.

7 Ciselet, Paule / Delcourt, Marie: *Monetarius. Voyage au Pays-Bas* (1495), Office de Publicité: Brüssel 1942, pp. 12-15 (con pasajes del texto traducidos al francés).

8 CLM 431, fol. 274v.

El relato sobre el gran viaje de Múnzer de los años 1494 y 1495 ocupa unas 200 páginas, en un documento escrito por su amigo Hartmann Schedel, que está transmitido en un manuscrito de Múnich. Está escrito en latín, pero no el latín que clásicamente imitaban los humanistas, sino que es a menudo más oscuro y no siempre comprensible[9], del que todavía queda mucho por investigar[10].

## II. La ruta del viaje

La ruta de Múnzer se deduce fácilmente del mapa siguiente. Describe la Península más detenidamente que los otros países. Múnzer es sobre todo uno de los primeros visitando los sitios del reino de Granada, conquistado en 1492, y describe también la situación después del primer viaje de Cristóbal Colón.


9 Un desglose claro del manuscrito de Múnich CLM 431, que provenía de la biblioteca de Schedel, se encuentra en GOLDSCHMIDT (como nota 2), pp.112s. El texto de Múnzer aparece en el folio 96-303. Vid. también las notas sobre la edición parcial de PFANDL (como nota 1), pp.157-162.

10 Sólo está editada una parte del texto latino: PFANDL, Ludwig (Hg.): "Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494-1495". En: *Revue Hispanique* 48 (1920), pp. 1-179 (solo la parte del texto que se refiere a España) (pp. 157-162 sobre el manuscrito). Vid. para otras partes sobre todo GOLDSCHMIDT, Ernst Philipp: "Le voyage de Hieronimus Monetarius à travers la France". En: *Humanisme et Renaissance* 6 (1939), pp. 55-75, 198-220, 324-348, 529-539; vid. la edición especial de la revista *Provence historique* 41, fasc. 166 (1991) con diferentes textos y aportaciones sobre Hans von Waltheym y Jerónimo Múnzer. Sobre la situación editorial vid. PARAVICINI, Werner / HALM, Christian: *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters, Parte I: Deutsche Reiseberichte*. Frankfurt/M. etc. 1994 (Kieler Werkstücke, D 5), pp. 261-265 y muy pronto la introducción de la nueva edición anunciada en nota 1. Hay varias traducciones, p.e. al español y al francés: GARCÍA MERCADAL, José: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Tomo1: *Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*. Madrid 1952; ALBA, Ramón: Viaje por España y Portugal 1494-1495. Madrid 1991 (El espejo navegante, 8) y PÉRICARD-MÉA, Denise: *De Nuremberg à Grenade et Compostelle, Jérôme Münzer, 1493*, traduction intégrale et annotations. Biarritz 2009.

## III. Los centros marianos Montserrat y Guadalupe

Ya se han analizado varias veces los folios de su visita a Santiago. Hoy vamos a analizar el humanista contemporáneo y mariano Múnzer. Los dos centros marianos que visitó un poco más detenidamente son Montserrat y Guadalupe. Montserrat figura como centro mariano de tradición en la Corona de Aragón y Cataluña; Guadalupe, como centro recién establecido después de la invención de una imagen mariana.

### a) Montserrat

Empezamos con Montserrat. Dos folios del relato se dedican a la descripción de Montserrat. Escuchamos a nuestro médico de Núremberg:

> "Es lugar muy devoto. En el altar mayor arden día y noche 23 lámparas casi todas de oro y plata. Conté, además 17 grandes cirios, algunos de ellos de 10 y 12 centenarios, regalados anualmente por las gentes que habitan en las villas circunvecinas y que en las fiestas mayores lucen desde la consagración hasta la consumación. Al día siguiente, que era sábado, después de oír misa cantada con órgano emprendimos la ascensión por un camino angosto, áspero y peligroso formado por escalones tallados en la misma roca. Vencido al fin con no poco trabajo llegamos a la primera ermita, que lleva el nombre de Nuestra Señora de Monserrat"[11].

Múnzer describe la iglesia, la organización y el interior de la iglesia, para mencionar después su visita a las distintas ermitas. La primera –eso sí– está dedicada a la Virgen, pero siguen once más con una advocación diferente. Al final de este parágrafo, Múnzer menciona la fundación de Monserrat por un papa supuestamente en el siglo X durante un viaje de Johannes Garus (Juan Garin) a Roma[12].

---

11 Texto español: García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 333. Texto latín, CLM 431, fol. 117r: *Est locus devotissimus, et ad altare maius 23 lampades continuo dies noctesque lucent, quarum maior pars est ex auro et argento. Suntque ibi maximi cerei, quorum 17 numeravi. Quorum aliqui sunt de 10 et 12 centenariis, qui singulis annis a castellis circumcirca iacentibus donati augentur. Et in magnificis diebus ab hora consecracionis usque consumpcionis accenduntur. Mane igitur, que erat dies sabathi, solemnem missam cum organis et devocione audientes ascendimus per angustissimam, crepidinosam et periculosam viam, per gradus in petram scissos et varia abrupta tamquam per scalam. Et cum maximo labore superata illa via ad primam cellam heremiticam venimus, cui nomen est Nostra Domina Montis Serrati.*

12 Texto latín, CLM 431, fol. 118r-118v; cf. Böhmer, Johann F., *Regesta Imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918 (926/962). Bd. 4. Papstregesten, 800-911. Tl. 2. 844-872, Lfg. 1. 844-858*, ed. por Herbers, Klaus, Köln/Weimar/Wien 1999, n. †274.

## b) Guadalupe

A Guadalupe, famosa fundación de la Orden Jerónima, el itinerario de Múnzer proporciona mucha más información. Son seis folios (186-192) con la descripción de la fundación del monasterio, los milagros, y el autor incluye también informaciones muy detalladas sobre el dominio temporal del convento:

> "Hace setecientos años", dice el texto, "cuando toda la Bética, y Sevilla por tanto, estaba sometida al poder de las gentes que siguen la ley de Mahoma, el arzobispo hispalense, viendo la ruma de España, enterró en diferentes lugares las reliquias de su iglesia, y los fugitivos clérigos de ella ocultaron cierta imagen de la Virgen en un lugar silvestre y apartado de los caminos. En cuanto a la historia de esta imagen, cuéntese que san Leandro, siendo arzobispo de Sevilla, envió a Roma a su hermano san Isidoro con una misión para el Papa Gregorio, quien le hizo donación de la efigie, la cual por orden del Pontífice y durante una gran epidemia que hubo en la ciudad había sido llevada como en procesión alrededor de las casas de los apestados. Muerto san Leandro, sucediole san Isidoro en la sede arzobispal, y al cabo de muchos anos, después que Sevilla fue ganada a los moros por el rey don Fernando, cierto pastor que había perdido una vaca oyó una voz que le decía: «Vete a tal lugar y hallarás muerta la vaca; pero cava la tierra en donde esté y encontrarás una imagen mía: colócala sobre la vaca y ésta al punto resucitará; después, vete a ver al arzobispo de Sevilla, cuéntale lo que hayas visto y dile que en aquel mismo sitio escondido y selvático mande erigir en mi obsequio una capilla para que en ella se me dé culto». Hízolo así el pastor, y entonces se construyó una ermita; pero más adelante y como por la intercesión de la Virgen se hubiese operado allí milagros prodigiosos, fue edificado el monasterio actual de fábrica tan espléndida y de ornamentación tan rica, que no puede concebirse ninguna otra que la aventaje"[13].

13 García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 393-394.Texto latín, CLM 431, fol. 186v-187r: *Ante annos au[illegible] 700 subacta tota Betica et Ispali a Mauris, qui de Machometea lege sunt, archiepiscopus quidam Ispalensis ruinam Hispa[illegible] videns suas reliquias variis in locis sepelivit, et quandam ymaginem beate virginis clerici sui fugientes ad hunc locum silv[illegible]trem et invium occultarunt. Leandor enim, archiepiscopus Ispalensis, misit fratrem suum Ysidorum Romam ad Gregori[illegible] pontificem, qui Leandro hanc ymaginem dono dedit. Quam tempore magne epidimie Rome ad staciones sanctorum ci[illegible]mduci fecit. Mortuo autem Leandro successit Ysidorus in archiepiscopatu. Post multos autem annos recuperata Ispali a [illegible] Ferdinando cuidam pastori, qui vaccam unam perdiderat, vox una intonuit dicens: "Vade ad hunc locum et vaccam tu[illegible] mortuam inveniès, et in hoc loco fodias, et ymaginem meam reperies. Qua posita super vaccam vite restituetur. Poste[illegible] archiepiscopum Ispalensem accedas et narratis his, que vidisti, manda, ut in honore meo capellam construet, quo in hoc abdito et silvestri loco etiam colerer". Que et fecit. Fabrefactum igitur est primo heremitorium quoddam, successuque tem[illegible]poris beatissima Virgo multis miraculis se claram faciens hoc monasterium edificatum est. Et est fabrica adeo preclara et pro capacitate loci adeo decora, ut nihil supra.*

Ya esta recapitulación de los orígenes de Guadalupe evoca los tiempos visigóticos, el papel del papado y de los famosos obispos de Sevilla, Leandro y Isidoro. Pero no se explica como la imagen con origen romano había sido escondida durante la dominación musulmana. La invención se basa en una visión del siglo XIII con la obligación de construir una capilla. El monasterio sería establecido entonces por los milagros, hechos por la virgen.

Después de describir el paisaje, la vegetación y los aves, que según Jerónimo Münzer cantaban allí ya en enero como cantaban en Alemania solamente en el mes de mayo ("...aves cantaban en los olivos como por mayo en Alemania"), sigue la descripción de la iglesia que nos proporciona también la percepción de este centro mariano. Dice el texto:

> "Entramos en la iglesia y después de haber dado gracias a la Virgen, dispusímonos a ver el templo. La fábrica es, en verdad, de una inusitada magnificencia y la cúpula del crucero de extraordinaria elevación. Frente al coro álzase el altar mayor, al que se sube por una escalinata de trece gradas con lo que los padres que estén en los sitiales posteriores pueden ver la misa con toda comodidad. El retablo de este altar es de enormes proporciones, brado de oro y marfil, hállase en el centro la devota imagen de Nuestra Señora encontrada por el pastor y penden ante el altar 16 lámparas las unas de plata, las otras de plata sobredorada, que arden día y noche. En medio de ellas, está la mayor de todas su peso es de 128 marcos, y ha sido donación de los pastores de· la tierra en memoria de aquel a quien se le apareció la Virgen. Las demás proceden también de donaciones de reyes y señores. A uno de los lados vimos un cirio de blanquísima cera y de tamaño gigantesco (pesaba 15 ó 16 centenarios) ofrenda del rey de Portugal por causa de una peste que se declaró en su reino y en acción de gracias por haber salvado de un naufragio ciertos súbditos suyos que lograron arribar al puerto. También vimos innumerables cadenas que los cautivos cristianos han llevado allí en agradecimiento a la Virgen, por cuya intercesión se libraron de la esclavitud: algunas de ellas pesaban 20 libras y otras 45. Cierto que contrista el ánimo ver y aun oír que gentes cristianas sean obligadas a arrastrar estas prisiones mientras realizan durísimas labores.
> Son tantos y tan preclaros los milagros que allí diariamente resplandecen, que su relación no cabría en tres gruesos volúmenes; pero esto no debe maravillarnos, porque para Dios no hay nada imposible.
> Vimos la piel de un corpulento cocodrilo cazado en Guinea por unos portugueses que, encomendándose a la Virgen, escaparon de ser devorados por aquel monstruo un desmesurado espaldar di tortuga en el que pudiera

> bañarse una persona como en una pila; un largo colmillo de elefante y dos barbas de ballena qua medían cuatro codos de longitud por dos palmos de anchura en su base; el animal, que era de descomunal tamaño, fue cogido en las costas de Portugal y tenía 1.200 barbas"[14].

Esta descripción de la iglesia se mezcla con la enumeración de los milagros de la Virgen. Son las cadenas de los cautivos cristianos liberados gracias a su intervención. La acción milagrosa de la Virgen se deduce de los objetos, pero además Jerónimo Múnzer nos transmite que ya existió una documentación de tres volúmenes sobre los milagros del lugar. Además el centro mariano tenía también su importancia por los portugueses, debido quizás a su posición geográfica cerca de Portugal. Todos los objetos regalados en votivo por los portugueses aparecen sobre todo en relación con las expediciones navales hacia el sur y África. Cocodrilo de Guinea, tortuga y colmillos de elefante y pescados grandes. Aparentemente, la Virgen de Guadalupe sirvió de abogada para estas personas en busca de un camino hacia las Indias.

Múnzer continúa la descripción de Guadalupe por los varios edificios y, sobre todo, está asombrado del tesoro del monasterio, comparable al tesoro real, como dice.

Si nos preguntamos por qué el itinerario de Múnzer queda muy reducido en cuanto a Montserrat en comparación con Guadalupe, es difícil hallar una explicación satisfactoria. Quisiera resaltar en este contexto no solamente la impresión visual de las acciones milagrosas de la Virgen, sino también otro aspecto. Tratando de los zapateros y sastres, así como de otro personal en los varios sitios económicos del monasterio, Múnzer menciona lo siguiente:

---

14 García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 394. Texto latín, CLM 431, fol. 187r-188r: *Ingredientes igitur primo ecclesiam Virginique intemerate gracias agentes fabricam ipsam conspeximus, que alta, magnifica et preclara est cum cupula ante chorum altissima. Et ante chorum altare maius est elevatum in altum 13 gradibus, ita quod misteria multa patres in eorum choro posteriori elevato optime videre possunt. Tabula altaris summi maxima est et altissima et ex auro et ebore facta. In cuius medio hoc sacratissimum beate Virginis sculptile a pastore inventum devote relucet. Pendent ante ipsum 16 lampades argentee et alique deaurate, que dies noctesque lucent. Inter quas media et maxima est marum argenti 128 et ordinata a pastoribus huius districtus, a quorum patribus ymago prima inventa fuit. Alie sunt regum lampades et aliorum procerum. Vidimus etiam a latere maximum cereum de cera albissima de 15 aut 16 centenarii, quem rex Portugalie b. Virgini dono misit propter epidimiam Portugaliam infestantem et quedam maxima maris pericula, ex quibus sui erant erepti et in letum portum excepti. Vidimus item compedes ferreas sine numero, quas capti a Sarracenis intercessione b. Virginis liberati illuc apportarunt, quarum alique erant maximi ponderis de 20 in 45 libris. Quod horribile est videre et audire hominem christianum huiusmodi pondere gravatum ad durissimos quosque labores mancipari.*
*Tot et tanta choruscant ibi in dies miracula, ut editis tribus magnis libris de ipsis alius continuo edendus est. Nec mirum, quoniam apud Deum non est impossibile omne verbum.*
*Vidimus etiam pellem cocodrilli maximi a quibusdam Portugalensibus allatum, qui in Genea precibus beate Marie a periculis eius sunt erepti. Item maximam cooperturam testudinis, id est schiltkroten, in qua se ut in tina quisque lavari possit. Item duas pinnas maximas longitudinis 4 ulnarum et in basi latitudinis duarum palmarum, que allate sunt ex uno pisce balena maxima in Portugalia, in cuius barba 1200 erant pinne; magnitudo inestimabilis erat. Item longissimum dentem elephantis*

"Había asimismo remendones y adobadores de cuero, entre los que encontré un alemán de Danzig, en Prusia"[15].

También en otros pasajes del relato tales personas facilitaron a Múnzer la comprensión. Quizás conocía la leyenda de la invención de la imagen mariana por lectura, pero quizás se lo contaba también este alemán de Danzig.

De todas formas queda también interesante que en Montserrat y en Guadalupe el origen del culto mariano se relaciona con una tradición que busca sus orígenes en Roma.

## IV. Culto mariano de viaje

Después de esta revisión de los dos centros marianos principales en el relato de Jerónimo Múnzer nos dedicamos a todos los otros sitios del texto donde se mencionan María o la Virgen. Primer resultado: estas menciones no son demasiado frecuentes. En general son iglesias con una advocación mariana, pero Múnzer no describe más detenidamente estos lugares. Destaca una cierta tendencia mariana en el relato la descripción de ciudades dentro del antiguo reino nazarí de Granada. Una primera explicación parece relativamente fácil. Después de 1492 las mezquitas se habían trasformado sobre todo en iglesias marianas. En Granada se menciona también el hospital dedicado a la virgen.

La orientación hacia Portugal subraya un pasaje sobre los milagros de Santa María de la Luz, cerca de Lisboa. Sería un lugar conocido por sus milagros. Pero después de constatar el renombre del lugar, Múnzer enumera todos los objetos extraños que se podían admirar en este lugar, un pelícano de cañas de azúcar de Madeira, un cocodrilo, grandes animales del mar, etc.

Finalmente, Sevilla parece sobre todo interesante. En el castillo de Sevilla Múnzer describe detenidamente una imagen de la Virgen, después de haber visto las sepulturas de los reyes de Castilla. Múnzer menciona que Fernando III, rey y conquistador de Sevilla, era un gran venerador de la virgen. Después de una misa y de haber visitado las sepulturas de los reyes, Múnzer subraya la predilección de Fernando (III) (*Item castellum exeuntes ad capellam unam ecclesie maioris in alto ascendimus. Ubi audita missa sepulturas superbas regum Castelle vidimus. Item Ferdinandus primus Castelle rex valde venerabatur beatam Virginem)*[16]. Por eso el rey confiaba también en la ayuda de la virgen para conquistar

15 García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 396. Texto latín, CLM 431, fol. 189r: *Item cerdones et corium preparantes, inter quos quidam Almanus ex Brusia, de Tantzig.*

16 Texto latín, CLM 431, fol. 161v; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *Al salir del alcázar, fuimos a oír misa a una capilla que hay detrás de la mayor de la catedral, en donde están los suntuosos sepulcros de los reyes de Castilla. Cuéntase que don Fernando III era devotísimo de Nuestra Señora...*

Sevilla (*Credidit etiam firmiter ex adiutorio beate virginis Marie Hyspalim potitum*). Se hizo fabricar una imagen de María en madera con los miembro móviles (*Unde fecit sibi ymaginem lingneam cum omnibus membris mobilem...*)[17].

Múnzer explica más: ya en la mezquita de Sevilla, que los musulmanes robaron a los cristianos, existía una imagen de la Virgen que aparentemente quedaba en su sitio porque todo intento de moverla de su sitio causaba el castigo directo (*Erat enim ab antiquo una ymago beate Virginis in mesquita eorum, quam Christianis abstulerant. Nec aliquis hanc discerpere presumpsit, quia aut ceci aut surdi aut contracti evadebant*)[18]. El rey Fernando el Santo tuvo en una visión la inspiración de venerar esta imagen, y en los días siguientes conquistó Sevilla. (*Tandem vocatus in somno, ut hanc ymaginem singulariter coleret et Sibilia brevi potiretur. Quod et fecit et proximis diebus se Sibilia dedicionem elegit*)[19]. Desde estos tiempos Fernando veneraba muchísimo a la Virgen y siempre llevó consigo la imagen móvil de María, que le daba mucho éxito en las batallas (*Ab hac hora tam devote venerabatur beatam Virginem, ut nihil supra. Item, dum iret in prelium, semper hanc effigiem cum portali ex argento et auro factam secum duxit et in virtute eius multa fecit*)[20].

A continuación Múnzer menciona una corona de la Virgen con gemas, zafiros y esmeraldas, y subraya otra vez la veneración de Fernando en general respecto a la imagen y a la corona (*Vidimus etiam ymaginem Fernandi senioris cum sua uxore Alamana. Item filii sui Alfonsi simulacrum. Item coronam beate Virginis ex purissimo auro et preciosissimis gemmis, saphiro, smaraldo, marmore confectis, ut difficile sit narrare. Eamque ymaginem semper in campum duxit et eam venerabatur, eamque in capite cum quadam corona ex purissimo auro et smaraldis, perlis et aliis gemmis decoravit*)[21].

El párrafo termina con la constatación que Fernando ganaba contra los moros básicamente por la ayuda de la Virgen: *Et ut plurimum in virtute beate Virginis Mauros vicit*[22].

---

17 Texto latín, CLM 431, fol. 161v; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *...creyendo firmemente que con su ayuda lograría apoderarse de Sevilla, y así, mandó hacer una imagen de madera con todos sus miembros movibles...*

18 Texto latín, CLM 431 fol. 161v; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *...se agrega que de tiempo inmemorial guardaban los moros en su mezquita otra efigie de María, que quitaron a los cristianos y que no se atrevían a destrozar, porque los que lo intentaron habían quedado ciegos, o sordos, o con alguna otra lesión.* – Probablemente se refiere a una imagen mariana del tiempo de la Reconquista que a lo mejor era un regalo del rey Luis IX de Francia.

19 Texto latín, CLM 431 fol. 161v; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *Al rey durante el sueño, le fue revelado que, dando a esta imagen ferviente culto, conseguiría la conquista de Sevilla, y habiéndolo hecho así, en poco tiempo entró victorioso en la ciudad.*

20 Texto latín, CLM 431 fol. 161v; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10) no traduce esta frase.

21 Texto latín, CLM 431 fol. 161v-162r.; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *Vimos una escultura que representaba a don Fernando III con su esposa, que era alemana; otra de su hijo don Alfonso; una corona de la Virgen, obrada de oro purísimo, con esmeraldas, zafiros y otras piedras preciosas;...*

22 Texto latín, CLM 431 fol. 162r; García Mercadal, *Viajes* (como nota 10), p. 375: *...y por intercesión de Nuestra Señora siempre obtuvo la victoria sobre los sarracenos.*

No sabemos exactamente si Múnzer hace alusión aquí a la Virgen de los Reyes o a la Virgen de las Batallas[23]. Sea como sea, en el contexto de Sevilla, María aparece como ayudante en la lucha contra los Mauros. ¿María matamoros?

## Balance

Ya concluimos con estas breves informaciones. El viajero y peregrino Múnzer visita y venera Montserrat y Guadalupe como centros marianos en su largo viaje en 1494/95. El hecho de que informa mucho más -también sobre los milagros- del centro mariano de Guadalupe de los jerónimos se debe quizá a su nombre, Jerónimo. Pero además se debe a la información minuciosa de su compatriota en este monasterio. Podemos registrar igualmente en otros pasajes de este relato que Múnzer estimaba las informaciones de alemanes que vivían en estos tiempos en la Península, sea en Valencia, Granada o Lisboa.

Pero Múnzer también es hijo de su tiempo: nos proporciona detenidamente los detalles sobre la conquista de Granada dos años antes de su viaje. También en este contexto María aparece como auxiliadora de la Reconquista. Santiago de Compostela no es el lugar de subrayar que no había un monopolio del concepto de Santiago Matamoros. Si todos los santos ayudan también en las batallas, también y siempre la Virgen como en el caso de las Batallas de Fernando Santo para conquistar Sevilla. En este contexto la ayuda de la Virgen en Covadonga nos conduce a su ayuda en Sevilla. Múnzer, el médico de Nuremberg y peregrino de Santiago, da testimonio de esa piedad mariana en su relato.

23 No es seguro a qué figura de María se refiere: o a la coronada y adornada Virgen de los Reyes o a la Virgen de las Batallas, que según la tradición Fernando III llevó consigo al campo de batalla, ambos son del siglo XIII; vid. González, Julio, Las conquistas de Fernando III en Andalucía. En: *Hispania 6* (1946), pp. 515-631; Montoto, Santiago, *La Catedral y el Alcázar de Sevilla,* Madrid 1951 (Los monumentos cardinales de España, 3), pp. 51-54.

# Le rôle du Puy-en-Velay dans les origines du culte à la Vierge noire

Térence Le Deschault de Monredon
Université de Genève (Suiza)
Universidad Autónoma de Barcelona (España)

[...] *et il semble que les Vierges de cette couleur qui sont les aïeules de nos Madones blanches, sont pour nous plus des grand'mères que des mères ;* [...] *on les sent plus indulgentes, plus prêtes à pardonner et l'on aime mieux leur raconter ses frasques qu'à la Mère qui gronderait un peu et au Père qui pourrait se fâcher.*

Huysmans, « La Vierge noire de Paris »,
*De tout*, 1902.

De par l'étrangeté de leur apparence, les Vierges noires ont suscité les commentaires les plus divers et l'explication de l'origine de leur couleur n'a cessé d'engendrer les théories les plus incroyables. Pourtant, comme le faisait remarquer Sophie Cassagnes-Brouquet en s'appuyant sur les résultats des analyses effectuées sous l'égide des Monuments historiques, « beaucoup de Vierges polychromes ont été peintes en noir à une époque indéterminée qui s'échelonne entre la fin du Moyen Âge, où nous trouvons dans les chroniques les premières mentions incontestables de Vierges Noires, et la première moitié du XIX^e^ siècle »[1]. Ainsi, la célèbre Vierge noire d'Orcival a retrouvé sa polychromie et sa carnation beige-rosée d'origine suite à la restauration de 1959 (fig. 1), tandis que celle de Moulins conserve toujours son enduit

1 Sophie Cassagnes-Brouquet, *Vierges Noires*, Rodez, 2000, p. 153.

Fig. 1. Notre-Dame d'Orcival, XII^e siècle.

Fig. 2. Saint Maurice, cathédrale de Magdebourg, Allemagne, vers 1250.

Fig. 3. Statue actuelle de Notre-Dame du Puy-en-Velay, débarrassée de son manteau de tissu, XVII^e siècle.

noir moderne. Si Louis Bréhier voyait dans l'apparition de Vierges noires à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle une manifestation du caractère mélancolique volontiers prêté à l'atmosphère de la fin du Moyen Âge par des auteurs comme Johan Hizinga[2], Sylvie Vilatte a quant à elle apporté de nouveaux éléments au dossier en reconsidérant les valeurs attribuées à la couleur noire aux XIV^e et XV^e siècles.

En effet, s'appuyant notamment sur les travaux de Michel Pastoureau[3], Sylvie Vilatte propose de comprendre la transformation de Vierges « occidentales » en Vierges « orientales » par un procédé de noircissement, comme une manifestation du passage de valeurs purement symboliques du noir à une valeur ethnique. Autrement dit, la couleur noire ne serait plus uniquement chargée d'un sens symbolique négatif, mais commencerait à être considérée objectivement et en dehors de tout jugement de valeur comme la couleur de la peau des orientaux. Ainsi, dès le milieu du XIII^e siècle apparaît en Allemagne, dans l'église de Magdebourg, un saint noir, Maurice, soldat de la légion thébaine. L'étymologie de son nom évoque l'obscurité de son teint et par conséquent sa provenance d'un pays infidèle (fig. 2). Puis, c'est à partir de la seconde

2 Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, 1932.
3 En dernier lieu voir : Michel Pastoureau, *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris Seuil, 2011.

moitié du XIVe siècle que se répand la figure d'un mage noir lors de l'Épiphanie, symbolisant le continent africain[4]. À la même époque, d'abord en territoire germanique, puis en France, l'image de l'homme noir se diffuse également dans les représentations héraldiques[5].

La nouvelle valeur acquise par la couleur noire est contemporaine de la perte des territoires croisés en Terre Sainte et de la volonté, fortement affichée depuis saint Louis, de convertir les Infidèles d'Orient au christianisme. C'est dans ce contexte bien particulier que Sylvie Vilatte propose de situer le noircissement de la Vierge du Puy.

La statue offerte aujourd'hui à l'adoration des fidèles au-dessus du maître-autel de la cathédrale du Puy-en-Velay est une reproduction datant du XVIIe siècle de la Vierge à l'Enfant qui s'y trouvait originellement et qui fut détruite par les flammes en 1794, lors de la Révolution française (fig.3). Nous connaissons l'aspect de la statue originale notamment grâce à un dessin de Veyrenc gravé par Magne et publié en 1778 dans l'ouvrage de Barthélemy Faujas de Saint-Fond sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais[6] (fig.4). Ce géologue et vulcanologue nous livre dans son étude, en une sorte d'aparté au sein de son propos principal, une minutieuse description de la statue qu'il a pu observer libérée de son grand manteau conique.

La gravure qu'il publie permet également de reconnaître aujourd'hui dans la Vierge noire réalisée pour l'église paroissiale Notre-Dame-aux-Neiges d'Aurillac, une copie tridimensionnelle fidèle de la Vierge du Puy sans manteau, antérieure à la gravure d'environ un siècle (fig. 5). De plus, outre la précieuse description de Faujas de Saint-Fond, il faut mentionner l'œuvre essentielle pour l'histoire du sanctuaire marial du Puy d'Odo de Gissey, qui, au XVIIe siècle, collecta toutes les informations disponibles sur la dévotion à cette Vierge noire et les compila[7]. On y trouve notamment des éléments de réponse pour comprendre et dater le noircissement de Notre-Dame du Puy.

Plus récemment, en 1996, Sylvie Vilatte a publié un excellent article sur l'histoire de la statue romane du Puy et de son noircissement, paru dans la revue belge de philologie et d'histoire[8]. Les lignes qui vont suivre sont redevables à plus d'un titre de ce précieux travail. En effet, l'auteur a su démontrer de manière convaincante que Notre-Dame du Puy était une statue d'époque préromane ou romane qui avait été noircie à la fin du Moyen Âge dans un contexte de « promotion » de la couleur noire et qui, par la suite,

4 Richard C. Trexler, *Le voyage des mages à travers l'Histoire*, Paris, 2009, p. 130.

5 Sur la représentation du Noir au Moyen Âge, voir : Jean Devisse et Michel Mollat, *L'image du Noir dans l'art occidental*, 2, Fribourg, 1979, 2 vol.

6 Barthélémy Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais*, Grenoble, Paris, 1778, p. 427-428.

7 Odo de Gissey, *Discours historiques de la très-ancienne dévotion à Notre-Dame du Puy*, Lyon, 1620.

8 Sylvie Vilatte, « La "dévote Image noire de Nostre-Dame" du Puy-en-Velay : histoire du reliquaire roman et de son noircissement », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 74, fasc. 3-4, 1996, p. 727-760.


Fig. 4. Statue originale de Notre-Dame du Puy, dessin de Veyrenc, gravure de Magne publiée en 1778 dans l'ouvrage de Barthélémy Faujas de Saint-Fond : *Recherches sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais.*

Fig. 5. Notre-Dame-aux-Neiges, Aurillac, XVII^e siècle.

avait servi de modèle à bien d'autres Vierges, soit que l'on ait reproduit le procédé de noircissement, soit que l'on ait copié intégralement la statue devenue noire.

Pour mieux saisir l'influence de la Vierge du Puy-en-Velay dans la diffusion du modèle des Vierges noires, il convient dans un premier temps d'essayer de déterminer de quel type de sculpture il s'agissait à l'origine, c'est-à-dire de rattacher son aspect à des œuvres connues pour essayer d'en préciser l'origine. Puis se pose bien évidemment la question du contexte et de la date du noircissement volontaire de la statue disparue du Puy. En dernier lieu, nous pouvons nous demander dans quelle mesure cette sculpture a servi de modèle à d'autres Vierges, en analysant deux exemples révélateurs.

## I) À quoi ressemblait la Vierge noire du Puy et quelle peut être son origine ?

La première image connue de la Vierge du Puy-en-Velay noircie apparaît vers la fin du XV^e siècle dans le *Livre d'heures* de Marguerite d'Autriche, réalisé à Toul ou Nancy[9]

9 Vienne, Bibliothèque nationale d'Autriche, cod. 1853, fol. 135 v.

(fig. 6). Avant cette date, aucune mention de la Vierge du Puy ne précise sa couleur. Il est intéressant de constater les similitudes de cette image avec la gravure du XVIIIe siècle publiée par Faujas de Saint-Fond (fig. 4) et avec la copie d'Aurillac (fig. 5). Il s'agit d'une Vierge à l'Enfant trônant du type *Sedes Sapientiae*. Sur la miniature comme sur la gravure, les mains de la mère et de l'Enfant sont blanches, posées à plat sur leurs genoux, tandis que leurs visages sont noirs.

Grâce à la description que propose Faujas de Saint-Fond[10], nous savons que la statue mesurait 2 pieds 3 pouces, soit 73 centimètres de hauteur, qu'elle était recouverte d'un grand manteau conique parsemé de « reliquaires » servant sans doute d'ex-voto et que si on enlevait ce vêtement de tissu on découvrait une statue assise sur un siège tenant « sur son giron un enfant dont la tête vient correspondre avec l'estomac de la statue qui est en bois, paraissant être d'une seule pièce, et pesant environ vingt-cinq livres » soit environ 500 grammes. De plus, cet érudit pense reconnaître l'essence du bois qu'il prétend être du cèdre et affirme que la statue est entièrement couverte d'une double épaisseur de fines bandelettes sur lesquelles ont été appliquées une préparation blanche et ensuite la polychromie. Le marouflage de la statue et la préparation blanche (que Faujas de Saint-Fond croit être de la gouache) rappellent un procédé médiéval courant de mise en œuvre de la polychromie sur des œuvres en bois, consistant à utiliser un tissu sur lequel est appliqué un fin enduit permettant de réaliser une peinture à la détrempe. C'est très probablement cette réalité que l'auteur nous décrit ici.

Faujas de Saint-Fond précise que les yeux de la Vierge sont de verre peint et d'une couleur tranchant sur le noir d'ébène du visage. Détail surprenant, les trois sources nous montrent que la Vierge portait une sorte de couronne en forme de casque, surmontée d'un oiseau et décorée de pierreries ainsi que de camées antiques. Faujas de Saint-Fond écrit à ce propos : « [...] la tête est ornée d'une couronne en manière de casque d'une forme singulière et dont je parlerai bientôt : une seconde couronne, d'un style plus moderne, est suspendue sur la première, divers rangs de très petites perles pendent derrière la tête en guise de cheveux. »[11] Plus loin Faujas de Saint Fond précise que la couronne « est en cuivre doré, ayant la forme d'un casque travaillé à jour dans certaines parties », qu'elle comporte des « oreillettes mobiles » mais fixées à la couronne et qu'elle est décorée de camées antiques[12]. Faujas de Saint-Fond n'ajoute rien à propos de la seconde couronne qu'il croit moderne, car il considère que cela n'en vaut

10 Barthélémy Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais, op. cit.* ; reproduit dans Francisque Mandet, *Histoire du Velay. Notre-Dame du Puy. Légende. Archéologie. Histoire*, Le Puy-en-Velay, 1860, t. 2, p. 205-219.

11 Barthélémy Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais, op. cit.*, cité par Francisque Mandet, *op. cit.*, p. 206.

12 *Ibidem*, p. 213.


Fig. 6. « *Nostre Dame du Pui en Auvergne* », *Livre d'Heures de Marguerite d'Autriche*, Vienne, Bibliothèque nationale d'Autriche, cod. 1853, fol. 135 v., fin du XV^e siècle.

Fig. 7. Casque romain, musée de Vojvodina à Novi Sad, Serbie, IVe-Ve siècle ap. J.C.

Fig. 8. Casque doré de De Peel, Leyde, Rijksmuseum van Oudheden, vers 319-323.

pas la peine. En revanche, il note et fait relever l'ensemble avec, dit-il, « une exactitude sur laquelle on peut compter ».

Il semble donc que la coiffe de la statue était composée de deux éléments, une couronne en forme de casque et une couronne plus moderne, mais que ce dernier élément ne soit reproduit ni sur la miniature du XVe siècle, ni sur la copie d'Aurillac du XVIIe siècle, ni sur la gravure du XVIIIe siècle. En effet, la copie d'Aurillac imite parfaitement la forme des oreillettes, attachées sous le menton par une jugulaire et solidaires de la partie encerclant la tête de la statue. La couronne et ses pendants latéraux sont d'ailleurs ornés de camées et de pierreries, obéissant à un type de facture identique, comme les trois images en témoignent. Il semble donc que ces pendants que Faujas de Saint-Fond nomme « oreillettes » sont des pièces mobiles mais rigides formant partie de la couronne et qui évoquent effectivement la typologie du casque.

Cette étrange couronne pourrait être une copie ou une récupération réduite à la taille de la statue, d'un casque antique, tel que celui conservé au musée de Vojvodina à Novi Sad en Serbie, orné de camées et de pierreries (fig.7), ou celui retrouvé il y a un siècle aux Pays-Bas, à De Peel, et qui présentent le même type de renforts en arceaux croisés que la coiffe portée par la Vierge du Puy (fig. 8). En outre, certains casques de l'Empire romain sont surmontés d'un aigle, comme l'exemplaire de parade du IIe siècle

conservé au Germanisches Nationalmuseum de Nuremberg. Il ne serait somme toute pas bien étonnant que l'on ait voulu se réapproprier un objet précieux remontant à l'Antiquité, car nous savons que la statue reliquaire de sainte Foy à Conques est composée d'un masque funéraire antique adapté à sa taille et qu'elle est décorée de nombreux camées et intailles antiques[13].

Fig. 9. Couronne de Constance d'Aragon, trésor de la cathédrale de Palerme, XII$^{e}$ ou début du XIII$^{e}$ siècle.

Une seconde hypothèse plausible serait qu'il s'agissait d'une couronne de type ottonien ou byzantin, constituée de plusieurs plaques orfévrées et articulées, comme la couronne d'or de la même sainte Foy ou cousues sur un bonnet de tissu couvrant une calotte métallique comme celle, plus tardive, dite « de Constance d'Aragon » et conservée dans le trésor de la cathédrale de Palerme (fig. 9). Cette dernière est pourvue de pendants latéraux et présente également un décor de petites perles brodées qui rappellent la description de Faujas de Saint-Fond. S'il s'agit d'une couronne de type ottonien, alors, on y aurait ajouté des oreillettes, ce qui semble curieux et plaide plutôt en faveur de la première hypothèse.

En dernier lieu, il est également possible que l'on ait voulu imiter une couronne de type byzantin afin de donner un aspect plus riche à la sculpture et que l'orfèvre, copiant sur une image bidimensionnelle un modèle à pendants, ait cru qu'il s'agissait d'oreillettes rigides, du type de celles que l'on rencontre sur les casques antiques. Dès lors, cette couronne serait une œuvre de composition empreinte de fantaisie qui puiserait à deux sources distinctes, toutes deux ayant pour point commun d'évoquer le prestige de l'ancienneté et de la richesse attachées à l'Empire.

Faujas de Saint-Fond mentionne en outre une série de caractères non latins, inscrits sur l'ourlet des manches de la Vierge, lesquels rappellent fortement une écriture

13 Danielle Gaborit-Chopin et Élisabeth Taburet-Delahaye (dir.), *Le trésor de Conques*, cat. exp., Paris, 2001, p. 18-24.

coufique[14]. Dans le contexte artistique du Puy, on pense immédiatement aux portes de bois sculptées disposées de part et d'autre de l'entrée occidentale de la cathédrale et habituellement datées de la seconde moitié du XII^e siècle. Mais on peut aussi rappeler l'exemple de l'ourlet de la tunique de l'ange buccinateur au tympan de Conques, vers 1100, lequel comporte également une inscription à la gloire de Dieu (Al hamda = la gloire)[15]. Le coufique fleuri que l'on trouve sur ces trois œuvres fut utilisé à partir de la seconde moitié du IX^e siècle et perdura jusqu'au XII^e siècle. Cependant, c'est plutôt dans les œuvres de la fin du XI^e siècle et du XII^e siècle qu'on le rencontre le plus fréquemment dans l'Occident chrétien[16].

Or la Vierge du Puy adopte la posture de la majorité des Vierges romanes auvergnates, assise et tenant l'Enfant sur ses genoux, frontalement, dans une attitude très rigide évoquant son rôle de *Sedes Sapientiae*. D'après ce que l'on sait, le prototype de ce modèle de statues en ronde-bosse remonte à la Vierge disparue de Clermont datant du milieu du X^e siècle et connue par un dessin. Outre la Vierge disparue de Clermont, c'est la statue reliquaire de sainte Foy de Conques que l'on considère comme l'une des premières figurations humaines tridimensionnelles destinées au culte en Occident et celle-ci est généralement datée du milieu du X^e siècle également. La Vierge d'or d'Essen est quant à elle datée vers la fin du même siècle.

Il est donc très difficile de dire avec assurance à quand remonte l'exécution de la première Vierge noire du Puy. Cependant, elle présente toutes les caractéristiques d'une Vierge romane qui aurait pu être réalisée en Auvergne entre le X^e et le XII^e siècle. L'élément le plus étrange reste la couronne en forme de casque romain qui est probablement une adjonction tardive. En effet, le thème du couronnement de la Vierge fait son apparition seulement au début de l'époque gothique et les Vierges couronnées sont rares avant le milieu du XII^e siècle. Il faut sans doute mettre en relation la mise en place de cette étrange couronne en forme de casque avec d'une part le noircissement de la statue dans le courant du XIV^e siècle et d'autre part le développement de la légende, elle aussi tardive, selon laquelle cette statue fut sculptée en Égypte par le prophète Jérémie pour convertir les infidèles[17]. L'un comme l'autre ont pour objectif de souligner l'origine orientale de cette création chrétienne. En ajoutant à cette Vierge une couronne inspirée – ou provenant pour tout ou partie – de l'Antiquité païenne, les évêques du Puy voulaient certainement renforcer son aspect exotique, le paganisme antique

14 On peut supposer que s'il s'était agit de caractères grecs, un érudit de la classe de Faujas de Saint-Fond en serait aperçu.

15 Jean-Claude Fau, « A propos de l'inscription en caractères coufiques sur l'ange sonneur d'olifant an tympan de Sainte-Foy de Conques », *enfer et paradis, Les cahiers de Conques*, n° 1, 1995, p. 67-70.

16 Quitterie Cazes, « À propos des "motifs islamiques" dans la sculpture romane du Sud-Ouest », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, n° 35, 2004, p. 167-176.

17 Voir *infra*.

faisant aisément office de synecdoque de tout paganisme. Les caractères coufiques, qui ont pu être peints à la même époque, ajoutent encore à l'aura mystérieusement orientale qui donne soudain une nouvelle valeur à l'œuvre. En outre, la référence à l'Antiquité ou encore à Byzance, renvoie, comme il a été dit, à la notion prestigieuse d'Empire et à l'idée de richesse qui lui est attachée. Elle confère à la statue une apparence de préciosité qui en accentue l'étrange beauté[18]. Nous sommes donc en présence d'une statue d'époque préromane ou romane dont l'aspect a subi d'importantes modifications vers la fin du Moyen Âge pour des raisons qu'il convient maintenant d'éclaircir.

## II) Quand et pourquoi la Vierge du Puy a-t-elle était noircie ?

Comme il vient d'être dit, la particularité de la Vierge du Puy-en-Velay réside dans le fait que, contrairement à la tradition habituellement admise, son image ne provient pas d'un modèle prétendument peint par saint Luc devant le modèle vivant, mais aurait été sculptée par Jérémie lorsqu'il prophétisait la venue du Seigneur en Égypte. Les sources de la fin du Moyen Âge rapportent qu'afin de mieux toucher la sensibilité des païens, le prophète matérialisa sa prédiction en sculptant l'image d'une jeune femme tenant un enfant dans son giron et il choisit de lui donner un teint sombre pour mieux convaincre les Égyptiens qui pouvaient ainsi s'assimiler à elle. Cette légende ne semble pas remonter en deçà des deux derniers siècles du Moyen Âge, mais elle connut un vif succès, dont les échos sont toujours vivaces[19].

En 1778, lorsque Barthélémy Faujas de Saint-Fond publia sa minutieuse étude de la statue de la Vierge, il lui prêta, sous l'influence de l'engouement alors à la mode pour l'antiquité et l'Égypte, mais aussi certainement en raison de sa prétendue provenance d'Outremer, une origine orientale, non pas égyptienne, car les traits différaient trop de ceux des figurations humaines de ce pays, mais libanaise. Selon lui, elle aurait été sculptée par les premiers chrétiens de ce pays, puis ramenée en France vers 1100 par les croisés, menés en Terre Sainte par Adhémar de Monteil, évêque du Puy et vicaire du pape[20]. Une autre légende rapportée au XVI^e^ siècle par le chroniqueur Étienne de Médicis, attribue à un roi très chrétien, postérieur à Clovis et ayant fait le voyage en Terre Sainte, le retour de la statue en Occident, après qu'il l'eut récupérée dans le trésor d'un sultan qui lui avait fait l'honneur de choisir une pièce parmi ses plus belles richesses[21].

---

18 Jean Wirth suppose que l'on a noirci la Vierge du Puy pour la rendre «exotique et redoutable». Jean Wirth, *L'image du corps au Moyen Âge*, Florence, 2013, p. 69.

19 Sylvie Vilatte, « La "dévote Image noire de Nostre-Dame" du Puy-en-Velay », *op. cit.*, p. 750-751.

20 Barthélémy Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Velay et du Vivarais*, *op. cit.* ; reproduit dans Francisque Mandet, *Histoire du Velay...*, *op. cit.*, t. 2, p. 205-219.

21 *Le livre d'or de Podio ou Chroniques d' E. Médicis, bourgeois du Puy*, édité par A. Chassaing, au nom de la Société académique du Puy, Le Puy-en-Velay, 1869-1874, p. 27-29.

Ce roi fut vite considéré comme étant saint Louis. Si le fait est très probablement faux, l'évocation de la figure de saint Louis en lien avec le sanctuaire marial du Puy est fondée sur une série de faits réels. Tout d'abord, c'est sous le règne de ce roi que le Velay fut rattaché au royaume de France (1229). Puis, en 1239, le souverain offrit à l'évêque du Puy une épine de la Sainte Couronne achetée à grands frais à Constantinople. De plus, après avoir été libéré de sa captivité en Égypte en 1250, saint Louis fit un pèlerinage d'action de grâces jusqu'à la Vierge noire en 1254 et la cité du Puy fêta le retour de son roi par une immense procession le 3 mai 1255, le jour de l'Invention de la Vraie Croix. Les chroniques racontent que la foule fut telle qu'une bousculade entraîna de nombreux morts et qu'à la suite de cet événement tragique fut instaurée une commémoration annuelle appelée « *Journée des transits* (sic) »[22].

Afin de comprendre l'importance du rôle de saint Louis dans le culte à la Vierge noire du Puy, il convient de rappeler son implication comme croisé, puisque c'est en tant que tel qu'il avait été amené à vouloir convertir les peuples de Terre Sainte au Christianisme[23]. Il renouait ainsi en quelque sorte avec le rôle de Jérémie, prédicateur vétérotestamentaire outre-Méditerranée. Or, comme l'ont bien remarqué tant Sophie Cassagnes-Brouquet que Sylvie Vilatte, la présence d'une Vierge noire dans un sanctuaire s'accompagne très souvent d'une légende mettant son apparition dans le lieu en question en lien avec les croisades, la Terre Sainte, la conversion des Infidèles ou encore un prophète[24]. L'apparition des Vierges noires à la fin du Moyen Âge correspond donc à une période où, d'une part le noir recouvre une valeur ethnique et, partant, est attribué aux païens ainsi qu'aux musulmans orientaux, et d'autre part le rôle du chevalier chrétien dans les croisades devient de plus en plus idéalisé, se couvrant d'un fort accent de prosélytisme. Cet accent apparaît dés le XIII^e^ siècle, dans des textes comme *L'ordene de chevalerie* de Raoul de Hodenc, dans lequel le sultan Saladin demande au prince chrétien Huon de Tabarie comment on devient un chevalier[25]. S'ensuit une longue explication soulignant la symbolique chrétienne de l'adoubement et finalement le regret que Saladin, possédant toutes les qualités du chevalier, ne puisse être adoubé pour le seul motif de sa religion. Ce texte témoigne de l'admiration envers les guerriers musulmans que la littérature prêtait aux chevaliers chrétiens, probablement fortement influencée par la fascination que l'Orient produisait sur l'Occident. L'adversaire y devient un homme raffiné et courageux qui, bien que très riche et très cultivé, se sent attiré par la chevalerie chrétienne dans laquelle il reconnaît une

22 Francisque Mandet, *Histoire du Velay...*, *op. cit.*, p. 202.
23 Jean Richard, *Saint Louis*, Paris, 1989, p. 578.
24 SylvieVilatte, « La "dévote Image noire de Nostre-Dame" du Puy-en-Velay », *op. cit.*, p. 758 ; Sophie Cassagnes-Brouquet, *Vierges Noires*, *op. cit.*, p. 153.
25 Raoul de Hodenc, *L'ordene de chevalerie*, éd. Keith Busby, Amsterdam-Philadelphie, 1983.

Fig. 10. Partie d'échecs entre un roi chrétien et un chef musulman, Logis des Clergeons, Le Puy-en-Velay, fin du XII^e siècle.

perfection due au fait qu'elle soit basée, comme l'insinue l'auteur, sur des préceptes intimement liés à la religion du Christ.

Une peinture murale de la fin du XII^e siècle située dans les bâtiments canoniaux de la cathédrale du Puy nous donne à voir, dans un cycle consacré à la croisade, une partie d'échecs entre un roi chrétien et un sultan arabe[26] (fig. 10). La représentation de ce dernier à l'égal du roi chrétien laisse entendre le respect dû à l'adversaire valeureux, quelle que soit sa religion. La présence de ce cycle dans le complexe cathédral du Puy témoigne du souvenir de la première croisade entretenu en ce lieu en raison du rôle qu'y joua l'évêque Adhémar de Monteil. Tout comme les portes aux inscriptions coufiques, cette œuvre souligne la volonté affichée du clergé vellave de revendiquer le rôle actif des chrétiens présents en Orient.

C'est donc dans un contexte de volonté de christianisation de l'Orient, laquelle s'accompagne de légendes prétendant que la préparation des peuples infidèles à la venue du Christ remonte au temps des prophètes, qu'a certainement eu lieu, au Puy-en-Velay, le noircissement d'une Vierge romane du type des *Sedes Sapientiae* auvergnates.

26 Térence Le Deschault de Monredon, « La peinture murale figurative dans l'habitat roman », *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, n° XLVII, 2016, p. 193-205.

Selon Sylvie Vilatte, le moment le plus opportun pour une telle transformation serait l'épiscopat de Bertrand de la Tour d'Auvergne (1361-1382), lequel avait auparavant été évêque de Toul (1353-1361), où l'on suppose que l'enluminure du *Livre d'Heures* de Marguerite d'Autriche, première image de Notre-Dame du Puy noircie, aurait été réalisée (fig. 6). La présence de cet évêque dans une ville d'Empire permet de supposer qu'il a été influencé par l'engouement, précoce en territoire germanique, pour les hommes noirs et par le changement de paradigme qui lui est lié dans la pensée occidentale. En outre, Bertrand de la Tour d'Auvergne portait le titre de Patriarche de Jérusalem, ce qui le désigne comme la personne ayant eu toutes les raisons de vouloir renforcer la présence chrétienne en Terre Sainte, de manière réelle ou fantasmée[27].

C'est donc très vraisemblablement vers la fin du XIVe siècle, dans un contexte où les territoires croisés ont été perdus et où l'imaginaire prend le dessus concernant la christianisation de l'Orient, que la Vierge du Puy a été noircie et que les légendes lui étant relatives, dans lesquelles interviennent le prophète Jérémie et le roi saint Louis, se sont mises en place, respectant ainsi une logique que l'on retrouve dans plusieurs autres sanctuaires dédiés à une Vierge noire.

## III) Dans quelle mesure la Vierge noire du Puy a-t-elle servi de modèle ?

Selon Sylvie Vilatte, le succès de la mode du noircissement s'est répandu dans le Massif Central, la Bourgogne, l'Alsace, la Provence, le Languedoc, le Midi pyrénéen, la Belgique, l'Espagne, l'Italie et l'Allemagne du sud. Les régions dans lesquelles s'est diffusé le noircissement correspondraient soit à des régions sous influence du chapitre cathédral du Puy et des confréries de Notre-Dame du Puy, soit à des régions où s'exerçaient le pouvoir et le mécénat des Anjou-Aragon et de Marguerite d'Autriche[28]. Or l'on sait que plusieurs membres de la famille d'Anjou, très impliquée en Terre Sainte, vouaient un culte tout particulier à la Vierge du Puy. Ainsi, en 1419 Yolande d'Aragon, femme de Louis II d'Anjou, roi de Jérusalem, vint en pèlerinage au Puy et en 1460, c'est leur fils René Ier, héritier du titre honorifique de roi de Jérusalem qui, accompagné d'un cortège de maures, se rendit dans le sanctuaire marial[29]. Quant à Marguerite d'Autriche, c'est par son *Livre d'Heures* que nous est connu le premier témoignage du noircissement de la Vierge du Puy.

27 Sylvie Vilatte, « La "dévote Image noire de Nostre-Dame" du Puy-en-Velay », *op. cit.*, p. 754
28 *Ibidem*, p. 757-758.
29 *Le livre d'or de Podio...*, *op. cit.*, p. 252.

D'un point de vue iconographique, les copies de la Vierge du Puy se divisent en deux catégories : celles qui reproduisent l'image de la statue couverte de son grand manteau conique duquel seules dépassent les têtes de la Vierge et de l'Enfant et celles qui imitent la statue débarrassée de son manteau. La copie actuelle présentée à l'adoration des fidèles dans la cathédrale appartient au premier type et provient de l'ancienne chapelle Saint-Maurice du Refuge.

Il existe un nombre important de répliques modernes de la Vierge du Puy à échelle réduite qui adoptent cette forme conique, attestant ainsi une reproduction à partir d'un dessin réalisé à distance, sans que l'on ait pris soin d'ôter le vêtement amovible de la statue. Ce mode de représentation doit sans doute être mis en relation avec la volonté de reproduire le plus exactement possible l'image de la Vierge que les fidèles avaient l'habitude de vénérer. En effet, ces statuettes, sans doute destinées à la dévotion privée en raison de leurs dimensions réduites, se devaient de reproduire la forme la plus connue de la statue, telles des images de pèlerinage aidant à garder en mémoire la vision de l'objet du culte (généralement une statue).

La copie du XVII^e^ siècle de la Vierge du Puy qui se trouve à Aurillac appartient au second type précédemment décrit, c'est-à-dire celui de la Vierge sans manteau. Elle a été placée dans une église dédiée à Notre-Dame-des-Neiges, selon une titulature romaine. Au V^e^ siècle à Rome, lors de la fondation de Sainte-Marie-Majeure, l'Esquilin se couvrit d'une gelée blanche alors que l'on était le 5 août. Le pape décida donc de construire l'édifice dédié à la Vierge à l'endroit où s'était produit le miracle. Or il se trouve que selon une légende vellave rapportée par Odo de Gissey[30], la Vierge serait apparue à une vieille femme et lui aurait indiqué l'endroit où elle voulait qu'un sanctuaire lui fût élevé, sur le mont Anis (actuel Puy-en-Velay). Le lendemain, quand la femme s'y rendit avec l'évêque, la montagne était couverte de neige bien que l'on fût en plein mois de juillet. Le miracle est donc tout à fait semblable à celui survenu à Rome et la titulature de l'église d'Aurillac confirme le lien étroit qu'elle entretenait avec le Puy et la légende de la création de son sanctuaire marial.

Un élément d'explication de ce lien étroit entre les deux églises doit sans doute être cherché dans le fait qu'en 1332, lorsque l'église d'Aurillac fut édifiée, elle servait de chapelle au couvent des Cordeliers, lequel fut saccagé durant les guerres de religion, ce qui entraîna la reconstruction de la chapelle entre la fin du XVI^e^ siècle et le début du XVII^e^ siècle. Or, c'est précisément au début du XIV^e^ siècle que les évêques du Puy se rapprochèrent des Cordeliers, lesquels s'occupaient d'accueillir les pèlerins dans le

30 Odo de Gissey, *Discours historiques de la très-ancienne dévotion à Notre-Dame du Puy*, *op. cit.*, p. 36.

sanctuaire marial[31]. Si la titulature de la chapelle d'Aurillac, édifiée par un ordre de religieux étroitement impliqués dans le pèlerinage du Puy, paraît tardive[32], elle fait pourtant allusion à un miracle marial intimement lié à l'histoire de la fondation imaginaire du sanctuaire du mont Anis. Il n'est donc pas surprenant que l'on y rencontre une copie de la Vierge noire du Puy réalisée au plus près de sa réalité matérielle, c'est-à-dire débarrassée de son grand manteau de toile.

## Conclusion :

Certainement noircie dans la seconde moitié du XIVe siècle, la Vierge du Puy est sans doute le témoignage le plus ancien de Vierge noire que nous ayons conservé. Il n'est pas surprenant, étant donné le contexte de la perte des territoires chrétiens en Terre Sainte, que ce premier noircissement soit apparu dans la cité même où Urbain II avait désiré entreprendre son prêche pour la première croisade. La cathédrale du Puy gardait d'ailleurs le souvenir de son évêque Adhémar de Monteil et de son rôle lors de la première expédition outremer, dans le même cycle de peintures de la fin du XIIe siècle qui représente une partie d'échecs entre un roi chrétien et un prince musulman. En effet, si la majeure partie de cet ensemble est dédiée à la croisade, une figure d'évêque, quasiment grandeur nature, fait face à la prise d'une ville par les croisés. Il est probable qu'il s'agisse d'Adhémar de Monteil et de la prise de Jérusalem lors de la première croisade[33] (fig. 11). Le clergé de la cathédrale du Puy a donc régulièrement voulu mettre en évidence sa présence en Orient et le noircissement de la Vierge du sanctuaire dont il était le gardien venait accréditer une tradition ancrée depuis peu dans un passé vétérotestamentaire grâce à la légende faisant intervenir le prophète Jérémie.

Le fait qu'en 1844 les habitants du Puy, suite à la destruction révolutionnaire de la statue originale de leur sanctuaire, aient précisément choisi la copie qui se trouvait dans une chapelle dédiée à saint Maurice, seul saint noir du calendrier, témoigne de la volonté encore vivace en plein XIXe siècle de mettre en relation l'origine égyptienne de ce saint militaire de la légion thébaine et la prétendue provenance de l'image de Notre-Dame du Puy. En outre, le fait qu'une copie de la Vierge noircie de la cathédrale ait été placée au XVIIe siècle dans une chapelle dédiée à saint Maurice démontre, par

31 Sylvie Vilatte, « La "dévote Image noire de Nostre-Dame" du Puy-en-Velay », *op. cit.*, p. 747-748.

32 On aurait voué la chapelle des cordeliers à Note-Dame-aux-Neiges après la Révolution, alors qu'elle était devenue église paroissiale, en référence à une victoire des chrétiens sur les protestants le 5 août de 1581, jour de la commémoration du miracle de l'Esquilin.

33 Térence Le Deschault de Monredon, « La peinture murale figurative dans l'habitat roman », *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, *op. cit.*, p. 202-205.

Fig. 11. Représentation probable de l'évêque du Puy Adhémar de Monteil, Logis des Clergeons, Le Puy-en-Velay, fin du XII^e siècle.

l'association de ces deux figures destinées à la christianisation de l'Orient (comme l'attestent leurs légendes respectives), de l'importance dans le développement du culte à la Vierge noire du Puy de cette notion de prosélytisme envers les territoires parcourus par les croisés durant deux siècles.

En définitive, il apparaît assez clairement que l'on a voulu créer, à partir d'une Vierge romane d'un type très commun en Auvergne et dans le Velay, une statue qui aurait l'apparence d'un objet rare provenant d'une civilisation à la fois riche et lointaine. Cet éloignement tant dans le temps que dans l'espace ainsi créé de toutes pièces permettait bien entendu de conférer à Notre-Dame du Puy une notoriété renouvelée en cette fin de XIVe siècle, siècle durant lequel la Vierge Marie a soudain vu son rôle d'intercesseur devenir beaucoup plus insistant, notamment à travers de nouvelles iconographies[34]. Dans ce contexte, la création d'une image plus prestigieuse à partir d'une statue déjà célèbre permettait au clergé du Puy de donner une nouvelle impulsion au pèlerinage marial dont il était le promoteur.

Il existe, bien entendu, des Vierges noires qui ne reproduisent pas le modèle de la Vierge du Puy. Certaines ont d'ailleurs subi un noircissement accidentel, semble-t-il. Ce serait notamment le cas de la Vierge de Montserrat qui était couverte d'une polychromie blanche, à base de blanc de plomb, laquelle s'était déjà obscurcie au XIVe siècle, puis qui fut repeinte en noir au début du XIXe siècle[35].

Quoi qu'il en soit, aucun témoignage de Vierge noire n'existe avant les deux derniers siècles du Moyen-Âge et à chaque fois que l'on a voulu restaurer des Vierges antérieures à cette époque qui présentaient un teint sombre, on s'est aperçu qu'elles étaient recouvertes d'une couche polychrome sous la couche de peinture noire et elles ont finalement retrouvé leur teint de rose[36]. En somme, les opérations de transformation menées par le clergé à la fin du Moyen âge pour convertir des Vierges romanes en de prétendues statues venues d'Orient ont si bien fonctionné que l'historiographie des XIXe et XXe siècles s'y est largement fait prendre, contribuant à la diffusion de fantasmes liés aux origines égyptiennes ou même gauloises des Vierges noires. Ainsi, Huysmans pouvait écrire ingénument en 1902 que les Vierges noires « sont les aïeules de nos Madones blanches », inversant une chronologie que les clercs des XIVe et XVe siècles avaient parfaitement réussi à brouiller.

34 Jean Wirth, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2011, p. 200-205.

35 Concepció Peig, « La Madonna di Montserrat e la sua "nerezza" in epoca medievale. Analisi della definizione plastica e del contesto devozionale », dans Lalla Groppo et Oliviero Girardi (sous la dir. de), *Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle madonne nere d'Europa*, actes du colloque international du Santuario e Sacro Monte di Orepa et du Santuario e Sacro Monte di Crea du 20-22 mai 2010, p. 122-156.

36 Louis Brèhier, « Notes sur les statues de Vierges romanes », *Revue d'Auvergne*, t. 47, n°6, 1933, p. 3-8.

# El Pilar de Zaragoza y la barca de Muxía: María en España

Paolo Caucci von Saucken
Università degli Studi di Perugia (Italia)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

Un Pilar y una barca. Los dos de piedra, son los principales testimonios de la presencia de la Virgen María, en cuerpo real y mortal, en España y de su estrecha relación con el apóstol Santiago. Dos tradiciones importantes que influyen hondamente en las peregrinaciones compostelanas y que nos empujan a profundizar en las relaciones entre María y Iacobus, y su influencia en el desarrollo de la peregrinación.

La tradición del encuentro entre la Virgen y un desconfiado Apóstol en un campo muy próximo a la orilla de la ciudad romana de Caesaraugusta viene recogida y repetida con pocas variantes una gran cantidad de veces. La literatura hagiográfica llega a definir pronto un cuento que en sus líneas fundamentales es el siguiente:

Santiago después de haber viajado mucho por España, llega a Caesaraugusta sin haber conseguido convertir a muchas personas: dos, según Jacopo da Varazze, hasta siete según otras versiones. Mientras está reflexionando sobre el fracaso de su misión le aparece sobre una columna de jaspe, traída por unos ángeles, la misma Virgen, que en la evolución de la tradición se dirá en carne mortal, y que le invita a no abatirse y a continuar su misión evangelizadora. Antes de seguir su viaje tendrá que construir en el mismo lugar una iglesia en su honor. El Apóstol cumple con este compromiso y echa alrededor de la Santa Columna los cimientos de la primitiva capilla, cuyo desarrollo sería hoy la imponente basílica del Pilar. Según la tradición era el dos de enero del año 40.

La hagiografía zaragozana tradicional ha considerado durante muchísimo tiempo que el culto a la Virgen del Pilar es inmemorial, dando fe a la tradición de la fundación por parte del Apóstol del primitivo edificio y al cuento que lo explica[1].

Hay que destacar que la aparición de la Virgen en Zaragoza tiene rasgos particulares. La Madre de Dios no desciende de los cielos, como en la mayoría de sus manifestaciones, sino que se traslada en vuelo desde Palestina llevada por ángeles en cuerpo real y mortal, y terminada su misión vuelve a su hogar, donde moriría once años después. Además deja como testimonio de su paso por Zaragoza, para eterna memoria del hecho, un pilar.

No se trata por lo tanto de una simple mariofanía tradicional en la que la Virgen aparece y desaparece en los cielos, sino de una presencia real atestiguada por un objeto concreto y visible, cual es la Santa Columna.

La historia se recoge por primera vez en los dos folios que se añaden en 1299 al tratado *Moralia in Job* de san Gregorio Magno, que constituyen el primer documento histórico que narra el episodio[2]. El códice se encuentra en el archivo de la basílica del Pilar y ha sido la referencia de la tradición pilarista hasta nuestros días. Al ser traducido al español y publicado en un pliego por parte del impresor Diego Dormer en 1649, ha contribuido enormemente a su conocimiento y difusión[3].

No se trata evidentemente de una invención *ex abrupto* de algún clérigo devoto. La tradición pilarista era seguramente muy anterior al primer documento que la recoge y en los últimos años del siglo XIII encuentra solo el momento de su consolidación y cristalización. El culto estaba evidentemente tan arraigado que, entre otras cosas, leemos en el documento de 1299 que las autoridades de Zaragoza libraban de prendas a los peregrinos que acudían a Santa María del Pilar, capilla que en esa época se encontraba en el claustro de la mucho más antigua iglesia de Santa María Mayor, siendo un culto aparte en el marco de la iglesia madre. Sin duda había contribuido fuertemente al intensificarse de la devoción mariana en esta época la bula *Mirabilis Deus* de Bonifacio VIII del día 12 de junio de 1296, que concedía indulgencias a los que visitaban la iglesia de Santa María[4]. En la bula no se habla todavía del Pilar, pero

1 Una buena valoración de la historiografía moderna y contemporánea sobre el Pilar en Nazario PÉREZ, *Apuntes históricos de la devoción a la Santísima Virgen del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, 1930.

2 *El espejo de nuestra historia. La diocésis de Zaragoza a través de los siglos*, (Catálogo de la exposición) ed. María del Mar Agudo Romeo, Zaragoza, 1991, p. 31.

3 Ana DEL CAMPO GUTIÉRREZ, "Aproximación a un mapa devocional de Zaragoza en el siglo XIV", *Tiempo*, 16 (2001-2002), p. 90.

4 *Ibidem*: "No debe extrañarnos que la leyenda se fijara durante el siglo XIII, pues no en vano se asistió por aquel entonces a un auge del culto mariano. Contribuyó a ello la iglesia con una gran campaña propagandística, en la que debe incluirse también la bula *Mirabilis Deus*, dada el día 12 de julio de 1296, por la que el papa Bonifacio VIII concedía indulgencias a los que visitasen la iglesia de Santa María en determinadas fechas. En esa misma fecha los jurados de Zaragoza eximieron de prendas a los peregrinos que acudían *a Santa Maria del Pilar en la Iglesia de Santa Maria la Mayor de la ciudad sobredita* mediante una salvaguardia emitida el 27 de mayo de 1299".

es muy probable que fuese determinada por la visita a la Santa Columna, obviamente ya muy fuerte.

En efecto, el texto que se adjunta al manuscrito *Moralia in Job* no hizo más que recoger un proceso seguramente ya iniciado desde tiempo atrás, que tendrá un desarrollo dinámico y creativo ulterior, ya que la estructuración de esta tradición mariana se desarrolla en varias fases. Justamente Solans afirma que "normalmente estas tradiciones no son fruto de un deliberado acto de invención, sino que más bien son el resultado de un largo e intermitente proceso de tradicionalización mediante el que una serie de creencias se van articulando, entrelazando y enraizando en una comunidad[5].

Que la iglesia de Santa María se considere importante lo podemos apreciar por la actitud del obispo Pedro Librana, que al mismo tiempo de convertir la mezquita mayor de Zaragoza en la iglesia de San Salvador y de su uso como la Seo de la ciudad, es decir sede episcopal, añadiéndole un cabildo para sus oficios, eleva la iglesia de Santa María a categoría de colegiata, dotándola igualmente de un cabildo. Una elección que en los años siguientes como sabemos creará frecuentes conflictos entre las dos instituciones[6].

De hecho, en el siglo XIII las iglesias preeminentes en Zaragoza son el Salvador, es decir, la Seo de la ciudad, y Santa María: las dos, como hemos dicho, dotadas de cabildos. Asunción Blasco Martínez nos guía en el crecimiento de la devoción mariana en Zaragoza en el siglo XIII: "Fueron bastantes los aragoneses (incluso Reyes) y zaragozanos que optaron por donar sus bienes (y sus personas) a la iglesia de Santa María para contribuir a la remodelación del santuario, sobre todo a raíz de la riada de 1261, que dañó considerablemente la ya maltrecha estructura del santuario. Algunos nobles solicitaron (y lo lograron) ser enterrados en esa iglesia, a cambio de otras mercedes. Seguramente fue entonces cuando se construyó el templo románico, del que todavía se conserva un pequeño tímpano incrustado en la pared de la fachada sur del edificio actual. A falta de noticias, se piensa que estaba situado dentro de la muralla, era de planta basilical y constaba de una sola nave con capillas laterales. En la parte norte, y al otro lado del muro, se alzaba el claustro, adosado a la iglesia, que daba cobijo al edículo del Pilar. Y no lejos estaba el hospital para enfermos y peregrinos, muy documentado en los siglos XIV y XV"[7].

---

5 Francisco Javier RAMÓN SOLANA, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, 2014, p. 51.

6 El asunto no era sencillo, ya que encerraba dos importantes problemas: la de que la colegiata de Santa María la Mayor y del Pilar fuese el templo mariano más antiguo de la cristiandad y la de su preeminencia con respecto a la catedral metropolitana de la Seo. Lo primero era muy difícilmente aceptable para la curia romana y lo segundo generaría largos conflictos entre los dos cabildos.

7 Asunción BLASCO MARTÍNEZ, "Nuevos datos sobre la advocación de Nuestra Señora del Pilar y su capilla (Zaragoza siglos XIV-XV)", *Aragón en la Edad Media*, 20 (2008), p. 121.

Hemos dicho que del Pilar se empieza a hablar a finales del siglo XIII, pero tenemos elementos seguros de la existencia en Zaragoza de una muy anterior iglesia dedicada a la Virgen María. Durante todo el siglo XII numerosos documentos confirman la presencia y el auge de este culto en la ciudad. Ya en época visigótica, en Caesaraugusta existía un culto a la Virgen, que continúa, sostenido por los mozárabes locales durante la conquista musulmana[8]. Como ya vimos en 1119, es decir, al año siguiente de la reconquista de Zaragoza por parte de Alfonso I el Batallador, el obispo Pedro Librana sintió la necesidad de restaurar el antiguo templo en honor de la Virgen, que había encontrado en la ciudad recién liberada y que se hallaba en ruinas[9].

Dos años después tenemos un documento que puede ser útil para comprender el motivo de la formación de un culto pilarista y no simplemente mariano en la ciudad. Se trata del apoyo que el cardenal Bosón, legado del papa Calixto II, que pasaba por Zaragoza en camino a Santiago, junto a Guido de Lescar, ofrece al obispo Librana, que pedía ayuda para la restauración de la iglesia de la Virgen María[10].

Es un primer contacto documental entre la peregrinación jacobea y la devoción mariana. Todavía no se habla del Pilar ni de la capilla fundada por Santiago. Pero comienzan a estrecharse los lazos entre los peregrinos que pasan por Zaragoza y la iglesia de Santa María. Un encuentro que se convertirá en privilegiado cuando se difunda la tradición de Santiago, fundador de la capilla y de su estrecha relación con la Madre de Dios. Los peregrinos jacobeos de paso por Zaragoza tienen un papel determinante en la consolidación de la tradición pilarista y de su difusión. Una prueba de su antigua presencia en la ciudad la tenemos en 1644, cuando unas excavaciones en el subsuelo de la basílica hacen que se descubran muchas tumbas con concha y bordones[11].

La devoción pilarista sigue creciendo hasta encontrar la legitimación oficial de parte de Roma a través de la bula *Etsi Propheta docente*, sellada por el papa Calixto III en *Santa Maria Maggiore* en 1456, que concede especiales indulgencias a los que contribuyan a los trabajos de restauración y mantenimiento de la santa capilla del Pilar. El documento original, recientemente restaurado, se conserva en el Archivo Capitular de la Basílica de Nuestra Señora del Pilar y ha sido traducido por María Narbona Cárceles y María

8 María NARBONA CÁRCELES, "Le Saint Pilier et l'édicule de Sainte-Marie-la Majeur de Saragosse dans l'esprit de la Première Croisade", *Materialité et Immatérialité dans l'Église au Moyen* Âge, Centre d'Études Médiévales (New Europe Collèges/ Université Charles-de-Gaulle), Lille 3 (2012), pp.85-99: "Depuis au moins la période Wisigothique, on peut constater une importante devotion à la Mère du Christ à Saragosse, même après la conquête par les musulmans: des témoignages des IX et X siècles font mention d'une église dédiée à Sainte-Marie dans la ville"(p. 87).

9 José María LACARRA DE MIGUEL, *Alfonso el Batallador*, Zaragoza, 1978, p. 67.

10 Asunción BLASCO MARTÍNEZ, "Nuevos datos sobre la advocación de Nuestra Señora del Pilar y su capilla (Zaragoza siglos XIV-XV)", *op.cit.*, p. 120.

11 Mariano NOUGUÉS SECALL, *Historia crítica y apologética de la Virgen Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza y su templo tabernáculo desde el siglo primero hasta nuestros días*, Madrid, 1862, pp. 181-182.

Isabel Magallón García[12]. Se trata de una fuente importante, ya que de parte pontificia se recoge formalmente la tradición según la cual se trataría del primer templo de la era cristiana, se confirma la autenticidad de la Santa Columna, traída por los ángeles, y la construcción de la primera capilla por Santiago[13].

Adeline Rucquoi destaca que no solo en Zaragoza sino en el camino que desde el Mediterráneo llevaba a la ciudad se extienden relatos, leyendas y tradiciones locales que asocian varias etapas al paso del Apóstol durante su predicación en España. Cerca de Lérida, la localidad llamada Peu de Romeu hace referencia a la tradición según la cual una espina habría herido el pie de Santiago mientras pasaba por esa zona. Así como en Puigcerdá y en Barcelona sendas leyendas recuerdan lugares y episodios de su misión evangelizadora[14]. Todo eso, a lo largo de un camino de peregrinación, es otro elemento que sirve para reforzar la creencia de una estrecha relación entre el nacimiento de la tradición pilarista y la memoria de la predicación de Santiago en tierra aragonesa.

Los peregrinos lo creerán firmemente y esto determina que un importante flujo de la peregrinación compostelana, sobre todo proveniente de la Europa meridional, empiece a utilizar, más que Roncesvalles, para su camino a Santiago, el valle del Ebro, que permite incluir la visita a los santuarios marianos de Montserrat y del Pilar.

La literatura odepórica compostelana nos ofrece un amplio testimonio de ello, sobre todo a partir del siglo XV, cuando la devoción mariana se hace muy fuerte en todo el mundo católico.

Son principalmente peregrinos italianos y alemanes. Entre éstos el noble alemán Peter Rieder, que en 1428 inaugura la costumbre del patriciado de Núremberg de realizar largas peregrinaciones con fines devotos y a veces también comerciales. Después de haber visitado Santiago de Compostela se dirige a Roma pasando por el valle del

12. María NARBONA CÁRCELES y Ana Isabel MAGALLÓN GARCÍA, "La bula *Etsi Propheta docente* de 1456 relativa a la Santa Capilla de Pilar. Nueva propuesta de trascripción y traducción", *Aragón en la Edad Media*, 23 (2012), pp. 207-221.

13. *Ibidem*, p. 209. "La importancia de esta bula radica en que, por un lado, suponía el respaldo oficial, por parte de Roma, de la secular tradición de la Venida de la Virgen a Zaragoza: por primera vez un papa, Calixto III en este caso, corroboraba con su bula de plomo la aparición de santa María a Santiago sobre un Pilar a las orillas del Ebro. El texto de la bula se hace eco del relato de la popular tradición, poniéndola por escrito y con datación precisa. Este hecho supone un hito en la historia de esta devoción, aunque el redactor de la bula recoge también la prudente cautela que siempre ha tenido la Iglesia hacia dicha tradición popular y (...) se antepone la frase *sicut accepimus*, es decir, «según lo hemos recibido», a la narración de la aparición de la Virgen".

14. Adeline RUCQUOI, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris 2004, p. 234: " Plus à l'est, les récits de l'évangélisation donnaient lieu à des variants qui permettaient d'associer l'apôtre à diverses étapes du chemin de pèlerins. C'est ainsi qu'on leur racontait qu'arrivant près de Lérida vêtu en pèlerin, saint Jacques se serait enfoncé une épine dans le pied; suivant les versions, la Vierge en personne, ou des habitants de Lérida, l'auraient soigné en un lieu connu depuis lors comme *Peu de Romeu*, le "Pied du Pèlerin". Tout près de Puigcerda, non loin de Font-Romeu, au nom évocateur, l'eglise basilique Saint-Jacques de Rigolisa abritait les restes d'une cabane où, expliquait-on, saint Jacques avait passé la nuit lors de sa mission d'évangélisation de la Péninsule. Une tradition associa par ailleurs Barcelone à l'apôtre qui y aurait prêché du haute d'un monticule couvert de pins, dont il aurait fabriqué une croix, celle qui donna son nome à la cathédrale...".

Ebro. Lo sigue en 1446 Sebastian Ilsung de Ausburgo, que une en su peregrinaje las devociones jacobeas de Santiago y de la costa atlántica de Galicia a las marianas del valle del Ebro, aun si sus paradas frecuentemente manifiestan intereses de carácter social, diplomático y político. Siempre en el marco de una ampliación de la peregrinación a Santiago encontramos visitas más o menos devotas a Zaragoza y Montserrat de otros nobles alemanes, entre los cuales destacan Leo von Rozmital (1465-67), el noble polaco, germanizado de Breslau Nicolás Popielovo o von Papplau (1485), Hieronimus Münzer (1499), Lukas Rem (1508) y el polaco Jakub Sobieski (1608)[15].

Los peregrinos compostelanos seguirán aumentando, demostrando como el valle del Ebro por la presencia de las devociones marianas se ha convertido en un importante eje viario en el que concurren varios caminos jacobeos.

Una vez consolidado el culto, éste llega a influenciar profundamente los flujos peregrinatorios y los mismos itinerarios de peregrinación. Indudablemente, aun si no por este único motivo, muchos peregrinos de la Europa meridional prefieren pasar ahora por el valle del Ebro más que por Roncesvalles[16].

Fabrizio Ballarini visita el Pilar en 1588. Había desembarcado en Barcelona y seguido el citado valle para alcanzar el *Camino de Santiago* en Logroño. En su *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella*[17] dedica muchas páginas a Montserrat y Zaragoza. Esta ciudad le parece estupenda, noble, llena de caballeros, con hermosas iglesias, entre las cuales destaca la del Pilar. Cuenta, según los cánones ya conocidos y ampliamente difundidos, la historia de la aparición de la Santa Columna y de la Virgen, así como su invitación a construir la capilla. Añade que los peregrinos son atendidos en la Seo de la ciudad, en una vasta habitación en la que comparten una abundante comida. Si sobra algo se distribuye entre los numerosos jóvenes estudiantes pobres, que se juntan para eso en las puertas de la iglesia.

En 1668 pasará por Zaragoza Cosimo dei Medici con su vasto séquito. Entre los gentilhombres que lo acompañan y redactan diarios de viaje destaca la *Relazione Ufficiale* di Lorenzo Magalotti[18], iluminada por los preciosos dibujos de Pier Maria Baldi. El príncipe se aloja en el convento de San Francisco. El virrey lo agasaja con

15 Klaus HERBERS, Robert PLÖTZ, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del Mundo"*, Xunta de Galicia, 1998, *passim*.

16 Es un fenómeno que podemos verificar también en Italia en donde el eje principal de la peregrinación romea es atraído siempre más hacia oeste a causa del crecimiento de la devoción lauretana. Muchos peregrinos romeros bajan a Roma por la *Francigena* y vuelven por la *Via Flaminia*, que permite el enlace con Loreto. Véase Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, "Le vie del Giubileo, metodo e tipologia", *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'Alta Valle del Tevere* ( Actas del Congreso, Sansepolcro, 27-28 settembre 1996), ed. Enzo Mattesini, Città di Castello 1998, pp. 1-16.

17 Fabrizio BALLERINI, *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella*, ed. Barbara Giappichelli, Perugia, 1999

18 *El viaje del Príncipe Cosimo dei Medici por España y Portugal*, ed. Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, 2004.

muchas cortesías y con una "caccia di tori". La comitiva visita las principales iglesias de la ciudad, se detiene en el Pilar y disfruta de paseos y encuentros. Magalotti recoge la tradición pilarista oficial, mientras Pier Maria Baldi nos deja uno de los dibujos más bonitos de Zaragoza, en el que destacan los dos puentes, la seo y la basílica del Pilar.

Todavía en el siglo XVIII, a pesar de las polémicas sobre la real predicación en España de Santiago y la consecuencia de la aparición de la Virgen, son numerosos los peregrinos compostelanos que visitan el Pilar. A este propósito hay que decir que no siempre fue unánime la teoría oficialista de la aparición de la Virgen a Santiago. Al contrario, hubo críticas muy fuertes en Roma y en España, como las de Juan de Ferreras, que determinaron hasta una intervención de la Inquisición en 1720, que impuso con un edicto *il silentium facite* perpetuo a las teorías contrarias a la tradición[19].

A pesar de esto, y también con la ayuda de milagros famosos como el de Calanda, de 1640, el culto a la Virgen del Pilar sigue aumentando y pasan por Zaragoza siempre más peregrinos. Entre estos, ya en pleno Siglo de las Luces, destaca el *Viaje de Nápoles a Santiago* de Nicola Albani, lleno de noticias, impresiones y juicios personales[20]. La basílica le parece "bonita, grande y luminosa, que no creo que haya en Roma otra igual"[21], y la capilla del Pilar, resplandeciente de joyas y piedras preciosas. Encuentra la ciudad repleta de iglesias, monasterios y conventos, llena de cuerpos santos y reliquias, hasta el punto -dice- que si uno recoge un puñado de tierra, ésta echa sangre, por ser la ciudad "corona de mártires"[22], aludiendo al santuario de las Santas Masas, en donde se conservaban los cuerpos de santa Engracia y de los mártires, sus compañeros. Todas las instituciones eclesiásticas dan comida a pobres y peregrinos y, también, como había notado Fabrizio Ballarini, a una gran cantidad de estudiantes que, terminadas las lecciones, con sus escudillas en la mano van y vienen de un convento a otro[23]. Al terminar su estancia en Zaragoza asiste en la misma plaza del Pilar a una corrida de toros, a caballo y a pie, de la que dice fue "cosa degna di essere veduta". Antes de marcharse compra un grabado que añade a su diario, en el que se ve la representación clásica de la Virgen que se aparece a un Santiago arrodillado, mientras unos ángeles la sustentan en cielo y otros bajan a la tierra una estatuilla que la representa.

19 Eliseo SERRANO MARTÍN, "Silentium facite. El fin de la polemica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna", *Hispania*, 74 n. 218 (2014), pp. 687-714; Ofelia REY CASTELAO, *Los mitos del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 2006.

20 Nicola ALBANI, *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, ed. y traducción de Isabel González, Consorcio de Santiago, Madrid, 1993.

21 *Ibidem*, p. 207.

22 *Ibidem*, p. 208.

23 *Ibidem*: "...hay gran cantidad de pobres y sobretodo estudiantes que todos viven de las limosnas de los conventos y terminados sus estudios se ven cual rebaños de ovejas con sus escudillas salir de un convento y entrar en otro, que es costumbre en la nación y lo mismo se acostumbra a hacer en toda España.

Un proceso parecido al del Pilar se manifiesta en Galicia, en donde a lo largo de la costa atlántica surgen tradiciones y leyendas que unen anteriores devociones marianas a la tradición jacobea. También en estos casos la Virgen, todavía en vida, se le aparece a Santiago y lo invita a volver a Palestina. El lugar en que Santiago y María se encuentran en manera más emblemática, dando vida a una específica devoción, es sin duda Muxía, aunque, como veremos, la misma tradición la encontraremos en otros lugares de la costa gallega y, de modo especial, en Padrón.

La Virgen habría llegado con un bajel cuya quilla, timón y vela quedarían, para memoria y testimonio del evento, petrificados en el promontorio rocoso que desde Muxía se proyecta hacia el Atlántico.

Tenemos que notar que también en este caso quedan objetos materiales de piedra como memoria del hecho. De gran relieve es la piedra plana que recuerda la vela de la nave que, en especiales situaciones, se levantaba del suelo unos centímetros y se decía que bailaba. En Galicia se conocen otras piedras con las mismas características con el nombre de *a pedra que baila, a pedra de abalar, a pedra balaidora,* o como *penas cabaleiradas, pedras moventes, pedras cabaleiradas.* Se encuentran en varias localidades, entre ellas, Melide, Ponteareas, O Porriño, Viana do Bolo, Cambados... En Fisterra se llaman *pedras santas* y también ellas en condiciones especiales se mueven[24]. Los arqueólogos y los antropólogos lo relacionan frecuentemente con antiguos cultos paganos.

La más conocida es sin duda la *pedra de abalar* de Muxía, situada en un lugar muy probablemente ligado a cultos litolátricos precristianos. Un elemento que nos puede encaminar hacia la sobrevivencia de antiguos ritos paganos es que las piedras no sólo son testimonios de la llegada de la Virgen, sino que también tienen propiedades curativas. La roca, que se decía fuera la quilla de la barca que había llevado a la Virgen, y que por su forma se llama *pedra dos cadrís*, es decir, de la zona lumbar inferior, se cree que cura con especial eficacia las enfermedades de los riñones, amén de dolores reumáticos y artríticos. *A pedra de abalar* parece más bien ligada a capacidades adivinatorias. Que se mueva, independientemente del número de las personas que se suben a ella, es interpretado como una señal de confirmación a la pregunta que venía formulada antes de subirse en ella[25].

La literatura odepórica compostelana testimonia como las piedras de Muxía y el santuario de la Virxe da Barca atraían a numerosos peregrinos. Entre éstos, el barón bohemio Leo von Rozmital, en 1465, que visitará todos los santuarios atlánticos

24 Fernando ALONSO MONTERO, *Historias, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos 2002, p.15. Véase del mismo autor "Santiago y las barcas de piedra", *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeas*, ed. Vicente Almazán, Xunta de Galicia, 2004, pp. 205 y ss.

25 José Enrique RIVADULLA PORTA (ed.), *Santuario de Nuestra Señora de la Barca-Muxía. Leyenda, historia, arte, folklore*, A Coruña 1974.

relacionados con la peregrinación jacobea desde Padrón hasta Fiterra y Muxía, en donde, en 1484, encontramos también al polaco Nicolás Popielovo, que describe lleno de maravilla la danza de la piedra a la que asiste personalmente; así como en 1539 el veneciano Bartolomeo Fontana y, en 1580, el noble alemán Erich Lassota von Steblevo, que escribe en su diario que la piedra es de tales dimensiones que ni varias parejas de bueyes consiguen desplazarla, mientras, al contrario, un hombre solo con un dedo puede moverla, como el mismo pudo comprobar.

Entre los viajeros y peregrinos que prosiguen su viaje a *Finisterrae* y Muxía, sin duda el más útil para la descripción del santuario de la Virgen de la Barca, de Muxía y de las relativas tradiciones, es Buonafede Vanti. Su diario de viaje se presenta dividido en doce capítulos, que corresponden a doce cartas, una por cada mes de su peregrinaje[26]. Van dirigidas a un "amigo", del cual habla más veces, sin indicar su nombre. Para él Muxía es tan importante que pone en el mismo título de su obra la referencia al santuario, incluso antes de Finisterre. El texto, que será publicado en Bologna por el famoso tipógrafo Costantino Pisarri en 1719, lleva efectivamente el título de *Viaggio occidentale a S. Giacomo di Galizia Nostra Signora della Barca e Finisterrae*[27].

El motivo de su particular atención hacia el santuario de la Virgen de la Barca nace del hecho de que Buonafede Vanti, durante su permanencia en Santiago, llega a conocer a don José Benito de Lanzos y Nóvoa de Andrade, cuarto conde de Maceda, protector del santuario, que lo empuja calurosamente a "partire da Compostella verso Muxia acciocché co' miei propri occhi vedessi quanto m'era stato narrato de' prodigi, e maraviglie, che quasi giornalmente accadono quivi in quei sassi all'orlo del Mare Oceano"[28].

Queda tan impresionado por los prodigios y los signos de la Pasión que el oleaje forma entre las rocas y por las enormes piedras que se mueven al tocarlas[29], que decide traducir al italiano e inserir en su diario un libro sobre la historia del santuario y

26 Paolo CAUCCI VON SAUCKEN, *Santiago e i cammini della Memoria*, Perugia, 2006, en particular el cap. *Le dodici lettere di Gian Lorenzo Buonafede Vanti*, pp. 179-195.

27 Gian Lorenzo BUONAFEDE VANTI, *Viaggio occidentale a S. Giacomo di Galizia Nostra Signora della Barca e Finisterre*, ed. Guido Tamburlini, Edizioni Università di Trieste, 2004.

28 *Ibidem*, p. 91.

29 Atraen su interés especialmente las imagenes que la marea y el movimiento de las aguas imprimen en las rocas, es decir: "... stelle, Croci Ordinarie, croci di Caravacca, di S. Andrea, Ruote di s. Caterina, Calici, Clappe, Tenaglie, Marteli, Spongia, Scala ..... che al vedere tal'apparizione rimasi fuori di me stesso, como una statua, toccai con le mie proprie mani tali figure e col ferro del Bordone provai di disfarle, ma in vano. Dato di piglio alla carta, e penna, tenendo il mio compagno il calamaro, diedi principio a scrivere"(p. 91). Queda tan impresionado por los signos de la Pasión que querría que "... fossero presenti in quel Santo Luogo gli eretici e gl'increduli, acciocché potessero vedere quei segni, o figure, non già di cose indifferenti, ma sensi espressive della nostra Santa Fede Romana, Cattolica ed Apostolica, fuor de la quale non è , né può esser salvezza" (pp. 92-93).

de los milagros que ahí se producían[30]. La traducción del texto ocupa 43 páginas del *Viaggio occidentale* y permite reconstruir cultos y devociones que se practicaban en el siglo XVIII en el promontorio de Muxía, en donde el IV conde de Maceda estaba haciendo construir el actual santuario[31]. Anteriormente, solo una pequeña capilla, muchas veces reconstruida, recordaba el lugar de la antigua devoción mariana que en nuestro día ha encontrado un nuevo auge[32].

López Ferreiro, con su acostumbrada sabiduría y profundo conocimiento de la temática compostelana, nos pone en el camino de cuál tendría que haber sido la fuente de la difusión de la relación entre cultos marianos y jacobeos en Galicia. Se refiere al padre Oxea, que cita en su *Historia de Santiago* un breviario armenio presuntamente escrito en Jerusalén en el año 1054, en el que habría descrito las noticias de la predicación del Apóstol en Galicia y de la venida de la Virgen[33].

Efectivamente la fuente escrita principal que difunde el encuentro entre Santiago y la Virgen en Galicia parece ser la *Historia del Glorioso Apóstol Santiago*, que el padre Hernando Oxea publica en 1615, en donde leemos (sic): "Salio el Glorioso Apostol Santiago del puerto de Iafa, y vino a la Isla de Cerdeña, y de alli a España: adonde desembarco en Cartagena: De alli fue a Granada adonde predicó, y le martirizaron a un discípulo suyo. De alli fue a Jaen, luego a Cordoua, y a Merida: y por Portugal, y Braga entró en Galizia, a donde predicó y residio buen espacio de tiempo. Al cabo del qual le aparecio la Virgen Nuestra Señora mandole boluiesse a Ierusalem, y el lo hizo assi. Llegando a Zaragoza de Aragon, le apareció la Virgen otra vez, y le mandó fundase allì una Yglesia: la cual dedicasse a su nombre..."[34].

30 El librito acababa de ser imprimido en Santiago en el año 1716, como anota Buonafede Vanti, por la "Stamperia d'Antonio Aldemude" y había conseguido todos los permisos eclesiásticos necesarios. La traducción del texto, que ocupa 43 páginas en su diario (pp. 220-263), empieza desde el frontispicio:

*RELAZIONE VERA*
*e autenticata dell'Ordinario Ecclesiastico della Città,*
*ed Arcivescovado del Signor San Giacomo*
*unico Padron di Spagna,*
*Delle Meraviglie, Prodigi e Miracoli che Nostro Signore*
*opera ed ha operato per mezzo della devotissima immagine di*
*NOSTRA SIGNORA DELLA BARCA ...*

31 Sobre el texto originario traducido por Buonafede Vanti véase Amado RINCÓN y Luciano RUSICH, "Relación desconocida de los Milagros de Nuesta Señora de la Barca de 1716", *El Liceo Franciscano*, 31, 1978, pp. 227-254.

32 Entre las consecuencias del culto mariano en Muxía la formación de un amplio *cancioneiro* que va desde ingenuos romances populares come *Veño da Virxe da Barca / Veño de abalar a pedra ./ Tamén veño de vos ver / Santo Cristo de Fisterra*, a la emotiva lírica, también en gallego, de Federico García Lorca *Romaxe de Nosa Señora da Barca*. Véase Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN. "García Lorca siempre en Galicia", *Compostella*, 37, 2016, pp. 30-31.

33 Antonio LÓPEZ FERREIRO *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago 1898, t. I, p. 50, nota 1.

34 Hernando OXEA, "De la predicación del Glorioso Apóstol Santiago, de como vino a España, y fundó la Yglesia Apóstolica de Iria Flavia en Galicia, y de sus discipulos", *España Sagrada. Theatro Geographico-Historico de la Iglesia de España*, XIX, Madrid 1615, p. 21.

Como vimos en Zaragoza no puede tratarse de una *inventio* de un devoto eclesiástico, sino de una persona que recoge tradiciones anteriores ampliamente difundidas, tanto de considerarlas dignas de entrar en un tratado de historia[35].

Muy difícil es llegar al momento en que se forma el ligamen entre María y Iacobus en Galicia. Podría ser a imitación de Zaragoza, como sugiere López Ferreiro, o por una lenta compostelanización de los lugares marianos que madura en el tiempo. Solo sucesivamente se siente la necesidad de formalizar por el ambiente eclesiástico un hecho ya cumplido, incluso utilizando fuentes más o menos auténticas, como el breviario armenio.

Hay que tener en cuenta también que un santuario que tenga una legitimación apostólica aumenta su prestigio y su poder de atracción. El proceso de interacción entre Santiago y la Virgen sigue desarrollándose en Galicia durante todo el siglo XVII, hasta llegar a incluir entre las leyendas de fundación de santuarios marianos el de la Virgen de los Ojos Grandes de Lugo, que según el historiador y canónigo Pallares se relacionaría con la predicación de Santiago en Galicia. Pallares dedica un capítulo entero de su extensa obra apologética, *Argos Divina. Sancta María de Lugo de los Ojos Grande,* publicada en el año 1700, a valorar las hipótesis de la fundación de la catedral por el Apóstol[36]. El capítulo tiene el explícito título de *Santiago dedicó la cathedral de Lugo a la Virgen N. Señora, en la imagen de Santa María de Lugo de los Ojos Grandes*[37], y si las motivaciones y testimonios históricos no son muy fiables, seguramente representa un índice de una tendencia que en Galicia se ha manifestado de manera muy significativa en Muxía, *Finisterrae* y Padrón.

En este contexto se instaura en el siglo XVII, en otras partes de Galicia, una estrecha relación entre Santiago y la Virgen María, parecida a la que hemos visto en Zaragoza y Muxía[38]. Es el caso de Padrón. Y no podía ser de otra forma, tratándose de un lugar profundamente influido por las tradiciones santiaguistas. Identificado como el sitio de la llegada de Santiago a Galicia genera una serie de leyendas ligadas a objetos específicos: columnas, piedras y rocas, que se convierten en símbolos visivos de la venida del Apóstol. A los peregrinos se les enseña el lugar en donde fue apoyado

35 Entre los numerosos textos apologéticos que recogen la tradición de la llegada de la Virgen a Muxía destaca el poema de 318 octavas reales de Antonio de RIOBÓO E SEIXAS, *La barca más prodigiosa. Poema histórico sagrado de las antigüedad, invención y milagros del célebre santuario de Nuestra Señora de la Barca*, Santiago de Compostela, 1728.

36 Juan PALLARES GAYOSO, *Argos Divina. Sancta María de Lugo de los Ojos Grandes, fundación y grandezas de su Iglesia, sanctos naturales, reliquias, y venerables varones de su Ciudad, y obispado, obispos y arçobispos que en todos imperios la governaron*, Santiago de Compostela, 1700

37 *Ibidem*, pp. 53-57. Véase Roberto Javier LÓPEZ LÓPEZ, *Ermitas y santuarios marianos en Galicia en la edad moderna, Culti santuari e pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra medioevo ed età contemporanea*, (Actas del Congreso) ed. María Giuseppina Meloni y Olivetta Schena, Genova, 2006, p. 252.

38 Manuel REY MARTÍNEZ, "El Apóstol Santiago y la Virgen María", *Compostellanum*, 6, 1961, pp. 603-623.

su cuerpo, la columna a la que se habían atado los cabos del bajel, mientras que la misma barca con que había viajado se convierte en piedra y unos dicen, como por ejemplo Domenico Laffi, que se puede ver en el fondo de la ría cuando baja la marea[39].

El culto a la Madre de Dios también era antiguo en Padrón, y cuando se difunde la tradición de su aparición a Santiago se llega a cambiar la misma iconografía[40]. El Apóstol se pone a los pies de la Virgen en traje peregrino y en actitud orante. Así lo vemos en el retablo mayor de la colegiata de Santa María de Iria, en donde a la antigua estatua de factura gótica en piedra a partir del siglo XVIII se le añade la figura en madera de un Santiago peregrino arrodillado, cambiando de esa manera completamente el sentido de la efigie.

La misma representación la encontramos en un bajorrelieve en forma de escudo del primer cuarto del siglo XVIII, en el que las figuras de la Virgen y de Santiago aparecen en la misma postura del retablo, pero esta vez en piedra y los del mismo autor. Alrededor podemos leer un lema que dice "Cabildo de Yria", que nos indica como la colegiata y su cabildo había tomado este conjunto iconográfico como propia imagen y sello. "En este sentido es interesante observar –comenta Marta Paz Fernández– tanto en el caso de la Virgen de Iria como en la de Muxía, el proceso de gestación del episodio de la aparición, con sus peculiares rasgos diferenciadores y, como consecuencia, la transformación y cambio de significado de su iconografía. Y es que en el retablo mayor del santuario de la Virgen de la Barca, a una Virgen sobre un trono de nubes, copia del siglo XIX de una primitiva escultura gótica, se le añadió la figura del Apóstol. Entre ambos siquiera las miradas establecen una relación. En un ejemplo paralelo, en el retablo mayor de la colegiata de Santa María de Iria estamos ante una Virgen de finales del periodo gótico –figura que ya estaba en el retablo primitivo anterior a la obra barroca de Diego Romay– a la que, tras el desarrollo a lo largo del siglo XVI del relato de la aparición de la María a Santiago en Iria, se le añadió la talla barroca de madera que representa el apóstol arrodillado y vestido de peregrino. Cambia con ello –concluye– el significado de la imagen que pasa a ser una milagrosa aparición"[41].

39 Domenico LAFFI *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, ed. Anna Sulay Capponi, Università degli Studi di Perugia, 1989, p. 217: "Questa è la città e il porto dove sbarcò il corpo di San Giacomo apostolo, quando fu portato da Gierusalemme, in Spagna. In questo porto evvi una curiosità molto bella, la qual è una nave di grandezza ordinaria, tutta di marmo bianco, la quale non la moverebbero cento para di bovi, non una a dire un huomo e uno con un dito solo la raggira come vuole e se vi mette tutta le forze che ha con tutte e due le mani, non è possibile che la possi muovere. Ci dissero che questa era la nave che condusse il corpo di San Giacomo da Gierusalemme in Galitia e che, subito che li discepoli hebbero levato il santo corpo da detta nave, ella diventò di marmo vero, acciò non più servisse ad alcuno o perché non fosse portata via. Questa sta quasi sempre coperta dall'acqua e si vede solo quando il mare cala per il suo flusso e reflusso, così ci raccontarono alcuni spagnoli che ci condussero la città a vedere le cose più conspicue".

40 Marta PAZ FERNÁNDEZ, "Aproximación a la iconografía jacobea de Padrón: memoria de la presencia del Apóstol en Galicia", *Compostellanum*, 51, 2006, pp. 441- 481.

41 *Ibidem*, pp. 474- 475.

En conclusión podemos decir lo siguiente:

Que lo que caracteriza el encuentro entre María y Santiago, en Zaragoza y en Galicia, es que esto se realiza cuando los dos están vivos, según los apologistas, entre los años 35 y 40. En el Pilar se dirá expresamente que la Virgen aparece en cuerpo real y mortal. Otro elemento que hay que destacar es que de la aparición, o más bien de la llegada, de la Virgen quedan testimonios materiales, como una columna o unas rocas. Signos concretos visibles y tangibles del milagroso evento.

En fin, es preciso resaltar que los cultos marianos son anteriores al nacimiento de la tradición jacobea del encuentro con la Virgen, hecho que nos hace pensar en una compostelanización en el marco de la cultura del peregrinaje. Podríamos decir que la Virgen reconoce y acepta el empuje y desarrollo de la peregrinación jacobea y, con su aparición-llegada, la legitima. Casi un proceso de recíproca legitimación parecido al que une Carlomagno a Santiago. De hecho, los documentos históricos que conocemos no hacen otra cosa que recoger un encuentro ya ocurrido en la tradición popular que los apologistas defenderán en sus libros, no siempre sin contrastes y opiniones contrarias.

Como contrapartida tenemos que observar que, al reforzarse en los siglos XV y XVI las devociones marianas, estas producen una influencia muy fuerte en la peregrinación jacobea, hasta el punto de influir en los mismos itinerarios que a veces se alejan o son alternativos a los caminos tradicionales. Es el caso del auge de las rutas a lo largo del Ebro, que permiten la visita a Montserrat y Zaragoza, y de la prolongación hacia Muxía, cuya *piedra de abalar* y los sugestivos signos e imágenes producidos por el oleaje de un mar misterioso quedan profundamente grabados en el imaginario de los peregrinos, que los consideraban un ulterior testimonio de la sacralidad del lugar y de la llegada de la Virgen.

# Barcos de María. La tradición popular de ofrendas votivas

Robert Plötz
Julius-Maximilians-Universität Würzburg (Alemania)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

## I.- *Votum* y exvoto

Las figuras y objetos votivos son ofrendas hechas a una imagen milagrosa, y hay dos tipos, a saber: los votos y los ex-votos. El voto es el objeto que se ofrece a un santo o a una santa para conseguir un beneficio por su intercesión. El ex-voto es el objeto que se ofrece a una imagen sagrada en reconocimiento de un beneficio recibido. El voto tiene, pues, más bien carácter de petición, mientras que en el ex-voto predomina el momento de acción de gracias.

En su calidad de ofrenda, tanto el voto como el exvoto vienen a ser como un "sacrificio"[1], ofrecido y presentado en honor de los santos.

La ofrenda de los dones votivos o "sacrificios" tiene lugar en un contexto religioso-social e histórico determinado y por ello reflejan hechos concretos y una

1 Cfr., entre otros, R. Andrée, *Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süd-Deutschland*, Braunschweig, 1904, L. Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München, 1971, y R. Creux, *Die Bilderwelt des Volkes, Brauchtum und Glaube*, Zürich, 1980.

específica situación histórica[2]. La aportación del donante dependía con frecuencia de su posición social, y el valor material y económico de la ofrenda se fijaba en función de sus recursos económicos. El emperador Carlos V, por ejemplo, envió a Aquisgrán con motivo del nacimiento de su hijo una ofrenda equivalente al peso del recién nacido por valor de 16 marcos de oro[3]. Todavía hoy se encuentran en muchas iglesias y capillas de diversos países católicos, sobre todo del sur y centro de Europa, muchos exvotos de plata, hierro, o de cera, madera, barro, papel, cada uno según la capacidad económica del donante o la gravedad del caso. Una excepción la formó la cera que servía, derretida en moldes, para una gama muy variada de ofrendas[4].

## II.- Tablas y cuadros votivos

Los dones votivos figurativos, o sea, en forma de figura, pueden ser tanto votos como exvotos, es decir, pueden ser la expresión de petición de un beneficio que se quiere alcanzar o la muestra de agradecimiento por un beneficio ya recibido. En cambio, las tablas y cuadros votivos tienen predominantemente carácter de exvoto, o sea, normalmente son ofrendas en agradecimiento por la curación de una enfermedad, por la ayuda recibida en una situación difícil, o por el auxilio en un grave peligro, por ejemplo en la mar. En la mayoría de los casos, las pinturas sobre tabla representan la escena del peligro, así como la aparición o la intervención del santo o la santa invocada en cuyo honor se donaron los cuadros[5]. No hace falta resaltar que en la mayoría de los casos los fieles se dirigían a la Virgen[6]. Por lo cual ella es la destinataria de la mayoría de los exvotos.

2 Cfr. entre otros K.-S. Kramer, „Votiv-Tafeln als kulturgeschichtliche und volkskundliche Quelle", *Schwäbische Heimat*, 42 (1953), pp. 84-87 y W. Brückner, „Volkstümliche Denkstrukturen und hochgeschichtliches Weltbild im Votivwesen", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 59 (1963), pp. 186-203.

3 R. Plötz, „Aachenfahrt und Heiligtumsweisung - Formen und Inhalte", *Der Aachener Marienschrein*. Festschrift, ed. D. P.J. Wynands, Aachen, 2000, pp. 135-158, aquí p. 140.

4 Todavía imprescindible: G. Gugitz, Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch, Wien, 1955-1958, *passim*, un manual topográfico en cinco tomos.

5 Cfr. entre otros L. Kriss-Rettenbeck, *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Volksbrauchtum*, Zürich, 1972, K. Beitl, *Votivbilder, Zeugnisse einer alten Volkskunst*, Salzburg, 1973, reedición 1982, y E. Harvolk, *Votivbilder. Bildzeugnisse von Hilfsbedürftigkeit und Gottesvertrauen*, München. 1979, así como los títulos indicados en las notas 2 y 3.

6 Otra vez Gugitz, Österreichs Gnadenstätten, op. cit., passim, y como *pars pro toto* R. Bauer, „Die Altötting er Votivtaferl, Ostbaierische Grenzmarken" *Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde*, XII (1970), pp. 176-183.

## III.- Barcos votivos y su fondo sentimental y oficial

Barcos votivos[7] se encuentran en muchas iglesias europeas de ciudades con puertos marítimos y aldeas de marineros[8], bien sea expuestos y colgados en el interior de la iglesia o guardados en la cámara del tesoro. Los motivos para colocar modelos de barcos en iglesias, una tradición marítima multisecular, son diversos, y no siempre fue determinante la intención religiosa. Con frecuencia tuvieron mucha más importancia otros factores, por ejemplo, el prestigio social que para el colectivo de donantes (cofradías o gremios) o para el donante individual suponía el hecho de que sus ofrendas votivas quedasen expuestas en un célebre y concurrido santuario. Para los donantes esta circunstancia era de un gran valor espiritual-cultural, un valor que se apreciaba evidentemente como más alto que el valor material del objeto en cuestión. Estas donaciones tenían la función de señales y símbolos colocados intencionadamente con

7 Cfr. por lo general Ch. Voigt, „Das Schiff als kirchliche Weihgabe", *Die See*, Jg. 30 (1927), K. Köstlin, „Eine Schiffsschenkung in Delve. Zum Begriff Votivschiff", *Kieler Blätter zur Volkskunde* 1 (1969), pp. 67-83 y B. Harley, *Church Ships: A Handbook of Votive and Commemorative Models*, Norwich, 1994. Para la diversidad de las formas de los barcos cfr. por ejemplo H.-J. Frederiksen, "The Ship as a Symbol in Danish Medieval Church Murals", *Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela* [El Ferrol 1996], Santiago de Compostela, 1998 (= Actas del II Congreso de Estudios Jacobeos), coord. V. Almazán, 2 t., aquí t. 1, pp. 83-97, con tablas, además las imagenes de barcos en el mundo de los graffiti (dibujos incisos) sobre todo en muros y paredes de iglesias, en H. Stettner, "Die 'Völlener Schiffe'. Geschnitzte Konturen von Seglern des 17. Jahrhunderts am Altar einer unteremsischen Kirche, Schiffsmodelle und -darstellungen", *Deutsches Schiffsarchiv* 6 (1983), pp. 175-187, esp. pp. 180-182, y „Panorama des graffiti maritimes des côtes du Ponant", *Actes du VII^e Colloque International de Glyptographie de Rochefort-sur-mer* (1990), C.I.R.G. Rochefort-sur-mer, Paris-Braine-le-Château, 1991, t. 2, pp. 109-145.

8 Cfr. entre otro para Inglaterra ibid., para Dinamarca y Schleswig W. Berndtsen/A. Pods, *Votivschiffe im Königreich Dänemark und in den ehemaligen Herzogtümern Schleswig und Holstein*, Rendsburg, 1988, para Francia M. Mollat, *Ex-voto marins du Ponant*, Catálogo de exposición Nantes, Caen, Paris, 1972, Id., „Les ex-voto marins", *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Finisterre*, t. XCVIII (1972), pp. 363-373, Id., „Inventaire des ex-voto marins", *Ethnologie Française*, Nouvelle Série, t. 9, nr. 2 (1979), además H. Jacomet, „Trois ex-votos de pèlerinage maritime à Saint-Jacques dans le perche vendômois (Loir-et-Cher) et la question de la Voie Océane en France, XIV^e - XVI^e siècles", *Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela* [El Ferrol 1996], op.cit., t. 1, pp. 135-252, p. 18, para Schleswig del Norte y del Sur H. Henningsen, „Schiffsmodelle in Kirchen in Nord- und Südschleswig", *Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte* 33 (1964), pp. 45-76, para la Baja Sajonia H. Szymanski, Schiffsmodelle in niedersächsischen Kirchen (Göttingen, 1966), p. 7, para la Pomerania A. Haas, „Votivschiffe in Pommerschen Kirchen", *Pommersches Genossenblatt* Jg. 26 (1926), pp. 363s., cfr. además W. Rudolph, „Rügische Votivschiffe", *Mitteilungen des Ernst-Moritz-Arndt-Heimatmuseums der Insel Rügen zu Garz* (1953), Stettner, Die „Völlener Schiffe", op. cit., pp. 175-187, W. Steusloff, *Votivschiffe, Schiffsmodelle in Kirchen zwischen Wismarbucht und Oderhaff*, Rostock, ²1990, J. Heinritz, „Forschungsbericht über das Schiffsmodell in der Heiligenhafener Stadtkirche", *Das Logbuch* Jg. 26 (1990), pp. 5-14, H. Kreideweiss, „Das Votivschiff in Vlotho", *Das Logbuch* Jg. 28 (1992), pp. 33s. y recientemente N. Hansen, „Schiffsmodelle in schleswig-holsteinischen Kirchen. Historische Schiffe. Vom Nydamboot zur Gorch Fock", ed. H. Mehl, *Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloß Gottorf, Volkskundliche Sammlungen*, t. 7 (2002), p. 179.

el propósito de dar información sobre la vida y los valores de la comunidad o gremio del donante, en especial sobre el prestigio social de sus socios. De la misma manera debían dar testimonio de las convicciones, la conducta y la calidad de vida del individuo donante.

Como era de esperar, en las ciudades marítimas y de la Hansa el barco era considerado como el símbolo principal de los gremios y hermandades de navegantes y de otras instituciones marineras[9].

El motivo externo de una fundación o donación podría ser de género muy variado. Por una parte se podía tener en cuenta acontecimientos especiales relacionados con el santo destinatario, p. e. la fiesta de la consagración de una iglesia u otras fiestas del calendario litúrgico, pero también jubileos o fiestas civiles, y más tarde, a partir de finales del siglo XIX, juegan asimismo un papel importante acontecimientos de carácter patriótico. Por otra parte, la ofrenda también tenía la función representar la especial situación por la que el donante se vio motivado a donar el exvoto. Por parte de los marineros, p. e., era frecuente recordar su salvamento de peligros en la mar. Para otros donantes podía ser importante dejar memoria de acontecimientos importantes de su propia familia[10].

## IV.- Historia de los barcos votivos

La costumbre de regalar a una iglesia un modelo de barco o de expresar así el agradecimiento por un beneficio recibido de un santo protector se remonta en la Europa central y en la del norte al siglo XII. En los casos más antiguos que conocemos los barcos se modelaron en cera o en metales preciosos. Muchas veces, el motivo del agradecimiento era la salvación de un peligro marítimo después de haber invocado el nombre de un santo. Esto es, p. e., lo que ocurrió con los santos obispos Bernwardo (993-1022)[11], y Godehardo (1022-1039)[12] de Hildesheim. Los barcos votivos dedicados

9 Cfr. Steusloff, *Votivschiffe*, como arriba, pp. 7s. und W. Rudolph, „Das Schiff als Zeichen. Bürgerliche Selbstdarstellung in Hafenorten", *Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums*, t. 24 (1987). Cfr. en cuanto a intenciones de fundaciones y sus motivos la exposición de H. Henningsen, "Schiffsmodelle in Kirchen in Nord- und Südschleswig", *Nordelbingen* 33 (1964), pp. 45-76, aquí pp. 56s.

10 Cfr. Steusloff, *Votivschiffe*, *op. cit.*, p. 8.

11 *Miraculi Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, ed. G.H. Pertz, MGH SS IV, pp. 754-783.

12 *Canonizatio et translatio sancti Godehardi et de miraculis subsequentibus, en Acta Sanctorum ordinis S. Benedictini*, ed. Jean Mabillon, (171), Saeculum VI, Pars I, auctore anonimo fol. 430-446, con mención del barquito de plata en fol. 441, Mabillon, "Vita s. Godehardi episcopi", *AA SS* IV.

a ellos se guardaban en la catedral de Hildesheim[13]. Pero además del agradecimiento por la salvación de un peligro de mar también podía haber otros motivos para la ofrenda de un barco, como cabe deducir de un documento de Wismar (costa del sur del mar Báltico) de 1411, que da a entender que la donación de un barco también se puede deber a otros factores de carácter colectivo y simbólico[14]. En este caso los donadores del barco fueron los mismos carpinteros que lo construyeron.

Como barco más antiguo se considera el barco votivo de Ebersdorf[15], un lugar de Sajonia lejos del mar, que se descubrió en los años setenta del siglo pasado. Se supone que fue construido a principios del siglo XV. Se trata verosímilmente de una copia de un barco marítimo de Europa del norte que según su tipo se podría colocar entre carabela hanseática y Nao. El motivo de la ofrenda fue la salvación milagrosa de un caballero que en el siglo XIII, en su viaje de regreso de Tierra Santa, corrió un grave peligro de zozobrar. El caballero invoca a la Virgen y pide su ayuda. Promete, en caso de su salvamento, donar un barco votivo lleno de oro. Después de su afortunado regreso mandó hacer un barco como había prometido, cargado del metal precioso[16].

Esta parece ser la noticia más antigua de un barco votivo dedicado a la Virgen María.

Para el año 1254 tenemos la noticia de un barco votivo de plata que fue ofrendado a la iglesia de Saint-Nicolas-du-Port, asimismo como señal de agradecimiento por la salvación de un peligro de mar[17].

A pesar de las parcas noticias de que disponemos, parece notable que las fuentes del siglo XIII relatan con cierta naturalidad el hecho, que parece haber sido frecuente dentro de las costumbres marítimas, de regalar pequeños modelos de barcos.

---

13 Steusloff, *Votivschiffe*, *op. cit.*, p. 8.

14 Cfr. Köstlin, "Eine Schiffsschenkung", *op. cit.*, p. 69. El barco está hecho de cobre dorado y su forma parece a un Holk hanseático. Lo han construido carpinteros de barcos de Wismar y lo entregaron el día 2 de febrero a la iglesia de San Nicolás. Cfr. Szymanski, *Schiffsmodelle*, *op. cit.*, p. 6. Lo que parece evidente aquí, es decir, los motivos detrás de muchas donaciones protestantes, no se puede averiguar. Siempre que Richard Andree habla de consagraciones de barcos según rituales católicos en "regiones protestantes" (*Votive und Weihgaben*, op. cit., p. 178) subsume solamente la piedad popular protestante a las categorías de la piedad católica, lo que evidentemente no se puede comprobar en ningún barco de Europa del norte que se había ofrecido como ofrenda de votivo. Cfr. Köstlin, "Eine Schiffsschenkung", como arriba, p. 69. Cfr. también Szymanski, *Schiffsmodelle*, como arriba, p. 6.

15 Cfr. W. Steusloff, "Das Ebersdorfer Koggenmodell von 1400", *Deutsches Schiffsarchiv* 6 (1983).

16 Cfr. id., p. 8. Ebersdorf está situado cerca de Chemnitz en una vía lateral que conduce en la vía regia de Lipsia a Bohemia. Poseía una capilla con una imagen religiosa de la Virgen que está documentado solamente desde 1420 hasta la Reforma. El barco de votivo hecho de madera permaneció intacto (cfr. Id.). Según la tradición estaba rellenado de oro y donado por un hidalgo de nombre Wolf von Lichtenwald de Sachsenwald, porque para la ofrenda el motivo hubiera sido la salvación del noble de peligro marítimo en su retorno de Tierra Santa. (W. Ziehnert, „Das Goldschiffchen in der Kirche zu Ebersdorf", *Sachsens Volkssagen. Balladen, Romanzen und Legenden*, t. 2, (1838), pp. 81-88).

17 Cfr. N. de Wailly, *Histoire de Saint Louis par Jean, Sire de Joinville*, Paris, 1868, pp. 225s., Szymanski, *Schiffsmodelle*, *op. cit.*, p. 6.

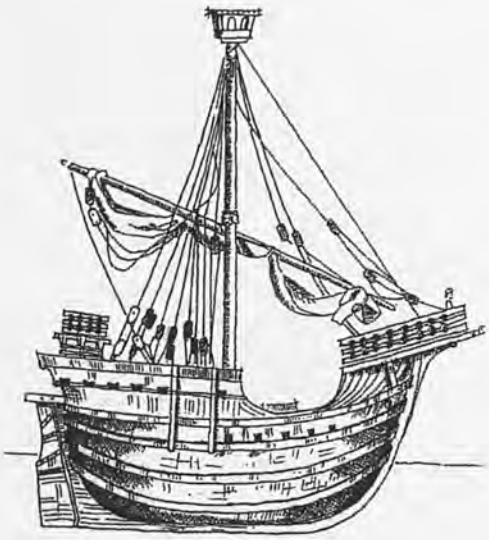


Figura 1. Réplica de una Nao, alrededor de 1450. Capilla de Marineros de Cataluña, Maritiem Museum Prins Hendrik, Rotterdam.

Alrededor de 1450 nos llega en copia un barco de tipo Nao (Fig. 1), que es de la costa de Cataluña[18].

La noticia de que en la capilla de Sta. Ana de Bristol había, en el siglo XV, 27 modelos de barcos votivos hechos de madera y cinco de plata[19] nos permite hacernos una idea de la amplia difusión que a finales del Medioevo había alcanzado la tradición de donar barcos votivos.

Aunque en la siguiente historia no se mencione ningún barco votivo, quiero insertarla aquí por su especial relación con Santiago como intercesor en los peligros del mar. Se trata de la historia de dos fieles de la iglesia parroquial de Saint Andrew en Glasgow (Escocia) que en el invierno de 1503/04 se salvaron de perecer ahogados cerca de Burdeos, porque al verse en extremo peligro de muerte hicieron el voto de peregrinar a Compostela si el "Hijo de María por intercesión de Santiago les socorriera en ese inminente peligro". El párroco de Saint Andrew les expidió el certificado siguiente: *Vouentes [vovendo] quod si Virginis filius, ipsius sancti Jacobi intercessione, [in tali] periculo eis subueneret [subveniret], limina ipsius sancti Jacobi de Compostelle visitarent*[20].

En Suecia, el más antiguo modelo conservado de barco votivo procede de la Storkyrka de Estocolmo y se encuentra actualmente en el "Sjöhistoriska Museum"[21].

18 En el Maritiem Museum Prins Hendrik en Rotterdam se encuentra en modelo de una Nao catalana alrededor de 1450. Cfr. H. Winter, *Die katalanische Nao von 1450*, Burg, 1956 y Henningsen, „Schiffsmodelle", *op. cit.*, p. 45.

19 Cfr. R. M. Nance, *Sailing-ship Models. A Selection from European and American Collections*. Revised Edition, London, 1949, p. 13, H. H. Brindley, "Mediaeval and Sixteenth Century Ships in English Churches", *Cambridge Antiquarian Society Communications*, t.17 (1913), pp. 139-145. aquí p. 140 y Steusloff, *Votivschiffe*, como nota 9, p. 8.

20 *Archives Départementales de la Gironde, Registre du notaire Jacques Devaulx*, 3 E 4469, fol. 22v et 23r. Cfr. E. Ferreira Priegue, "La ruta ineludible: Las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV", *[I] Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago 1993, Santiago de Compostela, 1995, pp. 277-290, aquí p. 283, y sobre todo Jacomet, "Trois ex-votos", *op. cit.*, p. 60, p. 157 y p. 221, Anexo I.2., con transcripción de texto y bibliografía.

21 Steusloff, *Votivschiffe*, *op. cit.*, p. 9.

Un barco votivo noruego con datación de 1610 se podía ver en la iglesia de Sta. María en Bergen[22]. De Dinamarca se conservan documentos que mencionan la noticia de un barco votivo de 1610 que se encuentra en Vindinge[23]. Y en capillas e iglesias de las costas atlánticas todavía siguen colgando todavía hoy en día muchos barcos votivos, como en la ermita de Kizkitza en Haso (a 24 kilómetros de San Sebastián), la ermita de Arritokieta en Zumaia, en San Juan de Gaztdugatxe (Bermeo), en Muxía, en la capilla de Atalaia de Porto do Son, etc.

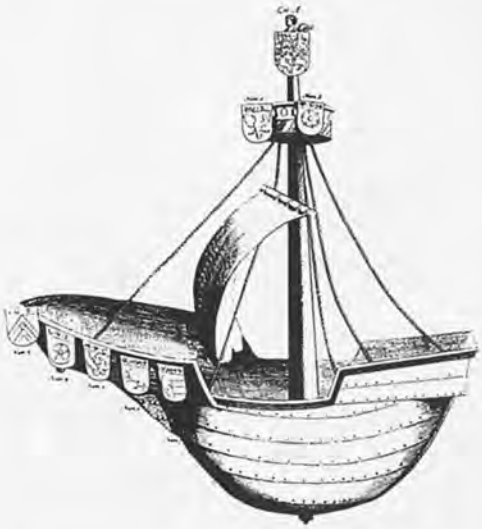


Fig. 2. Barco votivo de plata, donado por Enrique el Medio, duque de Brunswick y Luneburgo, alrededor de 1518, probablemente Augsburgo o Núremberg. Grabado de cobre, 1729.

## V. Un barco votivo en Altötting[24]

En el capítulo siguiente vamos a exponer un poco más detenidamente la historia de dos barcos votivos, uno de la Baja Sajonia que se encuentra en Altötting en la Alta Baviera, y otro que está en Dettelbach, en la Baja Franconia.

Desde hace aproximadamente 500 años, en la rotonda de la capilla de las Gracias de Altötting, en Baviera, se encuentra un enorme ciclo de cuadros de milagros marianos de comienzos del siglo XVI. Altötting como lugar destacado de culto mariano gozaba precisamente en esta época -sobre todo en círculos de la nobleza- de una fama extraordinaria y contaba con visitantes de máxima alcurnia, como el emperador Maximiliano I, el emperador Carlos V o los miembros de la casa de Wittelsbach[25]. En la tesorería de la famosa capilla "Nuestra Querida Señora" de Altötting se encontraba un barco votivo de plata (Fig. 2), una ofrenda de Enrique el Medio, duque de Brunswick y Luneburgo, nacido en 1468 y muerto en 1532. Reinó desde

22 Ibid.

23 Ibid.

24 Cfr. R. Plötz, *„ein wächsen Schifflein daselbst geopffert.* Zum Votivbrauchtum", *Der Kult des Apostels Jakobus d. Ä. in norddeutschen Hansestädten*, ed. H. Röckelein, (Jakobus-Studien 15, 2005), pp. 108-135, aquí pp. 118-125.

25 Cfr. la obra clásica de R. Bauer, *Bayerische Wallfahrt Altötting*, 3ª. edición revisada, Regensburg, 1985.

1486 hasta 1520[26]. Su barco votivo todavía se conservaba en 1768, pero ya faltaba en el siguiente inventario, de 1786, poco tiempo antes de la secularización[27]. El único testimonio plástico de este barquito se conserva en forma de uno de los más grandes y magníficos cuadros votivos que últimamente se ha vuelto a colocar en la rotonda de la capilla de "Nuestra Querida Señora"[28]. La tabla votiva tuvo que haber sido pintada a partir del 1520 (Tabla 2). El nombre del artista todavía nos es desconocido, y apenas será posible identificarlo, por haberse perdido los libros de cuentas de la capilla desde el año 1513 hasta el 1529[29]. Se supone que el artista habrá tenido su taller en la comarca de Altötting/Mühldorf. La tabla mide dos metros de alto (por uno de ancho) y cuenta detalladamente –en texto e imagen– las circunstancias de los hechos ocurridos. Doy una breve versión del texto:

*Anno domini 1518*, el duque de Brunswick y Luneburgo emprendió una peregrinación desde *Britania* (la Bretaña) a Santiago de Compostela[30]. En su viaje de regreso su barco fue sorprendido, en la tarde del día de San Lorenzo [día diez de agosto], por una fuerte tempestad que duró casi dos noches y un día, por lo cual muchos bar-

26 Ya en el siglo XVIII se llevantó la pregunta entre los genealogistas y sabios de Gottinga en cuanto al "verdadero" duque, como lo muestran los siguentes opúsculos: D. Köhler, *Gezeigter und bestärckter Nutz der Wappenkenntnüß zur Entdeckung einer historischen Wahrheit in der Untersuchung der zur Erläuterung der Braunschweigisch-Lüneburgischen Historie dienlichen Frage: Was für einem Herzog Heinrich zu Lüneburg das A. 1518 in die Capelle U.L.Fr. zu Alt-Oetting in Bayern verlobte silberne Schiff zuzueignen sey? Nebst einer in Kupfer gestochenen Abbildung dasselben auf zwo Tafeln*. Göttingen, gedruckt bei Johann Friedrich Hager, 1749. Se añadió posteriormente a la edición de Gotinga (presente en la Biblioteca Municipal Hannover Hannover, sign. H 8544) una "indicación" insertada con el título siguiente: *Anzeige zu der vor kurzem entstandenen Frage: Was vor einem Herzog Heinrich zu Lüneburg, das in die Capelle U.L.Fr. zu Alt-Oetting in Bayern verlobte silberne Schiff zuzueinen sey?* Frankfurt y Leipzig, 1751), sin editor y editorial. Como autor supuesto se menciona en el fichero de la Biblioteca regional de la Baja Sajonia un Georg Christian Gerdiß. El barquito fue bien conocido a la investigación anterior. Cfr. R. Andree, "Ein welfisches Schiffsmotiv zu Altötting in Bayern", *Braunschweigisches Magazin*, t. 16 (1910), pp. 45-48, con una tabla, y M.a A. König, *Weihegaben an U.L. Frau von Altötting*, 2 t., München, 1939/1940, aquí esp. t. 2, pp. 32-35, tabla 5 y 6. Cfr. Szymanski, *Schiffsmodelle*, *op. cit.*, p. 7, tabla 28 en el anexo.

27 Ibid.

28 Así todavía en Ph. M.ª Halm, „Die Mirakelbilder zu Altötting", *Bayerischer Heimatschutz* Jg. 21 (1925), pp. 1ss. Con tabla, y esp. p. 12 y tabla 9. Cfr. *Die Kunstdenkmale des Königsreichs Bayern, Bd. 1: Regierungsbezirk Oberbayern, 3.Teil, Bezirksamt Altötting*, München, 1902, pp. 2405s. Todavía en 1963 vi personalmente la tabla votiva colgada en la rotonda de la capilla. El número de las tablas votivas con la presentación de milagros ha sido considerablemente alto. En 1700 incluso las tablas ocuparon el claustro de la iglesia parroquial. Sólo en los años 1892/93 se aumentó el efectivo por casi 3.000 tablas votivas. Cfr. Bauer, *Bayerische Wallfahrt*, *op. cit.* 26, p. 63.

29 Cfr. Szymanski, *Schiffsmodelle*, *op. cit.*, p. 7 y Bauer, *Bayerische Wallfahrt*, *op. cit.*, pp. 65s.

30 Para las peregrinaciones marítimas a Santiago de Compostela cfr. M.L. Favreau-Lilie, "The Reys ad Sanctum Jacobum in Ghalecia from Northern and Northwestern Germany", *Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela*, *op. cit.*, t. I, pp. 119-133, R. Plötz, "Peregrinando por mar: relatos de peregrinos", en ibid., t. II, pp. 55-81, en especial pp. 76-78 (con bibliografía amplia), además como estudio casuístico de un peregrino suelto cfr. V. Honemann, "Eine Stralsunder Schiffspilgerfahrt nach Santiago de Compostela im Jahr 1506 in Gert Dröges Lebensbeschreibung des Stralsunder Bürgermeisters Franz Wessel", *Niederdeutsches Wort, Beiträge zur niederdeutschen Philologie*, t. 43 (2003), pp. 291-300.

cos se hundieron. En su apuro el duque y sus acompañantes invocaron a "María, la madre de Dios de todas las gracias y misericordia, de Alten-Ötting", y prometieron dedicarle un barco de plata. De repente, salió el sol [y el mar se calmó]"[31].

Después de su entrega, el barquito ocupó un sitio privilegiado en la reja del retablo mayor.

La fuente literaria más importante del milagro es sin duda la "Historia de la capilla santa de Altötting", que tuvo una divulgación extraordinaria y que publicó el jesuita Jacob Irsing en 1643 en Múnich en lengua latina[32]. Un año más tarde salió ya la versión alemana. El editor se basó en los *libelli miraculorum*, es decir, manuscritos en latín que habían anotado milagros desde 1498 hasta 1598.

El nombre del donante se deduce del escudo puesto en lugar destacado en la punta del mástil del barquito votivo, donde están grabadas las letras iniciales del duque: H. H. Z. L. El título dinásticamente correcto "de Brunswick y Luneburgo" no se puso – probablemente por falta de espacio[33].

El editor J. D. Kohler publicó en el año 1749 dos grabados plegados sobre plancha de cobre con dos vistas del barco: una de babor y otra de estribor[34]. Para el grabador anónimo a buril evidentemente no revestía tanto interés la reproducción exacta del tipo de barco, como la representación de los doce escudos. El dios Marte, en el tope del

31 Presento la versión corta de Szymanski, *Schiffsmodelle, op. cit.*, p. 7s. El texto original en la tabla dice: *Anno domini 1518 Ist der durchleichtig hochgeborn Fürst hertzog zw braunschweig vnd lünenbürg, sambt andern hernach benenen grafen herren Nemlich Rittern Edeleutten Wilhalm graff zu eberstain, her hans von Grandeckh Ritter, her Casper von hallnbürg Ritter, Wolf draisch pütt, her Georg von Adeltzhaussen, Canrad von Salfurt, hanns von ranschmetz Moritz von estorf, Leni von Jaga, Jörg von annattet, Joachim von gamisch, vnd ettlich vil frantzösischer herren Edelleudt zu britania auf das mör gesessen vnd mit glückh gen Sand Jacob zw Campostella zw gallicia khumen, an den heiligen zwölfpoten sand Jacob hann gesuecht, aber am wider vmb faren, Jst an land larentzen abent, ain ergrosser sturm windt an sÿ khummen, der gwert hat anderhalb nacht Vnd ain tag, dar zw morckhlich vil schiff verdorben sin. Jn solchen Jren grösten nötten haben sÿ angerüfft Mariam die Müeter gots aller genaden vnd Jer am silbren schiff zugeben versprochen, Also bald vnd das Versprechen geschehen ist: hat sÿ die sunn die vormals mit grossen unstern trüeben wolkhen bedeckht, was klärlich lautter geschinen des die herren auch schiflewt fast erfrewdt wurden, und in also haben die vorgenanten fürsten Ritter vnd Edellewt dis gegenbertig silbren Schiff zw Eren der müetter gottes voll aller genaden und barmhertzikhait machen lassen, lobt vnd eret die muetter gots vmb das merckhlich grosse zeichen* (texto según la tabla 52, en Bauer, *Bayerische Wallfahrt, op. cit.* En total 56 tablas del inventario de las tablas votivas tienen la altura hasta dos metros (ibid., p. 65). Cfr. R. Plötz, "Peregrinando por mar", como arriba, pp. 76-78.

32 Jacobo Irsing: *Historiae D. Virginis Oetinganae libri III*, Monachii, 1643. Irsing analiza además los "libri miraculorum" escritos a mano, los cuales anotan los "símbolos milagrosos marianos" desde 1489 hasta 1598, y que mientras tanto desaparecieron. Las indicaciones relativas a la peregrinación del duque Enrique el Mediano están tomadas de la edición de 1661 (cap. IV, pp. 96s.). Ya en el año siguiente apareció una edición en alemán que tenía análogo a la latina varias tiradas, la última en 1738. Cfr. Szymanski, „Schiffsmodelle", *op. cit.*, p. 8. El título de la edición alemana es: Jacob Irsing: *Historia von der weitberühmten unser L. Frawen Capell zu Alten-Oeting* ... . In Lateinischer Sprach ausgefertigt [und übersetzt] durch Johann Scheitenberger, München, 1644. Para el texto citado se ha utilizado la edición de 1661 (Tom. 1, Liber 1, Cap. 4, pp. 74s.). Cfr., Szymanski, *Schiffsmodelle*, op. cit., p. 8.

33 Ibid., p. 10.

34 Köhler, *Gezeigter und bestärkter Nutz der Wappenkenntnüß, op. cit.*, p. 8.

Figura 3. Cuadro votivo, detalle del duque Enrique el Medio de Brunswick y Luneburgo en peligro marítimo, alrededor de 1520. Óleo sobre madera, U.L.F. von Altötting. Foto: Archiv der Stiftungsadministration, Altötting (Baviera).

mástil, el del duque y nueve escudos más están colocados a babor y estribor del castillo de proa. Todos los escudos llevan las iniciales de los nombres de los co-oferentes y acompañantes alemanes del duque[35]. Los nombres pueden descifrarse, el nombre de la señora a la derecha detrás del duque por ejemplo es Leni von Jaga (Fig. 3)[36].

¿Por qué se encuentra el barco votivo en Altötting y no en un santuario del ducado de Brunswick? Hay que mencionar que el santuario de Altötting era muy venerado por el duque Enrique. Ya en el año 1508 había donado su coraza a la Virgen milagrosa[37].

Se supone que un participante de la peregrinación, el bávaro Georg von Adelshausen -su escudo cuelga en posición destacada en el barco- habría aconsejado al duque hacer el voto a nuestra Señora de Altötting.

¿Qué orfebre podría haber hecho el barquito y qué muestra o modelo usó? Vamos a ver. En los principios del siglo XVI se hacían expediciones marítimas a España y Portugal en veleros grandes de tres o cuatro mástiles. Según sus características, el barquito se fabricó muy probablemente en Augsburgo y Núremberg. Por supuesto no fue copia auténtica del barco que utilizaron los peregrinos en cuestión. El velero de plata está equipado con un mástil con una vela cuadrada, de aproximadamente 29

35 Ibid, p. 21.

36 Las letras L.V.J. del cuarto escudo Köhler interpreta como Ludolph von Jagow, mientras que el texto de la tabla votiva lo menciona como Leni von Jaga, la cual se puede ver en la tabla a la derecha detrás del duque como dama vestida según la moda (Ibid., p. 21. Cfr. nota 31).

37 König, *Weihegaben*, como nota 27, t. 2, p. 32. Donativos de armas han sido una ofrenda popular en aquellos tiempos de un catolicismo bélico en los primeros tiempos de la Contrarreforma. Así mismo el fundador de la Orden de Jesuitas, Ignacio de Loyola (1491-1556), colocó como ofrenda su espada de oficial sobre el altar del santuario mariano catalán de Montserrat poniéndose al servicio especial de la Madre de Dios. Cfr. en general en cuanto a la religiosidad de la Contrarreforma L. Brou, "Marie, Destructrice de toutes les hérésies", *Ephemerides Liturgicae* 62 (1948), pp. 321-353, p. 65 (1951), pp. 28-33.

centímetros de longitud y de 31 de altura[38]. El pintor bávaro de la tabla del milagro de la capilla de Altötting optó por la representación de un velero bajomedieval de tres mástiles en mar movido, con las tres velas puestas. Al lado del palo mayor se encuentra el duque de Brunswick y Luneburgo. Pero no sabemos si la representación del duque tiene carácter de *portrait* correspondiente a su aspecto real o si más bien se trata de un retrato idealizado. En el año 1518 vivían tres duques güelfos que llevaban el nombre de Enrique y el título de duque de Luneburgo: Enrique IV zu Salderhelden, así como Enrique el Joven zu Wolfenbüttel y Enrique el Medio de Celle. Fue el catedrático Johann David Köhler de Gotinga el que identificó en 1749 el personaje como Enrique el Medio de Celle[39]. Otro problema lo constituye la fecha mencionada en la representación del milagro, o sea, el día 10 de agosto, festividad de San Lorenzo, del año 1518. La dificultad estriba en que se han conservado varios oficios del duque de Celle expedidos en Celle el día 22 de julio y los días 8 y 13 de agosto[40]. Por tanto la peregrinación no pudo tener lugar en el verano de dicho año, pero tampoco pudo haber sido en los dos veranos siguientes (1519 y 1520), porque en aquellos años, en la Baja Sajonia tenía lugar la querella de la nobleza conventual de Hildesheim en la cual Enrique estaba profundamente implicado[41]. Dicha querella y la política del duque contra los Habsburgos tuvieron como consecuencia que éste acabase perdiendo su principado.

El día 26 de diciembre de 1520 el duque abandonó su residencia en Celle y se encaminó hacia el oeste [o sea, hacia Francia]. Como Enrique llegará más tarde, en febrero 1521, a Romorantin, a la corte de Francisco I, rey de Francia[42] y enemigo del recién

38 Szymanski, *Schiffsmodell*, como nota 9, p. 8.

39 Köhler, *Gezeigter und bestärckter Nutz*, op. cit., pp. 21ss., cfr. Szymanski, *Schiffsmodelle*, op. cit., p 10. En cuanto a la figura histórica y las implicaciones políticas de Enrique el Medio cfr. entre otros *Allgemeine Deutsche Biographie*, *Historische Commission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 56 tomos, Leipzig 1875-1912, aquí t. 11, p. 492-495, además *Neue Deutsche Biographie*, ed. por la Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1953ss., t. 1, p. 595, t. 4, p. 608, t. 5, p. 568, t. 8, pp. 350s., y t. 10, p. 522.

40 *Hildesheimer Stiftsfehde (1519-1523)*. Redactado según las fuentes de W. Rossmann, ed. y completado por Doebner, Hildesheim, 1908, pp. 31, 32 y 34, cfr. Registro p. 1375: „Heinrich der Mittlere" con varias indicaciones de páginas. Cfr. Szymanski, *Schiffsmodelle*, op. cit., p. 10. En cuanto a la querela de conventuales U. Stanelle, „Die Hildesheimer Stiftsfehde in Berichten und Chroniken des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur niedersächsischen Geschichtsschreibung", *Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen* 15, (1982), y últimamente H. Delius, *Die Hildesheimer Stiftsfehde* 1519, Leipzig, 2003.

41 Enrique el Joven (1489-1568), duque en Brunswiek y Wolfenbüttel, estableció la primogenitura en contra de la voluntad de su hermano, el duque Enrique el Medio. Enrique el Joven sirvió durante toda su vida fielmente al emperador recién elegido alemán Carlos V de la casa de Habsburgo (elección al emperador 1519), mientras que su hermano apoyó al rey francés Francisco I. A pesar de haber conseguido en los conflictos armados siguientes una victoria convincente en la batalla de Soltau, este hecho no le sirvió mucho porque se le imponía en proscripción debido a su política anti-habsburgo. Tenía que huir a Francia. Cfr. en cuando a los duques de Brunswick-Lüneburgo en el tiempo en cuestión a H.-J. Vogtherr (Ed.), *Celzener Beiträge der Bekenner und seiner Zeit*, Uelzen, 1998, y en general R. Fürst/W. Kelsch, *Wolfenbüttel. Ein Fürstenhaus und seine Residenz*, Wolfenbüttel, 1990.

42 Cfr. para Francisco y su tiempo G. Treffer, *Franz I. von Frankreich (1494-1547). Herrscher und Mäzen*, 1993, und Ulrich Düsterwald, *Franz I. von Frankreich*, Historische Aufsätze 4 (1974).

elegido emperador Carlos V. Unos meses más tarde, el 24 de julio de 1521, el emperador proscribió a Enrique y le quitó sus tierras, que correspondían en su extensión más o menos al antiguo distrito de Luneburgo[43].

Sólo durante su larga estancia en Francia el duque pudo haber realizado su peregrinación a Santiago, en la cual participaron, entre otros, varios nobles de diversas partes de Alemania (del norte, central y del sur). Del tiempo aquí tratado nos llega una carta que se encuentra en el Archivo Estatal de Wolfenbüttel. Es lamentable que en la carta no figure el año. La carta es del canciller francés Duprat (R. Deprato), fechada el seis de julio [1519] en *Andegavis* (Angers) y dirigida al Caballero Joaquín von Maltzan, embajador de Mecklenburgo en Francia[44]. Según ella el duque Enrique salió de Angers, cruzó en un barco de vela el golfo de Vizcaya desde la costa bretona hasta el noroeste de España. Correctamente indica la tabla del milagro que se embarcaron en la *Britania* (Bretagne/Bretaña o *Britanna minor* en latín)[45].

La carta en cuestión en cuanto a la salida de los peregrinos cierra con la siguiente frase (en traducción): *El mismo [el duque de Brunswick] va a zarpar mañana [siete de Julio] con el permiso benévolo del rey a Santiago cruzando el mar y, si Dios quiere, piensa regresar a casa dentro de poco*[46].

Lo que sabemos de la peregrinación del duque Enrique es poco, faltan indicaciones y datos en las fuentes de la Baja Sajonia, tampoco las hay en las colecciones recientemente publicadas de datos de los países de Brunswick y Luneburgo o Brunswick y Hannover o Baja Sajonia.

## VI.- Un barco votivo de Dettelbach (Baja Franconia en Baviera)[47]

Tampoco se conserva un barco votivo de cera que había sido donado como ofrenda a la Virgen de Dettelbach. De la donación nos consta por uno de los relatos recogidos en una colección de los milagros de la Virgen de Dettelbach. La colección está escrita en

43 Szymanski, *Schiffsmodelle*, *op. cit.*, p. 10.

44 Se encuentra en el Archivo Nacional de Wolfenbüttel, sin fecha, publ. en Hildesheimer Stiftsfehde, *op. cit.*, p. 254: *Ipse in crastinum per mare sub bona regos venia petiturus est limina Jacobi Compostellani, cito annuente altissimo ad nos reversurus. Vale. Andegavis, die sexta Julii.*

45 Sin duda alguna se trata aquí de la "Britania minor", también llamado "Armorika" (en francés, la región "Bretagne"). Cfr. J.G.Th. Graesse, F. Benedict, H. Plechl, *Orbis Latinus. Lexikon lateinischer geographischer Namen*, edición manual, Braunschweig, [4]1971, pp. 28s. y 65.

46 *Hildesheimer Stiftsfehde*, *op. cit.*, p. 254.

47 Cfr. R. Plötz, „Jacobus Maior in Franken", *Zwischen Himmel und Erde – Jakobus in Franken*, ed. R. Plötz y P. Rückert, Jakobus-Studien 22, Tübingen, 2017, Ms., pp. 36s., en imprenta.

latín y se debe a la pluma del obispo auxiliar de la diócesis de Wurtzburgo, Eucharius Sang, quien en 1607 publicó su libro sobre la peregrinación (Wallfahrt) a "María im Sand" (María en la Arena) cerca de Dettelbach, bajo el título "Beneficia vetera et nova Divae virginis Dettelbacensis". El libro fue traducido al alemán por el secretario del Ayuntamiento de Wurtzburgo, Johann Vietor[48]. Según la descripción del milagro, que aquí nos interesa, tres peregrinos de Karlstadt (en la Baja Franconia), Martinus, Paulus y Conrad, durante su viaje de regreso de Santiago de Compostela se vieron sorprendidos por una terrible tempestad en alta mar. Ante el inminente peligro de muerte invocaron en su auxilio a la Virgen de Dettelbach e hicieron el voto de, en caso de salvación, ir en peregrinación a su santuario (a la "Virgen en la Arena" de Dettelbach)[49]. Después de su feliz regreso cumplieron su voto y ofrendaron un barquito de cera[50]. El relato, muy expresivo y redactado sobre la peregrinación, describe diversos elementos de la tradición legendaria de Santiago, como la supresión del anatema del diablo a través del sudario del apóstol, además trata de varios rasgos de tradiciones populares del culto jacobeo, así como la ruptura del poder del diablo a través del bastón del apóstol.

Disponemos de otro testimonio más de dicha peregrinación. Se trata de una representación del milagro en un tabla votiva del año 1660 que se encontraba hasta hace poco en la nave lateral derecha del santuario de Dettelbach. El cuadro documenta la salvación milagrosa de los peregrinos de Karlstadt. Un breve texto describe este acontecimiento: *Anno 1507. Dreÿ Burger Martinus / Paulus vnd Conrad von Carlstatt als Pilgram von St. Iacob heimfahrnt, werden nach anruffung der M. Gottes vnd gethanem gelübdt, von vngestümigkeit des Meers augenscheinlich entlödiget.* La fuente tanto del texto como de la ima-

48 *Der Alerseeligsten Jungfrawen MARIAE Alte und Neue zu Dettelbach geschehene Wunderzeichen. Durch den Hochwürdigen in Gott Vatter und Herrn / Herrn EVCHARIUM SANG, der Heyligen Schrifft Doctron / Bischoff zu Augustopoli / und Weihbischoff zu Würtzburg / mit sonderbarer Trew unf Fleiß in Latein beschriben. Jetzunder aber / durch den Ehrenhaften Wolgelehrteen Herrn Jaohann Vietorn Fürstl: Würtzb.: Rathschreibern / dem gemeinen Mann zur Nachrichtigung in Teutsche Sprach transferirt.* Getruckt in der Fürstlichen Statt Würtzburg durch Georgium Fleischmann, Anno Domini M. DC. VII.

49 *So überfellt sie ein grausames und erschröckliches Ungewitter / die Schiffleuth machen ein Geschrey / meniglich im Schiff wäre von Sorge und Gefahr erblichen / und erwarteten des Todts / alle stundt und augenblick. Niemandt kondte helffen / sintemal vom Landt / als welches sie nicht sahen / ihnen keine Hülff zukommen kundte / so brausetetn die Winde schrecklich zusamen / unnd triben deß zornigen Meers / das Schiff mit allem was darinnen wäre / uff einmal zuverschlicken unnd ruffeten die Mutter Gottes inbrünstig an / mit Gelübdt / wann sie auß dieser Gefahr errettet / unnd glücklich zu Hauß anlangen würden / daß sie ihr vor solche Wolthat / bevorab aber Gott dem Allmächtigen / zu Dettelbach dancken wollen. Welche sie denn auch gehört und erhöret hat. Dann die Wasserwellen sich also gestillet / die Strumwindt in einen sanfften Lufft verendert / unnd ist also den jenigen / welche gleichsamb albereit vor verlobren geachtet / ein gut Wetter angestanden. Als sie nun heimkommen / haben sie Gott dem Allmächtigen / und seiner werthen Mutter in der Capellen zu Dettelbach danckgesagt / ein wächsen Schifflein daselbst geopffert / unnd dieses Wunderwerck überall außgebreitet* (ibid., pp. 21-24). Cfr. R. Plötz, „Santiago-peregrinatio und Jacobus-Kult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, ed. O. Engels, Erste Reihe, t. 31, Münster, 1984, pp. 107s.

50 Desgraciadamente el votivo de cera ha desaparecido, derretido quizás para fines litúrgicos como también la mayoría de votivos de cera.

Fig. 4. Antependium, Iglesia del Hospital de Karlstadt, 1519. Museum Marienburg, Würzburg. Foto: Kunstschaetzeverlag.

gen fue seguramente el *libellus miraculorum* que había publicado el arriba mencion lo obispo auxiliar Eucharius Sang de Wurtzburgo. Igual que en Altöttingen se dec ó en Dettelbach pintar un ciclo de milagros que además del milagro en cuestión rec a las representaciones de otros 23. La ejecución de la obra se le encargó al pintor Ge g Haydt de Königshofen (Grabfeld/Franconia Baja) en 1660.

Una consecuencia de la salvación del peligro marítimo fue -se supone- la de a-ción de un precioso *antependium* por los tres ciudadanos de Karlstadt en el año 1 9, que hoy en día se encuentra en el Museo de Franconia, en Wurtzburgo (Fig. [51]. El *antependium* está muy bien conservado y preciosamente bordado. Proviene d la iglesia del hospital de Karlstadt. El fondo lo forma un tejido rojo oscuro. El *ante n-dium* reproduce al apóstol Santiago como peregrino con nimbo. Una inscripción ue se encuentra en el borde superior, dice: *O heiliger her sant Jacob bit got fur vns – 1 9.* ("O santo señor Santiago ruega a Dios por nosotros - 1519"). Lástima que no se e-dan reconocer los escudos que cuelgan a la derecha y a la izquierda de una valla n-tretejida. Tendría que tratarse de los escudos de los donantes y podemos suponer n buena razón que los tres ciudadanos de Karlstadt no eran precisamente de los ás pobres de la ciudad[52].

51 Mainfränkisches Museum Würzburg, número del inventario: H.4081.

52 En cuando a los tres peregrinos de Karlstadt cfr. Plötz, "Santiago-peregrinatio", *op. cit.*, p. 107, p el Antependium : H. Muth, *'O heiliger her sant Jacob bit got fur vns – 1519', Fränkische Bilder – und Wappenka der*, p. 10s.

## VIII.- Conclusiones

¿Qué nos dicen los barcos votivos? Me limito a hacer solamente algunas consideraciones de entre las muchas posibles.

1. Muchas de estas ofrendas están relacionadas con la peregrinación marítima ad *Sanctum Jacobum*, que todavía en el siglo XV se encontraba en pleno vigor y de la que no sólo hacían uso peregrinos de posición social mediana sino también miembros de la nobleza.
2. En los casos estudiados el *votum* no se hizo al apóstol Santiago sino a una imagen milagrosa de la Virgen que normalmente se encontraba en la región de procedencia de los afectados y por la cual éstos sentían una especial veneración. En el caso del duque Enrique fue la visita de la nobleza a Altötting, que junto con Loretto significaba el prototipo de la "moderna" *demonstratio católica*, cuyas estructuras fueron marcadas posteriormente por los acuerdos del Concilio tridentino (1545-1563)[53].

   Los peregrinos de Karlstadt invocaron a la Santa del posteriormente famoso santuario de la romería diocesana de Wurztburgo, "Maria im Sand", que gozó de una promoción especial por parte del obispado. El motivo externo fue, por lo tanto, una peregrinación a Santiago cuyos motivos y razones ya no se pueden reconstruir. Llama, pues, la atención que estos peregrinos no invoquen en su auxilio directamente al apóstol Santiago, a pesar de que, como nos consta por el *libellus miraculorum* del *Codex Calixtinus*, se le atribuía el poder milagroso de socorrer a toda clase de peregrinos que se encontrasen en peligro marítimo[54]. En vez de invocar al apóstol estos peregrinos hacen el voto a la Virgen que está omnipresente en el ámbito regional o local. Otra consecuencia de las actividades alternados en los tiempos posmediales es la sustitución y la separación parcial de la *peregrinatio ad loca sanctorum* por la *processio peregrinationis* en el sentido de una evidente y vera *demonstratio catolica* que se manifiesta en un omnipresente culto a una imagen milagrosa de índole mariano[55].

---

53 Cfr. como ejemplo de la Virgen con el título Maria 'Consolatrix Afflictorum' in Kevelaer como modelo del desarrollo de una romería mariana bajo la influencia de la Contrarreforma: R. Plötz, "Die Ursprünge der Wallfahrt zur „Consolatrix Afflictorum in Kevelaer", *Kevelaer-Wallfahrt 1642-1992. 350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt*, ed. R. Schulte Staade y J. Heckens, 2 t., Kevelaer, 1992, aqui t. 1, pp. 206-225.

54 *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, ed. K. Herbers/M. Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, Lib. II, Cap. VII, VIII, IX, X, XII, pp. 166, 167-168s. Cfr. Plötz, "Peregrinando por mar", *op. cit.*, pp. 59-61.

55 Fue el etnólogo H. Dünninger de la Universidad de Würzburg quien tematizó los términos Wallfahrt/Pilgerfahrt ya en los años sesenta del siglo pasado. Empujó solamente en Alemania una discusión de terminología con la temática *peregrinatio religiosa christiana* que -hasta ahora- no está terminada. En vez de hablar de peregrinaciones y adaptarse a la terminología internacional se aplica „Fernwallfahrten" (romerías

3. En los tiempos aquí tratados se utilizaba como medios de propaganda de cultos imágenes religiosas con una referencia central a la persona santa invocada, además de colecciones de milagros en lengua vernácula. En este contexto se encuentran los dos ejemplos que he presentado.
4. El material de construcción para los barcos votivos correspondía de modo exacto al uso clásico. Plata para personas acomodadas -estos objetos en gran parte han sido fundidos después de la invasión de Napoleón-, y cera para los peregrinos de menos medios.
5. Es interesante señalar que, al parecer, la participación de mujeres en la peregrinación marítima no se consideraba nada extraordinario, sino algo más bien normal.

A través de los ejemplos presentados podemos constatar que hay una abundante documentación sobre los "exvotos": p. e., relatos de milagros en dos lenguas como fuentes literarias, imágenes milagrosas de mejor o peor calidad artística, barcos votivos de plata (aunque ya no se conserven) y de cera. Además se puede comprobar una fuerte relación entre una peregrinación a un santuario lejano, como era la peregrinación a Santiago, y la peregrinación de cercanía o romería a un santuario mariano local.

Tal colaboración de Santiago y de su tía María -en el contexto bíblico- dentro del contexto de la Santa Parentela a partir del siglo XII, se muestra de manera extraordinaria en el bien conocido milagro del ahorcado resucitado, vulgarmente conocido también como milagro de las gallinas[56], además por ejemplo en el neerlandés medio "Liedeken van Sint Jacob"[57], en el "Opus de rebus Hispaniae memorabilis" del siciliano Lucius Marinaeus Siculus[58], del cual el Jesuita Jacob Gretser copió literalmente[59], en los frescos de la capilla de San Jodoco de Überlingen en el lago de Constanza, etc., etc.

---

a la lejanía) también para peregrinaciones individuales, pero nunca se habla de „Nahpilgerfahrten" (romerías colectivas a lugares sagrados territoriales) en forma de procesiones con ruegos colectivos y concursos terminados. Wallfahrt significa solamente un aspecto de la *peregrinatio religiosa*. Y a partir del Tritentinum se practicaba bajo la influencia de los jesuitas la *peregrinatio religiosa catholica* como *demonstratio catholica*. La sentencia *vita est peregrinatio* nunca se puede traducir al alemán: „Das Leben ist eine Wallfahrt". Cfr. H. Dünninger, „Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg", *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* Jg. 23 (1961), pp. 53-176, Jg. 24 (1962), pp. 52-188, esp. Teil I, pp. 55-77. Cfr. también R. Plötz, „Wallfahrten", *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, München, 1991, pp. 31-38.

56 Cfr. para el entero completo R. Plötz, "*Res est nova et adhuc inaudita*. Motivindex und literarisch-orale Evolution der Mirakelerzählung vom Pilger, der vom Galgen gerettet wurde", *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, Jg. 44 (1999), pp. 9-37, aquí pp. 26-28.

57 *Sint Jacob heeft hem geholpen. Maria, uyt alder noot* (Hs. Gent, UB 1518-IV-14), cit. por Jan van Herwaarden, *Pelgrims door de eeuwen heen*, Turnhout, 1985, pp. 230s.

58 Aquí colaboraron la *Virgo genetrix et sanctus Jacobus*, quienes mantuvieron y soportaron al peregrino (Lucius Marinaeus Siculus, "Opus de rebus Hispaniae memorabilis", 1530, *AASS Julii VII*, p. 47).

59 J. Gretser, *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor*, Ingolstadt, 1606, pp. 280-82.

# La place de Marie sur les chemins pèlerins. Un regard sur Lourdes

P. Jacques Nieuviarts, a.a.
Ancien directeur du Pèlerinage National
(Francia)

*Maria* et *Iacobus*! La Vierge et saint Jacques accompagnent le pèlerin dans sa marche. Ils l'accueillent à l'étape. Ils sont au terme de sa route. Ensemble ils lui signifient discrètement que le ciel veille sur lui, tout entier tendu dans l'effort. Ils jalonnent ensemble et tracent avec lui son chemin intérieur, tandis que ses pieds l'acheminent vers son but.

Mais quel est-il au fait? Tandis que de tout son être le pèlerin se livre au chemin, c'est le ciel qu'il envisage ou par lequel il se laisse apprivoiser.

Privilégiant ici avec tendresse Lourdes et la Vierge du rocher qui accueille les pèlerins au bord du Gave, j'évoquerai plus largement l'importance du culte marial dans les pèlerinages. Je le ferai en trois moments, envisageant cette importance :

1. dans le coeur du pèlerin ("Itinéraires marials")
2. dans l'histoire ("Regard sur l'histoire des chemins pèlerins")
3. au regard de la foi et de la théologie ("Sous la protection de la Vierge et des saints!").

# I.- Itinéraires marials

Combien de pèlerins, en effet, depuis le Moyen-âge et l'essor des grands chemins pèlerins, vinrent à Rocamadour contempler la Vierge noire, ou celle de Monserrat, celle du Puy et d'ailleurs, pour ne pas évoquer encore la magnifique légende du sourire de la Vierge sur Duns Scot au moment où, en 1304, il allait soutenir sa thèse sur l'Immaculée Conception.

Il est tant de gens aujourd'hui qui passent en ces lieux, parfois en curieux, il est vrai, mais peut-on rester entièrement extérieur au mystère que les sanctuaires offrent à la piété du pèlerin? Et de fait, ils sont nombreux ceux qui viennent et s'y arrêtent, désireux que la tendresse de la Vierge puisse les toucher et qu'elle intervienne pour eux auprès de son Fils: il est tant de prières dans des coeurs d'hommes et de femmes, tant d'événements, de peines secrètes, de préoccupations, de beauté aussi et de grandeur, que le pèlerin ou le touriste déposent dans le silence auprès des statues, de bois souvent ou de mille autres matériaux qui attestent la présence bienveillante du ciel.

## *Sainte Marie, mère de Dieu*

La rencontre de Dieu est fréquemment passée, dans l'histoire pèlerine, par celle de Marie. Et c'est à elle souvent – même s'il est aussi tellement de sanctuaires dédiés aux saints – que l'on édifiait ces cairns de la foi que sont les sanctuaires locaux, grands et petits. Dans bien des cas, le culte marial venait supplanter un culte païen antérieur: pratique celte ici, ou là un culte de fécondité lié à la nature. Il était le plus souvent lié à une apparition de la Vierge et à une geste que les récits conservaient ou amplifiaient, comme en un passage de témoin.

Si certains lieux ont vu s'émousser leur intérêt ou leur fréquentation, selon la formule de François de Muizon, "les sanctuaires redeviennent [aujourd'hui], pour beaucoup de gens, les chemins du ciel"[1]. Et la liste serait infinie de ces lieux éclairés par la piété mariale. Il suffit de voir les édifices, souvent modestes, parfois prestigieux et impressionnants, qui virent le jour au fil du temps et que l'on visite avec la même ferveur, car ils sont le lieu d'une rencontre.

Une traversée rapide et libre des paysages, de France et au-delà, amènerait à évoquer le Puy-en-Velay, le Mans, Chartres, La Salette, Notre-Dame de Paris, Notre-Dame du Laus, Notre-Dame du Port à Clermont-Ferrand, Notre-Dame du Saint Cordon à Valenciennes, de Bon-Secours à Nancy, de Fourvière à Lyon, de Pontmain, Notre-Dame de Grâces à Cambrai, de la Treille à Lille, Notre-Dame des Victoires à Paris, Notre-Dame de Pellevoisin, Notre-Dame des Neiges, la chapelle de la Médaille miraculeuse,

1 François de Muizon, *Enquête sur la piété des foules. La force des sanctuaires*, Paris, Perrin, 1998, p. 17.

rue du Bac à Paris, Notre-Dame de Boulogne, mais aussi de Fatima et de tous les chemins menant à Compostelle, sur lesquels s'inscrit la discrète présence mariale. Mais il y aurait encore Banneux, Beaurain, Guadalupe, Jasna-Gora et tant d'autres... Chacun complètera sans peine une liste qui ne sera jamais exhaustive et qu'il faut élargir à tous les pays, comme le rappellent par exemple les innombrables mosaïques de la basilique de l'Annonciation à Nazareth, aux couleurs du monde...[2].

## *Les gestes pèlerins*

À Marseille, aux abords de la Méditerranée, ils sont ainsi des milliers à rechercher auprès de la "Bonne Mère" une présence tutélaire et amie, qui les assure que le ciel les accompagne. Ils viennent ainsi à Notre-Dame-de-la-Garde, caresser avec délicatesse et rendresse la statue argentée de la Vierge à l'Enfant, placée près du brûloir, dans la crypte. Les mains, dans ces gestes, parlent pour le coeur. "Le pèlerin ne s'adresse plus à une statue inerte et froide, mais à ce qu'elle représente, à ce que son regard soudain en fait"[3]. Dans le geste des pèlerins, le temps est en quelque sorte suspendu, tandis que le cœur murmure une prière souvent indicible, mais que l'on peut deviner à la beauté et à l'émotion de leur regard.

Ces gestes et la profondeur de cette dévotion, on les rencontre dans tous les sanctuaires dédiés aux saints, et de façon particulière dans tous ceux, très nombreux, dédiés à la Mère de Dieu, qui forment ensemble comme un maillage très serré dans notre pays... et ailleurs! Et cela, qu'il s'y soit passé des miracles ou non. Car le miracle est intérieur. Des femmes et des hommes ont fait en leur vie l'expérience de la présence de Dieu, et l'ont exprimée, et cela les a mis en route et en a mis d'autres en route avec eux. Ainsi sont nés les sanctuaires, comme dans la Bible les Patriarches dressaient une pierre sur les lieux de leur rencontre de Dieu, et cette pierre, ces pierres, étaient

2 Un dépliant touristique édité par l'Eglise de Savoie peu avant l'an 2000, recensait 80 lieux de pèlerinage alentour: 62 pour la Vierge, 14 en l'honneur des saints, 2 dédiés au Christ (François de Muizon, *Enquête sur la piété des foules. La force des sanctuaires*, p. 18). Mais il faut lire ou feuilleter aussi l'ouvrage déjà ancien de Isabelle Courrier de Chefdubois, *Mille pèlerinages de Notre-Dame, Région B*, Spes, Paris, 1954, fruit de plus de quinze années de recherches minutieuses, restituées de façon très légère et claire. On y trouve une description méthodique, région par région et département par département, de tous les sanctuaires répertoriés alors. La liste est très longue et permet de voir la multiplicité des vocables sous laquelle la Vierge est priée ou vénérée la Vierge. On lit dans cette table récapitulative une véritable litanie, l'auteur ayant privilégié les pèlerinages reconnus par l'Eglise catholique, et qui sont lieux de tradition vivante de foi et de piété mariale. Mgr Jean Rupp, dans sa préface, écrit entre autre ceci: "Le fait de Lourdes, si universellement connu, n'est pas isolé. Il s'en faut de beaucoup! C'est par centaines que l'on pourrait compter, en France, les lieux qui ont reçu la même visite que le Rocher de Massabielle et où la fontaine de grâces a coulé avec un débit qui a pu ralentir, mais qui ne s'est jamais complètement arrêté". (*Op. cit.*, pp. 7-8). Dans le même sens, l'ouvrage plus récent de Régis Hanrion, *Les pèlerinages en France. Un guide d'histoire et de spiritualité*, Paris, éditions du Félin, 1996. Voir aussi, pour la Bretagne et une évocation des "Pardons" bretons, Job An Irien,*En hent/* pèlerins, Treflevenez, Minihi Levenez, 1995.

3 François de Muizon, *Enquête sur la piété des foules. La force des sanctuaires*, p. 16.

ou devenaient pour toujours témoins de cette rencontre.

Fig. 1. Lourdes : la Grotte au temps de Bernadette (photo Charles Mercereau).

*À Lourdes...*

Il faut s'être arrêté un jour au bord du Gave, à Lourdes, au pied des Pyrénées. Ce n'était jadis qu'une bourgade ou un chef-lieu de canton quand, par un jour froid de février 1858, la Vierge apparut à Bernadette Soubirous, une enfant de pauvres. La famille avait vu péricliter le moulin qui la faisait vivre, dans la bonne odeur de froment et de farine. Elle habitait désormais dans l'ancien cachot de la ville, désaffecté. Bernadette allait cherchait du bois mort, pour chauffer la maison ou peut-être pour le vendre. La "dame" qui lui apparaît 18 fois entre le 11 février et le 16 juillet de cette année 1858, lui révèle le 25 mars son nom: *Que soy era immaculada councepcion*. Bernadette répète en chemin ces mots, prononcés en son patois béarnais, mais qu'elle ne comprend pas. Ces mots bouleversent le curé Peyramale. Quatre ans plus tôt en effet, en 1854, le pape Pie IX a proclamé le dogme de l'Immaculée Conception.

Dès les premières apparitions, les foules se pressent pour voir ce qui se passe et dont tous parlent. Le 1er mars, ils sont plus de 1500. Et ce jour-là, on est témoin de la guérison d'une femme, handicapée depuis longtemps. Le 8 mars, ils sont 8000. Le grand mouvement pèlerin est commencé. Peu d'années après, on construit une chapelle qui deviendra très vite basilique, dans le sanctuaire que tous connaissent aujourd'hui.

*Les gestes*

Que viennent chercher, à Lourdes, les pèlerins? Le soutien du ciel, de mille manières, dans l'espérance d'une guérison, pour le corps ou peut-être pour le coeur, dans l'attente d'une parole, d'où qu'elle vienne, mais c'est à la Vierge qu'elle est demandée. Combien de gens égrènent le chapelet, longuement! Mais les "signes de Lourdes", les gestes mis en oeuvre dans ce sanctuaire, sont importants. Et ils touchent profondément à ce qu'est le pèlerinage: une démarche qui engage tout soi-même, et dans laquelle le corps est engagé comme lieu de la rencontre intérieure attendue. Ainsi le pèlerin contemple-t-il longuement la Grotte, et il prie. Dieu seul sait ce qu'est sa prière intérieure. Puis il longe le rocher. Beaucoup aiment accompagner ce passage d'un long geste dans lequel ils touchent le rocher. Ils perçoivent alors intuitivement que Dieu est leur rocher, comme Marie, présente là, est à la source de leur espérance.

Fig. 2. Le sanctuaire de Lourdes.

Le pèlerin, la plupart du temps, a acheté un ou plusieurs cierges, qu'il allume et dépose là. La flamme de ces cierges est le signe de sa prière intérieure, elle l'accompagne, elle la porte et la poursuivra tandis qu'il continuera son chemin. Il va alors vers la source creusée par Bernadette lors des apparitions, lorsqu'elle avait gratté le sol boueux, et vers les fontaines qui donnent accès à son eau. Le pèlerin passe de cette eau sur son visage, la laisse quelques instants en ses mains, en boit. Des gestes qui portent un discret rappel du baptême. Du chant du psaume aussi: "Mon âme a soif de Dieu..." (Ps 41) et de la parole de Jésus à la Samaritaine: "Celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai n'aura plus jamais soif" (Jn 4,14).

Beaucoup se rendront ensuite aux piscines. Là, ils se laisseront plonger, entourés de la prière de ceux qui les accompagnent dans ce geste. Ils participeront aussi, bien-sûr à la messe, et ne manqueront pour rien au monde la procession mariale, le soir. Dans la nuit, ils se joindront alors à la foule des pèlerins qui chantent Marie, le visage doucement éclairé de la lumière qu'ils portent. Dissipant humblement les ténèbres, elle est figure de la clarté du Christ ressuscité et, discrètement, évocation du passage de la mort à la vie auquel chacun est invité. Elle laisse pressentir aussi le mystère de la foi et de la Résurrection proclamée dans le Credo, mais qui dépasse infiniment ce que l'homme

peut comprendre. Ici, cette foi se donne à reconnaître si vivement, que le pèlerin au retour en sera profondément et durablement transformé.

Il faudrait parler aussi des cartes postales nombreuses que le pèlerin envoie de Lourdes, et des souvenirs qu'il remportera avec lui. Ils sont un peu comme des ex-voto inversés, au sens où ils témoigneront ailleurs de ce qui a été vécu à Lourdes.

### *Lourdes, sur le chemin de Compostelle*

À l'évidence, les gestes pèlerins et toute la démarche vécue à Lourdes sont d'une autre nature que la démarche pèlerine le long du *camino*. Sur le chemin, on marche longuement, avec le sac à dos, le bourdon et la coquille. À Lourdes, on déambule. Sur le chemin, on est seul. À Lourdes, on vient habituellement avec d'autres, en vivant au rythme du groupe, qui est pour quelque chose dans ce que représente, de fait, ce pèlerinage, la fraternité vécue est essentielle. Elle est plus sporadique sur le chemin, dont elle est comme la toile de fond, communauté de destin ou d'appartenance au très vaste groupe des pèlerins.

Le pèlerin de Compostelle s'arrête-t-il à Lourdes? Ce serait une magnifique pause dans son chemin. Mais il pourrait craindre la foule, le changement de rythme aussi dans sa marche. Combien s'arrêtent ainsi? Du moins, franchissant les Pyrénées, le marcheur du chemin a tout loisir de penser à cette présence bienveillante de la Vierge qui veille, bien au-delà de Lourdes, et l'accompagne et le protège en chemin.

### *Même dans les sanctuaires dédiés aux saints!*

Dans ou à proximité des sanctuaires dédiés à tel ou tel saint, on observe que la statue de la Vierge, fût-elle dans une crypte ou un bas-côté, est aussi le lieu où tous s'attardent et où des lumignons viennent prendre en relais la prière prononcée ou de façon ou d'autre déposée, chaque fois dans l'arrêt du temps. Le ciel vient en quelque sorte toucher la terre en un rayon de lumière au moment où sont posés ces gestes et déposées ces prières, souvent mains jointes et dans un regard d'espérance profonde.

Ce qui se passe en tous ces lieux touche les coeurs, les âmes, plus que les intelligences. Les coeurs sont touchés, c'est-à-dire au fond, ce qui fait vivre, le mouvement de l'être, les raisons de vivre, d'espérer et d'aimer, de marcher, de reprendre le chemin. Et si la Vierge partout est vénérée, c'est qu'en tout sanctuaire est rappelé, de façon ou d'autre, l'ensemble du mystère chrétien. Le regard et le coeur du croyant ne cessent de le scruter de façon éminente – n'est-ce pas là la raison et la source intarissable de la piété mariale? – dans le "Oui" de Marie et le chemin de foi qu'elle parcourut jusqu'à la Croix puis à l'attente de la Pentecôte et à la naissance de l'Église. Dans le chemin de le consentement de Marie s'inaugurait l'accomplissement du mystère auquel le Premier


Fig. 3. Les pèlerins touchent le rocher au pied de la grotte.

Fig. 4: Les pèlerins devant la Grotte enneigée.

Testament préparait les coeurs. Les pages souvent brûlantes du Premier Testament reconnaissaient en terre humaine et dans une histoire souvent tumultueuse, les traces de la présence de Dieu et déjà de son Incarnation, puisque Dieu s'y donnait à rencontrer et à connaître et entrait en Alliance.

Le croyant, le pèlerin, sur ces chemins, se sent souvent confusément frère de marche aussi des deux disciples d'Emmaüs, justement si souvent appelés pèlerins! Et il contemple en Marie le chemin de l'acquiescement à cette présence et à cette Alliance de Dieu en terre humaine, en son Fils. Il fait par les pieds le chemin de la foi que, confusément parfois, il recherche et désire.

## *La Vierge aux multiples noms*

Ainsi les croyants découvrent-ils, partout, un lien unique avec la Vierge Marie, qui porte les noms des innombrables lieux placés sous sa protection ou son patronage. Et chacun l'appelle du nom du lieu où il l'a rencontrée de façon unique, personnelle, et qui devient rencontre et nom propre pour toujours.

La piété mariale est la plupart du temps associée au pèlerinage: à dates fixes ou de façon plus permanente, dans les grands comme les petits sanctuaires. La piété, la dévotion, le sens de la foi (*sensus fidei*) s'inscrivent dans la pierre d'édifices et de sanctuaires, qui à leur tour attirent et nourrissent la foi de ceux qui y viennent en pèlerins,

tout à la fois affirmant leur foi et humblement chercheurs de Dieu. Le cercle vertueux va ainsi de la foi d'hommes et de femmes à son inscription dans la pierre, et de ce que signifie la pierre à la naissance ou à la consolidation de la foi de ceux qui viennent, de génération en génération. Les sanctuaires sont construits de pierres taillées, reflets et échos de la foi d'un peuple, pierres vivantes de la foi.

Fig. 5. Bernadette Soubirous.

### *Piété populaire, foi vivante d'un peuple*

On comprend je crois, aujourd'hui, que la foi populaire est beaucoup plus que la foi du "petit peuple" comme on le dit ou le pense parfois. Car existe-t-il un petit peuple au regard de la foi? La piété populaire est la foi portée par un peuple et qui construit un peuple. Cette foi "instinctive" trace dans le paysage de nos régions les chemins de la foi, au sens propre et au sens figuré. Le pèlerinage est catéchétique. Il est la trace vive d'un Credo qui s'énonce longuement, à l'infini. Il est vecteur de foi. Il est – parfois appelé à redevenir – annonce d'Évangile.

## II.- Regard sur l'histoire des chemins pèlerins[4]

Partout où l'homme se fait pèlerin, il marche sur des traces: celles d'une rencontre initiale, qui marque un point dans l'histoire, un jalon qui pour des générations sera le témoin, le repère, et à partir duquel se sont peu à peu stratifiées les traces des marcheurs et transhumants de Dieu, de tous ceux qui se sont mis en quête sur ces chemins-là, espérant qu'advienne pour eux une semblable rencontre.

4 Je m'inspire en particulier, dans ces paragraphes, de Jean Chélini & Henry Branthomme, *Les pèlerinages dans le monde, à travers le temps et l'espace*, Paris, Hachette Littératures, 2004, en particulier le ch. 3: "Les pèlerinages chrétiens", pp. 77-100.

Fig. 6. Les malades à Lourdes près de la Grotte.

### *Le tombeau du Christ*

Le tout premier lieu du pèlerinage chrétien fut le tombeau de Jésus, tombeau vide auprès duquel on venait faire mémoire de l'événement fondateur de la foi: la mort et la Résurrection de Jésus. On reprenait le chemin que prirent, le "premier jour de la semaine", des femmes venues au tombeau, qui trouvèrent celui-ci vide, avant que les anges – c'est-à-dire une révélation venue de Dieu – leur annoncent que celui qu'elles cherchaient était ressuscité et les précédait. Les récits de Résurrection des évangiles sont nés de cet étonnement, de ce mouvement et de cette mémoire. Au 4ème siècle, saint Jérôme se rendit lui aussi à Jérusalem. Il garda trace de son voyage dans ses *Paramènes*. Il y préconise le voyage en Palestine pour une meilleure compréhension des Écritures saintes, et lui même y acheva sa vie. En 381, Égérie (également appelée Éthérie) part elle aussi de Galice ou d'Aquitaine, pour Jérusalem. Son récit de voyage demeure l'un des témoignages éminents de cette période sur le pèlerinage de Terre sainte, avec celui du *Pèlerin de Bordeaux* en 333.

### *Sur les pas des premiers martyrs*

Durant les premiers siècles de notre ère, Rome fut l'autre grand haut-lieu du pèlerinage chrétien. On y venait, comme on le fit très vite aussi à Lyon, sur les tombeaux des mar-

Fig. 7. Lourdes : monument à Bernadette Soubirous, la petite bergère de Bartrès.

ty À Rome, sur les traces de Pierre et Paul, les colonnes de l'Église. Puis ce fut Tours et le lerinage sur les pas de saint Martin, qui y fut évêque de 371 à 397. La première basi ue qui lui fut dédiée fut construite en 456, et depuis, le pèlerinage n'a jamais cessé. Pu ce fut encore Constantinople, à partir du 7ème siècle, autour de reliques précieuses co me celles de la Vraie Croix, rapportées de Jérusalem en 637, avant que celle-ci ne to be aux mains des musulmans[5].

C'est de Terre Sainte et de Rome qu'essaima en quelque sorte le pèlerinage, sur les lie où l'on accueillait les reliques des martyrs, et fondait des sanctuaires qui deve na nt lieux de pèlerinage et de vénération. Le mouvement ensuite se déploya, s'élargis sa avec le temps aux saints locaux ou aux lieux marqués d'une visitation du ciel lors de invention d'une statue, d'apparitions ou de guérisons miraculeuses.

### *Le Mont Saint Michel, le Camino et Rocamadour*

Au IIème siècle et aux suivants, le Mont Saint Michel devint l'un des grands hauts-lieux de lerinage. On y marchait sur la voie de l'Archange qui terrasse le Dragon et les forces

5 *Ibid.*, p. 82 et suivantes.

Fig. 8. La Vierge durant la procession mariale à Lourdes.

du mal, chemin essentiel. C'est aussi bien-sûr vers cette époque le grand essor de Saint-Jacques, dont Rocamadour représente une étape remarquable. Les pèlerins faisaient le détour par Rocamadour si ce lieu n'était sur leur chemin. C'est avec ces pèlerins qu'essaima vers l'Espagne le culte de la Vierge noire, qui marqua le camino. Et on ne compte plus les retables, statues, confréries, hôpitaux, ermitages, églises, chapelles qui portent le nom ou rappellent celle qui devient la Vierge du chemin: Sangüesa, Estella, Logroño, Burgos, Palencia, Hornillos del Camino, Astorga...[6]. Le chemin de Compostelle se trouve ainsi placé, de bout en bout, sous la protection de Marie. Dans le même temps, le grand Saint Jacques marquait peu à peu de sa présence tutélaire l'ensemble de ce chemin.

## *Le pèlerinage marial*

### Dès les premiers siècles

Le pèlerinage marial se popularisa ainsi, plus tardif et d'une autre nature, en fait, que le culte des saints, attaché la plupart du temps aux reliques. Les premières traces du pèlerinage marial sont cependant anciennes. En 431, le Concile d'Ephèse proclame

6 Je me réfère à une conférence inédite d'Alain Faucon: "Rocamadour-Compostelle, des liens de 1000 ans", aimablement communiquée par Gaële de La Brosse que je remercie aussi pour son aide sur le plan bibliographique dans la préparation de cette conférence.

Fig. 9. Pèlerinage à Lourdes: le Gave, la Grotte et la foule des pèlerins.

Marie "Mère de Dieu", *Théotokos*. Mais près d'un siècle auparavant, en 352, le pape Libère avait fait construire à Rome, en l'honneur de la Vierge, la basilique Saint-Marie-Majeure, l'une des quatre grandes basiliques romaines. En France, c'est au Puy-en-Velay qu'apparaît, au Vème siècle, le premier culte marial, en lien avec une guérison miraculeuse attribuée à la Vierge. Le culte marial se développe alors, supplantant, comme ce fut le cas en de nombreux autres lieux, un culte païen, ici un culte celte ancien. Le premier sanctuaire fut considérablement agrandi au XIIème siècle, face à l'afflux important de pèlerins.

## Le grand essor, au Moyen-Âge

Car c'est véritablement au cours des XIème, XIIème et XIIIème siècles, que se développa en Occident le culte de Marie. Jusqu'au VIIème siècle, il existait une unique fête de la Vierge, fixée au 1er janvier et directement liée à la naissance du Christ. Entre le VIIème et le IXème siècle, cette fête unique céda peu à peu la place à un cycle de quatre fêtes, que soutenaient des pèlerinages en l'honneur de Marie. C'était: l'Annonciation, le 25 mars, l'Assomption, le 15 août, la Nativité de Marie, le 8 septembre, et la Purification, le 2 février. Le culte marial se développe ainsi et connaît un essor important entre la fin du IXème siècle et le XIIème siècle, la dévotion des souverains envers la Vierge soutenant cet essor.

Marie est perçue comme le pont entre ici-bas et l'au-delà, entre la terre et le ciel. La Vierge est placée au coeur de la politique et des affaires des hommes, au coeur de

la famille chrétienne et aussi de l'Église. Saint Bernard (1091-1153), premier abbé de Clairvaux, joua, on le sait, un rôle important dans la piété mariale naissante. C'est à lui que l'on attribue la prière du "Souvenez-vous", que des générations ont adressée à Marie. En de nombreux lieux, les églises et cathédrales prennent alors le nom de Notre-Dame, dont la statue orne les façades. Ainsi à Paris, Chartres, Le Puy, Clermont, Boulogne, Monserrat, Bourges, Le Mans, Sens, Senlis, Laon, Coutances, Beauvais, Amiens, Reims... et Rocamadour, qui dès le XII^ème^ siècle devient le plus grand sanctuaire marial d'Occident.

## La Vierge, protectrice de tant de lieux

Ceux qui marchent sur tous ces chemins veulent relier leur terre, leur peuple, leur vie à la présence tutélaire de la Vierge, qui prend le nom de chaque lieu ou de chaque cause pour laquelle elle est invoquée. De nombreux lieux et sanctuaires s'édifient alors, qui lui sont dédiés partout. Parlerons-nous de sanctuaires secondaires? En nombre peut-être, ou en renommée, mais chaque lieu est pour celui qui le fréquente un lieu unique. On s'y rend en pèlerinage, en particulier le samedi, jour du silence et de la foi, entre le Vendredi Saint et le dimanche de la Résurrection – consacré à Marie probablement à l'époque carolingienne (IX^ème^ siècle) –, pour ce que l'on a appelé les pèlerinages "à bon compte", inscrits dans la trame de la vie quotidienne. Naissent aussi les triduums et les neuvaines de prière à Marie, puis le "mois de Marie", célébré à des moments différents selon les lieux, les usages ou les confessions chrétiennes[7].

## Les aléas des siècles qui suivirent

La Réforme critiqua le culte de la Vierge de même que les pèlerinages, brocardés comme superstitions et perte de temps. En réaction, la Contre-Réforme leur redonne du lustre, encouragé par la réaffirmation par le Concile de Trente, en sa séance du 3 décembre 1563, de l'importance du pèlerinage, assorti d'indulgences. Cela amplifie indéniablement le mouvement de ferveur et de dévotion. Et quelques décennies plus tard, Louis XIII consacre la France à la Vierge par un voeu (10 février 1638) et institue le 15 août comme jour de célébration de la Vierge dans tout le Royaume. Auront lieu ce jour-là prières et processions à la Vierge.

Le clergé issu du Concile de Trente déplaça peu à peu ce mouvement de piété, l'orientant vers le culte du Saint-Sacrement. Les pèlerinages connaîtront alors une période de déclin, correspondant aussi au mouvement des Lumières (*Aufklärung*), qui ne manqua pas d'en faire une critique décapante. Mais ils renaîtront, à partir de 1866,

7 Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2003, § 190.

avec l'émergence en France des pèlerinages nationaux. Il s'agit alors de réaffirmer publiquement la foi, dans une société en crise (La Commune, puis la défaite de 1870...) et devenue largement anticléricale.

Fig. 10. Lourdes : statue de la Vierge couronnée, sur l'esplanade.

## Le regain du pèlerinage au XIXème siècle

Ces mouvements populaires répondent aussi, massivement, aux apparitions de la Vierge en France. En 1830, la Vierge apparaît à Catherine Labouré, dans la chapelle de la rue du Bac, à Paris, désignée depuis comme chapelle de La Médaille miraculeuse, la médaille révélée par la Vierge à Catherine Labouré. En 1846, ce sont les apparitions de la Salette, dans les Alpes, où la Vierge se manifeste à de petits bergers. Douze ans plus tard, ce sont les apparitions de Lourdes, durant lesquelles la Vierge communique son nom à la petite Bernadette Soubirous, validant ou confortant le dogme de l'Immaculée Conception, défini par Pie IX quelques années auparavant, en 1854. En 1871, la Vierge apparaît à Pontmain près de Laval. Et il faudrait, ici encore, mentionner beaucoup d'autres lieux plus modestes et pourtant chaque fois occasions à pèlerinages fervents et fréquentés[8].

Avec la reconnaissance presque immédiate par l'évêque du lieu, des apparitions de La Salette, dix ans plus tard, on y venait de toute la France. Lourdes devint aussi au même moment un centre de pèlerinage national, sous l'impulsion en particulier de l'association Notre-Dame de Salut. En 1873, un an après avoir créé cette association, les Assomptionnistes prennent même l'initiative d'une année de pèlerinages, non seulement vers Lourdes mais aussi vers Issoudun, Faverney, Vézelay, Le Puy, Chartres et Paray-le-Monial[9].

## Les "vierges pèlerines"

Il faudrait évoquer, à date plus récente, les "Vierges pèlerines", nées en quelque sorte du succès d'affluence inattendu (plus de 50 000 personnes) rencontré par la bénédiction de Notre-Dame-de-France, à Baillet-en-France, à très peu de kilomètres de Paris, entre Saint-Denis et Beauvais, le 15 octobre 1988. Jean-Paul II invita, peu de temps après, à faire de l'approche de l'an 2000 et de l'entrée dans le 3ème millénaire "un Avent avec Marie", marchant au pas de cette "pèlerine de la foi". L'initiative des "Vierges pèlerines" (statues et icônes) est née ainsi, et l'on a vu jusqu'à 108 remorques portant ces Vierges pèlerines, désignées par les journalistes "mamamobiles", converger vers Le Puy-en-Velay le 8 septembre 1995 pour en partir le lendemain à travers toute la France, et la sillonner. Le 8 décembre 1996, 250 statues et icônes étaient bénites par le Pape, sur la place Saint-Pierre, pour partir dans le monde entier. Le 14 décembre, les initiateurs étaient reçus à Istanbul par le Patriarche Bartoloméos Ier. Le 25 décembre 1999, toutes les icônes et statues convergeaient vers Bethléem pour y fêter le 2000ème Noël, avant de

8 Ruth Harris évoque ce foisonnement dans son livre *Lourdes, la grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, J.C. Lattès, 2001.

9 Cf. Jean Chélini & Henry Branthomme, *Les pèlerinages dans le monde, à travers le temps et l'espace*, p. 98.

repartir dans le monde entier. Le point d'orgue officiel eut lieu le 8 septembre 2000 à Baillet-en-France, lieu d'où était partie l'initiative[10].

### Une géographie de la foi

Ainsi le pèlerinage marial est-il reconnaissable partout, souvent associé bien-sûr à des rencontres miraculeuses qu'en firent des femmes et des hommes comme nous: miracles de guérison ou miracles d'invention (au sens archéologique) de statues rencontrées étonnamment en chemin. Et l'on compte ainsi aujourd'hui en France plus de 2000 sanctuaires dédiés à la Vierge (lieux d'apparitions, sanctuaires abritant des statues miraculeusement retrouvées ou reliées à différentes manifestations ou miracles), donnant lieu chaque fois, de différentes manières, au pèlerinage[11].

Les sanctuaires tracent ainsi une véritable géographie de la foi, en même temps qu'ils portent les traces et la mémoire régionale liées à leur fondation. Comme aime le rappeler le Directoire sur la piété populaire et la liturgie, ils participent de façon importante à l'inculturation de la foi[12]. "Toujours et partout, disait Jean-Paul II, dans une allocution aux Recteurs de sanctuaires en janvier 1981, les sanctuaires chrétiens ont été ou ont voulu être des signes de Dieu, de son irruption dans l'histoire humaine. Chacun d'eux est un mémorial du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption"[13].

## III.- Sous la protection de la Vierge et des saints!

Les pèlerinages sur le chemin des saints sont multiples. Ceux placés sous la protection de Marie sont innombrables, on le sait bien sur le chemin de saint Jacques, où en de nombreux lieux le visage de la Vierge rassérène et conforte le pèlerin. Elle est à juste titre *Virgen del camino*! Si les saints sont des amis de Dieu si proches de nous que nous pouvons les prendre comme frères aînés ou compagnons, Marie est d'une présence autre, car elle est Mère de Dieu. C'est bien ce qui est à l'origine de toute dévotion envers elle.

Sur le chemin de saint Jacques, on sait la présence mystérieuse de l'apôtre. Les récits très fleuris des légendes du Chemin disent sa présence toujours miraculeuse et bienveillante pour qui rencontre l'épreuve en chemin. Même s'il s'agit souvent de légendes, celles-ci sont, dans l'histoire du pèlerinage, de véritables cailloux blancs sur le chemin

10 *Ibid.*, p. 204-205.
11 Cf. Régis Hanrion, *Les pèlerinages en France. Un guide d'histoire et de spiritualité*, p. 52 (il est dommage que ses références dans cette page soient indiquées de façon erronée !).
12 *Directoire*, § 9.
13 *Directoire*, § 263.

de Dieu. Qui est en effet saint Jacques, si ce n'est ce disciple fidèle qui suivit le Seigneur. C'est lui sa source et c'est vers lui qu'il mène le pèlerin quel qu'il soit.

Marie est Mère de Dieu. Le Concile d'Ephèse en 431 l'a formulé, de façon très audacieuse. Marie n'est pas une déesse. C'est parce qu'elle a donné naissance à Celui qui a été reconnu dans la foi vrai Dieu et vrai homme qu'elle a elle-même été appelée Mère de Dieu. C'est un titre immense. Il est relatif à Jésus son fils. Du moins est-elle bien perçue comme infiniment proche de Dieu. Sa Dormition, pour parler comme les Orientaux, ou son Assomption, dans la tradition occidentale, dit bien ce partage inouï du mystère de son fils. Elle partage, première de cordée, sa Résurrection. La même que l'Église en 1854 a prononcé, proclamé son Immaculée Conception. Une parole de foi en germe depuis des siècles dans le coeur des croyants qui déjà la priaient ainsi, la contemplaient ainsi.

Ainsi Marie est-elle... différente de tous les saints que l'on rencontre sur les innombrables chemins de pèlerinages. Elle est Mère de Dieu. Ils en sont les amis. Ils ont en commun le partage total du mystère le plus profond: la suite, la *sequella Christi* jusqu'au bout. Ceci est le lot commun, la part commune, qui fait que le pèlerin sait pouvoir s'adresser de façon particulière à ces compagnons de chemin. Les saints sont honorés ici et là, Marie, elle, est présente sur tous les chemins. Le culte qui lui est rendu prend toujours la marque d'un lieu dont elle portera le nom, comme la trace d'une grâce donnée, d'une alliance mystérieuse.

Mais cette piété ou ce culte sont universels. Car Marie est mère du Sauveur, Mère de Dieu et par là, en quelque sorte, mère de l'humanité qu'elle guide vers son fils. Dans les lieux où elle est apparue, où elle s'est manifestée, son "message" conduit sans faille, d'ailleurs, à la rencontre de son Fils. La foi établit ainsi une hiérarchie assez claire, plaçant au centre le Christ, puis la Vierge, les apôtres, les martyrs.

Le culte des saints trouve ainsi sa place en contre-point ou relativement au cœur de la foi, lumineusement tracé par l'Évangile. Tout culte marial – et plus largement le culte des saints – mène au coeur de l'histoire du salut et inscrit le pèlerin dans cette Histoire, par les yeux, les oreilles et le coeur, par le goût et l'odorat nécessairement en éveil sur les chemins, et par les pieds. Le pèlerinage, qu'on y prête attention ou non, est un Credo par les pieds, même s'il arrive à ce Credo de prendre des chemins plus buissonniers.

## En forme de conclusion : Marie sur tous les chemins!

### *Une présence bienveillante*

Pour conclure ce propos, je fais l'hypothèse que, sur les chemins de Pèlerinage, la présence de Marie est perçue peut-être d'abord, consciemment ou non, comme cette présence féminine, maternelle, très tendre et proche de l'humanité, dont le pèlerin se sait

Fig. 11. Lourdes : le calvaire breton et l'esplanade.


Fig. 12. Basilique de Lourdes, 2009.

spontanément proche, sans forcément en être conscient, et peut-être qu'il soit croyant ou non. Il marche et salue ici une statue, là la présence d'une petite chapelle dans laquelle il entre ou non. La prière du pèlerin est diffuse. Elle se nourrit aussi de façon diffuse de l'histoire de ces lieux et de la chaîne de témoins reliant ces lieux – et sa marche – à la présence bienveillante de la Mère de Dieu. Le chemin porte la trace d'une foi séculaire qui accompagne discrètement le pèlerin.

*Une prière séculaire et infiniment simple*

Peut-être arrive-t-il au pèlerin, dans le mouvement de sa marche, d'avoir aussi ce mouvement intérieur de la prière millénaire du chapelet, prière du pauvre – et le pèlerin est un pauvre –. Cette prière est née peu à peu, en particulier au Moyen-Âge, au temps de saint Bernard. L'Angelus est né plus tard. Récitant peut-être le chapelet comme le pèlerin russe sa supplication au Christ sauveur, le pèlerin redit les mots de l'ange à Marie, puis ceux d'Elisabeth à sa cousine, à la Visitation, "bénie es-tu entre les femmes", et il poursuit avec les autres paroles que la piété séculaire a peu à peu ajoutés et qui mènent jusqu'à la supplication du pauvre pécheur à l'heure de la mort. Car sur le Chemin, on méditait aussi cette heure ultime qui pouvait toucher quiconque en sa marche. Les légendes multiples le disent, le film « The Way » le montre aussi.

*Et saint Jacques*

Peut-être tout cela est-il résumé dans le refrain de la "Grande chanson des pèlerins" de Saint-Jacques: "Nous prions la Vierge Marie, son fils Jésus, qu'il plaise nous donner sa sainte grâce qu'en paradis nous puissions voir Dieu et Monsieur saint Jacques"[14]. C'est à Marie la Vierge qu'est adressée cette supplique. C'est dire sa place, tout au long de... tous les chemins.

14 Sophie Martineaud, *Le livre d'or de Compostelle. Cent légendes et récits de pèlerins du Moyen-Age à nos jours*, Bayard, 2004, p. 29.

# Bibliographie

Jean Chélini & Henry Branthomme, *Les pèlerinages dans le monde, à travers le temps et l'espace*, Paris, Hachette Littératures, 2004. Un livre qui a connu plusieurs éditions, revues, augmentées, un livre majeur sur le pèlerinage. Synthèse de recherches menées pendant près de vingt ans par un groupe de chercheurs, il représente une véritable mine. Une lecture passionnante. Voir en particulier pour le sujet traité ici, le ch. 3: "Les pèlerinages chrétiens", pp. 77-100.

Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2003. Ce *Directoire* comporte un chapitre sur "La vénération envers la Sainte Mère du Sauveur" (ch. 5, pp. 151-171) de même qu'un chapitre sur "Les Sanctuaires et les pèlerinages" (ch. 8, pp. 215-238).

Isabelle Couturier de Chefdubois, *Mille pèlerinages de Notre-Dame, Région 3*, Paris, Spes, 1954.

Jean Geiler de Kaysersberg, *Conseils aux pèlerins* (Textes choisis et adaptés par Louis Mollaret), Coll. Autour de Compostelle, Atlantica et Fondation David Paris Saint-Jacques, 2008.

Régis Hanrion, *Les pèlerinages en France. Un guide d'histoire et de spiritualité*, Paris. éditions du Félin, 1996.

Job An Irien, *En hent* / pèlerins, Treflevenez, Minihi Levenez, 1995.

Erich Kräml, *Vers Compostelle. Les qualités du pèlerin selon Jean Geiler de Kaysersberg*, Paris, Cerf, 2008.

Sophie Martineaud, *Le livre d'or de Compostelle. Cent légendes et récits de pèlerins du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Bayard, 2004.

François de Muizon, *Enquête sur la piété des foules. La force des sanctuaires*, Paris, Perrin, 1998.

Jacques Nieuviarts, *Nomades, le petit livre du marcheur et du pèlerin*, Paris, Bayard, 2008.

Jacques Nieuviarts, "Pèlerinage et tourisme, l'étrange alliage", *Administration*, 228 (décembre-janvier 2010-2011), pp. 80-83.

Jacques Nieuviarts, "La foi à l'école du pèlerinage, des sanctuaires et des lieux saints", *Transversalités*, 119/3 (2011), pp. 103-110.

Jacques Nieuviarts, *Pèlerins à Lourdes*, Hors-Série Prions en Eglise.

*Pèlerinages et hauts-lieux*, *Catéchèse*, 140/3 (1995).

Robert Peloux & Christian Pian (éd.), *Les religiosités populaires: archaïsme ou modernité?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2010.

# Vestidos de peregrinos: Santiago e Maria, entre a afinidade do conceito e a diversidade da estratégia a propósito das viagens da Virgem Peregrina de Fátima (1947-...)

Marco Daniel Duarte
Diretor do Serviço de Estudos e Difusão do Santuário de Fátima
CEIS20/UC, Universidade de Coimbra (Portugal)

## Sobre a forma de vestir: a partir da iconografia

A forma de vestir de uma figura do hagiológio não tem apenas consequências plásticas, mas é antes uma bandeira clara do que se pretende transmitir com determinada caracterização visual que normalmente não é lida sem os específicos atributos. Assim, a vieira, o bordão, a romeira e o chapéu – à maneira de sinédoque, para citar

Castiñeiras González[1] - definem não apenas uma das múltiplas variantes das vestes com que o Apóstolo Tiago Maior se apresenta à veneração dos seus fiéis, mas outrossim a proximidade que se pretende com o peregrino que caminha para o lugar santo compostelano. É o mesmo estudioso que afirma:

> «A causa de la influencia de la peregrinación a Santiago de Compostela, a partir del siglo XIII casi sempre Santiago fue representado con ropas de peregrino. En este caso está calzado, en vez de ir descalzo, como los apóstoles. Está tocado con un sombrero de ala ancha guarnecido de conchas, apoyado en un bordón, con el habitual equipaje de los peregrinos, con lo justo para comer y beber: el zurrón y la cantimplora»[2].

Efetivamente, este tipo iconográfico resulta de uma dialética que não é muito usual na práxis iconográfica e está sobretudo relacionado com a temática da sua importância para os devotos que assumem como principal identidade a de serem peregrinos[3]. Assim, é a entidade cultuada que se veste em conformidade com os agentes que lhe prestam culto, o que no caso da temática da peregrinação – uma das temáticas mais importantes da 'forma mentis christiana', porquanto é metáfora da própria vida – tem outros exemplos históricos como são a Virgem representada com chapéu e romeira ou o próprio Deus Menino quando, entre tantos outros, também toma estes atributos.

A mais conhecida imagem peregrina em Portugal, talvez mais das miríades de devotos e menos dos estudiosos da iconografia, é a escultura criada em 1947, a partir de uma árvore iconográfica que tem o seu tronco na escultura construída em 1920 para materializar o culto que se estava a desenvolver a partir da afirmação de três crianças que, em 1917, asseguraram terem visto, em Fátima, a Mãe de Deus[4]. De forma sumária, a partir da escultura executada para a Capelinha das Aparições, saída das mãos de um

1 Manuel Antonio Castiñeiras González, *Introducción al método iconográfico*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998, p. 47.

2 Louis Réau, *Iconografía del arte Cristiano, Iconografía de los santos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 (edição espanhola da obra de 1957), tomo 2, vol. 5, p. 176.

3 Não olvidamos, porém, outro tipo de representações que fazem este género de associação. para não falarmos dos diferentes autores que, por exemplo, fazem figurar os protagonistas do cristianismo com as cores autóctones dos contextos vivenciais das comunidades em que estão inseridos (quando Jesus Cristo aparece representado com fisionomia africana, da América Latina ou asiática), anotamos alguns casos: o exemplo de uma figuração a partir da família religiosa (a Virgem do Carmo veste-se de Carmelita); o exemplo de uma representação feita a partir da identidade regional (a Senhora do Minho veste-se de minhota; veja-se a escultura de António Duarte, cujo gesso se encontra no Ateliê Museu António Duarte, nas Caldas da Rainha); o exemplo de uma iconografia timbrada a partir da representação de uma atividade económica (a Virgem dos Pastores veste-se de pastora; veja-se a escultura da Senhora da Estrela ou dos Pastores, do mesmo autor, datada de 1946, no Covão do Boi, na Serra da Estrela).

4 Acerca da história de Fátima, leia-se, como síntese, Luciano Coelho Cristino, *Fátima*, em Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, [Lisboa], Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, volume 2, p. 245-250.

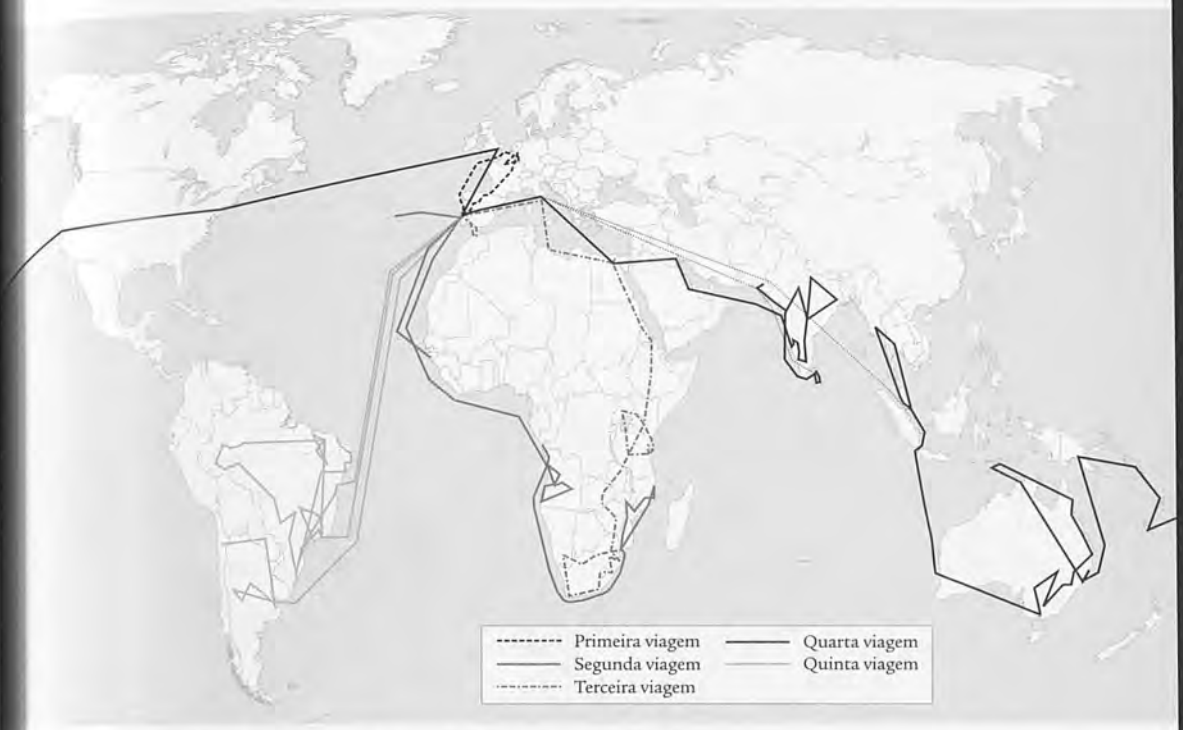



Fig. 1. Mapa das primeiras cinco viagens da Virgem Peregrina de Fátima.

santeiro da região norte do país, fora criada, para que aquela peça não continuasse a fazer-se peregrina, uma nova escultura que tem, no seu momento de gestação, vários capítulos que tentaremos resumir.

No rigor das datas e dos conceitos, a primeira imagem peregrina de Fátima é a própria escultura da Capelinha das Aparições (datada de 1920)[5] que, em 1942, peregrina a Lisboa. Dessa viagem ficará a expressão do poeta António Correia de Oliveira (1879-1960):

> «Nossa Senhora de Fátima
> – Onde é que vais desse modo?
> – Agora vou a Lisboa
> E depois ao mundo todo!»[6]

5 Veja-se Sónia Vazão, *Os dias da exceção: as viagens da Imagem de Nossa Senhora de Fátima*, em *Fátima XXI*, n.º 4, p. 63-80.

6 Telegrama enviado por António Correia de Oliveira ao Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz (Lisboa e Fátima, de 7 a 13 de outubro de 1951). Com esta quadra inicia o tomo III da coleção "Fátima, altar do mundo", intitulado, precisamente "Virgem Peregrina" e que se destina, no primeiro capítulo, a fazer crónica das viagens desta escultura: Carlos de Azevedo, *Nossa Senhora da Fátima Peregrina do Mundo*, em *A Imagem Peregrina*, vol III de João Ameal (direção literária), *Fátima, altar do mundo*, Porto, Ocidental Editora, 1955, p. 15-242.

É, porém, a peça que se constrói na altura em que passavam 30 anos sobre o acontecimento fundacional de Fátima que vai ter esse epíteto de "Imagem Peregrina", porquanto este qualificativo será a sua principal característica.

Esculpida a partir das orientações da vidente Lúcia de Jesus (1907-2005) para se tentar alcançar a mais correta fisionomia da Mãe de Deus, a escultura beneficia já da crítica que era feita às representações anteriores da Virgem de Fátima, de que a carta de Lúcia, escrita em Tui, na Galiza, nos inícios de dezembro de 1937, é particularmente relevante:

> «Tencionava dizer em esse escrito uma coisa a V. Ex.cia Rev.ma e esque-me, mas digo-a aqui. É que nas estampas de Nossa Senhora que tenho vis-to, paresse ter dois mantos; paresse-me que se eu soubesse pintar, aind que não seria capáz de pinta-la como Ela é, porque sei que isso é impossive assim como impossivel me é dize-lo ou descreve-lo, no intanto para fazer pintura o mais parcida possivel poria somente uma tunica o mais simple e branca possivel e o manto caindo desde a cabeça até ao fundo da tunic e como não poderia pintar a luz e a beleza que a adornava, suprimia tod os enfeites á excessão d'um fiinho dourado à volta do manto. Este sobresa como se fosse um raio de sol brilhando mais intensamente. A comparaçã fica muito aquem da realidade, mas é o milhor que me sei explicar»[7].

As cores e as formas da Virgem Peregrina foram efetivamente traçadas de cordo com esta preocupação de Lúcia, e assim se criava uma nova iconografia, um tipo iconográfico[8], destinado a peregrinar. Prescindiu da romeira, das sandálias, do rdão e do chapéu e nada mais integrou nas suas mãos que o rosário, o mais claro buto iconográfico da Senhora do Rosário de Fátima. Diferentemente de outras lo as de peregrinação – que inclusivamente também se observam em Fátima como â go de interpretação do lugar – a Virgem de Fátima Peregrina não é uma escultura qu que espera a veneração dos fiéis, mas antes uma escultura viajante que sai do seu s uário rumo aos destinos mais diversificados e longínquos.

7 Carta de Maria Lúcia de Jesus, r. S. D., para D. José Alves Correia da Silva, datada de Tuy, de 5 de embro de 1937, p. 2-4 (Arquivo Episcopal de Leiria. Dossiê Fátima, B1-46, 1937.12.05. doc. 2585.1). P cámos esta carta no catálogo *Memórias. Sinais. Afectos. Nos 90 anos das Aparições de Fátima*, catálogo da osição com o mesmo nome (coordenação geral de Carlos A. Moreira Azevedo, comissariado científico Marco Daniel Duarte, coordenação editorial de Ricardo Aniceto), Lisboa, Nova Terra, 2007, p. 76 (pe º 106).

8 Acerca da iconografia da Virgem Peregrina, no contexto dos restantes tipos iconográficos de Fá a, leia-se Marco Daniel Duarte, *Fátima e a criação artística (1917-2007): o Santuário e Iconografia – a arte c cenário e como protagonista de uma específica mensagem*, dissertação de doutoramento em Letras, área de istória, especialidade de História da Arte, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coim a, 2012, policopiado, p. 149-161 do volume II.

## Fátima, santuário centrípeto e centrífugo: o papel da Virgem Peregrina que ruma fora de muros

A Virgem Peregrina de Fátima assume claramente a identificação de Virgem Viandante. Mais do que a Virgem Hodiguítria, a que mostra o caminho, ela torna-se na Virgem que faz o caminho, a Virgem cuja rota é em direção inversa à dos seus peregrinos: parte do santuário ao encontro dos fiéis.

Nas palavras de umas das protagonistas deste episódio que inicia em 1947, «o Senhor Bispo de Leiria, com aquela generosidade que lhe é peculiar, ofereceu a Imagem que a Lúcia indicou, e que havia sido feita segundo as suas instruções»:

> «No dia 13 de Maio de 1947, após a Missa dos doentes, o Senhor Arcebispo de Évora coroava-A, recebendo a corôa de prata das mãos das princesas Maria Pia de Saboia, Isabel de França e Dona Mafalda de Bragança. Adornada com flores vindas expressamente da Holanda, Nossa Senhora partiu da COVA DA IRIA pela 5 horas da tarde»[9].

Neste dia 13 de maio de 1947 e com esta escultura abre-se na história do mais importante santuário mariano português uma outra lógica em torno da palavra "peregrinação" que interpreta o caminho não apenas como caminho físico, tomando-o como metáfora do caminho espiritual que em Fátima é também tema teológico estreitamente ligado ao núcleo de conteúdos que Lúcia fixou nos seus escritos: o Coração Imaculado de Maria é refúgio e caminho para Deus[10]. Nesta senda, como se verá, a Virgem Peregrina foi tomada como estratégia clara para a difusão não só da história de Fátima, mas também dos valores intrínsecos a ela associados.

É [illegible]num apontar várias razões para o início desta viagem que não mais terminou e que foi potenciando de tal modo que fez aumentar o número das imagens peregrinas que neste momento são já em número de treze[11]. De facto, é já no rescaldo da Segunda Guerra Mundial que, nalguns meios católicos da Europa, aparece o desejo de levar a imagem de Fátima, entendida como metáfora de uma mensagem de paz, pelo continente que saía da guerra: neste contexto é lida a carta que «um pároco de

9 Leia Maria Teresa Pereira da Cunha, *Nossa Senhora de Fátima, Peregrina do Mundo: 1.ª Jornada: Através dos continentes, a Caminho de Roma, nos mares e ares. Primeira Jornada: Início da Peregrinação na Europa*, Lisboa, Navura Limitada, 1949, p. 15. Veja-se também Carlos de Azevedo, *Nossa Senhora da Fátima Peregrina do Mundo*, supracitado.

10 *Memórias da Irmã Lúcia I* [*Primeira, Segunda, Terceira e Quarta Memórias*], compilação do P.e Luís Kondor, SVD, e introdução e notas do P.e Dr. Joaquín M. Alonso, CMF, e do P.e Dr. Luciano Cristino, Fátima, Secretariado dos Pastorinhos, 2000 (8.ª edição), p. 83, 125, 143, 175, 192.

11 Arquivo do Santuário de Fátima, Reitoria, *Atas do Conselho de Diretores de Serviço* – reunião do dia 4 de dezembro de 2014.

Berlim-Frohnau escreveu a Jacques Maritain, então embaixador da França junto da Santa Sé, propondo que, à imitação da peregrinação da imagem de «Notre-Dame de Boulogne-sur-Mer» por toda a França»[12], também a imagem de Fátima se tornasse peregrina; neste contexto é entendida sugestão feita no Conselho Internacional da Juventude Católica Feminina, realizado em abril de 1946 na cidade belga de Gand, «na presença de uma delegação portuguesa, chefiada por Maria Teresa Pereira da Cunha, que logo envidou esforços para concretizar a ideia»; neste contexto ainda é lida a ação de um presbítero belga, Franz Demoutiez, da Congregação dos Oblatos de Maria Imaculada, que tem igualmente «a inspiração de conduzir uma imagem de Nossa Senhora de Fátima ao Congresso Mariano Internacional de Maastricht (Holanda), a realizar em Setembro de 1947»[13].

Em menos de uma década, num contexto geopolítico muito delicado, a escultura da Virgem Peregrina tinha já chegado a todos os continentes. Com efeito, passavam apenas oito anos sobre 1947 e a imagem já havia encontrado os seus peregrinos a uma escala verdadeiramente universal. Se a primeira viagem apenas se realiza em solo europeu, é logo na segunda viagem que a escultura chega ao continente africano. Na viagem seguinte "pisa" solo asiático e percorre a Oceania, e nas que a esta sucedem virá a visitar o continente americano.

Não podendo fazer os itinerários de toda a sua vida de peregrina, mapeamos apenas os que a conduziram a esses quatro cantos do mundo, com a ideia inicial de, finda a peregrinação, a escultura vir a ser entregue ao papa, o que, porém, não virá a suceder[14]. A primeira viagem, realizada entre 13 de maio de 1947 e o mês de fevereiro do ano seguinte, contemplou um périplo por Espanha, França, novamente Espanha, Bélgica, Holanda e Luxemburgo, voltando depois à Bélgica, novamente a França e regressando a Portugal, depois de haver estado ainda, de novo, na Bélgica[15].

---

12 Citamos Luciano Cristino, *Virgem Peregrina*, em Carlos A. Moreira Azevedo (coordenação); Luciano Cristino (coordenação), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Principia, 2007, p. 608. Esta peregrinação, conhecida como "Le grand-retour", iniciou em 1938, foi interrompida nos princípios da Segunda Guerra Mundial e retomada em 1943.

13 Seguimos o resumo de Luciano Cristino, *Virgem Peregrina*, em *Enciclopédia de Fátima*, supracitada, p. 608.

14 A escultura encontra-se no Santuário de Fátima, entronizada na Basílica de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, como adiante se dirá; são, contudo, vários os indícios de que a intenção inicial seria a de oferecer, no final da jornada, a escultura ao papa, como se atesta, por exemplo, através do relato que segue: «o Padre Demoutiez depois de apresentar a Sua Santidade respeitosas saudações, diz-Lhe o fim da nossa visita: saber se Sua Santidade aceitará a Imagem que Lhe queremos oferecer ao terminar a Peregrinação, como símbolo da unidade dos católicos de todo o Orbe. Visivelmente satisfeito, o Santo Padre interroga bondosamente: "Querem-me oferecer a Imagem Peregrina do Mundo? De todo o coração a aceitarei"» (*O Diário*, 1953.06.21, p. 2).

15 Arrolamos os países do itinerário a partir das supracitadas obras de Maria Teresa Pereira da Cunha, assim como da documentação que, maioritariamente compilada por esta protagonista das viagens da Virgem Peregrina, se guarda no Arquivo do Santuário de Fátima. Muito agradecemos ao Dr. André Melícias, arquivista do Santuário de Fátima, o contributo que prestou neste rol que apresentamos.

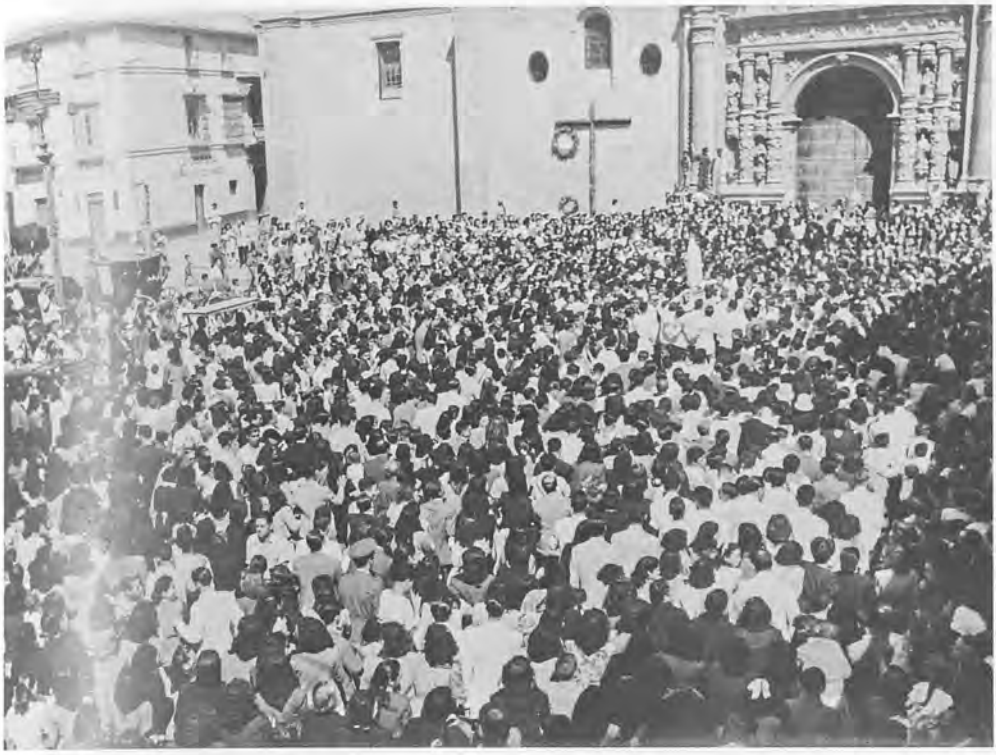


Fig. 2. Europa: Espanha (Málaga).

A segunda viagem levou a escultura a passar a barreira do continente europeu. Entre o ano de 1948 e julho de 1949 a imagem saiu de Portugal continental para visitar a Madeira e os Açores e de aí partir para a Guiné; nesta jornada, volta, depois, a Portugal para, de seguida, visitar Angola e Moçambique[16].

Na sua terceira deslocação, efetuada entre novembro de 1949 e agosto do ano seguinte, a imagem parte para a África do Sul, estará em Moçambique, de novo na África do Sul, em Lesotho (atual Basutoland), novamente na África do Sul, no Zimbabué (Rodésia do Sul), na Zâmbia (Rodésia do Norte), no Quénia, no Sudão, na Tanzânia, no Uganda, na Etiópia e na Eritreia[17].

Ao viajar pela quarta vez, o que acontece entre 28 de outubro de 1950 e 11 de Janeiro de 1952, a escultura da Virgem Peregrina dirige-se à Índia, ao Egito e à Líbia, passa

16 Maria Teresa Pereira da Cunha, P. Demoutiez, O.M.I., *Nossa Senhora de Fátima, Peregrina do Mundo. Avé Maria: II, Madeira, Açores, África Portuguesa,* Leiria, Of. da Gráfica, 1949; P. Demoutiez, O.M.I., Maria Teresa Pereira da Cunha, Nossa Senhora de Fátima, peregrina do mundo: Segunda Jornada: Madeira - Açores, África Portuguesa, Leiria, Of. Gráfica, 1950.

17 Maria Teresa Pereira da Cunha, P. Demoutiez, O.M.I., *Nossa Senhora de Fátima, peregrina do mundo: Terceira Jornada: Africa: Do Cabo ao Cairo,* Lisboa, Neogravura, 1953.

Fig. 3. Europa: fronteira entre a Bélgica e a Holanda, setembro de 1947.

por Itália (Roma) e por Portugal (Lisboa) e, de novo, rumará à Índia para regressa Portugal (desta feita, está em Fátima) e ir, uma vez mais passando por Itália (Rom em direção à Índia, à África do Sul, de novo à Índia, ao Paquistão, novamente à Índ ao Sri Lanka (Ceilão), passando uma vez mais pela Índia, por Itália, para voltar ao tremo Oriente: Singapura, Malásia, Tailândia, Myanmar, Tailândia, Singapura, no mente, Austrália, Timor Leste, de novo, Austrália, Indonésia e, passando uma vez m pela Austrália, antes de regressar a Fátima, termina a sua peregrinação nas Ilhas Fij

É na sua quinta viagem, levada a cabo entre junho de 1952 e dezembro de 1955, a escultura visita o Brasil, assim como, depois de um regresso a Portugal por causa um restauro, os restantes países da América do Sul (Argentina, Paraguai, Chile)[19].

Muitas outras viagens foram realizadas, a pedido dos bispos de todo o mun tendo algumas delas ficado muito célebres, como aconteceu com "Il Pellegrinag

18 Maria Teresa Pereira da Cunha, *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo: Quarta Jornada: Estado Portugu Índia e em Timor: União Indiana: Ceilão, Paquistão, Birmânia, Singapura, Malásia; Austrália, Ilhas do Pacífico*, Lis Comitiva da Peregrinação de Nossa Senhora de Fátima, [1962].

19 Maria Teresa Pereira da Cunha, P. Demoutiez, O.M.I., *Nossa Senhora de Fátima peregrina do mundo: Quint nada: Brasil*, Braga: [Comitiva da Peregrinação Mundial de Nossa Senhora de Fátima], 1994. Para além de informações, confrontem-se os países que arrola Luciano Cristino no artigo supracitado.

delle Meraviglie"[20] ("A Peregrinação das Maravilhas"), nome por que ficou conhecida a viagem realizada a Itália entre abril e setembro de 1959 que ecoou, inclusivamente, na cátedra de Pedro, pela voz de João XXIII[21].

As peregrinações sucederam-se ao longo dos anos, estabelecendo o que poderemos chamar de geografia de Fátima, ao ponto de ser possível, já numa cronologia muito adiantada, em 1996, a visita à Rússia, entendida no universo de Fátima como a imagem dos Regimes ateus de que se fala num dos 'topoi' mais importantes do discurso fatimiano, relacionado com a terceira parte do conhecido Segredo de Fátima[22]. Já na primeira das peregrinações, por terras de Castilha, se cantava esse desiderato:

> «Dicen que vas peregrina
> Sagrada Virgen de Fátima,
> Desde Portugal a Roma
> Por los caminhos de España.
>
> Dicen que primero quieres
> Hacer um alto en Holanda
> Y, por fín, llegar Rusia
> Convertida a la Fe Santa»[23].

Esta imagem peregrina é, assim, um dos mais importantes tópicos de Fátima e por extensão de sentido, como concluiremos, do mundo católico contemporâneo que teve fortes oposições ao longo do século XX. Neste sentido, as viagens da Virgem de Fátima podem considerar-se como uma das estratégias pastorais mais eficientes para a difusão do catolicismo, em especial, da sua componente mariana. Nas palavras do secretário da Reitoria do Santuário de Fátima, em 2004, «depois de mais de meio século de peregrinação [...] a Imagem visitou 64 países dos vários continentes, alguns deles por diversas vezes»[24].

No ano 2000, a consciência de que esta peça adquirira muitos valores a somar aos que, de origem, já continha, levou as autoridades do Santuário de Fátima a decidir que

---

20 Comitato Naz. Mariano per la Consacrazione dell'Italia ao Cuore Immacolato di Maria e per il Tempio di Trieste, *Il Pellegrinaggio delle Meraviglie*, 1960.

21 O papa aproveita a peregrinação para dirigir um discurso aos italianos, no contexto da preparação da consagração da Itália ao Coração Imaculado de Maria. Veja-se Luciano Guerra, *João XXIII e Fátima*, em *Enciclopédia de Fátima*, supracitada, p. 275-279 (278).

22 Sobre esta matéria, veja-se Congregação para a Doutrina da Fé, *A Mensagem de Fátima*, Cidade do Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000. Veja-se ainda o caderno temático integrado na revista *Fátima XXI*, Vítor Coutinho, Carla Abreu Vaz (coord.), *O Segredo de Fátima*, Santuário de Fátima, n.º 1, p. 22-79.

23 Bonifacio Zamora, *Marial o Romancero de la Virgen*, Burgos, Publicaciones de la Ex.ma Diputacion Provincial, 1948, p. 246-248 (246).

24 António Valinho, *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo*, em *Voz da Fátima*, 2004.05.13, p. 1 (também publicado no boletim *Fátima Luz e Paz*, n.º 1, 2004.05.13, p. 7).

a escultura não deveria sair de forma habitual[25]. Entre essas valias está, como facilmente se intui, a que Maria Teresa Pereira da Cunha havia antecipado na conferência que proferiu no Cinema de São Luís em Lisboa, no contexto da primeira viagem da Virgem Peregrina: «Nossa Senhora iria então percorrer o mundo. A mesma Imagem ouviria rezar em todas as línguas»[26].

Associada a esta estratégia de difusão da Mensagem de Fátima, muito incentivada por José Alves Correia da Silva, bispo de Leiria, e por alguns colaboradores, de onde surgem os nomes de Maria Teresa Pereira da Cunha, Maria Teresa Villas Boas, Franz Demoutiez e, mais tarde, mas não com menor importância, João Pereira Venâncio, bispo de Leiria, e Luís Kondor, vice-postulador da causa de canonização de Francisco e Jacinta, as crianças que vieram a ter honras de altar no ano 2000, encontra-se a edificação de centenas de novos lugares de culto à Virgem de Fátima, seja num monumento simples junto a um caminho seja nas catedrais e noutras igrejas importantes. Como em Santiago de Compostela, também de Fátima parte esse movimento de inspiração para novos lugares/manifestações de culto, neste caso a uma escala verdadeiramente universal (em 2007 ascendiam a mais de 7000 referências)[27].

Se a geografia de Fátima é, por conseguinte, um tópico impressionante acerca da importância do catolicismo contemporâneo, entre outros aspetos igualmente importantes deve-os também a essa estratégia pastoral que a partir de uma imagem levou uma mensagem concreta aos diferentes lugares do mundo.

Os testemunhos escritos, que aguardam ainda a atenção da comunidade de investigadores, são, claramente, material que possibilitará uma abordagem antropológica e sociológica da fé católica em períodos históricos com conjunturas político-ideológicas vincadamente importantes, como são o Pós-Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria,

25 No jornal oficial do Santuário, pode ler-se: «em Maio de 2000 [a escultura] foi colocada na exposição "Fátima Luz e Paz", onde foi venerada por dezenas de milhares de visitantes. Passados três anos, mais precisamente no dia 8 de Dezembro de 2003, solenidade da Imaculada Conceição, a Imagem foi entronizada na Basílica do mesmo Santuário de Fátima, tendo sido colocada numa coluna junto do Altar Mor» (António Valinho, *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo*, supracitado). Esta escultura voltou a ser protagonista no ano de 2014 e 2015, enquanto encetou nova peregrinações, a título excecional e no âmbito das comemorações do Centenário das Aparições de Fátima; veja-se Leopoldina Simões e Marco Daniel Duarte, *Fátima no claustro da intimidade. A visita da Imagem Peregrina às comunidades de vida contemplativa em Portugal*, em *Fátima XXI*, n.º 2, outubro de 2014, p. 158-167; André Pereira, «Maria *pôs-se a caminho*»: a *visita da Imagem Peregrina de Nossa Senhora de Fátima às dioceses portuguesas*, em *Fátima XXI*, n.º 4, outubro de 2015, p. 160-167.

26 Maria Teresa Pereira da Cunha, *Nossa Senhora de Fátima, Peregrina do Mundo: 1.ª Jornada*, obra citada, p. 14.

27 Transcrevemos os últimos dados publicados com intenção de sistematização: «Até Janeiro de 2007, já foram preenchidas as seguintes fichas: dioceses (18); paróquias (1138); santuários (260); comunidades de institutos de vida consagrada (490); associações e outras devoções (447); igrejas e capelas (923); altares (338); imagens (1961); monumentos (321); instituições de comunicação social (55); de ensino (388); se solidariedade social (100); de pastoral (69); de saúde (100); toponímia (nomes de lugares relacionados com Fátima) (378); actividades diversas (443); num total de 7492 fichas» [Luciano Cristino, *Culto de Nossa Senhora de Fátima no mundo*, em *Enciclopédia de Fátima*, supracitada, p. 158-164 (161)].

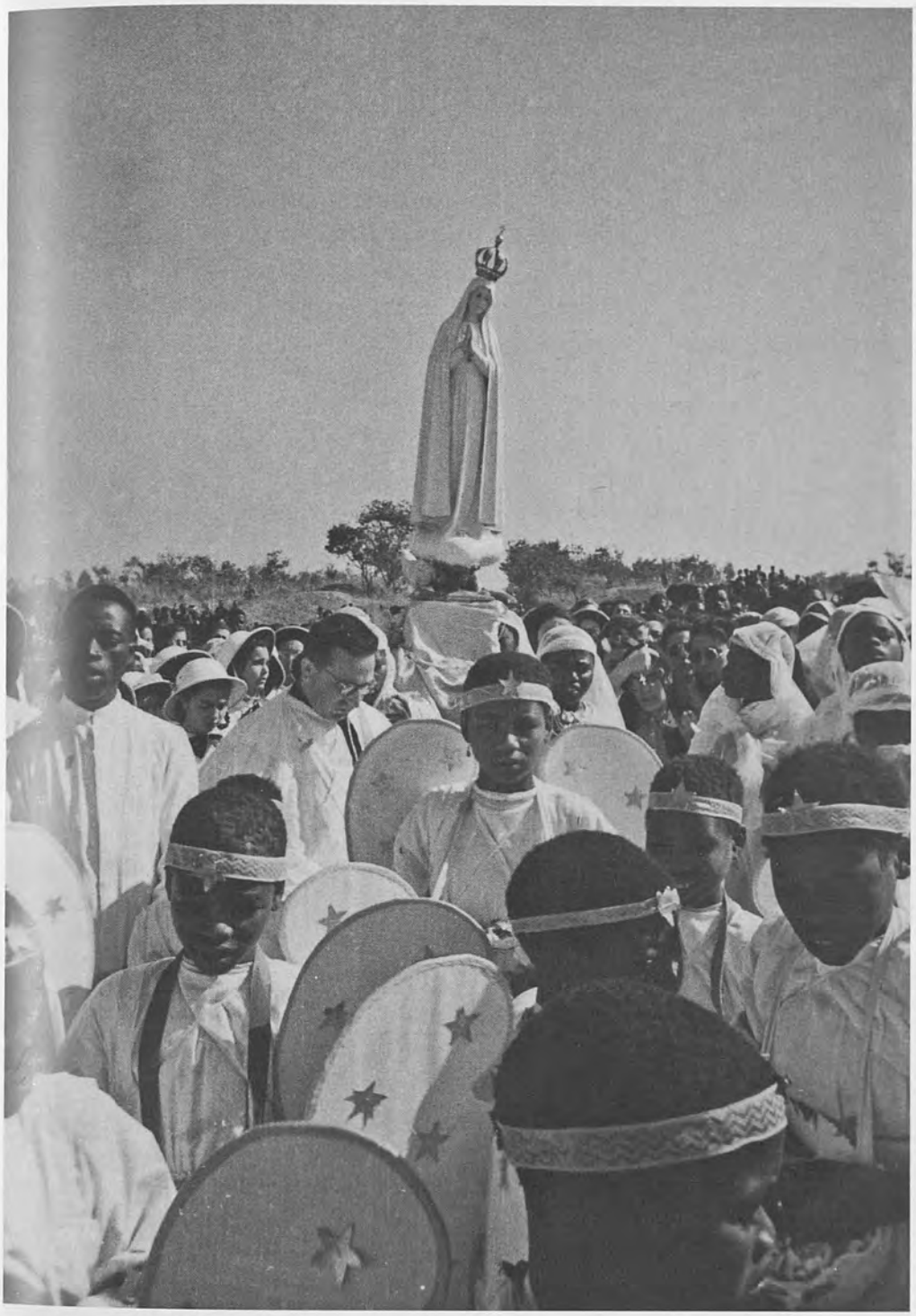


Fig. 4. África: Angola, 1948.


Fig. 5. Ásia/Oceânia: Nova Guiné, 1951.

os movimentos pacifistas, os conflitos coloniais, o capitalismo global, as novas pa sagens internacionais, as mudanças eclesiais na senda do II Concílio do Vaticano, vertiginosa importância dos 'Media', para apenas referirmos alguns.

Para não evocar apenas a documentação escrita produzida no âmbito destas vi gens e que estará guardada por inúmeros arquivos eclesiásticos (a começar pelo A quivo do Santuário de Fátima[28] e pelo Arquivo Episcopal de Leiria) e também civ (embaixadas, câmaras municipais, por exemplo), os periódicos da época são impo tantes fontes que recolheram os cenários compostos, fixando as multidões que se ju taram ao redor desta escultura, as ornamentações edificadas, os carros e outros mei de transporte para a imagem (lembremos o grande cisne que, na paisagem fluvial Goa, no Rio Mandovi, quase à maneira do cenário de uma grande ópera, transpo tou a escultura). Entre os materiais a estudar que darão preciosas informações, n apenas de carácter religioso, mas outrossim acerca da mundividência do momen concreto em que serviram os intuitos celebrativos, estão os hinos, como o que cantado em Espanha, na primeira das viagens. É disso exemplo o hino que ago transcrevemos, usado na primeira vez em que a escultura entra em Espanha. Embo não saibamos a melodia que no dia 20 de maio de 1947 serviu estas quadras, que, pe

28 Sem contar os registos documentais que integram o Núcleo fotográfico do Arquivo do Santuário de Fátima, estimamos que as unidades de instalção que, neste arquivo, contêm informação acerca das viagens da Virgem Peregrina ultrapassem o meio milhar.

Fig. 6. Ásia: Índia (Goa), 1949.

métrica, intuímos tenha sido a melodia do célebre "Ave de Fátima", percebemos bem a força psicológica do momento:

«De legos nos vienes
Oh Virgen sin par
Tu hijos de España
Hoy a visitar

La Iberia Te aclama
Por Reine inmortal
Cobije a su suelo
Tu manto de Paz

De Fatima vienes
En viaje triunfal
Trayendo en tus manos
Perfumes de Paz»[29].

Nas palavras da cronista que nos serve de fonte, a «apoteose [fora] indiscritível»: «a alma vibrante e ardente da católica Espanha canta[va] com entusiasmo»[30]. O tema

29 Maria Teresa Pereira da Cunha, *Nossa Senhora de Fátima, Peregrina do Mundo: 1.ª Jornada*, obra citada, p. 6.
30 Idem.

Fig. 7. Ásia: Sri Lanka (Ceilão), 1950.

subjacente – que deve ser perscrutado em todo o tipo de fontes – é, de facto, o da paz, numa Europa que estava ainda a assinar os tratados que, em teoria, haveriam de garantir a tranquilidade mundial[31].

Para uma franja significativa da sociedade contemporânea, o tema da paz passa de facto por Fátima, como se percebe na síntese que, em 2004, o jornal oficial do Santuário da Cova da Iria resume:

> «De todos os lados nos chegam relatos extraordinários pela presença da Imagem nas suas terras, das multidões que acorreram à sua passagem, de participações nunca antes verificadas nas várias celebrações, de um grande número de penitentes que se abeiraram do Sacramento da Reconciliação, da presença de pessoas que há muito não iam às igrejas, da

31 Acerca da construção da paz no pós-segunda Grande Guerra e da relação deste tema com a ação da Igreja portuguesa, leia-se *Le processus de la construction européenne: la vision de l'épiscopat portugais*, em *Igreja e o Clero português no contexto europeu*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2005, p. 309-322. Veja-se, ainda, acerca da específica relação entre Fátima e a paz: A. Varela Cid, *A Mensagem de Fátima e a Paz*, em *Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz. Programa, teses e comunicações*, Lisboa, 1951, p. 67-69; *Fátima e a paz. Actas do Congresso Internacional sobre Fátima e a Paz no 75º aniversário das aparições*, Fátima, Santuário de Fátima, 1993.

Fig. 8. Oceânia: Austrália, 1951.

afluência de gente de todo o tipo, das crianças, jovens, adultos e idosos, dos trabalhadores mais simples, dos pescadores, operários, artistas, desportistas, doentes, estudantes, presos, militares, políticos, presidentes, dos católicos, maometanos, protestantes, pagãos, das ruas engalanadas, dos lindíssimos ramos de flores, dos grandiosos cortejos, das pombas brancas que sobrevoaram e poisaram no andor, de milagres, da paz e do amor, de grandes frutos pastorais e de abundantes graças alcançadas»[32].

Descrições destas, obviamente nascidas dos meios estreitamente ligados ao fenómeno, povoam a diacronia destas viagens, sobretudo referentes à primeira das esculturas, considerada na gíria do Santuário de Fátima como a "Virgem Peregrina n.º 1". A ela se referiu também o atual papa na sua primeira intervenção pública após a eleição[33], ao lembrar a passagem desta Imagem pela Argentina, no ano de 1992[34].

32 António Valinho, *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo*, supracitado.

33 A referencia inicia com as seguintes palabras: «recuerdo que en 1992, apenas siendo Obispo, llegó a Buenos Aires la Virgen de Fátima y se celebró una gran Misa por los enfermos» (Angelus de 17 de março de 2013, em http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html (consultado em 2015.10.13).

34 A Imagem estaria de novo em Buenos Aires e com ela contactaria Jorge Maria Bergoglio em 1998.

## Sobre a forma de interpretar um tema historiograficamente muito mais vasto

Entre muitos outros temas que unem ou podem unir os estudiosos que se interessam pelos fenómenos históricos que têm a sua causa nos comportamentos humanos associados a Compostela e a outros santuários, nomeadamente ao de Fátima, poderem elencar-se diferentes tópicos que porventura não mereceram ainda a atenção da comunidade científica, seja no campo da história, da história da arte, da antropologia, da sociologia ou até das ciências teológicas.

Destes estudos ressaltarão similitudes e diferenças relacionadas, por exemplo, com a géstica ritual de um lugar e de outro: em Santiago vemos o peregrino passar a mão no colunelo do Pórtico da Glória, a dirigir-se à imagem do Apóstolo para a venerar com abraço ou o ósculo; em Fátima vemo-lo a acender a vela, a acenar com o lenço branco no adeus à Virgem, observamo-lo a contemplar a Imagem da Virgem do Rosário de Fátima protegida por uma campânula que ao mesmo tempo aproxima e afasta, numa lógica sacral, a atenção do peregrino[35]. Destes estudos resultariam, outrossim, reflexões acerca do caminho que para os peregrinos do Apóstolo está pontuado de estações (uma delas, no tempo contemporâneo, será também o Santuário de Fátima[36]) e que para os peregrinos de Fátima não tem metas intermédias a não ser por razões de descanso físico, querendo chegar o mais rapidamente ao seu objetivo final: a celebração comunitária dos grandes dias.

E tantos outros temas poderiam evocar-se, como é, também, o que tentámos abordar e que se relaciona de forma estreita com o papel dos santuários na geografia religiosa. No caso concreto, similarmente ao papel histórico de Compostela e do seu 'caminho', evidencia-se o papel do Santuário de Fátima na geografia religiosa do catolicismo contemporâneo.

Assim como outrora Santiago foi lido como «patrono da luta da Cristandade contra o Islão, e portanto o inspirador da expansão da fé»[37], também a Virgem de Fátima foi tomada como bandeira contra os regimes ateus, os infiéis do século XX.

35 Acerca destes mecanismos cénicos, veja-se Marco Daniel Carrola Duarte, *Fátima e a criação artística*, supradado, p. 11-267 do volume II. A última súmula sobre ste assunto pode ler-se em Marco Daniel Duarte, *A Imagem de Nossa Senhora do Rosário de Fátima: quando a matéria se transforma em arte e a arte se transfigura em ícone*, em *Ecclesiarma XXI*, n.º 4, outubro de 2015, p. 33-47 (leia-se sobretudo o capítulo "Sexta estação: exposição e afastamento através do novo enquadramento arquitetónico", p. 43-45).

36 Existe no Santuário de Fátima uma atenção especial para com os peregrinos de Santiago que ali requerem o carimbo comprovativo da sua passagem rumo ao santuário da Galiza. Veja-se *Peregrinos de Santiago com carimbo especial em Fátima*, em *Voz da Fátima*, ano 88, n. 1046, 13 de novembro de 2009, p. 3.

37 José Mattoso, *O tempo hispânico e a 'invenção' de São Tiago*, em *Communio* XIV, 1997, p. 363-374 (373).

Fig. 9. América: Brasil (Rio de Janeiro), 1952.

Mais do que de um tema de iconografia, estivemos, assim, a tratar de uma outra temática, sempre subjacente ao que, através das Viagens da Virgem Peregrina de Fátima, analisávamos. Efetivamente, estas viagens não podem desligar-se dessa grande temática que eminentes historiadores, quer para a Idade Média, quer para a Idade Moderna, quer para a Idade Contemporânea, têm perseguido: a temática da Europa Cristã[38]. Este é, de facto, talvez o tema mais profundo que liga Compostela e Fátima[39], tema verdadeiramente premente nos dias que correm, com grandes consequências para o quotidiano da geopolítica europeia e mundial. Falamos dessa Europa que deve assentar na cor branca da paz. Segundo os devotos da Cova da Iria, é a mesma cor da qual se veste a Virgem Peregrina e a sua Mensagem.

38 Sobre esta temática, a partir do universo compostelano, leia-se o Discurso do Papa João Paulo II por ocasião do acto europeísta em Santiago de Compostela (1982.11.09), publicado em *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3, Libreria Editrice Vaticana, 1982, p.1257-1263; José Mattoso, *O tempo hispânico*, supracitado, p. 370; José Antunes da Silva, *Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina*, em *Theologica*, Braga, n.º 39, 2.ª Série, 2004, p. 331-357.

39 No documento que anteriormente citávamos, João Paulo II estabelece esta mesma relação, «recordando el culto que se da a la Madre de Dios en los numerosos santuarios de Europa, desde Fátima a Ostra Brama, de Lourdes y Loreto a Częstochowa» (idem, n.º 7).

# El santuario de Covadonga en la Ruta Jacobea. La identificación de la Virgen y Santiago

Andrés Martínez Vega
Real Instituto de Estudios Asturianos (España)

El fenómeno jacobeo en Asturias es un hecho de relevante importancia, tanto por lo que significa en los orígenes del reino de Asturias, al desarrollarse el culto a Santiago en los ámbitos mismos de la corte astur y en estrechísima relación con la realidad histórica de la monarquía asturiana, como por la situación geográfica de estas tierras septentrionales de la Cordillera, contiguas, a modo de antesala, del territorio gallego.

Ciertamente, el protagonismo de los monarcas asturianos en la génesis y desarrollo del culto al Patrón de España es algo plena y felizmente conocido y aceptado por la historiografía. No menos se sabe de la función que el gran relicario de San Salvador (Oviedo), promocionado por prelados y reyes, ejerció en esos caminos hacia el Apóstol. Sin embargo, nada o poco es lo que conocemos del protagonismo de las tierras más orientales de la región, en las que se asienta la incipiente monarquía asturiana tras el comienzo de la gesta reconquistadora y en donde se consolida, precisamente por su ayuda a esta empresa, el culto *domus Sancte Marie*, como puntualiza la *Rotense*, el primitivo templo o eremitorio que, dedicado a la Virgen, se constituye hoy como santuario

mariano de referencia en el norte peninsular y como importante centro de peregrinación jacobea en el itinerario hacia las tierras compostelanas.

No es nuestra intención vincular este territorio en épocas tan tempranas a los itinerarios de peregrinación jacobea, entre otras cosas porque el movimiento de gentes hacia la tumba del Apóstol hubo de ser en principio de muy modestas proporciones y de carácter anónimo por falta de registro documental, lo que no quiere decir que no fuera un fenómeno observado entre las gentes del norte peninsular e incluso por algún peregrino de ultrapuertos, como constata el profesor Benito Ruano al mencionar el caso del obispo de Puy (Aquitania), quien en el año 950 se dirige a Galicia y recala en el monasterio de Albelda, en donde llama la atención del monje cronista, que registra su presencia precisamente por la importancia del personaje[1], si bien no era la costumbre habitual.

Se trata, por tanto, de un tránsito irregular el de los peregrinos, pero itinerario solo aquel que apenas rebasa hacia el sur el espacio montañoso de la franja cantábrica. En este contexto es en donde se puede enmarcar la presencia del santuario de Covadonga encumbrado en el histórico paisaje del Monte Auseva y en el territorio montañoso de mayor amplitud, el de los Picos de Europa, escenario de las gestas reconquistadoras, espacio actualmente compartido por las comunidades autónomas de Castilla y León, Cantabria y el Principado de Asturias.

No es posible que este espacio, limitado en su extremo meridional por la meseta castellana y en el norte por la gran arteria que de este a oeste comunica Oviedo con las Asturias de Santillana, fuese ajeno al trasiego de población durante la Alta Edad Media, y máxime a sabiendas de la intensa labor colonizadora llevada a cabo por los primeros soberanos astures y del programa religioso que se va imponiendo con la fundación de iglesias y monasterios, que proliferan en este espacio delimitado por ambos lados con dos grandes barreras naturales, el puerto del Pontón y el de San Glorio.

La superficie total de este gran macizo montañoso en el que se enmarca Covadonga, aun manteniendo cumbres de considerable altitud, se articula en una red viaria de caminos, sendas y desfiladeros aptos y suficientes para el desarrollo de los núcleos de población allí asentados al resguardo de los peligros que suponían las ofensivas musulmanas. A pesar de que pudiera parecer un territorio abandonado, al trasladarse la acción política e incluso la corte a otros scenarios, la reactivación poblacional, religiosa y cultural es evidente.

En la vertiente asturiana queda patente este movimiento con la obra de Favila (737-739), al construir la iglesia de la Santa Cruz, símbolo por antonomasia de los acontec

1 Eloy BENITO RUANO, "Quien va a Santiago y no va a San Salvador", *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), Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1993, p. 14.

mientos de Covadonga, y con el origen de los monasterios de San Pedro de Villanueva y Santa María de Covadonga, atribuidos tradicionalmente ambos al rey Alfonso I y a su esposa, Ermesinda (739-757), de quienes dice la *Crónica de Sebastián* que fueron enterrados en dicho monasterio de Santa María, situado en el territorio de Cangas[2], lo que nos hace suponer que evidentemente se trata de Santa María de Covadonga.

Importante foco cultural y espiritual es el localizado en el inmediato territorio lebaniego, en el que se erigían multitud de iglesias, eremitorios y monasterios. Es cierto, como dice García de Cortázar, que estos centros son "simples células de colonización"[3], pero no dejan de ser testimonio de actividad poblacional. Aquas Calidas aparece documentado a finales del siglo VIII, al igual que San Salvador de Villeña, que se incorpora posteriormente, en el siglo X, a San Martín de Turieno[4]. Otra entidad sociorreligiosa de la época es Santa María de Cosgaya. El cenobio de Santa María de Piasca ya tiene referencias documentales en el siglo X, y en la primera parte del siglo XII será integrado en el monasterio de Sahagún, al igual que San Pedro de Viñón, donado a San Martín de Turieno el año 828[5]. Este, puesto más tarde bajo la advocación de Santo Toribio de Liébana, registra ya su etapa histórica brillante a mediados del siglo X, quedando convertido en simple priorato dependiente de San Salvador de Oña en las décadas finales del siglo XII.

Otro espacio repoblado del macizo de los Picos de Europa será el ocupado en el siglo X por el monasterio de Santa María de Oselia[6], una de tantas iglesias propias que se registran en la Alta Edad Media y que llegará a convertirse en la actual parroquia de Oseja. El controvertido *Liber Testamentorum* del obispo Pelayo también menciona la existencia en el año 926 de las iglesias de Santa María de Mian, Santa María de Sebarga, San Martín de Argolibio, San Justo y Pastor de Siña y Santa María de Cazo[7].

En las inmediatas tierras de Valdeón se localizaban las iglesias de Santa Eulalia, San Isidoro de Pozúa, Santa María de Farra y San Pedro de Barrejo, además de los monasterios de San Sebastián, San Pedro de Soto y Santa Marina[8].

---

2 Enrique FLÓREZ, *España sagrada*, Madrid, 1747-1775, vol. XIII, p. 482.

3 José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "Las formas de institucionalización monástica en la España medieval", *Codex Aquilarensis*, 2 (1988), p. 67.

4 Sobre los monasterios lebaniegos, vid. Jesús CUESTA BEDOYA, Roberto GONZÁLEZ GONZÁLEZ, María del Carmen BOLADO NORIEGA, "Localización de los antiguos monasterios de Liébana", *Clavis*, 1, (1996), pp. 7 - 97. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad Medieval en España. I Alta Edad Media (s. VII-X)*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2000, pp. 326-335.

5 Luis SÁNCHEZ BELDA, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, 1948, n.º 5, pp. 8-9.

6 Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973, t. III, n.º 1040.

7 A[rchivo] C[apitular] O[viedo], ms. 1, fol. 40 r.

8 Elena RODRÍGUEZ DÍAZ, *Valdeón: Historia y colección diplomática. El occidente de Picos de Europa en la Edad Media. Fuentes y Estudios de Historia de Asturias*, 18, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000, p. 101.

Este ya existía antes del 1081, cuando Alfonso VI delimita su coto monástico y adscribe su comunidad a la orden benedictina[9]. Es posible que de este viejo cenobio, en su etapa prebenedictina, proceda la conocida Biblia visigótica, escrita a tres columnas y datada aproximadamente hacia la segunda mitad del siglo X[10]. Bien cerca se hallan las iglesias de San Julián de Culiembro y San Pedro de Camarmeña, documentada en el año 831 y en donde, según el obispo Pelayo de Oviedo, se custodiaron antiquísimos libros[11].

La verdad es que, como dice la Dra. Rodríguez Díaz:

> "...en todo el concejo de Valdeón y en las vecinas tierras de Sajambre, así como en las asturianas de Cabrales, Amieva, Ponga y Cangas de Onís se conservan tradiciones múltiples que apuntan, todas ellas, a un pasado común que vincula a estos territorios históricamente sin ningún género de dudas, del mismo modo que debieron seguir vinculadas... en la primitiva organización del *Asturorum Regnum*, con el hubieron de compartir la reestructuración de sus territorios desde los primeros tiempos a partir de la población autóctona y del trasvase de gentes venidas de la Meseta..."[12].

Ciertamente, el trasvase e influencia de las gentes del sur ha sido decisivo y podrían explicar la presencia en estas tierras de códices y libros tan antiguos como los referidos con anterioridad, pues no nos consta hasta el momento la existencia de algún *scriptorium* en la zona, circunstancia que no sería excepcional si tenemos en cuenta la cercanía del centro lebaniego en el que realiza su trabajo intelectual en el siglo VIII Beato de Liébana. Por otro lado, el movimiento de gentes de la Meseta nos confirma la consolidación de una red viaria importante por la que circularían mercancías y personas desarrollando diversas actividades, como las llevadas a cabo por las grandes abadías castellanas, a las que ya con anterioridad nos hemos referido, y otras que ejercen su presencia activa igualmente en estos territorios, tal como es el caso de Santa María de Benevívere o la de Santa María la Real de Trianos, por citar alguna[13].

No es posible ignorar, por tanto, que estos frecuentados caminos hubieron de ser atravesados también por *viatores* que, *causa devotionis*, van poblando las rutas de la España cristiana ávidos de milagros, de reliquias y de crónicas sobrenaturales. En efecto,

9 Luis SÁNCHEZ BELDA, *Cartulario del Santo Toribio...*, n.º 98, pp. 118-120.

10 María Josefa SANZ FUENTES y Elena RODRÍGUEZ DÍAZ, "Un nuevo fragmento de Biblia visigótica a tres columnas. Estudio paleográfico y codicológico", en *Actas del VII Coloquio del Comité Internacional de Paleografía Latina*, Madrid, 1990, pp. 211- 219.

11 Elena RODRÍGUEZ DÍAZ, *Valdeón...*, p. 65.

12 Elena RODRÍGUEZ DÍAZ, *Valdeón...*, pp. 64-65.

13 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "La red viaria de peregrinación jacobea en el entorno del Real Sitio de Covadonga", en prensa.

el gran centro de San Martín de Turieno custodiaba un gran número de reliquias, incluido el *Lignun Crucis* y el cuerpo del mismo santo Toribio. Trasladadas al lugar por el peligro de las invasiones musulmanas, constituyeron sin duda un verdadero foco de atracción de peregrinos, un auténtico tesoro para la fe de los cristianos medievales por el poder milagroso que entrañaba el contacto físico con la reliquia. El prestigio, no obstante, de este monasterio como extraordinario centro cultural y espiritual de la época nos viene dado por la presencia a finales del siglo VIII en el mismo de Beato, un personaje dotado de un temperamento polemista y muy vinculado a las altas jerarquías eclesiásticas y civiles; de hecho, su presencia en la corte queda avalada por su función de consejero del rey Silo y confesor de la reina Adosinda.

El aislamiento geográfico, por tanto, que en principio parece caracterizar a este macizo montañoso de Picos de Europa, no es tal, y la articulación viaria entre sus distintas vertientes es perfectamente conocida y documentada. En efecto, desde Panes, Ruenes y Cabrales se descendía a través de Arcedón, Lebeña, Sotres, Áliva, Cosgaya, hasta tierras lebaniegas, y desde Espinama y Naranco, hasta Valdeón. En la parte septentrional, desde Panes, el camino real llega a Cangas de Onís, antesala de la abadía de Covadonga y punto de encuentro del camino transversal del puerto del Pontón. Será en ese paraje, el más oriental de la Cordillera, el inmediato a Covadonga y el más bajo de la montaña astur-leonesa, por tanto paso muy frecuentado, el que registra la presencia de una alberguería para peregrinos a la que Alfonso VII otorgará en 1129 un privilegio para sus moradores, a quienes exime de una serie de tributos (el pedido, la fonsadera y el portazgo)[14]. Poco después, el mismo monarca promueve la fundación de otro hospital, el de Tarna, paralelo y cercano al anterior en esa línea de puertos que franquean la Cordillera para abrirse a tierras asturianas.

Los caminos, por tanto, que circundan Covadonga y articulan el espacio montañoso de los Picos de Europa tienen carácter milenario y una morfología muy determinada, al configurarse en ocasiones a modo de senderos o desfiladeros, pero han ofrecido la infraestructura viaria necesaria para el paso, entre otros, de caminantes y peregrinos jacobeos que consideraban Covadonga como hito a visitar en su Camino o a su regreso de la tierra del Apóstol.

Un ejemplo bien significativo de tal afirmación, aunque muy distante de esta primera época de peregrinación, nos lo ofrece ya en época moderna el clérigo austriaco Christoph Gunzinger en el relato que sobre su peregrinación a Santiago de Compostela publicó en 1655 y que primorosamente traduce Robert Plötz[15].

14 María Élida GARCÍA GARCÍA, "La hospitalidad y el hospedaje: fundaciones hospitalarias en Asturias", *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador...*, p. 214.

15 "Christoph Gunzinger (1654- 1655): pietas austriaca", *Actas del IV Congreso internacional de estudios jacobeos*, Oviedo, 2004, pp. 55- 63. La traducción específica del itinerario aquí reseñado, en pp. 58- 59.

Desde tierras gallegas Gunzinger regresa por Oviedo para visitar el relicario de la catedral, desde donde se dirige a Santo Toribio de Liébana pasando por Covadonga. En su diario registra la siguiente información:

> "...La Hereundas [Arriondas], villa, dos millas... De aquí no me fue directamente a S. Turibio / por el deseo de visitar Nuestra querida Señora de Cobadonga.
> Nuestra Señora de Cobadonga 2 leguas o tres millas, villa. Una capilla santa / extraordinariamente extraña / en una peña grande / muy ahuecada / y al mismo tiempo sobresaliendo: Donde la Santísima Virgen [se llama] con todo derecho "Columba foraminibus Petrae Cant[icum] 2", una paloma en cuevas de piedra. De Cobadonga yo tenía que volver dos horas al camino anterior en la montaña: Tenía después caminos bastante buenos pero inciertos a través de avellanos, pasando lugares bien arreglados. Puertas, pueblo, 3 leguas o 4 millas cortas. Antes la gente me dieron el consuelo de que aquí se podía adquirir todo lo necesario: Pero apenas podía uno comprar el pan tan apreciado / y unos huevos / vino de ninguna manera / y eso casi mendigando: De aquí empezaba un sendero muy estrecho no muy escarpado / no obstante muy áspero / desde el principio / empezando ya en el valle profundo / con muchas y grandes losas / imposible adelantar ni con asno ni con caballo.
> Arenas, pueblo, una milla. Dos pueblos de nombre igual / de los cuales uno dista casi una milla francesa del otro: casi imposible conseguir pan en uno de ellos / pero tres mujeres lo regalaron en cachos, por compasión: ni hablar de vino. Fuera del pueblo, que es el más importante, conduce un puente de piedra sobre el agua: habiéndolo pasado hay algunos cruces / allí, de ninguna manera se dirije uno a la derecha / sin duda / pero sin embargo tampoco a la izquierda / diagonalmente subiendo por la montaña. Por razón de la inseguridad del punto de partida se aconseja / solo un pequeño rato / hablar con alguien: además habría que poner atención al camino más frecuentado: pues, a pesar de que hay senderos de transhumancia poblados por pastores y ganado de acá para allá / la mayoría de la gente / de caballos jóvenes / de acaballaderos / suben y bajan en línea recta los alpes: así como no se cargan mucho los jumentos / porque con mucho peso es imposible. Poco a poco se llega a un camino de montaña ancho y empedrado / ahora el camino ya está bien / pero siempre sobre todo difícil extendiéndose por dos millas en la montaña amplia / dirijiéndose de pronto hacia acá, de pronto hacia allá / la malísimas provisiones hicieron perder fuerzas y casi morirme. Por suerte unos pastores salieron a mi encuentro / llevando mucha leche en pellejos pequeños y grandes de

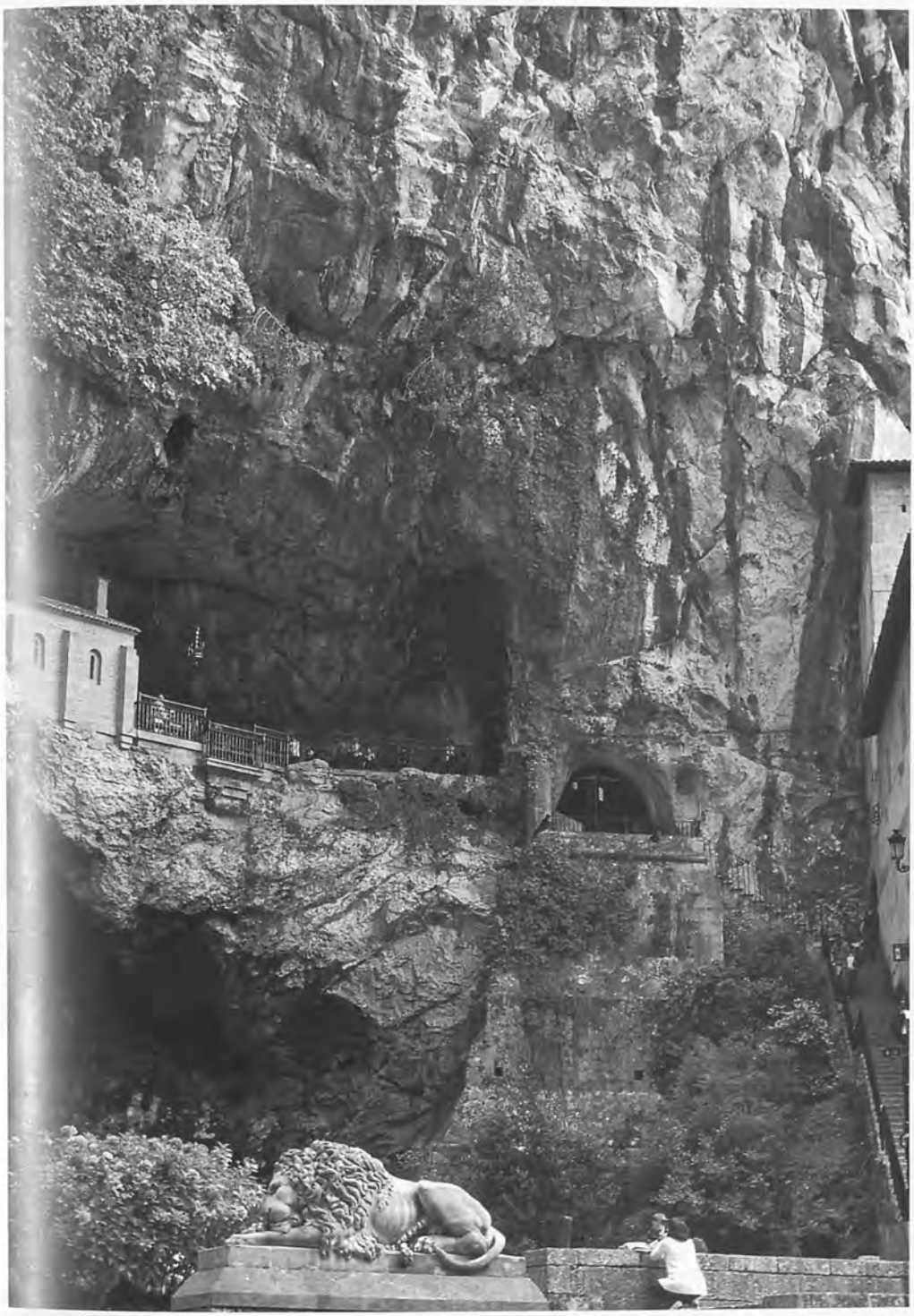


Fig. 1. La Santa Cueva. Covadonga. Archivo fotográfico del autor.

cabritos o cabras / dándomela de buena gana suficientemente para refrescarme y por amor cristiano.
Sotres, pueblo, tres millas. Tenía aspecto ameno desde fuera: allí, no obstante, menos que un buen trago de agua uno no podía conseguir mucho: un buen alojamiento de heno en compañía desconocida. Después bajando increíblemente brusco: y por la mano izquierda de nuevo entrando en una montaña áspera / pasando por gargantas bravas y paredes rocosas / aproximadamente de una milla / de verdad un camino para morirse. A mano izquierda se encuentra un palo grueso / enteramente levantado en un monte de piedra acumulada / allí el camino se ensancha un poco: y se puede ver después de un rato / también a la izquierda / una ermita o una capilla de un piso / como una casita en el valle: a donde se tuerce del camino correcto / como ciertas indicaciones muestran / pero pronto de nuevo a la calzada correcta / que es el verdadero camino a S. Turibio. Me encontré con arrieros o sämmer / de Castilla / con buen vino en sus pellejos / que en compañía de un gran cacho del verdaderamente sabroso pan castellano / que por dinero no dieron / pero por amor de Dios me proporcionaron generosamente. En este areal tendría que utilizar el camino del medio.
Pemmes [¿Potes?], pueblo, dos millas. Allí la gente lleva zapatos de madera sobre dos tacos bajos / o igualmente tres cuchillas / en vez de las suelas tienen tres botones clavados de madera. El hombre que ve los puntapiés sin conocimiento de tales zapatos / va a especular mucho / y preguntarse qué huellas serían: la constitución del suelo áspero / y de la comarca completamente desigual lo exije sin embargo. No obstante, la calzada siguió mejorándose poco a poco / incluso en algunos lugares ya había vino / y otra cosa según necesidades. De este pueblo hay que cruzar campos florecidos y bajar al valle: pronto volviendo a subir y bajar ligeramente / hasta Toribio, ciudad, una y media milla...".

El texto nos pone de manifiesto que Covadonga constituye un hito importante entre dos grandes centros de peregrinación, la Cámara Santa ovetense y Santo Toribio de Liébana, junto a los cuales constituye un itinerario que parece ser de larga tradición y muy consolidado en etapas modernas. Cuenta, además, este itinerario con conocidos caminos, de tránsito abundante y muy difundidos incluso por Europa. La presencia de Gunzinger por estos parajes, entre la vieja población de pastores y los arrieros castellanos, es una prueba evidente de la difusión que habían alcanzado incluso más allá de nuestras fronteras. La misma decisión de este peregrino de publicar su experiencia ha contribuido, sin duda, a la mayor difusión de este itinerario, en el que se localiza un

santuario mariano, el de Covadonga, tan del agrado de la mentalidad jacobea, precisamente por las milagrosas gestas atribuidas a su titular.

La antigüedad de este camino también es referencia indirecta en el texto de Gunzinger cuando alude "a un palo grueso / enteramente levantado en un monte de piedra acumulada", que se encuentra en el camino "a mano izquierda", tras pasar el pueblo de Sotres. Estos hitos en las vías importantes de comunicación tienen múltiples interpretaciones, pero normalmente se identifican con viejas costumbres paganas vinculadas a ciertas divinidades protectoras de caminantes, según las cuales el viajero arrojaba a su paso una piedra sobre el establecido montículo pétreo con el fin de propiciarse la voluntad del dios y dar testimonio de su paso. La ancestral costumbre parece quedar consolidada en los caminos de peregrinación y muy asimilada al mundo jacobeo[16].

La sobrenatural intervención que las *Crónicas* atribuyen a la Virgen de Covadonga como salvadora de España y de Europa ha sido un mensaje de profunda repercusión en el mundo de la peregrinación, tanto por el efecto milagroso que el hecho supone como por la identificación con la tarea llevada a cabo por el Patrón de España, a la que nos referiremos con posterioridad.

La presencia de canónigos de San Agustín en Covadonga posiblemente desde el siglo XII pudo ser una decisión avalada con el amparo de Alfonso VII, simpatizante de este modelo de vida regular y decidido promotor de la misma[17], pero fundamentalmente nos confirma la presencia de peregrinos jacobeos por el lugar, pues la atención a estos justifica siempre sus fundaciones en torno a estas vías con el fin de colmar su singular vocación, eminentemente hospitalaria.

El alcance de la actividad que han desarrollado en el entorno de la abadía durante la Edad Media queda actualmente muy mediatizado por la precariedad de fuentes de la época, si bien las de la etapa moderna complementan aquellas y alumbran un panorama brillante en el mundo de las peregrinaciones, y más exhaustivamente en lo referido a los caminantes jacobeos. Los canónigos asturianos, en virtud de la función que desempeñaban, han ejercido un auténtico control del espacio montañoso a través de la red viaria que lo articulaba y ponía en contacto con la Meseta. De ellos dice Ambrosio de Morales a mediados del siglo XVI que disponían de las rentas de Trianos, San Nicolás,

16 Las divinidades del panteón romano eran los *Lares* que extendían su tutela a las encrucijadas y caminos. En la comarca centro-oriental asturiana existe algún otro registro arqueológico de similar factura y siempre en caminos importantes vinculados al itinerario jacobeo. Esta tradición tiene su exponente más conocido en la famosa "cruz de ferro" que aún perdura en el puerto de Foncebadón, en la divisoria entre la Maragatería y el Bierzo, en pleno Camino de Santiago y que como signo cristiano es atribuida a los peregrinos jacobeos. Andrés MARTÍNEZ VEGA, "El itinerario jacobeo en la comarca centro-oriental asturiana", *Boletín de la Asociación Interregional de los Amigos del Camino de Santiago "Alfonso II"*, n.º 5, Oviedo, 2001, pp. 26-28.

17 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "La red viaria...".

cerca de Sahagún, y que "fue suyo el priorato de Naranco, que es en Liévana"[18]. Esta relación de Santa María la Real de Trianos, así como su hospital anejo, el de San Nicolás, y San Juan de Naranco, con Covadonga, nos hace suponer una estrecha vinculación entre las tres canónicas agustinianas, erigidas bajo la protección real en importantes vías de comunicación y con el objetivo de prestar ayuda a peregrinos. Como tal han tenido una vida y un destino común diseñado, en cierto modo, por el patronato regio, quien decidirá su reorganización ya en época moderna, la adscripción del hospital de San Nicolás a Covadonga y la consolidación de este Real Sitio como importante centro mariano[19]. Fueron actuaciones decisivas en lo que respecta a Covadonga durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, y muy en la línea tradicional de anteriores generaciones de monarcas que consideran el lugar como germen de la monarquía y en donde se asentaba el discurso ideológico destinado al afianzamiento monárquico.

La gran abadía medieval de Covadonga afrontaba, pues, los nuevos tiempos de la modernidad renovada hasta con un nuevo cabildo, en este caso el actual cabildo secular, que en 1635 impone el obispo Martín Carrillo de Alderete en sustitución del regular[20]. A pesar de que ningún obispo ovetense sintiera la necesidad de obtener de Roma algún privilegio que favoreciera la peregrinación al lugar[21], puesto que sus intereses se reducían prioritariamente a la promoción de la Cámara Santa ovetense, en la religiosidad de la época aún se mantiene la creencia de que es Covadonga el lugar "en donde se obraron prodixios tan memorables"[22]. Tal percepción, muy generalizada y transmitida a través de los siglos, acrecentaba el movimiento de peregrinación que se registra durante toda la Edad Moderna en el santuario.

En efecto, son muy elocuentes los testimonios de la devoción a la Santina y del consiguiente movimiento de peregrinación. Tanto Ambrosio de Morales como Luis Alfonso del Carvallo coinciden en afirmar que a la imagen "se tiene gran devoción en esta tierra, y se hacen a ella grandes romerías..."[23]; "... tienen muy gran devoción todos los naturales de esta tierra, y es muy frequentada de ellos, yendo en romería muy

18 Ambrosio DE MORALES, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey Phelipe II a los reynos de León y Galicia y Principado de Asturias*, Oviedo, Biblioteca Popular Asturiana, ed. facsimilar, 1977, p. 66.

19 Tanto Santa María de Trianos como el priorato de San Juan de Naranco son agregados a la Orden de San Domingo. Andrés MARTÍNEZ VEGA, "La red viaria...".

20 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "Covadonga, en los caminos históricos de la peregrinación", *Memoria Ecclesiae* XIX, Oviedo, 2001, pp. 41-51.

21 Hasta el momento solo es conocido un documento pontificio del año 1392 por el cual el aviñonés Clemente VII concede al "monasterium Beate Marie de Cuovadonga" unas indulgencias a quienes peregrinen al lugar y contribuyan con limosna a su reedificio. Mª Josefa, SANZ FUENTES, "Los más antiguos documentos oficiales de Covadonga", *Castilla y el mundo feudal*, Valladolid, 2009, vol. I, pp. 191-192.

22 A[rchivo] C[apitular] C[ovadonga]: *Acuerdos capitulares, 1656-1675*. Actas del 13 de septiembre de 1664 y 9 de agosto de 1665, fols. 19 y ss.

23 Ambrosio DE MORALES, *Viage...*, p. 65.


F 2. Colegiata de San Fernando en Covadonga. Archivo fotográfico del autor.

o linario a reverenciar este santo lugar..."[24]. Por su parte, Pereda y Gudiel se expresa en el año 1650 en términos similares al referirse a la imagen "*eximiae devotionis*" ('de grandísima devoción')[25]. Las actas capitulares registran, ciertamente, una actividad inusitada del cabildo con el fin de atender aspectos litúrgicos del santuario, pero también las

24 Luis Alfonso DEL CARVALLO, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias,* Gijón, Biblioteca Histórica Asturiana, 1988, p. 121.

25 Cfr. José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, *Historia de Asturias,* Gijón, Ayalga ediciones, 1977, vol. 6, p. 232.

infraestructuras necesarias para acoger a los romeros y facilitarles el acceso, tal como fueron las obras de reedificio de la hospedería o la preparación de caminos y calzadas[26].

Tampoco faltan en tan rica documentación referencias al mundo jacobeo, que nos permiten confirmar la presencia entre los muchos peregrinos de romeros procedentes o en dirección a la tumba del Apóstol. Es el caso de "Juan Fernández, que así dixo llamarse, vecino de la ciudad de Sevilla, peregrino que pasaba de Santiago a Nuestra Señora de Cobadonga" y que fallece en la parroquia piloñesa de Villamayor el 11 de abril de 1738[27]. No es tan específica la mención, pero sabemos también de la presencia en Covadonga de "un devoto sacerdote, natural del reyno de Galicia", de "un vecino de Carmona", "de Reynosa", "de Santander", "de la villa de Potes, en la provincia de Liébana", "un caballero verziano"...[28], incluso en el año 1660 el cabildo admite como "ermitaño" al que dijo llamarse Germán Vilache y ser francés "de su nación"[29].

Los miembros del Cabildo son conscientes de esta realidad, favorecida por la situación geográfica del santuario. Como anteriormente se dijo, su asentamiento en la alta montaña de los Picos de Europa lo convierte en centro de los dos caminos históricos que a ambos lados de la cordillera Cantábrica discurren hacia Compostela, el que atraviesa el espacio central asturiano, y a través del valle del Piloña llega a San Salvador[30], y el que sigue el itinerario por tierras castellanas. En ambos caminos vemos la presencia activa de la abadía asturiana no solo como hito a visitar, sino como dispensadora de auxilio al caminante. En efecto, los canónigos de Covadonga van a regir en la diócesis de León "el priorato de San Nicolás del Camino Francés"[31], con hospital anejo que había sido agregado a la mesa capitular por el rey Felipe IV[32] y en donde desempeñaban una importante labor asistencial a favor de los peregrinos jacobeos por medio de un "prior" encargado por el cabildo asturiano de gestionar la actividad hospitalaria.

Es evidente que la comunicación entre estos dos centros se lleva a cabo por el tradicional camino que desde siglos atrás articulaba el espacio montañoso, el mismo que aún sigue permitiendo el acceso a Covadonga de los peregrinos que atravesaban la Meseta y que conocerían el santuario asturiano a través de la hospitalidad que les dispensaba. Sin embargo, la gran plataforma de peregrinación a Covadonga se establece por el espacio central asturiano, por el camino histórico que une a Oviedo con las tierras más orientales

26 Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Las peregrinaciones a Covadonga*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2011.

27 A[rchivo] P[arroquia] V[illamayor]: *Libro de difuntos, 1660-1762*, s. f.

28 Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Las peregrinaciones...*, p. 17.

29 Celso DIEGO SOMOANO, "El Camino de los peregrinos a Oviedo y Santiago por Cangas de Onís". *Cangas de Onís, señas de identidad*, Cangas de Onís, 2015, p. 229.

30 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "El Camino de Santiago a su paso por el valle del Piloña", *El Camino Jacobeo de Asturias*, Actas de las I Jornadas de estudio sobre el Camino Jacobeo de Asturias, Oviedo, 1999, pp. 11-33.

31 ACC: *Acuerdos capitulares, 1690-1737*, fol. 82 v.

32 Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Las peregrinaciones...*, p. 20.

de la región, las Asturias de Santillana. En este tramo, y sobre todo en el inmediato al santuario asturiano, las infraestructuras viarias, defensivas y hospitalarias son perfectamente conocidas e identificadas desde la Edad Media[33]. Precisamente aquí, en este trayecto, se da el caso insólito en el mundo de la peregrinación de localizarse el asentamiento en la Edad Media de cuatro fundaciones benedictinas -San Bartolomé de Nava, Santa María de Villamayor, San Martín de Parres y San Pedro de Villanueva- en un espacio de unos treinta kilómetros[34]. Tres de ellas son femeninas, las únicas fundaciones de monjas benedictinas que la orden tiene en el entorno rural asturiano; todas ellas se asientan en las inmediaciones del Camino, ofrecen servicio de barca para los transeúntes, mantienen rentas específicas para sus respectivas hospederías y disponen en su ámbito señorial de capillas erigidas a la vera del Camino bajo la advocación plenamente jacobea -la capilla de Santiago, en Nava; la de Santa Marina, en Villamayor, y la de San Martín, en Parres-[35]. El monasterio de monjes benedictinos de San Pedro de Villanueva (Cangas de Onís) y el hospital de peregrinos de la villa de Cangas de Onís son ya el último eslabón de un Camino que aboca a Covadonga, el mismo que recorre el capitán ovetense Cipriano González Santirso[36] en el año 1759 cuando se dispone a cumplir la promesa hecha a su padre de peregrinar a Covadonga y a recoger detalladamente toda la información que sobre el lugar le solicita su amigo de tertulia el P. Benito Feijoo. En efecto, el texto elaborado por González Santirso a mediados del siglo XVIII es de un detalle extraordinario a la hora de describir el santuario[37]. Cuenta además con una información del lugar que le facilita el abad, incorpora las medidas de las distintas estancias, así como la disposición de los altares y mobiliario. El peregrino ovetense llega a disentir de algunas de las informaciones del cronista Ambrosio de Morales y a aportar datos que convierten el manuscrito en una fuente de información imprescindible para la historia del santuario, sobre todo porque a los pocos años de la redacción de este diario la estructura del centro mariano desapareció totalmente con el incendio que arrasa todo el recinto en el año 1777.

En el santuario que visita el capitán ovetense no falta una iconografía jacobea, el gran *cruceiro* de piedra con significativas vieiras a la entrada del recinto, y una imaginería de larga tradición en los caminos de Santiago, como es la relacionada con la advocación de santa Ana[38].

33 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "El itinerario jacobeo...", pp. 26-28.

34 *Vid.* sobre estos centros monásticos, Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Monasterios medievales de Asturias*, Oviedo, Cajastur, 2011, pp. 72-90.

35 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "Huellas jacobeas en los caminos de peregrinación a Covadonga", en prensa.

36 Cipriano GONZÁLEZ SANTIRSO, *Manuscrito 1759*. Public. Eduardo MARTÍNEZ-HOMBRE, *Noticias de un peregrino de Oviedo a Covadonga*, Madrid, 1966.

37 Cipriano GONZÁLEZ SANTIRSO, *Manuscrito...*, pp. 407-414.

38 Sobre esta advocación y su incidencia en el Camino jacobeo de Asturias, vid. M.ª Josefa SANZ FUENTES, "La mujer en el Camino de Santiago", *El Camino Jacobeo de Asturias*, pp. 55-64.

El manuscrito de González Santirso nos confirma al describir el "templo bajo" que en el mismo se erige un "alttar que llaman de Santa Hana", y otro en el que se "venera la preciosa imagen de Nuestra Señora del Sagrario... y en el altar de esta Santa ymagen, que es de piedra ttoda..., están colocadas dos imágenes, una de Santiago..."[39].

Efectivamente, la presencia en este altar mayor del Apóstol ya venía de antiguo, pues en la reunión del cabildo celebrada el 20 de junio de 1695 se declara la necesidad de reparar y restaurar "la efigie del glorioso Apóstol Santiago"[40].

Es una etapa, la moderna, en la que, a pesar de la inflexión del movimiento peregrinatorio, se registra en la comarca centro-oriental asturiana, y prioritariamente en Covadonga, una presencia muy activa del fenómeno jacobeo. La vinculación de la Orden de Santiago con el santuario pudo haber estimulado la devoción al Apóstol. De hecho, a mediados del siglo XVIII don Antonio de Estrada Manrique, hijo de don Fernando Duque de Estrada, Caballero de Santiago, construyó un albergue de peregrinos en Covadonga y lo cedió al cabildo[41]. Los caballeros don Rodrigo Pumarino y don Diego de Piles fundan, el primero, las misas de aniversario en el santuario, y hace efectivo el segundo un censo para repartir entre los pobres peregrinos que acudan al lugar[42]. En la segunda mitad del siglo XVII constatamos también que es el mismo abad de Covadonga, "el doctor don Pedro Gonçalez Toraño, de la Orden de Santiago"[43].

Son muchos los testimonios que en torno al santuario nos confirman que en la mentalidad religiosa de la época el fenómeno jacobeo tenía una activa presencia y se manifestaba en múltiples aspectos de la vida cotidiana como expresión de la devoción popular. Estas huellas tienen un fiel reflejo en el conjunto de pinturas murales que se conservan aún en varias iglesias del entorno del santuario y en el camino que conduce al mismo[44]. En la capilla de Sofelguera (Piloña), solar del Caballero de la Orden de Santiago don Diego Alonso Rivero, se representa un programa iconográfico estrechamente vinculado al mundo jacobeo. La escena central hace alusión a la Coronación de la Virgen, a cuyos pies aparece arrodillado don Diego Alonso, en lo que es su auténtico retrato, vestido con hábito de Santiago y espada entre sus manos hincada en tierra. A un lado, una cartela que pone en boca de don Diego el siguiente texto:

"En Sofelguera me hallo
y a mi lado está conmigo
para mal del enemigo
mi Patrón Señor Santiago"

39 *Vid. supra*, nota 37, p. 410.
40 ACC: *Acuerdos capitulares, 1690- 1737*, fol. 83.
41 Celso DIEGO SOMOANO, "El Camino de los peregrinos...", p. 229.
42 Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Las peregrinaciones...*, p. 19.
43 ACC: *Acuerdos capitulares, 1690- 1737*, fol. 23 (30-V-1691).
44 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "Huellas jacobeas en los caminos de peregrinación a Covadonga", en prensa.

Fig. 3. Pintura mural en el itinerario a Covadonga. Archivo fotográfico del autor.

Contigua a esta escena se nos muestra la representación triunfante de un Santiago a caballo, armado de guerrero, espada en alto y con todos los atributos con los que la grandiosidad del Barroco puede tratar el tema. No falta en esta capilla tampoco el simbólico óleo sobre tabla de grandes dimensiones referido a la Sagrada Familia, en cuyo primer plano aparecen san Joaquín y santa Ana.

Muy llamativo también es el conjunto de pintura mural que cubre el oratorio localizado al lado del Camino, a su paso por Llames de Parres. Hace referencia al entierro de san Martín y podría datarse a fines del siglo XVI.

A escasos kilómetros, y siguiendo el Camino hacia Covadonga, la parroquial de San Juan de Parres conserva también sobre el muro de una capilla lateral dos muestras pictóricas del Apóstol: una representa al Santiago peregrino revestido con los atributos clásicos -bordón, calabaza, sombrero, túnica drapeada, esclavina- y el Nuevo Testamento en su mano, mientras que la otra hace referencia al Santiago matamoros, representado a caballo con espada en alto y ataviado con la típica vestimenta del siglo XVIII, en la que no falta el sombrero bajo el cual se puede apreciar la peluca con bucles, a la usanza de la época. Ya en Cangas de Onís, la que fuera antigua parroquial de Santa María de Villaverde, en cuyo ámbito existía una capilla dedicada al "Señor Santiago", conserva importantes muestras pictóricas del siglo XVIII, entre las que aparece la figura de un Santiago matamoros a caballo y con espada en alto[45].

45 *Id.*

## La identificación de la Virgen y Santiago

La atracción que el santuario de Nuestra Señora de Covadonga pudo ejercer en los itinerarios de peregrinación jacobea está estrechamente vinculada a la devoción mariana que desde un principio emerge en torno al culto al Apóstol Santiago y que como tal constituye parte esencial de esa construcción mental que es el Camino.

En el caso del santuario asturiano, la justificación de tal identidad viene dada por la actuación de ambos en una empresa común que salva a España y a Europa del peligro musulmán y pone la base o refuerza el proyecto de la naciente monarquía española. Para ambos, de hecho, ha reservado la historia el título de "patronos". El de Patrón de España, para el Apóstol, y el de Patrona, también de la vieja sede de la monarquía, para la Virgen de Covadonga, Patrona de Asturias. La asimilación de estos conceptos y la formulación de este discurso no son temas recurrentes de los últimos tiempos, sino algo que desde los orígenes del culto a Santiago se contemplaría por el efecto que el testimonio de las *Crónicas* de la Reconquista podrían haber configurado en la mentalidad popular.

La intervención sobrenatural de la Virgen, según aquellas narraciones, en los primeros momentos de la gesta reconquistadora con el fin de salvar la fe cristiana tiene mucho que ver con el mensaje de un Santiago guerrero y militar, defensor, igualmente, del orden cristiano y de la monarquía. Las representaciones, tanto gráficas como literarias, que fundamentalmente se conservan desde el siglo XVIII, de la Virgen de Covadonga son la genuina expresión de este sentimiento trasladado a través de los siglos, incorporado a nuestro legado cultural y difundido a través de distintos cauces de expresión como pueden ser los versos que el poeta asturiano Teodoro Cuesta le compone en la segunda mitad del siglo XIX al recrear el suceso histórico en el que Pelayo le suplica protección:

> "Madre del Salvador, reina y señora,
> palombina sin mancha, clara estrella,
> amparu del mortal, lluciente aurora,
> alaxina de Cristo la más bella;
> azucena xentil, consoladora
> del cristianu que xime y empapiella,
> empréstame tu allentu soberanu
> y non dexo á los moros güesu sanu"[46].

46 Teodoro CUESTA, *Dellos poemes* más. Facsímil de *dalgunes poesíes*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana, 1995, p. 16. Estrofa del poema "Recuerdo histórico". Obsérvese el atributo de "palombina" (paloma) que le concede a la Virgen, el mismo con el que la identifica Gunzinger a mediados del siglo XVII.

En la memoria colectiva del pueblo asturiano, ciertamente Ella es la "Capitana", "La Virgen de las Batallas", La de "Les Victories", la misma a la que cantan Pachu'l Peritu o Teodoro Cuesta cuando en sonoros versos dicen:

> "¡Oh, Virxen de les Batalles!
> La Capitana d'Asturies,
> qu'a les araganes furies
> d'un soplu les estrapalles"[47].


Fig. 4. Grabado: "Verdadero retrato de N. S. de Covadonga y su santuario", 1744. En: Libro de asiento de los congregantes de la Real Congregación de Naturales del Principado de Asturias, 1742-1794. Col. Muséu del Pueblu d'Asturies.

Efectivamente, los atributos de guerrera y militar los comparte con Santiago, pero también la condición de peregrina, que tanto caracteriza al Apóstol. Tal creencia ha quedado bien plasmada en la tradición legendaria asturiana, en la que ambos protagonizan sendos relatos de similar estructura. A la Virgen de Covadonga se refiere la conocida leyenda de la Virgen Peregrina, a quien se debe el origen, según la misma, del lago Enol, pues dice la tradición que peregrinando por aquella campiña la Virgen solicitó ayuda y hospitalidad a una zagala que se la negó y que murió al poco tiempo. La Virgen lloró su pérdida con amargura y su Hijo, al verla, dijo:

> "¡Donde cayeron las lágrimas de mi Madre no quiero Yo que nadie pueda pisar...!"

De repente se hundió el valle de Enol, de donde surgió un gran lago[48].

Santiago también peregrinó, dice la misma tradición asturiana, por un pueblo del concejo de Campo de Caso que se llamaba Isoba y que desapareció hace muchos años

47 Cfr. Andrés MARTÍNEZ VEGA, "Huellas jacobeas...".
48 *Id.*

porque un día apareció por allí un pobre pidiendo y nadie le daba limosna ni le socorrían para curarle las llagas de los pies. El pobre, muy triste por el comportamiento de los vecinos, siguió su camino y, cuando ya se había alejado del pueblo y estaba en el alto de Arniciu, miró hacia atrás, observó el pueblo y a modo de maldición dijo:

"¡Fúndete Isoba, menos la casa del cura y la de la pecadora!"

Así ocurrió, y entre un gran estruendo que atemorizó a los vecinos de los pueblos circundantes Isoba desapareció para siempre. Poco tiempo después se supo que el pobre era el mismo Santiago que peregrinaba por aquellas tierras en dirección a Compostela[49].

Dice también la tradición que el Apóstol Santiago iba mucho a Covadonga a visitar a la Santina y a predicar en las solemnidades del santuario. Tanto es así que su presencia quedó confirmada en otra narración legendaria conocida como "Los músicos de Covadonga":

"El hecho sucede a las puertas del cielo, cuando allí se encuentran tres músicos de Covadonga, viejos amigos que habían sido de participar en las comilonas organizadas tras las solemnidades religiosas del santuario. Precisamente por estas juergas san Pedro los tenía allí retenidos desde hacía mucho tiempo, pero un día se descuidó al abrir las puertas a un peregrino extranjero que había fallecido por el monte Auseva, cerca de la Cueva de la Virgen. San Pedro se entusiasmó acompañándole por el Paraíso y en este momento se infiltraron los tres músicos.

Al darse cuenta san Pedro, lo comentó con la Santina, quien exclama:

"Pero, ¿son de Covadonga los tres?".

Ante tal sorpresa, deciden ordenar a los ángeles que tocaran las campanas arrebato. Los músicos, muy asustados, preguntan entonces a los ángeles qué ocurre, y estos les dicen:

"– ¡Que va a haber misa!
– Pero, también aquí hay misa...?
– Sí, claro y con sermón, pues va a predicar el Apóstol Santiago. ¿No quieren asistir?
– No. Ya le hemos oído muchas veces en Covadonga".

Salieron despavoridos para no verse en la obligación y pensando que entraría de nuevo al acabar la función religiosa, pero san Pedro aprovechó a cerrar las puertas del Paraíso y se quedaron afuera para siempre"[50].

49 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "La tradición jacobea en la mentalidad popular", en *Caminos y peregrinos*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2005, pp. 142-143.
50 Andrés MARTÍNEZ VEGA, "Huellas jacobeas...".

Fig. 5. Grabado: "Puntual diseño del devoto santuario de María Santísima de Covadonga", 1792. Antonio Miranda Cuervo, dibujante; Jerónimo Antonio Gil (Zamora, 1732-Ciudad de Méjico, 1798), grabador. Col. Muséu del Pueblu d'Asturies.

La transmisión hasta nuestros días de este tipo de relatos nos confirma el arraigo que en nuestra cultura han tenido ciertas creencias y devociones dentro del panorama de la religiosidad popular. Santiago y Covadonga son fiel exponente de esta tradición. No en vano protagonizan, como hemos visto, páginas gloriosas de la historia de España, y a ellas hace referencia el sabio naturalista alemán Hans Friedrich Gadow cuando a fines del siglo XIX visita Covadonga y anota en su Diario de viaje: "Si Santiago de Compostela es la Meca de España, Covadonga será Medina, y habiendo peregrinado al primero nos pareció natural presentar nuestros respetos ante la tumba de don Pelayo, el fundador de la monarquía española..."[51].

51 Cfr. Andrés MARTÍNEZ VEGA, *Las peregrinaciones...*, p. 8.

# Santiago y Santa María: rivales o colaboradores

# Las reliquias marianas en el Camino de Santiago

Ariel Guiance
CONICET, Buenos Aires
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Hablar de reliquias marianas supone remontarse, como es de esperar, a los inicios del cristianismo. Éstas se relacionaron íntimamente desde temprano con un problema acuciante de la patrística primitiva (y del pensamiento religioso, en general), como era la necesidad de demostrar la identidad y "presencia" de una mujer cuya figura participaba en la definición de lo divino. En efecto, para los primeros teólogos, resultaba preciso probar "la naturaleza humana de la Madre, pues sólo ella podía garantizar la vida humana de Jesús"[1]. Ahora bien, tal demanda se contraponía al hecho de que el cuerpo de María (como el de Cristo) no se hallaba en la Tierra, resultando entonces que la demostración de esa existencia de la Virgen dependía de unas pocas reliquias primarias (cabello, gotas de leche) o, en su mayoría, de reliquias representativas –esto es, objetos que estuvieron en contacto con ella (fragmentos de sus vestidos, por ejemplo) o que, de alguna manera, se asociaban a ese personaje–. Como sea, este reclamo de las reliquias de María estuvo directamente ligado a la voluntad de dar sustento "material" y biográfico a "una persona real que

1 Hans BELTING, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, 2009, p. 49.

apenas aparecía en los Evangelios y sólo representaba un papel de cierta importancia en los textos apócrifos"[2].

Esa misma escasez de reliquias marianas motivó que éstas se hallaran desde un comienzo en el centro de varias disputas, al menos en Oriente. En particular, uno de los casos más notorios lo constituye la polémica en torno al famoso manto de la Virgen, aparentemente trasladado a Constantinopla en tiempos de León I (457-474) y del que se decía que estaba manchado con rastros de la leche con que María alimentara a su Hijo. Este traslado obviamente compensaba la imposibilidad de llevar hasta la capital bizantina la tumba de la Virgen (que se localizaba tanto en Jerusalén como en Éfeso), el indicio más visible de esa vida terrenal de la Madre de Dios. Ahora bien, esa falta de un cuerpo humano que atestiguara tal existencia no siempre fue un problema para el pensamiento cristiano. En efecto, dicha ausencia podía ser superada, en primer término, mediante una imagen (lo que nos lleva al importante tema de la función que tuvieron los íconos marianos a lo largo de la historia[3]). Al mismo tiempo, el hecho de que el cuerpo de María no se conservara en este mundo presuponía la posibilidad de que sus sucesivas apariciones no se concentraran o privilegiaran un único espacio (el que contenía sus restos, precisamente), como ocurría respecto del conjunto de los santos. Por el contrario, tales apariciones podían abarcar la totalidad de la geografía cristiana sin discriminación, dando lugar a nuevas reliquias representativas de la Virgen. La ausencia, por tanto, de un testimonio tangible de relevancia sirve en este caso como incentivadora de nuevas posibilidades espirituales, que favorecerían el culto mariano a través de los siglos.

Si nos enfocamos ahora en la Península Ibérica, cabe señalar que las reliquias de la Madre de Dios están presentes en la región desde tiempos visigodos. El testimonio más temprano que tenemos acerca de ello (y, cabe advertir, también el único) corresponde a una inscripción datada del siglo VI, procedente de Villares de la Hortichuela, localidad próxima a Loja (Granada), que hace alusión a la consagración de una iglesia dedicada a los apóstoles Pedro y Pablo. En ella figura (junto a las reliquias de otros santos locales) algún tipo de resto venerado perteneciente a "domne Marie"[4], quizás alguna reliquia representativa que Fernández Guerra supuso un regalo de la

2 *Ibidem*, pp. 51-52. Para una idea general de los inicios del culto mariano, véase el artículo de E. DUBLANCHY, "Marie. Culte auquel elle a droit", *Dictionnaire de théologie catholique*, eds. J. M. A. Vacant y E. Mangenot, París, 1927, t. 9/2, cols. 2439-2454.

3 Para este asunto, cfr. Hans BELTING, *Imagen y culto...*, p. 55 y ss.

4 José VIVES, *Inscripciones latinas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1962, nro. 316, p. 109: "In nomine Dni Hisu Christi consecratio domnorum Petri et Pauli die XIIII kal. Iunias, in quorum basilica requiescunt reliquias sanctorum, id est, domne Marie, domni Iuliani, domni Istefani, domni Aciscli, domni Laurenti, domni Martini, domne Eulaliae, domni Vincenti, domnorum Trium".

emperatriz bizantina Pulqueria a su patria española[5]. La suposición, cabe advertir, no tiene fundamento documental alguno aunque sí es probable que el culto de la Virgen en general, tanto en la Hispania antigua como en buena parte de la Europa de sus tiempos, haya experimentado una notoria influencia del mundo oriental (cuyas relaciones con su par del otro lado del Mediterráneo son bien conocidas).

No obstante esto, habrá que esperar hasta el siglo XI para que presenciemos una auténtica difusión de reliquias marianas, buena parte de ellas localizadas en sitios del norte ibérico ubicados dentro del llamado camino de Santiago. Cabe recordar que, en ese mismo siglo, proliferan en toda Europa auténticas colecciones de milagros marianos (milagros que se venían multiplicando desde el siglo anterior, previa transformación de la piedad hacia María operada en el siglo IX, si seguimos la cronología propuesta por Philippart[6]). Más allá de esto, no es nuestro propósito dar un detalle pormenorizado de tales restos (tarea que demandaría largo tiempo y, sobre todo, un análisis mucho más cuidadoso que el que podemos brindarle en estas páginas). En cambio, nos contentaremos con señalar unos pocos ejemplos que nos parecen significativos, datados de los siglos XI a XV. Ellos revelan, a nuestro juicio, el uso particular que se hizo de las reliquias de María en el espacio hispánico y, sobre todo, la manera en que éstas fueron empleadas para justificar cierta relación con Santiago apóstol. Dicha relación, cabe advertir de antemano, no sólo respondía a esa distribución de reliquias marianas en santuarios del camino que llevaba a Compostela sino (y esto me parece más interesante) a una deliberada voluntad de asociar ambas figuras en forma legendaria a partir de una serie de restos de una y otro. Veamos entonces de qué forma se intentó proceder a esa amalgama, apelando tanto al relato evangélico como al mucho más rico escenario de la narrativa medieval.

Como es sabido, iniciada la tradición compostelana, una serie de centros eclesiásticos irrumpió en el espacio hispánico (sobre todo, a partir del siglo XI) buscando conseguir su lugar en la geografía peninsular e intentando contraponerse al poderoso y prestigioso centro que suponía la sede del apóstol. Uno de los casos más notorios en ese contexto (en especial, por la activa labor que desplegó en tal sentido) fue el de Oviedo, que contó con sus propias reliquias marianas, entre el vasto conjunto de restos sagrados que se incorporaron a su célebre Arca santa. Por cierto,

5 Aureliano FERNÁNDEZ GUERRA, "Arqueología cristiana. Inscripción y basílica del siglo V, recién descubierta en el término de Loja. Puntos curiosos con que se relacionan, de epigrafía, historia y geografía", *La ciencia cristiana*, VI (1878), pp. 399-414 (en particular, p. 407). Cfr. Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1964, p. 126.

6 Guy PHILIPPART, "Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval", *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, eds. Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo y Daniel Russo, París, 1996, pp. 563-589.

no vamos a entrar aquí en el discutido tema del origen y formación del ciclo de reliquias de Oviedo -asunto sobre el cual hay abundante bibliografía-. Para nuestros objetivos, sólo nos interesa recordar aquellos documentos procedentes de la misma Oviedo que mencionan tales reliquias[7]. De fines del siglo XI (aunque quizás habría que revisar esta datación) es un breve catálogo -que figura en un manuscrito actualmente conservado en Valenciennes- que detalla el contenido del arca, en el que también aparecen otros restos venerados en la iglesia de San Salvador de Oviedo. Probablemente redactado fuera de la Península pero a partir de un molde hispano, este texto, además, da una referencia acerca de la antigüedad del arca, indicando que fue realizada "en madera imputrescible por los discípulos de los apóstoles" y llevada de "Jerusalén a África, de África a Cartagena, de Cartagena a Toledo, de Toledo a Asturias, a la iglesia de San Salvador, en el lugar que se llama Oviedo"[8]. Tengamos en cuenta esta acotación ya que luego veremos otro documento, en este caso producido en Oviedo, en el cual la historia se refiere de manera sutilmente diferente. En ese inventario se enumeran cuatro grandes grupos de reliquias -de tipo cristológico, de personajes directamente vinculados a la vida de Jesús, de objetos relacionados con el ciclo veterotestamentario y de restos relativos a grandes leyendas de la historia cristiana-. Precisamente, dentro del segundo grupo, aparecen citados vestigios de la leche, cabellos y la vestimenta de la Virgen -y, vinculado a ella, el *pallium* que le diera a san Ildefonso durante su aparición, conocida leyenda del ciclo hagiográfico de este santo-[9].

El *arca santa* vuelve a ser objeto de atención en esta misma época (fines del siglo XI), en momentos en que el rey Alfonso VI procede a su apertura, según consta en un documento de marzo de 1075. Éste -al que muchos también consideran una

7 Cfr. Soledad SUÁREZ BELTRÁN, "Los orígenes y expansión del culto a las reliquias de San Salvador de Oviedo", *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. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Oviedo, 1993, pp. 37-55, quien admite un culto temprano a partir del siglo IX. En sentido contrario -esto es, una tradición inaugurada en el siglo XI- se manifiesta Raquel ALONSO ÁLVAREZ, "*Patria uallata, asperitas moncium*. Pelayo de Oviedo, el *archa* de las reliquias y la creación de una topografía regia", *Locus amoenus*, 8 (2007-2008), pp. 17-29.

8 Donatien de BRUYNE, "Les plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo", *Analecta bollandiana*, 45 (1927), pp. 93-96 (la cita en pp. 93-94): "arcam, de lignis imputribilibus a discipulis apostolorum factam, innumeris dei magnaliis plenam, ab urbe Iherosolima transtulit in Affricam, ab Affrica in Chartaginem, a Chartagine in Toletum, a Toleto in Asturias in ecclesia sancti saluatoris, loco qui dicitur Ouetum". Muy probablemente, se trate de una lista de reliquias que solía entregarse a los peregrinos que visitaban el santuario ovetense (luego copiada en el monasterio de Saint-Amand, lugar de procedencia del manuscrito). En cuanto a la datación, ésta quizás haya que retrasarla hasta algún momento del siglo XII.

9 *Ibidem*, p. 94: "de lacte matris domini,/ de capillis et uestimenta eius,/ pallium quod dedit ipsa regina beato Ildefonso toletanae sedis archiepiscopo".

falsificación de principios del siglo siguiente[10]– incluye de nuevo, entre las reliquias de Oviedo, la leche y la vestimenta de María pero omite totalmente el tema de los cabellos[11]. Por último, esas mismas reliquias figuran en un documento cuya autoría corresponde a uno de los grandes falsificadores de la historia de España (aunque no el único, cabe advertir), el obispo ovetense Pelayo. Éste, en un texto en el cual narra la historia del arca santa, comienza señalando que "entre los excelentes signos de la voluntad divina, que la Iglesia católica en su conjunto celebra y venera en una piadosa disposición, se encuentra la intercesión de las reliquias de los santos, que le han sido confiadas por la clemencia desinteresada de Cristo"[12]. Entre tales signos, Pelayo alude también a la leche y la vestimenta de la Virgen conservadas en su sede, al igual que el palio de san Ildefonso (lo mismo que nos decía el catálogo francés), omitiendo nuevamente el tema de los cabellos de María (que desaparecen de la documentación local tras su mención en el mismo catálogo citado).

Precisamente, esos cabellos (aparentemente desaparecidos) de la Virgen y, además, una indirecta vinculación con Santiago van a surgir en otro texto compuesto poco antes de que Pelayo iniciara su episcopado. Se trata de una carta que el obispo de Astorga, Osmundo, dirigiera a la condesa Ida de Boulogne. La misma fue escrita en algún momento del mandato de este prelado, ocurrido entre 1082 y 1098 –quizás entre 1090 y 1098, a juicio de de Gaiffier[13]–. Comencemos por analizar el contenido de esa misiva. En ella, el obispo responde una supuesta pregunta de la condesa, quien deseaba saber "de qué manera la ciudad de Astorga consiguió tantos cabellos de la

10 El documento fue publicado por Santos GARCÍA LAGARRETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, 1962, n° 72, pp. 214-219. De época del obispo don Pelayo (primera mitad del siglo XII) lo estiman Bernard REILLY en "The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)", *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, Nueva York, 1985, p 7, n. 40 y Alfonso GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. II.-Colección diplomática*, León, 1988, pp. 60-65. Por el contrario, Raquel ALONSO ÁLVAREZ –"El *Corpus pelagianum* y el *Liber testamentorum ecclesiae Oventensis*: las «reliquias del pasado» en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153)", *Texte et contexte. Littérature et histoire de l'Europe médiévale*, eds. Marie-Françoise Alamichel y Robert Braid, París, 2011, pp. 519-548– se inclina por una época anterior, ya que "no parece coincidir este sencillo relato [...] con el estilo del obispo, mucho más aficionado a exotismos y detalles sorprendentes" (p. 531). Asimismo, sostiene que el revestimiento de plata que se colocó sobre el arca "no puede ser posterior a 1102, coincidiendo con la época del obispo Arias (antecesor de Pelayo en la sede ovetense)" –"*Patria uallata...*", p. 24–.

11 "...de uestimento Sancte Marie, et de lacte ipsius uirginis ac genitricis Domini..." –GARCÍA LAGARRETA, *Colección...*, p. 215–.

12 *Ibidem*, nro. 217, p. 511: "Inter preclara divinae bonitatis insignia que propio affectu Ecclesie catholice integritas colit et celebrat, gratuita Christi clementia collata sibi sanctorum pignorum patrocinia...".

13 La carta ha sido transcripta Enrique FLÓREZ en su *España Sagrada*, XVI, Madrid, 1762, pp. 473-474 y por Baudouin de GAIFFIER, "Sainte Ide de Boulogne et l'Espagne. A propos de reliques mariales", *Analecta bollandiana*, 86 (1968), pp. 67-82 (en particular, pp. 71-72), edición que reproduzco en las notas siguientes. El mismo de Gaiffier vuelve sobre el tema en su trabajo "Relations religieuses de l'Espagne avec le nord de la France. Transferts de reliques (VIIIe-XIIe siècle)", *Recherches d'hagiographie latine*, Bruselas, 1971, pp. 7-29 (en especial, pp. 27-29).

Madre de Dios"[14], cuestión a la que contestará apelando a lo que, según él, consta en "nuestros libros" (*sententiis librorum nostrorum*). Según el eclesiástico, cuando los paganos persiguieron a los cristianos en Jerusalén, "siete discípulos, Torcuarto, Isicio y otros cinco, navegaron hacia Hispania, trayendo ésta y muchas otras reliquias, que fueron a parar a Toledo"[15]. Recibidas por el pueblo y el rey, esos restos permanecieron en tal ciudad hasta la llegada de los sarracenos, momento en que "los obispos y hombres religiosos se trasladaron hacia nuestros Alpes, llamados Asturicenses por la ciudad de Astorga y todo lo precioso que traían lo depositaron en nuestra ciudad de Astorga y en Oviedo"[16]. Explicada la cuestión, Osmundo cierra entonces su carta indicando que "accediendo al pedido de nuestro rey Alfonso, os enviamos gran parte de las mejores y más dignas reliquias, suplicándoos que os acordéis de la Iglesia de Astorga"[17]. La misiva no está fechada y concluye con una extraña certificación de autenticidad firmada por el propio rey Alfonso VI[18].

Veamos ahora brevemente algunas características de este texto. En primer lugar, en él aparecen personajes históricos bien conocidos y cuya relación está perfectamente atestiguada: Alfonso VI de Castilla, el obispo Osmundo y la condesa Ida. El vínculo entre los dos primeros figura, entre muchos documentos, en la concesión de privilegios que el monarca hiciera a la iglesia de Astorga en 1087. En tal concesión reaparece, precisamente, la figura de María, "cuyas reliquias se encuentran conservadas en la iglesia que fue fundada en la antigua sede de Astorga"[19]. También sabemos que Osmundo (clérigo en la corte real antes de acceder al episcopado) fue el introductor de la reforma litúrgica en Astorga –razón por la cual varios suponen un origen ultrapirenaico para este prelado– y el constructor del famoso puente para los peregrinos que marchaban a Santiago sobre el río Sil (lo que daría origen a la actual Ponferrada)[20]. Más complicado es determinar el lazo que unía al mismo Osmundo con Ida de Boulogne. De Gaiffier supone que ella tuvo conocimiento de las reliquias

14 *Ibidem*, p. 71: "Quum tua summa providentia investigare, insuper invenire desiderat qualiter civitas Astoricensis reliquias tantas capillorum sancta Mariae Dei genitricis habuerit et unde invenerit...".

15 *Ibidem*, pp. 71-72: "...persecutione gentilium urgente Iherosolimam, septem discipuli, Torquatus et Isicio cum ceteris quinque, Hispaniam navi navigaverunt. Deferentes eas et alias quam plurimas usque Toletum pervenerunt".

16 *Ibidem*, p. 72: "Cumque iterum gens Saracenorum Hispaniam perurgeret, episcopi et omnes viri religiosi in nostras Alpes videlicet Hastoricenses, quae ab Astorica habent nomen, confugerunt et quicquid praecipuum ducebant, asportaverunt et in civitate nostra Hastorica atque Oveto omnia reconderunt".

17 *Ibidem*: "Nos vero posteri sic eas habentes et praecepto nostri regis, videlicet Adefonsi, non obviantes, misimus vobis de melioribus et dignioribus magnam partem, obsecrantes ut sitis memoratrix Astoricensis Ecclesiae".

18 *Ibidem*: "Ego vero Adefonsus rex hanc chartam vidi et legi, et quaecumque in ea scipta sunt propia manu confirmavi".

19 Enrique FLÓREZ, *España sagrada*, Madrid, 1762, t. XVI, p. 470: "...quorum reliquiae reconditae manent in Ecclesia suae quae est fundata in Asturica Sedis antiquae". Cfr. Alfonso GAMBRA, *Alfonso VI*, nro. 78.

20 Véase *ibidem*, pp. 188-194 y Pedro RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, Astorga, 1907, t. II, pp. 126-136.

en cuestión gracias a sus contactos con la orden de Cluny, en concreto con su abad Hugo. Por su parte, Heather Tanner ha sugerido más recientemente que, antes que por Hugo, Ida debió de saber del asunto de las reliquias marianas de Astorga gracias al conde Balduino de Guines, cuyo viaje a Compostela en 1079 está bien atestiguado[21]. De ser así, eso cuestionaría otra sugerencia que se ha realizado acerca de esta historia en el sentido de que la condesa Ida habría confundido dichas reliquias marianas asturicenses con las que existían en Oviedo. Si tuvo una información de primera mano como la que pudo haberle proporcionado el conde de Guines, es poco probable que se hayan superpuesto ambos conjuntos de reliquias de la Virgen.

Como sea, lo interesante del caso es la justificación que brinda el obispo Osmundo para explicar la existencia de tales restos en su sede. Como vimos, en su relato aparece el consabido tema del traslado de reliquias del sur al norte de la península ante la llegada de los musulmanes (recurso al que apelarían numerosos obispos hispanos de los siglos XI y XII para argumentar la posesión de vestigios diversos, sin contar con los mínimos elementos probatorios para ello). De la misma manera, la recepción de esos restos en Astorga se asocia con los no menos célebres Varones apostólicos (que sabemos vinculados a la figura de Santiago desde el siglo IX, cuando se fundieran las leyendas de todos estos personajes). Por lo demás, el dato más sugerente de la misiva radica en el hecho de colocar a Oviedo y Astorga al mismo nivel en lo que atañe a la posesión de esas reliquias, supuestamente llegadas de Jerusalén vía Toledo. En este sentido, no cabe duda de que Osmundo conocía la historia que se contaba en la misma Oviedo sobre el particular y no dudó en insertar su sede en esa narración –demostrando asimismo su directa vinculación con la antigua capital regia–. Ese paralelismo entre ambas diócesis se resalta, de paso, cuando se le explica a Ida que los "Alpes" locales se llamaban "asturicenses" gracias a Astorga (y no se los conocía como ovetenses), demostrando la dignidad y prosapia de la ciudad, capaz de extrapolar su nombre a un accidente geográfico. Más allá de todo esto, recordemos también que la vinculación entre las reliquias de Oviedo y Astorga luego daría lugar a una leyenda (contenida en el *Breviarium asturicense vetus*, del siglo XVI), según la cual fue un obispo de Astorga, santo Toribio, quien supuestamente se encargó de llevar tales reliquias desde Jerusalén a Hispania, depositándolas originalmente en Santa María de Montesacro[22]. En el

21 Heather TANNER, *Famillies, Friends and Allies. Boulogne and Politics in Northern France and England, c. 879-1160*, Leiden, 2004, p. 124.

22 Cfr. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, "Las reliquias y el sudario de la Cámara santa de Oviedo. Religiosidad y poder", *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*, eds. María Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena, Valladolid, 2009, t. III, pp. 549-566 (en particular, pp. 554-555). La referencia puede verse en FLÓREZ, *España sagrada*, XVI, p. 365, de donde la toman Augustus MOLINER y Carolus KOHLER, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata*, Ginebra, 1885, t. II, p. 119.

siglo XII, otro manuscrito (procedente de la abadía del Santo Sepulcro de Cambrai) menciona en cambio a dos *sancti viri*, Julianus y Seranus, como los encargados de tal traslado -personajes que serían enterrados junto al arca en la misma Oviedo-. En este último caso, como vemos, la relación buscada es entre Compostela y aquella ciudad -sin mediar Astorga-[23]. En suma, estamos ante un juego de intereses donde se superponen sedes episcopales que giran en torno a un mismo factor: las reliquias venidas de Jerusalén (y, entre ellas, las marianas).

Pero volvamos a nuestra carta de Osmundo. Textos posteriores parecen confirmar lo referido en ella. Una vez más, fue de Gaiffier quien demostró que, en una colección de milagros de la Virgen (datada del siglo XII y procedente de la abadía de Saint-Victor de París), se refiere un portento que alude a once cabellos de María entregados por "Ida, Bolonie comitissima, mulier sapiens et gloriosa", reliquias obtenidas gracias a la intervención de "Yberis regis Amphonsi"[24]. El asunto también figura en crónicas posteriores (como las de Lambert d'Ardre, escrita entre 1194-1203 y la de Jean d'Ypres, del siglo XIV)[25]. En estos casos, al parecer, los autores de esas narraciones ignoraban la carta de Osmundo y se apoyaban únicamente en la tradición (prueba de lo cual sería las variadas maneras de aludir a Alfonso VI, a punto de resultar imposible distinguirlo entre esas múltiples grafías).

En suma, tenemos un relato en el cual se unen personajes destacados en la historia del camino de Santiago (como el obispo Osmundo), tradiciones vinculadas al mismo apóstol (la de los siete Varones apostólicos), reliquias de la Virgen que viajaban más allá de los Pirineos y el deseo siempre presente de enaltecer la sede de Astorga frente a sus contemporáneas. En ese cuadro, dos cosas resultan curiosas: la primera, que Astorga al parecer poseía suficientes cabellos de María como para ceder parte de ellos. Esa cesión quizás no se hiciera de buena gana, ya que Osmundo se encarga de aclarar explícitamente que lo hizo a pedido del rey -lo que, por demás, es una señal evidente de la potestad que tenían los monarcas leoneses y castellanos sobre la institución eclesiástica-. En segundo lugar, es llamativo que los textos producidos en Oviedo (más allá del catálogo al que hicimos referencia en primer término) parecen haber asumido que en esta ciudad se conservaban vestigios de

23 Cfr. Adeline RUCQUOI, "Un milagro de Santiago en Oviedo (ms. Cambrai 801)", *Compostellanum*, 58 (2013), pp. 393-415. El texto fue publicado por Charles KOHLER, "Narratio de reliquiis a Hierosolyma Ovetum usque translatis. Sequuntur earundem miracula", *Revue de l'Orient latin*, 5 (1897), pp. 1-21.

24 Baudouin de GAIFFIER, "Sainte Ide...", *op. cit.*, p. 79. Se trata de un *Liber miraculorum beatae Marie*, contenido en el ms. BN Paris lat. 14463, que de Gaiffier resume en su artículo. El hecho de que se mencionen explícitamente esos cabellos contradice la opinión de Fernández Conde, en el sentido de que Osmundo "no pudo enviarle [las reliquias] requeridas por la condesa Ida, tal vez peregrina a Compostela [...] pero por orden de Alfonso VI [...] le manda algunas «de las mejores y más dignas»" -Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, "Las reliquias y el sudario...", *op. cit.*, nota 13 de p. 555-.

25 Cfr. *ibidem*, p. 80.

la leche y la vestimenta de la Virgen pero no de sus cabellos (quizás admitiendo, de manera tácita, que éstos se hallaban en Astorga). Esta última situación es tanto más significativa en el caso del obispo Pelayo (a quien jamás le tembló el pulso a la hora de asignar recursos materiales y simbólicos a su sede y que incluyó en el Arca santa reliquias de todo tipo, sin importarle si otros centros eclesiásticos contemporáneos decían poseer esos mismos restos). Por el contrario, Astorga no parece haber tenido los mismos reparos ya que en su catedral se conserva hasta el día de hoy "una efigie mariana de época románica, custodio de la reliquia *lacte sancte Marie* certificada por *autentica*, vinculada al episcopado de Pelayo (1098-1121) aunque retocada en el siglo XIII"[26].

Si dejamos de lado este primer caso, la situación de esas reliquias de la Virgen (y su vinculación con el camino de Santiago y con el propio apóstol) habrá de cambiar significativamente en los siglos posteriores. Por lo pronto, recordemos de paso que el *Liber sancti Jacobi* apenas menciona algunas de las reliquias que se hallaban en la parte hispana de ese camino, que enumera simplemente, sin dar mayores detalles. Esta actitud torna más visible la escasa voluntad del autor de referirse a ellas si la comparamos con la extensión y cuidado con los que describe los restos sagrados que se encuentran en las rutas ubicadas al norte de los Pirineos. De hecho, apenas se indica que, en tal camino ibérico, podían verse los cuerpos de santo Domingo de la Calzada, Facundo y Primitivo en Sahagún (cuya basílica, agrega, edificó Carlomagno) y en León los de san Isidoro[27]. En ese contexto, no deja de ser interesante la mención que hace el narrador en el sentido de que las reliquias de los santos podían dar lugar a abusos notorios y falsificaciones absurdas. De hecho, cuando habla de los restos de san Leonardo de Limoges, ataca a los monjes de Corbigny, quienes dicen "tener el cuerpo [del mencionado santo pero tales monjes] se equivocan en cuanto a la presencia corporal [de este elegido de Dios], pues no habiendo podido ellos tener el cuerpo de san Leonardo, dan culto al de un cierto varón llamado Leotardo [...] y cambiándole el nombre propio después de muerto, como si hubiera de ser bautizado de nuevo, le impusieron el nombre de San Leonardo, para que con la fama de tan grande y famoso nombre, es decir, el de san Leonardo de Limoges, fuesen allá los peregrinos y los enriquecieran con sus ofrendas"[28]. Esta lucha por obtener peregrinos (con todo lo que ello suponía) obviamente también está presente en la Península

26 José Alberto MORAIS MORÁN, "La imagen de la desaparecida ara de Obona (Asturias) en el contexto de la orfebrería románica astur-leonesa", *Codex aquilarensis*, 29 (2013), pp. 223-250 (la cita en p. 242).

27 *Liber Sancti Jacobi*, lib. V, cap. 8, eds. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998, p. 250. Cfr. María Luisa MARTÍN ANSÓN, "Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el camino de Santiago en España", *Anales de historia del arte*, 4 (1994), pp. 793-804.

28 *Liber sancti Jacobi*, lib. V, cap. 8 (p. 245 de la ed. cit.).

Ibérica. Así, varios centros eclesiásticos del norte hispano muy próximos al camino compostelano intentaron fomentar las peregrinaciones hacia ellos apelando al tema de las reliquias en general (y de las marianas, en ese conjunto). Es sabido, por ejemplo, que la imagen de la Virgen de la catedral de Pamplona, que es anterior a 1175-1185, tiene un compartimiento en su cabeza que, sin dudas, serviría para albergar reliquias[29]. No contamos con ningún testimonio medieval que nos señale qué tipo de restos marianos se conservaban en esa escultura-relicario. No obstante, el inventario de reliquias de la catedral de Pamplona de 1511 (que supuestamente reproduce otro de 1378) incluye un trozo del vestido de la Virgen en su listado[30]. Como sea, este tipo de imágenes vuelve a ponernos frente a esa doble importancia del ícono y la reliquia como señales indubitables de lo sagrado, más en el caso de la Virgen (que, como dijimos antes, tiene la particularidad de no habernos dejado su cuerpo). Restos de la leche de la Virgen reaparecen igualmente en un ara de mármol del monasterio de Santa María de Obona (Asturias), probablemente del siglo XII y hoy desaparecida, en cuyos cuatro ángulos se conservaban reliquias de san Pablo, san Vicente, la mencionada leche "y otras dieciocho reliquias"[31]. Aparentemente también había rastros de la misma leche en San Pedro de Arlanza –aunque no sabemos en qué época llegaron allí–[32]. Igualmente, en otro lugar del camino compostelano, el primer inventario conservado de restos sagrados del monasterio de San Millán de la Cogolla (del siglo XIII) también menciona unas "reliquie beatae Mariae virginis", sin detenerse en aclararnos a qué tipo de restos se refiere[33]. Por su parte, vestigios adicionales de la leche de la Virgen –junto con fragmentos de sus vestidos– eran custodiados en León hacia fines del siglo XII o principios del XIII. En este último caso, el dato nos es revelado por otro inventario de reliquias, el que aparece en la llamada *Historia translationis sancti Isidori*, un escrito compuesto hacia esa fecha, que manifiesta cierta semejanza a los listados de restos sagrados que se redactaban de manera contemporánea en otros centros eclesiásticos (en especial, el citado de Oviedo)[34]. Dentro de un amplio conjunto de restos (entre los que sobresalen fragmentos de la Vera Cruz, el Santo Sudario, diversos apóstoles y numerosos santos), esas reliquias de María

29 Véase Clara FERNÁNDEZ LADREDA, *Imaginería medieval mariana*, Pamplona, 1988, pp. 53-56.

30 Cfr. Ángeles GARCÍA de la BORBOLLA, "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval", *Hispania sacra*, LXVI (2014), pp. 89-118 (en especial, p. 95).

31 Manuel RISCO, *España sagrada*, Madrid, 1768, t. XXXVII, p. 116. Cfr. José Alberto MORAIS MORÁN, "La imagen de la desaparecida...", *op. cit.*, pp. 233-250.

32 José Alberto MORAIS MORÁN, "La imagen de la desaparecida...", *op. cit.*, p. 243.

33 Baudouin de GAIFFIER, "Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIIIe siècle", *Analecta bollandiana*, 53 (1935), pp. 90-100 (la referencia en p. 94).

34 Juan A. ESTÉVEZ SOLA, *Historia translationis sancti Isidori*, IV, 4, en *Chronica Hispania saeculi XIII*, eds. Luis Charlo Brea, Juan Estévez Sola y Rocío Carande Herrero, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, LXXIII), p. 166.

se enumeran junto a los huesos de su madre, santa Ana, asociando lógicamente a ambos personajes.

Ese siglo XIII, no obstante, no parece haber sido pródigo en acrecentar el culto de reliquias marianas vinculadas al camino de Santiago. En cambio, en ese mismo siglo se tejió una serie de tradiciones que vinculaban ambas figuras (el apóstol y la Virgen) en espacios no necesariamente relacionados con las rutas más tradicionales que iban a Compostela. Así, por ejemplo, en tal centuria habría aparecido la historia que une a María con Santiago a través de otra reliquia (en este caso, no primaria sino representativa): el pilar de Zaragoza -tema que gozara de amplia literatura, tanto apologética como histórica[35]-. Otro tanto puede decirse de los esfuerzos de Alfonso X (que ubicaba las reliquias marianas en el grupo de las más veneradas por la cristiandad) quien, a la hora de demostrar sus preferencias personales, no dudó en señalar, por ejemplo, que era mucho más efectivo marchar a la iglesia de Santa María de Villasirga (donde, por cierto, no había reliquias de la Virgen) que a la propia Compostela -tratando de atraer el flujo de peregrinos hacia áreas hispánicas más meridionales[36]-. Para el mismo monarca, las reliquias marianas más preciadas eran las que él personalmente depositó en Sevilla y a las que hallara intactas (a diferencia de las que pertenecían a otros santos) tras diez años de ausencia -según nos cuenta la cantiga 257[37]-.

Por el contrario, ese mismo siglo XIII parece ser testigo no sólo de un cambio sustancial en la evolución del culto mariano sino también de una transformación paralela de la veneración a las reliquias (que tiene un punto de inflexión en el canon 62 del Concilio de Letrán de 1215, encargado de reglamentar la devoción hacia los restos sagrados a partir de esa época[38]). En lo que nos ocupa específicamente, tal cambio se verifica en cierto declive respecto de la adoración de reliquias primarias (como el cabello o la leche) o secundarias (como la vestimenta y los zapatos) de María para dar lugar al culto de reliquias representativas (objetos consagrados por la presencia de la Virgen). Al mismo tiempo, esa afluencia de reliquias representativas

35 Un resumen del asunto puede verse en Francisco Javier FACI LACASTA, "Sobre la invención de la tradición religiosa en la España medieval", *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al prof. Abilio Barbero de Aguilera*, ed. María Isabel Loring García, Madrid, 1997, pp. 13-23 (en especial, pp. 18-20) y Adeline RUCQUOI, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Age*, París, 2014, pp. 233-234.

36 Véase Peter LINEHAN, *Historia e historiadores de la España medieval*, Salamanca, 2012, p. 533. Cfr. Evelyn PROCTER, *Alfonso X of Castile. Patron of literature and learning*, Oxford, 1951, p. 28 y ss. Un caso ejemplar de esa voluntad puede verse en la historia del romero de Toulouse (narrado en una de las *Cantigas* de este monarca) que, anhelando llegar a Santiago, desvió su camino a Villasirga, donde consiguió su objetivo -el perdón de sus pecados-, hecho simbolizado en la ruptura del bordón de metal que llevaba y trasladándose luego a Compostela como mero trámite.

37 ALFONSO el Sabio, *Cantigas de Santa María*, ed. Walter Metmann, Madrid, 1988, t. II, pp. 366-367.

38 Cfr. el ya clásico libro de Nicole HERMANN-MASCARD, *Les reliques de saints. Formation coutumière d'un droit*, París, 1975 (en particular, pp. 71-105).

se asocia a otro gran tema del repertorio legendario de la Madre de Dios como son sus múltiples apariciones (que se incrementan en toda Europa occidental desde el siglo XII en adelante[39]). En el caso español, tales apariciones se escalonan sobre todo a partir del siglo XIV (sucesos de los que ha dado buena cuenta William Christian, entre otros[40]). De hecho, un caso típico de aparición mariana en esta época -que daría lugar igualmente a una reliquia- es el que corresponde a Santa Gadea de Burgos (también dentro de la ruta compostelana), supuestamente ocurrido en 1399 y cuyos detalles se conservan en un manuscrito de 1471. Según tal testimonio, dos pastores de esa localidad, Pedro de Arbe y Juan de Enzinas, vieron un día un roble en el cual encontraron un gran panal lleno de miel y cera. Dispuestos a obtener esos bienes, decidieron volver más tarde hasta ese árbol y, al intentar hacerlo, "se juntó mucha gente con vestiduras blancas enrededor de un espino y [...] vieran una dueña encima de dicho espino que relumbraba más que el sol"[41]. Asustados, ambos pastores escaparon del lugar. Pasados unos días, la Virgen vuelve a aparecerse a uno de ellos haciéndole conocer su identidad e informándole que en el sitio de su primera aparición había, "al tiempo de la destrucción de España", una iglesia a ella dedicada en la cual se juntaron muchos cristianos que escapaban de los moros. En esas circunstancias, "en la dicha iglesia y cimiterio fueron tomados y cercados por fuerza de las armas [esos creyentes] y no queriendo venir en conoscimiento de su secta [*i.e.*, la musulmana] fueron todos por martirio degollados en tanto grado que toda la iglesia y cimiterio y todo su circuito fue bañado en sangre de los gloriosos mártires"[42]. Tales mártires serían aquellos que acompañaban a María en dicha aparición previa. Tras ello, la misma Virgen hace saber que "así como vino Dios padre de la zarza de Moisés [...], así fui yo enviada en el espino por el bien de las ánimas y personas fieles del humanal linaje, el qual no hallarás quemado nin en ninguna parte dañado, el qual será medecina para las enfermedades que del parte habrán". Tras todo ello, María ordena que, por mandato de Cristo, sea levantada en tal sitio una iglesia "de la orden de San Benito", prometiendo que aquellos que contribuyeran económicamente con esa obra recibirían la "remisión de sus pecados y sus ánimas serán en compañía de los dichos mártires. Y sus personas y cosas serán amparadas y guardadas en cada hora que con gran devoción en mí se encomendaren..."[43]. Todo el relato, como se puede ver, está destinado a propiciar la construcción del cenobio,

39 Para un contexto general sobre el tema, véase Sylvie BARNAY, *El cielo en la Tierra. Apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, 1999, p. 44 y ss.

40 William CHRISTIAN jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1990.

41 Sigo la transcripción de William CHRISTIAN, *Apariciones...*, p. 42.

42 *Ibidem*, p. 43.

43 *Ibidem*, p. 44.

apelando a las recompensas celestiales y terrenales propias de esos siglos. Finalmente, la historia concluye cuando el pastor (a quien la propia Virgen dio por nombre Pedro de Buenaventura) recibe otra aparición –tras su negativa a comunicar el mensaje de la Virgen–, siendo azotado por dos personajes que acompañan a María en esta ocasión. Son los llantos y gritos producidos por ese castigo los que despiertan a todo el pueblo (incluido el alcalde), quienes preguntan a Pedro la razón de sus lamentos. Conocida la causa, se junta el pueblo y clérigos para escuchar el relato, cuya manifestación escrita (según se aclara) consta en el texto conservado.

No vamos a entrar aquí en un análisis pormenorizado de esta narración (cosa que el mismo Christian ha hecho con detalle). Únicamente detengámonos en algunos puntos que importan para nuestro propósito. Por lo pronto, como bien señala este autor, "la aparición de Santa Gadea es una combinación creativa de dos clases de leyendas: la aparición mariana, en este caso derivada en último término de la aparición de Dios a Moisés en la zarza, y la invención de los cuerpos de los santos"[44]. Cabe advertir, además, que esta aparición mariana puede tener cierta vinculación con una imagen de la Virgen rodeada de una zarza ardiente (datada del siglo IX o X) que se hallaba en el monasterio de Santa Catalina de Sinaí. Tengamos en cuenta que, en nuestro relato, la misma Virgen hace saber a Pedro de Buenaventura que su compañero y testigo de la primera aparición, Juan, debía tomar las armas de la caballería de Santa Catalina y que moriría una vez llegado al lugar donde se hallaba el sepulcro de la santa[45]. Otro tanto puede decirse del tema del espino (que, en nuestro caso, actuará como reliquia representativa de la Virgen), el árbol que primero florece tras el invierno y cuyo simbolismo ocupara a varios autores medievales. Por último, recordemos que este tipo de advocación mariana en España es coincidente con el surgimiento de santuarios como el de Nôtre Dame de l'Épine, en las afueras de Chalons-sur-Marne, en Francia[46]. Más allá de todo esto, lo importante a nuestros efectos es el surgimiento de un tipo de reliquia vinculado a la Virgen, que asume su carácter de tal gracias a la aparición en sí y a los poderosos efectos taumatúrgicos que adquiere tras ella. En efecto, recordemos que María había asegurado que todo aquel que se acercara al espino en cuestión (y al monasterio que esperaba que se construyera junto a él) sería "librado de pestilencias y de toda enfermedad". Otro tanto ocurriría con quien tuviera una estampa ("señal", dice el texto) en la cual constara "la remembranza de la mi aparición en este espino" –estampa que protegería "del poderío del diablo"–. Por último, también resulta

44 *Ibidem*, pp. 50-51.
45 *Ibidem*, p. 48.
46 *Ibidem*, p. 49.

interesante esa mención de los supuestos mártires caídos en manos musulmanas (un tema hagiográfico que, más allá de la obra de Eulogio y Álvaro de Córdoba, no tiene tantos ejemplos en la península como los que sería razonable esperar).

Estamos, pues, ante un claro intento de revitalización de un espacio sagrado (que quizás buscaba su independencia del cercano monasterio de San Millán, como quiere Christian) apelando para ello a la Virgen y a un conjunto ignoto de santos. Al mismo tiempo, se pretendía probablemente desviar una ruta de peregrinación activa (como era la de Santiago) o crear una nueva gracias al relato legendario.

Nuestros últimos ejemplos también aluden a otra reliquia representativa de la Virgen, esta vez más directamente relacionada con el camino jacobeo. En este caso, no se trata de un árbol sino de una mucho más prosaica roca. Nos referimos, en primer lugar, a la conocida historia de la Virgen del camino, que comparte varios elementos con el relato anterior[47]. Por lo pronto, cabe advertir que esta leyenda es algo posterior a nuestro ejemplo previo, ya que está documentada por primera vez en las actas capitulares de León de 1513, en las que se refiere un suceso que habría tenido lugar el 2 de julio de 1505 o 1511 (la fecha es incierta). Según tal historia, la Virgen se apareció entonces a un pastor de nombre Alvar Simón, ordenándole que pidiera al obispo (quizás Juan de Vera, antes arzobispo de Salerno y cardenal de Santa Balbina) que, en el sitio donde se produjera tal aparición, se colocara una imagen suya. Ante el temor del pastor de no ser creído, éste le solicita a María una prueba de su deseo. Ella demanda entonces a Simón una honda, con la cual lanzó una piedra a seiscientos pasos del lugar en que se hallaban, advirtiendo la Virgen que, al retornar, él sabría perfectamente el sitio donde esperaba se colocase tal imagen porque la mencionada piedra habría crecido su tamaño hasta hacerse bien visible. Obviamente, todo ocurrió según lo previsto y, en ese lugar, se levantó una ermita y, más tarde, al templo actual[48].

Para terminar (y mucho más próximo a Compostela), otra piedra que actúa como reliquia representativa de la Virgen es la que se venera en Nuestra Señora de la Barca (Muxía). En este caso, son los peregrinos extranjeros que llegaron a Galicia a fines

47 Refieren el asunto, entre otros, Juan de VILLAFAÑE en su *Compendio histórico en que se da noticia de las imágenes de María santísima en los Santuarios de Hespaña*, Salamanca, 1726, p. 134 y ss. y José GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *La virgen del Camino de León*, León, 1925, p. 22 y ss. Véase igualmente el artículo "Santuarios. Camino, Virgen del (León)" de P. SÁNCHEZ MANCEBO en el *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, pp. 2234-2235. Más recientemente, se han ocupado del tema Juan Luis PUENTE LÓPEZ y Gerardo BOTO VARELA, *Virgen del Camino. 500 años de devoción*, León, 2005 y Ana I. ARIAS FERNÁNDEZ, "La Virgen del Camino, patrona de León", *Argutorio*, 22 (2009), pp. 30-34.

48 Cfr. Luis VÁZQUEZ de PARGA, José María LACARRA y Juan URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. II, p. 260. Para las características generales del templo resultante y la imagen de la Virgen que en él se venera, véase el sintético resumen de Enrique LLAMAS, *Guía para visitar santuarios marianos de Castilla-León*, Madrid, 1992, pp. 164-168.

de la Edad Media los que dan cuenta de esta historia. Así, por ejemplo, el alemán Sebastian Ilsung (que arribó a esta región en 1446) la describe como "sin duda la cosa más estupenda y milagrosa que en todo mi viaje vi. Es de piedra de una sola pieza muy grande, cerca de ella hay otra a manera de mástil que podrá tener de largo como unos quince *klasters*[49] y cada *klasters* unos seis pies. Es tan grande este mástil y pesa tanto que veinte bueyes apenas podrían moverle y, a pesar de esto, si algún peregrino se acerca a él, puede moverle con un dedo solo sin la menor dificultad; para esto es preciso que no esté el tal [peregrino] en pecado mortal [...]. Muchos van hasta allí, hasta niños de pocos años, a quien he visto yo hacer lo que otros no pueden; yo mismo moví aquella enorme piedra con la mayor facilidad, cosa para mí asombrosa. Alguna razón y causa misteriosa debe de haber para esto que aquí digo, porque de otra manera no se concibe cómo puede suceder..."[50]. Se trata, por tanto, de una roca sobrenatural que un creyente puede mover con un solo dedo (al punto que el propio Ilsung dice maravillarse porque él pudo hacerlo sin problemas, quizás porque no se asumiera tan creyente como resultó tras la prueba). Unos cuarenta años más tarde, el polaco Nicolás de Popplau (que pasó por el mismo lugar en julio de 1484) señala haber visto la misma barca, hecha "de pura piedra, con un mástil y una vela colgada, ambos de piedra. El mástil tendrá la altura de tres hombres y su volumen tres hombres apenas podrían abrazarlo. Sin embargo, yo y otros pudimos mover esta piedra con una mano y esto parece un gran milagro. En el mismo barco navegó Nuestra Señora"[51]. De tal manera, Popplau introduce la leyenda vinculada a esa roca maravillosa, según la cual la Virgen viajó hasta Galicia en ese barco de piedra a fin de confortar a Santiago, quien se hallaba predicando en la región. Por lo demás, el carácter sobrenatural de ese hecho quedaba demostrado por la facilidad en mover sus partes, pese a ser de roca sólida. Otro tanto señala León de Rosmithal cuando relata su llegada a Finisterre en 1466 -introduciendo una leve variante en el relato-: "Casi á mitad de camino vimos en la costa una nave con sus remos, cables y demás aparejos, hecho todo de piedra, y aseguran que esa nave trasportó á Dios con su madre y, desembarcando allí, subieron al monte llamado Finisterre, y se fundó en aquel lugar un templo de la Virgen, que todavía existe; más abajo hay un pueblo grande; más allá no hay nada más que las aguas del mar"[52].

49 El *klasters* era una antigua medida de longitud usada en Hamburgo, aproximadamente equivalente a 1,83 m. (lo que supondría un mástil de unos 27 m).

50 E[milia] G[AYANGOS] de R[IAÑO] (ed.), *Viaje de España por un anónimo*, Madrid, 1883, p. XV.

51 José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid, 1952, t. I, p. 309. Cfr. Luis VÁZQUEZ de PARGA y otros, *Las peregrinaciones...*, t. I, p. 240.

52 Antonio María FABIE (ed.), *Viaje por España de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, Madrid, 1879, p. 104. Cfr. Luis VÁZQUEZ de PARGA y otros, *Las peregrinaciones...*, t. I, pp. 238-240.

No caben dudas de que estamos ante una leyenda bajomedieval, en la cual tuvo que haber tenido gran interés el cercano monasterio de San Julián de Moraime (directamente partícipe de los beneficios que suponía la peregrinación hasta ese lugar venerado). Sin que podamos extendernos ahora en el tema, sería conveniente recordar que tal monasterio pasó a depender del poderoso San Martín Pinario a fines del siglo XV. Por otro lado, como muchos otros centros eclesiásticos de la zona, San Julián estuvo sometido a lo largo de ese mismo siglo a la presión señorial (en este caso, bajo la forma de las encomiendas de los Moscoso, condes de Altamira)[53]. Ambas circunstancias son lo suficientemente significativas como para explicar cierta voluntad monástica por incentivar el prestigio del monasterio, apelando para ello a la leyenda que unía a la Virgen con Santiago e identificando como reliquias ciertos accidentes geográficos particulares.

En síntesis, una serie de tradiciones legendarias une ciertas reliquias de María con la figura de Santiago, en el marco del espacio del norte peninsular. Lo interesante de esa asociación, a mi juicio, pasa por el hecho de que es posible identificar etapas distinguibles en ese cuadro. En la primera de ellas (que deberíamos ubicar en torno a los siglos XI-XII), ambos personajes aparecen en un nivel de cierta competencia buscando atraer devotos a los respectivos santuarios donde se conservaban tales reliquias. Esta situación es notoria, por ejemplo, en lo que se refiere a Oviedo. En otros casos, si bien existía dicha rivalidad, se pretendía sutilmente integrar las tradiciones marianas y santiaguistas (como lo hace Osmundo de Astorga al fusionar la historia de las reliquias de la Virgen con la leyenda de los Siete varones apostólicos). En este primer período, por lo demás, el tipo de reliquia mariana que se venera es la que corresponde a restos primarios de María, supuestamente llegados a península a través de viajes dificultosos pero no por ello menos factibles de realizar.

A partir del siglo XIII, las figuras de Santiago y la Virgen se insertan progresivamente en un conglomerado de tradiciones, donde prima cada vez más el elemento maravilloso (el caso del Pilar de Zaragoza). Esa misma centuria será, a mi criterio, un momento de pasaje entre ese corpus de creencias anteriores sobre las reliquias marianas a un período nuevo, que eclosiona en los siglos XIV y XV. En esta última etapa, las reliquias primarias de la Virgen dejan su primacía a relatos donde abundan los

53 Cfr. María Jesús BAZ VICENTE, "Los dominios y prebendas eclesiásticas de la alta nobleza en Galicia: la historia de una reintegración frustrada", *Cuadernos de estudios gallegos*, XLV (1998), pp. 73-118 (en especial, p. 76 y ss.). La documentación acerca del monasterio fue editada por Manuel LUCAS ALVAREZ, "El monasterio de San Julián de Moraime en Galicia (notas documentales)", *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria, 1975, t. II, pp. 605-643. Un breve panorama historiográfico acerca de esta leyenda puede verse en Manuel VILAR, "Analyzing narratives about the Camino: from claims in support of local elements to the success of the Xacobeo", *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World*, ed. Cristina Sánchez-Carretero, Nueva York, 2015, pp. 53-92 (en especial, pp. 61-62).

testimonios representativos (el espino de Santa Gadea, la barca de Muxía, la piedra de la Virgen del Camino[54]). De la misma manera, aunque se mantiene cierto nivel de rivalidad a la hora de demostrar la importancia de las reliquias conservadas –esto es una constante–, parecería haber una aceptación tácita de que, mientras en Compostela estaba el cuerpo de Santiago, la Virgen, por su lado, se encargaba de promocionar determinados sitios ubicados en el camino (y otros más alejados) mediante apariciones que dejaban su huella en esos objetos sagrados. El mapa eclesiástico de la Península ya estaba conformado, la jerarquía consolidada y los principales centros de devoción contaban con una sólida trayectoria, razón por la cual resultaba imposible seguir planteando esa rivalidad con el simple recurso a demostrar que allí había reliquias tanto o más importantes que las de Compostela u Oviedo y justificar las razones de esa posesión. Ahora había que apelar al recurso de lo sobrenatural, señalando de paso que todos los días se puede obtener una nueva reliquia (entendida ahora como testimonio de una aparición). Sería interesante poder determinar cómo prosigue esta historia, sobre todo tras la definición del problema de las reliquias en los debates de Trento y, junto a ello, el control de las experiencias visionarias. Como sea, en todas las épocas, el culto a las reliquias fue el vehículo para que vastos sectores sociales llegaran a comprender la trascendencia de lo divino, presentando la "originalidad de ser a la vez absoluto en la medida en que los santos y sus reliquias pueden ser honrados en sí mismos, y relativo porque su razón de ser es la intercesión de los santos a favor de sus fieles cerca de Dios"[55]. Sólo si recordamos estas premisas podremos entender todo lo que significó la Virgen, Santiago y sus restos en la historia del cristianismo ibérico (y también universal), hasta el día de hoy.

54 Otro tanto podría decirse de ciertos santuarios marianos (Guadalupe, Montserrat), también activos a lo largo del siglo XV y que concitaron igualmente la atención de los peregrinos

55 Nicole HERMANN-MASCARD, *Les reliques...*, p. 17.

# Reliquias de Santiago y la Virgen en Reading

Simon F. Barton
University of Central Florida (EEUU)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

El historiador Karl Leyser ha comentado que "la vida religiosa de la Alta Edad Media sería impensable sin el culto de las reliquias"[1]. Las reliquias se consideraban no sólo como objetos sagrados, sino también como fuentes de energía espiritual, que podían ayudar a aquellos que solicitaban la ayuda de un santo. Para muchas comunidades, la presencia física de un santo les ofrecía protección frente a los diversos peligros -la sequía, el hambre, la peste o la guerra- que amenazaban periódicamente la estabilidad de su sociedad. Los clérigos, por su parte, trataban de aprovechar la *virtus*, o el poder, de los santos con el fin de proteger sus instituciones y sus propiedades, mientras que los santos populares también tenían un papel importante que desempeñar como recaudadores de fondos para diversas comunidades religiosas, atrayendo a peregrinos y persuadiendo a los laicos para que diesen limosnas en su honor. Por último, pero no menos importante, los reyes creían que al conseguir el apoyo de los santos podrían salir victoriosos en la guerra y gobernar sus reinos con justicia. En resumen, las reliquias de los santos facilitaban a los laicos el

1 Karl Leyser, "Frederick Barbarossa, Henry II and the hand of St James", *English Historical Review*, 90 (1975), p. 487.

Fig. 1. La abadía de Reading. Dibujo de R.W. Ford. Reading Museum.

contacto con lo divino. Eran, como Julia Smith ha observado, "el pararrayos de la energía divina entre lo celestial y lo mundano"[2].

En este trabajo me propongo explorar este punto a través del ejemplo de la abadía inglesa de Reading, que se convirtió en un importante centro de devoción religiosa en el siglo XII. Como veremos, durante el curso de su primer siglo de existencia Reading amasó una formidable colección de reliquias sagradas, entre las cuales destacaba la supuesta mano del Apóstol Santiago. Por supuesto, el perfil internacional de Reading no podía rivalizar con el de la ciudad santa de Santiago de Compostela, pero la reliquia del santo ocupaba un lugar especial en las devociones de los peregrinos que viajaban al santuario de Reading, así como para los monjes de la abadía. Aun así, hay que destacar que había otras reliquias en la misma que también gozaban de gran popularidad, sobre todo las de la Virgen María.

## La fundación de la abadía de Reading

A principios del siglo XII, la ciudad de Reading, situada a unos 70 kilómetros al oeste de Londres, se encontraba en el centro de un importante nudo de comunicaciones, que servía de unión entre los puertos del sur de Inglaterra e importantes centros urbanos, como Oxford, Wallingford y Banbury, y en la vía de comunicación que enlazaba Bristol y Bath, en el oeste, con Londres, en el este. Situada entre dos ríos, el Kennet y el Támesis, Reading era "un lugar por el que casi todos los viajeros pueden ir a las ciudades más pobladas de Inglaterra", observó el cronista monástico William de Malmesbury[3]. La abadía de Reading fue fundada por el rey Enrique I de Inglaterra (1100-35) en el año 1121[4]. Tradicionalmente se ha supuesto que su decisión fue motivada por la muerte por ahogamiento de su hijo Guillermo en el llamado Desastre de la Nave Blanca, en noviembre del año anterior, una tragedia que sumió al rey en un

2 Julia M. H. Smith, "Saints and Their Cults", *The Cambridge History of Christianity III: Early Medieval Christianities c. 600-c.1100*, eds. T.F.X. Noble and J.M.H. Smith, Cambridge, 2008, p. 582.

3 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, 2 vols. ed. R. A. B. Mynors and R. M. Thomson, Oxford, 1998, I, p. 746.

4 Sobre la historia de la abadía de Reading, ver ahora Ron Baxter, *The Royal Abbey of Reading*, Woodbridge, 2016.

Fig. 2. La abadía de Reading ©English Heritage.

largo período de duelo y penitencia[5]. Asimismo, puede que la fundación de la abadía estuviera relacionada con el matrimonio de Enrique I con Adeliza de Louvain, que ocurrió en enero de 1121[6]. Pero más allá de esto yacía un deseo más profundo del rey Enrique, el de establecer un centro de oración y un mausoleo para su dinastía, al igual que los monarcas franceses habían hecho en St.-Denis[7]. Y Enrique se mantuvo fiel a sus intenciones iniciales. Tras su fallecimiento, el 1 de diciembre 1135, su cuerpo fue llevado desde Francia -pasando por Rouen y Caen- a través del Canal de la Mancha a su lugar de descanso final en Reading, donde fue enterrado el 4 o 5 de enero de 1136[8].

Desde sus comienzos, la abadía de Reading fue un centro de reforma monástica real. Durante los dos primeros años de su existencia fue un convento de la Orden de Cluny, que envió siete monjes y un prior, Pedro, para establecer la fundación. Posteriormente, a estos monjes se unieron otros procedentes del priorato cluniacense de St Pancras en Lewes, Sussex, la sede de la Orden de Cluny en Inglaterra[9]. Comenzó una nueva e importante etapa el 15 de abril de 1123, cuando Hugo de Amiens, que previamente había sido el prior de Lewes, fue nombrado abad de Reading; la abadía se convirtió así en la primera fundación independiente cluniacense en Inglaterra[10]. La fundación fue confirmada posteriormente en una bula papal de Calixto II el 19 de

5 Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, ed. M. Chibnall, 6 vols., Oxford, 1969-1980, VI, p. 300. Ver también Pauline Stafford, "Cherchez la Femme: *Queens, Queens' Lands and Nunneries. Missing Links in the Foundation of Reading Abbey*", *History* 85 (2000), pp. 4-27.

6 Pauline Stafford, "Cherchez la Femme...", p. 6 n. 10.

7 Elizabeth M. Hallam, "Royal burial and the cult of kingship in France and England, 1060-1330", *Journal of Medieval History* 8 (1982), p. 360.

8 *Reading Abbey Cartularies*, ed. B. R. Kemp, *Camden Society, 4th ser.* 31, 33, 2 vols. (1986-7), I, p. 14 n. 1.

9 *Reading Abbey Cartularies*, I, p. 15.

10 *Reading Abbey Cartularies*, I, p. 15.

junio 1123 y más tarde por sus sucesores Honorio II, el 13 de abril 1125, Inocencio II, en algún momento entre 1130 y 1135, y Eugenio III, entre 1145 y 1153[11].

Es posible que el diploma por el que Enrique I dotó a Reading fuera concedido aproximadamente unos dos años después de la fundación de la abadía, aunque la autenticidad de ese documento ha sido puesta en duda[12]. Sea como fuere, queda patente en la posterior documentación que la nueva fundación fue generosamente dotada con una amplia gama de propiedades provenientes de un grupo de conventos previamente asociados con algunas reinas anglosajonas, a saber, en Reading, Cholsey y Leominster, cuyas tierras habían estado bajo el control real, junto con un puñado de otros estados en los alrededores[13]. Además, se les concedió a los monjes de Reading una serie de privilegios, entre los que se incluían la exención de una amplia gama de impuestos. La abadía también disfrutó de un apoyo importante por parte del episcopado inglés. El arzobispo Guillermo de Canterbury confirmó la concesión de propiedades a los monjes de Reading por el rey Enrique I, y sus tierras en las diócesis de Salisbury y Lincoln también fueron confirmadas por sus respectivos obispos[14]. El ejemplo del rey también fue seguido por otros miembros de la élite seglar. El rey David de Escocia hizo una donación de tierras a Reading, al igual que Roberto II, conde de Leicester, y Rogelio, conde de Hereford, por citar sólo tres de los más ilustres donantes[15]. Cuando llegó al trono inglés el angevino Enrique II (1154-89) Reading fue una vez más objeto del patrocinio real sostenido, en gran parte como un medio para subrayar la legitimidad y continuidad de su gobierno[16]. Para reforzar esta impresión, en 1156 el rey enterró a su difunto hijo, Guillermo, junto a la tumba de Enrique I en la iglesia de la abadía[17]. La propia iglesia de la abadía, dedicada a la Virgen María y a los santos Juan y Santiago, fue consagrada por el arzobispo Thomas Becket en 1164 en presencia del rey y de una gran asamblea de magnates laicos y eclesiásticos[18].

11 *Papsturkunden: Papsturkunden in England*, ed. W. Holtzmann, 3 vols., Berlin, 1930-35; Göttingen, 1952, III, pp. 133-134, 136-137, 148-150, 216-218.

12 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 1.

13 *Reading Abbey Cartularies*, I, pp. 16-17; Stafford, '*Cherchez la Femme*', pp. 4-27.

14 *Reading Abbey Cartularies*, I, nos. 174-175, 180-181.

15 *Reading Abbey Cartularies*, II, no. 1276 (David de Escocia); I, no. 236 (Roberto de Leicester), no. 365 (Rogelio of Hereford); cf. Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", pp. 492-493, n. 6.

16 *Reading Abbey Cartularies*, I, nos. 18-22.

17 *The Chronicle of Robert of Torigni, in Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, ed. R. Howlett, Rolls Series, London, 1890, IV, p. 189.

18 "Annales Radingenses Posteriores", 1135-1264, ed. C. W. Previte-Orton, *English Historical Review*, 37 (1922), p. 400.

## La colección de reliquias en Reading

Cuando se fundó la abadía de Reading, Enrique I y los monjes debieron de haber sido muy conscientes de que cualquier casa religiosa con aspiraciones a convertirse en un importante lugar de peregrinación, así como un centro de piedad dinástica, requería una magnífica colección de reliquias para atraer a los fieles. Uno de los cartularios de la abadía, que fue compilado en algún momento entre 1191 y 1193, incluye una lista de las 242 reliquias por aquel entonces en el poder del monasterio, y que ha sido sometido a un cuidadoso análisis por Derek Bethell[19]. De hecho, es probable que muchas de esas reliquias fuesen heredadas de los conventos anglosajones de Cholsey, Leominster y Reading: por ejemplo, las supuestas reliquias del rey santo Eduardo el Mártir (975-78) y las de varios santos de Bretaña, Cornualles e Irlanda. Otras reliquias fueron donadas a Reading por distintas casas religiosas inglesas. La colección incluía, por ejemplo, dos fragmentos de tela de la tumba de San Cuthbert en Durham Catedral, otro trozo de tela de la abadía de San Edmundo en Bury St. Edmunds, un fragmento de la tumba del rey santo Eduardo el Confesor (1042-66) en la abadía de Westminster, y un fragmento de tela de San Dunstán y otras reliquias de Canterbury. Los monjes de St Albans también enviaron un fragmento de tela, así como dos huesos del propio san Albano, con toda probabilidad cuando se abrió su tumba para la inspección en 1129. Algunas de las reliquias fueron concedidas al rey Enrique I por los emperadores bizantinos Alexius y Juan Comneno, mientras que otras provenían de la capilla del exiliado duque Enrique el León.

A finales del siglo XII, la colección estaba formada por al menos veintinueve reliquias de Cristo (incluyendo un fragmento de la Vera Cruz, que fue un regalo a Enrique I de parte del emperador Alexius), seis de la Virgen María, diecinueve de diversos patriarcas y profetas, catorce de los apóstoles, otras setenta y tres de mártires, cincuenta y una de confesores, y cuarenta y nueve de santas vírgenes. Muchas de las reliquias procedían del mundo bizantino o de Roma. Entre las reliquias de cultos de más reciente creación, se encontraban los santos niños Guillermo de Norwich y Roberto de Bury St. Edmunds, que se decía habían sido asesinados por los judíos, y las de santo Tomás Becket y san Bernardo de Claraval, entre otras. En su mayor parte, tales reliquias deben de haber sido muy pequeñas. Los oficiales que posteriormente llevaron a cabo la disolución de la abadía de Reading en 1539 se refirieron en su informe a la "multitud de pequeños huesecillos, cordones y piedrecitas" que encontraron[20]. Por ejemplo, es probable que la cabeza de san Felipe, que el rey Juan de Inglaterra (1199-1216) regaló

19 Londres, British Library, Ms. Egerton 3031, fols. 6v-8r; Derek Bethell, "The making of a Twelfth-Century Relic Collection", *Studies in Church History*, 8 (1971), pp. 61-71.

20 Derek Bethell, "The making of a Twelfth-Century Relic Collection", p. 71.

Fig. 3. Reliquia de la mano de Santiago. St Peter's Church, Marlow.

a Reading y que probablemente fue obtenida en Constantinopla durante la Cuart Cruzada en 1204, no fuera nada más que un fragmento del cráneo[21].

## La mano de Santiago y la peregrinación a Reading

Sin embargo, sin duda la reliquia más altamente apreciada y celebrada por los mo jes de Reading era la mano de Santiago. A finales del siglo XII, momento en que lo monjes habían establecido una fiesta -la llamada *festivitas sanctarum reliquiarum*- pa celebrar su impresionante colección de reliquias, la mano del apóstol ocupaba el lu gar de honor[22]. Curiosamente, y a diferencia de otras reliquias, es posible rastrear l historia de la mano y su movimiento por Europa con cierto detalle. La reliquia hab pertenecido originalmente al arzobispo Adalberto de Hamburgo-Bremen (m. 1072) quien a su vez la había adquirido del obispo Vitalis de Torcello (una isla en la lagun de Venecia), probablemente durante la expedición alemana a Roma en 1046-1047 Mucho antes, en el año 640, la catedral de Torcello había recibido una colección reliquias sagradas de Altino, entonces bajo control lombardo, entre las que se inclu el brazo entero del Apóstol Santiago. Fue por esta vía tortuosa que la mano del sa to llegó a Alemania y se guardó en la capilla personal de Enrique III (rey 1028-105 emperador 1046-1056)[24]. Un nuevo capítulo en el periplo de la reliquia comenzó a muerte del emperador alemán Enrique V en 1125, cuando su viuda, la emperat Matilde, hija de Enrique I de Inglaterra, llevó la mano a Inglaterra. Según los anal

21 Derek Bethell, "The making of a Twelfth-Century Relic Collection", p. 64, n. 1.

22 Londres, British Library, Reading Martyrologium, MS. Harley 82, fol. 23r; citado por Karl Leyser, "Frederi Barbarossa", p. 499; Brian R. Kemp, "The hand of St James at Reading Abbey", *Reading Medieval Studies* 16 (1990), pp. 77-96.

23 *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, III, p. 67, ed. B. Schmeidler, SRG (Hanover y Leizpig, 1917), p. 214; citado por Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", p. 489.

24 Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", p. 489.

de la abadía alemana de Disibodenberg, en el año 1125 Matilde "viajó a su padre en Inglaterra llevando la mano de Santiago con ella y con esto hizo un daño irreparable al reino de los francos"[25]. Matilde también se llevó de Alemania una amplia gama de tesoros, incluyendo al menos dos coronas, probablemente como compensación por las tierras de dote a las que había renunciado. Un documento, supuestamente emitido por el rey Enrique I en Portsmouth en 1126, anuncia el regalo de la reliquia a los monjes de Reading "que mi hija Matilda, la emperatriz, me dio cuando ella regresó de Alemania"[26]. En el documento en cuestión el rey declara:

> "Doy la mano gloriosa de Santiago en perpetuidad a la iglesia de Reading (...) Os ordeno que lo recibáis con toda veneración, y tanto vosotros como vuestros sucesores deban tratarlo con el respeto y la honra dignos de una reliquia de un apóstol (...) para que se muestre en la iglesia de Reading".

Aunque el documento es ampliamente considerado como una falsificación, Brian Kemp ha comentado:

> "Si (...) el rey estaba dispuesto a favorecer a la abadía en otros aspectos, nada sería más natural que su decisión de enviar la reliquia a Reading después de haber sido llevada a Inglaterra por su hija, la emperatriz Matilde. Puede que no se lo diese a los monjes de forma permanente, tal como alega el falso documento, pero es perfectamente posible y compatible con sus objetivos generales para la casa que se lo cediese de forma temporal"[27].

Para el cronista Roger de Howden, escribiendo alrededor de 1190, la llegada de la mano de Santiago fue el catalizador de la decisión del rey de fundar una abadía en Reading: "El rey Enrique altamente feliz por poseer la mano del bienaventurado apóstol Santiago, fundó la noble abadía de Reading (...) y depositó allí la mano del bendito apóstol Santiago"[28]. Sin embargo, Mateo París, cronista de la abadía de St Albans en el siglo XIII, que pudo haber tenido acceso a una fuente ahora perdida en relación con Reading, ofrece una versión diferente de los hechos. Se registra en su *Chronica Majora* que la mano fue entregada a Reading por Enrique I en 1133, durante su última visita a Normandía[29].

25 *Annales Sancti Disibodi, Monumenta Germaniae Historica*, SS, XVII. 23.
26 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 5.
27 *Reading Abbey Cartularies*, I, p. 19.
28 *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, ed. W. Stubbs, Rolls Series, London, 1868, I, p. 181.
29 Matthew Paris, *Chronica Majora*, ed. H. Luard, Rolls Series, London, 1874, II, p. 159: "Rex Henricus extremo transfretavit, et manum Sancti Jacobi misit Radingas".

Sea como fuere, la reliquia de Santiago estaba a punto de proseguir su viaje. En 1136, la mano fue extraviada por el cluniacense Enrique de Blois, obispo de Winchester, quizás después del funeral del rey Enrique celebrado en Reading[30]. Enrique de Blois era nada menos que el hermano del rey Esteban de Inglaterra (1135-54), nieto de Guillermo el Conquistador, que se había apoderado del trono de Inglaterra, a pesar de su promesa anterior de apoyar las pretensiones de la hija de Enrique I, Matilde[31]. Es perfectamente posible que al apoderarse de la mano del Apóstol Santiago, durante el funeral de Enrique I en Reading, el obispo de Winchester pretendiese privar a Matilde de un instrumento legitimador de suma importancia. Es de destacar que cuando Matilde tomó las armas en un intento de derrocar a Esteban del trono, con la ayuda de su hermanastro el conde Roberto de Gloucester, buscó reforzar su legitimidad, haciendo dos donaciones a la casa de Reading, que su padre había fundado: la primera, en algún momento entre 1139 y 1141, y la segunda entre 1144 y 1147[32]. Aun así, la abadía parece haber sufrido una importante incursión en sus tierras durante la guerra civil que siguió entre Esteban y Matilde, tanto es así que el Papa Eugenio III ordenó al arzobispo Teobaldo de Canterbury tomar medidas contra los que habían construido fortalezas en las propiedades de la abadía[33]. Puede que el Papa se estuviera refiriendo al mismo rey Esteban, que había construido un castillo dentro de los recintos de la abadía, aunque más tarde fue destruido por un ejército de Wallingford, en 1153[34]. En cualquier caso, la llegada de Enrique de Anjou al trono inglés en 1154 obligó a Enrique de Blois a exiliarse al año siguiente, con lo cual la mano de Santiago fue restituida a los monjes de Reading[35].

Sin embargo, la saga de la mano sagrada estaba lejos de haber terminado. En 1157, el emperador Federico Barbarroja pidió a Enrique II de Inglaterra que le devolviese la reliquia de Santiago a Alemania, sin duda con la intención de potenciar su propia legitimidad y poder. Quizás también, como el analista de Disibodenberg había señalado, era consciente de que cuando Matilde se había llevado la reliquia de Santiago en 1125 había provocado "daños irreparables" al reino de Alemania. Sin embargo, Enrique II se negó a acceder a la petición del emperador alemán, aunque sí le envió una carta halagadora, mientras que los embajadores que el rey mandó a la corte alemana llevaron consigo una serie de pingües regalos, incluyendo una tienda de campaña tan grande y magnífica que al año siguiente, Federico la utilizó para celebrar su cere-

30 Matthew Paris, *Chronica majora*, II, p. 164. Sobre el funeral de Enrique I, ver *Chronicle of John of Worcester*, ed. P. McGurk, Oxford, 1998, III, pp. 214-217.

31 Sobre la vida y el reinado del rey Esteban, ver Edmund King, *King Stephen*, New Haven, 2010.

32 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 267, II, no. 1108

33 *Papsturkunden*, III, p. 218.

34 *The Chronicle of Robert of Torigni*, IV, p. 174.

35 Matthew Paris, *Chronica Majora*, II, p. 210: "Manus Sancti Jacobi restituta est Radingo".

monia de coronación en Milán oficiada por el propio arzobispo de Milán[36].

Por su parte, el rey de Inglaterra, Enrique II, también buscó la legitimidad dinástica, asociándose con Reading y la mano de Santiago, y parece haber conservado algunos derechos sobre la reliquia de Santiago. Según una de las historias de milagros de Reading, los monjes cedieron la custodia de la reliquia de Santiago al rey en más de una ocasión: por ejemplo, "cuando estaba a punto de cruzar el Canal, para que lo adorase con devoción y fuese fortalecido con la protección y la bendición de la mano"[37]. Dado que aún permanecía en la memoria el recuerdo del desastre de la Nave Blanca, esto parecía ser más que prudente.

Fig. 4: Sello de la abadía de Reading.

Desde sus comienzos, una función clave de la abadía de Reading fue la de atender las necesidades de los enfermos, pobres y peregrinos. Con este fin, los monjes fundaron dos hospitales: la casa de leprosos de Santa María Magdalena, en algún momento entre 1130 y 1135, y el hospital de San Juan Bautista, alrededor de 1190[38]. Según el relato de uno de los milagros, un tal Gilberto, el encargado de perros de caza, llegó a Reading después de haberse quedado ciego el día de Santiago (25 de julio) durante una cacería. Después de hacer un peregrinaje a Reading y haberse curado, se le permitió permanecer en Reading y sirvió durante muchos años en el hospital[39]. Alicia, hija de un clérigo de Essex fue curada de una parálisis en un brazo después de haber asistido a misa en la iglesia de la abadía y haber encendido una vela. Después de haberse curado permaneció en Reading y se encargaba de lavar las toallas y otros aderezos de lino de la iglesia[40].

El culto de Santiago en Reading parece haber gozado de una especial popularidad tras la ascensión al trono de Enrique II, atrayendo un flujo cada vez mayor de peregrinos de todos los rangos de la sociedad. Como Karl Leyser ha comentado: "Reading no era simplemente la Compostela de los pobres"[41]. El episcopado inglés hizo lo que pudo para ayudar a los monjes. En algún momento entre 1155 y 1161, el arzobispo de Canterbury, Teobaldo, concedió una indulgencia de cuarenta días a todos los que visitaran la abadía de Reading durante la festividad de Santiago o durante la octava[42]. En 1164, el

36 Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", pp. 499-500.
37 Brian Kemp, "The Miracles of the Hand of St James", *Berkshire Archaeological Journal* 65 (1970), p. 18.
38 *Reading Abbey Cartularies*, I, nos. 221 and 224.
39 Brian Kemp, "The Miracles", no. XVIII.
40 Brian Kemp, "The Miracles", no. VIII.
41 Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", p. 499.
42 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 184.

arzobispo de Canterbury, Tomás Becket, prometió una indulgencia de veinte días con el mismo propósito[43]. Indulgencias similares fueron otorgadas por los prelados de Hereford, Bath, Salisbury, Chichester, Coventry, Durham, Ely, Exeter, Lincoln, Llandaff, Londres, Norwich, St Asaph y St David's[44]. Llama la atención que el obispo Enrique de Winchester no ofreciese ninguna indulgencia a Reading, demostrando con creces lo que Leyser ha llamado acertadamente "un testimonio elocuente de su resentimiento"[45]. Por su parte, alrededor de 1164, el mismo año en el que la iglesia de la abadía fue consagrada, el rey Enrique II concedió a los monjes el derecho a celebrar una feria en la fiesta de Santiago y los tres días sucesivos[46]. Además, en algún momento entre 1173 y 1181, el papa Alejandro III exigió a los fieles de la Provincia de Canterbury que visitasen la abadía de Reading en el aniversario de su dedicación (19 de abril) y en la fiesta de Santiago[47].

Sin embargo, aunque Reading se promovía como centro de peregrinación, el acceso a la reliquia de Santiago era muy limitado, tal vez en parte debido a que el robo de la misma llevado a cabo por el obispo de Winchester estaba aún presente en la mente de todos. Gilberto Foliot, obispo de Londres (1163-87), ordenó el traslado de la mano a un nuevo relicario que fue montado en el retablo que separaba la nave del coro[48]. Los peregrinos que visitaban Reading requerían un permiso especial del abad para sacar la reliquia del retablo y sólo unos pocos privilegiados tuvieron el honor de acercarse a ella, algo que tuvo ocasión de hacer el conde de Gloucester cuando visitó la abadía "con su esposa y varios señores grandes y poderosos", tras haber obtenido el permiso del abad para ver y adorar la mano de Santiago[49].

## Los milagros de la mano de Santiago

El culto medieval de los santos inspiró una cantidad extraordinaria de actividad literaria en el Occidente latino. Proliferaron las obras de hagiografía, al igual que las colecciones de historias de milagros, cuyo objetivo era inspirar a los laicos a venerar a un santo en particular y, especialmente, a su santuario. También sirvieron para reforzar los derechos de una institución religiosa en particular e incluso para generar cierta cohesión y estabilidad social[50]. Una colección de historias de milagros, atribuidos a la

43 *Reading Abbey Cartularies*, I, no.186.
44 *Reading Abbey Cartularies*, I, nos. 185-201.
45 Karl Leyser, "Frederick Barbarossa", p. 498.
46 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 28.
47 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 152.
48 Simon Yarrow, *Saints and their Communities: Miracle Stories in Twelfth Century England*, Oxford, 2006, p. 198.
49 Brian Kemp, "The Miracles", no. XI.
50 Simon Yarrow, *Saints and their Communities*, p. 215.

reliquia de Santiago en Reading, se conserva actualmente en el archivo de la Catedral de Gloucester, aunque probablemente provenga de la misma abadía de Reading[51]. La colección fue compuesta durante la última década del siglo XII, más o menos al mismo tiempo que los monjes de Reading comenzaron a compilar un cartulario de sus documentos. La compilación de ambas obras puede que tuviese su origen en el hecho de que el rey Ricardo I de Inglaterra (1189-99) decidió llevarse la mano de Santiago durante la Tercera Cruzada a Tierra Santa, probablemente en septiembre de 1189, lo cual motivó a su hermano Juan a recompensar a la abadía con una marca de oro anualmente en perpetuidad[52].

"En estas circunstancias delicadas", ha comentado Yarrow, "puede que les pareciese prudente a los monjes de Reading complementar su colección de diplomas con una compilación de milagros cuidadosamente diseñada para recordar a sus protectores reales el inestimable servicio prestado por el monasterio a la Corona en los últimos años"[53]. Por su parte, el autor de los milagros de Reading declara: "Hemos considerado oportuno transmitir a la posteridad, en la forma que podemos hacerlo, el talento de la generosidad divina que hemos recibido, por los méritos del bienaventurado Santiago, por lo que no sólo las esperanzas de nuestros oyentes puedan reforzarse por lo que oyen, sino que también Cristo sea glorificado en su glorioso apóstol".

La colección de milagros de Reading comprende unas 28 historias, algo relativamente modesto cuando se compara con algunas de las colecciones de *miracula* compuestas para otros centros de culto en el siglo XII. Por ejemplo, la colección de los milagros supuestamente obrados por la Virgen María en la abadía de Rocamadour en Quercy en Francia en 1172-1173 suma unos 126 relatos en total[54].

A diferencia del enfoque claramente internacional de las historias de milagros asociadas con el culto de Santiago en Compostela, la colección de Reading se centra principalmente en la zona sur-este de Inglaterra. De los penitentes que al parecer fueron al santuario del Apóstol en Reading para suplicar una cura, al menos once provenían del condado de Berkshire y uno cada uno de los siguientes condados: Buckinghamshire, Oxfordshire, Essex, Herefordshire, Suffolk, Surrey, Sussex y Wiltshire. A ellos hay que sumar el *sheriff* de Surrey (o posiblemente Sussex), el joven noble que acompañó al príncipe Juan a Irlanda en 1185, y el encargado de perros, a quien se ha mencionado anteriormente, que procedía del norte de Inglaterra.

51 Brian Kemp, "The Miracles", p. 1.

52 *Reading Abbey Cartularies*, I, no. 46: "Intuitu manus [beati] Iacobi apostolic quam Ricardus rex frater noster in itinere peregrinationis sue desnudauit".

53 Simon Yarrow, *Saints and their Communities*, pp. 197-198.

54 *Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII^e siècle*, ed. and trans. E. Albe, introducción y notas Jean Rocacher, Toulouse, 1996; también Marcus Bull, *The Miracles of Our Lady of Rocamadour: Analysis and Translation*, Woodbridge, 1999.

Los peregrinos que salen en estas historias de milagros provienen de una amplia variedad de estratos sociales. Algunos fueron miembros de la élite, como el conde de Gloucester y tres de los administradores del rey: Reginald de Courtney (cuya hija Aquilina se salvó en el parto con el agua de Santiago), Gilberto Basset, y el *sheriff* Mauger Malcuvenant[55]. Otros eran de orígenes más humildes. Entre ellos vemos a la hija de un pescador, Ysembela, de Seaford en Kent, que, sucumbiendo a una parálisis del lado izquierdo, visitó distintos santuarios en la región, entre ellos el de Santo Tomás Becket en Canterbury[56]. Sin embargo, la historia relata que Ysembela fue visitada posteriormente en sueños por Santiago, quien le dijo que ella sólo se curaría en su santuario en Reading, lo que finalmente sucedió.

Queda muy claro que para los monjes de Reading era fundamental resaltar la importancia de su santuario por encima de la de otros centros de culto. De hecho, en varias de las historias se subraya la ineficacia de otros lugares sagrados. La niña Alicia, por ejemplo, que estaba profundamente traumatizada por la aparición de una fantasma, "se marchó de su casa y recorrió la región buscando una cura en los santuarios. Pero después de pasar un largo tiempo en esta peregrinación y sin conseguir beneficio alguno, volvió a casa agotada por el dolor y llena de amargura y cayó en la desesperación"[57]. Otra experiencia similar tuvo una mujer de Suffolk, cuyas visitas a "los santuarios por distintos lugares" en compañía de su madre no le proporcionaron la cura que ella deseaba[58]. Otro caso parecido es el del guardián de perros del norte de Inglaterra, Gilberto, que se quedó ciego después de ir de caza en el mismo día de la fiesta de Santiago "sin respetar la fiesta y al no mostrar la debida reverencia al apóstol"[59]. Sintiendo cerca su muerte, Gilberto fue llevado por su esposa a distintos santuarios, pero sin éxito. Además, fueron necesarias dos peregrinaciones a Reading antes de lograr la curación milagrosa que tanto anhelaba. Otra de las historias, que está fechada precisamente al 25 de julio 1127, se refiere a un caballero, Ricardo de Leuns, de quien se dice haber hecho la peregrinación a Santiago de Compostela en dos ocasiones[60]. Se cuenta que su hijo del caballero, Pedro, había acompañado a su padre en una de estas peregrinaciones, pero cayó enfermo y se curó en Reading, "donde se conservaban las reliquias del apóstol". El milagro trataba de demostrar que los poderes milagrosos atribuidos a la reliquia de Santiago que los monjes de Reading poseían eran igual de eficaces que los de la conservada en la capilla del santo en la lejana Santiago de Compostela. Como ha

55 Simon Yarrow, *Saints and their Communities*, pp. 202-204.
56 Brian Kemp, "The Miracles", no. XX.
57 *Ibid.*, no. VIII.
58 *Ibid.*, no. XII.
59 *Ibid.*, no. XVIII.
60 *Ibid.*, no. XXVII.

observado Brian Kemp, "el escritor no perdía oportunidad para promocionar la abadía de Reading como meta de peregrinación y una fuente de curación milagrosa"[61].

Al mismo tiempo, el autor de la *miracula* también se esforzó en subrayar el fracaso colectivo de los numerosos médicos que habían tratado de curar las distintas enfermedades que se describen, y de los hechiceros que habían utilizado la brujería -por ejemplo, intentando captar las propiedades mágicas de las piedras preciosas- para lograr el mismo fin. En el caso de Aquilina, hija de Reginald de Courtenay y esposa de Gilberto Basset, que estaba "atormentada por la extrema agonía del parto", el rey Enrique II "le envió un gran número de gemas y piedras preciosas que supuestamente servían para ayudar durante el parto", pero se mostraron ineficaces[62]. En el caso del *sheriff* de Surrey, Mauger Malcuvenenat, nuestro autor nos dice que los monjes de Reading trataron de curarlo de su grave enfermedad, trayendo con ellos una ampolla que contenía agua en la que se había sumergido la mano de Santiago, pero con franqueza admite que incluso ellos "no estaban seguros acerca de la eficacia del poder del Apóstol cuando el peligro de muerte era inminente"[63]. Sin embargo, el santo fue capaz de curarlo.

Exceptuando dos, los milagros de la colección de Reading se refieren a curas de enfermedades de algún tipo u otro. Sin embargo, la manera en que estas curas se llevaron cabo variaba bastante. En cuatro casos, el simple hecho de mostrar el relicario que contenía la mano de Santiago era suficiente para curar a los suplicantes: por ejemplo, una mujer de Suffolk que sufría debilidad en las piernas sólo tuvo que ver el relicario para sentir "la ayuda del poder divino y la asistencia de la presencia del Apóstol"[64]. Una mujer de Collingbourne que tenía una enfermedad de estómago también se curó con sólo ver la mano sagrada del apóstol[65]. Otras curas fueron consecuencia del peregrinaje que los suplicantes habían hecho a la iglesia de la abadía para rezar al Apóstol: por ejemplo, Ysembela de Curridge, cuya enfermedad desapareció tras haber realizado la peregrinación a Reading[66]. Sin embargo, otros enfermos fueron aparentemente curados con sólo prometer emprender la peregrinación a Reading, como fue el caso del abad de Notley que sufría una enfermedad ocular[67], un joven que tenía un brazo roto[68], una mujer coja[69], y otro joven que había sido curado cuando su padre hizo el voto por él[70].

61 *Ibid.*, p. 5.
62 *Ibid.*, no. XXI.
63 *Ibid.*, no. I.
64 *Ibid.*, no. XII.
65 *Ibid.*, no. XI.
66 *Ibid.*, no. XVII.
67 *Ibid.*, no. XIX.
68 *Ibid.*, no. XXII.
69 *Ibid.*, no. XIII.
70 *Ibid.*, no. XXVII

Otros milagros hablan de la protección colectiva que se concedía a las comunidades que dependían de la abadía. Por ejemplo, cuando un brote de peste golpeó la misma ciudad de Reading, falleciendo trece monjes en el curso del mismo, se dice que la abadía organizó un ayuno colectivo y una misa, después de la cual la reliquia de Santiago fue exhibida por las calles de la ciudad para que los enfermos -que yacían en las calles- pudieran ser curados con sólo mirar la reliquia del santo. Y, en efecto, nuestro autor continúa, "casi todo el mundo que la vio ese día sanó, independientemente de la enfermedad que sufrieran, debido al poder que emanaba y que a todos sanaba"[71]. Asimismo, cuando la peste azotó la aldea de Bucklebury, el abad Roger, "que había llevado la mano del beato Santiago al rey y ahora la traía de vuelta con él", celebró una misa en honor del Apóstol. La historia relata lo siguiente:

> "Después de la misa, [el abad] bendijo un poco de agua y sumergió en ella el relicario que contenía la mano sagrada. Y con la mano del apóstol levantado fue a un lugar alto y bendijo la zona que estaba sufriendo la horrible catástrofe, y dio instrucciones para que el agua antes mencionada fuera rociada encima de las casas y sus ocupantes. Y así se hizo. En el mismo día y a la misma hora la plaga cesó y la cruel pestilencia desapareció entre los hombres y las bestias"[72].

En otras ocasiones los monjes sumergían la reliquia en agua para proporcionar el agua bendita directamente a los peregrinos que buscaban una cura milagrosa del Apóstol. Ese fue el caso del caballero Roberto de Stanford quien, padeciendo de una fiebre, pidió beber un poco del agua del beato Santiago, con lo cual él se curó[73]. El agua de Santiago también ayudó a curar varios casos de fiebre[74], un tumor interno[75], una madre moribunda durante el parto[76], y otras dos enfermedades de las cuales no se dan detalles[77].

A veces el poder del santo era transmitido de otra manera, como por ejemplo en el caso de Tomás, monje de Reading, cuya cabeza tumorosa fue "firmada" por la mano del Apóstol[78]. Alicia, hija de un clérigo de Essex, logró la curación de su brazo marchito tras colocar sobre el mismo el relicario que contenía la mano del Apóstol y rociarlo

71 *Ibid.*, no. IV.
72 *Ibid.*, no. XIV.
73 *Ibid.*, no. XXIV.
74 *Ibid.*, nos. V, VI, XXIV y XXIVa.
75 *Ibid.*, no. XXVI.
76 *Ibid.*, no. XXI.
77 *Ibid.*, nos. I y VII.
78 *Ibid.*, no. IX.

con agua bendita[79]. Por su parte, el niño discapacitado Guillermo fue curado cuando lo llevaron ante una gran congregación en Nochebuena y contempló una pintura del Apóstol encima del altar[80].

En lo que se refiere a los milagros que no implicaban curas, la decimoquinta historia relata cómo, después de varios intentos fallidos, se consiguió trasladar una carga de madera (designada para la construcción de una cruz para celebrar el milagro de Bucklebury) tras esparcir el agua bendita de Santiago sobre los bueyes y el equipamiento utilizados para dicha tarea[81]. En circunstancias muy diferentes, otro milagro habla de la mortal venganza perpetrada por Santiago sobre el conde Mateo de Boulogne, que decidió lanzar un ataque contra la ciudad de Driencourt el día de la fiesta del Apóstol[82].

Al tiempo que celebra las muchas y variadas manifestaciones de los poderes milagrosos de Santiago, el autor de Reading también subraya que era correcto y apropiado que los laicos agradeciesen la ayuda del santo con regalos piadosos a la abadía. En el caso de Mauger Malcuvenant, "ofreció al convento 20 chelines por amor y honor del bendito Apóstol que le había arrebatado de las fauces de la muerte, y prometió por un solemne juramento darles la misma cantidad de dinero todos los años hasta su muerte". Más tarde, presentó a los monjes un donativo anual de sal[83].

Huelga decir que a pesar de la fama de la que gozaba, Santiago no poseía el monopolio de la veneración de los fieles. Incluso en el siglo XII, cuando el culto a Santiago en Reading estaba en su apogeo, se produjo un incremento en la popularidad del culto a la Virgen María, al igual que estaba ocurriendo en el resto de Europa. Así vemos cómo la iglesia de la abadía en Reading fue dedicada a Santa María, así como a Santiago y Tomás, y Reading poseía varias reliquias de la Virgen. También es digno de mención que un capitel de Reading muestra lo que puede ser una de las primeras representaciones de la Coronación de la Virgen en la Europa Occidental[84]. Más tarde la abadía llegó a poseer una estatua de la Virgen María, de la cual el viajero de Bohemia Leo de Rozmital comentó: "Nunca he visto una igual ni voy a ver otra con la que se pueda comparar aunque llegase hasta los confines de la tierra"[85]. Sin embargo, no disponemos de una colección de milagros dedicados a la Virgen en Reading y apenas sabemos cómo se organizaba el culto.

79 *Ibid.*, no. VIII.
80 *Ibid.*, no. XIII.
81 *Ibid.*, no. XV.
82 *Ibid.*, no. XXV.
83 *Ibid.*, no. I.
84 George Zarnecki, "The Coronation of the Virgin on a Capital from Reading Abbey", *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes* 13 (1950), pp. 1-12; también Ron Baxter, "The Decoration of the Cloister at Reading Abbey", *Windsor: Medieval Archaeology, Art and Architecture in the Thames Valley*, eds. L. Keen and E. Scarff, Leeds, 2002, pp. 302-312.
85 *The Travels of Rozmital, 1465-7*, ed. M. Letts, *Hakluyt Society* 2 series, 108, Cambridge, 1957, p. 56.

## Epílogo

Hoy en día, por desgracia apenas quedan restos de lo que un día fuese el real monasterio de Reading. Como consecuencia de la disolución de los monasterios llevada a cabo por el rey Enrique VIII de Inglaterra en 1539, la abadía fue demolida, sus ventanas rotas, se arrancó el plomo de sus tejados y sus muros sirvieron de cantera para materiales de construcción. El último abad de Reading, Hugh Cook de Faringdon, fue juzgado por traición, ahorcado y descuartizado a las puertas de la abadía[86]. Hoy, unas pocas ruinas permanecen, entre las que se incluyen parte de los pilares de la torre central, junto con parte de los cruceros, restos de la sala capitular y la sacristía, entre otras. Los únicos edificios que han sobrevivido son el *hospitium* (que alojaba a los peregrinos) y la puerta de entrada de la abadía, los cuales han sido remodeladas sustancialmente en los últimos años[87]. Algunos capiteles dispersos de la abadía también se han recuperado y se conservan hoy en el Museo de Reading. Desgraciadamente se han perdido numerosos tesoros de Reading, como por ejemplo la estatua de la Virgen que tanto cautivó a Leo de Rozmital, o la imagen del Niño Jesús donada a los monjes por Guillermo X, duque de Aquitania, y que continuó siendo un centro de veneración, con su propia capilla, por lo menos hasta finales del siglo XV[88]. La enorme colección de reliquias de Reading también se dispersó a los cuatro vientos.

Sin embargo, no todas las reliquias desaparecieron para siempre. Los monjes de Reading tuvieron cuidado de esconder su más preciada reliquia, la mano de Santiago, que fue ocultada en un cofre de hierro dentro de los mismos muros de la abadía. En 1786, el cofre fue descubierto por unos trabajadores que estaban construyendo lo que sería después la cárcel de Reading. Posteriormente, en 1840, J. Scott Murray compró la reliquia y la colocó en su capilla privada en Danesfield House, y a su muerte en 1882 la legó a la pequeña iglesia católica de San Pedro, en el pueblo de Marlow, a orillas del río Támesis, a unos 25 kilómetros de Reading, que es donde aún se conserva en la actualidad. En 2011, sin embargo, en una ceremonia especial, a la que asistieron varios cientos de personas, la mano retornó brevemente a Reading, reencontrándose con el Apóstol y con la ciudad en la que había sido venerado durante tanto tiempo[89].

86 J. E. Paul, "The last abbots of Reading and Colchester", *Bulletin of the Institute of Historical Research* 33 (1960), 115-121; Claire Cross, "Cook , Hugh (*d.* 1539)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, 2004.

87 http://www.crsbi.ac.uk/site/1150/; Malcolm Thurlby y Ron Baxter, "The Romanesque Abbey Church at Reading", *Windsor: Medieval Archaeology, Art and Architecture of the Thames Valley*, ed. L. Keen and E. Scarff, pp. 282-301.

88 Derek Bethell, "A twelfth-century relic collection", p. 63 n. 2.

89 http://www.readingchronicle.co.uk/news/13393182.Mummified_hand_of_St_James_is_returned/

# Santiago y María como mediadores de milagros

Mercedes Brea
Universidade de Santiago de Compostela

No parece necesario insistir en que el único y auténtico artífice de milagros es Dios Nuestro Señor, que no sólo da con frecuencia muestras fehacientes de ello en su condición divina sino que también quiso hacerlo patente durante el tiempo en que adoptó figura humana, como demostración palpable de su verdadera identidad y para atraer la atención y la admiración de los que lo rodeaban. Recuérdese que la mayoría[1] de los milagros recogidos en el libro II del *Liber Sancti Jacobi*[2] repiten al final del relato el salmo "A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris" (*Ps* 117,23; *Mt* 21,42)[3], en el que, por una parte, no cabe albergar dudas sobre la autoría

1 Las únicas excepciones son los milagros xvi, xvii -los dos que mencionan a S. Anselmo como fuente escrita-, xviii y xxii.

2 Hemos manejado el *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus* en la edición de K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1998 (a la que nos referiremos en adelante con las siglas *LSJ*), así como la traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, reeditada por X. Carro Otero, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1992. Sobre la composición del libro y su posible autoría, vid. un resumen en M. C. Díaz y Díaz, "Liber Sancti Jacobi", en *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, coordinado por G. Lanciani e G. Tavani, Caminho, Lisboa, 1993, p. 393; así como M. C. Díaz y Díaz (con la colaboración de Mª A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1988.

3 Sobre las fórmulas bíblicas utilizadas en los *milagros* de Santiago, vid. M. Domínguez García, "Color bíblico de los Milagros (libro II) del *Liber Sancti Iacobi*", *Homenaxe ó Profesor Camilo Flores*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999, II, pp. 279-289.

del prodigio y, por otra, la fórmula elegida para describir el efecto que produce el milagro (*mirabile in oculis nostris*) no sólo refuerza la relación etimológica entre *miraculum* y *mirabile*[4], sino que también insiste en la necesidad de que entre por los ojos (aunque luego se difunda en buena medida gracias a la boca y los oídos), es decir, de que se produzca ante testigos que a continuación propaguen el testimonio de eso que han visto y admirado.

De todos modos, y sin olvidar nunca que la acción milagrosa remite siempre a Él[5], Dios consiente -o, más bien, propicia- que los fieles recurramos a intermediarios para que intercedan por nosotros en la concesión de los favores que creemos necesitar[6]. Y esos mediadores son, en primer lugar, su propia Madre y, luego, todos los santos, empezando por los que estuvieron más próximos a él en su vida terrenal, los apóstoles; tanto María como los santos son utilizados para hacer patente el poder divino, pero también, al mismo tiempo, para mostrar su predilección por ellos, razón por la cual esa capacidad para obtener del Señor una gracia especial es utilizada como prueba determinante de su *uirtus* en los procesos de canonización[7].

Y ello explica también el interés de los santuarios medievales por disponer de una recopilación de milagros operados por intercesión del santo que en él se veneraba y cuyos restos -o al menos alguna reliquia[8] de los mismos- custodiaban primorosamente. La facultad de realizar prodigios de diversos tipos (con mucha frecuencia, la curación de alguna enfermedad o el auxilio para salir con bien en cualquier ocasión de riesgo) era interpretada, como acabamos de señalar, como *signum* de que el patrón del lugar gozaba del beneplácito del Señor, de que ocupaba un lugar a su vera en el Paraíso. Cuanto más milagroso era un santo, más se propagaban sus maravillas y -si bien no resultaba imprescindible el contacto directo con sus restos, sino que bastaba

4 Sobre este aspecto, vid. M. Brea, "Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*", *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 47-61, en particular pp. 48-51.

5 Vid., entre otros, A. Dierkens, "Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge", *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la SHMES (Orléans, juin 1994)*, La Sorbonne, Paris, 1995, pp. 9-30.

6 Esos favores suelen estar relacionados con la salud o con situaciones de peligro para el cuerpo, pero conviene no olvidar que "Si *corporis necessaria sunt petenda, igitur anime iura*, id est, bone virtutes, fides scilicet, spes, caritas, castitas, pacientia, temperantia, hospitalitas, largitas, humilitas, obedientia, pax, perseverantia et cetera his similia, magis sunt petenda, e quibus ipsa anima in sidereis sedibus sit coronata. Quod ipse prestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in secula seculorum. Amen" (*LSJ*, p. 177; la cursiva es nuestra). "La plupart des gens en effet, à cette époque, ne venaient pas trouver un saint -vivant ou mort- pour le salut de leur âme, mais bien pour être délivrés d'un mal physique" (cfr. A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires, Le pouvoir surnaturel au Moyen* Âge, Albin Michel, Paris, 1999, p. 47).

7 Vid., entre otros, A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen* Âge, *d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1988². En esta obra pueden encontrarse interesantes comentarios, no sólo sobre signos y significaciones de la santidad (el poder de las reliquias, reglas y efectos de la intercesión, etc., a los que se dedica el libro III), sino también sobre el papel de la Iglesia en el culto a los santos (libro I), así como una tipología de la santidad medieval (libro II).

8 Sobre la importancia de las reliquias y el culto a ellas, es útil la consulta, entre otros, del libro de N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris, 1975.

con invocarlo- más fieles eran atraídos a visitar el santuario; los hechos virtuosos que hubiesen jalonado su vida terrenal (y no olvidemos que muchos santos estuvieron capacitados para realizar milagros durante esa vida[9]) no importaban ya tanto como el favor divino de que gozaba después de su muerte[10] y que hacía de él el recurso más adecuado para obtener de Dios la concesión de aquello que el devoto ansiaba alcanzar; dicho de otro modo, no interesaba conocer e imitar el modelo de una vida ejemplar, sino utilizar al santo como intercesor ante la Divinidad para obtener de Ésta algún favor.

Por todo ello, se van compilando *Libri* (o *Libelli*) *miraculorum*, en principio, a partir de los testimonios directos de los beneficiarios de los milagros -que desean dejar constancia de ellos para gloria del santo-, o, subsidiariamente, de quienes los presenciaron admirados y los transmiten con la misma intención (además de la complementaria de atraer a los fieles al lugar de culto). Esta finalidad explica que los relatos que contienen esos libros muestren siempre un deseo de verosimilitud, esforzándose por proporcionar datos precisos sobre fechas, lugares, nombres, circunstancias, etc., que, menos aparentemente, puedan ser contrastados por quien albergue alguna duda sobre su veracidad[11].

---

9 De hecho, es frecuente en las *uitae sanctorum* que la *vida* propiamente dicha se vea completada por al menos un libro que contiene los milagros realizados por el santo, que suelen estar divididos en dos partes: los operados *in uita* y los que propició *post mortem*. En el caso de los mártires, además, los prodigios más notables acontecían en el momento mismo de su muerte, o bien durante el suplicio a que era sometido, o incluso inmediatamente después de exhalar el último suspiro; así, por ejemplo podían resultar inmunes al fuego al que eran arrojados o a la espada que trataba de atravesarlos, o bien, cuando los verdugos querían exponer su cuerpo desnudo para escarnecerlo, éste quedaba velado a los ojos de los presentes, quienes, sin embargo, podían contemplar cómo el alma abandonaba el cuerpo del mártir en forma de una paloma blanca. Recuérdese, sin ir más lejos, el relato de la pasión de Santiago en el capítulo ix del libro I del *LSJ*.

10 Este es, precisamente, uno de los elementos que marcan la transición, dentro de la hagiografía, del género *uita* al género *miraculum* (como, en su momento, se había producido el paso de los *acta* a las *uitae*). A fin de ahorrar referencias bibliográficas al respecto, remitimos al trabajo que sobre este tema hemos publicado en colaboración con Elvira Fidalgo Francisco, "Hacia una tipología del milagro literario", *Crisol. Nouvelle Série*, 4, 2000 (*Typologie des formes narratives brèves au Moyen* Âge *(domaine roman), II*), pp. 111-133.

11 Así, estas colecciones son resultado, en buena parte de los casos, de un entramado de fuentes diversas, entre las que se cuentan fuentes escritas (de distintos tipos y procedencias), relatos de tradición oral y prodigios que fueron contemplados por el narrador o le fueron descritos a él directa o indirectamente. Recuérdese, en este sentido, que la introducción de este libro II, atribuida al Papa Calixto II, hace referencia a la importancia de encomendar a la escritura (para alcanzar memoria perpetua, y en honor de Nuestro Señor Jesucristo) los milagros de Santiago, porque, cuando los expertos narran los *exempla* de los santos, consiguen mover hacia el bien los corazones de quienes los escuchan. El Papa Calixto declara haber tenido conocimiento de "quedam ex his *miraculis*" porque los encontró escritos en diversos lugares, de otros porque se los contaron en tierras bárbaras personas que los habían contemplado u oído narrar, e incluso "quedam propriis oculis vidi". Considera que, en general, "quanto magis sunt pulcriora, tanto magis cariora", pero advierte que "nec [...] omnia [...] *miracula et exempla* scripsisse, sed que [...] vera approbavi fuisse. Si enim omnia *miracula* [...] scriberem, magis deficeret manus studiumque pergamenum quam eius *exempla* (p. 159). Es decir, con su autoridad sanciona que los milagros recogidos en este libro son todos 'verdaderos', y por eso ordena "ut codex iste inter *veridicos et autenticos* codices deputetur" (*ibidem*) y que sean leídos atentamente los días en que se celebre una festividad del Apóstol (y otros, si place).

Un santo como Santiago -que, además de haber sido apóstol y mártir, incorpora su condición de tal a su propio nombre (Sant Iago)- y el templo que alberga finalmente (después de una *translatio* maravillosa y de una *inuentio* no menos admirable) su sepulcro no podían carecer de un instrumento propagandístico de este tipo, a la vez que de un documento digno de uno de los discípulos predilectos de Jesús. Y ese monumento escrito es el *Liber Sancti Iacobi*, que contiene en su libro II[12] una selección de los milagros[13] oficiados por el santo (veintidós en total[14]). La difusión independiente de este *Liber de miraculis* jacobeo debió de ser grande, pues no sólo aparece copiado en numerosos manuscritos e incorporado -aunque se reduzca el repertorio o se altere el orden de aparición de los relatos- a las colecciones más importantes del siglo XIII, entre ellas el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais[15] o la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine[16], sino que también se conservan, independizadas del compendio global que supone el *LSJ*, al menos una versión castellana, una portuguesa y otra gallega del mismo[17].

Con todo, el repertorio de maravillas realizables por Dios utilizando algún mediador no parece ilimitado, por lo que no sorprende que un mismo prodigio (a veces incluso con coincidencia de nombres y otros detalles) pueda aparecer atribuido a la

12 Como señala A. Moisan, *Le Livre de Saint Jacques ou "Codex Calixtinus de Compostelle:* étude *critique et littéraire*, Slatkine, Genève, 1992, p. 133: "Les deux Passions du livre I et les deux Translations du livre III encadrent le recueil des miracles, l'ensemble reconstituant en quelque sorte le schêma en usage dans l'hagiographie".

13 Todos ellos son introducidos como *miraculum*, excepto los números II, IV, V, VI y XV, que son denominados *exemplum*. Véase al respecto nuestro trabajo sobre "*Miraculum* y *exemplum* en el *Liber Sancti Jacobi*", en *Typologie des formes narratives brèves au Moyen Age* (B. Darbord, dir.), Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris, 2010, pp. 279-291.

14 Además de otros siete (todos en verso, excepto el primero) incluidos en el apéndice, y "sans négliger d'autres miracles épars dans le *Codex* et non dépourvus d'intérêt", así como el "hymne *Ad honorem regis summi* à la fin du *Codex* (f. 190v-191), signée par Aimeri Picaud de Parthenay et qui est construite sur un resume par distiques des vingt-deux miracles, témoigne de l'importance qu'ils avaient à ses yeux" (A. Moisan, *Le Livre de Saint Jacques...*, p. 133).

15 Vid., entre otros trabajos, M. Tarayre, *La Vierge et le miracle: le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*, Honoré Champion, Paris, 1999.

16 Vid. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ediz. critica a cura di G. P. Maggioni (2ª ed. rived. dall'autore), SISMEL, Firenze, 1998.

17 *Los Miraglos de Santiago*, del siglo XIV, insertos en el ms. 10252 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols.13r-24a (vid. *Los Miraglos de Santiago*, ed. y estudio de J. E. Connolly, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990); una parte del códice alcobacense CCLXXXII/280 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, que contiene una versión de los *Hechos de los Apóstoles* y que fue editado por I. Vilares Cepeda con el título *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, vol. I, Instituto Nacional de Investigação Científica - Universidade de Lisboa, Lisboa, 1982; y los *Miragres de Santiago* (ms. 7455 también de la Biblioteca Nacional de Madrid), de finales del s. XIV o principios del XV (vid. *Miragres de Santiago*, ed. y est. de J. L. Pensado Tomé, CSIC, Madrid, 1958). Aunque las tres versiones presentan algunas concomitancias, son diferentes entre sí, dependiendo directamente del *LSJ* sólo la versión gallega: vid. E. Fidalgo y M. Brea, "Versiones iberorrománicas de los milagros de Santiago", *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales (III)*, Universidad de Zaragoza - Universidad de Granada, Zaragoza, 2004, pp. 183-211, y, especialmente, E. Fidalgo, "Sobre las fuentes de *Los Miraglos de Santiago*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 3 (2005), pp. 293-312.

intercesión de santos diferentes y en lugares incluso alejados entre sí[18]. Así, por ejemplo, sin salirnos del ámbito gallego, los milagros iii y v del *LSJ* (en los que el intercesor es, lógicamente, Santiago) están incluidos entre los milagros oficiados por mediación de la Virgen en las *Cantigas de Santa Maria*; pero, además, el v (la historia del muchacho ahorcado como consecuencia de la falsa acusación de robo por parte de quien lo había albergado) se encuentra también en los *Miracles de Saint Gilles* de Pierre Guillaume, que se supone que fueron compuestos un poco antes (entre 1122 y 1124)[19] que los del *LSJ*. En este caso concreto, la cantiga alfonsina nº 175 respeta la ubicación del prodigio en Toulouse y la condición de peregrinos a Santiago del mozo y su padre; incluso, después de que el hijo sea injustamente colgado, el padre continúa su camino y es al regreso cuando acontece la maravilla; pero, mientras en el *LSJ* (que no menciona en ningún momento a María) quien sostuvo al muchacho con sus manos manteniéndolo con vida durante todo ese tiempo fue el Apóstol, en las *CSM* esa función la desempeñó directamente la Virgen, de tal modo que Santiago no llega a intervenir en ningún momento en favor de sus devotos.

Lo que, sin embargo, no resulta tan frecuente es que, sin perder su atribución originaria, un milagro pueda ser incorporado sin problemas a recopilaciones que tienen otro núcleo aglutinador. Tal vez se precisa para ello que sea un santo el que resulte beneficiado por la mediación de otro santo o de la Virgen[20], o bien que no baste con el poder de un solo santo para que se realice el prodigio y deba ser auxiliado por otro de grado superior o por María[21]; en cualquiera de los dos casos, estaría justificada su inclusión sea en la *vida* de ambos santos sea en la *vida* del santo y en las colecciones marianas. Y esto es lo que debió de suceder, entre otras, con la narración recogida en

18 Como señala J. M.Cacho Blecua ("Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Príncipe de Viana*, 47 (1986), anejo 2 (*Homenaje a José María Lacarra*), pp. 49-66; p. 51), "con ligeros ajustes se pueden insertar en diferentes colecciones, lo que implica que desde el punto de vista estructural lo importante es el hecho, siempre atribuido a un personaje con poderes sobrenaturales, sea un santo sea la Virgen".

19 Vid. la nota de Moralejo *et alii* en la p. 335 de su traducción.

20 Piénsese, entre otros, en el milagro de la casulla de S. Ildefonso, que puede encontrarse tanto en la *vida* del santo como en las colecciones de milagros marianos.

21 Es lo que acontece, por ejemplo, con dos de los milagros narrados por Berceo, los que llevan los números vii y x. En el primero de ellos, un monje muere en pecado y los demonios acuden de inmediato para llevarse su alma, pero, como había profesado en el monasterio de S. Pedro de Colonia, éste se compadece de él y ruega a Jesucristo que le conceda otra oportunidad, sin que su petición sea atendida; S. Pedro decide entonces recurrir a la intercesión de María, a la que su Hijo es incapaz de negar nada (recuérdese que el primero de los milagros recogidos en los Evangelios -la conversión de agua en vino en las bodas de Canaan- se debe precisamente a su intervención). En el milagro x, intervienen primero S. Lorenzo y Sta. Inés ante S. Proyecto, para intentar salvar el alma de un devoto de éste, pero el santo opta directamente por presentarse ante Dios acompañado de la Gloriosa, por amor a la cual el Señor accede a devolver el alma al cuerpo para que procure su salvación.

el capítulo xvii[22] del libro II del *LSJ*, que, manteniendo su vínculo con los milagros de Santiago, forma parte (amén de muchas otras colecciones) de los tres grandes mariologios[23] romances del siglo XIII[24].

El milagro xvii es uno de los tres (los otros dos son el xvi y el xviii) que aparecen atribuidos a Anselmo de Canterbury[25] (que -como se ha señalado más arriba- son, además, junto con el xxii, los únicos que no finalizan con el salmo 117,23). Este arzobispo, muerto en 1108, pasó por Cluny en 1097 o 1099, y, sin duda, otra vez en 1104, momento en el que fue acogido por el abad Hugo I, quien gobernó la abadía entre 1049 y 1109 (fecha de su fallecimiento); debió de ser en esa ocasión cuando recogió las historias relatadas por Hugo[26] que incorporó a los capítulos xxi-xxxiv de los *Dicta Anselmi*[27], entre ellas el relato de este prodigio[28], que es el único del *Liber*

22 Nos hemos ocupado de él en dos trabajos previos (en los que se basa directamente esta contribución): "Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo", *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2000, pp. 591-607; y "Un 'gran milagro' y sus versiones en las colecciones iberorrománicas de los Milagros de Santiago", *El inglés como vocación. Homenaje al profesor Miguel Castelo Montero*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2003, pp. 93-100.

23 No se puede dejar de advertir la multiplicación, de manera particular en este siglo XIII, de santuarios consagrados a la Virgen María y, paralelamente, la aparición de numerosas colecciones de milagros atribuidos a su intercesión en cada uno de los lugares de culto que se le dedicaban. No obstante, la mayoría de las recopilaciones específicas de un santuario son anónimas, están redactadas en latín y en prosa, pero uno de los rasgos característicos (aunque no exclusivo) de las tres colecciones romances analizadas (además de tratarse de obras firmadas por un autor conocido) es el de no estar asociadas directamente a un santuario determinado, sino que hacen referencia a varios distintos, aunque algunos parezcan tener cierta preponderancia.

24 No es nuestra intención realizar aquí un estudio de fuentes, ni tampoco comparar todas las versiones existentes de este milagro, sino tan sólo destacar su presencia en las colecciones de milagros marianos, entre las que nos limitaremos a mencionar las firmadas por Gautier de Coinci (*Miracles de Nostre Dame*, ed. de V.F. Koenig, 4 vols., Droz, Genève, 1966-1970), Gonzalo de Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*, ed. de F. Baños Vallejo, estudio preliminar de I. Uría, Crítica, Barcelona, 1997) y Alfonso X (*Cantigas de Santa Maria*, ed. de W. Mettmann, 3 vols., Clásicos Castalia, Madrid, 1986-1989), a las que nos referiremos, respectivamente, con las siglas *MND, MNS, CSM*.

25 El epígrafe que inicia el capítulo XVII reza así: "Miraculum grande Sancti Iacobi a Sancto Anselmo Cantuariensi archiepiscopo editum" (*LSJ*, 172).

26 "Hunc hominem et omnia signa mortis eius reverentissimus Hugo sanctus abbas Cluniacensis, cum multis aliis vidit, et pro admiratione hoc, ut relatum est, sepius solitum se vidisse asseruit: et nos apostoli amore, ne memorie deleretur, litteris commendavimus, precipientes omnibus, ut per omnes ecclesias festum tanti miraculi ceterorumque miraculorum sancti Iacobi V die nonarum Octobris annuatim dignis celebrent obsequiis" (*LSJ*, 174).

27 Tomamos estos datos de A. Moisan, *Le Livre de Saint Jacques* ..., p. 143.

28 El milagro, de todos modos, está documentado ya, posiblemente, varias décadas antes no sólo de su inclusión en el *LSJ* sino también en los *Dicta* (al menos en lo que se refiere al primero de los dos textos que mencionamos a continuación), como puede verse en A. Moralejo, "Tres versiones del milagro XVII del libro II del Calixtino", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6 (1951), pp. 337-352, que reproduce en el apéndice un poema de Guaiferio, monje de Monte Casino, del siglo XI, y un relato de Guiberto de Nogent, de finales del s. XI o comienzos del XII. Las semejanzas y diferencias entre los tres testimonios están claramente expuestas en este artículo, por lo que bastará ahora con señalar una de ellas -marginal, pero tal vez importante para estudiar la transmisión del *milagro*-: en el *LSJ*, Giraldo se traspasa el vientre; en Guaiferio y Guiberto, se clava el cuchillo en la garganta, como en los mariologios románicos. Por su parte, en las adaptaciones castellana y portuguesa citadas en nota 17 es el corazón el lugar atravesado por el arma.

que merece la calificación de *miraculum grande* (y lo es realmente, y no sólo por su extensión)[29].

Es también uno de los milagros jacobeos que debió de gozar de mayor popularidad, pues, además de en las colectáneas y versiones ya mencionadas, se encuentra recogido en otras como el *Alphabetum Narrationum* de Étienne de Besançon, los *Libri Miraculorum* de Caesarius von Heisterbach, o la *Festial* de Johannes Mirkus, y no sorprende que recibiera atención especial en la Península Ibérica[30].

La historia es bien conocida: Giraldo, peletero en una aldea cercana a Lyon, acudía a Compostela todos los años a hacer su ofrenda al apóstol. Vivía solo con su madre y llevaba una vida casta, pero un día, justo antes de emprender su peregrinación, fornicó con una joven. Después de cometer esa falta, inicia el camino -acompañado de dos vecinos, un borrico y un mendigo al que recogieron *amore apostoli*-, y en él se le aparece el demonio en figura de Santiago[31], para recriminarle que hubiese iniciado la ruta sin haberse confesado. Giraldo decide regresar, con la intención de ponerse en gracia antes de retomar la marcha, pero el diablo se le aparece por segunda vez y le dice que esas buenas intenciones no bastan, y que, si pretende salvarse, tiene que cortarse las partes con las que pecó. El peregrino aduce que el suicidio es un pecado muy grave, pero Satanás (siempre bajo la forma de Santiago) lo tranquiliza con la promesa de venir él mismo a recoger su alma. Confiado, una vez llegada la noche y recogidos todos a descansar, se castra y, a continuación, se traspasa el vientre con un cuchillo. Los compañeros escapan temerosos de ser acusados de aquella muerte y lo abandonan con el asno y el mendigo. Los habitantes de la casa donde se habían refugiado deciden enterrarlo, pero, cuando van a hacerlo, el difunto resucita y les cuenta un episodio maravilloso: cuando los demonios vinieron a buscar su alma (cumpliendo la promesa que, de modo falaz, le había hecho su visión), apareció el Apóstol para perseguirlos, y los alcanzó camino de Roma, advirtiéndoles que no iba a consentir que se llevasen con engaños a un peregrino suyo. En Roma, al lado de la iglesia de S. Pedro, se encontraron todos en un

29 Como señala A. Moralejo, "Tres versiones ...", p. 343, "la exposición del mismo es no sólo la más extensa de los 22 que contiene el libro II, sino hasta doblemente más que la de los dos que le siguen en extensión".

30 "La literatura ibérica refleja un interés considerable en este milagro. No sólo aparece en el *Códex* (cap. 17), en los *Miraglos* (cap. 17) y en los *Miragres* (págs. 200-06) sino también, con unos cambios, en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (est. 182-219), en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X (núm. 26) y en el *Espéculo de los legos* (núm. 7); hay, además, unas versiones del milagro en las leyendas latinas de Gil de Zamora y en el catalán *Recull de eximplis*" (J. E. Connolly, *Los Miraglos ...*, pp. 18-19). Vid. también J. E. Connolly, "Three Peninsular Versions of a Miracle of St. James", *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, ed. by J. Connolly, A. Deyermond and B. Dutton, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, pp. 37-46.

31 Vid. al respecto M. Brea, "Demonios travestidos de santos. El caso del peregrino engañado por Satanás", en *De lo humano y lo divino en la literatura medieval. Santos, ángeles y demonios* (J. Paredes, ed.), Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 109-122. Es digna de mención la miniatura que representa esta escena en el "Códice Rico" de las *CSM*, pues Santiago aparece en ella representado de perfil, de tal manera que el peregrino ve su "disfraz" mientras que quien contempla el códice puede advertir claramente en su espalda la figura del demonio.

*locus amoenus* en el que había una asamblea de muchos santos, presididos por la Virgen; Santiago se presenta ante ella asumiendo el papel de abogado del suicida para hacer la relación del pleito, y María amonesta a los demonios y les ordena que aquella alma sea devuelta a su cuerpo, acción de la que se encarga el propio apóstol.

El relato prosigue explicando cómo luego los testigos de su vuelta a la vida retuvieron varios días a Giraldo y curaron sus heridas, y cómo en los genitales le creció la carne como una verruga y por ella orinaba. Una vez recuperado, continuó el viaje y se encontró en el camino a los antiguos compañeros, que regresaban, y les contó lo acontecido para que ellos difundieran la noticia en su tierra (noticia que él confirmaría a su vuelta, mostrando las cicatrices y *quod in secreciori loco fuerat*).

La popularidad medieval del milagro tiene un correlato en el interés que ha despertado siempre en los estudiosos, pues son innumerables los trabajos que, de forma nuclear o complementaria, se han ocupado del mismo. Así, por ejemplo, R. E. Marsan centra un apartado de los temas y motivos que estudia en su *Itinéraire espagnol du conte médiéval*[32], el dedicado a "tentation, mutilation et suicide", en este episodio, confrontando esta versión del *LSJ* no sólo con Berceo y Alfonso X (como hace Connolly[33]) sino también con un relato del *Espéculo de los legos* e incluso, de forma indirecta, con un texto musulmán, el *exemplum* de Abdallah Al-Moguairi de Niebla; E. Fidalgo compara el *LSJ* con sus "traducciones" al gallego, portugués y castellano; etc. La existencia de tantas referencias bibliográficas nos permite centrarnos aquí tan sólo en el aspecto[34] que da título a esta sección (y que nos ha llevado a seleccionar como elementos de confrontación con el *LSJ* precisamente los tres grandes mariologios romances del siglo XIII[35] citados): la aparente "competencia" entablada implícitamente entre Santiago y María como agentes propiciadores elegidos por Dios para mostrar su poder a los hombres.

32 Vid. R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval (viiie-xve siècles)*, Klincksieck, Paris, 1974, pp. 253-259.

33 Vid. J. E. Connolly, "Three Peninsular Versions...".

34 Como señala R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol ...*, p. 253: "Il est clair que de graves problèmes se posent dans les quelques textes qui sont parvenus jusqu'à nous: le prix de la bonne foi dans la tentation, l'apparence même du tentateur et la licence qui lui est laissée d'emprunter la forme d'un habitant du Paradis, l'échelle des valeurs dans l'enseignement de l'Église, la réprobation du suicide, le prix de la pureté de l'intention et de la sincérité du repentir, l'aide quasi-matérielle prêtée au-delà de la mort par Saint Jacques et par la Vierge, la victoire sur la mort et la résurrection du jeune pelletier".

35 Las principales características que marcan las diferencias de forma y estilo entre Gautier, Berceo y Alfonso X han sido estudiadas por V. Bertolucci-Pizzorusso en su completo "Contributo allo studio della letteratura miracolistica", *Miscellanea di studi ispanici*, 6 (1963), pp. 5-71, lo que nos exime de insistir aquí en estos aspectos. Vid. también, entre otros, J. Montoya, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981; M. Vaquero, "*E dest'un gran miragre vos contarei que oÿ*: Oralidad y textualidad en las *Cantigas de Santa María*", *Proceedings of the 4th International Conference on Galician Studies / Actas do IV Congreso Internacional de Estudios Galegos*, ed. por B. Fernández Salgado, Centre for Galician Studies, Oxford, 1997, pp. 57-69; etc.

En el *LSJ*, el mediador es claramente el apóstol[36], pues Giraldo es peregrino habitual a su santuario, y ha sido su figura la que, precisamente por ese motivo, ha usurpado el diablo para tentarlo y hacerlo caer en el pecado. Por si quedase alguna duda al respecto, la fórmula escogida para cerrar el relato es suficientemente explícita:

> Ergo Regi regum, qui talia ac tanta *pro dilecto suo Iacobo* dignatus est operari sit decus et gloria in secula seculorum. Amen (*LSJ*, p. 174; la cursiva es nuestra)[37].

Y, por si esto no fuera suficiente, la propia Virgen, en su imprecación a los demonios, recalca la intercesión de Santiago:

> O, inquit, miseri, quid querebatis in peregrino Domini et filii mei, *et Iacobi fidelis sui*? (*LSJ*, p. 173).

¿Cuál puede ser, pues, el motivo o la explicación de la intervención de María? Entre todos los milagros de Santiago, éste es el único definido como *grande*, pero ¿en qué consiste esa magnitud del prodigio? Podría pensarse que se trata de una resurrección, pero el apóstol está capacitado para ello en su función de mediador, pues entre los 22 milagros del *Liber II* hay algún otro (los que ocupan los capítulos iii y v) que lo acredita[38]; parece más bien que el valor añadido de la vuelta a la vida de Giraldo tiene que ver con el pecado que había cometido: el suicidio[39]. Y, ante ello, Santiago por sí solo quizá no puede valer a su devoto arrebatando a los demonios el alma de la que tan prestamente se habían adueñado; pero el Señor tampoco puede consentir que alguien que -incluso cometiendo ese pecado nefando- había obrado de buena fe sea condenado

36 En el relato que de su peripecia hace el resucitado, describe a Santiago del siguiente modo: "Videbatur mihi Iacobus iuvenis et venusti aspectus, macilentus, medii coloris, qui vulgo brunus dicitur" (*LSJ*, p. 173).

37 El relato de Guiberto de Nogent insiste en este dato: "Quibus ad Deum fideliter fusis, placuit Deo ut resarcito vulnere gutturis, vitam *per apostolum suum* repararet exstincto" (A. MORALEJO, "Tres versiones ...", p. 350). También lo reconoce así, entre otros, B. DUTTON, en su edición de G. de BERCEO, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Tamesis Book Limited, London, 1971, cuando compara la versión de Berceo con las latinas del *LSJ* y Guaiterio de Benevento: "En todas las demás versiones el milagro se atribuye a Santiago, y el papel que juega la Virgen se reduce a presidir el tribunal celestial que oye la petición del santo, y nada más" (p. 86).

38 Además, el autor del *LSJ* se encarga de comentar esa potencia al final del cap. III: "Res est nova et adhuc inaudita, quod mortuus mortuum suscitaret. Beatus Martinus adhuc vivens et Dominus noster Ihesus Christus tres mortuos suscitavit, beatus vero Iacobus mortuus mortuum ad vitam reduxit. [...] Si mortuus mortuum suscitare nequid sed vivus; igitur beatus Iacobus cum Deo veraciter vivit, qui mortuum suscitavit. Itaque constat, quia et ante mortem et post letum sanctus quislibet, Deo donante, mortuum potest suscitare" (*LSJ*, p. 163).

39 El peletero lionés había expresado ante Lucifer sus reparos a la mutilación que aquel le exigía: "Si michi hoc quod consulis fecero, vivere non potero. Eroque mei ipsius homicida, *quod sepe audivi coram Deo esse dampnabile*" (*LSJ*, p. 172).

al infierno, por lo que delega en su Madre Gloriosa su papel de Juez Supremo[40] para que ofrezca al peregrino engañado una segunda oportunidad[41], devolviendo el alma a su cuerpo, y, una vez que Ella ha dictado sentencia, vuelve a ser el apóstol quien se encarga de llevarla a efecto[42]. Además, en cierto modo, Santiago no actúa sólo como *advocatus piissimus* de Giraldo[43], sino también de sí mismo, puesto que Satanás había cometido una falta grave contra él al adoptar su figura para tentar al peregrino[44].

Pese a ello, la "grandeza" de este milagro se ve (ya a simple vista, en extensión) sensiblemente disminuida en la magna obra mariana de Alfonso X el Sabio, donde la cantiga que le corresponde (la que lleva el número 26), aunque no es de las más breves y está presente desde las primeras compilaciones (To y "códice rico"), no ocupa un lugar destacado[45] y se ve desprovista de muchos de los detalles que la enriquecen en el *LSJ*. Las obras de Gautier y Berceo, por su parte, ocupan un lugar intermedio en esta evolución, por lo que, antes de detenernos en las *CSM*, comentaremos brevemente esas versiones, limitándonos a analizar en ellos el papel asignado, respectivamente, a Santiago y a la Virgen.

Así, en el "biau miracle" (v. 1) de Gautier de Coinci, la función del apóstol aparece un tanto desdibujada, pues, por una parte, cuando los diablos se apoderan del alma del "richomme [...] de Bourgoigne" (vv.6-7)[46], quien les sale al encuentro intentando

40 Recordemos que "la Virgen actúa de forma decisiva en su resolución" y que "sus poderes son jerárquicamente superiores" a los de los santos, pues sólo se ven superados por la omnipotencia divina (vid. J. M.Cacho Blecua, "Género y composición ...", p. 51). En este caso, parece obvio ese carácter superior y decisivo de María, pues el papel desempeñado por Santiago es el de abogado impulsor del pleito y defensor del peregrino, mientras Ella tiene potestad para dictaminar y hacer cumplir su veredicto, de modo que incluso Satanás -que había burlado al apóstol usurpando su figura y apoderándose del alma de Giraldo- se ve forzado a acatarlo.

41 El Señor no puede perdonar a un suicida, pero puede consentir que vuelva a la vida para que se arrepienta, se confiese y lleve en adelante una vida virtuosa que le permita alcanzar finalmente esa salvación eterna. En este sentido, tal vez es más explícito el poema de Guaiferio reproducido por A. Moralejo, "Tres versiones ...", pp. 344-346, en el que María decreta: "repetat nisi carnea claustra, / et cum carne luat factum cum carne reatum, / non animam tanto damnatum crimine solvi" (vv. 107-109).

42 "imperavit Domina me ad corpus reduci. Sanctus igitur Iacobus me suscipiens, confestim in hunc locum restituit" (*LSJ*, p. 173).

43 La narración de Guiberto de Nogent lo presenta de modo semejante; "et beatus apostolus [...] pro me Benedictam illam precaretur, ipsa ex ore dulcissimo sententiam protulit, homini misero indulgendum fore, quem malignitas diaboli sub sancta specie sic contigit corruisse" (A. Moralejo, "Tres versiones ...", p. 350).

44 J. E. Connolly ("Three Peninsular Versions ...", p. 42) insiste también en esta idea cuando comenta la versión de Berceo: "St. James further argues that the Devil's deception constitutes not only an offense against the pilgrim but, more importantly, against himself: "Prisi muy grand superbia de la vuestra partida, / tengo qe la mi forma es de vos escarnida" (204ab). He therefore orders that the Virgin hear his claim so that he may be vindicated".

45 Como acontece con las que ocupan un número terminado en 5, pues parece que esa posición central en cada bloque de diez (recuérdese que los números terminados en 0 corresponden a las *cantigas de loor*) está reservada -al menos inicialmente- a relatos extensos y destacados (vid., entre otros, E. Fidalgo, *As Cantigas de Santa Maria*, Xerais, Vigo, 2002, p. 69).

46 Aunque Gautier declara que su fuente es, como para el *LSJ*, el abad S. Hugo de Cluny, no indica el nombre del peregrino.

detenerlos no es Santiago solo sino acompañado de S. Pedro, de modo que lo que en el *LSJ* era sólo una ubicación ("prope ecclesiam beati Petri apostoli", *LSJ*, p. 173) se convierte en Gautier en una personificación del primero de los apóstoles[47]. Es luego el hijo del Zebedeo quien se acoge al juicio de la Virgen ("ains m'apui à jugement / la Mère au haut Roy qui ne ment", vv. 105-6), y Satanás, que se declara conocedor del poder de la Gloriosa, consiente. Pero son también "li dui apostre" juntos los encargados de devolver a su cuerpo el alma del peregrino (vv. 163-5). Además, la conclusión del relato es relativamente explícita en cuanto al papel asignado, respectivamente, a María y a Santiago, a través de las reacciones que despierta cada uno de ellos en los que entran en conocimiento del prodigio:

Tout cil qui cest miracle oirent
Moult durement s'en esjoirent;
*La Mère Dieu en mercièrent*
*Et saint Jaque moult en amèrent*
(vv. 175-8)

Es decir, amaron a Santiago por haber acudido en auxilio de su peregrino, pero dieron las gracias a la Virgen por haberlo salvado. Por consiguiente, ni siquiera es necesario que el resucitado finalice su camino acudiendo a Compostela; en lugar de ello:

Tout maintenant à Clugny vint,
Par le conseil l'abbé Huon
Qui moult estoit saintismes hon.
Vesti l'abit de moniage
Et servi Dieu tout son aage
Et Madame sainte Marie
Qui rendue li out la vie
(vv. 180-6)

Por su parte, Gonzalo de Berceo (que declara seguir la misma fuente que Gautier, .. Hugo, pero que sí recoge el nombre del peregrino, Guiralt) presenta a Santiago encontándose sin compañía –como en el *LSJ*– a la turba diabólica[48] y encomendándose al ..icio de Nuestra Señora (c.v. 205). Sin embargo, no se indica que sea él quien devuelve l alma a su cuerpo, aunque, al menos, Giraldo sí lleva a término su peregrinación en sta versión y agradece el favor recibido ("Rendió gracias a Dios e a Sancta María, /

47 "Lèz un moustier à un trespas / Encontre saint Jaque et saint Pierre: / 'Metez la jus, font il, lechierre; / Metez la jus, n'est mie vostre'" (vv. 80-83).

48 "Ellos que la levavan non de buena manera / víolo Sanctïago, cuyo romeo era; / issiólis a grand priessa luego a la carrera, / paróselis delante enna az delantera" (c.v. 198).

E al sancto apóstolo do va la romería", c.v. 214a-b). Insiste asimismo Berceo en que el auténtico factor del milagro no es otro que Dios ("metió en su facienda esti romeo mientes, / *cómo lo quitó Dios de maleítos dientes*", 217a-b). El ms. Thott, que reproducen Brian Dutton y otros editores de los *MNS* como una de las posibles fuentes[49] de Berceo equipara directamente el papel del apóstol y el de la Virgen:

> Sic itaque *meritis sancte Marie virginis et sancti Iacobi apostoli* anima ad corpus reversa est (ed. Dutton, 88).

En cuanto a Alfonso X, comienza, como es habitual en las *CSM*, presentándolo simplemente como un milagro de "a Madre do que o mundo tod'á de joigar", de tal modo que Santiago parece reducirse a una mera anécdota (casi, simplemente, a la mención del lugar a donde se dirige el peregrino, como en la ctga. 175 ya comentada):

> Sobr'esto, se m'oissedes, diria
> dun joyzo que deu Santa Maria
> por un que cad'ano ya,
> com'oý contar,
> a San Jam'en romaria,
> porque se foi matar
> (estrofa II)

Es, sí, Santiago quien sale al encuentro de los demonios para tratar de impedirles que se lleven el alma de Giraldo, y quien decide acogerse al juicio de María (y no tanto, pues, a implorar su auxilio delante del Señor):

> Santiago diss': "Atanto façamos:
> pois nos e vos est'assi rezôamos,
> ao joyzo vaamos
> da que non á par,
> e o que julgar façamos
> logo sen alongar"
> (estr. XII)

La última estrofa de esta cantiga 26 pone fin de modo brusco (si la comparamos con todas las demás versiones que hemos comentado) a la narración, pues no sólo no interesa hacer constar si fue o no el apóstol el ejecutor de la sentencia (devolver el alma al cuerpo) y si el beneficiado terminó su camino o se fue directamente a Cluny, sino

49 "Insisto en que el ms. *Thott* no parece ser la fuente directa de Berceo, pero sí la copia más próxima a dicha fuente que se conozca hasta hoy" (B. Dutton, 14).

que, frente a la tendencia habitual del Rey Sabio a explayarse en los agradecimientos y alabanzas que siguen al milagro, se limita a indicar:

> Este joyzo logo foi comprido,
> e o romeu morto foi resorgido,
> de que foi pois Deus servido;
> mas nunca cobrar
> pod'o de que foi falido,
> con que fora pecar.

No parece, pues, que Alfonso X haya apreciado demasiado este *miraculum grande*, y mucho menos que haya deseado destacar la participación en él del apóstol Santiago[50], por lo que no podemos dejar de evocar brevemente la actitud general que reflejan las *CSM* en relación con Compostela y el camino jacobeo.

Como puso de manifiesto Filgueira Valverde[51], las relaciones del Rey Sabio con Santiago, y con Galicia en general[52], son un tanto contradictorias[53]. En primer lugar, no está claro si llegó a residir en esta región durante su infancia, aunque sí que sus ayos tuvieron algún vínculo con Galicia[54]. Parece que, al principio de su reinado, mantuvo una cierta relación con Compostela[55], pero luego se advierte un claro desapego e incluso una cierta animadversión hacia lo que suponía esta ciudad, aunque no están del todo claros los motivos de tal actitud. Según un documento de su hijo y sucesor

50 ¿Tal vez porque era consciente de que la Virgen no actuaba en él como mediadora, sino sólo como juez, y que el intercesor propiamente dicho era Santiago? J. E. Connolly ("Three Peninsular Versions ...". pp. 44-45) señala al respecto: "Thus, the importance of St. Jame's intervention is reduced, for his role is equated with that of Lucifer. The remaining five lines focus not on the complainants but on the Judge. [...] The intervention of the refrain highlights the sagacity of this decision. [...] Indeed, in Alfonso's poem the miraculous event seems incidental, for it serves primarily as a vehicle to reveal the judicial prowess of the Virgin, a theme that is highlighted by the final repetition of the refrain".

51 Cfr. X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia. E unha escolma de cantigas*, Publicacións da Real Academia Galega, A Cruña, 1980.

52 En su corte estaba rodeado tanto de nobles como de trovadores y juglares de origen gallego, compuso cantigas profanas y un completo cancionero marial en gallego; sin embargo, apenas hay documentos suyos dirigidos a Galicia, y, como rey, no vino nunca aquí.

53 Además de inciertas, sobre todo en lo que se refiere a sus años de juventud. A. Resende de Oliveira ha intentado establecer los pormenores de su relación con Galicia cuando todavía era infante en varios trabajos, en particular en "D. Alfonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, XX (2010), pp. 257-270.

54 Se trata de Garci Fernández, señor de Villardemiro y de Celada, y de su mujer, Dña. Maior Arias, que residían habitualmente en la vega del Arlanzón, en tierras de Burgos, aunque pudieron pasar una temporada en la zona de Maceda cuando Alfonso tenía once años (vid. X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia ...*, p. 7). De todos modos, Resende, "D. Alfonso X...", matiza algunos aspectos y hace especial incidencia en el cambio de formación programado para él por su padre cuando éste, siendo ya rey de Castilla, asumió también el trono de León, y decidió preparar al heredero para este cometido.

55 "Cando escomenzóu a gobernar lembrouse da eirexa de Santiago, que entón rexía un seu amigo don Johan Airas (documentos do 1253 ao 1255), despois ..." (X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia*, p. 9).

Sancho IV, fue "por sanna que ovo del Arcipispo don Gonçalo Gomes" (*apud* Filgueira, 10), pero debieron influir otros factores, probablemente lo que Filgueira llama su "radical toledanismo" y "carlomagnismo"[56].

En cualquier caso, y sean cuales sean los motivos que pudieran explicarlo, parece que las *CSM* -como puso de manifiesto recientemente Miguel A. Pousada[57]- contienen una especie de "contrapropaganda" del camino de Santiago, muy visible en las cantigas 218[58], 253[59], 268[60] y 278[61], que presentan como alternativa taumatúrgica más eficaz (Santiago, desde luego, no lo es en ninguna de ellas) la peregrinación al santuario mariano de Villasirga, uno de los lugares favoritos del rey trovador, en el que, además, está enterrado un hermano suyo[62]. En todas ellas existe una contraposición evidente entre las figuras que nos ocupan, puesto que, a diferencia de la que acabamos de comentar, tanto María como Santiago son presentados como intercesores de la gracia divina, resultando claramente más eficaz (hasta el punto de que en alguna -218 y 278- se llega a negar de forma tajante la capacidad mediadora del apóstol) la Madre de Dios. Teniendo esto en cuenta, y pese a que todas estas cantigas están

56 "Significamos así tanto la conciencia de posesión de la corona gótica sobre los pueblos hispánicos como la aceptación de la tradición isidoriana y del designio del "Toledano" por excelencia, don Rodrigo Ximénez de Rada, de recrear, en política y erudición, una "historia de España" reinsertándola en la universal; pero significamos también lo que la ciudad representa como contacto entre las avanzadas culturales heterodoxas y la tradición cristiana ansiosa de superarlas, y con la aspiración a ser ungido Rey de Romanos." (Cfr. X. Filgueira Valverde, Introducción a *El Códice Rico de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, volume complementario da edición facsimilar, EDILÁN, Madrid, 1979, p. 37).

57 M. A. Pousada Cruz, "A contrapropaganda do camiño de Santiago nas 'Cantigas de Santa Maria'", en *In Mar supiis peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del camino de Santiago en la Edad Media* (E. Corral, ed.), Ediz. del Galluzzo, Firenze, 2010, pp. 509-525. Vid. también J. E. Keller, "More on the rivalry between Santa María and Santiago de Compostela", *Crítica Hispánica*, 1 (1979), pp. 37-43.

58 Un tullido alemán acude a Santiago en peregrinación confiando en curarse, "mays non quis que guariss Deus, polos seus pecados" (v. 33); además, al regreso, en Carrión queda ciego. Sus compañeros deciden llevarlo a Villasirga, y allí recibe de María su curación.

59 Un peregrino francés, de camino a Santiago, pasó por Villasirga, donde su imposibilidad de mover el bordón de hierro que traía como penitencia fue interpretado como señal de que María lo perdonaba sin necesidad de que llegase a su destino (de todos modos, en este caso, sí se cuenta que terminó su romería, y que volvió luego a su tierra loando, naturalmente, a la Virgen).

60 Una hidalga francesa, tullida, iba de romería en romería pidiendo ser sanada, hasta que "Ela assi mui coitada per santuarios andando, / romeus que de Santiago yan foron-lle contando / os miragres que a Virgen faz en Vila-Sirgu'; e quando / os oyu esta dona, fez o que vos diremos" (estrofa 4), que es, naturalmente, acudir a Villasirga. Lo llamativo de esta cantiga es que los peregrinos que vuelven de Santiago no relatan los prodigios que realiza el apóstol, sino los de María, en concreto, la imagen de la Virgen venerada en ese santuario tan querido al Rey Sabio.

61 Esta es, probablemente, la cantiga donde la contrapropaganda es más explícita, pues la protagonista -otra vez una mujer francesa, aunque en esta ocasión ciega- no logró recobrar la vista en Santiago y sí lo hizo a su regreso, por intercesión de Santa María, en Villasirga. Por eso, de vuelta a su país, cuando se encontró con otro ciego que iba a Santiago, le aconsejó que desistiera en su empeño y se encaminase a Villasirga, porque Santiago no había podido curarla a ella, pero sí lo había hecho la Virgen. El ciego siguió su consejo y recuperó la vista también él.

62 Es posible, incluso, que la idea de Alfonso X de crear una Orden de Santa María de España (que tuvo una vida corta) tuviese como finalidad última contrarrestar la importancia de la Orden de Santiago.

situadas en la "tercera compilación" (representada por F, y luego recogida en E) -lo que quiere decir que son posteriores en su elaboración a la 26, e incluso a la 175-, es fácil de comprender por qué, en el caso del milagro que nos ocupa, el Sabio no podía hacer otra cosa que minimizar la intervención del apóstol y la importancia de la peregrinación jacobea[63]. No parece que deba obviarse el hecho de que el conocido como "camino francés" estaba ya completamente bajo dominio cristiano, incluso un tanto alejado de zonas de conflicto, por lo que el rey tenía mayor interés en desplazar más hacia el sur todos los recursos que pudiesen contribuir a su labor de reconquista y estabilización del territorio[64].

63 Los primeros relatos latinos dejan claro que el auténtico mediador es Santiago, mientras que María actúa como Reina de los cielos, presidiendo una corte celestial en la que debe dirimirse el pleito suscitado por el propio Santiago contra el demonio que había usurpado su figura para tentar a Giraldo. Gautier de Coinci no deja de reconocer este hecho, aunque le interese más destacar el papel de la Virgen y hacer constar que el peregrino ingresa en la orden de Cluny (sin rematar su romería). Gonzalo de Berceo, por su parte, trata de mantener un equilibrio inestable, quizás porque no tenía tanto interés en desprestigiar el camino de Santiago como en aprovecharlo para que los peregrinos (sin abandonarlo) se desviasen hasta S. Millán. Pero Alfonso X no desea compartir la devoción a María -y, mucho menos, ese nuevo destino que él buscaba para los romeros- con otra que pueda hacerle competencia (¿y que pueda poner en duda el primado de Toledo sobre las diócesis españolas?)

64 Es muy ilustrativo en este sentido el trabajo de E. FIDALGO, "Peregrinación y política en las *Cantigas de Santa Maria*", en E. FIDALGO (COORD.), *Formas narrativas breves en la Edad Media. Actas del IV Congreso (Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2006, pp. 149-179. En él se analiza, además de los acontecimientos históricos que pueden estar relacionados con la elaboración de las *CSM*, la presencia de varios ciclos de cantigas vinculadas a determinados santuarios, algunos próximos al camino de Santiago (o situados en él), otros claramente más al Sur (Murcia, Santa María del Puerto, etc.).

# Milagros de Santa María en el camino de Santiago*

Elvira Fidalgo Francisco
Universidade de Santiago de Compostela (España)

1. Una de cualidades más llamativas del repertorio mariano alfonsí (si no se tienen a la vista los lujosos códices, claro está) es la amplitud de esta colección de milagros que supera largamente otras colectáneas más o menos contemporáneas, más o menos conocidas: la colección de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo[1] está integrada únicamente por 25 narraciones; la de Gautier de Coinci[2] solo tiene cincuenta y ocho; la latina de Gil de Zamora[3] no pasa de cincuenta..., pero las *Cantigas de Santa María* (*CSM*) son más de cuatrocientas[4].

No es este el momento de exponer los motivos que habrían impulsado al rey sabio a la compilación de tan extenso marial y de cómo pudo haber ido evolucionando el proyecto desde su gestación[5]. Lo que me interesa ahora es el resultado final alcanzado, este

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación «Las *Cantigas de Santa María*: de la edición a la interpretación» (Referencia FFI2014-52710-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1 F. Baños (ed.), *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, 1997.

2 V. F. Koening (ed.), *Les Miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci*, 4 vols., Genève, 1961-1970.

3 F. Fita (ed.), "Cincuenta leyendas de Gil de Zamora, combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7 (1885), pp. 54-141.

4 Para un acercamiento general a la obra, puede verse E. Fidalgo, *Cantigas de Santa Maria*, Vigo, 2002.

5 Traté detenidamente la primera cuestión en E. Fidalgo, "La gestación de las *Cantigas de Santa Maria* en el contexto de la escuela poética gallego-portuguesa", *Alcanate*, 8 (2012-2013), pp. 17-42. Véase asimismo S. Parkinson - D. Jackson, "Collection, Composition and Compilation in the Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies*, 22 (2006), pp. 159-172.

magno repertorio construido con el material aportado desde otras muchas colecciones particulares que, después de haber sido sometido al escrutinio de los colaboradores del rey, y debidamente traducido y adaptado según las directrices del monarca patrocinador, acabó transformado en cantigas de alabanza a Nuestra Señora. Indicaciones de este proceso pueden encontrarse diseminadas en distintas composiciones que coinciden al señalar el *modus operandi* del taller alfonsí:

> E daquest'un miragre mui fremoso direi
> que fez Santa Maria, per com'escrit'achei
> en un livr', e d'ontr'outros traladar-o mandei
> e un cantar eu fige segund'esta razon.
> (CSM 284, vv. 5-8)[6]

Estas observaciones pueden verse completadas por otras, igualmente valiosas por la información indirecta que contienen, los topónimos, pues en muchas ocasiones hacen referencia tanto al enclave en el que se desarrolla la acción como -y sobre todo- al santuario concreto que contaba ya con uno de estos *libelli miraculorum* que fueron utilizados para la confección del gran libro alfonsí:

> Dest'un miragre vos direi que avẽo
> en Seixons, ond'un livro á todo chẽo
> de miragres, ben d'í, ca d'allur non vẽo
> que a Madre de Deus mostra noit'e dia.
> (CSM 61, vv. 5-8)

Indicaciones de este tipo nos permiten reconocer algunos de los más antiguos centros de culto mariano que, con sus famosos milagros, contribuyeron a acrecentar el proyecto alfonsí, como el mencionado Soissons, pero también Rocamadour, Le Puy, Toulouse, Vezelay, Bourges, Montserrat, etc. Inmediatamente puede advertirse que estos lugares coinciden con alguna de las rutas de peregrinación jacobea que comienzan o atraviesan Francia. Además de informarnos sobre las fuentes que han podido suministrarlos, estos topónimos singulares señalarían el escenario donde se gestaron relatos muy interesantes, no sólo porque en ellos se detalla la prodigiosa actuación de la Virgen en favor de alguno de sus devotos, sino porque, al ser relatos que desarrollan una acción vinculada a centros de peregrinación, dan cuenta de ese movimiento

6 Todos los textos de las *Cantigas* son identificados por la numeración y la edición de W. Mettmann, *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa María* (3 vols.), Madrid, 1986-89.

población tan característico de la Edad Media, informándonos de los preparativos y de los riesgos que entrañaba este tipo de viajes penitenciales[7]. En este sentido, no deja de ser significativo que los tres lugares de peregrinación más importantes de la Edad Media estén tan poco representados en el magno cancionero alfonsí, con la cantidad de anécdotas que podrían haber aportado para inspirar otras tantas cantigas. Jerusalén, que aparece mencionado normalmente como *Terra Santa* o *Ultramar* para referirse tanto la ciudad de San Juan de Acre, puerto de arribo de los numerosos peregrinos (CSM 5, 33), como la propia ciudad de Jerusalén (CSM 187, 383), o la región en general[8] (CSM 9, 22, 46, 155), no ocupa el lugar primordial que cabría esperar, y ello no se debería a la carencia de historias que contar: solo con atender a los innumerables peligros a los que se veían expuestos los romeros, teniendo en cuenta la larga travesía, sería suficiente para propiciar varias ocasiones de milagro. Roma es el otro lugar santo por excelencia, bastante más accesible que el lejano Oriente. A pesar de que debió de ser escenario de numerosos sucesos protagonizados por las oleadas de peregrinos que llegaban allí cada año, tampoco mereció una particular atención y Alfonso X sitúa allí muy pocas composiciones[9]. El tercer foco de peregrinación de importancia pareja a los anteriores es Santiago de Compostela y tampoco fue objeto de mayor interés en las *Cantigas*. Seis son los textos en los que se hace referencia a las peregrinaciones jacobeas, y una más -la 184- se desarrolla en la ciudad sin que el santuario compostelano se vea mencionado en ninguno de sus versos. En las otras, más hubiese valido el silencio que la mala propaganda: se trata de cantigas en las que, o bien el peregrino es socorrido por la Virgen en alguna de las iglesias que jalonan el Camino de Santiago, con lo que, aunque llegue a la meta, el devoto nada le debe al apóstol o, lo que es peor, el apóstol no resuelve el problema del peregrino, que en el camino de vuelta tiene que ser asistido por la Virgen para verse librado de la angustia que lo había obligado a acudir al santuario gallego.

7 Puede verse, para detalles más precisos, mi estudio E. Fidalgo, "Peregrinos en las Cantigas de Santa María", *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, eds. S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo, G. Pérez Barcala Santiago de Compostela, 2013, pp. 207-224.

8 Vid. P. Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985, donde se describen los Santos Lugares y el recorrido de las peregrinaciones.

9 CSM 67, 206, 272, 306 y 309, aunque se aluda a la ciudad santa en otros dos más, pero como mero apunte geográfico. El más conocido es el de la emperatriz de Roma (CSM 5), que sufre todas sus penalidades fuera de la ciudad; el otro puede ser incluso una confusión, pues en la versión latina de la CSM 17 no se menciona la ciudad. En general, no son muchos los milagros situados por el rey en suelo italiano: la Scala (una) Sicilia (tres), Siena (una), Pisa (una), la Puglia (una), etc. Vid. J. Montoya, "Italia y los italianos en las *Cantigas de Santa María*", *Il Duecento*. (Actas del IV Congreso de Italianistas, Santiago de Compostela, 1989, pp. 483-493.

2. Ya Filgueira Valverde[10] se había hecho eco de este manifiesto desprecio del rey hacia una de las diócesis más importantes de su reino, desatención que se hace patente en el silencio bajo el cual oculta los santuarios gallegos más notables (con excepción de Armenteira, CSM 103, o Lugo, CSM 77), privándolos, de ese modo, de la popularidad que podrían haber alcanzado gracias a su inclusión entre los demás enclaves pródigos en milagros espectaculares. Por si fuese poco, el rey detrae visibilidad a Compostela al desviar el foco hacia alguna de las iglesias erigidas en el trazado del camino que, convertidas en escenario de tan admirables prodigios, parecen estar desaconsejando que se avance hasta el final, ahorrando al peregrino cansancio y dispendio económico y personal[11].

El caso más emblemático de uno de estos santuarios potenciados por el rey como "nuevos" lugares de peregrinación es el de El Puerto de Santa María, donde sitúa 24 milagros[12]. Con todo, el antiguo Alcanate, que así se llamaba la ciudad gaditana antes de que Alfonso X le hubiese dado el nuevo nombre cristiano, no debe cargar con la culpa de haber robado popularidad al santuario compostelano, pues se trata de una iglesia muy alejada geográficamente y los motivos de su exaltación responden más a la necesidad de consolidar un enclave recientemente conquistado a los musulmanes que a la voluntad de competir con la peregrinación jacobea. Este "honor" le cabe a dos iglesias marianas erigidas en el trazado del camino de Santiago, que seguramente no gozaban de una relevancia particular con anterioridad al siglo XIII, pero que en la obra del Sabio adquirieron un prestigio tal, que solo puede justificarse si pensamos en un premeditado deseo por parte del monarca de desviar la atención del santuario compostelano

10 Filgueira Valverde lamentaba el castigo al que Alfonso X había sometido a Galicia, negándole el espacio que hubiese merecido en las *CSM*, y acusó al monarca de dejarse influir por su evidente "toledanismo", insinuando con esa etiqueta la desviación de los intereses del rey hacia la ciudad de Toledo, al tiempo que desprestigiaba la diócesis de Santiago y su área de influencia. Estas y otras razones quedan expuestas en el importante estudio que acompaña la primera edición facsimilar de las *Cantigas de Santa María* a cargo de la editorial madrileña Edilán, en 1979, "Cantigas de Santa María del Rey Alfonso X el Sabio, ms. Escurialense T.I.1. El texto. Introducción histórico-crítica, transcripción, versión castellana y comentarios", pp. 33-264. El estudio fue reeditado en 1985 por Castalia (colección 'Odres Nuevos').

11 En efecto, llama poderosamente la atención el olvido que acalla uno de los destinos más concurridos en la Edad Media, que, por eso mismo, debería de haber sido escenario de innumerables peripecias que podrían haber sido igualmente aprovechadas para la confección de las *Cantigas*, y que, además, contaba ya con su propio *Libro*, cuyo contenido podría ser adaptado para el marial alfonsí. No obstante, del *Liber Sancti Jacobi* solo podemos reconocer el milagro operado en favor del joven Giraldo, uno de los más famosos devotos de Santiago, cuyos avatares fueron recogidos y convenientemente modificados para su incorporación a las *Cantigas* en el famoso milagro del romero de Santiago reflejado en la CSM 26.

12 Se trata de las cantigas 328, 356, 359, 364, 366-368, 371, 372, 375, 376-379, 381, 382, 385, 389, 391-394, 398. En ellas se refleja la construcción del templo dedicado a la Virgen y un proceso de repoblamiento en marcha. La fama de los milagros que se habían producido en aquel lugar atrae a numerosos peregrinos que llegan mezclados con los pobladores. Cabe imaginarse, pues, un incipiente centro comercial, bullicioso, lleno de gente expectante y esperanzada, tanto de bienes terrenales como celestiales. Puede verse, para más detalles, J. Snow, "Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María", *Alcanate*, I, (1998-99), pp. 29-41 y M. González Jiménez, "Una «noble çibdat e bona»: fundación y poblamiento del Gran Puerto de Santa María por Alfonso X el Sabio", *Alcanate*, I, (1998-99), pp. 19-28.

hacia estas iglesias situadas a mitad del Camino y, tal vez, de reconducir la afluencia de peregrinos hacia estos centros concretos, cortando así el torrente que debería llegar a Santiago: me refiero a las iglesias de Villalcázar de Sirga (la Vila Sirga de las *Cantigas*), en la provincia de Palencia y a la de Castrojeriz, en Burgos.

2.1. El proceso de fabricación de un lugar legendario comienza con el relato y difusión de los milagros que se produjeron mientras se estaban llevando a cabo las obras para la construcción real del templo, empezando a sembrar la fama del poder taumatúrgico del enclave para cuando el santuario se hubiese erigido. Así se hizo en las *CSM* con la "eigreja que chaman santa Maria d' Almaçan en Castroxeriz" (CSM 249), que Alfonso X destaca en su mariologio porque, "según le han contado", se producen allí muchos milagros. Se trata de la actual colegiata de Santa María del Manzano[13], en Castrojeriz, un pueblo de la provincia de Burgos que se extiende por un largo trecho del camino a las faldas de la montaña, respondiendo así a la morfología propia de los pueblos en las rutas de peregrinación. En la Edad Media pudo haber tenido cierta importancia ya que contaba con tres monumentales iglesias y tres conventos; llegó a tener siete hospitales, varias hospederías y comercios donde se podían adquirir productos llegados de ultramar, lo que nos da idea del flujo de caminantes que la visitaban. La iglesia, mandada construir por Dña. Berenguela en 1214, es, en realidad, la auténtica protagonista de las cuatro cantigas que el rey le dedica (CSM 242, 249, 252 y 266), puesto que las cuatro cuentan milagros operados por la Virgen mientras se edificaba su templo. Así, se nos da cuenta de cómo un cantero que estaba trabajando gratis, solo por la satisfacción de estar ayudando a construir una iglesia para la gloria de la Madre de Dios, resbaló y se cayó de cabeza desde lo alto, pero no sufrió daño alguno; al contrario, "nen sentiu sol se caera nen recebeu en neun mal" (CSM 249, v. 31), porque en su caída había invocado a la Virgen. Otro caso no menos admirable es el de un "maestre de pedra" (CSM 242, v. 16) que también se cayó, pero consiguió quedarse suspendido de las uñas, y "dependorado das unllas e colgado por caer, (...), estev' assi gran peça do dia" (vv. 29-31), hasta que vinieron a rescatarlo. En la CSM 252 son varios los operarios que se quedaron sepultados cuando se les cayó encima el monte que horadaban para extraer arena. El último cantar centrado en Castrojeriz cuenta hechos que se desarrollan ya con la iglesia en funcionamiento (aunque, por lo que se ve, sin rematar y con las secuelas propias de una construcción tan azarosa), pues una viga se les desploma sobre los fieles mientras escuchaban en misa, pero ni uno solo de ellos resultó herido (CSM 266):

13 Aunque la etimología popular haya derivado en Manzano el Almaçan de la cantiga 249, parece que el topónimo hace referencia al barrio de Almazán, situado a los pies del recinto amurallado. A mediados del s. X, este barrio, situado en el llano, servía de almacén para los cereales que se recolectaban en la región. El étimo podría proceder, tanto del verbo árabe *hassana*, 'fortificar', de donde derivaría *Almahsan*, 'el fortificado', como del verbo *jazana*, 'almacenar', del que deriva *almajzan*, 'almacén' (M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, 1944).

Aquesto foi na ygreja | que chamada é de pran
de todos Santa Maria, | e muitas gentes y van
tẽer ali ssas vegias | e de grad' y do seu dan
por se fazer a eigreja | e a torr' e o portal.

E por aquesto madeira | fazian ali trager,
pedra e cal e arẽa; | e desta guisa fazer
começaron a ygreja | tan grande, que ben caber
podess' y muita de gente, | pero non descomunal.
*De muitas guisas miragres | a Virgen esperital...*

Onde avẽo un dia | que estando no sermon
mui gran gente que y era, | conteçeu assi enton
que caeu hũa gran trave | sobre la gente; mas non
quis a Virgen que ferisse | a null' om'... (vv. 11-24)
*De muitas guisas miragres | a Virgen esperital...*

2.2. El otro santuario que el rey quiere privilegiar es el de Villalcázar de Sirga y las bondades del lugar se proclaman desde la primera cantiga que se le dedica al lugar (CSM 31, vv. 7-19):

Desto mostrou un miragre | a que é chamada Virga
de Jesse na ssa eigreja | que éste en Vila-Sirga,
que a preto de Carron
é duas leguas sabudas,
u van fazer oraçon
gentes grandes e miudas.
*Tanto, se Deus me perdon...*

Ali van muitos enfermos, | que receben sãydade,
e ar van-xi muitos sãos, | que dan y ssa caridade;
e per aquesta razon
sson as gentes tan movudas,
que van y de coraçon
ou envian sas ajudas.

La Vila Sirga de las *Cantigas,* situada también en mitad del más transitado camino de Santiago, el llamado *Camino francés*[14], era un enclave de relativa importancia en la

14 Aunque, a decir verdad, no estaría enclavado propiamente en el Camino, tal como lo reconoce esta cantiga y se reitera en la CSM 229, v. 13, que también señala que Villalcázar de Sirga está muy cerca de Carrión (de los Condes), esta sí, localidad atravesada por el Camino.

Edad Media y contaba asimismo con hospitales de peregrinos y hospederías que siempre estarían llenas. En el s. XIII fue encomienda de los Templarios, orden muy apreciada por el rey y que se mantuvo leal a su persona cuando las demás, con la de Santiago a la cabeza, tomaron partido por su hijo, el infante don Sancho[15]. Las cantigas que ensalzan la iglesia mariana, la actual Santa María la Blanca, forman un pequeño cancionero[16] similar al dedicado a Santa María del Puerto y, como las de este, también se encuadran entre los textos que constituyen el segundo centenar (solo tres pertenecen al tercero). Los milagros que cuentan tienen como protagonistas a personajes anónimos que habitan en las proximidades del templo (Quintanilla de Osoña, Carrión, Treviño, Saldaña, etc.), lugares elegidos con la evidente intención de acentuar el carácter local de la peregrinación a este de centro de culto, más doméstico pero, por lo visto, igual de efectivo que las grandes empresas a los tres centros de peregrinación por excelencia, que, como se ha comprobado, no gozaron de un favor especial. Los peregrinos "de larga distancia", los que iban a Jerusalén o que cruzaban parte de Europa para llegar a Compostela, tenían que ser personas más o menos hacendadas, nobles y burgueses que pudiesen permitirse desplazamientos tan largos, tanto en el tiempo como en el espacio, a menos que fuesen religiosos, que, entonces, viajarían por razones diferentes. Los campesinos, por el contrario, vivían encerrados en el limitado horizonte de la aldea y solo se veían impulsados a franquearlo por la búsqueda de trabajo en las ciudades, por las migraciones estacionales o por la participación en la peregrinación a lugares de culto alejados de sus lugares de residencia, pero más cercanos que los arriba mencionados. Dada la dureza de su modo de vida, la carencia alimenticia, el doloroso flagelo de las enfermedades y hambrunas, su relación con el poder divino tenía un aspecto casi contractual de *do ut des*, de ofrendas hechas para asegurar la bondad de la cosecha, la clemencia del cielo y la salud de sus personas, de su familia y de su ganado[17], que es, al fin y al cabo, lo que representan estos milagros más "cotidianos" que narran las *CSM*.

En la CSM 227 se menciona explícitamente una romería que se celebraba regularmente con ocasión de la fiesta de agosto, a la que, por cierto, el muchacho protagonista del relato ("un escudeiro de Quintanela d'Osonna", v. 10) no puede acudir porque ha caído prisionero en tierra de moros y, como lamentaba tan profundamente verse obligado a faltar a su cita con la Virgen, esta lo liberó de su prisión. Es una historia muy

15 Vid. H. Salvador Martínez, *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Madrid 2003, pp. 317-356 y D. W. Lomax, *La Orden de Santiago, 1170-1275*, Madrid, 1965, pp. 30 y ss.

16 Son las cantigas 31, 217, 218, 227, 229, 232, 234, 243, 253, 268, 278, 301, 313 y 355. Véase R. Sánchez Ameijeiras, "Mui de coraçon rogava a Santa María: culpas irredentas y reivindicación política en Villasirga", *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*, Santiago de Compostela, 2004, vol. III, pp. 241-252, donde se proponen razones que expliquen la predilección del monarca por esta iglesia.

17 Vid. G. Cherubini, G., "El campesino y el trabajo del campo" en J. Le Goff (coord.), *El hombre medieval*, Madrid, 1990, pp. 121-148.

parecida a la de la CSM 301, en la que "un escudeiro" que estaba prisionero es liberado y llevado, como en un sueño, ante el altar de la Virgen para que pudiese cumplir con su promesa de ir en romería al santuario[18]. Otras cantigas de este pequeño cancionero, además de relatar anécdotas que ensalzan las virtudes del templo, nos informan de las condiciones en las que había de realizarse una peregrinación. Por ejemplo, CSM 217, bajo la graciosa escena en la que un conde es empujado por diez caballeros de su séquito para ayudarlo a entrar en la iglesia de Vila Sirga, se esconde la obligación de iniciar el viaje penitencial libre de pecado[19], por lo que era necesario confesarse antes de ponerse en camino, cosa que no había hecho el conde protagonista, de modo que era imposible que pudiese entrar en el templo. La CSM 355 deja entrever un ejemplo de las numerosas ocasiones de pecar que se presentan a los peregrinos durante el viaje, al tiempo que se subraya la conveniencia de hacer donativos a los centros de peregrinación, pues, en este caso, la piedra que había comprado el chico para contribuir con su ofrenda a la construcción de la iglesia palentina es la que va a librarlo de una muerte injusta.

En otras cantigas se resaltan igualmente escenas cotidianas, pero de gentes pertenecientes a un estamento social más elevado, pues lo que se subraya desde el repertorio alfonsí es que no importa la clase social para verse beneficiado por el fervor a Nuestra Señora. Así, la CSM 232 cuenta cómo la Virgen ayuda a un caballero a recuperar un azor "fremos' e bõo" (v. 13), que se le había perdido[20] y, en la CSM 243, cómo por recuperar un halcón del rey, uno de sus hombres pone en peligro su vida. El texto describe una escena de cetrería que transcurre agradablemente hasta que algunos de los halconeros se ven obligados a adentrarse en un río helado, el hielo se resquebraja y los hombres se hunden, pero son salvados por la Virgen. Que sean halconeros del propio rey Alfonso, aunque él no haya sido testigo directo del milagro, corrobora la intención del Sabio de confirmar con su ejemplo el poder taumatúrgico de un lugar, cuya predilección no disimula en sus versos:

> Aqueste miragre fezo, assi com' aprendi eu,
> a Virgen Santa Maria de Vila-Sirga con seu
> poder; e parad' y mentes e ren non vos seja greu,
> ca eu de loar seus feitos ei sabor e gran prazer. (CSM 313, vv. 16-19)

18 Se trata seguramente de otra versión del mismo milagro, pues como recuerda S. Parkinson ("The Miracles Come in Two by Two: Paired Narratives in the *Cantigas de Santa Maria*" in *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Litterature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages* (ed. J. C. Conde - E. Gatland), Queen Mary University of London, 2011, pp. 65-85), no es raro que en el taller alfonsí se aproveche una misma historia para construir dos relatos.

19 Razón por la cual el joven Giraldo de la CSM 26 se expuso tan fácilmente a la aparición del diablo que interrumpió su peregrinación a Compostela.

20 Otro ejemplo de milagro que repite prácticamente el relatado en la CSM 44, realizado en Salas (Huesca).

2.3. Si bien es incuestionable que en estos relatos el templo palentino se erige como el escenario favorito donde ocurren admirables prodigios, todavía nos faltan por mencionar algunas de las narraciones más interesantes dado el trasfondo que ocultan, pues en ellas se exponen numerosos "milagros de compensación" o de "reparación", por llamarlos de alguna manera, ya que dan cuenta de cómo en Villasirga se consuela a los peregrinos que regresan de Santiago sin haber sido favorecidos por el apóstol. Prueba de ello son las cantigas 218 y 278, que no solo responden al interés por promocionar un santuario mariano a costa del templo jacobeo, sino que directamente desprestigian el sepulcro compostelano. La primera es particularmente impactante por la frágil solidaridad que muestran los peregrinos jacobeos[21], a quienes les cuesta hacerse cargo de un hombre tullido que había perdido toda su hacienda a raíz de una grave enfermedad y que confiaba que Santiago le otorgase, tanto la recuperación de su salud como la de su estatus económico y social. Las dificultades de acompañar a un romero en tal estado hacen dudar al grupo, pero, al final, la caridad propia de los peregrinos vence todas las reticencias y deciden cargar con él hasta Compostela. Lo peor es que, alcanzado el destino, el enfermo no recobró la salud y la comitiva tuvo que seguir cargando con él en el camino de vuelta, hasta que ya no pudieron soportar más el lastre y lo dejaron en Villasirga. Así se cuenta el episodio:

> El [el hombre enfermo] en esto estando, | viu que gran romaria
> de gente de sa terra | a Santiago ya;
> e que con eles fosse | mercee lles pidia,
> e eles deste rogo | foron muit' enbargados.
> *Razon an de seeren | seus miragres contados...*
>
> Da dũa parte viyan | ssa grand' enfermedade,
> e da outra parte | a ssa gran pobridade;
> pero porque avian | dele gran piadade,
> no levaren sigo | foron end' acordados.
> *Razon an de seeren | seus miragres contados...*
>
> E a medes fezeron | log' en que o levavan,
> e pera Santiago | ssas jornadas fillavan,
> e e mui grandes pẽas | alá con el chegavan;
> mas non quis que guarisse | Deus, polos seus pecados.
> *Razon an de seeren | seus miragres contados...*

21 Solidaridad que, curiosamente, exaltan los milagros jacobeos del *Liber Sancti Jacobi*, como el milagro IV y, sobre todo, el XVI, que podemos encontrar en A. Moralejo, C. Torres y J. Feo (eds.), *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, traducción castellana sobre la edición de W. Muir Whitehill (1944) y en edición actualizada por M. J. García Blanco, Santiago de Compostela, 2014, pp. 333-36 y 361-63.

Depois de Santiago | con ele sse tornaron;
e quand' en Carron foron, | ar cego o acharon,
e de o y le[i]xaren | todos s' [i] acordaron.
Mas ata Vila-Sirga | con el foron chegados,
*Razon an de seeren | seus miragres contados...*

Ca teveron que era | logar pera leixa-lo
mui mellor que en o[u]tro | e y acomenda-lo.
Porend' aa ygreja | punnaron de leva-lo,
ca de o mais levaren | sol non foron ousados,
*Razon an de seeren | seus miragres contados...*

Por que lles non mor[r]esse. | E assi o mesquynno
ficou desanparado, | e eles seu caminno
se foron (...). (CSM 218, vv. 20-47).

Solo cuando el desahuciado enfermo se encomendó a la Virgen en su casa de Vila Sirga se vio curado, no solo de la invalidez que lo había impulsado a hacer el largo viaje sino de la ceguera que había contraído después de haber visitado la tumba del apóstol. Es muy comprensible que el peregrino expresase su gratitud hacia Nuestra Señora con ofrendas y donativos a su iglesia y no se acordase más del santuario compostelano, cuyo patrón tan pocos merecimientos había hecho y que, al contrario, parece haberlo castigado con un motivo de aflicción suplementario.

La cantiga 278 no es menos indicativa de la rivalidad entre ambos lugares de culto, sobre todo porque el antiquísimo centro de peregrinación gallego se ve obligado a competir con uno "de reciente creación", tal como se especifica en el texto:

Esto foi en aquel tenpo que a Virgen começou
a fazer en Vila-Sirga miragres, per que sãou
a muitos d'enfermidades e mortos ressocitou.
E porend' as gentes algo começavan d' i fazer
(...)
E de muitas terras eran os que vĩian aly.
(vv. 13-19)

La cantiga cuenta que una mujer ciega peregrinó desde Francia a Santiago, pero que se vio obligada a regresar a su casa en el mismo estado, ya que el apóstol no había curado su ceguera. Una gran tormenta sorprendió en el camino de vuelta a madre e hija (pues viajaban juntas) y decidieron pernoctar en la iglesia de Villalcázar, al amparo de la fama del lugar. La mujer, muy devota de la Virgen, le rezó fervientemente. María escu-

chó su oración y le devolvió la vista. Ya restablecida, reemprendió su camino de vuelta y en algún lugar se encontró con otro ciego que se dirigía a Santiago con la confianza de que el apóstol operase sobre él un milagro,

> (...) mas ela ll' aconsellou
> que fosse por Vila-Sirga, se quissesse lum' aver.
> (...)
> E contou todo seu feito, como fora con romeus
> muitos a Santiago, mas pero nunca dos seus
> ollos o lum' y cobrara, mas pois a Madre de Deus
> llo dera en Vila-Sirga pelo seu gran poder.
> (vv. 40-46)

Al situar ambos templos en el mapa, enseguida nos damos cuenta de que Villalcázar queda prácticamente en mitad del camino francés, incluso algo antes, así que podemos imaginarnos la alegría con que cualquier peregrino recibiría la noticia de que sus tribulaciones y sufrimientos quedarían igualmente resueltos aun sin completar el duro camino. En eso estaría de acuerdo también otra mujer francesa que había recorrido distintos santuarios, transportada en una carreta, pues "avia todo tolleyto / o corpo, que non avia neun dos nenbros dereito" (CSM 268, vv. 15-16). En uno de estos desplazamientos se encontró con otros peregrinos que volvían de Santiago, o que, al menos, habrían hecho parte del camino, pero que tal vez no tuvieron que llegar a la meta final, pues ellos le hablaron de los milagros que se producían en determinada iglesia de la Virgen. La desventurada mujer decidió entonces probar suerte y se acercó a la iglesia palentina; hizo oración ante la madre de Dios, porque, como hábilmente recuerda Alfonso por boca de la mujer, María es "coroõa dos santos e dos angeos vida" (v. 46)[22], y vio resuelto su problema, confirmando una vez más que no es necesario llegar al santuario compostelano para verse liberado de enfermedades de difícil curación.

Sin embargo, la cantiga 253 es la que mejor demuestra la supremacía del centro mariano sobre la sede jacobea, al subrayar el poder de la Virgen con una clara metáfora. En esta ocasión el favorecido es un pecador a quien su confesor le había impuesto como penitencia que peregrinase desde Toulouse, su lugar de residencia, a Santiago ya que,

22 También en la CSM 313 se demuestra la primacía de la Virgen sobre cualquier otro santo –Santiago incluido–, pues una nave cargada de comerciantes sufre grandes desperfectos en el mar, a causa de una tormenta; la gente invoca diversos santos, prometiendo hacer romerías a sus iglesias, pero el mar no recupera la calma hasta que un clérigo invoca "a Virgen Santa Maria de Vila-Sirga" (v. 47), quien iluminó la nave "e o mar tornou mui manso e a noit' escrareceu" (v. 76), de suerte que los pasajeros pudieron llegar a puerto sanos y salvos.

Des i un bordón levasse de ferro en que ouvesse
de livras viint' e quattro e, como quer que podesse,
a ssas costas ou na mão o levass' e o posesse
ant' o altar de San Jame, e non foss' en poridade.
(vv. 26-29)

El peregrino inició la ruta cumpliendo estas condiciones, pero al pasar cerca de la iglesia de Villalcázar, solicitó información sobre aquel lugar tan concurrido. El monarca castellano tampoco ahorra detalles en la exaltación del santuario en los versos de la composición:

Ali chaman Vila-Sirga, logar muy maravilloso,
en que muito bon miragre sempre faz e saboroso
a Santa Virgen Maria, Madre do Rey poderoso;
e a eygreja é sua e derredor a erdade.
(vv. 41-45)

Como el tolosano era devoto de la Virgen, no sintió fastidio alguno por desviarse un poco de su camino y acercarse a la iglesia. Nada más entrar y pedir perdón por sus pecados, la Virgen le quebró el pesado bordón de peregrino que cargaba y, por mucho que el hombre intentó recuperarlo para dar cumplimiento a su penitencia, resultó imposible porque la Virgen lo había liberado de la promesa debida al apóstol, escenificando con ese gesto la superioridad de su poder sobre el de Santiago.

3. Este deseo de subrayar la capacidad taumatúrgica de determinados santuarios localizados en puntos estratégicos del amplio reino de Castilla y León es otra de las razones que explican la existencia de los pequeños repertorios de milagros que se pueden acotar dentro de la magna colección (ya se ha visto al comienzo de estas páginas que la otra razón es la fuente de donde se ha bebido para la confección de nuevas cantigas). Si revisamos la geografía de los santuarios peninsulares destacados en las *Cantigas de Santa Maria*[23], llama la atención que, o son jalones del camino de Santiago o son lugares de culto situados en la nueva España cristiana (excepto Salas o Montserrat). La primera

23 Nos hemos fijado en Castrojeriz y en Villa Sirga, pero más importantes son El Puerto de Santa María (ya mencionado), Tudía (CSM 325, 326, 329, 344, 347) o Terena (CSM 197, 224, 228, 283, 333). También Montserrat (CSM 48, 52, 57, 113, 302 y 311) y Salas (CSM 43, 114, 118,129, 163, 166, 167, 168, 171, 173, 177, 179 y 178), que, dado el elevado número de textos, debió de proporcionar un libro con sus milagros que pasaría a engrosar las páginas alfonsíes.

condición lleva aparejada la causa de que el santuario compostelano sea tan pocas veces mencionado y de manera tan desfavorable, lo que necesariamente redunda en el relieve que alcanzan otros centros de menor resonancia. Ambas cuestiones podrían tener la misma explicación como trataré de exponer seguidamente.

Aparte de la rencilla habitual entre diferentes centros de culto (herederas de la rivalidad entre abadías, monasterios y otros lugares sagrados en un momento en que la Iglesia estaba en expansión social e institucional en los albores de la Edad Media, al haberse multiplicado las reliquias y milagros al servicio de esta propaganda), con Santiago, la hostilidad respondía a motivos personales. De todos es sabido que Alfonso X se apoyó y utilizó a la Iglesia como un instrumento para el gobierno del reino, y no le fue mal, por lo menos hasta la sublevación de los nobles en 1272, que arrastraron a las Órdenes Militares en su rebelión y con ellos a numerosos obispos castellanos y leoneses que empezaban a sentirse descontentos, y que a partir de 1275 se mostraron abiertamente en contra, con la excepción de los arzobispos de Toledo y Sevilla[24]. Los problemas con Santiago eran incluso más antiguos. El primer incidente se produjo entre 1261 y 1264, con la injerencia del rey en una espinosa cuestión entre el arzobispo compostelano don Juan Arias y sus vasallos, los burgueses de Santiago, que contaron con el favor del monarca. El segundo, se produjo a la muerte de aquel, en 1266, cuando el rey fracasó en su intento de nombrar sucesor al maestro Juan Alfonso, arcediano de Trastámara y probablemente, hijo natural del monarca. Ante la división de los canónigos compostelanos, el papa impuso a don Egas, obispo de Coimbra, pero el rey se negó a reconocerlo. Ello provocó que la sede de Santiago estuviese vacante hasta 1273, año en que Roma vuelve a intervenir nombrando a don Gonzalo Gómez[25], que no fue del gusto de nadie, lo cual abrió las puertas a nuevas rencillas hasta, por lo menos, 1279[26]. Todo este conflicto, que Alfonso X interpretó como una injerencia de la Santa Sede en los asuntos de su reino –él, que se servía de la Iglesia como instrumento de gobierno,

24 El origen del problema era esencialmente monetario, pues el rey, en una situación financiera cada vez más precaria, seguía exigiendo el pago de las tercias (reales) que la Iglesia se había comprometido a pagar al rey Fernando para la conquista de Sevilla, es decir, con carácter puramente coyuntural. Pero Alfonso X no sólo no estaba dispuesto a renunciar a unos ingresos que necesitaba más que nunca, sino que pretendía convertirlas en un ingreso normal del fisco regio. A ello habría que añadir el abuso del rey en la usurpación de bienes muebles de obispos fallecidos y la rapidez en la ejecución de estos trámites. Por esos y otros motivos, en las Cortes de Burgos de 1272 los prelados no dudaron en expresar su malestar al monarca, alentando la disputa de los nobles contra él (Vid. M. González Jiménez, M. *Alfonso X el Sabio*, Diputación Provincial de Palencia, 1993 y H. Salvador Martínez, *Alfonso X el Sabio, op. cit.*, pp. 349-356).

25 Vid. A. López Ferreiro, A. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* (vol. VI), Santiago de Compostela [1898-1909], 1983, pp. 242-243.

26 El continuo hostigamiento a Compostela fue uno de los escasos asuntos espinosos que el papado no pudo pasar por alto, pese a su deseo de mantener buenas relaciones con la corona castellana. Vid. C. Ayala Martínez, "Las relaciones de Alfonso X con la Santa Sede durante el pontificado de Nicolás III (1277-1280)", *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*, eds. J. C. de Miguel Rodríguez *et alii*, Madrid, 1989, pp. 137-149.

pero que no toleraba que ésta se cobrase el favor-, unido a la enemistad de un arzobispo en un momento en que los demás le eran leales, podría explicar que el monarca castellano no sintiese una simpatía particular por la catedral compostelana[27].

Sin embargo el rey Sabio podía darse perfecta cuenta de cuán eficaz había resultado la leyenda tejida por los cluniacenses en la cual, la peregrinación a Santiago y la Reconquista se entrelazaban fuertemente para crear un flujo constante de gente atravesando el norte de la Península Ibérica, con el consiguiente florecimiento de las ciudades enclavadas en el camino, así que decidió aprovechar el ejemplo en su propio beneficio y poder cumplir así una promesa hecha a su padre en el lecho de muerte.

En efecto, la *Estoria de España* transmite la leyenda de que poco antes de morir, Fernando III había dicho a su hijo, el rey Alfonso X: "Fijo (...), sennor te dexo de toda la tierra de la mar acá, que los moros del rey don Rodrigo de Espanna ganada ouieron; et en tu sennorio finca toda, la una conquerida, la otra tributada. Sy lo en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo et sy ganares por ti mas, eres meior que yo, et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo" (*Primera Cronica General,* cap. 1132, 2: 772b, 773a). Alfonso X no podría permitir que la historia lo juzgase como un monarca inferior a su padre[28], quien acababa de cargarlo con la responsabilidad de prolongar adecuadamente una fructífera política de conquistas: de ahí su empeño en agrandar el reino y acrecentar su reputación, obligaciones que lo llevaron a acometer tantas empresas que, como la historia se encargó de demostrar, estaban fuera de su alcance. Una de ellas, la que ahora nos interesa, fue la de extender el reino de Castilla más allá de las fronteras que había trazado el rey Fernando, y que, efectivamente, culminó con la (re)conquista de los reinos de Niebla y Jerez, en el extremo sur peninsular[29], así como de

27 El desinterés que sentía por esta parte de su reino puede verse demostrado en la diferencia cuantitativa en la actividad repobladora en el norte de la península. Entre 1256 y 1270 (en líneas generales) creó 1 importantes pueblas en el actual País Vasco, entre 17 y 20 en Asturias y sólo 4 en Galicia. Con la política repobladora, el Sabio buscaba dar más consistencia a los dominios que se hallaban directamente bajo su órbita, es decir, al realengo (Vid. J. Valdeón Baruque, J., *Alfonso X el Sabio. La forja de la España moderna*, Madrid, Temas de Hoy, 2003, pp. 63-64) y en 1250 las grandes ciudades gallegas (Lugo, Mondoñedo, Santiago, Tuy, Orense) eran ciudades episcopales, más sometidas al señorío de la Iglesia que del rey, lo cual las hacía menos interesantes para la corona. Vid. M. González Jiménez, *Alfonso X el sabio*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 413-421. Añádase, aunque sea solo como anécdota, que Alfonso X fue el único rey castellano de una larga serie, que nunca peregrinó a Santiago.

28 Aunque es probable que esta parte de la *Crónica* sea un añadido posterior, del reinado de Sancho IV o incluso de Alfonso XI (Vid. D. Catalán, *De Alfonso X al Conde de Barcelos*, Madrid, 1962, pp. 77-87 e *Idem, Primera Crónica General de España,* 2 vols., Madrid, 1977, p. 870 [reedición de R. Menéndez Pidal, *Primera Cronica General*, Madrid, 1955]), cabría pensar que la leyenda se hubiese forjado sobre cierto poso de realidad o que la realidad se adornase con la leyenda para su transmisión a la posteridad.

29 Aunque Fernando III había conquistado ya los reinos de Niebla, Jerez y Cádiz, a su muerte "estas poblaciones sacudieron el yugo y Alfonso tuvo que reanudar la campaña para someterlas" (A. Ballesteros Beretta, *Alfonso x el Sabio*, Barcelona, 1984, p. 84).

Algarbe. Pero una vez conquistada la tierra, el Sabio tuvo que enfrentarse a una cuestión de importancia no menor, mantenerla, y para ello necesitaba gente cristiana que poblase las aldeas, trabajase los campos e impulsase el comercio en aquellas tierras yermas después de la batalla. La empresa que había concluido con las armas, habría de ser cimentada con una hábil estrategia, en la que tendrán mucho que ver las *Cantigas de Santa Maria*.

Conocedor de la buena política repobladora que había sido la peregrinación jacobea[30], Alfonso vio la oportunidad de desviar el importante flujo de peregrinos que iban a Santiago (de los cuales buena parte se quedaría por allí, tal como demostraba el crecimiento constante de la ciudad) y reconducirlos hacia el sur para repoblar los nuevos territorios, desviando el camino de la vieja peregrinación hacia otros lugares, cuya importancia se encargará de demostrar a través de los milagros operados en sus iglesias. Los puntos clave de esta estrategia eran el Puerto de Santa María y Terena en el sur recién conquistado y, en el otro extremo oriental de su reino, Murcia. Aquella promesa hecha a su padre y el temor a que su figura quedase ensombrecida por la del progenitor debió de pesar tanto en su espíritu que no solo le llevó a modificar el cauce de las peregrinaciones y a inventarse otras que le resultasen más rentables, sino que llegó a hacer concesiones y privilegios que dan fe de la preocupación por acrecentar adecuadamente su reino. Cuando las tierras que iba conquistando se quedaban sin dueño porque los musulmanes, señores de Murcia, Córdoba, Sevilla y Jerez huían a África, el monarca tuvo que acometer la tarea de continuar la labor repobladora de su padre, y no dudó en pagar los asentamientos poblacionales con una generosidad que rayaba en despilfarro. Como señala Ballesteros[31], "las feraces vegas murcianas, las ubérrimas orillas del Guadalquivir, el Axarafe sevillano y las llanuras jerezanas presentaban una perspectiva codiciosa para las gentes del norte, que llegaban en incesante torrentera" y el rey fue repartiendo los nuevos territorios entre los nobles castellanos y las órdenes militares más leales, que arrastraban a gente corriente procedente de Castilla, Galicia y Navarra, a los que otorgó importantes donaciones para asegurar la estabilidad de los pobladores[32].

30 Muchas son las noticias que a este respecto se dieron a conocer en los encuentros celebrados en Oviedo y Estella y publicados en las correspondientes Actas: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y san Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo, 3-7 de octubre de 1990*, Oviedo, 1993 y *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. Actas de la XX semana de Estudios Medievales de Estella, 26-30 de julio de 1993)*, Pamplona, 1994.

31 A. Ballesteros Beretta, *Alfonso x el Sabio...*, *op. cit.*, p. 77.

32 Justamente, una de las causas del alzamiento de los mudéjares había sido el programa de repoblamientos de las tierras que ellos se habían visto obligados a abandonar, situación que se hizo crítica a partir de 1261.

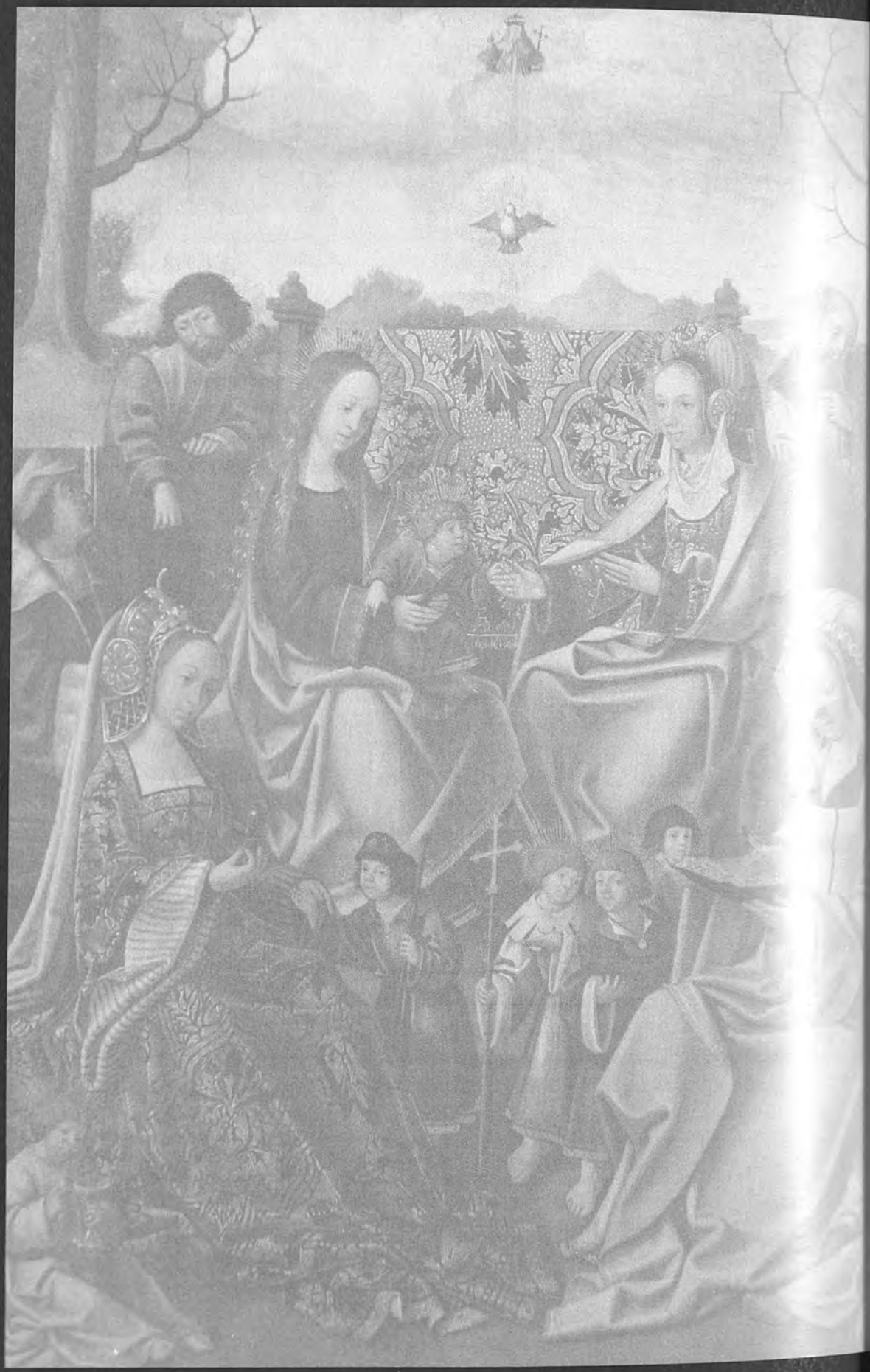
Pero, al tiempo que intentaba asegurar los dominios del sur, veía cómo la estrategia no solía otorgar los frutos augurados pues los colonos no siempre se quedaban en las nuevas tierras, para desesperación del monarca castellano que asiste, de una parte, al despoblamiento de las regiones norteñas de su reino a causa de estas corrientes migratorias hacia el sur y, de otra, a la ruina de tierras y ciudades sureñas porque los asentamientos no acaban de cuajar[33]. Muchos lugares de la meseta perdieron población debido a la emigración de sus habitantes que se sentían atraídos por las prebendas ofrecidas a los repobladores del área meridional del reino. Eso supuso una caída de la producción agraria de la meseta norte, que trajo aparejados problemas de índole fiscal, pues muchas localidades se quejaban de que se les exigiesen tributos que no podían satisfacer debido al descenso en el número de habitantes, así que era importantísimo consolidar el repoblamiento y cualquier medio era bueno si conducía a alcanzar el fin propuesto.

La propaganda a través de las *Cantigas de Santa María* se le antojó un instrumento tan bueno como cualquier otro para tratar de aliviar estos problemas e invitar a los pobladores a asentarse en determinados lugares de su conveniencia y, además, no era el rey quien pagaba el asentamiento, sino la Virgen con sus milagros. Acude, pues, a la táctica de ensalzar ciertos lugares, que hace coincidir con emplazamientos de culto mariano, con milagros en los que se amparaban explícitamente a los nuevos moradores, circunstancia que no debería ser desestimada a la hora de decidir asentarse en un emplazamiento u otro. Los numerosos relatos que, tanto en el Puerto de Santa María como en Castrojeriz y Villalcázar giran en torno a los muchos milagros que tienen lugar mientras se construye el templo, salvaguardando a los que trabajan en su construcción, parecen señal inequívoca de la predilección de la Virgen por esos lugares ya que, siendo ella "dos santos fror", estas tierras quedarían bajo su protección, lo cual animaría a los potenciales pobladores a establecerse por allí, en un momento en el que el (re)poblamiento resultaba muy difícil de asegurar puesto que ya no era fácil encontrar nuevos pobladores en las mismas cuencas que se estaban vaciando desde hacía años.

Dicho esto, podemos entender mejor por qué los clásicos lugares de peregrinación aparecen en segundo plano en favor de peregrinaciones locales, más fáciles de llevar a cabo por cualquiera. Más allá de la rivalidad entre los propios centros de culto y peregrinación, común a todos ellos a lo largo de la Edad Media, nos encontramos en las *Cantigas de Santa María* el reflejo de la intervención alfonsí en su deseo de cambiar e

33 Muy indicativas son las distintas disposiciones de las que da cuenta Valdeón a este respecto, sobre todo un texto de 1263, en el cual el rey, "sabedor de que «la noble cibdat de Sevilla se despoblaba et se derribava et se destruyen muchas casas», ordena poner en marcha una investigación con la finalidad de conocer «quantas casas fallaron despobladas et quantas yermas et malparadas et quantas fueron vendidas contra nuestro defendimiento»" (J. Valdeón Baruque, *Alfonso X el Sabio...*, *op. cit.*, p. 55).

curso de la historia. Su finalidad era crear nuevos lugares de peregrinación, aumentar el entusiasmo popular por las nuevas iglesias (y, de paso, los donativos y ofrendas de todo tipo), y crear nuevos asentamientos de población (o reforzar los antiguos) allí donde le hacía falta. El reino de Castilla está en expansión social e institucional y la multiplicación de reliquias y milagros se adecúa perfectamente a los propósitos del monarca. Los motivos religiosos que están en el punto de partida de su creatividad hagiográfica están sustentados por cuestiones políticas, económicas y de prestigio ante los nobles y obispos que permanecieron fieles, los que le fueron desleales, los otros monarcas de la península y el propio papa, que había de decidir su futuro en el *fecho del Imperio*.



# Santa María en Santiago de Compostela

# El *Salve Regina* y san Pedro de Mezonzo: el obispo y sus devociones

José Manuel Díaz de Bustamante
Universidade de Santiago de Compostela
Centro "Ramón Piñeiro" (España)

Es probable que más de uno de los asistentes se haya preguntado por qué mi intervención se titula "El Salve Regina..." y no "La Salve Regina..." y es posible que alguno de ellos haya supuesto que, siendo yo filólogo, hubiera alguna razón retorcida para ello. La hay, en efecto.

Una de las cuestiones que más me ha inquietado fue la de cómo interpretar un texto abierto, que ha ido teniendo muchos aspectos a lo largo de los siglos y a pesar de su indiscutible importancia tanto en el ámbito de lo religioso como en el de lo literario. Un texto resultado de la interacción de muchos metatextos que, por si ello fuera poco, se presta a avivar determinados orgullos locales. En consecuencia, ha de quedar claro, ya desde el título, que me voy a acercar a esta antífona tan hermosa como texto, para poder observar con ecuanimidad tanto sus elementos constitutivos como a su historia y la evolución de su tenor. Mi interés se centrará, pues, en un texto; un texto cuyo *incipit* es *Salve Regina*.

Uno de los primeros en observar que los estudios sobre la Salve se habían ido impregnando de nacionalismo desde el siglo XVIII y hasta llegar al tercio central del siglo XX, fue José Ramón Barreiro, en una inteligente comunicación a *Compostellanum*

del año 1965 en la que se ocupaba, fundamentalmente, de reseñar los argumentos del P. Canal (no siempre convincentes, pero tan apoyados en su sólida erudición y reconocido buen tino que exigían una atenta y respetuosa lectura), y de avanzar las pesquisas sobre la *Salve* (aquí sí) y su autor, del benemérito Rubén García Álvarez[1].

Pero había otro problema subsidiario del que, púdicamente, Barreiro no hablaba: me refiero al de los apasionamientos derivados del nacionalismo que prende la mecha del entusiasmo (en su sentido etimológico) en una legión de entusiastas (también en sentido etimológico), diletantes, capaces de cualquier cosa con tal de demostrar que *Salve* solamente le cuadra a una advocación mariana local y concreta, la suya, y le adscriba de modo excluyente. Este tipo de gentes sería capaz de discutir la autoría del *Pater noster*, una de las pocas oraciones con "copyright" universalmente reconocido. Como muestra me basta un botón, básteme recordar las trifulcas y polémicas en la Filología del Siglo de Oro, y más, acerca de la prelación de determinadas advocaciones marianas, vinculadas con premura a sentimientos nacionalistas excluyentes y muy poco edificantes de los que, sin ir más lejos, han sido testigos de excepción los viajeros franceses e ingleses de los siglos XVIII y XIX, entre otros.

Puestas así las cosas, véase que no pretendo hacer una historia de la *Salve*, que ya está hecha, y por grandes conocedores, sino plantear algunas cuestiones metodológicamente previas que no han sido tan atendidas como habría sido debido: la Salve no es ni una oración *proprie*, ni un poema, sino una antífona, es decir, una pieza litúrgica breve o muy breve, que se salmodia o se canta en la celebración del Oficio, y que debe estar escrita en prosa. Aunque parezca una perogrullada, primero existe la antífona y después el antifonario. Así que para que la Salve se recoja en el Antifonario compiense, es preciso que exista previamente; si el antifonario es de circa 1140, la Salve debería ser anterior. Sin más. Pero quizás no tanto como para ser obra de un clérigo del siglo X.

Curiosamente, la mayor parte de los estudios se centra más en la búsqueda del autor que en la comprensión de la obra: es decir, que en la historia de la cuestión se presta más interés a la patria del autor que a profundizar en la composición misma.

1 Y van ya juntos los tres grandes agonistas de este tema: José María Canal Sánchez-Pagín, *Salve Regina misericordiae: historia y leyendas en torno a esta antífona*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1963; José Ramón Barreiro Fernández, "El autor de la *Salve Regina* en la moderna bibliografía", *Compostellanum* 10.1 (1965) 9-18 y Manuel-Rubén García Álvarez, *San Pedro de Mezonzo. El origen y el autor de la "Salve Regina"*, por —, Madrid: Año Santo Compostelano, 1965.
Permítaseme una advertencia de tipo general: todos los textos que cito siguen la edición del *Corpus Christianorum*, excepto aquellos que, explícitamente, ofrezco según la *Patrologia Latina* de Migne. En los casos en los que haya debido manejar ediciones singulares, se señalan éstas puntualmente. Sigo las sólitas abreviaturas del *ThLL* y de *L'Année Philologique*, respectivamente, para autores y revistas.

Creo conveniente plantear estas consideraciones basadas en el *status quaestionis*:

1.- La práctica totalidad de los estudiosos de la himnología medieval y de la liturgia, al atender a la *Salve* se centran en el entorno de Reichenau (excepto José María Canal que es sobre todo mariólogo, y apadrina la figura de Bernardo de Claraval), y en torno a la figura de Herrmann Contractus.

2.- La mayor parte de quienes estudian las grandes congregaciones religiosas de monjes (benedictinos, cistercienses y cluniacenses) y de frailes (franciscanos y dominicos) se sienten atraídos por Ademaro de Monteil como autor de nuestra antífona. Está claro que el que se hable repetidamente de la "antífona de Le Puy" ha ayudado lo suyo.

3.- Los gallegos y, sobre todo, los compostelanos se han decantado por aceptar las noticias de Jacobo de Varazze y por sentir comprensible inclinación a apoyar la candidatura local de Pedro de Mezonzo[2].

Volviendo a nuestra antífona: estoy convencido de que Canal, al postular a san Bernardo como autor de la *Salve*, no estaba muy errado. Y no es que yo lo crea también, sino que veo que puede ser más que probable el que el texto que Dreves y Blume dan como sector *iv*, sea obra suya: *O clemens, o pia. O dulcis Maria*[3], porque se pueden rastrear paralelos (no vinculables directamente a la Salve) del mismo con mucha frecuencia a lo largo de sus escritos. De este modo, tanto la *consuetudo* del *usus* como canto procesional, como el añadido final, pueden ser fácilmente una aportación cisterciense, a partir de mediados del siglo XII. Y no es poco. Y no hay nada de extraño en que Bernardo pusiera su granito de arena en una obra que, no hay duda, cautivaba a los cistercienses.

Pero hay algo llamativo en la estructura disposicional del texto, que causó algunas dificultades a García Álvarez en su momento; me refiero a su tradición como rezo de completas. Y aunque es cierto que hoy esto puede sonar a disparate, se ha de reconocer cuánto hay de cierto en aquello de que *Certitude leads to violence*, como se suele atribuir

2 Me sorprendido que, incluso hoy en día, la cuestión de la paternidad de la Salve siga provocando reacciones vehementes entre los paisanos de Pedro de Mezonzo, que alcanzan al mismísimo P. Flórez: he hallado, por casualidad, el alegato de Fernando D. Cabanas López, *San Pedro de Mezonzo y la Salve Regina. Demostración de San Pedro de Mezonzo fue el autor de La Salve*. Google Docs, en https://docs.google.com/ document/ d/1L-PA0CKVFhWI85H4gLTENgnZsh 70dORY8-icmo4r_k/ edit ? pref=2&pli =1 (22-01-2016). Es de lamentar que no haya, para España, un estudio semejante al de Gerard Gros, *"Ave, Vierge Marie". Étude sur les prières mariales en vers français (XIIe-XVe siècles)*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2004. Sigue siendo admirable por su inteligente planteamiento de los problemas el libro de Herbert Thurston S.J., *Familiar Prayers: Their Origin and History*, Westminster (Maryland): The Newman Press, 1953. Sobre la Salve, pp. 115-145, y especialmente pp. 129 y 134-138.

3 Nótese que aún no se ha consolidado el *O dulcis* virgo *Maria* de la versión vulgata.

al célebre jurista norteamericano Oliver Wendell Holmes. Y en la persecución de cátaros y albigenses hubo mucha certeza y mucha violencia, como la había habido desde antiguo en la Reconquista española.

Es cierto que la Salve como saludo en tiempos de zozobra parece responder a la crisis espiritual y social provocada por la razzia gallega de Almanzor, y puede justificarse en sí misma como respuesta del buen obispo Pedro de Mezonzo a las angustias de los tiempos. Lástima que la horquilla cronológica resulte tan forzada, y que sea tan endeble el "cronograma" necesario.

Es cierto que, como canto de Cruzada, la Salve tendría en el Ademaro guerrero un campeón y un autor pintiparados, pero no se trata sólo de justificar la denominación de "Antífona de La Puy" sino de explicar, de paso, el que la Salve no fuera a llegar a la ciudad francesa de la mano de algún peregrino de los que abundaban desde que el obispo Godescalco se dirigió a Compostela en 950.

Es cierto que, entre los dominicos, el rezo diario de la Salve y su difusión como recurso en la cruzada contra los Albigenses podrían abonar la misma tradición "procesional" que hallamos entre los franciscanos cuando nos enteramos de los pormenores del viaje de Guillermo de Rubruck y su canto de la Salve para impresionar a los fieles locales cuando llegaba a una ciudad con iglesia[4].

Se pongan como se pongan las cosas, el hecho es que todo parece apuntar a que la Salve nació como una forma correlata en forma de *supplicatio* de la *salutatio angelica*, es decir, del *Ave Maria*. Piénsese que cuanto se recoge en el Antifonario cisterciense depende de unos acuerdos capitulares que se remontan en su mayoría a 1228 (cuando se prescribió en los *Statuta* la salmodia *mediocri voce*, junto a los siete salmos preceptivos, para pedir por diversas intenciones *pro domino Papa, pro pace Romanae Ecclesiae et imperii*, etc.): está claro que la Virgen es *advocata*, como reza la antífona, pero también es *felix caeli porta* como tanto complacía a san Alfonso de Ligorio[5]. Hasta aquí, me he ocupado de ciertos considerandos. Ahora debo volver al texto y a la obra.

---

4 Fr. Guillermo tenía, indudablemente, una feliz facilidad para el espectáculo: "XV.6. ...nos rogaron con gran encarecimiento que, al entrar y salir, tuviéramos cuidado de no tocar el umbral de la casa y que entonásemos alguna bendición por él. 7. Acto seguido pasamos dentro cantando la *Salve Regina*"; en otra ocasión, lo que cantan es el *Ave Regina caelorum* (XVIII.7) o, a cruz alzada, el *Vexilla Regis prodeunt* (XXIX.43): "El viaje de fray Guillermo de Rubruc" en Juan Gil Fernández, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 281-449. Fr. Guillermo llevó a cabo su misión por Mongolia entre 1252 y 1255 por instigación de Luis IX, rey de Francia, y con el beneplácito de Inocencio IV.

5 En *Le Glorie di Maria. Opera Dell'Illustriss. e Reverendiss. Monsig.* D. Alfonso De' Liguori... *Utile per leggere e prdedicare. Divisa in due Parti. Parte Prima. Sopra la Salve Regina*. In Bassano: A Spese Remondini di Venezia, 1774, p. 96 (Cap. V. Ad te suspiramus): "Perciò parimente ella vien chiamata *Porta del Cielo* dalla Santa Chiesa: *Felix caeli porta*, perché, come riflette il medesimo S. Bernardo, conforme ogni Rescritto di grazia, che vien mandato dal Re, passa per la porta della sua Reggia, così: *Nulla gratia venit de Caelo ad Terram, nisi transeat per manus Mariae.* (Vid. Serm. 3. in Vir. Nat.)".

La versión "crítica" del texto, según lo editan Dreves y Blume en el vol. 50 de los *Analecta Hymnica Medii Aevi*, supone que deberíamos leer:

i. Salve, Regina misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra: salve!
ii. Ad te clamamus, exsules filii Evae, ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrimarum valle.
iii.a Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte.
iii.b Et Jesum, benedictum fructum ventris tui, nobis, post hoc exsilium, ostende.
iv. O clemens, o pia. O dulcis Maria.

Es un texto un tanto extraño para los católicos de a pie, porque no aparece el sólito "mater" en *mater misericordiae*, ni el "virgo" de *O dulcis virgo Maria*. Ni la conocida división del texto en falsos versos que tantas interpretaciones ha provocado y, muy especialmente, la de Rubén García Álvarez.

El *Mater misericordiae* al que estamos acostumbrados es tardío; se suele decir que es un añadido del siglo XVI, pero ya se encuentra, tal cual, en el ritmo nº 9, 45, 3 de Bonaventura de Bagnoregio (siglo XIII): *Maria mater gratiae,/ Mater et fons bonitatis,/ Mater misericordiae,/ Fons et fomes pietatis,/ Triclinium Deitatis*; y en su ritmo nº 7, 21, 1: *illos pios oculos et misericordes/ converte ad famulos in bono discordes/ Et ad mala sedulos fortius concordes...* en el que, de este modo, se glosa toda la Salve, punto por punto. Se puede pensar que la conformación actual del texto es propia del siglo XIII, y que el *Mater misericordiae* no puede ser tan tardío como se pretende, porque no se puede soslayar la dificultad que supone el que Erasmo, en su corrosivo diálogo *Peregrinatio religionis ergo*, ponga en boca de la mismísima Virgen un curioso *Ergo ne sis mater misericordiae* que tiene visos de ser una alusión a la Salve[6] tal cual la conocemos hoy, sin las potenciales interferencias que suponen las glosas. Otra cosa es que Pedro Canisio contribuyera, en el siglo XVI, a justificar con detalle el tenor y alcance de las *potentiae* de la Virgen[7],

6 Cuando en la impagable epístola de la Virgen al misterioso Glaucopluto se queja de las barbaridades que le piden a ella los insensatos y crédulos devotos: "Occlamat, quae quaestui turpi semet exponit, *Da proventum uberem*. Si quid negem, illico reclamant, *Ergo ne sis mater misericordiae*. Aliorum vota non tam impia sunt quam inepta". En Erasmo (1729): Desiderii Erasmi/ Roterodami/ *Colloquia,/ cum/ notis/ selectis/ variorum./ Addito indice novo*. Delphis- Lugduni Batavorum: apud Adrianum Bemen [et] Samuelem Luchtmans, 1729, pp. 409-446. La epístola se ofrece entre pp. 411-414. Aparte de la típica acritud erasmiana, el tenor recuerda significativamente el de la célebre *Epistola Christi de die Dominica*, del corpus de textos apócrifos.

7 Véase: *Summa Doctrinae Christianae*, ex postrema recognitione doctoris Petri Canisii, Societatis Iesu Theologi. Antuerpiae; Ex Officina Christophori Plantini, Architypographi Regij, 1580. *De salutatione angelica*. XV. pp. 66-74 con testimonios de algunos Padres: Ireneo de Lyon. Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Atanasio, Gregorio Nacianceno, Agustín de Hipona y Bernardo de Claraval. *Maria advocata*, p. 70. Es muy interesante el trabajo de Margherita Morreale sobre las *Cartillas*: "La Salve Regina en las Doctrinas Cristianas y Cartillas del S. XVI", *Revista de Filología Española* 84 (2004) 129-151, en el que, de un plumazo (p. 130, n. 5), descarta la candidatura de Bernardo de Claraval basándose en argumentos complementarios de los empleó Barreiro (pp. 105-108) con el mismo fin, al analizar la obra del P. Canal.

y que nosotros hayamos ido asimilando las múltiples capas y etapas de la conformación del texto más difundido[8].

Del mismo modo que hay que reconocer el efecto "de rebote" que la aversión de Lutero por la Salve provocó en el seno mismo de la confesión luterana, como lo muestra el "Salve Rex aeternae misericordiae", que no pasa de ser la Salve convertida al evangelismo...[9].

Una *res certa* es que tenemos un texto que se atribuye a varios autores, autores que tienen diverso grado de probabilidad y de verosimilitud. La mayor dificultad estriba en el hecho de que un texto documentado mayoritariamente a partir del siglo XII y reconocido como *notissimus* en el XIII, tenga un autor muy anterior y del que, desafortunadamente, no consta que escribiera más que textos diplomáticos (Pedro de Mezonzo) o tuviera un autor muy prolífico pero posterior a un buen número de testimonios textuales creíbles (Bernardo de Claraval), cuando hay un buen número de testimonios a favor de la figura de Herrmann Contractus y todo parece señalar en la dirección de Reichenau. Y en este sentido, surge la duda razonable que suscitan la *antiphona podiensis* y Ademaro.

García Álvarez se deja llevar entusiásticamente por dos apreciaciones suyas: la fiabilidad del testimonio de Santiago de Varazze, apoyada en una datación más que problemática de las *probationes calami* del codex Augiensis 55, fol. 42v col. 'a', que contienen <S>*alve regina misericordie* (...) *in hac lacrimarum valle* (...) *eia ergo*. Y, sobre todo, en su conocimiento de los escritos diplomáticos de Pedro de Mezonzo.

---

8 Desde una perspectiva diferente, es sugestivo el trabajo de Andreas Heinz, "Die Marianischen Schlussantiphonen der Tagzeitenliturgie. «Alma redemptoris mater»- «Ave, regina caelorum»- «Regina caeli»- «Salve regina»- «Sub tuum praesidium»" en su *Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet*, Trier: Paulinus- Verlag 2010, (*Trierer theologische Studien* 76) pp. 114-135.

9 A la antífona evangélica de Erfurt de 1525 (*Salve Rex aeternae misericordiae...*), corresponden los *responsoria* de 1572: *Salve Jesu Christe Rex misericordiae, vita dulcedo et spes nostra salve...* Las versiones de la *Salve* o de sus versículos, han sido numerosísimas: piénsese que Luca Gaurico, obispo de Civitate en San Severo, nos da un bello "O pia, o clemens, o dulcis Virgo Maria", hexámetro casi perfecto (Ŏ pĭă, ∩ŏ | clēmĕns, | ō dŭlcīs ¦ Vĭrgō Mārĭa, publicado luego en el corpus de los *Carmina libraria*), como parte de la *Salve* en dísticos elegíacos que, junto al *Paternoster* y el Credo, encabeza el famoso y delirante *Tractatus astrologicus in quo agitur de praeteritis multorum hominum accidentibus per proprias eorum genituras ad unguem examinatis...* Venetiis: Apud Curtium Troianum Navò, 1552, f. a5. A él también le debemos el aprovechamiento de un pentámetro inesperado: Ŏrā prŏ nōbĭs ǁ Sāncta Dĕĭ Gĕnĕtrix. Pormenores acerca de Gaurico y de su formación en Franco Bacchelli, "Gaurico, Luca", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1999, s.v. En todo caso, se siente uno inclinado a darle la razón a Lutero al leer obras como la de Sor Hipólita: *Libro segundo. Mystica Exposiciôn de la Salve Regina, que por mandado de sus Prelados y Confessores, dexo Escrita de su Mano la Venerable Madre Hipolita de Iesus y Rocaberti.* Sale a la luz de orden de su sobrino el Ilustrissimo y Excelentissimo Señor Don Fray Juan Thomas de Rocaberti..., En Valencia: por Francisco Mestre, Impressor del Santo Tribunal de la Inquisicion, junto al Molino de Rovella, 1685. Pero no todo se dejaba pasar: este libro acaba en el Índice de libros prohibidos, por Decreto de 29 de marzo de 1690, *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Gregorii XVI. pontificis maximi jussu editus.* Modoetiae: Ex Typographia Instituti Paulinorum..., 1850, p. 279.

Este conocimiento de la documentación gallega lo llevó a analizar un diploma de Bermudo II, en cuyo preámbulo encontró "algo" que le permitía identificar ecos de un estilo "mezonciano":

> "A ti Señora mia y reina de las vírgenes, madre de la luz y engendradora de Nuestro Señor Jesucristo, santa María, Oh nodriza de Dios y madre del Señor: te ruego profundamente que te inclines hacia mí e imploro tu intervención, de tal manera que a tu hijo, rey eterno, no dejes de pedirle, con tu influencia en mi favor, por mis pecados, para que por ti merezca ser yo redimido, y muera lavado de lo que hice inicuamente, y halle sitio contándome en el número de los elegidos"[10].

Es decir, el célebre documento de Bermudo II, de 991 (*Codolga* IDP 4177)[11]:

> *Ego autem oblationem ad locum sanctum contulimus et per obsecrationem supra phate genetricis domini merear a domino ab omnibus peccatis meis liberatus existere et sordem delicti mei abstergere: o alma Dei et mater domini atclines funditus oro et tuo interventum imploro ut pro me filio tuo regi eterno sufragio non desinas meo poscere delicto ut per te redimere merear et quo inique gessi ablutus abscedet et in numero electorum, conputatus locum reperiam...*[12].

No tengo la intención de empeñarme en una disputa que no tiene visos de poder rematarse nunca. Acerca de quién y cuándo escribió la Salve quien haya sido su autor, se ha escrito *ad nauseam* y, como los datos son los que son y no hay mucho más, cabe solamente la posibilidad de revisarlos a la luz de los instrumentos de que disponemos hoy.

Rubén García Álvarez tenía la mayor de las esperanzas puesta en las *probationes calami* del códice *Augiensis perg. 55* de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe[13], obra

10 Traducción de Manuel- Rubén García Álvarez, *San Pedro de Mezonzo...*, p. 277. Es curioso pensar que el tenor de este documento viene a coincidir con cuanto critica ferozmente el anglicano George Stanley Faber, *The Difficulties of Romanism in Respect to Evidence: Peculiarities of the Latin Church Evinced to Be Untenable on the Principles of Legitimate Historical Testimony*. By---, B.D. Rector of Long Newton, and Prebendary of Salisbury. The Second Edition, Revised and Remoulded. London: Printed for C. J. G. & F. Rivington, St. Paul's Church-Yard, And Waterloo-Place, Pall-Mall. 1830, pp. 212 y especialmente 479-480.

11 Es decir, *Corpus documentale latinum Gallaeciae*, en corpus.cirp.es/codolga.

12 Antonio García Conde & Francisco Vázquez Saco, "Un diploma de Bermudo II", *Boletín de la Comisión provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo* 1.4 (1942), 91-99, el documento está en pp. 91-92. Otra edición (IDP 16227) más reciente pero basada en el *Tumbo Viejo* de Lugo: José Luis López Sangil & Manuel Vidán Torreira, "Tumbo Viejo de Lugo" (transcripción completa), *Estudios Mindonienses*, 27 (2011), 11-373; el documento está en pp. 63-64.

13 Se trata de un códice misceláneo del primer tercio del siglo IX, que contiene el *Contra Eutycen* de Vigilio de Tapsa (fol. 1r); la *Epistula ad Capreolum episcopum* de Vitalis y Tonancio (fol. 24r); la correspondiente *Responsio* del obispo Capreolo (fol. 25r); unos *Nomina heresum Iudaeorum* (fol. 28v); la *Epistula ad Augustinum* de Quodvultdeus de Cartago (fol. 29r); la *Epistula ad Quodvultdeum* de Agustín (fol. 29v); el *De haeresibus ad Quodvultdeum* de Agustín (fol. 30r); la *Epistola Gelasii papae ad episcopos per Lucaniam et Brutios et Siciliam constitutos* de un Pseudo Isidoro y, por último las consabidas *probationes pennae* etc. (fol. 42v).

evidentemente del siglo IX, ocho tratados, que ocupan sus 42 folios. Mas su interés principal reside en que, al final, de mano posterior, un monje aprovechó el espacio en blanco para hacer unos "federproben", unos ejercicios de pluma, pruebas caligráficas o, dicho más técnicamente, unas "probationes pennae", entre las cuales, y en el foI. 42 v, se leen estas frases: *(S)alue, regina misericordie e in hac lacrimarum ualle. Eia ergo*. Líneas más abajo, aparece esta data: *ab incarnatione Domini millesima X*[14].

La seguridad de nuestro historiador lo empuja a pasar por alto algunas cuestiones clave que deben ser previas: ¿qué es lo que tenemos en el Augiensis?, ¿hasta qué punto las frases de las *probationes* tienen o pueden tener relación con el *codex* mismo o con las lecturas que estaba haciendo el escriba?, ¿tienen dichas frases el rango de pruebas indiscutibles de que el escriba conocía y estaba evocando el texto de la Salve?, ¿el hecho de que este presunto primer testimonio de la difusión de la Salve esté relacionado con el monasterio de Reichenau, lo mismo que Herrmann Contractus, debe ser desdeñado en aras de una datación más que insegura?[15]

La cuestión de si es posible o no establecer una cronología ajustada para un texto tan magro no es tan acuciante como veía García Álvarez; el hecho indiscutible es que, si se acepta que el Augiensis fue elaborado en el siglo IX[16], las *probationes*, en última instancia, no pueden ser anteriores. A partir de aquí el asunto se torna especulativo.

Veamos qué dicen las *probationes*, según García Álvarez, en lo que toca al texto de la Salve: *Salve regina* es un hermoso arranque de segundo hemistiquio de un hexámetro[17] y, no obstante, ha tenido poco éxito en la poesía latina. Pero la Salve es un texto en prosa, no lo olvidemos. Y *regina misericordiae* es la variante femenina de un concepto

14 Manuel-Rubén García Álvarez, *San Pedro de Mezonzo...*, *cit.* p. 216, quien hace caer todo el peso de la relevancia de tal testimonio sobre la paleografía, como herramienta capaz de situar en el tiempo la confección de las *probationes*. El problema es, pues, básicamente de cronología: "No hay, ni puede haber, la menor duda de que el incógnito monje de Reichenau conocía perfectamente la Salve regina cuando ensayaba su pluma en el viejo pergamino de su abadía. El verdadero problema estriba en saber la época en que este calígrafo escribía, es decir, en fijar la data de esta adición escrituraria. En principio, podíamos pensar que fue exactamente en el año 1010, fecha que él mismo apunta. Pero la solución verdadera sólo puede darla el examen paleográfico, hoy posible gracias a la legión de estudiosos que nos han enseñado a caminar con seguridad casi matemática por este intrincado laberinto de la escritura de códices." (*ibidem*).

15 Resulta convincente la discusión de Walter Berschin & Martin Hellmann, *Hermann der Lahme. Gelehrter und Dichter (1013-1054)*, Heidelberg, Mattes Verlag, 2004 (*Reichenauer Texte und Bilder* 11), pp. 73-105. Para un estudio breve de la relación entre la historia de la Salve y de su música, vid. Fred Büttner, "Zur Geschichte der Marienantiphon «Salve Regina»", *AMW* 46 (1989) pp. 257-270.

16 Siguiendo una indicación de Alfred Holder (vid. infra), he comprobado que en los catálogos de 822 y en el de 823-838 que edita Becker aparecen recogidas las entradas correspondientes al contenido del Augiensis 55 (Catalogi bibliothecarum antiqui. 1. *Catalogi sæculo XIII vetustiores*. 2. *Catalogus catalogorum posterioris ætatis*. Collegit Gustavus Becker. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969 [Reproducción facsimilar de la edición Bonnae: apud Max Cohen et filium, 1885], con los asientos nº 58 y 31 respectivamente, en pp. 6.5, 8.17, 15.34, 33.74 nº 23).

17 Así, por por ejemplo se lee en la Orestis tragoedia de mi entrañable Blosio Emilio Draconcio, v. 136: "Longius exclamat: 'Salve regina Pelasgum,/ ultio Dardanidum, captae solacia Troiae!".

poco representado, *rex misericordiae*, que se remonta a Jerónimo, a propósito del rey Joas en el *Liber Paralipomenon*, pero que encontramos de nuevo en Cristiano Drutmaro y en Pascasio Radberto a propósito del evangelio de san Mateo, y en Rabano Mauro de nuevo sobre los Paralipómenos. Otra cosa bien distinta sucede con la expresión *regina misericordiae*[18].

Desde mi perspectiva, no obstante, es necesario tener en cuenta el texto global de las pruebas de pluma, y no sólo lo que coincide con el texto de la Salve y, sobre todo, hay que especular sobre qué relación pudiera mediar entre el contenido del códice y el batiburrillo, no exento de sentido, de las *probationes*. Lo que aparece en el fol. 42v es:

18 En Migne, *PL*, vols. 106, col. 1449; 120, col. 69 y 109, col. 505, respectivamente. Ruperto de Deutz, primero en el *De Trinitate* (Migne, *PL*, vol. 167, col. 1270) y luego en sus *Commentaria in duodecim prophetas minores* (Migne, *PL*, vol. 168, col. 18) vuelve a ocuparse del rey Joas, rex misericordiae. Pero un texto mucho más vecino, el llamado *Libellus de corona Virginis* que Migne atribuye a un Pseudo Ildefonso de Toledo pero que es posterior a él (cf. Emiliano Fernández Vallina, "Una guirnalda de símbolos: el *Libellus de Corona Virginis*", en Gregorio Hinojo Andrés y José Carlos Fernández Corte (eds.) *Mvnvs qvaesitvm meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007 [*Acta Salmanticensia*. Estudios Filológicos, 316], pp. 337-347. Se trata de un texto problemático, transmitido en un único ms que aparentemente debería ser fechado entre los siglos XII y XIII: Pseudo Ildefonso de Toledo, *Libellus de corona Virginis* (Migne, *PL*, vol. 96, cols. 296B-297A): "Sanctae Trinitatis nobile triclinium, Verbi Patris sanctum reclinatorium, puella decora, virgo formosa, regina clara et serena, pia, dulcis, gratia plena, cui a Deo collatum est, ut inter feminas prima Deo virginitatis munus offerres, unde jure angelico aspectu simul et factu meruisti perfrui, quae angelicam studuisti vitam imitari. In te enim coelis distillantibus, tota se infundit plenitudo divinitatis, cui oblata sunt et data gratiae plenitudo, Dei cohabitatio, coelestis benedictio. Quapropter cum tot mirabilium insignia in te tam excellenter praedicentur, ego peccator cupiens adhuc tuam gloriam ampliare, in septimo loco tuae coronae Sapphirum lapidem pretiosissimum collocare decrevi. Sapphirus enim similis est sereno coelo, quem cum solis radius aspicit, splendorem ardentem emittit: cujus virtus est corpus castificare, oculis proficere, venenis officere. Et iste lapis merito competit capitis tui ornamento. Tu, Domina, fuisti semper clara et serena, sincera, mundissima, et amoena. Tu enim es semper tota pulchra, tota formosa, tota immaculata, et tota speciosa. Macula nulla fuscaris, nulla sorde macularis, omni gratia illustraris, omni virtute decoraris. Pulchrior et speciosior es sole in aspectu tuo, et super omnem dispositionem stellarum rutilas decore praecipuo. Sed dum illa summa majestas, cujus tu es amabilis sponsa, et dilecta filia, suo gratioso et amabili radio tuam faciem reverberat, tum spes mea ampliori pulchritudine augmentatur, sapientia tua copiosiori luce radiat, charitas tua tota ardens in Dei amore efficitur, et omnes virtutes tuae ampliori sanctitate perfunduntur. Tu etiam, Domina, mentes et corpora castificas, oculos mentis et corporis illuminas, peccatorum venena eliminas et exstirpas. Cum igitur, Domina, sis salus humani generis, spes et solatium pauperis, succurre nobis servulis miseris; nam bella premunt hostilia, hostes sua extendunt retia, caro suggerit mollia, daemon rixas et jurgia, mundus opes et honores, et quaecunque curiosa. O regina misericordiae! succurre in tempore angustiae, fer nobis opem tuae gratiae; et ne corruamus in tantis periculis, mane nobiscum, Domina, quoniam advesperascit. Tu fons salutis et totius gratiae, via pacis, et portus indulgentiae, audi planctus tuae familiae. Circumdant nos multa pericula, corpus consumit aegritudo praevalida, pectus urit tentatio acerrima: pluvia devotionis compescitur, fervor in oratione non reperitur, oculus rationis caligatur. (...) Ave, regina misericordiae, sponsa Christi, mater Dei, filia summi Patris, amica Spiritus sancti, salus mundi, lumen Ecclesiae, dulcedo pietatis. Ave, regina virginum, imperatrix angelorum, exsultatio bonorum, amica pacis. Mater virgo, dulcis femina, lucerna justitiae, doctrina sanctitatis. Ave, rosa placentior, lignum vitae, lilium paradisi, Trinitatis triclinium, aeterni Verbi palatium, felix coeli porta, solamen in moerore. Ave, plena gratia, mater pauperum, advocata peccatorum, sceptrum aequitatis, gaudium animae, pax peccatoris, tripudium et laetitia cordis. Ave, nostra fiducia, firmamentum debilium, splendor in tenebris, fundamentum fidei, portus indulgentiae, via poenitentiae, fons dulcedinis, causa nostrae salvationis" (ibidem, col. 314A).

<*S*>*alue, regina misericordie* Que genuisti Rege*m*/ regu*m* dom*inum*, Qui p*ropte*r nos homines et p*ropte*r nostra*m*/, salutem Descendit de celis, Tanqua*m* sponsus/ In die solemnitatis et le <ti>tie p*r*ocedens de tala-/ mo suo. Iubilate montes laude*m*, Quia aduen*it*/ dominator do*min*u*s*, Que*m* ginnebat inefabiliter/ Sancta dei genitrix. Iusti Beati eritis Cu*m* uos/ testimoniu*m* p*e*ribebitis, In aduentu iudicis, Iudica<n>-/ tes duodecim Cum suma uictoria. Orbis sator Rex/ aeterne. O clemens et bone custos tibi laus, tibi/ gl*oria*, tibi gr*atia*r<um> actio. Re<p>le tuor<um> corda fideliu*m*. per te/ dies et ore labant et se iterum reciprocant/ Adiua nos ut a malis omnib*us*. Eruamur *In/ hac lacrimarum ualle. Eia ergo* benedicam-/ mus d*omi*no./ Domine audiui auditu*m* et timui./ In nomine d*omi*ni ab incarnatione d*omi*ni Mille*sima* X./ v v viii lxxlcccxxzppp./ Domine exaudi oratione*m* quia iam/ connossco teppus meu*m* p*r*ope esse. presta mihi/ d*omi*ne sapienti./ S //// Sanctus Conditor astror<um> te./ iiii viii xii vx y viiffl d'ppuriag./ vx y Ix. //*col. b*// Domine exaudi orationem, quia iam connossco/ meu*m* p*r*ope esse, mihi domine./ Suauissime uniuersorum./ B./ Beatus B./ d*e*i gratia Buu./ Beatus uir qui non abit./ Pater noster qui es in celis, sanctificetur/ nomen tuum, adueniat regnum tuum, fiat/ uoluntas[19].

Acerca del *Que genuisti Regem/ regum dominum*, encuentro en los *Analecta Hymnica*, pp. 207-208, nº 203 *In Assumptione BMV*, "Salve, mater salvatoris..." e.6 "Thomas: Gaude tu, quae genuisti/ Regem regum Deum caeli, quem adorant archangeli,/ quem angeli quoque throni". Esta pieza está conservada en mss del siglo XV fundamentalmente. *Ibidem*, pp. 55, nº 35, *Ad beatam Mariam V.*: "Ave virgo gloriosa/ Mater Christi speciosa/ Ave Deum genuisti,/ Regem regum peperisti,/ Virgo ineffabilis...".

*Qui propter nos... nostram salutem... de caelis*: es el Credo: "Et in unum dominum Iesum Christum filium dei, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivos et mortuos". Así en la *Expositio fidei, Concilium Nicaenum*.

19 He podido disponer de la excelente digitalización del códice 55 que se ofrece en el portal web de la Badische Landesbibliothek, y también de la reimpresión de 1970 del catálogo de Holder (*Die Reichenauer Handschriften... Neudruck mit bibliographischen Nachträgen*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970): *Die Handschriften der Großherzoglich Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe V. Die Reichenauer Handschriften: Die Pergamenthandschriften* beschrieben und erläutert von Alfred Holder. Erster Band. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner 1906, pp. 190-192.

*Tanquam sponsus...*: etc. Es el salmo 18: 6 "In sole posuit tabernaculum suum et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut gigans ad currendam viam suam", (muy representado en Ambrosio de Milán (*De incarnationis dominicae sacramento* (CPL 152) 5,35; *De institutione virginis* (CPL 148) 1,6; *De Isaac uel anima* (CPL 128) 8, 69; *Explanatio psalmorum XII* (CPL 140) 43, 29, 2), Agustín de Hipona (*sermones* 126, 129, 187, 192,361 (CPL 284) ), Quodvultdeus (*Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos*, (CPL 404) c. IX) e Isidoro (*De fide catholica contra Iudaeos* CPL 1198) 1.10.10).

*Iubilate montes...*: *dominator dominus*: es el himno *Laetentur caeli*, basado en Vulg. Isaias 49,13: "Laudate, caeli, et exsulta, terra; iubilate, montes, laudem, quia consolatur Dominus populum suum et pauperum suorum miseretur"; está en el *Breviarium cisterciense primitiuum*: *Temporale, Dominica I Aduentus, In secundo nocturno*: "R. Letentur celi et exultet terra; iubilate montes laudem; quia dominus noster ueniet, et pauperum suorum miserebitur. V. Ecce dominator dominus cum uirtute ueniet".

*Quem ginnebat...*: Así, como *Tropus ad Introitum Missae in Nativitate Domini* «Puer natus est nobis»: "Hodie cantandus est nobis puer,/ Quem gignebat ineffabiliter ante tempora pater,/ Et eundem sub tempore generavit inclita mater./Quis est iste puer,/ Quem tam magnis praeconiis/ Dignum vociferatis?". Cf. Karl Strecker, *Die Cambridger Lieder* (*Carmina Cantabrigiensia*), en *MGH Scriptores rerum Germanicarum (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi)*, vol. 40, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926, p. 10, 10b: "Agmina celorum/ gaudeant, quod incola,/ quem gignebat virgo,/ presidens in celo,/ tincta veste de Bosra,/ gentium redemptio/ terram, polum,/ ignem, pontum/ rex in pace componit".

*Sancta dei genitrix...*: de la fórmula del *Angelus*: "V. Ora pro nobis, *sancta Dei Genetrix*,/ R. Ut digni efficiamur promissionibus Christi". Cf. sin embargo, Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV* (CPL 1713) 4, 17, "*De transitu Musae puellae*. Sed neque hoc sileo quod praedictus Probus Dei famulus de sorore sua, nomine Musa, puella parva, narrare consuevit, dicens, quod quadam nocte ei per visionem sancta Dei genitrix semper virgo Maria apparuit, atque coaevas ei in albis vestibus puellas ostendit".

*Iusti beati...*: Vulg. Luc. 6:21-22: "beati qui nunc esuritis quia saturabimini beati qui nunc fletis quia ridebitis. beati eritis cum vos oderint homines et cum separaverint vos et exprobraverint et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter Filium hominis" y también 1 Petr. 4, 14: "Si exprobramini in nomine Christi beati quoniam gloriae Dei Spiritus in vobis requiescit".

*Cum vos testimonium peribebitis...*: Vulg. Iohann. 15, 27: "Sed et vos testimonium perhibetis, quia ab initio mecum estis", (vid. también en el *Liber Commicus*: dom Germain Morin, *Liber commicus sive Lectionarius quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. Maredsoli: In Monasterii Sancti Benedicti, 1893, p. 252): "Quum uenerit paraclitus quem ego mittam uobis a patre spiritum ueritatis qui a patre meo procedit ille testimonium peribebit de me et uos testimonium peribebitis quia ab initio mecum

estis". Pero, sobre todo, en Agustín (*In Iohannis euangelium Tractatus* (CPL 278) 92 y 93) y en Beda (*Homeliarum euangelii libri II* (CPL 1367) 2, 15-16).

*In adventu iudicis...*: Beda, *In Cantica Canticorum libri VI* (CPL 1353) 5, 8: "Vbi et apte subiungitur: Adprehendam te et adducam in domum matris meae. Ita autem haec loquitur sinagoga quemadmodum Paulus ait: Nos qui uiuimus qui residui sumus in aduentu domini non praeueniemus eos qui dormierunt, qui cum certum haberet diem usque iudicii se in carne durare non posse propter consortium tamen unius eiusdem que fraternitatis illorum se numero iungit qui in aduentu iudicis uiui inueniuntur in carne"; *Homeliarum euangelii libri II* (CPL 1367) 1, 24; Gregorio Magno, *Homiliae in euangelia* (CPL 1711) 1, 12, 3: "Sed lampades fatuarum uirginum exstinguuntur, quia earum opera, quae clara hominibus foras apparuerunt, in aduentu iudicis intus obscurantur. Et a Deo retributionem non inueniunt, quia pro eis receperunt ab hominibus laudes quas amauerunt"; *Moralia in Iob* (CPL 1708) 8, 34: "Mane autem dicitur illa tunc manifestatio mentium, quae in aduentu iudicis apertis cogitationibus quasi post noctis tenebras demonstratur", y Casiodoro, *Expositio psalmorum* (CPL900), In psalm. 95: "Ipsa enim terra exsultare potest in aduentu iudicis sui, quae se a peccatis propriis intellegit absolutam".

*Iudicantes duodecim...*: Vulg. Matth. 19, "Sedebitis et vos super duodecim sedes, judicantes duodecim tribus Israel".

*Cum summa victoria...*: *Hymnus Mane prima sabbati*: "Surgens Dei filius,/ Nostra spes et gloria,/ Victo rege sceleris/ Rediit ab inferis/ Cum summa victoria". Y *antiphona III ad laudes*: "Lignum crucis qui portavit/ surrexit cum gloria/ limbo captos liberavit/ cum summa victoria".

*Orbis sator...*: Konrad Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau: Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724-1924*, München: Verl der Münchner Drucke, 1925, vol. 2, p. 822, propone una composición que incluye varios elementos de las *probationes:* "Orbis sator/ Rex aeterne/ O clemens et bone custos, tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio". Pero hay un texto real más interesante: "Rex eterne glorie mundo natus hodie/ nos renasci voluit quo Adam constituit...". Personalmente me quedo con la letanía gelasiana del *Kyrie* de la *Missa XI*, para las dominicas *per annum*, que engloba dos de los elementos: "Orbis factor rex aeterne, eleison": es curioso pensar que los *kyries* tropados desaparecieron a causa de la refoma gregoriana..., y resucitaron: XI. *In dominicis infra annum* (*Orbis factor*). saec. X, XIV-XVI. Cf. Bund für Liturgie und Gregorianik [Holger Peter Sandhofe], *Kyriale e Graduali sacrosanctae Romanae Ecclesiae desumptum*, Bonnae ad Rhenum: Aedibus Bardorum, 2001, pp. 39-42.

*O clemens et bone custos...*: es una antífona para la celebración *De sancto Nicolao episcopo*: "O pastor aeterne, O clemens et bone custos, qui cum devoti gregis preces attenderes, voce lapsa de caelo praesuli sanctissimo dignum episcopatu Nicolaum ostendisti tuum famulum".

*Tibi laus tibi gloria tibi gratiarum actio...*: del *Breviarium, dominica XXI post Pentecosten*, es la *responsio* a la *Lectio II*: "R. Tibi laus tibi gloria tibi gratiarum actio in saecula sempiterna. V. O beata Trinitas. Gloria Patri". Cf. Alcuino (MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, vol. I, 85, 3, 16: "Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio/ Semper ubique in secula sempiterna".

*Reple tuorum corda fidelium...*: antífona al *Alleluia*: "Veni sancte spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende", en vigencia en el Propio de la misa del domingo de Pentecostés, y abundantemente testimoniada en autores de los siglos XII y XIII, como Alejandro de Ashby, Galtero de San Victor, Guillermo Durando, Pedro el Cantor o Sicardo de Cremona. El autor es incierto, si bien hay tendencia a atribuirlo a Roberto de Francia (siglo XI); vid. Sylvia Huot, *Allegorical Play in the Old French Motet. The Sacred and the Profane in Thirteenth- Century Polyphony*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 142, etc. Del porqué de la acción de la memoria en las *probationes pennae*, informa Anna Maria Busse Berger, *Medieval Music and the Art of Memory*, Berkeley- Los Angeles- London: University of California Press, 2005 (puntualmente, p. 71 y n.).

*Per te dies et horae labant et se iterum reciprocant...*: Secuencia de Notker I de Sankt Gallen, *In nativitate Domini*, 3: "per quem dies et horae labant et se iterum reciprocant", "Natus ante saecula Dei filius, invisibilis, interminus;/ Per quem fit machina coeli et terrae, maris et in his degentium:/ Per quem dies et horae labant et se iterum reciprocant;/ Quem angeli in arce poli consona semper canunt"; cf. Rémy de Gourmont, *Le Latin Mystique. Les poètes de l'Antiphonaire et la symbolique au Moyen Âge. Préface inédite de l'auteur*. Paris: Les Éditions V. Crès et Cie, 1922, p. 114 y, sobre todo, Felix Heinzer, "Figura zwischen Präsenz und Diskurs Das Verhältnis des „gregorianischen" Messgesangs zu seiner dichterischen Erweiterung (Tropus und Sequenz)", en Christian Kiening (ed.), *Figura: Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2013, pp. 71-90, y especialmente p. 77.

*Adiuva nos ut a malis omnibus eruamur...*: Gregorius Magnus, *Liber antiphonarius*, (Migne *PL* vol. 78, col. 682C) *In litania maiore, Collecta ad sanctum Laurentium in Lucina. Ad Processionem Antiphonae*: "Exsurge, Domine, adiuva nos, et libera nos propter nomen tuum, alleluia; salvum fac populum". (...) (*ibid.* col. 684B) "Salvator mundi, salva nos omnes. Sancta Dei genitrix, semper virgo Maria, ora pro nobis. Precibus quoque apostolorum martyrumque omnium et confessorum, atque sanctarum virginum, suppliciter petimus, ut a malis omnibus eruamur, bonisque omnibus nunc et semper perfrui mereamur, alleluia". Cf. *Breviarium romanum, In festo ss. Nominis Iesu, In II nocturno*, lectio IV.

*In hac lacrimarum valle. Eia ergo...*: es importante tener en cuenta que, en otra de las *probationes* que se pueden leer en la col. B del mismo fol. 42v del Augiensis 55, aparece *Beatus B/* y, más abajo, *Beatus uir qui non abit*. Esta última cita es, sin la menor duda, el arranque del salmo 1; pero no puede ser casual que, cerca de *In hac lacrimarum valle*, aparezca el primer *Beatus*, porque tras el "valle de lágrimas" no tiene por qué estar

solamente la Salve, como gustaría a García Álvarez, sino el salmo 83, 6-8 de la Vulgata: "*Beatus* vir cui est auxilium abs te ascensiones in corde suo disposuit *in valle lacrimarum* in loco quem posuit etenim benedictiones dabit legis dator ibunt de virtute in virtutem videbitur Deus deorum in Sion". La expresión literal *in hac lacrimarum valle* aparece ya en el siglo IX en la correspondencia de san Bonifacio y el conde Lullo: "Idcirco audaciter rogare presumimus vestram beatam ac vere benedictam almitatem, ut nos tam viventes *in hac lacrimarum valle* quam etiam in gloriosissima praescientia Dei in Christo pausantes assiduis ac sacris orationibus vestrarum studiis domino Deo commendare dignemini", editadas en *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, herausgegeben von Michael Tangl, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1916, nº 129, p. 267; en la *Fundatio monasterii Schildecensis (939-960)* : "Sic natura in primo stipite vitiata in hac lacrimarum valle ad nos derivata est", sigo la edición de O. Holder-Egger, en *MGH, Scriptorum* tomi XV, pars 2, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888, p. 1047; y, más adelante, en Conrado de Eberbach, *Exordium Magnum Cisterciense siue Narratio de initio Cisterciensis Ordinis, distinctio* I, *caput* 13. y en los *Gesta Romanorum*. Por cuanto se refiere al *Eia ergo*, no se puede olvidar que hay unos textos agustinianos que corresponden sabiamente al tenor de lo que luego será la Salve, como se puede comprobar en dos ejemplos vivaces: uno de sus *Sermones* (CPL 0284), sermón 337, publicado en Migne *PL*, vol. 38, col. 1477: "Si autem quod non uidemus speramus, per patientiam exspectamus, et per patientiam aedificamur. Eia ergo, fratres, si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera dei sedens: quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Ideo enim et Christus fundamentum nostrum ibi positus est, ut sursum uersus aedificemur"; y el otro, no menos significativo, de las *Enarrationes in Psalmos* (CPL 0283), edición de Eligius Dekkers y J. Fraipont, en CCh *Series Latina* 38, *In psalmum 36, sermo* III, 3: "Fecit enim quod uiderent, et dedit quod crederent. eia ergo quisquis es tam infirmus et languens corde, ut adtendens humana exempla, uelis a bonis operibus desistere, et paralysi quadam interiore dissolutus es, age, si possumus, aperto isto tecto submittere ad dominum".

*Benedicamus domino...*: es la fórmula de despedida que sustituye al "Ite missa est" cuando no se puede cantar el Gloria.

*Domine audivi auditum et timui...*: procede de Vulg. Habacuc 3, 1-2: "Oratio Abacuc prophetae pro ignorationibus. Domine audivi auditionem (*al.* auditum) tuam (*al.* tuum) et timui Domine opus tuum in medio annorum vivifica illud in medio annorum notum facies cum iratus fueris misericordiae recordaberis". Pero es, sobre todo, un responsorio de la misa de viernes santo: "Domine, audivi auditum tuum, et timui: consideravi opera tua, et expavi". V. "In medio duorum animalium/ innotesceris: dum appropinquaverint/ anni, cognosceris: dum advenerit tempus, ostenderis". Cf. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, 27, 17, 2 [33]: "Deus prius timore iudicii nos castigat, postea coelestis dulcedinis consolatione reficit. Mos sacri eloquii est ut cum audire aliquid per

auditum insinuat, audiri eumdem auditum dicat, sicut Habacuc ait: Domine, audivi auditum tuum, et timui. Unde hic quoque dicitur: Audiet auditionem in terrore vocis eius. Notandum vero est quod vox Dei non in gaudio, sed in terrore audiri perhibetur, quia nimirum peccator quisque dum sola quae terrena sunt cogitat, dum cor oppressum infimis cogitationibus gestat, si repente divinae gratiae aspiratione tangitur, hoc ante omnia intelligit, quod cuncta quae agit districta aeterni iudicis animadversione puniantur". También Beda, *Allegorica expositio in Canticum Habacuc*: "Domine, audivi auditum tuum et timui. Auditus autem Domini Salvatoris est quem audivit a Patre ut veniret in carnem, nasceretur in mundum, conversaretur inter infirmos omnipotens, inter peccatores justus, inter homines Deus, faceret opera coelestia, doceret praecepta coelestia, promitteret dona coelestia, tentaretur, flagellaretur, irrideretur, occideretur, mors nostra morte illius destrueretur; resurgens a mortuis ascenderet in coelos, ac misso desuper Spiritu mundum gratia veritatis illustraret. Cujus auditus ipse saepius in Evangelio meminit dicens: Sed qui misit me verax est, et ego quae audivi ab eo, hoc loquor in mundo (Joan. VIII, 26). Et iterum: Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecunque audivi a Patre meo nota feci vobis (Joan. XV, 15). De quo et Joannes Baptista: Qui de coelo venit, inquit, super omnes est, et quod vidit et audivit hoc testatur (Joan. III, 31). Hunc ergo auditum Domini audivit in spiritu propheta, et timuit, quia questus fuerit de pressuris justorum in mundo, cum et ipsius Domini, qui prosperum iter facit nobis salutis et vitae, exitus essent mortis de mundo. Timuit, quia de tribulationibus sanctorum querimoniam fecit, qui non solum de tribulationibus eruendi a Domino, sed et perpetuo sunt coronandi cum Domino". Y Rabano Mauro en sus *Commentarii in Cantica quae ad Laudes dicuntur* (Migne *PL* vol. 112, col. 1112) lo glosa ampliamente. Y está también citado en Casiodoro, Floro de Lyon y el *Breviarium Cisterciense primitivum*, *Temporale*, *In Nativitate Domini*, *In II nocturno*.

*Domine exaudi orationem meam...*: es el salmo 101, 2: "Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te veniat" y también el 142, 2: "Domine exaudi orationem meam, ausculta deprecationem meam in veritate tua exaudi me in iustitia tua". El *tempus meum prope est* pertenece al Evangelio: Vulg. Matth. 26, 18: "At Iesus dixit ite in civitatem ad quendam et dicite ei magister dicit tempus meum prope est apud te facio pascha cum discipulis meis"; Cf. Agustín, *De consensu Evangelistarum* (CPL 273), 2, 80: "Quod enim dicit Mattheus: ite in ciuitatem ad quendam et dicite ei: magister dicit: tempus meum prope est, aput te facio pascha cum discipulis meis, eum significat quem Marcus et Lucas dicunt patrem familias uel dominum domus, in qua eis cenaculum demonstratum est, ubi pararent pascha". Pero como "Domine exaudi orationem meam quia iam cognosco quod tempus meum prope est. Praesta mihi domine sapientiam", es la llamada *Oratio sancti Gregorii papae*.

Con esta revisión del contenido de las *probationes calami* del códice Augiensis 55, no pretendo mucho: simplemente querría poner de relieve que quien las haya escrito

podía tener en mente textos que hubiera acabado de leer, o bien textos que se dispusiera a copiar; en todo caso, el avisado lector puede establecer la relación que es verosímil que pueda mediar entre los ensayos escriptorios y las obras mismas que contiene el manuscrito. En este sentido querría insistir, con las debidas cautelas, en el hecho de que tengo claro que el dicho libro estaba ya en la biblioteca del monasterio de Reichenau cuando se elaboraron los catálogos de 822 y de 823-838. La suma de indicios puede apoyar la posibilidad de que estemos ante los "ingredientes" de una composición llamada a tener un éxito enorme y una pervivencia universal. Ni Ademaro ni Pedro de Mezonzo tienen tras de sí una obra reconocida que pueda ponerse en parangón con la de Herrmann Contractus: no se puede prescindir de que la *Antiphona Podiensis*, en sentido estricto, no tiene por qué señalar otra cosa que ser una pieza muy vinculada a María, en un santuario mariano, y que tenía una gran popularidad en ese punto capital del Camino de Santiago. La popularidad y la *mors peropportuna* de Ademaro, el aura que rodeaba su figura, en fin, sirvieron para que su candidatura resultara verosímil y atractiva. Del mismo modo, en el otro "capolinea" del Camino, los penitentes y peregrinos podían sentir la Salve como algo muy suyo, muy íntimo: no es sólido el testimonio tan tardío de Jacobo de Varazze, y no porque el arzobispo no fuera una persona honesta y bien informada sino porque, desde una perspectiva amplia de la literatura latina medieval, no tiene por qué tratarse de una atribución más fiable que otros muchos centenares que les correspondieron en suerte a autores más significativos, transmitidas por escritores de más envergadura, que un piadoso y esforzado obispo gallego que no nos ha dejado nada más (y nada menos) que unos diplomas bastante bien redactados.

Ahora me resta hacer una observación sobre la devoción mariana del obispo compostelano. Hacia el final de su obra, tras recordar el pasaje mariano del diploma de Bermudo II de 991 al que tanta importancia le daba, García Álvarez se enfrenta al P. Canal y comenta:

> A la vista de esta tiernísima plegaria, debida a la pluma de Pedro de Mezonzo, dígasenos qué valor podemos conceder a afirmaciones como ésta del P. José María Canal: "Hemos intentado descubrir en su vida [de Pedro de Mezonzo] algún indicio de su devoción a la Virgen, pero no hemos encontrado nada"[20].

Y es que tiene razón el paladín de Pedro de Mezonzo: no es justo buscar devoción mariana en la *vida* del santo obispo, cuando se trata de buscarla en su obra. Lo cierto y hasta cierto punto chocante es que Pedro, que es capaz de tener los arrebatos de amor a la Virgen de los que se hace lenguas su campeón, no muestra en cambio especial

20 Manuel-Rubén García Álvarez, *San Pedro de Mezonzo...*, *cit.*, p. 290.

entusiasmo hacia el Apóstol en ninguno de sus escritos. Hay que reconocer que lo tenía difícil, dedicándose a las tareas de escriba y notario, pero no deja de ser una curiosidad[21].

Para terminar, quiero observar que la documentación que se puede atribuir con el mínimo exigible de rigor a Pedro de Mezonzo es escasa y avara en datos; los diplomas que ofrecía García Álvarez no pueden sustentar la candidatura del monje gallego, porque aun siendo elegantes, aun siendo muy devotos de la Virgen, no pasan de presentarnos *formulae* estereotipadas. Ni más, ni menos. Y si pasamos de estos textos en cuestión al horizonte más amplio del conjunto documental gallego que representa la base de datos de Codolga, queda claro que no existe ningún indicio racional de que haya, o hubiera habido siquiera, una aportación del esforzado obispo compostelano a la composición de la más célebre de las antífonas marianas.

21 *Ibidem*, "Pero hay más todavía. Pedro de Mezonzo, que vive en Compostela, es prelado de esta diócesis y se titula con frecuencia "obispo de la sede Apostólica", no demuestra en sus escritos una particular, devoción por Santiago; dicho de otra manera: nos revela la mínima que cabía esperar de un prelado compostelano, hecho tanto más llamativo cuanto que se trata de un escritor que se remonta a gran altura poética y teológica y que desborda de evocaciones bíblicas y litúrgicas. En cambio –y a esto queríamos venir a parar–, en medio de esas efusiones líricas que introduce a veces en los documentos por él escritos, encontramos en ocasiones la huella clara de que Pedro de Mezonzo fue especialmente devoto de la Santísima Virgen".

# María se aposenta en Compostela

Fernando López Alsina
Universidade de Santiago de Compostela (España)

Bajo este título se pretende identificar el momento, el sentido y las consecuencias del encuentro entre la devoción universal a la Virgen María con el culto sepulcral al apóstol Santiago, tal como se manifestaron en la ciudad de Compostela y en Iria, segunda sede compostelana.

Inmediatamente antes del descubrimiento del sepulcro del apóstol Santiago, el obispo Teodomiro de Iria, en su sede episcopal de Santa Eulalia, y el presbítero responsable de la cura de almas en la iglesia de San Félix de Solobio celebraban en sus respectivos templos las fiestas litúrgicas en honor de María, acuñadas por la iglesia visigoda[1], puesto que la liturgia vigente en la iglesia de Iria-Santiago hasta finales del siglo XI fue una prolongación enriquecida de la liturgia hispánica de origen y tradición visigótica.

En algún momento posterior a la fundación de la iglesia de Santiago por Alfonso II y el obispo Teodomiro y la organización del culto sepulcral, la devoción a María adquiere un nuevo acento no solo en la iglesia de Santiago, sino también en la de Santa Eulalia de Iria, que había sido la primitiva sede episcopal. Esta novedad guarda una estrecha relación con el éxito del culto sepulcral al apóstol Santiago y con el desarrollo de la peregrinación a la tumba apostólica.

1 Gonzalo GIRONÉS, "La Virgen María en la liturgia visigótica", *Estudios Marianos*, 74 (2008), pp. 237-245.

El culto al apóstol Santiago en Compostela se apoya en tres fundamentos: la predicación de Santiago en España, la ubicación de su sepulcro y el traslado de su cuerpo sin vida hasta la futura villa de Padrón.

El encuentro entre la antiquísima devoción de la iglesia universal a la Virgen María con la particular devoción al apóstol Santiago en España ha tenido diversos escenarios con distintas cronologías. Uno de ellos es Zaragoza. Según la tradición de la Virgen del Pilar, María se le aparece a Santiago, lo conforta espiritualmente en su actividad misionera en España y le pide que levante un templo en su honor. El apóstol Santiago erige en Zaragoza la iglesia de Santa María, que sería así el templo cristiano más antiguo de España. Pero los primeros testimonios escritos sobre esta tradición del Pilar no parecen ir más atrás del siglo XIII[2]. Veamos que ocurre en el escenario de Iria-Compostela.

## 1. María corona la apostolicidad del *Locus sanctus* desde su iglesia de la Corticela

El escenario compostelano, organizado en torno al culto sepulcral al apóstol desde los años 30 del siglo IX, es un marco no menos propicio que Zaragoza para que fragüe un primer vínculo entre María y Santiago. Al fin y al cabo, como veremos, el apóstol había predicado en Iria.

La iglesia de Santa María de la Corticela es el primer templo que se erige en Compostela en honor de la Virgen.

Frente a cualquier hipótesis que proponga una fundación de la Corticela antes del descubrimiento del sepulcro de Santiago[3], se impone la evidencia contraria. San Félix de Solobio era el único templo que existía antes del siglo IX en un radio de tres millas en torno a la iglesia de Santiago. A partir del descubrimiento, se fundan otras tres iglesias: la sepulcral de Santiago, con su único altar, "supra corpus apostoli"; la de Antealtares, con sus tres altares dedicados al Salvador, a san Pedro y a san Juan, y la iglesia dedicada a san Juan Bautista, advocación que evoca la administración del sacramento del bautismo por los obispos de Iria, puesto que el obispo Teodomiro y sus sucesores residieron en Santiago desde el descubrimiento del sepulcro[4]. Los tres templos se

2 Asunción BLASCO MARTÍNEZ, "Nuevos datos sobre la advocación de Nuestra Señora del Pilar y su capilla (Zaragoza, siglos XIV-XV)", *Aragón en la Edad Media*, XX (2008), pp. 117-138; Domingo J. BUESA CONDE, *Noticias sobre la devoción a la Virgen del Pilar*, Zaragoza, 2015.

3 Eleuterio ELORDUY, "La tradición jacobea en Galicia en el siglo IX", *Hispania*, 22 (1962), pp. 323-356.

4 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, 2ª ed., Santiago de Compostela, 2013, pp. 144-151 (= La ciudad). La Concordia entre el obispo Diego Peláez y el abad Fagildo de Antealtares (a. 1077) la edita Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, III, 1900, apénd., pp. 3-7, nº 1 (= Historia).

Fig. 1. Fachada occidental de la iglesia de Santa María de la Corticela. Tímpano con el tema de la Epifanía.

hallan dentro del término del *locus* y muy próximos entre sí: la iglesia del Salvador de Antealtares está en el extremo occidental del solar monástico, cerca de la iglesia de Santiago[5], y la de San Juan Bautista, al norte del templo apostólico. El programa plasmado por el obispo Teodomiro evoca la apostolicidad de la sede iriense en unos términos que recuerdan las implicaciones del himno *O Dei Verbum* y que sugieren que la fiesta del 30

5 Véanse las reflexiones de José FREIRE CAMANIEL, "Los primeros documentos relativos a las iglesia de Santiago y Antealtares. Una lectura más", *Compostellanum*, 44 (1999), pp. 335-392. El *circa* de un documento de Alfonso V y del obispo Vistruario (a. 1019), ACS. Tumbo A, f. 21r, ed. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *La documentación del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela: Estudio y edición*, León, 1997, pp. 173-178, nº 61 (= Tumbo A), acredita que en 1019 el templo del Salvador de Antealtares y la iglesia de Santiago, que en planta equivale a la iglesia de Santiago patrocinada por Alfonso III, no son el mismo edificio: el *"templum Sancti Salvatoris"* se halla *"circa aulam Beati Iacobi apostoli"*. Fagildo había tenido que demoler la iglesia de Antealtares, para que se pudiese iniciar la catedral románica en 1075; también se vio afectado parte del claustro del monasterio, pero la puerta del lado norte del cabildo del monasterio permaneció en su sitio. La concordia de Antealtares de 1077 dice que el altar de San Pedro, que era el más meridional de la iglesia de Antealtares, antes de la demolición de la iglesia se hallaba a mano derecha, según se salía por la puerta del cabildo, es decir, más al Este respecto a la puerta del cabildo; y precisa también que el nuevo altar de San Pedro, que se estaba construyendo en 1077, es decir, el de la catedral románica, estaba, en cambio, al lado izquierdo, según se salía de la puerta del cabildo monástico, es decir, al oeste de la puerta. Tanto en la iglesia de Antealtares como en la cabecera de la catedral románica, que estaba previsto que perteneciese a los monjes de Antealtares, el altar de San Pedro estuvo siempre al sur del altar del Salvador.

de diciembre del martirio de Santiago ya se celebraba en Iria. El conjunto de advocaciones elegidas evoca el papel destacado que Pedro, Santiago y Juan tienen en diversos momentos del NuevoTestamento[6].

Tanto el emplazamiento del templo de la iglesia de la Corticela dentro del *locus*, como la ubicación de su solar monástico, fuera del mismo, sugieren que fue fundada después de la organización del *locus* y de la erección de las tres primeras iglesias. En efecto, el templo de la Corticela se levanta al nordeste de la iglesia de Santiago. A diferencia de Antealtares, que fue dotado con un solar monacal dentro del *locus*, dispuesto alrededor de la iglesia monástica; para el solar de la Corticela ya no había espacio suficiente dentro del *locus*. Por esa razón, se le atribuyó un reducido circuito alrededor del templo, dentro del *locus*, y, complementariamente, un solar monacal, en el lugar de Pinario, situado fuera del *locus*. La anomalía que supone esta discontinuidad encuentra su mejor explicación lógica, si admitimos que la Corticela fue fundada después de las tres primeras iglesias del *locus*.

Otras evidencias complementarias apuntan al obispo Sisnando I como su fundador, durante el reinado de Alfonso III (866-910), e ilustran la naturaleza de su relación con la iglesia de Santiago, relación implícita en la misma ubicación del templo dentro del *locus*.

Desde Teodomiro, el único clero que celebraba el culto en la iglesia de Santiago eran los monjes de Antealtares. La primera comunidad monástica, el abad Ildefredo y doce clérigos, celebraban asiduamente la eucaristía "supra corpus apostoli"[7]. La comunidad de Antealtares estaba integrada por clérigos de órdenes diversas -presbíteros, diáconos, subdiáconos, etc.-, que constituían el primitivo clero de la nueva sede del obispo de Iria. En la iglesia del Salvador tenía lugar una parte del "ordo monástico" de la comunidad[8], expresión bajo la que cabe incluir buena parte del oficio divino.

A medida que se expande el señorío de la sede, bajo el concepto "familia" de la iglesia de Santiago se incluyen, entre otros, aquellos laicos dependientes, que residen dentro y fuera del Giro y que sirven a la iglesia compostelana. El éxito del culto sepulcral durante el siglo IX lleva a Alfonso III a patrocinar el nuevo templo apostólico consagrado en el año 899, precisamente en el episcopado de Sisnando I.

Al mismo tiempo que se renovó la fábrica de la iglesia de Santiago con este segundo templo, Sisnando adoptó otras medidas para mayor honra y excelencia del clero

6 José Antonio GONZÁLEZ GARCÍA, "Saint Jacques apôtre. Esquisse biblique", *Compostelle*, 18 (2015), pp. 8-25.

7 En palabras de la Concordia: "*qui supra corpus apostoli divina officia cantassent et missas assidue celebrassent*".

8 La Concordia acredita esta función de la iglesia de Antealtares, al afirmar que Fagildo, como hombre previsor, antes de que se demoliese la iglesia de Antealtares, había edificado un pequeño oratorio, para que no se interrumpiese el "*ordinem monasticum*".


Fig. 2. El *Pedrón* bajo el altar de Santiago en la iglesia de Santiago de Padrón.

que servía el templo apostólico[9]. A tal fin dispuso de una parte de la familia de la sede, para organizar con ella decanías, lo suficientemente nutridas para cumplir la finalidad perseguida, que no era otra que servir mejor al clero de la iglesia de Santiago. Los clérigos de la iglesia de Santiago, es decir, los de la iglesia que era de facto la cabecera de la sede episcopal iriense, ejercían en ella funciones litúrgicas y percibían la mitad de los derechos del altar de Santiago, asignados a Antealtares desde los tiempos del obispo Teodomiro. Sin duda, Antealtares tenía atribuidos algunos bienes y derechos de la iglesia de Santiago, para sufragar el mantenimiento de la comunidad. Si bien el clérigo de Antealtares, que cesaba en sus funciones en la iglesia de Santiago, no dejaba de participar de las rentas de Antealtares, perdía los ingresos asociados a tales funciones. La finalidad de las decanías organizadas por el obispo Sisnando era que, una vez

9 Fernando LÓPEZ ALSINA, "De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)", *IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga. Congreso Internacional*, Braga, I, 1990, pp. 735-762; Manuel LUCAS ÁLVÁREZ, *El monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela en la Edad Media*, Sada, 2003, pp. 11-17 (= El monasterio).

retirados de sus oficios y dignidades, los clérigos de la iglesia de Santiago tuviesen un lugar adecuado y los recursos suficientes para vivir dignamente el resto de sus días.

Según el criterio de Sisnando, a los clérigos se les distingue por su grado y a cada grado se le señala un centro de retiro diferente. Nos interesan los dos primeros grados. A los mayores, que entendemos que han de ser los presbíteros, les asigna como lugar de retiro el monasterio de Antealtares, junto con los derechos de aquel altar de su iglesia dedicado a San Pedro, bajo la autoridad del abad Ataúlfo de Antealtares; a los segundos y a los iguales, que entendemos que se refiere a los diáconos, les asignó el monasterio de Pinario, bajo el abad Guto, con sus tres altares[10].

Si el análisis del emplazamiento de la iglesia de la Corticela sugiere una fundación posterior a la organización del *locus* bajo el obispo Teodomiro, estas medidas de Sisnando I apuntan en la misma dirección.

Sisnando funda en este contexto el monasterio de la Corticela. Ranualdo fue su primer abad. El obispo delimitó alrededor de la iglesia de la Corticela un circuito para cementerio; mandó levantar cerca del templo las casas y oficinas necesarias; lo dotó con *familia* y bienes de la sede y puso al frente de la comunidad a su primer abad: Ranualdo[11]. El objetivo parece claro: no solo enriquecer la iglesia sepulcral del apóstol Santiago y su culto con el nuevo templo patrocinado por Alfonso III, sino también con una *magna congregatio* de clérigos.

Desde su fundación a finales del siglo IX y durante el X, los monjes de la Corticela acuden diariamente a los huertos del lugar de Pinario y, desde Pinario, van y vienen diariamente -*quotidie*- no solo a su iglesia monástica, sino también al templo apostólico[12]. Esta vinculación con la iglesia de Santiago es la razón de su inclusión en la *magna congregatio* de Santiago. Como la celebración en el altar de Santiago estaba reservada a los clérigos de Antealtares, parece razonable pensar que los monjes de la Corticela se integraban en la *magna congregatio* como asistentes al oficio divino durante la misa conventual, como mínimo.

La imagen de la sede apostólica propuesta por el programa del obispo Sisnando se plasmó también en la elección de las advocaciones originales de la iglesia de la Corticela.

10 Carta del obispo Gelmírez al monasterio de Pinario (a. 1115), ed. LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, pp. 184-188, nº 23: "*maioribus monasterium Antealtare cum titulo sancti Petri sub abbate Ataulfo; secundis et equalibus arcisterium de Pignario cum sancta Maria et sancto Stephano ac sancta Columba sub abbate Guto; ac si minoribus Lovium, verum etiam minimis turrim competentibus edificavit locis, et de sue ecclesie bonis partem tribuit*".

11 Documento de Ordoño II (a. 912), ed. LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, pp. 258-160, nº 2: "*cum omnibus suis bonis et domibus et officinis circa ipsam ecclesiam, et cum sepultura in toto circuitu ipsius ecclesie, cum suis ingressibus et exitibus et cum familia que ad ipsam ecclesiam deseruiunt, sicut tenuit eam in preteritis temporibus Ranualdus abbas*".

12 El objetivo de la fundación de la iglesia de San Martín es evitarle a los monjes las molestias de las idas y venidas desde Pinario. ¿Es el momento en que los monjes dejan de participar definitivamente en la celebración del culto en la iglesia de Santiago?

Fig. 3. Fachada occidental de la ermita del Santiaguiño del Monte (Padrón). El apóstol Santiago bautiza a la reina Lupa.

El templo actual mantiene la primitiva disposición en tres naves[13] y tres ábsides. El documento de Ordoño II del año 912 menciona sus tres altares, dedicados respectivamente a san Esteban, san Silvestre y santa Columba.

De estos tres, parece que el altar principal era el de san Esteban. Una donación a la Corticela del año 937 se formula en honor de san Esteban[14]. En 1088 se cita como la iglesia de San Esteban[15]. La elección del diácono protomártir resulta de lo más apropiada, si tenemos en cuenta la finalidad con la que Sisnando fundó el monasterio: acoger a los diáconos de la *magna congregatio*, una vez retirados de sus funciones. La presencia de santa Columba puede estar justificada por el hecho de que su fiesta se celebraba el 31de diciembre, es decir, al día siguiente de la única fiesta en honor de Santiago el Mayor. El altar dedicado a san Silvestre proclama la voluntad del obispo Sisnando de

13 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "De los orígenes al románico", *La catedral de Santiago de Compostela*, Patrimonio histórico gallego. Catedrales. I, coord. J. Raúl SEOANE PRIETO y José Manuel GARCÍA IGLESIAS, La Coruña, 1993, pp. 137-156, p. 153-155 (= Orígenes).

14 Donación de Batino la Corticela (a. 937), ed. LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, pp. 166-167, nº 6: "Batino in nomine sancte et individue Trinitatis sibe in honorem sancti Stephani, cuius altaris consecratus est ad aulam beate Marie semper virginis sub umbraculo beatissimi Iacobi apostoli".

15 Donación de Alfonso VI a Pinario (a. 1088), ed. LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, pp. 174-176, nº 13.

subrayar la apostolicidad de su sede, mediante el paralelismo del lugar apostólico de Santiago con la sede del Salvador de Letrán. A la pareja Constantino-Silvestre se le equipara la de Alfonso III-Sisnando.

Solo había estos tres altares y, aun así, la iglesia de la Corticela tiene a santa María como advocación principal[16]. Como veremos, en el último tercio del siglo XI desaparece la comprometedora advocación del altar de san Silvestre y en su lugar María ocupa la titularidad de uno de los tres altares[17].

El obispo Sisnando I aposentó a la Virgen María en Compostela como titular principal de la iglesia de la Corticela. La apostolicidad del Lugar Santo, que ya se expresaba en las advocaciones elegidas por el obispo Teodomiro, queda ahora coronada con la incorporación de la Virgen María. En el lugar apostólico de Compostela se reúnen cuatro templos: la iglesia del Salvador, con sus altares de san Pedro y san Juan; la iglesia de San Juan Bautista; la iglesia sepulcral de Santiago y el aula de Santa María.

## 2. La concreción de la vinculación de María con Santiago: la Virgen auxilia a Santiago Zebedeo en la labor apostólica que lleva a cabo con los que peregrinan a su sepulcro

En sus homilías el papa Gregorio Magno había sostenido que la acción apostólica que el apóstol había llevado a cabo en vida, mediante las palabras o las epístolas, la continuaba cada día después de muerto mediante los milagros[18]. Un texto fechado en el año 915, basándose sin duda en la predicación de Santiago en España, afirmaba que al apóstol Santiago se le había encomendado presentar las almas de todos los habitantes de España el día del Juicio[19]. Este encargo se extiende de forma natural a las almas de aquellos que peregrinan a su sepulcro, a los que también se extiende la misión apostólica de Santiago. Dado el papel que se le reconocía a la Virgen María en la vida de la Iglesia, era cuestión de tiempo que se concretase el auxilio de María a la labor apostólica de Santiago.

16 La donación citada de Batino del año 937 no deja lugar a dudas.

17 En la donación de Gelmírez a Pinario (a. 1115), sin referirse expresamente a los altares, se relaciona el monasterio con santa María, san Esteban y santa Columba. Nótese que ya no aparece san Silvestre.

18 GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in euangelia*, lib. 2, hom. 24, cura et studio Raymond ETAIX, (Corpus Christianorum. Series Latina, 141), Turnhout, 1999, p. 199: "*Hoc egit uerbis, hoc epistolis, hoc agit cotidie miraculorum signis*". Naturalmente el pasaje no pasaba desapercibido en Santiago: véase *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, I, 20, ed. Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOYA, Santiago de Compostela, 1998, p. 112: "Hoc egerunt verbis, hos epistolis, hoc agunt cotidie" y añade por su cuenta: "Ad eorum namque sepulcra creberrime miracula fiunt" (LSJ. CC).

19 Donación de Ordoño II (a. 915), ed. LUCAS ÁLVAREZ, Tumbo A, pp. 108-111, nº 28: "qui omnium finium Hispanie ad iudicii diem iussus est presentare animas".

Fig. 4. Ermita del Santiaguiño del Monte (Padrón).

En efecto, a mediados del siglo XI un peregrino de Santiago, natural del reino de Borgoña, contó cómo en el curso de su peregrinación al sepulcro de Santiago, ojos aún de Compostela, había vuelto a la vida por una decisión de la Virgen María. Muerto el peregrino, a causa de un engaño del diablo, un tropel de demonios acude en busca de su alma y la conduce hasta Roma. A las afueras de la ciudad les sale al paso Santiago y reclama a su peregrino. La comitiva llega a un prado donde se celebra una asamblea, presidida por la Virgen. Santiago se presenta ante ella y como abogado del suicida hace la relación del pleito y María ordena que el alma sea devuelta a su cuerpo.

Tan gran milagro, operado por la mediación del apóstol Santiago y la intervención de la Virgen, tuvo que ser conocido en Compostela y debió de circular ampliamente por las vías de peregrinación. Del milagro existe una versión del siglo XI, en un poema de Guaferio de Benevento, y otra en la autobiografía de Guiberto de Nogent, ya de finales del siglo XI o del comienzo del siglo XII[20]. Hemos de pensar que fue en la propia Compostela donde más se celebró el milagro. En su momento, pasó a formar parte de la colección del *Liber Sancti Jacobi*, donde lleva el número 17 del Libro II, y da pie a la institución de la fiesta de los milagros de Santiago.

20 Edita y traduce las tres versiones Abelardo MORALEJO, "Tres versiones del milagro XVII del Libro II del Calixtino", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6 (1951), pp. 337-352. Véase Mercedes BREA, "Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo", *Sub luce florentis calami: homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, ed. Manuela DOMÍNGUEZ GARCÍA, Juan José MORALEJO ÁLVAREZ y Manuel Enrique VÁZQUEZ BUJÁN, Santiago de Compostela, 2002, pp. 591-607.

La concreción de cómo María coopera y ayuda a Santiago en su actividad apostólica, siempre en relación con su sepulcro compostelano, tiene lugar en plena crisis de la relación de la sede compostelana con el Papado y afectará decisivamente al significado de la iglesia de la Corticela.

El milagro del peregrino de Santiago, vuelto a la vida por orden de la Virgen María, expresa un respaldo explícito a esa acción apostólica de Santiago desde su sepulcro de Compostela. Recordemos que, no por casualidad, la asamblea que preside la Virgen María tiene lugar en Roma.

En 1072 encontramos otra elocuente conexión entre María y Santiago, en el contexto de la gran peregrinación, cuando Alfonso VI y su hermana Urraca, en beneficio de las gentes "non solum Spanie, set etiam Italie, Francie et Alemandie", en honor de Dios, de la santísima Virgen María y del santo apóstol Santiago "bajo cuyo mando está la tierra y el gobierno de toda España", suprimen el portazgo que se pagaba en el castillo de Autares, para que nunca más se agravie a los peregrinos y pobres "que ad Sanctum Iacobum causa orationis profiscebantur"[21].

En el gran milagro, tan difundido, del peregrino resucitado tenemos la evidencia de cómo se ha establecido una relación directa y explícita entre la Virgen María y la acción apostólica de Santiago, en España y desde España, siempre en el contexto de la peregrinación a Compostela. Notemos que estamos a mediados del siglo XI, dos siglos antes de que cristalice por escrito la tradición de la Virgen del Pilar en Zaragoza, eso sí, en relación con la misión apostólica en vida del apóstol.

Tras ese primer gran milagro, parece natural que María intensifique su presencia en Compostela y, en particular, en su aula de Santa María de la Corticela, siempre en relación con los forasteros y los peregrinos venidos al sepulcro apostólico.

Ese cambio en la Corticela vino favorecido por la plena benedictinización de la comunidad monástica y la edificación de un nuevo templo románico en el solar de Pinario. Poco antes del año 1000, el obispo Pedro de Mezonzo había autorizado a los monjes de la Corticela a edificar un oratorio dedicado a San Martín, dentro del solar monacal de Pinario[22]. Era el primer paso del proceso que haría del templo de San Martín la principal y única iglesia monástica.

21 Donación de Alfonso VI (a. 1072), ed. José Manuel RUIZ ASENCIO, *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. IV: 1032-1109*, León, 1990, pp. 425-427, nº 1182, que lo considera original.

22 En la donación de Gelmírez a Pinario (a. 1115), LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, p. 185, nº 23: "*habitaculum Dei parvulum in honore Sancti Martini episcopi*". Cuando, según el *Liber Sancti Iacobi*, IV, Ap. B, ed. HERBERS y SANTOS NOYA, p. 228, Almanzor, arrepentido de los daños causados en Compostela, invoca al Dios de los cristianos, Dios de Santiago, Dios de María, Dios de Pedro, Dios de Martín, Dios de todos los cristianos, parece reproducir las advocaciones de las cuatro iglesias principales de Santiago: Santiago, Santa María de la Corticela, San Pedro de Antealtares y San Martín Pinario.

El obispo Diego Peláez (1071-1088) dio el segundo, siempre en el contexto de la aproximación a Roma. Sobre el alcance y significado de su intervención en la iglesia de la Corticela tenemos dos testimonios complementarios: un documento de Alfonso VI de 1088 y la donación de Gelmírez de 1115.

En 1088 Alfonso VI hace su donación en honor de san Martín y la dirige al abad Adulfo y a sus hermanos. Distingue perfectamente las dos iglesias y los dos complejos monásticos[23]. La iglesia de San Martín, que está junto a la iglesia y el túmulo de Santiago, se halla en el monasterio llamado Pinario, donde reside el abad Adulfo. Afirma que, en otro tiempo, el monasterio había estado situado al lado de la iglesia de San Esteban, construido bajo la advocación y en honor del propio san Esteban. Del complejo primitivo afirma que se hallaba hacia el lado norte (de la iglesia de Santiago) y concreta su ubicación señalando que es el lugar "donde refulge la iglesia de Santa María, recientemente consagrada en el nombre de Dios y en de sus santos"[24]. En ese momento, en el complejo de la Corticela hay una claustra de hermanos, sometidos a regla bajo el abad Adulfo. Entre los confirmantes de la escritura figura Pedro, como obispo de la sede apostólica.

De esta donación de Alfonso VI se extraen varios datos relevantes. La parte principal de la comunidad monástica, presidida por el abad Adulfo, reside en el monasterio de Pinario y se sirve de la iglesia de San Martín. Siguen en posesión del complejo de la Corticela, en cuyas dependencias vive algún monje sometido a la autoridad del abad Adulfo. Las dependencias, aquí denominadas claustros, se conocieron en su momento como monasterio de San Esteban, que es también una advocación de la iglesia de la Corticela. Se requiere precisar la ubicación de ambos complejos en relación con la iglesia de Santiago. Mientras que el monasterio e iglesia de San Martín de Pinario se halla "secus" el sepulcro apostólico, el complejo de San Esteban se halla "a parte aquilonis" respecto al sepulcro.

Pero lo que resulta no menos interesante es esa referencia a una reciente consagración de la iglesia de la Corticela. Diego Peláez había sido encarcelado por Alfonso VI y fue formalmente depuesto meses después en el concilio legatino de Husillos de 1088[25]. En este concilio se encomendó la iglesia de Santiago al abad Pedro de Cardeña, que es quien suscribe esta carta del 1 de agosto de 1088. Parece claro que la intervención en la Corticela, y su posterior consagración, han de atribuirse más bien a Diego Peláez que a Pedro de Cardeña, quien debió de encontrarse la iglesia ya consagrada por su predecesor.

23 Donación de Alfonso VI a Pinario (a. 1088), ed. LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, pp. 174-176, nº 13.
24 *Ibid.*, p. 175: "*ubi nuper ecclesia nitet dedicata in Dei nomine et sanctorum eius*".
25 Sobre el concilio legatino de Husillos, véase Daniel BERGER, *Iberia Pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Hispaniae er Portugalliae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum. Vol. I. Dioeceses exemptae - Dioecesis Burgensis*, Gotinga, 2012, pp. 24-25.

Complementariamente a esta noticia del diploma de 1088, el documento de Gelmírez de 1115, explica que, efectivamente, el obispo Diego Peláez había obtenido de los monjes de Pinario la iglesia de la Corticela. Debió de ser de manos del abad Adulfo. Esta cesión temporal, a favor del obispo, culminó con la consagración de la iglesia y su devolución al abad, pues el documento de 1088 la supone de nuevo bajo el abad Adulfo de Pinario.

Las fuentes no explican las razones que llevaron al obispo a pedir la iglesia de la Corticela. Sin embargo, parece claro que guarda relación con los ajustes que provocaba la implantación de la nueva catedral románica. La planificación de la nueva catedral, dotada de unas dimensiones mucho mayores que la de Alfonso III, afectaba inevitablemente a las edificaciones más próximas: por el sur tocaba a la canónica; por el oeste, a la primera muralla de la ciudad; por el norte, al Hospital de Santiago y por el este, a la iglesia y claustro de Antealtares y a la de la Corticela.

Diego Peláez debió de proceder con Pinario con criterios semejantes a los empleados con Antealtares. En las correspondientes concordias aplicó un mismo principio: alterar lo menos posible el espacio sagrado, delimitado por los muros de sus respectivos templos, y evitar su traslado a un nuevo emplazamiento. En el caso de Antealtares, la solución consistió en demoler la iglesia monástica, que se hallaba muy próxima a la cabecera de la de Santiago, y reemplazarla por la cabecera de la catedral románica, que se edificaría toda ella en el interior del solar monástico y dispondría de los mismos tres altares que tenía la iglesia demolida: el Salvador, san Pedro y san Juan. Esta parte de la catedral románica pertenecería a Antealtares, porque no se preveía que la comunidad de clérigos de Antealtares perdiese sus funciones específicas en el altar principal de la catedral románica, como finalmente acabaría ocurriendo, probablemente por decisión del obispo Diego Gelmírez[26].

El estudio de los materiales y de las arquitecturas de la actual iglesia de Santa María de la Corticela y las excavaciones practicadas bajo su pavimento acreditan dos puntos: que el templo sigue ocupando el emplazamiento que tuvo desde su fundación por el

26 Entre las principales interpolaciones en ciertos textos relativos a la consagración de la iglesia de Santiago en el año 899, figura la identidad de los nuevos siete varones apostólicos. Compostela, que ha cedido ante las exigencias de Gregorio VII, renuncia a los romanos Torcuato y sus seis compañeros, y pone tímidamente en circulación a otros siete varones apostólicos, entre los que aparecen por primera vez Teodoro y Atanasio, versión de la *translatio* que triunfa tras ser aceptada por Pascual II en 1105. Después de que Gelmírez demoliese el ábside del templo de Alfonso III, para disponer el nuevo altar románico de la iglesia de Santiago y, sobre todo, después del año 1112, fecha de la demolición de lo que quedaba todavía en pie de la iglesia de Alfonso III en el interior de la nueva catedral románica, a cualquier fabulador sobre la consagración del año 899, que pretendiese perjudicar los intereses de Antealtares y beneficiar a la sede compostelana, le resultaría relativamente más fácil pretender ahora que la basílica de Alfonso III, además del altar de Santiago, contaba con los altares del Salvador, san Pedro y san Juan. Era una forma ingeniosa de neutralizar las reclamaciones de Antealtares, que no cesaban.

Fig. 5. Fachada occidental de la iglesia de Santa María de Iria.

obispo Sisnando y que a las naves se les ha suprimido al menos un tramo por su extremo occidental[27].

El primitivo cierre occidental de la iglesia de la Corticela debía quedar demasiado cerca del extremo norte del futuro crucero románico, de la prevista capilla de San Nicolás y de la puerta que se abriría entre esta capilla y la de la Santa Cruz. Las dificultades se acrecentaban teniendo en cuenta la diferencia de cotas: el pavimento de la catedral románica está unos dos metros más bajo que el de la Corticela.

La intervención del obispo Diego Peláez en la Corticela la acortó lo suficiente para que, en su momento, se pudiese edificar la capilla de San Nicolás, la más septentrional del brazo norte del crucero de la catedral. Ahora bien, en la noticia sobre

27 YZQUIERDO PERRÍN, *Orígenes*, p. 155.

la consagración de altares en la catedral románica, llevada a cabo a finales de 1106, falta precisamente el altar de san Nicolás[28].

En todo caso, fue poco antes de 1088, con motivo de la consagración de la nueva fábrica de la Corticela, cuando Diego Peláez sustituyó el incómodo altar de san Silvestre por el de Santa María. Desde este momento se afirma la advocación mariana como la principal del templo.

Tras la deposición de Peláez, el abad Adulfo tomó la decisión de acometer la construcción de un templo más amplio en Pinario, donde se pudiese reunir más dignamente una comunidad cada vez más numerosa. A este fin, es muy probable que se haya beneficiado del taller que había estado trabajando en la catedral románica hasta la deposición de Peláez. Derruyó la iglesia de San Martín e inició las obras de la nueva iglesia de tres naves. Muerto Adulfo, le sucedió como abad su sobrino Leovigildo. Siendo ya obispo Gelmírez, procedió con el obispo Diego de Ourense (1100-1132) a la consagración de los tres altares, dedicados a san Martín, a santa María y a san Nicolás. Dada la forma en que la HC se hace eco de esta consagración[29], hemos de datarla después de la consagración de altares en la catedral románica y antes de 1110. Leovigildo falleció sin ver concluida la obra. Le sucedió en la abadía su sobrino Pedro González, que pudo culminar las obras. A propósito de este abad la carta de Gelmírez de 1115 apunta noticias relevantes para el proceso de plena benedictinización del monasterio.

La primera de ellas es la relación de parentesco entre los tres últimos abades: Adulfo, Leovigildo y Pedro González. Adulfo está documentado como abad desde 1075, como mínimo, hasta no más tarde de 1088. En 1094 ya figura como abad Leovigildo, que lo era todavía en mayo de 1114, pero en febrero de 1115 lo es Pedro González. Leovigildo era *consobrinus* de Adulfo y, a su vez, Pedro González era *nepos* de Leovigildo[30]. Aunque en la carta de 1115 el rey Alfonso, hijo de la reina Urraca, se declara *nepos*, es decir, nieto de Alfonso VI, en el caso de Pedro González entendemos que ha de preferirse sobrino,

28 Sobre la consagración de los diez primeros altares en la catedral románica, véase *Historia Compostellana*, I, 18-19, cura et studio Emma Falque Rey (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXX), Turnhout, 1988, p. 44-45 (= HC): se consagran conjuntamente el altar principal de la iglesia, dedicado al apóstol Santiago, y los de las nueve capillas de Santa María Magdalena, El Salvador, San Pedro, San Andrés, San Fructuoso, San Juan Bautista, San Juan Apóstol, Santa Cruz y Santa Fe. La fecha puede ser 1105, año en que Raimundo de Borgoña donó un frontal para el altar, o, mejor, finales de 1106, cuando el cuerpo de san Fructuoso fue depositado en una capilla propia, cuatro años después del traslado desde Braga. Durante esos cuatro años estuvo depositado en la capilla del Salvador. El traslado del cuerpo de san Fructuoso debió de realizarse una vez acabada la correspondiente capilla.

29 Consagración de los tres altares de la iglesia de Pinario: HC I, 19, ed. FALQUE REY, p. 45.

30 En el parentesco de Pedro González, LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio*, p. 186, edita "praedecessoris nostri nepotem". Sin embargo, tanto en las ediciones de Yepes y de López Ferreiro, como el pergamino custodiado en el Archivo Histórico del Reino de Galicia, no figura el posesivo *nostri*. La consecuencia es clara: Pedro González era *nepos* del abad Leovigildo y no de un predecesor del obispo Gelmírez.

porque el elogio de Adulfo *-sanctus vir et bonus-* y el de su sucesor Leovigildo *-vir nimium prudens sanctitate et moribus probus-* no deja lugar a dudas.

La segunda cuestión es el hecho singular de que, a diferencia de sus predecesores, de Pedro González se puede afirmar que había sido instruido en las buenas costumbres y educado en la regla de su orden. Por lo tanto, Pedro González, siendo niño, fue confiado por sus padres a un monasterio regido ya por la regla benedictina. La tercera noticia relevante es que Pedro González fue elegido por la comunidad "petentis monachis instanter", procedimiento que casa bien con un monasterio plenamente benedictino. Nótese que nada parecido se dice de Adulfo ni de Leovigildo, de los que, en cambio, se elogia su santidad.

Parece que nos hallamos ante la evidencia de un cambio trascendental en la historia del monasterio de la Corticela-Pinario, consistente en un cambio formal de régimen, al adoptar formalmente y de modo exclusivo la regla benedictina[31]. La plena benedictinización debió de culminar con Adulfo como abad del monasterio, lo que explicaría que de Leovigildo, sobrino y sucesor de Adulfo, no se pueda afirmar que había sido educado en la regla benedictina. Ahora bien ¿estará relacionada con el episcopado de Diego Peláez o ya en el de su sucesor Pedro (1088-1090)[32], que era precisamente abad de Cardeña?[33]

Es muy probable que la decisión de construir la iglesia románica de tres naves en Pinario esté relacionada con la adopción de la regla. En cualquier caso, durante los veinte años transcurridos desde que se derruyó la iglesia prerrománica de San Martín, hasta que hacia 1107-1108 se procedió a la consagración de los tres altares del nuevo templo románico, la comunidad benedictina de Santa María de la Corticela sólo dispuso de este templo de la Corticela. Cuando llegó el momento de la consagración de los altares, tanto el abad Leovigildo como el obispo Gelmírez se ocuparon de que en la iglesia románica no faltase el altar de la Virgen María, en clara continuidad devocional con el templo de la Corticela. La renovada devoción a María preside no solo la plena benedictinización de la antigua comunidad, sino el olvido definitivo de la referencia a Letrán, que, a través de san Silvestre, la había acompañado desde su fundación. Recordemos que el juicio, que preside María, sobre el alma del peregrino muerto tiene lugar en Roma, junto a la iglesia del apóstol san Pedro.

---

31 Sobre este proceso véase José Miguel ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia Medieval. (Siglos X al XIII)*, Sada, 1997, pp. 30-45.

32 Fue depuesto en el concilio legatino de León. Sobre este concilio de 1090, véase Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Iberia Pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Hispaniae er Portugalliae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum. Vol. II. Dioeceses exemptae - Dioecesis Legionensis*, Gotinga, 2013, pp. 10-11.

33 En la búsqueda de menciones y huellas documentales sobre la presencia de la regla benedictina, a propósito del monasterio de Cardeña Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica: II: La difusión de la "Regula Benedicti"*, León, 1973, p. 606 afirma que "el recorrido no ha podido ser más decepcionante".

Desde este momento fue posible dar el último paso en la transformación de la Corticela, cuando Gelmírez la asignó a un cardenal compostelano. El obispo instituyó siete presbíteros cardenales, para que por turnos semanales se sucediesen en la celebración de la misa sobre el altar de Santiago. Todo apunta a que esta reforma se relaciona con la consagración del nuevo altar románico de Santiago, llevada a cabo a finales de 1106. En cualquier caso, el 30 de octubre de 1108, a petición de Gelmírez, Pascual II confirmaba la institución de las siete cardenalías y establecía que fuesen los únicos que, junto con obispos y legados papales, pudiesen celebrar sobre el altar apostólico[34]. Quizá se haya esperado a la confirmación papal para empezar a usar oficialmente el título de cardenal.

A semejanza de los títulos de los cardenales romanos, Gelmírez asignó a los cardenales presbíteros compostelanos iglesias parroquiales de la ciudad[35]. En la documentación casi nunca se presentan con el título parroquial y se limitan a identificarse como cardenales de la Iglesia de Santiago. De los siete primeros, el más y mejor documentado es Pedro, capellán presbítero de la iglesia de Santiago, responsable de la cura de almas en San Miguel dos Agros. Hacia marzo de 1110, en compañía del arcediano Gaufrido, lo envía Gelmírez ante Pascual II[36]. Pedro aprovecha la ocasión para quejarse en latín directamente al papa de que le habían arrebatado violentamente la tercera parte de la iglesia de San Miguel dos Agros[37]. Debe ser el mismo Pedro que en 1118 consta ya como cardenal, y, en particular, cardenal de San Miguel[38]. Otro de los primeros siete debió de ser Pedro Díaz, que en 1113 confirma una escritura como cardenal de San Félix[39]. Los siete cardenales, sin indicar título parroquial, confirman el documento de Gelmírez a Pinario del año 1115[40].

La institución de los cardenales reorganizaba la cura de almas en la ciudad y venía a resolver el problema pastoral específico que se planteaba con los peregrinos y, en general, con los extranjeros. Tras el altar de Santiago, dispuso la *confessio* y el altar

34 La carta de Pascual II, confirmatoria de la institución de los siete cardenales presbíteros (1108, oct. 30), incluida en HC I, 45, ed. FALQUE REY, p. 83.

35 Sobre los cardenales de Santiago, véase Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, *La iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo catedralicio (1110-1400)*. Xunta de Galicia, 1996, pp. 78-80. Sobre la vinculación de los cardenales con las parroquias, véase Fernando LÓPEZ ALSINA, "Parroquias y diócesis: el obispado de Santiago de Compostela", *Del Cantábrico al Duero: trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XIII*, ed. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, Santander, 1999, pp. 300-306.

36 HC I, 36, ed. FALQUE REY, p. 74.

37 Pascual II le da su carta (21 de marzo 1110), incluida en HC I, 31, ed. FALQUE REY, p. 76.

38 En 1118 Pedro consta como cardenal de San Miguel, HC II, IV, ed. FALQUE REY, p. 227.

39 En la donación de Gelmírez a Antealtares (a. 1113), ed. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *San Paio de Antealtares, Soandres y Toques: tres monasterios medievales gallegos*, Sada, 2001, pp. 180-181, nº 6; y seguía siendo cardenal de San Félix en 1118, según HC II, 7, ed. FALQUE REY, p. 232.

40 Se trata de Romanus, primicerio y cardenal; Oduario, arcediano y cardenal; el cardenal Pedro; otro cardenal Pedro del mismo nombre; el cardenal Miguel; el cardenal Pedro Didacis; y el cardenal Martín, el único de los siete que añade la precisión de ser cardenal "de la iglesia de Santiago".

de la Magdalena, en el que se celebraba la primera misa del día, específica para los peregrinos. Gelmírez encomendó el cuidado pastoral de este grupo a uno de los siete cardenales, que con funciones de penitenciario acabaría siendo denominado el cardenal mayor. Era el responsable último de la administración de los sacramentos de la penitencia y eucaristía a los peregrinos. El peregrino que moría en el curso de su peregrinación gozaba de indulgencia plenaria. Su cadáver era llevado desde el Hospital de Santiago hasta el cementerio de peregrinos, pasando por la puerta de la muralla denominada "del Santo Peregrino" a causa de esta indulgencia plenaria. Para los demás peregrinos las indulgencias eran solo parciales.

Plenamente consciente del papel de la Virgen María, como eficaz aliada del apóstol en la misión de la salvación de las almas de los peregrinos de Santiago, de todas las iglesias parroquiales posibles -San Benito del Campo, el Santo Sepulcro, Santa Susana, etc.-, Gelmírez escogió la Corticela, la única iglesia de la ciudad dedicada a la Virgen María, para asignársela como título al cardenal penitenciario y la convirtió en parroquia de los extranjeros afincados en la ciudad.

Dejemos constancia de que esta especial vinculación de Santiago y María, que se opera por la vía de relacionar el altar de Santiago, el principal de la iglesia catedral, y el de María, el principal de la iglesia de la Corticela, encomendados a un mismo responsable de la administración de los sacramentos a peregrinos y extranjeros, la aplicará Gelmírez en Iria-Padrón en 1134, al hacer instituir la colegiata de Iria, dedicarla a Santa María, y hacer responsables a sus canónigos de la cura pastoral en la iglesia de Santiago de Padrón.

El 15 de abril de 1115, día de jueves santo, Gelmírez consagraba la iglesia de Pinario y le confirmaba sus posesiones. Entre ellas figura la iglesia de la Corticela, sin duda ya con su nuevo estatuto parroquial. La ocasión era excepcional, con la presencia de seis obispos, reunidos quizá para la celebración de un concilio, la reina Urraca, de su hijo el rey Alfonso, del arzobispo Bernardo de Toledo, legado de la Iglesia Romana, del metropolitano Mauricio de Braga y de sus sufragáneos de Ourense, Oporto, Tui y Mondoñedo, y los siete cardenales compostelanos, uno de los cuales sería el titular de la Corticela[41].

Gracias a un documento sin fecha, copiado en el Tumbillo de Concordias, conocemos con cierto detalle los rasgos generales de cuál era el nuevo estatuto de Santa María de la Corticela. El documento da cuenta de las rentas y derechos que corresponden al cardenal mayor penitenciario[42]. Por su inclusión en este pequeño cartulario, cuya

41 Según HC I, 101, ed. FALQUE REY, p. 170, en el concilio celebrado en Santiago el 17 de noviembre de 1114, los obispos asistentes hicieron hermandad entre ellos y acordaron reunirse en Compostela todos los años a mitad de la Cuaresma. Este es, sin duda, el concilio del año 1115.

42 *Annotacio redittuum et jurium cardinalis maioris penitenciarii compostellani.* ACS. Tumbillo, f. 75v, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, V, 1902, apénd., pp. 99-101, nº 35.

compilación es de *ca.* 1299, hemos de deducir que su contenido seguía plenamente vigente, pero nada se opone a que buena parte de esos mismos derechos hayan sido aplicados a la cardenalía del cardenal penitenciario desde el momento de su institución por el obispo Diego Gemírez, aunque es admisible que el cuadro general haya experimentado algún retoque en el curso de los siglos XII y XIII. El análisis de su contenido debe hacerse con una especial atención a las cinco secciones que distinguimos en la estructura del texto.

En la última sección se da cuenta de los ocho oficios o títulos que confiere el cardenal mayor. Los dos primeros se refieren a la capellanía de Santa María de la Corticela y a la capellanía de Santa María de la Quintana, capilla asociada a la canónica. Es el cardenal mayor el que nombra al capellán al que ha de encomendarse de la cura de almas en la parroquia de la Corticela. Los siguientes cuatro títulos que provee están vinculados al altar de la primera misa que se celebraba en la catedral, reservada a los peregrinos desde la época de Gelmírez[43]. El cardenal penitenciario nombra al capellán, al lector del evangelio, al lector de la epístola y al cantor. Si como cardenal penitenciario oye las confesiones de los peregrinos, a través del capellán del altar de la primera misa está en condiciones de acreditar cuáles son los peregrinos que han recibido la comunión.

Los dos últimos oficios han de interpretarse en su contexto. Se trata del *perdonem* y el *armarium*. El título del perdón debe de referirse a la persona que proclama en voz alta las indulgencias que se lucran en la iglesia de Santiago[44]. Por otras fuentes sabemos que la lectura de las indulgencias se hacía en el contexto de la misa conventual de maitines en el altar mayor de la catedral, después de la primera misa, cuando los peregrinos accedían al altar para hacer sus ofrendas[45].

El título del armario debe de corresponder al custodio del armario de las reliquias, encargado de mostrarlas a los peregrinos en el tesoro de la catedral.

Los tres puntos de la segunda sección inciden también en la vinculación del cardenal penitenciario con los peregrinos. El primer punto se refiere al peregrino muerto,

43 Entre el altar de Santiago y el de san Salvador está el de Santa María Magdalena, V, 9, LSJ.CC, ed. HERBERS y SANTOS NOYA, p. 254: "ubi decantantur misse matutinales peregrinis". Véase Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, "El altar mayor y el altar matinal en el presbiterio de la Catedral de Santiago de Compostela. La instalación litúrgica para el culto a un apóstol", *Territorio, Sociedad y Poder,* 8 (2013), pp. 19-52.

44 En el *Liber Testamentorum* de la catedral de Oviedo figuran las indulgencias asociadas a la visita al Arca Santa. Véase María Josefa SANZ FUENTES, Transcripción, *Liber testamentorum Ecclesiae Ouetensis*, Barcelona, 1995, pp. 461, nº 4: "Quisquis autem uocatus amore diuino meruerit uisitare tam gloriosa sanctorum patrocinia, benedictione pontificali firmatus tertiam partem penitentie ab ipso episcopo sciat sibi dimitti, ut sic tanta benedictione letus patrie proprie loca reuisat, annuente Domino nostro Ihesu Christo".

45 "Qualiter custodes altaris beati Jacobi debent se habere erga custodes operis beati Jacobi et etiam de aliis honoribus ecclesie Sancti Jacobi" (ca. mitad siglo XIII). ACS. Libro 2º de Constituciones, fol. 64, ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia, V, 1902, apénd., pp. 64-67, nº 25.

Fig. 6. Fachada occidental de Iria. Detalle del sello del cabildo de Iria con la Virgen María y el Apóstol Santiago. Fotografía: Antón Rodicio.

es decir, el que ha fallecido en el curso de su peregrinación, el "Santo Peregrino", cuyo cadáver, ya en la época de Gelmírez, salía de la ciudad por la puerta del Santo Peregrino, para recibir sepultura en el cementerio del Hospital de Santiago. La vestimenta y el testamento de todo peregrino muerto le corresponde en exclusiva al cardenal, en dos terceras partes, y al capellán, en un tercio. En este contexto, el capellán solo puede ser el capellán de Santa María de la Corticela. El peregrino muerto en el Hospital de Santiago es asimilado al extranjero y, como tal, recibe sepultura del capellán de la parroquia de extranjeros.

El segundo punto adjudica al cardenal mayor todos los legados que le hagan los peregrinos, tanto en la ciudad de Santiago como fuera de ella, hasta el río llamado *Rugitorium*, extensión espacial que solo puede afectar al tramo del camino francés que va desde el Monte del Gozo hasta este río. El tercer punto le asigna la cantidad de dos sueldos leoneses sobre cada multa en que, a juicio del tesorero de la catedral, incurran los albergueros o los concheros por fraude o abuso con los peregrinos.

La primera sección constituye una relación de censos y derechos que el penitenciario percibe anualmente en cuatro lugares diferentes, que curiosamente jalonan el Camino de Santiago desde el Monte del Gozo hasta la misma iglesia de Santiago: en el Monte del Gozo, donde se localiza un *milladoiro* desde el siglo IX y la iglesia existente en tiempos de Gelmírez; en el monasterio de San Pedro de Fora, abadía benedictina que se documenta desde finales del s. XI, adosada al tramo del camino que acabará siendo la Rúa de San Pedro; el Hospital de Santiago, fundado por el obispo Sisnando I; y la iglesia catedral de Santiago.

Los derechos que tiene en la iglesia de Santiago se vinculan con su función de cardenal y se asientan en el altar de Santiago; en el dinero que se extrae del arca de la obra de Santiago en las cuatro ocasiones del año en que se abre; en las cartas; en el evangelio y la epístola de la misa en el altar mayor, según sea o no día en que hay peregrinación; en el libro de la indulgencia, según el criterio del tesorero; y en parte en los derechos de la misa del altar mayor, donde solo celebran los cardenales.

También aquí se aprecia de nuevo la vinculación específica con los peregrinos. Es así como interpretamos las dos escuetas referencias a las cartas: el cardenal mayor debe haber la cuarta parte de cada carta y, de todo el montante de las cartas, debe percibir dos maravedís leoneses. Es evidente que no se refiere a la documentación emanada de los actos capitulares del cabildo, que es responsabilidad, como sabemos, del maestrescuela. En este contexto solo puede entenderse como la carta expedida a un peregrino, acreditativa de haber recibido los sacramentos en la iglesia de Santiago, lo que acabará siendo denominado la Compostela. Por otra parte, es el único censo que se concreta en maravedís leoneses, formulación que no nos lleva antes de Fernando II, aunque ello no quiere decir que no fuese una práctica anterior. La mención del Libro de la indulgencia y del tesorero de la iglesia de Santiago hay que verlas en relación con la facultad

reservada al cardenal mayor de nombrar al responsable de proclamar los perdones a los peregrinos, mientras que las ofrendas las recogen los guardas puestos por el tesorero. Corresponde al tesorero llevar la contabilidad precisa en el Libro de la indulgencia y retribuir al cardenal mayor sin criterio fijo.

En la tercera sección se recoge con detalle el régimen de la iglesia de Santa María de la Corticela, en la que el monasterio de San Martín Pinario sigue manteniendo derechos y obligaciones, de un modo muy semejante a la condición de patrono de la iglesia. Si, como sabemos, el título de capellán lo confiere el cardenal mayor, es el monasterio quien debe dar el capellán que celebre misa los domingos y todos los días de cuaresma. La vieja devoción a María de la comunidad monástica se expresa en la obligación de dar al capellán cinco onzas de candelas en cada una de las fiestas de Santa María. A Pinario le corresponde ocuparse de la fábrica del templo, custodiar, cubrir y restaurar esta iglesia. Se afirma expresamente la condición foránea de los feligreses *-filigresii extranei-*, cuyas mandas se dividirán entre el capellán y el monasterio.

Finalmente, el monasterio tiene derecho a una llave de la iglesia y la obligación de abrir la puerta cuando sea necesario, al mismo tiempo que el capellán debe tener otra llave. El documento dice puerta en singular. En el siglo XIII solo puede referirse a la puerta occidental. La estrecha relación entre la Virgen María y el apóstol Santiago y sus peregrinos se quiso plasmar visualmente, para que todos aquellos que accedían a su primer aposento compostelano de la Corticela comprendiesen que a Jesús se llegaba a través de María. Ese es el fundamento que llevó a los benedictinos de Pinario y a un cardenal mayor del siglo XIII a colocar en el tímpano de la Corticela el tema de la Epifanía (fig. 1). Como responsable directo de la administración del perdón a los peregrinos de Santiago e indirecto de la salud espiritual de los forasteros afincados en la ciudad, el cardenal penitenciario confiaba a la intercesión de María la salvación de los devotos de Santiago. El viejo tema paleocristiano de la Epifanía iniciaba así su andadura en las iglesias de la ciudad[46].

La cuarta sección del documento nos trae nuevas perspectivas, porque asocia el altar mayor de la catedral de Santiago con el altar de la iglesia de Santiago de Padrón. El cardenal mayor, como las otras dignidades de la iglesia compostelana, debe recibir un determinado peso de cera de manos de los guardas del altar de Santiago en la festividad de Pentecostés y otro en la de San Andrés. Del altar y la obra de la iglesia de Santiago de Padrón se le han de dar doce sueldos leoneses. Adviértase que los derechos

46 Con matices diferentes y sin referencia a la Epifanía de Iria, véase Karina RUIZ CUEVAS, "La adoración de los Reyes magos como prefiguración del peregrino en el Camino Jacobeo: influencia del antiguo coro pétreo del Maestro Mateo en la difusión de este tema en la Galicia medieval", *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*, Actas del Simposium, 4/7-IX-2009, coord. Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, San Lorenzo del Escorial, 2009, pp. 449-468.

del cardenal de Santiago se circunscriben a la propia ciudad compostelana, salvo en la prolongación por el camino francés hasta el río Rugidoiro y esta noticia sobre la iglesia de Padrón.

## 3. María desplaza a santa Eulalia como titular de la colegiata de Iria en el pontificado del arzobispo Gelmírez

Tras alterar tan profundamente el estatuto de la iglesia de Santa María de la Corticela, Diego Gelmírez completó la concreción de la relación de la Virgen María con la actividad apostólica de Santiago al llevarla a la primitiva sede episcopal de Santa Eulalia de Iria. La mártir emeritense seguía siendo la titular de la iglesia. Se ha atribuido al obispo Cresconio el cambio de advocación de Eulalia por María y la construcción de una nueva iglesia, a partir de un pasaje un tanto oscuro de la HC. A propósito de la muerte del obispo Cresconio en el año 1068, la HC afirma que tras acabar la obra de "esta" iglesia de Santa María, cuando llegaba ya el término de su vida, vino al castillo de Oeste, que había construido para defensa de la cristiandad, y allí falleció[47]. López Ferreiro interpreta que se refiere a Santa María de Iria[48]. Sin embargo, el empleo del demostrativo y la ausencia de una alusión explícita a Iria en la noticia de la muerte de Cresconio parecen apuntar a las Torres de Oeste, por lo que cabe pensar que se trata de una iglesia construida por Cresconio en la fortaleza[49].

Desde luego, es seguro que el cambio de advocación nada tiene que ver con Cresconio, porque, cuando este se ocupa en agosto de 1063 de incrementar las rentas de la canónica iriense, identifica la iglesia como la de Santa Eulalia[50]. Es más, el primer autor de la HC, por lo tanto informando de hechos anteriores a 1111, indica que en su primera década de obispado Gelmírez restauró el altar de Santa Eulalia en la iglesia de Iria[51]. La noticia no solo acredita que todavía no se había operado el cambio de

47 Sobre la muerte del obispo Cresconio, cf. HC I, 2, ed. FALQUE REY p. 14.

48 LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, II, 1899, p. 472 y con él otros muchos, entre los cuales Fernando LÓPEZ ALSINA, "De Santa Eulalia de Iria Flavia a Santa María de Padrón: la transformación medieval", *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, ed. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, Manuela DOMÍNGUEZ CASAL y Mercedes Díaz de Bustamante, León, II, 2004, pp. 819-868, concretamente p. 829. (= De Santa Eulalia).

49 En 1072 la fortaleza de Santa María de Autares, situada a la entrada de Galicia, en el valle del Valcarce, en el camino francés, tiene esa advocación mariana.

50 En la donación de Cresconio a la canónica de Iria (a. 1063), la titular de la iglesia es Santa Eulalia (ed. LÓPEZ ALSINA, *Ciudad*, pp. 406-407.

51 A propósito de la noticia de las iglesias restauradas por Gelmírez entre 1100 y 1110, según el primer autor, la HC I, 22, ed. FALQUE REY p. 20, en la rúbrica del capítulo las dos primeras iglesias mencionadas son la de Padrón y la de Iria, pero en el texto solo se menciona la restauración del altar de santa Eulalia, no de toda la iglesia: "sicut altare sancte Eulalie in Ilia".

Fig. 7. Altar mayor de la iglesia de Santa María de Iria. La Virgen María y el Apóstol Santiago en atuendo de peregrino. Fotografía: Antón Rodicio.

advocación, sino que hace poco probable una intervención de Cresconio en la iglesia. Tendría poco sentido que Gelmírez hubiese tenido que restaurar el altar de una iglesia recientemente reedificada por Cresconio. Más bien hay que pensar que la fábrica del edificio era lo suficientemente antigua, como para precisar la restauración de, al menos, el altar.

Podemos afirmar que la HC no menciona en ningún momento el cambio de advocación de María por Eulalia ni la reedificación de la iglesia, aunque ello no quiere decir que no haya tenido lugar. El primer autor de la HC da cuenta de las intervenciones de Gelmírez en San Martín Pinario, en el altar de Iria y en la iglesita de Santiago de Padrón. Sin embargo, por el segundo autor de la HC, el maestro Giraldo, que opera con otros criterios, no sabríamos que en 1115 tuvo lugar la consagración de la iglesia de Pinario, con la presencia de la reina Urraca, del rey Alfonso del legado romano Bernardo de Toledo, del metropolitano Mauricio de Braga y de otros muchos asistentes. Todo cuanto Gelmírez haya podido hacer en las dos iglesias de Santa Eulalia de Iria y Santiago de Padrón no le interesa.

En la última parte de la HC, escrita por un tercer autor anónimo tras la muerte de Gelmírez, reaparecen las dos iglesias, en un mismo capítulo, que ha de leerse como una unidad temática[52]. Aborda cuatro acciones de Gelmírez, que han de ser prácticamente simultáneas: la mejora de los recursos de la canónica de Santiago en 1134, la donación de 100 marcas para la obra del claustro de la catedral, el incremento de los recursos de la canónica de la iglesia de Iria y del número de sus clérigos hasta un total de un prior y doce canónigos y, finalmente, la consumación de la reedificación de la iglesia de Santiago de Padrón.

Gelmírez ha sustituido la fábrica de la modesta iglesita de Santiago, edificada "donde había sido depositado el cuerpo del glorioso apóstol al sacarlo de la nave", por una nueva iglesia de tres naves, con tres ábsides semicirculares, dedicados a Santiago, el central, y los laterales a santa María Salomé y a san Juan Evangelista[53]. La inscripción[54], empotrada en el muro de la iglesia actual, confirma que la obra se culminó en 1133, tal como sugiere HC III, 36. Efectivamente, el final de las obras en la iglesia de Santiago de Padrón en 1133 es el desencadenante de la iniciativa de Gelmírez de 1134 para

52 Medidas del arzobispo Gelmírez del año 1134 en favor de los canónigos de Santiago y de los de la colegiata de Iria en HC III, 36, ed. FALQUE REY, pp. 482-485.

53 HC III, 36, ed. FALQUE REY, p. 485: "ipsius ecclesie corpus cum tribus capitibus (...) fundari non distulit. Tria namque altaria (...) instituit.

54 La inscripción de la iglesia de Santiago de Padrón del año 1133: "D(idacus) · C(om)P(ostellane) · ECC(lessi) E · PRIMUS ·A(rchiepiscopus) / IN · ERA · I · Cª · LXªX · Iª.", ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia, I, 1898, p. 231. Sobre la iglesia, véase Francisco SINGUL LORENZO, "Proyecto, estilo y función en la iglesia de Santiago de Padrón", *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeas*, coord. Vicente ALMAZÁN, Santiago de Compostela, 2004, pp. 113-304.

favorecer tanto a los clérigos de la canónica de la iglesia de Santiago de Compostela con el aumento de renta y al cabildo compostelano con el edificio claustral, como a los clérigos de la iglesia de Iria y, como veremos, a los de la de Santiago de Padrón, en suma, el clero de la catedral compostelana y el clero de la antigua iglesia episcopal de Iria. Para comprender el sentido de este capítulo de la HC, hay que anotar que hasta este punto nada se había dicho sobre el comienzo de estas obras de la iglesia de Padrón. Es evidente que, como hemos visto en el caso de Pinario, la construcción de la nueva iglesia de Santiago de Padrón, culminada en 1134, pudo durar tranquilamente 20 años, pero en la perspectiva del autor de la segunda sección de la HC no era ésta una empresa que mereciese su atención, como tampoco lo fue la consagración de la iglesia de Pinario en 1115.

¿Renovó Gelmírez íntegramente la iglesia de Iria? El templo medieval de Iria estaba en pie a finales del siglo XVII. En las trazas que en 1689 presentó fray Gabriel de las Casas, con el proyecto para reedificar la colegiata, se reproduce el templo medieval. Consta de tres naves de cuatro tramos, separadas por pilares, la planta sin crucero, con una cabecera de triple ábside y capillas semicirculares[55]. Por su parte, el canónigo Francisco Secades Muñiz, que escribe en 1716 una historia manuscrita de Iria, afirma que en la nueva iglesia recién finalizada quedaron de la iglesia anterior las paredes principales y la portada y la fachada principal, donde están las cruces de su consagración primitiva[56]. Por la Crónica de Iria[57] y por las visitas a la iglesia en el siglo XVI podemos asegurar que los altares de esas capillas semicirculares estaban dedicados a la Virgen María, a san Martín, el meridional, y a san Miguel, el septentrional[58].

Por las características de la planta y su semejanza con la de Santiago de Padrón, podría pensarse en una iglesia románica construida por Diego Gelmírez. Si el hecho de que antes de 1110 hubiese renovado la iglesia de Santiago de Padrón, no fue obstáculo para que, después de 1110 y antes de 1134, la demoliese para reemplazarla por una iglesia más amplia, con menor motivo una renovación en Iria, anterior a 1110, limitada

55 María del Carmen FOLGAR DE LA CALLE, "Antigua catedral de Santa María de Iria Flavia", *Las catedrales de Galicia*, coord. Ramón YZQUIERDO PERRÍN, León, 2005, pp. 45-57, concretamente p. 52 (= Antigua catedral).

56 Véase Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "El «Codex Historicus»: Historia de Iria, de la Biblioteca del Consulado de La Coruña", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 8 (1953), pp. 65-85 (= Codex); FOLGAR DE LA CALLE, Antigua catedral, p. 52.

57 Rui VASQUES, *Crónica de Santa María de Iria*, estudo e edizón de José Antonio SOUTO CABO, Santiago, 2001. El editor propone que la crónica no se escribió en Iria, la institución más beneficiada por las interpolaciones, sino en Santiago, y que se compuso en 1467-1468, a pesar de que Iria ya había visto reconocido el estatuto de segunda sede por el arzobispo Rodrigo de Luna en 1457.

58 Las noticias sobre los capillas con tres altares de piedra en la visitas del siglo XVI en Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "Iria en el siglo XVI", *Compostellanum*, 8, nº 2 (1963), pp. 229-300, (= Iria), p. 287 (el altar de Nuestra Señora, de piedra, con ara consagrada y, en medio, la imagen de la Virgen "de bulto"; la capilla de San Miguel, con altar de piedra y la capilla de San Martín, con altar de piedra consagrado).

al altar de Santa Eulalia, podría ser un obstáculo para acometer a partir de ese año una reedificación completa.

Es cierto que HC III, 36 finaliza con una alusión a la iglesia de Iria y a la de Padrón: "et sic utraque ecclesia et in temporalibus et spiritualibus congrue restitua, soli religionis cultui deinceps uacare studuit", sin mencionar positivamente una reedificación de la iglesia de Iria. En 1133 culminó la obra del templo de Santiago de Padrón, lo que permite a Gelmírez instituir el cabildo de la colegiata de Iria y favorecerlo al mismo tiempo que al compostelano. La lógica interna de este capítulo nos garantiza que la noticia de una reedificación de la iglesia de Iria por parte de Gelmírez, que hubiese finalizado antes de 1133, no tendría que ser mencionada en el relato. En cambio, sí lo tiene la medida de la institución de la canónica de Iria, porque efectivamente tuvo lugar en este año de 1134 y de ella nos ha llegado el documento del propio Gelmírez, transmitido por el Tumbo de Iria en el siglo XV[59]. La frase final del capítulo, acerca de la restitución de las dos iglesias, tanto en lo temporal, como en lo espiritual, podría sugerir que el paralelismo se extendió también a la reconstrucción de ambos templos.

Haya o no reconstruido Gelmírez la iglesia de Iria, lo fundamental es constatar que en Iria lleva a cabo una integración semejante a la que había hecho en Santiago con Santa María de la Corticela y la catedral de Santiago, a través de la figura del cardenal mayor.

Efectivamente, lo que Gelmírez dispuso en 1134 es que los doce canónigos de la colegiata de Iria se ocupasen del culto tanto en la iglesia de Iria, como en la de Santiago de Padrón. Las traducciones de la HC al castellano de Campelo y Falque dan a entender que a cada una de las dos iglesias le fueron asignados doce canónigos[60]. En realidad hay que interpretar que los doce únicos canónicos sirviesen las dos iglesias[61]. Ciertamente, la rúbrica "De restavratione ecclesie et canonice Patronis" puede dar pie a interpretar que, además de la canónica contigua a la iglesia de Iria, había una segunda canónica en la villa de Padrón, distinta de la de Iria, con sus doce canónigos. La novedad de vincular a Iria con la villa de Padrón, llegando incluso a indicar que la canónica de Iria es la de Padrón, se acentuará en los siglos siguientes, hasta el punto de que Iria será conocida

59 Ludwig VONES, *Die 'Historia compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes: 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Colonia y Viena, 1980, pp. 273-284.

60 *Historia Compostelana o sea Hechos de D. Diego Gelmírez: Primer Arzobispo de Santiago*, traducida del latín al castellano por Manuel SUÁREZ CAMPELO, con notas aclaratorias e introducción, Santiago de Compostela, 1950, p. 477: "adjudicó a cada una (de las dos iglesias) doce canónigos, que para honra de Dios habían de servirlas". En sentido similar *Historia Compostelana*, introducción, traducción, notas e índice de Emma FALQUE REY, Madrid, 1994, pp. 557-558.

61 No hay, pues, dos colegiatas, sino una con dos templos, ni tampoco veinticuatro canónigos, sino solo doce, en contra de lo que interpreté en su momento en LÓPEZ ALSINA, "De Santa Eulalia", p. 831.

como la iglesia de Iria de la villa de Padrón. Los datos de las fuentes bajomedievales acreditan suficientemente está relación de los doce canónigos de Iria con la iglesia de Santiago de Padrón[62].

Hasta 1134 los habitantes de la villa y burgo de Padrón se podían valer del pequeño y antiquísimo oratorio de Santiago, pero su templo parroquial era la iglesia de Iria. Desde la edificación de la iglesia románica, la cura de almas de los habitantes de Padrón la llevan a cabo, en la iglesia de Santiago de Padrón, canónigos de la colegiata única. El clero reformado, bien instruido y experto en su oficio eclesiástico de la iglesia de Iria atiende la iglesia de Santiago de Padrón.

En cualquier caso, haya renovado o no Gelmírez el templo de Iria, parece seguro que, al menos, procedió a sustituir la advocación de santa Eulalia por la de santa María, justo en el momento de instituir la colegiata. Nos induce a pensarlo el paralelismo con la Corticela. Si el cardenal de Santa María de la Corticela tiene a su cargo la capilla de la primera misa de los peregrinos de Santiago y el altar mayor de la catedral de Santiago, los canónigos de la nueva colegiata de Iria, dedicada *ab origine* a santa María, serían los responsables de la cura de almas en la iglesia de Santiago de Padrón. Por falta de referencias documentales hay que esperar hasta el siglo XIII para encontrar las primeras menciones que nos confirmen la advocación de Santa María en la colegiata de Iria.

## 4. El aposentamiento de María en la iglesia de Iria en el contexto de las aspiraciones del arzobispo Gelmírez al Patriarcado de Occidente

La literatura sobre Santiago el Mayor es amplia y variada, pero en lo que atañe a su culto sepulcral tiene tres elementos básicos: la predicación en *Hispania*, el lugar de sepultura y la *translatio*. Desde el episcopado de Teodomiro las iglesias de Iria y de Santiago se suman a los centros que elaboran y reelaboran unos contenidos, que no solo se transmiten por escrito. Apenas podemos intuir algunas de las cosas que se contaban en Iria, en Padrón o en Compostela, que se comunicaban los obispos entre sí o lo que se le comunicaba a los reyes. A esta dificultad se suma la reformulación

62 A propósito de cómo se repartían las rentas de la Iglesia de Santiago de Padrón entre el arzobispo de Santiago y los canónigos de Iria, Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *O Tumbo Vermello de don Lope de Mendoza*, Santiago, 1995, p. 22, se explica con claridad la obligación de los canónigos de Santa María de Iria de "clerigar" la iglesia de Santiago de Padrón, celebrando en ella tres misas semanales en tres días diferentes: "e por estas dos partes que os canonigos de Santa Maria lievan, han de clerigar esta iglesia en esta manera: que digan cada semana tres misas en tres dias, e cada uno de estos tres dias una misa".

oficial de muchos contenidos que la propia iglesia de Santiago propició a partir de 1049. El *Chronicon* iriense marca el máximo de las renuncias, al explicar la historia de la sede de Iria-Compostela sin predicación del apóstol en España y sin *translatio* y, por lo tanto, sin varones apostólicos de ningún tipo. El origen de la sede episcopal no llega a los tiempos apostólicos, sino que había sido fundada en el siglo VI por un rey suevo. Ahora bien, este repliegue no pudo impedir que los contenidos más o menos censurados siguieran circulando. Pero Urbano II, Pascual II y, sobre todo, Calixto II aceptaron el culto sepulcral y la *translatio* mediante agentes diferentes a los varones apostólicos romanos y concedieron la exención de metropolitano, el uso del palio, la condición de sede metropolitana y la legacía sobre las provincias de Braga y Mérida.

El arzobispo Gelmírez aspiraba a que su iglesia fuese la sede de un patriarcado de Occidente[63]. Era preciso contar con el apoyo regio y para ello contaba con la posición privilegiada de ser capellán y canciller del reino por concesión de Alfonso VII en 1127. Honorio II no hizo ninguna concesión más. Durante el pontificado de Inocencio II (1130- 1143), Gelmírez empezó a desarrollar un ambicioso programa con el fin de obtener el patriarcado. Esos esfuerzos se aprecian en muchos lugares de los materiales que se incorporaron a la compilación última del *Liber Sancti Jacobi* y tienen mucho que ver en los antecedentes de la coronación imperial de Alfonso VII en 1135, acto cuya génesis no podía ser ajena al capellán y canciller regio.

Los dos continuadores de la HC no corrigieron la afirmación del primer autor de que Santiago solo había predicado en Jerusalén. Parecía suficiente haber incorporado la *translatio* con sus nuevos agentes, lo que implicaba la existencia en Iria y en Santiago de una comunidad cristiana en el siglo I. A través de los materiales que se incorporan al *Liber*, se vuelve a afirmar la predicación en *Hispania*. Se recupera la *Passio magna* para las lecturas del misal. Se incluyen las extraordinarias prerrogativas del Libro IV, 19, que el emperador Carlomagno había concedido a la iglesia de Santiago, en el que resuena la teoría de las tres sedes que remiten al himno *O Dei Verbum* y al gobierno de la iglesia hispana, marcando el camino a lo que debía apoyar el nuevo emperador Alfonso VII[64]. Finalmente, una de las cuatro vías de peregrinación a Santiago que los peregrinos recorrían por el sur de Francia se inicia en el Ródano. No en vano la *Chronica Adefonsi imperatoris* afirma que su imperio se extendía precisamente desde el Ródano al Padrón

63 La aspiración al patriarcado se fundamentaba en la posesión de un sepulcro apostólico: HC II, 3, ed. FALQUE REY, p. 223.

64 Me ocupé ampliamente en Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi, O século de Xelmírez*", coord. Fernando LÓPEZ ALSINA, Henrique MONTEAGUDO, Ramón VILLARES y Ramón YZQUIERDO PERRÍN, Santiago de Compostela, 2013, pp. 301-386.

de Galicia[65], claro que el Padrón de Galicia es exactamente el punto donde Carlomagno había clavado su lanza en el mar.

El arzobispo Diego Gelmírez funda en 1134 la colegiata de Iria y cambia la advocación de la iglesia precisamente en este contexto de reafirmación de la predicación en *Hispania* y, por lo tanto, en Iria. La recuperación de tantos contenidos, oficialmente censurados en el siglo XI, coincide con la dedicación a María de una iglesia de Iria, que habría sido fundada en tiempos apostólicos, sin duda, la primera iglesia de España. En el cambio de titulación hemos de ver una concreción más de la relación entre María y Santiago, que, en este caso, reconoce el papel de la Virgen en el éxito final de la misión hispánica del apóstol. El eco de la vieja afirmación de que el apóstol Santiago gobierna *Hispania* lo vemos en las titulaciones elegidas por Gelmírez para la iglesia de Santiago de Padrón en 1134, que remiten directamente a la petición de María Salomé de un puesto de honor para su hijos Santiago y Juan. Desde 1134, la iglesia de Santiago de Padrón, dedicada al apóstol de Cristo, queda incorporada a la iglesia madre de Santa María, la madre del Señor.

No es posible datar el momento en que la materialización de ese auxilio de María a Santiago se concreta en una aparición milagrosa durante su predicación en Iria Flavia. ¿Precede al cambio de advocación de 1134?

Casi todos los contenidos más antiguos sobre Padrón habían sufrido numerosos cambios. Desde el siglo IX los detalles de los dos viajes de Santiago Zebedeo a Occidente son explicados con una imaginación creciente. No parece que se pueda hablar de creencias populares, porque las versiones circulaban escritas. Aun siendo generosos con los límites que el prodigio alcanza en el género hagiográfico, ciertos contenidos son absolutamente inverosímiles. Sin embargo, el mensaje de fondo responde a un argumento bien comprensible, aunque metodológicamente sea difícil establecer su desarrollo cronológico.

Los episodios decisivos de la presencia del apóstol Santiago en Padrón se concentran en cuatro puntos: la iglesia de Iria; el Pedrón de la iglesia de Santiago de Padrón; el monte de San Gregorio, con la fuente, la ermita de Santiago, el altar, la cama de Santiago, etc.; y la Barca en el río Sar.

En lo que concierne a la *translatio*, en la carta al clero y pueblo de Tours, Alfonso III afirma que había "varias" cartas sobre el traslado, prueba de una temprana diversidad

65 *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. Antonio MAYA SÁNCHEZ, *Chronica hispana saeculi XII, Pars I*, Tvrnholti, Brepolis (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 71), 1990, pp. 109-248, p. 68: "*et facti sunt termini regni Adefonsi regis Legionis a mari magno Oceano, quod est a Patrono Sancti Iacobi, usque ad fluuium Rodani*". Véase Andrés GAMBRA GUTIÉRREZ, "El imperio medieval hispánico y la *Chronica Adefonsi Imperatoris*", *e-Spania* [En línea], 15 juin 2013, Puesto en línea el 26 noviembre 2015, consultado el 1 febrero 2016. URL : http://e-spania.revues.org/25151 ; DOI : 10.4000/e-spania.25151

de contenidos. Una de las alteraciones afecta al episodio del ascenso del cuerpo de Santiago hacia el sol, antes de su inhumación, que acaba siendo eliminado. Otra es la introducción de la figura clave de la Luporia, de la tradición de los varones apostólicos, del rey de Duio y del monte Ilicino. De la epístola se pasa a un relato de la *translatio*, propiamente dicho, que incluye nuevos milagros.

En el entorno más inmediato de Iria se identificaron los escenarios de la presencia de Santiago, empezando por los de su misión apostólica en vida. Hacia el año 925 el obispo Gundesindo de Iria levantaba una modesta iglesia dedicada al apóstol -la iglesia de Santiago de Padrón- que desde entonces cobija en su interior el "Pedrón" (Fig. 2). El monumento recordaba que la iglesia *Hispana*, por deseo del propio Cristo, se había edificado sobre una piedra distinta a la de Simón Pedro, gracias a la misión de Santiago Zebedeo. Las visitas pastorales del siglo XVI insisten en presentarlo como la cátedra desde la que predicaba Santiago[66]. Una antigua ara romana próxima al río Sar, dedicada al dios Neptuno[67], se presenta como un fragmento de roca del litoral de Jaffa y se convierte en la cátedra en la que un Santiago sedente navegó en misión apostólica hacia *Hispania*. Cuando Cristo lo envió a predicar a Galicia, el apóstol le respondió que iría cuando una determinada roca fuese con él. Cristo con su pie fracturó la roca y envió a Santiago a Galicia[68]. La ubicación del ara sirvió como identificación del punto exacto donde había comenzado la evangelización de *Hispania*. Con los cruzados el tema llegó a Tierra Santa. En la costa de Jaffa una multitud de peces concurrían anualmente al mismo punto de la costa, como si pretendiesen besar una roca. Aquel era exactamente el punto desde el que Cristo había enviado por mar al apóstol Santiago en misión apostólica a *Hispania*. En el siglo XII se lo narraban a los cruzados y les explicaban que la otra parte de la roca era precisamente el Pedrón que había en Galicia[69]. Lógicamente desde la censura oficial de la predicación por

66 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Iria*, p. 288: debajo del altar mayor "está una piedra la qual dixeron se llamaba el patrón donde se había puesto a predicar el señor Santiago" y sobre dicha piedra estaba asentado el altar mayor con una imagen de Santiago, según la visita de 1537.

67 Véase Gerardo PEREIRA MENAUT, *Corpus de inscricións romanas de Galicia.I: Provincia de A Coruña*, Santiago 1991, 49-50, nº 12. Forma parte de un conjunto de diez inscripciones halladas en torno a Iria. En cuanto a la datación, hay pocos elementos seguros para pronunciarse, aunque solo una de las diez podría ser anterior al siglo II.

68 Lo propone Serafín MORALEJO, "Idea de una exposición", *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ed. Serafín MORALEJO y Fernando LÓPEZ ALSINA, Madrid, 1993, pp. 235-241.

69 Véase el relato anónimo, escrito hacia 1180, *De locis sanctis et populis et bestiis in Palaestina vitam degentibus* VI.2, según Sabino DE SANDOLI, *Itinera Hierosolymitana crucesignatorum (saec XII-XIII): textus latini cum versione italica*, [Jerusalén], III, 1988, pp. 29 y 42: "*Nunc autem tacendum non est inter cetera miracula, quod apud Jopen in litore maris lapis est quidam, ad quem maxima multitudo et infinitas piscium more peregrinantium in estate conveniunt qui salue vocatur, habentes lineas ex longo super dorsum croceas et deosculantem lapidem, quasi sanctuarium aliquod cito recedunt. Piscatores illius terre referunt, quod cum Dominus preciperet beato Jacobo, ut in Galitiam iret, respondit beatus Jacobus: Cum lapis iste uenerit mecum, et ego ueniam; et tunc lapis diuisus est per medium et medietas delata est in Galiticiam, vbi hodie a peregrinis uisitatur et dicitur pecerius S. Jacobi; et alia medietas ibi remansit.*" Donde se lee *pecerius S. Jacobi* ha de interpretarse *Patronum S. Jacobi*.

parte de la iglesia de Santiago se rebaja el alcance de esta interpretación del Pedrón, como hace el *Veneranda dies*[70], aduciendo la falsedad de la versión, porque el autor dice que ha visto el Pedrón y ha podido comprobar que está hecho de piedra del país. No es de extrañar que el significado del Pedrón se transfiera de la predicación a la *translatio* y pase a ser la simple piedra en la que se amarró la barca que traía el cuerpo sin vida de Santiago.

A diferencia del ara, o el Pedrón, como se le conocerá popularmente, no es fácil precisar en qué momento se habían fijado las identificaciones en los otros escenarios. Un poco más arriba del Pedrón, en la misma ribera del río Sar, se localizó la barca de piedra en la que había llegado el cuerpo sin vida del apóstol, aunque también se interpreta como la piedra en la que se depositó el cadáver.

Al otro lado del Sar, en la ladera del monte más próximo, actualmente llamado de San Gregorio, un conjunto pétreo y un manantial, que probablemente había sido un antiguo lugar de culto pagano, se asociaron con el lugar en el que transcurría la vida del apóstol, cuando evangelizaba a los habitantes de la ciudad romana de Iria, y con el agua que hizo brotar Santiago con un golpe de su báculo y que le sirvió para bautizar a la reina Lupa[71] (fig. 3). Sobre la fuente se levantó en el siglo XIII la ermita del Santiaguiño do Monte[72] (fig. 4).

Naturalmente estos tres escenarios eran objeto de la curiosidad y la devoción de los peregrinos de Santiago. A ellos se asocia un cuarto punto: la iglesia de Iria. Es evidente que la relación de la iglesia episcopal de Iria con la misión apostólica de Santiago estaba abocada a versar sobre la fundación de la iglesia por el propio Santiago y la institución en ella del primer obispo. Para ello era oportuno proponer una vía que garantizase la continuidad de la sucesión episcopal entre ese primer obispo y el primero de la serie de obispos de nombre conocido, el obispo Andrés del siglo VI. Esa es la función de los

70 Véase *Veneranda dies*, LSJ. CC I.17, ed. HERBERS y SANTOS NOYA, pp. 86-87.

71 Todas las interpretaciones posibles se incorporan a los relatos de los peregrinos. Al pasar Leo de Rozmital por Padrón, camino de Santiago, el año 1467, según el relato de Gabriel Teztel: "fuera (en Padrón), antes de la ciudad (de Santiago), hay una pequeña iglesia que se cree que fue construida por Santiago y que él vivió allí la mayor parte del tiempo que predicó en Galicia. Por medio de toda su predicación no convirtió en su vida más que a dos personas, pero tras su muerte todo el país de Galicia fue ganado para el cristianismo. Una vez se dirigía Santiago a una colina que estaba bien a la distancia de unos tres tiros de ballesta, se sentó, lloró amargamente y estaba triste de no haber podido convertir más que a dos personas. De repente experimentó una fuerte sed, clavó su bordón en tierra y de allí manó a continuación una hermosa fuente que todavía se halla en aquel lugar. Se cree que Santiago siempre iba a aquella fuente cuando quería beber. Mi señor y todos nosotros bebimos de ella." Klaus HERBERS y Robert PLÖTZ, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinación al "fin del mundo"*, Santiago 1998, p. 117.

72 Eloy RODRÍGUEZ CARBIA, *Os monumentos e a etnografía de Padrón a través de historia*, Padrón, 2002, pp. 102-130.

veintiocho obispos santos, cuyos cuerpos eran venerados en el interior de la iglesia[73]. Ahora bien, falta una razón que justifique la elección del emplazamiento concreto de la iglesia. El templo se había edificado en el lugar en el que María se le había aparecido al apóstol Santiago en el curso de su misión apostólica. La iglesia de Iria era la iglesia más antigua de España[74].

No hay forma de constatar en qué momento se tuvo conocimiento de la existencia del milagro de la aparición de María al apóstol Santiago en Iria. No es aventurado pensar que esté detrás del cambio de advocación de la iglesia en 1134. El cabildo de la colegiata de Iria siempre lo utilizó en el sello que lo identificaba como tal corporación. Según el canónigo Secades Solís, el sello del cabildo siempre había representado al apóstol de rodillas, sobre unas rocas, traje de peregrino con su bordón, juntas las manos, y el rostro levantado hacia la Virgen, que está de pie sobre una nube con el Niño en el brazo izquierdo[75].

Una reproducción pétrea del sello del cabildo de Iria se empotró en la fachada de la colegiata (fig. 5) una vez concluidas las obras (Ilustración nº 6). La imagen es de época barroca. Inspirándose en el sello capitular, en el siglo XVIII se dispuso la misma escena en el altar mayor de la colegiata, combinando la imagen gótica en piedra de la Virgen María con el Niño, venerada en el altar mayor al menos desde finales del siglo XVI, imagen que se colocó sobre unas nubes, y una talla moderna de un apóstol Santiago genuflexo, que viste atuendo de peregrino.

El cabildo de la catedral de Santiago, constante referencia medieval para el cabildo de Iria, introdujo el sello capitular en el año 1170[76]. Es perfectamente posible que Iria

73 Los orígenes apostólicos de Iria, la continuidad en la sucesión episcopal desde el siglo I y la existencia de veintiocho obispos santos, cuyos cuerpos estaban inhumados en el interior la iglesia de Iria, son tres temas diferentes, por muy relacionados que estén entre sí. En el estado actual del conocimiento de las fuentes es cierto que la noticia sobre los veintiocho obispos santos aparece por primera vez en el documento de Gelmírez a Iria de 1134, como afirma LÓPEZ FERREIRO, Historia, I, 1898, p. 361, pero no cae en la cuenta que este documento fue objeto de severas interpolaciones en el siglo XV. En la reacción de la colegiata de Iría contra la pérdida de sus bienes y derechos, que se plasma primero en el gran apeo de 1440, a continuación se elabora en Iría la Crónica de Iria, para introducir el concepto de la segunda sede de la diócesis compostelana, la primera era la catedral, y se interpola ampliamente el documento de 1134, todo ello como necesario preámbulo para convencer el arzobispo Rodrigo de Luna para que diese autoridad al Tumbo de Iria en 1457, en el que ya se incluía el falso documento de Gelmírez. Véase LÓPEZ ALSINA, "De Santa Eulalia", pp. 858-868.

74 Así lo recoge Miguel ASPIAZU, "Un peregrino de Santiago de Guayaquil en tierra de Galicia", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 60, n. 129-130 (Quito, ene.-dic., 1977), pp. 25-34, en p. 32: "Capitán fue el primer obispo de Iria por nombramiento del mismo apóstol, quien sobre cimientos fenicios y romanos, junto a un viejo cementerio, edificó la primera iglesia cristiana, que fue sucesivamente reparada, justamente en el lugar en que apareció la Virgen al apóstol y en la que continuaron los sucesivos obispos".

75 El cronista del rey, Padre José de Muñana, pidió al cabildo de Iria información sobre Iria y su iglesia. El cabildo encomendó preparar el correspondiente informe al canónigo Secades Solís, que hacía 28 años que era canónigo. Su testimonio sobre el sello del cabildo tiene fuerza, porque para redactar su obra consultó los fondos del archivo de la colegiata. Véase RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "Codex Historicus", pp. 66-74.

76 Constitución capitular (a. 1170). ACS. Libro I de Constituciones, fol. 3, edita LÓPEZ FERREIRO, Historia, IV, 1901, apénd., pp. 105-106, nº 42.

lo haya introducido en las primeras décadas del siglo XIII, como tarde. Al representar a Santiago como un peregrino más, arrodillado ante María con el Niño, el sello capitular propone la reflexión de que el peregrino de Santiago llega a Jesús a través de María.

Aunque el cambio de advocación tuvo lugar en 1134, en la documentación no se encuentran noticias positivas referentes a los altares de Iria. Un documento del Tumbo de Toxosoutos del año 1168 registra una manda al altar de San Martín[77], lo que garantiza la existencia de las tres naves y los tres altares. En el segundo tercio del siglo XIII, cuando el arzobispo Juan Arias (1238-1266) adquiere tierras junto a la iglesia de Iria para edificar la fortaleza de A Rocha Blanca, aparece con toda normalidad la advocación de Santa María como la principal de la iglesia[78]. Es precisamente este arzobispo el que manda a los párrocos de su diócesis que anuncien entre sus parroquianos el régimen de indulgencias vigentes en la catedral de Santiago, con vistas a que peregrinen a Compostela[79]. Hay indicios más que suficientes para considerar que contemporáneamente los peregrinos que visitaban Iria y Padrón podían lucrar también indulgencias en las cuatro estaciones.

En otro lugar hemos dado cuenta del régimen de indulgencias que, según William Wey, se ofrecía a los peregrinos de Santiago que en 1456 visitaban las cuatro estaciones de Iria-Padrón. La colegiata de Santa María contaba con las mayores indulgencias[80]. Aunque la formulación *vere poenitentibus et confessis* no aparece antes de Honorio III (1216-1227)[81], el cuadro de indulgencias como tal puede ser anterior a este pontificado. En 1456 en la estación de la Barca no había ermita alguna, sino tan solo un marco de piedra con un arca, para recoger las ofrendas de los peregrinos. Lo sabemos, porque el arzobispo Juan García Manrique (1382-1398) rechazó la propuesta de fundar una ermita junto al arca. Está claro que la afluencia de peregrinos precede a la colocación del arca, y la colocación del arca a la construcción de una ermita. Es lo que ocurrió con la ermita del Santiaguiño, que se fundó en la segunda mitad del siglo XIII, en el lugar que ya visitaban los peregrinos[82].

Como ocurriera en la iglesia de Santa María de la Corticela en el siglo XIII y por idéntica razón, también los canónigos de la colegiata de Santa María eligieron el tema

77 Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela, 2004, p. 429, nº 439: "mando dari Sancto Martino de Iria solidos XV".

78 El primero de esta serie de documentos, conservados en el Tumbo C, es del año 1254. Véase ACS. Tumbo C2, fol. 191v-192r.

79 En un sínodo diocesano el arzobispo Juan Arias manda publicar en toda la diócesis las indulgencias concedidas por reverencia del apóstol Santiago a cuantos vienen en peregrinación a la iglesia compostelana para remisión de sus pecados. Véase el sínodo diocesano (s.d.), ACS, Tumbillo, fol. 77, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, V, 1902, apénd., pp. 71-74, nº 28.

80 LÓPEZ ALSINA, *De Santa Eulalia*, pp. 840-842.

81 Nikolas PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, II, 1923, p. 22.

82 LÓPEZ ALSINA, *De Santa Eulalia*, p. 837.

de la Epifanía, en algún momento de la primera mitad del siglo XV[83], como tema mariano del tímpano de la portada de la fachada principal (Ilustración nº7), por la que entraban unos peregrinos de Santiago fascinados por todas estas amplificaciones que, por primera vez, fundían abiertamente en un único relato las viejas tradiciones sobre la evangelización de *Hispania* y la *translatio* y daban cuenta de cómo María se había aposentado en Iria-Compostela desde el comienzo mismo de la evangelización de *Hispania* por el apóstol Santiago.

## Conclusión

No creo que se pueda sostener que los desarrollos en torno al culto de Santiago y el doble aposentamiento de María en Santiago y en Padrón sean solo creencias populares. Han sido formuladas por letrados, en coyunturas muy diferentes y con fines concretos, que se asocian con el rango o prestigio de un determinado centro eclesiástico. Una vez que han sido concebidas, adquieren vida propia y se difunden por escrito, o a través del relato oral, entre los peregrinos: sus contenidos coexisten en el tiempo, aunque sean contradictorios. Metodológicamente es conveniente tener en cuenta que la data en que se detecta por primera vez un determinado postulado, no tiene por qué ser el momento preciso en que se enuncia, que puede ser muy anterior.

El vínculo entre el culto universal a la Virgen María y el culto al apóstol Santiago aparece en Compostela en el siglo IX. Adquiere una primera concreción más precisa en el siglo XI, fuera de Compostela, en los caminos de peregrinación, lo que abre las puertas a la formulación positiva de que desde Compostela y desde Iria María tutela a los peregrinos de Santiago. Más allá de las peripecias, se afirma un mensaje claro: el camino del peregrino al sepulcro de un apóstol de Cristo y la acción apostólica de Santiago el Mayor, ya sea en vida o después de muerte, debe conducir a la Vida. El peregrino de Santiago dispondrá siempre de la mediación y el favor de María, la Madre de Dios.

83 Para la datación FOLGAR DE LA CALLE, *Antigua catedral*, p. 47, que remite al criterio de Rocío Sánchez Ameijeiras.

# Iconografía mariana en la Compostela medieval

Marta Cendón Fernández
Universidade de Santiago de Compostela (España)

Compostela es, ante todo, la ciudad del Apóstol. Sin embargo, la devoción mariana ocupa un lugar especial, a la hora de acercarnos a las advocaciones de iglesias y capillas, tanto en el interior de la catedral como intra o extramuros. Ello se plasma iconográficamente en temas que se repiten con cierta frecuencia en el Medievo y que en Santiago adquieren una significación especial por tratarse de una ciudad meta de peregrinación. Es el caso de la Anunciación y la Epifanía; el primero, pues allí donde los peregrinos buscan el perdón de sus pecados, el *Fiat* de María, hace posible esa redención; el segundo, supone el cumplimiento de la promesa que Dios hace, el envío de su Hijo para salvar a la humanidad. Sin embargo, no se elige el tema de la Natividad, que podría ser expresión de dicho acontecimiento, sino el de la Epifanía: ese Cristo nace para todos, "gentes de toda raza, lengua, pueblo y nación" (Ap.5, 9), como quienes acuden a Santiago. La aparición de los Reyes, que proceden de "Oriente", supone un notable cambio con respecto al Mesías que aguardaba el pueblo de Israel; no viene a salvar solo al pueblo elegido, sino a todos los hombres.

Por otro lado, habría que tener en cuenta que los magos abandonan su tierra y su casa para emprender un viaje que los llevará a encontrarse con el Señor[1]. Esto se interpreta como una de las primeras peregrinaciones. Pero María podría ser considerada la primera viajera: va a una ciudad montañosa de Judá a visitar a su prima Isabel (Lc. 1, 39-56); ella y José abandonan su casa de Nazaret (Lc. 2, 1-7) para ir a Belén a empadronarse, y allí tiene lugar el parto. Y la ira de Herodes los volverá a hacer peregrinos a Egipto (Mt. 2, 13-14).

Sin embargo el viaje de los magos tiene una gran similitud con el de los peregrinos. En la iconografía primitiva se visten con indumentaria propia de caminantes, túnica corta y gorro frigio, como correspondía a extranjeros de origen oriental[2], que poco a poco se irá equiparando con la vestimenta más cercana a la de su época, al igual que se va codificando la indumentaria del peregrino a Santiago[3]. Asimismo el hombre es un peregrino en esta vida, un *homo viator*, hasta que alcance su meta definitiva en el más allá.

Una tercera iconografía mariana en Compostela se refiere a aquellas imágenes devocionales de la Virgen, en las que María, la principal mediadora entre Dios y los hombres, responde a distintas advocaciones. Ciertamente la devoción a la Virgen María alcanzó en la Edad Media un nivel nunca antes logrado en el cristianismo. En esta expansión las órdenes religiosas, especialmente cistercienses y mendicantes, jugaron un papel esencial. En este contexto, los frailes acometieron la difusión del culto mariano a través de actividades como la predicación desplegada en los sermones de la misa dominical o las grandes fiestas litúrgicas y en las misiones populares, que promovían diversas advocaciones marianas. Asimismo fomentaron el asociacionismo entre los fieles por medio de la creación de hermandades y cofradías consagradas al amplio abanico de títulos ofertados por los conventos[4]; en Compostela será el caso de la cofradía del Rosario, impulsada desde el convento de Santo Domingo de Bonaval.

---

1 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova, un convento terciano en la *Compostela* medieval: fundación y benefactores", *SÉMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014), pp. 129-173, p. 149.

2 Sobre esta cuestión, véase Franco CARDINI, *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Barcelona, 2000. Patricia GRAU-DIEKMANN, "Una Iconografía polémica: los Magos de Oriente", A. FIDORA y J. PARDO PASTOR (coord.), *Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística, Mirabilia 02* (dic 2002), pp.102-123. Mª Teresa IZQUIERDO ARANDA, "La epifanía de la adoración de los magos. Fuentes e iconografía", en R. García Mahiques y V. Zurriaga Senent, *Imagen y cultura*, Valencia, 2008, pp.893-911. Laura RODRÍGUEZ PEINADO, "La Epifanía", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, nº 8 (2012), pp. 27-44.

3 Luis VÁZQUEZ DE PARGA, "Los peregrinos", en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, ed. facs. de la realizada en 1948 por el C.S.I.C., Iberdrola, Gobierno de Navarra, Pamplona 1992, tomo I, pp.119-120. José FERNÁNDEZ ARENAS, "Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea", *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1995, pp.263-302. Humbert JACOMET: "Le bourdon, la besace et la conquille", en *Archeologia*, nº258 (1990), pp. 42-51.

4 Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial 2012, pp. 107-120, p. 109 y 111 para la nota.

Con todo, la presencia de María en Compostela no es igual en la alta Edad Media que en los siglos bajomedievales. Cuando tras el descubrimiento de lo que se identifica con el sepulcro de Santiago el Mayor, Alfonso II acude a aquel lugar situado en la porción nororiental del territorio rural de *Amaea*[5] su intención es homenajear al "Patronum et Dominum totius Hispaniae"[6], disponiendo la construcción de una iglesia dedicada a Santiago, un baptisterio dedicado a san Juan Bautista, y otra iglesia bajo la advocación del Salvador. Esta última, provista de tres altares, fue destinada a la comunidad de monjes benedictinos, la cual había de celebrar misa y cantar en el altar del Apóstol (de ahí el nombre de Antealtares). Alfonso II funda, pues, la primera basílica para honrar al apóstol Santiago y no hay ninguna advocación mariana en ella. La creencia en que la fundación de la que será Santa María de la Corticela correspondió al rey Casto está hace tiempo superada. El origen de esta iglesia hay que situarlo en época de Alfonso III, cuando el monarca decide ampliar una basílica que ya resultaba pequeña para el culto al apóstol; en ello desempeña un papel importante el obispo Sisnando, a quien también se atribuye la construcción hacia el 900, de un oratorio bajo la advocación de san Esteban, correspondiente a los monjes de Pinario[7]. En el mismo edificio se hallarían las advocaciones de san Silvestre y santa Comba. A finales del siglo X la advocación se transformará en san Martín, para el oratorio monástico, mientras la iglesia, que se reconstruirá junto a la basílica en tiempos del obispo Pedro de Mezonzo, recibirá la advocación de santa María de la Corticela[8].

Incluso en tiempo de Gelmírez, el Códice *Calixtino* nombra las diez iglesias más importantes de la ciudad, de las que solo hay una bajo la advocación de María: "En esta ciudad suelen contarse diez iglesias, entre las que brilla gloriosa la primera la del gloriosísimo apóstol Santiago el de Zebedeo, situada en medio; la segunda es la de San Pedro, apóstol, que es abadía de monjes, situada junto al camino francés; la tercera la de San Miguel, llamada de la Cisterna; la cuarta, la de San Martín obispo, llamada Pinario, que también es abadía de monjes; la quinta, la de la Santísima Trinidad, que es el cementerio de los peregrinos; la sexta la de Santa Susana, virgen, que está junto al camino de Padrón; la séptima es la de San Félix, mártir; la octava la de San Benito; la novena, la de San Pelayo mártir, que está detrás de la iglesia de Santiago; la décima, la

5 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, p. 99.

6 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela...*, p. 120.

7 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Los templos parroquiales", en J.M. GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Ciudades*, Laracha, 1993, p. 150.

8 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela...*, p. 258, nota 381, donde recoge el texto del privilegio de Gelmírez a Pinario en 1115: "quia grave erat monachis ad Sanctum Iacobum, vel ad proprium titulum Sancte Marie de Cortecella quotidie confluere, cuidam Petro episcopo, viro religiosissimo et dominis Sancti Iacobi placuit intra Pinarii claustrum fabricari habitaculum Dei parvulum in honorem Sancti Martini episcopi et confessoris Christi, regnante Veremundo príncipe et Velasquita Regina, quod steti constructum".

de Santa María Virgen, que está detrás de la de Santiago, y tiene un acceso a la misma catedral, entre el altar de San Nicolás y el de la Santa Cruz"[9].

En un momento más tardío del románico se fundarán intramuros las iglesias de Santa María Salomé[10] con una dualidad devocional dedicada a la madre del apóstol Santiago y a Santa María *do Advento*[11], Santa María del Camino[12] y Santa María de la Cerca. Otras se ubicaban extramuros, como Santa María de Sar[13] y Santa María de Conxo[14].

Por el contrario, ya en el gótico, la proliferación de iglesias marianas es acorde con el crecimiento de la ciudad y la llegada a ella de una nueva espiritualidad marcada por las Órdenes Mendicantes. En los siglos XIII-XIV hay que señalar los ejemplos dominicos de Santa María de Bonaval (posteriormente llamada Santo Domingo de Bonaval) y Santa María de Belvís, así como el más tardío, a finales del XIV, Terciario franciscano de Santa María a Nova[15], todas ellas extramuros. Y ya en el siglo XV, Nuestra Señora de la Quinta Angustia (1465)[16], de Bonaval y San Pedro de Fóra, y Nuestra Señora de la Fuente, ubicada en las proximidades del convento franciscano de Valdediós y ligada a la comunidad benedictina de San Martín Pinario.

Por otro lado, también se puede apreciar una evolución en la forma de representar cada tema; así, como se verá a continuación, la Anunciación tiene un papel casi anecdótico en el románico, mientras en el gótico se desarrolla un tipo de Virgen que muestra un avanzado estado de gestación, mientras el ángel se suele ataviar con indumentaria litúrgica. En Compostela es un grupo que se repite hasta una cronología tardía, al igual que en otras áreas de la Península. Tardía es también la única representación de la Visitación conservada en Santiago, que se encuentra en San Benito del Campo; en ese caso, el estado de gravidez es más patente en la imagen de Isabel (fig.1).

9 A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 2014 (nueva ed. actualizada por M.J. García Blanco), libro V, cap.IX, pp. 580-582.

10 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "La iglesia románica de Santa Salomé en Compostela", *Boletín de la Universidad Compostelana*, 75-76, fasc. 2 (1967/1968), pp. 385-393.

11 En relación con la proliferación de advocaciones marianas, Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Aproximación a la topografía espiritual de Santiago en la Baja Edad Media: antiguas y nuevas devociones", *Ad Limina*, 5 (2014), pp. 43-62; p. 52.

12 Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María del Camino", en *II Semana mariana en Compostela. Santiago, 1-6 de octubre de 1996*, Santiago, 1997, pp. 107-142.

13 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Santa María de Sar", en *II Semana mariana..., op. cit.*, pp. 71-106.

14 Sobre Santa María de Conxo, véase Alejandro BARRAL IGLESIAS, *Santa María la Real de Conxo*, La Coruña, 1992; Alejandro BARRAL IGLESIAS, "«Santa María de la Concha», titular de la antigua abadía de Conxo", en *II Semana mariana..., op. cit.*, pp. 47-70.

15 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 130.

16 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Dos capillas compostelanas dedicadas a la Virgen de las Angustias", en *III Semana mariana en Compostela. Santiago, 13-18 de octubre de 1997*, Santiago, 1998, pp. 55-88; p.62 para la nota.

Fig. 1. Visitación (finales siglo XV). Iglesia de San Benito del Campo (Santiago de Compostela). Foto M. Cendón.

Fig. 2. Anunciación (1101-1111). Portada de Platerías. Catedral de Santiago de Compostela. Foto M. Cendón.

## 1.- Concebirás en tu seno

El único resto de una anunciación plenamente románica, que se conserva en la ciudad de Santiago, está hoy en la Portada de Platerías (fig.2). La mayor parte de los autores sitúan su primitiva ubicación en el tímpano de la portada del Paraíso, o Francígena, ateniéndose a lo que indica el Calixtino[17]. Fuese así, o en la sur, propiamente dedicada al Hijo[18], habría que ponerla en relación con el cumplimiento de la promesa. En el Libro V, capítulo IX del *Liber Sancti Iacobi,* se indica: "Sobre la puerta que está a la izquierda, según se entra en la catedral, está esculpida en el tímpano la Anunciación de la santísima Virgen María. Háblale también allí el ángel Gabriel"[19]. A diferencia de los grupos posteriores, donde tenemos dos imágenes individualizadas, aquí se encuentran constituyendo una escena: María se asoma

17 Bibliografía M. CASTIÑEIRAS y V. NODAR, "Reconstruyendo la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago: materiales multimedia para una exposición de arte románico", *Románico. Revista de arte de amigos del románico (AdR),* 10 (2010), p. 83-95; Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La *Porta Francigena*: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico", *Anales de Historia del Arte*, extra 2 (2011), pp. 93-122.

18 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *A la búsqueda de la memoria. Los tres pórticos mayores de la Basílica de Gelmírez*, Santiago-Madrid, 2011, pp. 87-97.

19 A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus..., op. cit.,* libro V, cap. IX, p. 589.

tímidamente tras una puerta -en su imagen como "puerta del cielo"[20]-, mientras el ángel, con el caduceo en su mano, como mensajero, se dirige hacia ella[21]. La Virgen sujeta la puerta, por lo que no apreciamos el gesto de aceptación que se convertirá en característico de esta escena; la actitud ante la puerta es muy semejante a la que presenta Sara en el tímpano del cordero de San Isidoro de León, la cual sí abre la palma de su mano al espectador[22], aunque se encuentra sentada[23]. No se puede olvidar el paralelismo existente entre María y Sara, pues ambas reciben un mensaje indicándoles que van a tener un hijo. Por otro lado, Gabriel es considerado el ángel que impide que Abraham mate a ese hijo[24]. En los ejemplos compostelano y leonés, además de similitudes en el mensaje, las hay en la iconografía, ya que ambos poseen una cronología muy próxima[25].

Una segunda Anunciación, en la fachada de Platerías, muestra un nuevo concepto de esta escena. Las figuras se han individualizado, ya se no representan en relieve sino que se trata de una escultura de bulto; cada una posee su peana y se corona por un baldaquino. María se vuelve hacia el ángel, elevando su larga túnica, que deja ver su pie derecho y multiplica los plegados de un fino tejido que se adhiere a su pecho, evocando la técnica de paños mojados; el ángel, ataviado con vestimenta litúrgica, se dirige hacia la Virgen, con un bastón, que remata en un pomo, en su mano derecha. El gesto mariano de pie se ha relacionado con una fórmula de origen sirio en la que la Virgen se levanta ante la presencia del mensajero celestial[26]. En este caso, parece apresurada, y su rostro muestra aspecto de sorpresa (fig.3). Su ubicación en la parte alta de la fachada, zona

20 Luz María del AMO HORGA, "La iconografía de la Navidad. I: Ciclo de la Navidad o Encarnación", en *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares*, Madrid, pp. 233-252, p. 236.

21 Laura RODRÍGUEZ PEINADO, "La Anunciación", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, nº 12 (2014), pp. 1-16, p. 7.

22 Este gesto ha sido analizado en Alicia MIGUÉLEZ CAVERO, *Gesto y gestualidad en el arte románico de la Reynos Hispanos: lectura y valoración iconográfica*, Madrid, 2010, pp. 107-116.

23 Sobre el tímpano del Cordero, Serafín MORALEJO ÁLVAREZ, "Pour l'interpretation iconographique du portail de l'Agneau à Saint-Isidore de león: les signes du zodiaque", *Príncipe de Viana*, 142-143 (1976), pp. 137-173, en A. FRANCO MATA (dir.): *Patrimonio artístico de Galicia y otros Estudios. homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, Santiago de Compostela, 2004, tomo I, pp. 111-129. John WILLIAMS, "Generationes Abrahae: Reconquest Iconography in Leon", *Gesta*, 16/2 (1977), p. 3-14, publicado en español como "*Generationes Abrahae*: iconografía de la Reconquista en León", en R. SÁNCHEZ AMEIJEIRAS y J.L. SENRA GABRIEL Y GALÁN (coords.), *El timpano románico*, Santiago de Compostela, 2003, pp. 155-180.

24 John WILLIAMS, "*Generationes Abrahae*: iconografía de la Reconquista en León"..., *op. cit.*, p. 162.

25 Compostela se dataría entre, 1101-1111, según Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La *Porta Francigena*: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico"..., *op. cit.*, p. 94. En León, si bien Williams en el primer artículo sitúa el tímpano del Cordero hacia 1140, en esta traducción cambia sus conclusiones y lo sitúa *ca.* 1100, como lo hace en la misma obra Therese MARTIN, "Un nuevo contexto para el tímpano de la portada del Cordero en San Isidoro de León", en R. SÁNCHEZ AMEIJEIRAS y J.L. SENRA GABRIEL Y GALÁN (coords.), *El timpano románico...*, *op. cit.*, pp.181-205, adquiriendo un nuevo significado durante el reinado de Urraca (1109-1126), hija de Alfonso VI.

26 Julio I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS, "*Parvulus Puer in Annuntiatione Virginis*. Un estudio sobre la iconografía de la Encarnación", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, H.ª del Arte, 9 (1996), pp. 11-45; p. 13.

Fig. 3. Virgen de la Anunciación (ca.1200). Fachada Sur. Catedral de Santiago de Compostela. Foto M. Cendón.

modificada por los talleres mateanos[27], nos llevaría a una cronología tardía del románico, aunque en realidad cada figura pertenece a una época diferente, como Moralejo indicó, así como los baldaquinos[28]. En opinión de este autor, los baldaquinos serían quizá del XIV, mientras que el arcángel, que se colocó en la otra peana para completar la escena, sería de *ca.* 1500[29].

Un nuevo modelo, de gran eco en el gótico gallego, se observa en una Anunciación que actualmente se encuentra en el Museo de la catedral. Se trata de la representación de la Virgen en avanzado estado de gestación, con su vientre abultado, sobre el que dispone una mano (fig. 4). Es una imagen de bulto, frontal, a la que acompañaría un ángel con la cartela que indica *Ave Maria gratia plena*. Su ubicación original sería la capilla de la Preñada o de la Virgen de la O, que se encontraba en el trascoro de la catedral compostelana, y cuya devoción marcó de tal modo la catedral que la nave central

27 Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "El Maestro Mateo o la unidad de las Artes", en P. L. HUERTA HUERTA (coord.), *Maestros del románico en el camino de Santiago,* Aguilar de Campoo, 2010, pp. 187-233; p. 201.

28 Serafín MORALEJO ÁLVAREZ, "Esculturas compostelanas del último tercio del siglo XII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVIII, 84 (1973), pp.294-310, en A. FRANCO MATA (dir.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros Estudios. homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, Santiago de Compostela, 2004, tomo I, pp. 47-56; p. 53.

29 Serafín MORALEJO ÁLVAREZ, "Esculturas compostelanas...", *op. cit.,* nota 25, p. 53.

del brazo mayor acabó denominándose "nave de la Preñada"[30]. Es más, como señala Núñez, era uno de los lugares preferidos para dar la comunión a los que venían a ganar el jubileo[31]. A diferencia de lo indicado hasta ahora, sobre el papel secundario de María en este templo, en el gótico la devoción mariana se hará presente en diversas capillas y se traducirá en numerosas imágenes.

Como Cendón, Fraga y Ríos han señalado, de la primigenia advocación altomedieval de santa María do Advento, se pasa a santa María de la O y Nuestra Señora la Preñada en la plena y baja Edad Media, para acabar finalmente asimilándose también a la Concepción, patrona de la *Prima*, cofradía en la que se integran los clérigos del *Sancti Spiritus*[32], que desde 1525 estaban obligados a cantar la Salve Regina ante el altar de *Nuestra Señora la Preñada de la Concepción*[33]. Por otro lado, Pedro Martínez, clérigo, el 14 de agosto de 1491 funda un altar dedicado a san Gabriel con capellanía y varias cargas, ubicado en el trascoro catedralicio, enfrente del de Nosa Señora *a Prenada*, que será trasladado en 1849 a la capilla de Sancti Spiritus[34]. De hecho, en el pleito que mantienen los racioneros del *Sancti Spiritus* con el Cabildo en el s. XVIII se constata la asimilación e integración de advocaciones de una manera total; se asumen las advocaciones de la Concepción, la Virgen de la O y Nuestra Señora la Preñada[35], otorgando al envío de Gabriel un papel fundamental en el tiempo de adviento[36]. En este sentido conviene señalar que la fiesta de la Expectación del Parto de María se introdujo en España en el X Concilio de Toledo (656), y fue aprobada por Gregorio XIII. Se atribuye a san Ildefonso, firme defensor de la virginidad de María, antes, durante y

30 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O del antiguo trascoro de la catedral compostelana y su filiación conimbricense", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 47 (1981), pp. 409-415; p. 409.

31 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O...", *op. cit.*, p. 409.

32 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, Dolores FRAGA SAMPEDRO y Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, Mª LUZ, "La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela: fundación, promotor y devociones", en Lucía LAHOZ y Manuel PÉREZ HERNÁNDEZ, *Lienzos del recuerdo. Estudios en homenaje a José Mª Martínez Frías*, Salamanca, 2015, pp. 145-169; p. 168.

33 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, Dolores FRAGA SAMPEDRO y Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, Mª LUZ, "La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela...", *op. cit.*, p. 168.

34 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Aproximación a la topografía espiritual...", *op. cit.*, p. 58.

35 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, Dolores FRAGA SAMPEDRO y Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, Mª LUZ, "La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela...", *op. cit.*, p.168, nota 110: "... y también asisten a las tardes a las salves que se cantan dentro de ella e ante las imágenes de Nuestra Señora la Preñada de la Concepción..." (Alegaciones del Deán y Cabildo catedralicios).

36 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, Dolores FRAGA SAMPEDRO y Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, Mª LUZ, "La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela...", *op. cit.*, p.168. En este sentido son clarificadoras las oraciones solicitadas por el fundador de la capilla del Sancti Spiritus, don Gonzalo de Moscoso, cuando solicitaba al cabildo "...que cantedes a salve reguina aa seynte da completa de cada dia por todo ano et para todo sempre et por tempo da reseureiçon Regina çeli et no tempo (do) avento missus est Gabriel con sua oraçon segundo for o tempo en que cantan nas vigilias nas festas de santa maria nos seus días et nos sabados de quoresma os tres vesos da salve Regina".

Fig. 4. Virgen de la O (mediados siglo XIV). Museo de la catedral de Santiago de Compostela.
Foto M. Cendón.

después del parto[37]. El nombre de Virgen de la O, con el que suele conocerse esta devoción, está en relación con las siete antífonas marianas precedidas por la interjección "O"[38], que se mantienen en los misales del rito hispano, y se cantaban en las vísperas de la octava de la Anunciación de María que se celebraba el 18 o 19 de diciembre[39]. A pesar de la implantación del rito romano, la festividad de la Anunciación siguió celebrándose en la Península en dos fechas, el 25 de marzo, data del romano, es decir, nueve meses antes del alumbramiento, y el 18 de diciembre, según el hispano[40], lo cual explicaría su avanzado estado de gestación.

Esta advocación se traduce, pues, en un modelo de Anunciación que arraigó fundamentalmente en Galicia, Castilla y León y Portugal. R. Sánchez[41] ha puesto en relación su difusión con el entorno de María de Molina, en el cual habría que destacar dos figuras: el franciscano fray Juan Gil de Zamora y el círculo toledano que en estos momentos (finales del siglo XIII, principios del XIV), intenta promocionar el culto a san Ildefonso, impulsor, como se ha señalado, de la devoción a María Virgen. Vinculada con este ambiente estaría la devoción mariana de la reina, que promueve imágenes con esta iconografía[42]. Por otra parte, R. Sánchez incide en que, frente a las imágenes de María Grávida, surgidas en Centroeuropa, que ponen el acento en el parto milagroso y estaban destinadas a un uso litúrgico y

37 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O...", *op. cit.*, p. 410.

38 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O...", *op. cit.*, p. 410: "*O Sapientia, O Adonai, O Radix Jesse, O Clavis David, O Oriens, O Rex Gentium, O Emmanuel... veni*!

39 Mª José MARTÍNEZ MARTÍNEZ, "Las Anunciaciones góticas burgalesas y los ritos hispánico y romano", *Codex Aquilarensis*, 28 (2012), pp. 203-218; p. 206.

40 Mª José MARTÍNEZ MARTÍNEZ, "Las Anunciaciones góticas burgalesas...", *op. cit.*, p. 203.

41 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Cultura visual en tiempos de María de Molina: poder, devoción y doctrina", en M.C. SEVILLANO SAN JOSÉ, J. RODRÍGUEZ CORTÉS, M. OLARTE MARTÍNEZ y M.L. LAHOZ GUTIÉRREZ (eds.), *El conocimiento del pasado. Una herramienta para la igualdad*, Salamanca, 2005, pp. 295-327; pp. 299-300.

42 Así, las de en la colegiata de Toro, la parroquial de Santa María del Azogue en Benavente y en Santa María la Real de la Hiniesta Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Cultura visual en tiempos de María de Molina...", *op. cit.*, p. 316.

devocional de pequeñas comunidades de religiosas[43], las hispanas son monumentales y están destinadas a un público laico[44].

La primera de las imágenes de la *Preñada*, sería la de la catedral de León, que ya se cita en el testamento del obispo Martín Fernández en 1288[45], seguida de la de la colegiata de Toro (ca.1300), el grupo de la Hiniesta y el de Santa María del Azogue en Benavente (1315-1325)[46]. Por las ciudades en las que surgen, donde tiene gran importancia la comunidad judía, su disposición en lugares bien visibles, y el ambiente de reivindicación de la figura de san Ildefonso -quien había escrito en contra de los judíos-, es posible la insistencia en un tema contra el que los musulmanes no polemizaban: la creencia en la encarnación del Hijo de Dios[47].

A este modelo, y en una cronología que se sitúa entre 1325 y finales del siglo XV, pertenecen en Galicia diversos conjuntos de la Anunciación con la Virgen encinta[48], tres de los cuales se encuentran en Santiago; a él habría que sumar un cuarto, ya datable en el siglo XVI, de factura recetaria.

El que hoy se halla en el museo de la catedral, tras su estancia en la capilla del *Sancti Spiritus*, ha sido objeto de numerosos estudios, ya que ha estado presente en diversas exposiciones. Incluso se le ha rodeado de una cierta leyenda al plantear Dias[49] la posibilidad de que fuese donada por la reina santa Isabel cuando peregrinó a Compostela en 1325[50]. Es más, en una noticia publicada en enero de 2014 se indica que la historiadora

43 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Crisis. ¿qué crisis? Sobre la escultura castellana de la primera mitad del siglo XIV", en ALCOY, R. (ed.), *El Trecento en obres. Art de Catalunya i art d'Europa al segle XIV*, Barcelona, 2009, pp. 243-272; p. 248.

44 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Crisis. ¿qué crisis?...", *op. cit.*, p. 250.

45 Mª José MARTÍNEZ MARTÍNEZ, "Las Anunciaciones góticas burgalesas...", *op. cit.*, p. 206. Fue estudiada como parte de una anunciación por Ángela FRANCO MATA, *Escultura gótica en León y provincia (1230-1530)*, Léon, 1998, p. 360.

46 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Crisis. ¿qué crisis?...", *op. cit.*, pp. 250-252.

47 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Crisis. ¿qué crisis?...", *op. cit.*, p. 255. Ella misma es consciente de que los ricos judíos habían apoyado a los monarcas, pero que también los cristianos se habían radicalizado.

48 Tipológicamente pertenecería a un grupo de piezas relacionables con el mundo portugués, en el que también se incluiría, a juicio de Manso, la Virgen de la Colegiata iriense, el de la iglesia de Salomé en Santiago, el grupo del pórtico tudense, la Virgen de Santa María de Budiño del Museo Diocesano de Tui, el grupo de la capilla funeraria de Santa María de Gracia de Monterrei, el de la Atalaya de Laxe, los relieves del arranque de la arquivolta externa de San Martín de Noia o los salmeres de un arcosolio de Santo Domingo de Ribadavia. En Carmen MANSO PORTO, "La escultura gótica y renacentista en Galicia", en *La escultura gallega: el centenario de Francisco Asorey*, Santiago de Compostela, 1991, pp. 31-54, 41 para la nota. A ellos añade en una publicación más reciente el de la portada occidental de Santa María do Azougue en Betanzos, y el de la portada sur de San Francisco de la misma localidad; véase Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)*. Tomo XI, La Coruña, 1996, p. 437. A ellos habría que añadir el grupo existente en el cementerio de Iria Flavia, al que aludimos en Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, "Muerte y memoria en la Galicia medieval", en col. de *Historia del Arte Gallego*, Vigo, A Nosa Terra, en prensa.

49 Pedro DIAS, "A pedra de Ançã, a escultura de Coimbra e a súa difusión en Galicia", en C. VALLE PÉREZ (coord.), *Do Tardogótico ao Manierismo*, A Coruña-Lisboa, 1995, pp. 9-48; p. 12.

50 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 436.

portuguesa Virginia da Silva, en un estudio sobre la reina Isabel de Portugal, concluye no solo que esta imagen habría sido una donación de la monarca sino que posee los mismos rasgos del rostro de la reina en su sepulcro del convento de Coimbra[51]. Desconocemos los argumentos aportados, pero, salvo en el caso de utilización de mascarillas funerarias -práctica mucho más tardía- la noción de retrato en la escultura funeraria es ajena a la realidad del occidente peninsular, y puede ser más una práctica ligada al taller que la reproducción de unos rasgos concretos. Por otro lado, Carla Varela señala que los rasgos del rostro de la yacente de la reina -que vincula con el de su madre, Blanca de Anjou-, con rostro oval, barbilla delicada, cejas y párpados levemente salientes, labios pequeños y cerrados sin esbozar expresión alguna, responden a un tipo femenino idealizado[52], lejos pues de un retrato.

Manso[53] data este conjunto a mediados del siglo XIV, fechas en las que trabaja el maestro Pero de Coimbra (ca.1330-1340), Valle en la segunda mitad del siglo XIV[54], mientras Núñez lo lleva a principios del XV, siguiendo lo apuntado por López Ferreiro y apoyándose en las relaciones con Portugal en época del arzobispo don Lope de Mendoza[55]. Yzquierdo y A. Barral sitúan este grupo en la segunda mitad o finales del siglo XV[56].

Lo que resulta evidente son las semejanzas con el taller del maestro Pero de Coimbra. Con él comparte el tipo de broche lobulado, la disposición de las manos o el tipo de velo, en el caso de la Virgen, mientras el ángel viste indumentaria litúrgica, con dalmática, propia de los diáconos, servidores de la comunidad como el arcángel transmisor del mensaje del Padre, al igual que el de San Joao de Tarouca. Ya Núñez puso en relación el grupo compostelano con el de Lamego, Tarouca y Vila do Castelo[57]. Dias, además de su participación en diversos conjuntos funerarios, indica que el maestro habría llegado de Aragón o Cataluña y lo relaciona con diversas esculturas ejecutadas

51 Publicado por El Correo Gallego, el 12 de enero de 2014 y recogido por la propia catedral en http://www.catedraldesantiago.es/es/node/204 [consulta efectuada el 12-10-2015]. Agradezco a la profesora Fraga Sampedro la referencia. Se trata de un trabajo fin de Máster, titulado *Histórias de Portugal. Treze Guiões Radiofónicos*, dirigido por los profesores Luis Carlos do Amaral y Cristina Cunha, cuya autora ha divulgado en un programa radiofónico titulado Histórias de Portugal: http://www.rtp.pt/play/p1341/e139160/historias-de-portugal [consulta efectuada el 12-10-2015].

52 Carla VARELA FERNÁNDES, "Maestro Pero y su conexión con el arte de la corona de Aragón...", *op. cit.*, p. 247.

53 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 437.

54 José Carlos VALLE PÉREZ, "A arte tardogótica galega e Portugal. Algunhas consideracións", en C. VALLE PÉREZ (coord.), *Do Tardogótico ao Manierismo...*, *op. cit.*, pp. 49-72; p. 67.

55 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O...", *op. cit.*, pp. 414-415.

56 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Anunciación", en J.M. GARCÍA IGLESIAS (coord.), *Galicia no tempo*, Catálogo de exposición, Santiago de Compostela, 1991, pp. 214-215. Alejandro BARRAL IGLESIAS, "El museo y el tesoro", en J.M. GARCÍA IGLESIAS (dir.), *La catedral de Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Catedrales*, Laracha, 1993, pp. 494-495.

57 Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La Virgen de la O...", *op. cit.*, p. 412.

por él o alguien de su taller -a quien atribuye la Virgen del Hospital de la Misericórdia de Lamego-, para iglesias de Montemor-o-Velho, Podentes, Lamego, Tarouca, Samora, Correia, o Guimarães[58]. Según la opinión de Carla Varela entre los grupos de este maestro destacan, además del compostelano, la *Virgen de la Ó* de la catedral Vieja de Coimbra (Museu Nacional Machado de Castro), el grupo de la *Anunciación* de S. João de Tarouca (Museu Regional de Lamego), los homónimos de la iglesia de Nossa Senhora do Castelo de Montemor-o-Velho, y el de la catedral de Palencia[59]. A ellas Barroca añade una Virgen de la O del Museo Grão Vasco y la de la ermita de Nossa Senhora do Ó de Vale Florido (San Pedro da Beberriqueira, Tomar)[60].

Por su parte, Manso plantea la posibilidad de que un taller portugués, formado o muy vinculado al maestro Pero se hubiese instalado en Compostela, hacia el segundo tercio del siglo XIV[61], del cual saldrían no solo grupos de la Anunciación sino otras imágenes marianas, de las que se hablará con posterioridad[62].

Un segundo grupo compostelano de la Anunciación con una Virgen de la O y unas características muy semejantes en lo que se refiere a disposición de las manos, broche cuadrilobulado, o indumentaria del ángel, es el que se encuentra en la iglesia de Salomé (fig. 5). Este templo, como recogía un epígrafe que fue transcrito por López Ferreiro, fue dedicado a la Virgen, Santiago apóstol y Santa María Salomé, por el chantre de la iglesia de Santiago, Pelayo Abad, notario de Gelmírez y de su sucesor Pedro Helías[63]:

> *Ad honorem Dei et Sancte Marie Virginis et Sancti Iacobi Apóstoli et matris Sancte Marie Salome, Pelagius Abbas Ecclesie beati Iacobi Cantor.*

Para Yzquierdo su promotor nos podría dar una fecha de inicio de la obra poco posterior a 1140, con adiciones más tardías, como una posible epifanía en el tímpano, de la que se conservaría la Virgen, a la que se aludirá posteriormente[64]. En los laterales, sobre sendas ménsulas, están las imágenes de la Anunciación, datables hacia mediados del siglo XIV, siguiendo el modelo de la del museo de la catedral, aunque más rígidas, e introducidas, posiblemente, en el momento de la epifanía del tímpano.

58 Pedro DIAS, "A pedra de Ançã...", *op.cit.*, p. 12.

59 Carla VARELA FERNÁNDES, "Maestro Pero y su conexión con el arte de la corona de Aragón. La renovación de la escultura portuguesa en el siglo XIV", *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, LXXXI (2000), pp. 243-272; p. 250.

60 Mário JORGE BARROCA, "Escultura Gótica", en Carlos A. FERREIRA DE ALMEIDA y Mário JORGE BARROCA, *História da Arte em Portugal. O Gótico*, Lisboa 2002, pp.157-247; p.165.

61 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)..., op. cit.*, p. 432.

62 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)..., op. cit.*, p. 433.

63 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la SAMI de Santiago de Compostela*, Santiago, 1901, tomo IV, pp. 170-171.

64 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "La iglesia románica de Santa Salomé en Compostela", *Boletín de la Universidad Compostelana* 75-76 (1967-68), pp. 363-402, p. 387.

Fig. 5. Virgen de la O (mediados siglo XIV). Iglesia de Santa María Salomé (Santiago de Compostela). Foto M. Cendón.

Sin embargo, Yzquierdo las data a finales del XV, incluso en fechas coetáneas al pórtico de inicios del XVI[65]. La disposición de las manos, la indumentaria, e incluso el broche, así como el atavío litúrgico del arcángel, siguen evocando al taller del Maestro Pero, o al instalado en Compostela, que seguiría sus patrones.

Vinculada al mismo taller compostelano, de artífices portugueses, se hallaría otra Virgen de la O, que formaría parte de una Anunciación de la que falta el Arcángel, que hoy se encuentra en la capilla de la cofradía del Rosario, institución en la que está documentada su fiesta ya desde el último tercio del siglo XVI[66]. Realizada en caliza, porta un libro abierto en la mano derecha, motivo iconográfico nuevo en los ejemplos compostelanos[67]; este dato, junto con la disposición del manto llevan a Manso a una cronología de principios del siglo XV[68].

Un nuevo grupo de la Anunciación nos obliga a regresar a la catedral, y actualmente a su museo. Se trata del conjunto titular de la cofradía de Nuestra Señora de la O, a la que pertenece el gremio de sastres. Su ubicación primitiva sería una de las capillas situadas en el lado norte de la Quintana[69], construidas tras el acuerdo con el monasterio de San Paio, al que había llegado don Juan Arias en 1256, de permuta de "la iglesia de Santa María de la Quintana de Palacio con la antigua Canónica en que se hallaba el antiguo refectorio y dormitorio canonical por la iglesia, claustro y dormitorio de los

65 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Santa María Salomé", en J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Ciudades...*, *op. cit.*, pp. 182-189; p. 184.

66 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia. Los dominicos*, A Coruña, 1993, vol.I, p. 184.

67 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, vol.I, p. 184.

68 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, vol.I, p. 185. Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 437.

69 Dolores BARRAL RIVADULLA, "Menestrales, mentalidades y su reflejo en el arte bajomedieval gallego", *Semata*, 12 (2000), pp. 387-409; p. 403.

Monjes"[70]. En opinión de Suárez[71], varias de las capillas que fueron construidas para la inacabada cabecera gótica emprendida por don Juan Arias, habrían dado cabida a aquellos que reclamaban un espacio que la catedral, en su concepción primigenia, no les concedía: los burgueses. De ese modo, tras el frustrado plan de ejecución de una nueva cabecera, alguna de sus capillas va a ser utilizada con fines funerarios o de cofradías de menestrales, aunque su mal estado lleva a su demolición en el siglo XVI, en concreto en tiempo del obispo don Juan del Hierro (+1582), siendo trasladadas a la catedral o al monasterio de Antealtares[72]. De hecho los distintos autores difieren a la hora de los traslados; así, B. Barreiro considera que tras el derribo la sede de la cofradía fue trasladada a San Paio[73]; mientras A. Barral opina que lo fue a la Corticela, donde permaneció hasta el siglo XIX[74].

La capilla recibía el nombre de Nuestra Señora de la O, como se expresa en las ordenanzas que lleva a cabo el gremio de sastres en 1550[75]: "Dentro de la capilla de Nuestra Señora de la Hoo questá y es syta dentro de la Quintana de Palacios, estando en su cabildo juntos en la dha. capilla los honrados mayordomo y vicarios e confrades de la confradia de los sastres desta dicha cibdad, cuya adbocacion es nuestra Señora". Con respecto a este gremio se produjo una confusión entre los sastres y los "teçelanos" o tejedores. Las ordenanzas de este último, de 1526, indican que se reunían en la capilla de la Corticela[76]. Ello ha originado, posiblemente, que se considerase este conjunto de la Anunciación como titular del gremio de los "Teçelanos" en la Corticela[77]. A. Barral consideró que tras su estancia en la Corticela pasaría al retablo rococó de la nave mayor de la catedral, tras la destrucción del coro de Mateo, separándose así de la imagen del arcángel[78]. Sin embargo, el coro mateano se destruyó a finales del siglo XVI[79], tras lo cual en 1603 se levantó un cierre clasicista proyectado por el arquitecto Ginés Martínez; pero la imagen que estuvo en el trascoro fue la Virgen de la O, que abordamos en primer lugar, y desde 1666 se trajo desde Madrid la Virgen de la Soledad[80], actualmente

70 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la SAMI de Santiago de Compostela*, Santiago, 1902, tomo V, pp. 194-195.
71 José SUÁREZ OTERO, "*A Quintana de Paaços.* Arquitectura, urbanismo y conflicto social en la Compostela bajomedieval", *Quintana*, 1 (2002), pp.285-300.
72 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la SAMI de Santiago de Compostela*, Santiago, 1903, tomo VI, p. 278.
73 Baudilio BARREIRO MALLÓN, "Los gremios compostelanos. Algunos datos y reflexiones", *Estudios compostelanos*, 4 (1976), pp.119-149; p. 122.
74 Dolores BARRAL RIVADULLA, "Menestrales, mentalidades...", *op. cit.*, p. 403.
75 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y de su Tierra*, Santiago de Compostela, 1895, pp. 242-243.
76 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y de su Tierra...*, *op. cit.*, pp. 244-245.
77 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "El museo y el tesoro"..., *op. cit.*, p.490. Begoña FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "Anunciación", en E. FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS y J. M. MONTERROSO MONTERO, *Santiago, punto de encuentro*, Santiago de Compostela, 2010, pp. 204-207.
78 Dolores BARRAL RIVADULLA, "Menestrales, mentalidades...", *op. cit.*, p. 403.
79 Ramón OTERO TÚÑEZ y Ramón YZQUIERDO PERRÍN, *El coro del Maestro Mateo*, La Coruña, 1990, p. 33.
80 Alfredo VIGO TRASANCOS, *La catedral de Santiago y la ilustración*, Madrid, 1999, p. 163.

en la capilla del Sancti Spiritus. A diferencia de aquel grupo de la Anunciación realizado en caliza, este es más tosco, realizado en granito, pero revela innovaciones propias del siglo XV, como la apertura del libro que María sostiene en su mano derecha -del mismo modo que la Virgen de la O de Bonaval- o el tipo de peinado del arcángel, que muestra la llegada del influjo borgoñón. Por todo ello, no se podría fechar el conjunto en el siglo XIII[81], y estamos de acuerdo con D. Barral en que habría que datarlo hacia la segunda mitad del siglo XV.

Una popularización del tema, ya obra del siglo XVI, es la Virgen y el arcángel que se conservan hoy en la capilla de San Antonio de Belvís (fig. 6), que pueden proceder del cercano monasterio desaparecido de San Pedro de Fóra, pues la ermita que los acoge tiene su origen en el siglo XVIII, vinculada con la familia Sarmiento y trasladada a su emplazamiento actual ya en el siglo XX[82].

## 2.- La redención para gentes de toda raza, pueblo y nación

Según se ha indicado, la reiterada representación del tema de la Epifanía en Santiago de Compostela, no se puede separar de su esencia como ciudad de peregrinación[83]. Los Magos peregrinan de Oriente a su Occidente[84], al igual que lo hacen quienes vienen a Compostela, ciudad en la región más occidental de mundo entonces conocido[85]. Del mismo modo Santiago el Mayor, habría venido a occidente en sus dos viajes: el de predicación y la milagrosa llegada de sus restos tras su martirio en Jerusalén, lo que conocemos como *Traslatio*[86]. Otro paralelismo se puede establecer en la existencia de

81 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "El museo y el tesoro"..., *op. cit.*, p.490; Begoña FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "Anunciación", *op. cit.*, p. 204.

82 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "San Antonio de Belvís", en J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Ciudades*, Laracha, 1993, pp. 246 y 553.

83 Sobre diversos peregrinos vetero y neo testamentarios véase: Robert G. PLÖTZ, "Peregrinatio in itinere stellarum: santos, mojes, caballeros e pobres", en Serafín MORALEJO ÁLVAREZ (coord.), *El camino de Santiago*, Santiago, 1987, pp. 61-87. En relación con la Epifanía y las peregrinaciones está en curso la tesis doctoral, dirigida por mí, de María NOVOA FERNÁNDEZ, "Caminando hacia Compostela en la Edad Media: la Epifanía, su puesta en escena en la vía francígena".

84 Si bien caben diversas interpretaciones sobre la ubicación de ese oriente, véase Patricia GRAU-DIEKMANN, "Una Iconografía polémica: los Magos de Oriente"..., *op. cit.*, p. 105.

85 Karina RUIZ CUEVAS, "La adoración de los Reyes Magos como prefiguración del peregrino en el Camino Jacobeo: influencia del antiguo coro pétreo del Maestro Mateo en la difusión de este tema en la Galicia medieval", en F.J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (dir.), *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*, Madrid, 2009, pp. 450-467.

86 Sobre esta cuestión véase Francisco SINGUL LORENZO, "Santiago en Hispania: la tradición de la predicación jacobea en los textos anteriores al siglo IX", en *Actas IV Congreso Nacional de Asociaciones Jacobeas*, Carrión de los Condes-1996, Burgos, 1997, pp.231-244. Fernando LÓPEZ ALSINA, "En el origen del culto jacobeo", en C. ESTEPA DÍEZ, P. MARTÍNEZ SOPENA y C. JULAR PÉREZ-ALFARO (coord..), *El camino de Santiago: estudios sobre la peregrinación y sociedad*, Madrid, 2000, pp. 11-32.

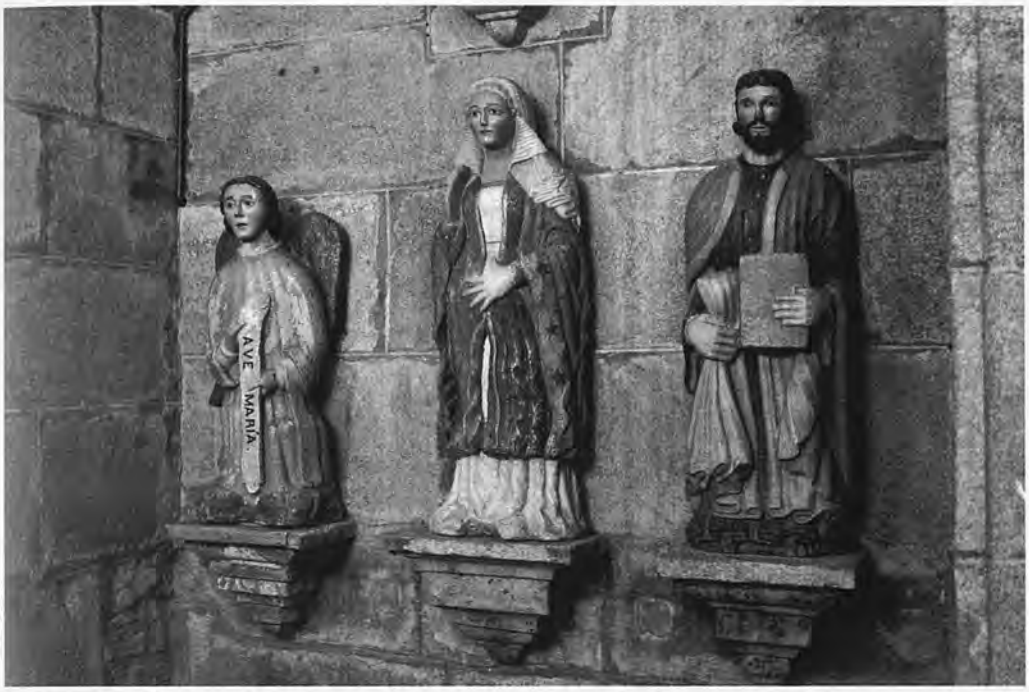



Fig. 6. Anunciación (inicios siglo XVI). Capilla de San Antonio de Belvís (Santiago de Compostela). Foto D. Fraga.

fenómenos astrales en relación con los Magos y con la peregrinación. Así, a los magos se los pone en relación con sacerdotes persas de Zoroastro, personas altamente instruidas que se dedicaban a la astronomía y a la astrología[87], o bien con astrónomos judíos que habían permanecido en tierras de Mesopotamia[88]. En el evangelio de Mateo 2, 1-12, se indica "*...unos magos que venían del oriente, se presentaron en Jerusalén, diciendo: «¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella y hemos venido a adorarle»*" (Mt 2,2); "*entonces Herodes llamó aparte a los magos y por sus datos precisó el tiempo de aparición de la estrella*" (Mt, 2, 7); "*Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella se llenaron de inmensa alegría*" (Mt 2, 9-10)[89]. La propia María se acabará convirtiendo en estrella, en el himno litúrgico *Ave Maris Stella*

87 Patricia GRAU-DIEKMANN, "Una Iconografía polémica: los Magos de Oriente"..., *op. cit.*, p. 104.
88 Patricia GRAU-DIEKMANN, "Una Iconografía polémica: los Magos de Oriente"..., *op. cit.*, p. 105.
89 Traducción utilizada, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1976. Sobre el verdadero significado de la estrella, véase Franco CARDINI, *Los Reyes Magos...*, *op. cit.*, pp.49-53. Dicho autor se refiere a la estrella como una conjunción planetaria, y no un cometa, como representará Giotto en la capilla Scrovegni en Padua (1305-1310), que llevó a su vinculación con el cometa Halley, visto en 1301 en los cielos de Europa: *op. cit.*, p. 53.

escrito hacia los siglos VII-VIII, para la fiesta de la Anunciación[90]. Ya los Padres de la Iglesia habían relacionado el nombre de la Virgen con el mar, y San Bernardo, uniendo el mar con la estrella, compone un himno en el que María se presenta como estrella "esa estrella resplandeciente y radiante colocada como un faro necesario sobre el grande y espacioso mar de la vida"[91]; se trata de una estrella como referente de salvación, aspecto sobre el que se insistirá en el último apartado[92].

En las gestas de Carlomagno, sus batallas seguían una "ruta de estrellas", de la que se hace eco el Libro IV del *Códice Calixtino*, conocido como Pseudo-Turpín, donde se relata la llegada de Carlomagno a la Península Ibérica, la derrota de Roncesvalles, la muerte de Roldán y la aparición de Santiago en sueños a Carlomagno -también a los magos se le aparece en sueños un ángel para que no vuelvan junto a Herodes-, para que libere su santuario del dominio musulmán. En el capítulo I se indica que Santiago predicó en Galicia y sus discípulos, trasladado su cuerpo desde Jerusalén a Galicia por mar, también predicaron en Galicia. Pero los gallegos abandonan su religión hasta la llegada de Carlomagno, quien "vio en el cielo un camino de estrellas"[93]. En la *Vita Karoli Magni* Eginhardo dice que Carlos dedicó tiempo y esfuerzo a aprender astronomía[94]. El propio Santiago, que se le aparece en sueños le explica "el camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del Señor, sus virtudes y las maravillas que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad"[95]. Hoy sabemos que ni basílica ni sepulcro existían en tiempos de Carlomagno, quien fallece en el 814 y el descubrimiento se sitúa en la década de los veinte del siglo IX. Precisamente, en el relato de la *Historia Compostelana* sobre el descubrimiento del sepulcro, las estrellas, "ardientes luminarias", al igual que ángeles, aparecen como señales indicativas de su ubicación[96].

90 Marina WARNER, *Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, 1991, pp. 95-96. El himno comienza: *Ave, Maris stella, /Dei mater alma,/ Atque semper Virgo,/ Felix caeli porta.*

91 Ailbe J. LUDDY, *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana,* Madrid, 1963, p. 104.

92 Estas referencias están recogidas en Iria BLANCO BREY, *Devoción mariana y arte del Císter*, TAD, dirigido por mí en junio de 2012.

93 A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus ..., op. cit.*, libro IV, cap.I, p. 411.

94 A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus ..., op. cit.*, libro IV, cap.I, p. 412, nota 520.

95 A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO (trad.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus ..., op. cit.*, libro IV, cap.I, pp. 412-413.

96 Emma FALQUE REY (ed.), *Historia Compostelana*, Barcelona, 1994, p.70: "...unos hombres, personas de gran autoridad, refirieron al mencionado obispo que habían visto muchas veces unas luminarias, que brillaban de noche en el bosque, que por el mucho tiempo transcurrido, había crecido sobre la tumba de Santiago, y que allí se les habían aparecido ángeles con frecuencia. Cuando escuchó esto, él mismo se dirigió al lugar donde

Por otro lado, los magos, paganos, son testigos del cumplimiento de la promesa del envío de un redentor. El peregrino, entre las razones para su viaje, busca el perdón de sus pecados, la redención de sus culpas, por lo que la imagen de la Epifanía supone un mensaje optimista de salvación. De ahí que se elija este tema en catacumbas y sarcófagos desde el principio del arte cristiano[97] y se observe, en muchos casos, en la iconografía de capillas funerarias, como se pone de manifiesto en Compostela.

La identificación entre los Magos y los peregrinos llega a que se les considere protectores de viajeros, que los invocaban para marchar sin cansarse, y cuando llegase la hora del último viaje, para conseguir la gracia de una buena muerte[98].

Entre las ilustres peregrinas a Compostela está Brígida de Suecia, quien puede servir como colofón a todos los paralelismos indicados entre los peregrinos y los Reyes Magos, pues aúna su viaje con la devoción mariana y a aquellos[99]. Como han recogido Fraga y Ríos, durante su peregrinación a Santiago se detiene a venerar las reliquias de los Reyes en Colonia. El propio Cristo le habla de la estrella y la fe de los magos: "Todos los misterios de mi encarnación fueron dados a conocer con antelación a los profetas, incluso la estrella que guió a los magos. Ellos creyeron en las palabras del profeta y merecieron ver aquello en lo que habían creído, y se les dio certeza en el momento en el que vieron la estrella. De la misma forma, ahora mis palabras han de ser anunciadas, después vendrán los hechos y se creerá en ellos con mayor evidencia"[100]. La propia Virgen le recuerda la muerte y resurrección de Cristo, cuando aduce "cómo los magos anunciaron que mi Hijo sería la señal de grandes acontecimientos futuros"[101]. En este sentido, se insiste en el tema de la Salvación.

En Santiago, la primera Epifanía que se conserva es la representada en el tímpano derecho de la fachada de Platerías, "genuinamente neotestamentaria, eclesiológica y jacobea. Por ello, su discurso se centra, en primer lugar, en la Encarnación", como indica

---

aquellos aseguraban que habían visto tales cosas, y efectivamente contempló con sus propios ojos las luminarias que brillaban allí".

97 Franco CARDINI, *Los Reyes Magos...*, *op. cit.*, pp.53-56. Patricia GRAU-DIEKMANN, "Una Iconografía polémica: los Magos de Oriente"..., *op. cit.*, pp. 110-120.

98 Louis RÉAU, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*, Barcelona, 1996, tomo I, vol. 2, p.251; *Karina* RUIZ CUEVAS, "La adoración de los Reyes Magos como prefiguración del peregrino en el Camino Jacobeo...", *op. cit.*, p. 254.

99 Vicente ALMAZÁN, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago de Compostela, 2000. En su peregrinación a Compostela, estuvo acompañada, entre otros, por su marido y un monje cisterciense llamado Svennung, quien tuvo una visión en Compostela, donde cayó enfermo, en la que vio a Brígida coronada de siete coronas y una voz le decía: "y esta mujer, Brígida, lleva la estrella septiforme de la gracia de Dios", *idem*, p.60. Una vez más la estrella aparece en el relato.

100 Las revelaciones celestiales de Santa Brígida, p.52. En https://aparicionesdejesusymaria.files.wordpress.com/2011/06/santa-brc3adgida-las-revelaciones-celestiales.pdf [consulta efectuada el 18-10-2015]

101 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 150. En la profecía de Balaam se dice: "De Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel" (Num. 24, 17). Balaam también tiene paralelismo con los Reyes, pues era considerado mago.

Castiñeiras[102]. En efecto, el peregrino, tras llegar a la meta y recibir el perdón de sus pecados, en los que se insiste en la fachada norte, sale purificado ya que Cristo ha nacido para salvarle a él y a todos los pueblos. A pesar del estado de deterioro en el que se encuentra (fig. 7), podemos apreciar siluetas de los caballos que miran hacia la escena, los tres Reyes genuflexos, destacando entre el primero y segundo la estrella que semeja un gran florón y la imagen de la Virgen, sedente, frontal y en perspectiva jerárquica, con el Niño, en cuyo ángulo superior izquierdo se repite una pequeña estrella, de la misma factura que la anteriormente descrita. En opinión de Castiñeiras, es posible que la imagen de María se hubiese planteado para una ubicación central en el tímpano[103] y se trataría de una obra vinculada con el maestro de las "Tentaciones" o de Conques, que habría venido a Compostela para realizar los tímpanos de la fachada sur, a la que, a diferencia de los restantes maestros, se consagra exclusivamente. Sería el responsable de las lastras de las Tentaciones de Cristo, la Coronación de Espinas, la Flagelación, la Epifanía y el Moisés[104].

Sin embargo, el tímpano, lamentablemente perdido, que ha dejado una mayor huella en el tema de la Epifanía en Galicia es el que ocuparía la puerta del trascoro del taller de Mateo. La reconstrucción del mismo se debe a Otero e Yzquierdo, los cuales, basándose en paralelos y documentos como la fundación de la capilla funeraria de los Castro, a partir del conservado relieve de tres caballos escalonados que salen de una torre, plantearon su ubicación en el lado izquierdo, flanqueando la puerta abierta bajo el *leedoiro* el coro. En el dibujo que ellos proponen[105] complementarían el lado opuesto con el tema de la Anunciación. Resulta curioso que en la maqueta expuesta en el Museo de Catedral y basada en las conclusiones de dichos autores se invierta el orden entre las escenas que flanquean la adoración, cuestión poco probable, si tenemos en cuenta que las numerosas epifanías que han tomado esta como modelo, representan los caballos en el lado izquierdo.

Entre las muchas epifanías que siguen la huella mateana hay que destacar, en la propia catedral, la que se dispuso en la puerta de acceso a la Corticela[106] (ca.1230-1240). Rodeada por unas arquivoltas de abundante flora mateana, se disponen en la primera dovela de la arquivolta exterior los caballos, mientras en la primera de la interior, dos de los magos de pie. En el interior del tímpano, de sendas lastras verticales emergen,

102 Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La Catedral de Santiago (1075-1140): escultura monumental y mobiliario litúrgico", J.M. PÉREZ GONZÁLEZ (dir.), J. C. VALLE PÉREZ (coord.), *Enciclopedia del Románico en Galicia. A Coruña*, vol.II, Aguilar de Campoo, 2013, pp. 970-989; p. 979.

103 Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La Catedral de Santiago (1075-1140)...", *op. cit.*, p. 984.

104 Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "La Catedral de Santiago (1075-1140)...", *op. cit.*, p. 977.

105 Ramón OTERO TÚÑEZ y Ramón YZQUIERDO PERRÍN, *El coro del Maestro Mateo...*, *op. cit.*, p. 94, fig.111.

106 Como obra de referencia es preciso citar el artículo de Jesús Mª CAAMAÑO MARTÍNEZ, "Seis tímpanos compostelanos de la Adoración de los Reyes", *Archivo Español de Arte*, 31 (nº 124), (1958), pp. 331-338.

Fig. 7. Epifanía (1103-1111). Tímpano derecho de la portada de Platerías. Catedral de Santiago de Compostela. Foto M. Cendón.

casi de bulto, la imagen del primer mago genuflexo, María en el centro con el Niño bendiciendo, mientras ella porta un cetro, y José con la mano apoyada en su mejilla, en eterno gesto de sueño y/o reflexión[107].

Si seguimos un orden cronológico, es preciso salir de la catedral para iniciar un recorrido por diversos tímpanos de la Epifanía que jalonaban la Compostela medieval. La mayor parte de ellos han sido reubicados tras las reformas sufridas por los edificios medievales, sobre todo durante el barroco. Así ocurre con el tímpano de la portada de San Fiz de Solovio, el cual había perdido su representación original. Según Yzquierdo[108], el arquitecto Simón Rodríguez rehízo la fachada en 1704, si bien no se termina hasta 1713. Pero tras nuevas obras para ampliar la capacidad de la nave, y el fallido intento de colocar el tímpano en la nueva portada, Simón Rodríguez lo dispone en el arco de cantería que estaría en el lado del Evangelio, al entrar en la iglesia. Por entonces era conocido como imagen de los Santos Reyes. Las modificaciones practicadas de nuevo en

107 Alicia MIGUÉLEZ CAVERO, *Gesto y gestualidad...*, *op. cit.*, pp. 197-208.

108 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "La iglesia románica de San Félix de Solovio en Compostela", *Homenaje al Profesor Hernández Díaz*, Sevilla, 1982, t. I, pp. 139-152.

el templo en el último cuarto del siglo XVIII para ampliar el número de naves -de una a tres-, trajo consigo la desaparición de los dos arcos de cantería de la fábrica de Simón Rodríguez[109] y es Pons Sorolla en 1953, quien coloca sobre el espacio vacío, el tímpano gótico de la Epifanía que se hallaría en el interior de la iglesia[110]. Ello conlleva un cambio de significado del tema, ya que adquiere una ubicación para la que no estaba pensado, además de lo que supone para la pieza el reajuste a un esquema semicircular.

La cronología de la pieza es clara, ya que un epígrafe labrado en el tímpano señala la fecha de 1316, bajo la promoción del rector Juan de Ben y la ejecución del "maestre F. Paris". Este tímpano presenta una serie de constantes repetidas en la representación de la Epifanía: la Virgen con el Niño ocupa el espacio central y es concebida como una imagen de culto, mirando directamente al espectador, mientras que el Niño se dirige al rey Melchor, que se arrodilla ante ellos; los otros dos magos se mantienen en pie, a la izquierda, mientras a la derecha se incorpora el donante[111], arrodillado delante de san José. En este caso, como ya señalamos en otro lugar[112], la presencia del promotor está ligada a la de aquellos que hasta entonces eran la representación de los *oferentes* por excelencia, los Magos; quizás como estos, la labor del promotor se presenta, inicialmente y cara al exterior, como una labor de ofrenda a Dios o a los hombres. Juan de Ben aparece en actitud genuflexa y en una disposición genérica casi simétrica a la del primero de los Magos, si bien con las manos unidas en oración. Como recoge R. Sánchez, esta nueva expresión de oración deriva del gesto ritual de consagración de los obispos, el cual, a su vez, se había tomado prestado de la *Comendatio* feudal. Esta actitud aparecerá incorporada, ya desde el siglo XIII, a la liturgia penitencial y, más adelante, será la disposición para orar recomendada en los misales[113]. Por otro lado, esta disposición de orante solo tiene sentido cuando se considera a María como mediadora, un concepto que triunfa desde san Bernardo, en la medida en que él la coloca entre Cristo y la Iglesia. No como en la doctrina de los Padres, que identificaban a María con la Iglesia: Bernardo la sitúa en una posición intermedia: superior a la de la Iglesia y subordinada a Cristo[114].

109 Carmen MANSO PORTO, "Un tímpano singular vinculado al arzobispo Fray Berenguel de Landoria (1317-1330) en Santa Cristina de Fecha (Santiago de Compostela", *Abrente*, 38/39 (2006/2007), pp. 75-116; pp. 77-78.

110 Belén M. CASTRO FERNÁNDEZ, *Francisco Pons Sorolla. Arquitectura y restauración en Compostela (1945-1985)*, Santiago de Compostela, 2013, pp. 223-225.

111 Para otros ejemplos véase Rosa ALCOY PEDRÓS, "El donante aprendiz de mago en las epifanías medievales. Algunas acotaciones en contextos artísticos hispánicos y europeos", *Archivo Español de Arte*, LXXXIII, 330 (abril-junio 2010), pp. 109-132.

112 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ y Dolores BARRAL RIVADULLA, "Donantes y promotores: su imagen en la plástica gótica gallega", *Semata*, 10 (1999), monográfico dedicado a *Cultura, poder y mecenazgo*, pp. 389-418; p. 403.

113 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Espiritualidad mendicante y arte gótico" *Semata.*, 7-8 (1996), monográfico dedicado a *Las religiones en la Historia de Galicia*, pp. 333- 353, p. 348 para nota.

114 Stefano de FIORES, *María, síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, Madrid, 2011, pp. 246.

Actualmente, en una parroquia del municipio de Santiago -Santa Cristina de Fecha- se halla el tímpano de Nuestra Señora de Belén (1322-1323), estudiado por Manso, quien considera que pudo haber estado colocado en una de las capillas del claustro[115]. En este caso no aparece el promotor en el lado opuesto al de la Epifanía, sino la presentación en el templo, momento en que el anciano Simeón anuncia a María el trágico destino de su hijo (Lc 2,22-40)[116]. Sin embargo, en el reverso, junto al calvario aparece el donante, el arzobispo fray Berenguel de Landoira.

Fig. 8. Tímpano de Doña Leonor (*ca.*1330). Museo de la catedral de Santiago de Compostela. Foto D. Barral.

De nuevo en la catedral, cabe destacar el tímpano de doña Leonor González de Saz, de la capilla de los Soga, actualmente en el museo de la catedral (fig. 8), datado en torno al año 1330[117]. Doña Leonor González era la segunda esposa de Ruy Soga e hija de Juan González de Saz, que fundó una capilla en la catedral compostelana hacia 1323 para uso funerario. El tema vuelve a ser el de la Epifanía, al que se incorpora la donante arrodillada junto a san José, y un epígrafe bajo el dintel donde se lee: "Capella : dona : Leonor". Ubicada en el lado de la Epístola, en la entrada hacia el Pórtico de la Gloria, fue reformada en el siglo XVI y recibió el título de capilla del Deán, ya con una portada

115 Carmen MANSO PORTO, "Un tímpano singular vinculado al arzobispo Fray Berenguel de Landoria...", *op. cit.*, pp. 83-110.

116 "Y he aquí que había en Jerusalén un hombre llamado Simeón; este hombre era justo y piadoso, y esperaba la consolación de Israel; y estaba en él el Espíritu Santo. Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor. Movido por el Espíritu, vino al Templo; y cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la Ley prescribía sobre él, le tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo: «Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz; porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel». Su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él. Simeón les bendijo y dijo a María, su madre: «Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción, ¡y a ti misma una espada te atravesará el alma! - a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones".

117 Según Caamaño su datación estaría en torno al 1330-1350, Carro Otero apunta el año de 1323, Yzquierdo Perrín en el segundo cuarto del siglo XIV y Manso en 1334. Véanse Jesús M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, "Seis tímpanos...", *op. cit.*, pp. 334-335. Jesús CARRO GARCÍA, "O tímpano da capela de dona Leonor", *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos* V (1930), pp. 147-152. Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Tímpano", en *Galicia no tempo, op. cit.*, pp. 206-207. Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)..., op. cit.*, p. 355.

Fig. 9. Epifanía (segundo tercio siglo XIV). Tímpano de San Benito del Campo (Santiago de Compostela). Foto M. Cendón.

renacentista. Según Manso es probable que entonces el tímpano se trasladase al interior de la capilla. En el último tercio del siglo XVIII fue renovada otra vez, y el tímpano se colocó en un altar de piedra. Hacia 1930, Jesús Carro leyó el epígrafe del dintel y otro que corre sobre el extradós de su arco: "Capilla de doña Lionor restaurada en 1768"[118].

En este ejemplo la disposición de la donante totalmente arrodillada y con gesto orante insistiría en una expresión de penitencia, marcada por la actitud que presenta José, como manifiesta R. Sánchez, "san José no se contenta con contemplar la escena apoyado en su bastón. Coloca su mano derecha sobre la cabeza de Leonor. Con un gesto de imposición de manos -que acompaña desde antiguo la fórmula de la absolución en la liturgia penitencial- José figuradamente libraba de culpas a la penitente, que de rodillas imploraba perdón"[119].

Descontextualizado, debido a la reforma neoclásica que sufrió la iglesia tras su demolición en 1795, se encuentra el tímpano de San Benito del Campo (fig. 9). Manso considera que este tímpano sirvió de modelo para el de la capilla de doña Leonor, y tanto

118 Carmen MANSO PORTO, "Un tímpano singular vinculado al arzobispo Fray Berenguel de Landoria...", *op. cit.*, pp. 81-82.

119 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "Espiritualidad mendicante...", *op. cit.*, p. 349.

ella como Caamaño lo fechan en el segundo tercio del siglo XIV[120]. Estilísticamente sería el heredero directo del de San Fiz, vinculado con talleres orensanos, que, a su vez, procederían de Burgos[121].

En este caso, si bien se conservan restos de un epígrafe, la imposibilidad de su lectura impide aventurar el nombre del promotor, ya que solo sabemos que se trataría de un miembro de la familia Ocampo. En la documentación medieval de la iglesia de San Benito, se hace referencia a la "capilla de San Benito, en el altar de Santa María" (1420), en el que se ha de decir una misa cantada de Santa María, "por cada día de comemoraçón de Santa María, que he enno mes de dezembro, oyto días ante da naçença de noso señor Ihesu Christo [...] sobre a sepultura da dita María Afonso, mia madre, que jaz sepultada ante a porta prinçipal da dita capela"[122]. La ubicación de la capilla queda más clara en un documento de 1457 en el que se menciona la capellanía de Santa María, "que está situada e edificada dentro da dita capela de San Bieito, quando entra a maao dereita"[123], justamente en la posición opuesta a la que actualmente ocupa del conjunto. Sin embargo, no hemos hallado ningún documento que establezca una vinculación con la familia Ocampo.

Algo más tardío es el tímpano, de nuevo desubicado[124], que se halló en el convento terciario regular de Santa María a Nova, de Compostela. Estudiado recientemente por Fraga y Ríos, posee un epígrafe en el que se puede leer ERA:D(o)M(ini):/ M: CCCXC: IIII, es decir 1394, lo cual concreta la interpretación que en su día hizo Caamaño (última década del siglo XIV)[125] y difiere levemente de la lectura de Manso (1397)[126]. Al igual que en los ejemplos señalados desde San Fiz, aparece la figura del donante. Según las autoras mencionadas, su indumentaria y aderezos hacen suponer que se trata de un notable o burgués de la ciudad de Santiago cuyo nombre no quedó consignado en el epígrafe del dintel o, tal vez, se deterioró en el traslado de la obra[127]. Por ello, dada

120 Jesús M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, "Seis tímpanos...", *op. cit.*, p. 335.

121 Carmen MANSO PORTO, "Escultura gótica de filiación burgalesa y orensana en Santo Domingo de A Coruña", *Anuario Brigantino*, 30 (2007), pp. 395-410; p. 398.

122 1420-diciembre-15- 1421-enero 20. Santiago: *"Tareixa* Gómez con otorgamiento de su marido Bernal *Eanes do Camiño, da a la capilla de San Bieito un terco de dos tercios de un "sotoo" de la casa en que vive el capellán, y toma de posesión de la misma por el capellán Xoán Fernández"*, publicado en José Ignacio FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, *El tumbillo de San Bieito do Campo (Santiago)*, Granada, 1995, pp. 52-53.

123 1457-mayo-26. Santiago (capilla de San Bieito): "Los feligreses de la capilla de San Bieito constituyen por capellán de la de Santa María, sita en la primera, a Gonzalo Fernández para que disfrute de los beneficios que a ella dejó en su testamento Xoán de Vilacide"; José Ignacio FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, *El tumbillo...*, *op. cit.*, p. 90.

124 En la actualidad se mantiene en la fachada posterior de la actual Facultad de Filosofía, antigua Casa de Ejercitantes de los Jesuitas, Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 143.

125 Jesús M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, "Seis tímpanos...", *op. cit.*, p. 336.

126 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 350.

127 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 147.

la afluencia de donaciones y mandas testamentarias de ciudadanos de Santiago en la época de factura del tímpano, se supone que pudo ser un miembro de alguno de los dos linajes que fueron grandes benefactores del convento, los Afonso y los da Cana[128].

Por último, se reitera el tema de la Epifanía en el tímpano que habría ocupado la portada de la iglesia medieval de Santa María del Camino (fig. 10), aunque en una cronología más avanzada -su epígrafe lleva la data del 6 de abril de 1425-. Se conservó en la fábrica neoclásica renovada hacia 1774, siendo empotrado en el primer tramo de la nave del lado de la epístola. A diferencia de los anteriores, de factura más rígida, este posee un plegado menos aristado y de mayor movilidad y, en lugar de tener un donante arrodillado, el que se encuentra en dicha posición -como en el tímpano de Santa Clara- se dispone frente al espectador. Es preciso tener en cuenta, a la hora de proponer la identificación de dicho personaje, que el canónigo Ruy Sánchez de Moscoso fundó, en 1400[129], el hospital de San Miguel, en su propia casa, cerca de Santa María del Camino, iglesia en la que mandó sepultarse junto a su abuelo Juan Vidal *do Caminno* ciudadano de Santiago. Cabe destacar que el hospital fue dotado ampliamente[130]; pero, además del hospital, con unas áreas para pobres y otras para pudientes, crea un espacio "para hestudio dos peregrinos et Romeus, clerigos et leigos leterados que vieron en Romeria a Santiago que nas sobreditas casas de meijon et hospital foren Rescividos et apousentados"; asimismo tendrían acceso a él clérigos y religiosos del arzobispado y la ciudad de Santiago. En opinión de López Ferreiro, esta sería una de las primeras bibliotecas públicas que se establecieron en España[131].

---

128 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 148.

129 Si bien el testamento no se abre hasta 1450, tal vez la data de su óbito.

130 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la SAMI de Santiago de Compostela*, Santiago, 1904, tomo VII, pp. 125-126: "... con todas las outras alfayas et cousas de percebemento et guarnecemento de miña casa de morada ena dita Rua do Camiño deslas portas adentro et fora dela onde quer que sejan por myas conoscidas et confesadas debidamente et con verdad, conven a saber, asi de prata et ouro, libros et calizes, vestimentas, joyas, cruzes, Relicarios, custodias, pichees, candieiros de prata, hornamentos de altar et yglesia, oaramentos et panos et mantas de parede et todas outras alfayas (alhajas) et voontades como son scriptas en meu ynventario eno libro das pesquisas de todos meus herdamentos...".

131 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia...*, tomo VII, *op. cit.*, pp. 123-127. Asimismo en la página 136 recoge el documento donde se desarrolla la organización de la biblioteca: "Item mando que dentro enas ditas casas de miña morada seja apartadamente outra *Cámara de libraría en que* sejan postos todos meus libros en rroda et almarios con discreta et boa custodia como se conten eno dito ynveutario, assi de Sancta theologia et filosofia, eclesiasticos et sermonarios, et de medicina et fisica, como outros de dereito canónico et cevil de meu nome firmados... a qual libraria mando que seja comun generalmente et particularmente para hestudio dos peregrinos et Romeus, clerigos et leigos leterados que vieron en Romeria a Santiago que nas sobreditas casas de meijon et hospital foren Rescividos et apousentados, se quiseren hestudiar que lles seja aberta et mostrada a dita libraría para sua consolacion et Recreacion de hestudio spiritual por un dia et noite logo siguinte et mais se hescussa for nescesaria, et outrosi para estudio et doctrina de outros quaesquer clerigos et Religiosos do arçobispado et cibdad de Santiago se for nescesario a ben vista et arbitrio dos prepositos et presidentes enas ditas casas et con boa et discreta segurança et guarda da dita libraría...". Sobre la biblioteca véase asimismo Mercedes VÁZQUEZ BERTOMEU, Mª del Pilar RODRÍGUEZ SUÁREZ y Miguel ALLER ÁLVAREZ, "Libros y bibliotecas eclesiásticas en la Compostela del siglo XV", *Estudis castellonencs*", 6 (1994-1995), pp. 1455-1464.

Fig. 10. Tímpano de Santa María del Camino, 1425 (Santiago de Compostela). Foto M. Cendón.

Por lo que se refiere a su enterramiento, la referencia documental que aporta López Ferreiro proporciona dos datos de gran interés: "cerca do altar de San Grabiel Arcangeo, que esta fora das gradecelas do altar mayor da dita capella; as quaes sepulturas ambas scriptas et labradas et estremadas estan dentro en dous arcos como por ellas paresce"[132]. Por una parte, la ubicación concreta dentro de la iglesia de Santa María del Camino; y por otra, el que se trata de sepulcros bajo arcosolio, lo que revela la importancia concedida a su conjunto funerario. Con la renovación de la fábrica llevada a cabo desde mediados del siglo XVIII se ha perdido casi todo lo perteneciente a la Edad Media, salvo el relieve de la Epifanía, en el que el donante lleva bordón, libro cerrado en su mano y, sobre su cabeza, un sombrero con ala. López Vázquez indicaba que el tema de la Epifanía tenía una especial significación en Santiago ya que los Reyes habían sido los primeros peregrinos[133], ¿será acaso un peregrino? Llama la atención que sea portador de un libro, atributo que se correspondería con un Santiago peregrino, aunque no en este caso debido a su menor tamaño[134]: ¿estará, tal vez, presente el recuerdo de esos

132 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia...*, tomo VII, *op. cit.*, p. 126.

133 José Manuel LÓPEZ VÁZQUEZ, "Los templos parroquiales", J.M. GARCÍA IGLESIAS (dir.), *Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Ciudades*, Laracha, 1993, p. 173.

134 Ese dato ha llevado a interpretar una figura existente en el Museo das Mariñas de Betanzos, como un Santiago peregrino y no con un simple peregrino; véase Alfredo ERIAS MARTÍNEZ, "Santiago peregrino", en *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, catálogo de exposición, Santiago de Compostela, 1993, ficha nº 38, p. 305.

"peregrinos et Romeus, clerigos et leigos leterados que vieron en Romeria a Santiago", para los que Ruy Sánchez había construido la biblioteca?, o incluso más ¿podría ser Ruy Sánchez dado el protagonismo que tiene en este templo?[135]. La dotación del hospital es de 1400, aunque parece que su muerte ocurrió 50 años más tarde, por lo que la cronología del tímpano sería muy adecuada. La falta de datos impide ir más allá, pues entre la documentación del hospital no se ha hallado ningún dato referente a restos artísticos en relación con Ruy Sánchez, excepto la existencia en su capilla de una imagen de san Miguel[136].

No obstante, en todas las epifanías analizadas hay un denominador común: el eje de la composición, cual imagen de devoción y con una mayor perspectiva jerárquica, es María. Frontal en su majestad, frente a unas imágenes cuyo tamaño es muy inferior, María es la protagonista. Ello llevó a Manso a señalar que ese debe de ser el motivo por el que el tema se identificó en muchos casos como "Virgen de los Reyes", y no "Adoración de los Magos"[137]. Sin embargo, en los ejemplos compostelanos, la presencia de baldaquinos que resalten todavía más a la Virgen como imagen de culto no es frecuente -solo se encuentra en el de Santa María a Nova-, aunque es posible que se hubiesen perdido en los traslados de las piezas, mientras se mantienen en otros ejemplos gallegos, evocando la Jerusalén Celeste y a María como reina del cielo[138].

Esa imagen mariana de carácter estatuario nos lleva también a pensar en dramas litúrgicos vinculados con la adoración de los Magos. Esta idea ya fue sugerida por Fraga y Ríos, ya que la fiesta de la Epifanía gozaba de celebraciones paralitúrgicas que quizá pudieron servir de referente a la iconografía en los tímpanos compostelanos[139]. En efecto, como González Montañés ha estudiado, al igual que en el arte, también en el teatro medieval europeo el tema de los Magos es uno de los favoritos, conservándose un amplio número de textos, tanto latinos como vernáculos[140]. En Galicia no se conserva ningún texto, ni latino ni vernáculo, pero sin embargo hay indicios tempranos de la importancia de las ceremonias relacionadas con los Magos en la liturgia de la zona galaica; es el caso del Responsorio de la *Lectio VIII* de

135 Esta hipótesis que plateamos en Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, "En el marco eclesiástico", en *Arte y poder en la Galicia de los Trastámara: la provincia de La Coruña*, Santiago de Compostela, 2000, pp. 15-113, pp. 83, fue sugerida asimismo en Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María del Camino", *op. cit.*, p. 109.

136 Sobre el hospital véase Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "El hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (siglos XV al XVIII", *Compostellanum*, 12 (1967), pp. 201-254. Asimismo se ha consultado en el Archivo Histórico Universitario, *Consistorios*, en especial un documento del 24 de abril de 1679, fol. 134 r.-v. donde se habla de la reparación encargada a Domingo de Andrade.

137 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 290.

138 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, "Santa María de A Franqueira de monasterio a Santuario Mariano", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXI, nº 127 (2014), pp. 15-45; p. 40.

139 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 149.

140 Julio I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS, *Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (siglos XI-XV)*, Tesis doctoral, Madrid, 2002, p. 291.

maitines de un *Oficio de Reyes* encontrado en un pergamino del siglo XII procedente del Bierzo (San Esteban del Toral) en el que las frases que corresponden al diálogo entre Herodes y los Magos tienen un desarrollo musical muy extenso, que hace pensar que podría tratarse de una pauta dramatizable[141]. López Ferreiro[142] recoge la existencia de una festividad, la del *argadillo,* que se celebraba en la catedral de Santiago: "En 30 de Abril de 1512 el Cabildo mandó pagar al escribano Altamirano 2.500 maravedises pares de blancas por los actos que representó esta quaresma pasada. De estos autos, ó representaciones de asuntos religiosos, el más notable era el llamado del argadelo ó argadillo, que se hacía en la festividad de los Santos Reyes. De las ligeras indicaciones que aparecen en las Actas capitulares, se deduce que en dicha fiesta desempeñaban el papel de Reyes Magos, un Dignidad y dos Canónigos, designados no sabemos, si por turno, si por suerte. Desde una de las puertas de la ciudad, que seria la puerta del Camino, acompañados de gran séquito y lujosamente ataviados se dirigían á la Catedral; y en la plazuela del Paraíso ó de los Cambios, sentaban sus tiendas de viaje. Entraban después con toda solemnidad en la Iglesia, se subían á un tablado que para este objeto se había levantado, y allí tenía lugar la representación; concluida la cual, se daba un banquete á todos los Canónigos. Este asunto de la Adoración de los Reyes Magos, primeros peregrinos del Cristianismo, era sumamente popular en Santiago, ciudad tan visitada por peregrinos. Desde el siglo XII hasta el siglo XVI rara era la iglesia de Santiago que no tenía esculpida en el tímpano de alguna de sus puertas esta sagrada representación". Para González Montañés los argadillos/devanaderas serían aparatos giratorios en los que intervienen siempre hilos o cuerdas por lo que podría hacer alusión a la existencia de algún artefacto giratorio con cables, como un torno que sirviera para mover la estrella que guía a los magos[143]. En efecto este tipo de teatralización evoca las representaciones del *Ordo Stellae,* de tal manera que en los ejemplos de tímpanos a los que nos hemos referido "la Virgen, con el Niño frontal en su regazo, es una estatua que representa una estatua, un auténtico *lebendegottsbild,* un ídolo, que se desentiende de los personajes que lo rodean"[144].

En definitiva, si bien hemos analizado los ejemplos compostelanos como escenas de la Epifanía, la protagonista indudable es la figura de María, que se presenta como mediadora ante la que los donantes se disponen en confiada oración, esperando su intercesión.

141 Julio I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS, *Drama e iconografía..., op. cit.*, nota 9, p. 291.
142 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia...*, tomo VII, *op. cit.*, p. 382.
143 Julio I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS, *Drama e iconografía..., op. cit.*, p. 304.
144 Julio I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS, *Drama e iconografía..., op. cit.*, p. 299.

## 3.- María, principal intercesora

La creencia en el papel intercesor de María como abogada a la hora de salvar las almas de los fieles, hace que en algunos ejemplos compostelanos la observemos, bien invocándola como mediadora, bien junto a las figuras de los donantes, sin que se trate del tema de la epifanía. A modo de ejemplo cabe recordar el tímpano de la portada de Juan Tuonum[145], que se abre en la zona del convento dominico de Bonaval que da hacia el camino francés. En el centro se halla María con el Niño, en actitud frontal, flanqueada por santo Domingo, fundador de la orden y San Pedro Mártir. El epígrafe muestra con claridad esa búsqueda de intercesión:

ESTA: IMAGEE: HE: AQVI: POS/TA: POR: ALMA: D (e): I (o)HA(n): TVONVM. ERA MCCCLXVIII, es decir, año 1330, y los emblemas de los Lara, Guzmán, Biedma, Taboada, Calderón o Herrera. Si bien Juan Tuonum no aparece con la iconografía de donante, no cabe duda de que es el promotor, que busca en María y dos santos más próximos en el tiempo, pertenecientes a una orden en la que deposita su confianza de cara a la salvación, su intercesión.

Asimismo cabe citar el tímpano del convento de Santa Clara, datado por Castiñeiras en la segunda mitad del XIV[146], mientras Manso lo fecha en 1425[147]. Se trata de una pieza descontextualizada, reutilizada por Simón Rodríguez en una fuente para el convento de las clarisas compostelanas. En él la Virgen se presenta sedente con el Niño, acompañada de san Francisco, santa Clara y una monja clarisa, considerada la abadesa promotora. Junto a la presencia de María como mediadora, cabría destacar la de los fundadores de dos de las órdenes mendicantes que alcanzan mayor predicamento en los últimos siglos del Medievo y de los que Compostela es también un claro ejemplo[148].

Otra imagen mariana donde la Virgen posee un claro papel de intercesora es la titular de la desaparecida capilla funeraria del arzobispo don Lope de Mendoza en

145 Sobre él, véase Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, pp. 177-178. Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María en la escultura de una cofradía compostelana", en *I Semana mariana en Compostela. Santiago, 1-7 de octubre de 1995*, Santiago, 1996, pp. 83-118; pp. 84-88.

146 Se haría durante el abadiato de Dña Elvira Sanchez, 1367-1403, según Manuel A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, "Rogo a Virgeem Maria e a San Françisco e a Santa Clara. El antiguo tímpano de la iglesia de santa Clara de Compostela", en E. GIGIREY LISTE (coord.), *El Real monasterio de santa Clara. Ocho siglos de Claridad. Octavo Centenario.1193-1993*, Santiago, 1996, pp. 135-149; p. 147.

147 Carmen MANSO PORTO, "Un tímpano singular vinculado al arzobispo Fray Berenguel de Landoria...", *op. cit.*, p. 78.

148 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ y Dolores FRAGA SAMPEDRO, "De la monarquía a la burguesía. Empresas artísticas en los conventos femeninos de la Galicia Medieval", *Reti Medievali*, en prensa.

la catedral compostelana[149]: la Virgen del Perdón (1442-1451)[150] (fig. 11), en la que se sigue el modelo borgoñón[151], y que Caamaño considera atribuible al "Maestro de Anaya"[152]. En la peana de la imagen, aparece arrodillado don Lope, con sus manos unidas en gesto de oración y mirando hacia la Virgen, a la que suplica: "Meme(n)to mey", -acuérdate de mí-, como se puede leer en la filacteria. Su condición episcopal queda inmortalizada por la indumentaria litúrgica que viste, y la sede que ocupa se manifiesta en la representación del báculo con remate en forma de "tau", lo que según Chauncey podría deberse a la prolongación de la tipología que aparece en la imagen de Santiago, cuando los demás obispos han dejado ya de utilizarlo[153]; en efecto, el hecho de que su aparición cuando predominan ya los remates en voluta, no se documente más que a partir del pontificado de Pedro Suárez de Deza[154] (1173-1206) hace pensar en que trata de entroncar con la propia iconografía apostólica, marcada por la imagen que preside el Pórtico de la Gloria.

Fig. 11. Virgen del Perdón (*ca.*1442-1451). Capilla de don Lope de Mendoza (catedral de Santiago de Compostela). Foto D. Barral.

## 4.- María: madre e hija

La devoción a santa María en Compostela se puede constatar en la documentación en la que es posible establecer una secuencia de los ciclos marianos desde la Natividad de

149 Jesús M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, "El arzobispo compostelano Don Lope de Mendoza (+1445) y sus empresas artísticas", *B.S.E.A.A.*, XXVI (1960), pp. 17-68. Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, "En el marco eclesiástico", *op. cit.*, pp. 48-62 para la nota. Alberto FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "La Desaparecida capilla de Don Lope de Mendoza: nuevos datos sobre sus retablos, los sepulcros, su coro alto y la sacristía", *Cuadernos de estudios gallegos*, 52, fasc. 118 (2005), pp. 347-385. Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "El mecenazgo del arzobispo compostelano Don Lope de Mendoza en Santiago y Padrón", *Abrente*, 38-39 (2006-2007), pp. 117-172.

150 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Virgen del Perdón", en *Galicia no tempo*, *op. cit.*, p. 212.

151 José M. AZCÁRATE RISTORI, *Arte gótico en España*, Madrid, 1990, p. 241, y p. 422, nota 8.

152 Véase Jesús M. CAAMAÑO MARTINEZ, *Contribución al estudio del gótico en Galicia*, Valladolid, 1962, p. 235; *idem*, "El arzobispo compostelano...", *op. cit.*, p. 40.

153 Marvin CHAUNCEY ROSS, "O bágoo en forma de "tau" na Galiza", *Nos*, 120 (15-12-1933), pp. 248-50.

154 Serafín MORALEJO ÁLVAREZ, "Báculo de San Pelayo", *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, p.273. *Idem*, "Báculo de Santa Isabel de Portugal", *Santiago, camino de Europa, op. cit.*, pp. 434-5.

la Virgen en septiembre, santa María Candelaria en febrero (Purificación), la Anunciación en marzo, santa María das Neves el cinco de agosto, la Asunción, el quince de agosto, pasando por santa María do Advento (designada a veces como santa María de Ante Nadal, y en otra documentación compostelana, Nosa Señora "a Prenada") y por último, la Natividad del Señor en diciembre[155].

Lo que la iconografía nos ha dejado son imágenes de María sedente, como *Sedes Sapientiae,* o de pie, que además de remitir a una serie de modelos -franceses, portugueses-, responden a la evolución que la propia espiritualidad va teniendo a lo largo del Medievo, en especial del gótico. En templos benedictinos como Santa María de Conxo, la titular sería la Virgen de la "Concha", advocación especialmente jacobea, situada en el camino de Compostela a Iria Flavia. Sobre el altar mayor se hallaría una imagen de la Virgen sedente con el Niño, la cual sostiene en la mano una concha, en tanto el Niño tiene el globo terráqueo que sostiene con la izquierda y bendice con la derecha[156]. A. Barral la sitúa a mediados del siglo XIII, e indica que se halla en el convento de Poio, tras pasar ambos monasterios a la Orden mercedaria[157].

La mayor parte de los ejemplos se vinculan con las órdenes mendicantes. En donde más imágenes marianas se conservan es en el antiguo convento de Santa María de Bonaval, después Santo Domingo. La que debió de ser la imagen titular, dispuesta en la capilla mayor, es la conocida como Nuestra Señora de Bonaval (fig. 12), sedente, realizada en caliza; hoy se encuentra en la capilla colateral del lado de la epístola. Estudiada por Manso, la sitúa cronológicamente en el segundo tercio del siglo XIV, en relación con un taller portugués instalado en Compostela, con ecos de Maestro Pero de Coimbra[158]. Sin embargo, desde los historiadores portugueses se vincula con el taller de João Afonso, a mediados del siglo XV[159]. También parece haber sido la imagen titular, en este caso en altorrelieve, la llamada Virgen de los Ángeles, del convento femenino de Santa María de Belvís, también dominico. Manso lo data en la segunda mitad del siglo XIV, finales de dicho siglo, como una versión "enxebre" de la de Bonaval y en relación con Villafranca de Sirga[160], aspecto en el incide R. Sánchez,

155 Numerosos ejemplos en Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Aproximación a la topografía espiritual...", *op. cit.,* pp. 56-57.

156 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "«Santa María de la Concha», *op. cit.,* p. 65.

157 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "«Santa María de la Concha», *op. cit.,* p. 65.

158 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia.*, *op. cit.,* p. 182; Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 433. Manso considera que se refiere a ella en el documento de 1399 en el que Fernán Cao de Cordido el Viejo hace una donación al convento por la devoción que tiene a Nuestra Señora Santa María de Bonaval que está en el convento de Santo Domingo.

159 María José Goulão, "Expressões artísticas do Universo Medieval", en Dalila RODRIGUES (dir.), *Arte Portuguesa. Da pré-história ao século XX,* Lisboa, 2009, p. 35. Se relacionaría asimismo con la de San Andrés de Vea, en A Estrada, relacionada por Valle con ese mismo taller; José Carlos VALLE PÉREZ, "A arte tardogótica galega...", *op. cit.,* p. 58.

160 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 417.

Fig. 12. Nuestra Señora de Bonaval (mediados siglo XIV). Convento de Santo Domingo de Bonaval (Santiago de Compostela). Foto M. Cendón.

Fig. 13. Virgen del Rosario (último tercio siglo XIV). Convento de Santo Domingo de Bonaval (Santiago de Compostela). Foto D. Fraga.

relacionando tanto los casos palentinos como el de Belvís con la pintura sobre tabla, en concreto los iconos bizantinos de la Panagia Hodigitria[161].

Si regresamos a Bonaval tenemos a la Virgen con el Niño, de pie, conocida como Virgen del Rosario (fig. 13) -devoción de especial vinculación con los dominicos-[162], patrona de dicha cofradía[163], que presidió el retablo barroco de la capilla de la misma hasta su sustitución en 1913, lo que supuso su desplazamiento al cementerio de la cofradía del Rosario, de donde regresó casi ochenta años después al nuevo retablo, ya contemporáneo, que ocupa actualmente la capilla[164]. Manso la data en la segunda mitad del siglo XIV, vinculada de nuevo con los talleres de Coimbra, con el mismo tipo de broche que las del Maestre Pero, que recibieron influjo del norte de Francia y se asentaron en Compostela[165]. También al mundo portugués lo atribuye Otero, afinando la cronología hacia 1377, fecha de la fundación por parte de Fernán Cao de Cordido de la capilla de Nuestra Señora, junto al ala este del claustro[166].

Vinculada al mismo modelo de Virgen con el Niño, de pie, en caliza, con esa curvatura tan característica de los modelos franceses, sería Nuestra Señora del Portal, del convento femenino de Belvís. De nuevo el influjo francés vendría a través de Portugal,

161 Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, "*Rosa das rosas, flor das flores:* la imagen de la Virgen en la Galicia de hacia 1400", en X.C. VALLE PÉREZ (coord.), *IX Memorial Filgueira Valverde. O retablo de Belvís e a arte e a cultura do seu tempo en Galicia*, Pontevedra, 2010, pp. 69-90; pp. 71-73.

162 Mercedes PÉREZ VIDAL, "Quinze imágenes de Nuestra Señora". Arte y devoción mariana en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid", en F.J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (dir.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, San Lorenzo del Escorial, 2011, pp. 921-942.

163 Mª Ángeles NOVOA GÓMEZ, "Precedentes de la actual capilla de la Cofradía del Rosario de Santiago", *Abrente*, 31 (1999), pp. 245-284. *Idem*, "Relaciones entre la cofradía del Rosario y el monasterio de Santo Domingo de Bonaval de Santiago", en R. CASAL GARCÍA, J.M. ANDRADE CERNADAS, R. J. LÓPEZ LÓPEZ (coords.), *Galicia monástica: estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela, 2009, pp. 185-208.

164 Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María en la escultura...", *op. cit.*, pp. 89-90.

165 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia.*, *op. cit.*, pp. 183-184.

166 Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María en la escultura...", *op. cit.*, pp. 88-90.

teniendo un enorme parecido con Nossa Senhora da Sé de Braga. Su cronología, una vez más, se enmarcaría en el último tercio del siglo XIV[167].

Al final del medievo, corresponde la que se conoce como Nuestra Señora de la Fuente (fig. 14), titular de la capilla de dicho nombre construida en torno a 1500 y dependiente del monasterio de San Martín Pinario. La imagen pétrea, que ocupa un nicho en la fachada, responde a las características del tardogótico, con ciertas semejanzas llevadas al granito de la alabastrina Virgen del Perdón de la capilla de don Lope[168].

Asimismo en Santiago se conservan Vírgenes con el Niño, de pie, pero en orfebrería. Habría que recordar las vinculadas a la capilla funeraria de don Lope de Mendoza, conocida como Virgen de la Azucena (fig. 15), atribuida al platero Francesco Marino, que ya aparece en un inventario en 1426[169]; y la Virgen de la cofradía del Rosario, de plata sobredorada, la cual tiene en su mano derecha un pajarito y en la izquierda al Niño. En este caso la datación es más difícil ya que la peana se realizó más tarde, cuando pasó a ser utilizada por la cofradía del Rosario, y sufrió nuevas reformas en 1769, que supusieron la sustitución de la figura del Niño y la mano y antebrazo izquierdos de la Virgen. Con todo, por las similitudes existentes con las piezas de orfebrería del oratorio de don Lope, cabría datarla a mediados del siglo XV[170].

Si en un primer momento María se destaca como Madre de Jesús Niño, más tardíamente, con la difusión de la *devotio moderna*[171], que apela a la piedad popular, la vemos como reposo de su hijo muerto, en las imágenes de la Piedad, o en su papel de hija, con las imágenes de santa Ana triple, en una aproximación mayor a los fieles. Como señalan Fraga y Ríos, devoción a la humanidad de Cristo y ternura mariana son formas de piedad estrechamente vinculadas con las predicaciones mendicantes[172], que propugnan el empleo de imágenes o, en su defecto, al menos "imágenes mentales" para contemplar y meditar los episodios de la vida de Cristo, y la divulgación de nuevas obras místicas como las Meditaciones de la Vida de Cristo de Fr. Giovanni

167 Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)..., op. cit.*, pp. 435-436.

168 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Dos capillas compostelanas...", *op. cit.*, pp.56-60.

169 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "Virgen de la Azucena", en *Galicia no tempo, op. cit.*, p. 226. Idem.: "El museo y el tesoro"..., *op. cit.*, pp.519-520. *Idem*, "Figuras del oratorio de D. Lope", en *Gallaecia Fulget [1495-1995]. Cinco siglos de Historia Universitaria*, Catálogo de exposición, Santiago de Compostela 1995, pp. 240-242. Actualmente está en curso una tesis doctoral realizada, bajo mi dirección, por Rafael Fandiño Fuentes: *Reliquias y relicarios en las catedrales de la Galicia medieval*. Le agradezco la imagen.

170 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia., op. cit.*, p.186. Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María en la escultura...", *op. cit.*, pp. 90-92.

171 Sobre este tema véase Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La arquitectura de las órdenes mendicantes en la Edad Media y la realidad de la "Devotio Moderna", *Archivo Ibero-Americano*, 49, nº 193-194 (1989), pp. 123-140.

172 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Aproximación a la topografía espiritual...", *op. cit.*, p. 57.

Fig. 14. Virgen de la Fuente (*ca.* 1500). Capilla de la Virgen de la Fuente (Santiago de Compostela). Foto D. Chao.

Fig. 15. Virgen de la Azucena (primer cuarto siglo XV). Capilla de las Reliquias (catedral de Santiago de Compostela). Foto R. Fandiño.

di Cauli, las Revelaciones de santa Brígida[173]. El tema del Calvario, con Cristo flanqueado por su Madre y su discípulo predilecto, ya se venía representando desde antiguo y, por supuesto, también se conservan ejemplos en Compostela; pero ciertamente el protagonista es más Cristo que sus acompañantes, por lo que será obviado en este estudio. No así la iconografía que conocemos como la Piedad[174], con María con su Hijo muerto entre sus brazos. En Santiago se han conservado tres conjuntos medievales, los tres de cronología muy tardía, pues es al final de medievo cuando se desarrolla este tema. Por cronología, la primera sería la Piedad de Conxo, realizada en caliza y datada en la primera mitad del siglo XV[175], cuando el monasterio todavía estaba ocupado por las monjas benedictinas. La segunda, realizada en madera, refleja con claridad las corrientes hispanoflamencas del primer cuarto del siglo XVI, y se encuentra actualmente en el Museo de la Catedral. Blanco[176] señala que procede de la capilla del Sancti Spiritus, aspecto que Singul[177] cuestiona. En la documentación consultada sobre la capilla, no existen referencias a esta imagen, si bien existe un conjunto pictórico, con más personajes, datable en esas fechas[178]. En lo que atañe a su origen, A. Barral la sitúa ya en el Renacimiento[179], cuestión hoy absolutamente descartada, pues estamos en los parámetros del Tardogótico, de filiación flamenca, y pudo ser importada desde Castilla. Por último, con un carácter más autóctono, destaca la Piedad conservada en el cementerio de Bonaval (fig. 16), realizada en piedra, que Manso data siguiendo a Moralejo como obra de un escultor que trabaja en Santiago en el siglo XVI[180]. En este sentido es de especial interés tener en cuenta la frase que figura en las Constituciones de la Cofradía del Rosario de 1516, donde se señalan "las angustiaas e dolores que recibió en la Pasión e muerte de su vendito Hijo, nuestro Salvador e Redentor Jhesu Christo"[181]. En este caso, el planteamiento es más recetario

173 Dolores FRAGA SAMPEDRO, Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "Santa María a Nova...", *op. cit.*, p. 151.

174 Sobre la imagen de la Piedad, véase Cynthia ROBINSON, *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile. The Virgin, Christ, Devotions and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Philadelphia, 2013. Laura RODRÍGUEZ PEINADO, "Dolor y lamento por la muerte de Cristo: la piedad y el planctus", Revista Digital de Iconografía Medieval, VII, nº 13 (2015), pp. 1-17. Dado el carácter reciente de este último se remite a él para más bibliografía.

175 José M. GARCÍA IGLESIAS (coord.), *Galicia Terra Única. Galicia Románica e Gótica*, Catálogo exposición, Ourense 27 xuño-outubro 1997, 1997, p. 344. Alejandro BARRAL IGLESIAS, "«Santa María de la Concha», *op. cit.*, p. 66.

176 José Francisco BLANCO FANDIÑO, "Piedad", en E. FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS y J. M. MONTERROSO MONTERO, *Santiago, punto de encuentro, op. cit.*, pp. 320-323.

177 Francisco SINGUL LORENZO, "Piedad", en J.M. GARCÍA IGLESIAS, *Luces de peregrinación*, Catálogo de exposición, Santiago de Compostela, 2004, pp. 226-227.

178 Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, Dolores FRAGA SAMPEDRO y Mª Luz RÍOS RODRÍGUEZ, "La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela...", *op. cit.*, p. 158, nota 62.

179 Alejandro BARRAL IGLESIAS, "El museo y el tesoro"..., *op. cit.*, p. 497.

180 Carmen MANSO PORTO, *Arte gótico en Galicia.*, *op. cit.*, p. 185.

181 Ramón OTERO TÚÑEZ, "Santa María en la escultura...", *op. cit.*, pp. 93-94.

Fig. 16. Piedad (inicios siglo XVI). Cementerio de Santo Domingo de Bonaval (Santiago de Compostela). Foto D. Fraga.

y menos flamenquizante que la Piedad conservada en la iglesia de San Francisco de Betanzos, de cronología afín, pero en la que María sostiene la cabeza de su hijo en una actitud más maternal.

Y, como se ha indicado, en esa mayor cercanía a los postulados de la *devotio moderna*, María también se nos presenta como hija, en una iconografía conocida como santa Ana Triple[182], pues incluye a santa Ana, su hija María y su nieto Jesús. El que responde a un carácter claro de grupo mariano como imagen de devoción es el conservado en el museo de la catedral, pero que procede de la capilla de don Lope de Mendoza, donde presidió uno de los altares[183]. Realizado en caliza, se atribuye al escultor francés Nicolás

182 Sobre este tema véase Estrella RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, "La religion de la mère, religion des mères", en Jean DELUMEAU, *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, 1992, pp. 123-155. *Idem*, "Maternité, sainteté et modèle social. Ste Anne, du symbole au modèle social iconographie et évolution d'un thème (XVe-XVIIe siècles)", en M. KERROU, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, pp. 55-75.

183 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Galicia en el último tercio del siglo XV*, Vigo, 1968, p. 260.

de Chaterenne que por entonces trabajaría en los pilares de la capilla del Hospital Real de Santiago (1509-1511), data en torno a la cual podría situarse este grupo, que la mayor parte de los autores indican como principios del siglo XVI[184].

El mismo tema se encuentra en la portada del antiguo Hospital de peregrinos de Compostela, actual sede del Rectorado de la Universidad (fig. 17). Una santa Ana Triple preside la rosca de la arquivolta, a modo de Trinidad terrestre[185], que rodea un tímpano donde María se presenta como intercesora, como una Virgen apocalíptica que posa sus pies sobre una media luna y se rodea de un haz de rayos solares. Su cronología se correspondería con el promotorado del arzobispo Alonso de Fonseca III, entre los años 1511 y 1520.

## Conclusiones

Tras la revisión general sobre la iconografía mariana en la Compostela medieval, son varias las cuestiones que conviene destacar. Existe una notable relación entre las advocaciones y las imágenes marianas, y el carácter de Santiago como lugar de peregrinación; así, en primer lugar, a quienes acuden en busca del perdón de sus pecados, la aceptación de María de la voluntad divina, permite que se cumpla la promesa de redención que hizo Dios, tras el pecado cometido por Adán y Eva. Una mujer, que va a ser Madre, de un Hijo que nace para la salvación de todos, no solo de un pueblo elegido. Los Magos, como los peregrinos, salen de su tierra y buscan la señal que les indique dónde está su Salvador. Santiago, con los restos apostólicos venerados por cristianos de todos los lugares, es la meta de numerosos viajes expiatorios.

Por otro lado, los viajes transcurren por caminos que, a medida que son recorridos, se enriquecen con nuevas etapas en las que el peregrino va encontrando señales de salvación. En el propio Santiago, quienes acceden por el camino francés, se encuentran con las iglesias de Santa María de Bonaval, Santa María del Camino, San Benito del

184 Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "Grupo de Santa Ana con la Virgen y el Niño", en *Galicia no tempo, op. cit.*, p.p. 221-222, quien no hace una atribución clara y, de hecho, clasifica como Anónimo. *Idem*, "El gótico", en J.M. GARCÍA IGLESIAS (dir.), *La catedral de Santiago de Compostela..., op. cit*, p. 273. Alejandro BARRAL IGLESIAS, "El museo y el tesoro"..., *op. cit.*, p. 496. Ramón YZQUIERDO PERRÍN y Carmen MANSO PORTO, *Galicia. Arte. Arte Medieval (II)...*, *op. cit.*, p. 442. Ramón YZQUIERDO PERRÍN, "El mecenazgo del arzobispo...", *op. cit.*, pp.158-161. Dolores BARRAL RIVADULLA, "Santa Ana, la Virgen y el Niño", en E. FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS y J. M. MONTERROSO MONTERO, *Santiago, punto de encuentro, op. cit.*, pp. 284-287.

185 Dado el escaso espacio disponible se remite al estudio de Begoña FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ,"La hospitalidad medieval: el Hospital Viejo de Santiago de Compostela", en M.C. FOLGAR DE LA CALLE, A.E. GOY DIZ y J.M. LÓPEZ VÁZQUEZ, *Memoria Artis*, Santiago, 2003, tomo I, pp. 71-94, pp. 84-85, con abundante bibliografía.

Fig. 17. Santa Ana Triple (*ca.* 1511-1520). Fachada de San Xerome (Santiago de Compostela). Foto D. Fraga.

Campo..., donde María ocupa un lugar destacado. Aquellos que, por su parte, acceden por el camino portugués, entran en la ciudad por el monasterio benedictino femenino de Santa María de la Concha, símbolo jacobeo por excelencia, que se une a la devoción mariana. Muy cerca de la ciudad, en el camino que procede de Ourense, se funda el convento dominico femenino de Santa María de Belvís, que una vez pasada la puerta de Mazarelos, paso de la vía a la zona intramuros, desemboca en el convento terciario de Santa María a Nova. Asimismo de camino hacia la catedral, se encuentra el templo de Santa María Salomé y Santa María *do Advento*. En el extremo norte de la ciudad, dependiente del monasterio benedictino de San Martín Pinario, entrarían los peregrinos de Inglaterra y Flandes.

Asimismo, la iconografía mariana responde a la propia evolución que sufre la espiritualidad a lo largo del Medievo. Tras la predicación de las órdenes mendicantes, la figura de María se aproxima cada vez más al fiel, convirtiéndose en su mejor intercesora para conseguir la salvación. En un proceso en el que se multiplican los intercesores, dentro de lo que Chiffoleau califica como una contabilidad del Más Allá, quién mejor que una madre para solicitar a su Hijo ayuda para sus devotos; por ello la Virgen ocupa la cúspide entre los intercesores. Una Virgen, que de *sedes sapientiae* se

convierte en mujer, madre gestante -Virgen de la O-, madre que amamanta a su Hijo; madre *eleussa*, tierna con el Niño; hasta una madre sufriente -Piedad-, que sostiene en sus brazos el cuerpo inerte de su Hijo, en esa espiritualidad del dolor que fluye de la *devotio moderna*.

Pero en esa aproximación entre la divinidad y la humanidad, María también es Hija, y con su madre, es transmisora de Fe, en ese final del Medievo donde Jesús se rodea de toda una familia Celestial y Terrenal, en la que Santiago es algo más que un simple apóstol, es su pariente, alguien tan próximo, que, como María, pueden ser los mejores mediadores para conseguir la Gloria.

# El arzobispo de Santiago de Compostela fray Antonio de Monroy y la devoción a la Virgen de Guadalupe de México[1]

Óscar Mazín
El Colegio de México (México)

Muy pocos saben que el mecenas de buena parte del altar mayor de plata pura y sobredorada de la catedral de Santiago de Compostela, en cuyo camarín se yergue la estatua sedente del Apóstol, fue un arzobispo natural del Nuevo Mundo: el dominico fray Antonio de Monroy e Híjar (1634-1715), nacido y criado en Nueva España, donde residió la mitad de su vida[2]. Aquí ponemos de relieve

1 Una parte de este texto se basa en mi artículo "Deux Mondes, un roi et une patrie commune. Frère Antonio de Monroy e Híjar O.P. (1634-1715)", *Compostelle, Cahiers d'Études de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 14 (2011), pp. 54-78.

2 En 30 de octubre de 1687 se acordó en el cabildo catedral de Santiago que con las sortijas y pectorales del tesoro de la iglesia se hiciese, bajo los auspicios del arzobispo Monroy, un "viril de oro con piedras preciosas". Sin embargo, la obra se difirió hasta que en 1701 se firmó una escritura con el platero Juan de Figueroa, quien se obligó a entregarlo para la fiesta de Corpus de 1702. El 16 de enero de 1705 el mismo cabido nombró comisión para dar las gracias al prelado por la esclavina, el bordón, la calabaza y joyel de oro con una venera que había regalado y que costaron 15 000 ducados. En 1693 se había encargado una esclavina de plata para el santo apóstol al platero milanés José Clemente. El 27 de octubre de 1695 el mayordomo del arzobispo, el Cardenal Mayor Francisco Verdugo, entregó en su nombre un frontal de plata de martillo dorado a trechos para el altar de la

su origen y procedencia del Nuevo Mundo, su devoción a Nuestra Señora de Guadalupe de México y un esbozo de la expresión de esta última en Santiago durante su episcopado (1686-1715). [Figuras 1 y 2].

## I.- Origen y procedencia indiana

Fray Antonio de Monroy fue vástago de un tronco familiar de hasta cuatro generaciones plenamente asentadas en la Nueva España. Su línea paterna entroncaba con el mismo Hernán Cortés[3] y la materna con Juan Fernández de Híjar, otro conquistador aunque de origen aragonés[4]. La circulación de hombres, ganados, armas y mercancías por el camino real de "Tierra adentro", también llamado "de la plata", que conectaba la capital de Nueva España con las minas de Guanajuato, Zacatecas y más allá, hizo de Santiago de Querétaro un sitio obligado de paso. En su origen (1531) había sido una aglomeración de frontera y conquista de indios indómitos. Un siglo después era ya una puebla constituida, de economía por entonces básicamente ganadera. Estaba habitada por españoles con merecimientos y por indios repobladores de estirpe procedentes de los valles centrales de Mesoamérica. La vecindad en ese pueblo de los Luna-Ferrufín y Figueroa, tíos abuelos paternos y maternos del futuro arzobispo Monroy, consta al menos desde los primeros años del siglo XVII. También contrajeron ahí matrimonio los padres de éste en 1631. Él mismo nació en Querétaro el 6 de julio de 1634. Dos semanas después, el día 25, en la fiesta de

capilla mayor. En 23 de diciembre de 1697 el arzobispo Monroy donó dos gradas de plata para el altar mayor. También encargó al platero Juan de Figueroa una magnífica custodia para el centro del altar mayor. Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa Apostólica, Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imprenta y Encuadernadora del Seminario Conciliar Central, 1907, tomo IX, Capítulo VIII, pp. 216-236.

3 Cristóbal de Salamanca Paz y Monroy, tatarabuelo del arzobispo Monroy, natural de Palencia, fue primo segundo de Hernán Cortés. Partió a su lado a la conquista de México. Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGN), *Títulos y mayorazgos*, expedientes 2, 3 y 4.Véase también: Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio de Monroy, dominico gloria de Querétaro*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, Presidencia Municipal, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, 1996. pp. 12-13. Hasta ahora, es éste el relato biográfico más importante de fray Antonio de Monroy O.P. Le sirve de fuente principal una biografía anónima, breve, del año 1716, que los padres dominicos del convento de Santiago de Compostela escribieron tras la muerte del prelado y que dirigieron a Roma al Maestro General de la orden. Su original manuscrito, o un trasunto de ella, se localiza en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona.

4 Juan Fernández de Híjar fue conquistador de varias partes de la Nueva España, encomendero, alcalde mayor, minero y terrateniente, señor de Riglos; descendiente por línea recta paterna -pero no legal- de la casa de Híjar, de la real de don Jaime de Aragón. Llegó a Nueva España en 1524 en busca de Hernán Cortés. En 1529 fue capitán de la hueste de Nuño Beltrán de Guzmán para la conquista de la Nueva Galicia y uno de los tres capitanes a los que Nuño repartió en 1532 el territorio de ese reino, ubicado en el occidente del actual México. A Fernández de Híjar le fue asignada la zona sur, desde Compostela hasta Colima en la costa del Pacífico. Thomas Hillerkuss, *Diccionario biográfico del Occidente Novohispano*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Centro de Docencia Superior, Ediciones Cuéllar, 1997-2001, 3 vols.

Fig. 1. Altar mayor de la catedral basílica de Santiago de Compostela (siglo XVII).

Fig. 2. Retrato del arzobispo fray Antonio de Monroy e Hijar, O.P.

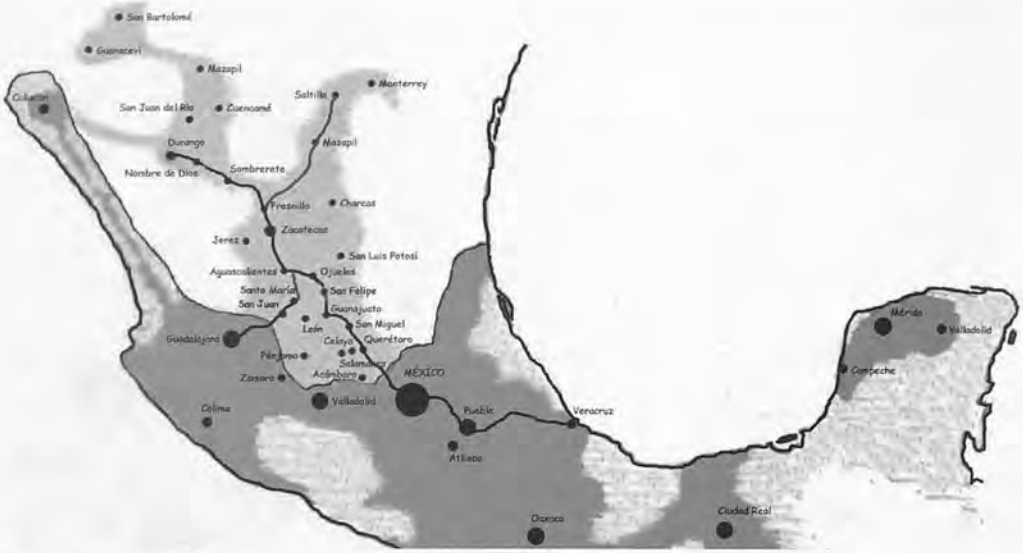



Fig. 3. Mapa de Nueva España central. De: García Martínez, Bernardo "Los años de la expansión", en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 243 (Mapa 1. Camino de Tierradentro).

Fig. 4. Iglesia parroquial antigua de Santiago de Querétaro.

Santiago el Mayor, fue bautizado con el nombre de Antonio en la parroquial dedicada a ese apóstol, administrada por los frailes menores de San Francisco[5]. [Figuras 3 y 4]

Es importante preguntarse si la familia de fray Antonio era rica. Sobre todo porque esa posibilidad pudiera explicar el carácter fulgurante del trayecto que hizo de él Maestro General de la orden de Santo Domingo (1677) y más tarde arzobispo de Santiago de Compostela (1686). Dicho de otra manera, ¿qué capacidad de influencia y de negociación pudo alcanzar la familia en la corte de España o en la de Roma para obtenerle al hijo semejantes promociones? Los indicios con que por ahora contamos de la situación económica de su padre y de uno de sus abuelos hacen de ellos gente de renombre, aunque endeu-

5 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. XI y XII, donde publican la fe de bautizo.

dada y desprovista de caudales de monta. Sin embargo, para la década de 1660 los ingresos familiares parecen haber mejorado, ya que don Antonio pudo costear no sólo las dotes, sino la edificación de una celda para sus hijas monjas en el convento de Santa Clara de Querétaro[6]. Por otra parte, existe la posibilidad de que haya viajado a España poco después, pues en 1667 le fue concedida licencia para regresar a Nueva España. Ignoro el propósito del periplo. Sin embargo, casi nadie de las Indias viajaba a la Península sin detenerse en la Corte a tramitar algún favor o merced, máxime que durante esa misma década, según veremos, el desempeño del joven Antonio fue ya sobresaliente[7].

Los de las Indias fueron reinos donde la patria, es decir, la tierra, ya fuese el lugar de nacimiento, de crianza o de vecindad, se afirmó como el referente primario de lealtad a la Monarquía. Ese apego al terruño se halló fincado sobre un entramado de redes de familia y clientela cuya cerrada urdimbre fue inversamente proporcional a la inmensidad del espacio geográfico americano. Connotaba un sentido del deber, pero también de devoción religiosa. Como en otras latitudes, en Nueva España la Monarquía arraigó en los sentimientos y creencias que el individuo profesaba a su patria, a su linaje, a sus santos, a su rey, a su Virgen y a su Dios[8]. Según veremos, fray Antonio de Monroy fue un exponente ejemplar de este sentir y de aquella querencia, mismos que se acrecentaron mientras más alejado se halló de su tierra.

Nuestro protagonista emprendió sus estudios formales en el Colegio de Cristo de la ciudad de México cuando rayaba la edad de 11 años[9]. El hecho de que su padre se desempeñara de manera simultánea como alcalde mayor de las minas de Guanajuato y poco más tarde del mismo Querétaro, abona la posibilidad de que el futuro arzobispo haya pasado su infancia en ese pueblo, con el cual la familia se mantuvo siempre vinculada. En efecto, tres de las hermanas de Antonio entraron de religiosas en el convento de Santa Clara de Querétaro; en cambio otras dos fueron monjas en el de San Juan de la Penitencia de la ciudad de México; un hijo varón, José Antonio de

6 "Construcción de celda y trascelda mandada por don Antonio de Monroy y Figueroa", 12 de abril de 1662, Archivo de Notarías de Querétaro, en adelante ANQ, *libro de protocolos de Antonio de Cárdenas y Viedma*, años 1661-1662, fojas 50r-51v. El costo de esta obra fue de 1 500 pesos. Agradezco al Dr. José Ignacio Urquiola compartirme este testimonio. Hay también que recordar que el ingreso "en religión" de las hijas de una familia era una empresa onerosa. En promedio, la dote a pagar por cada una podía importar hasta 3 000 pesos. Las dotes de las mujeres casadas eran aún más costosas.

7 "Copia de la licencia que se dio a Antonio de Monroy, vecino y regidor de la ciudad de México, para que regrese a la Nueva España.", 25 de marzo de 1667, en AGN, México, *Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados* (100), volumen 026, expediente 88.

8 Óscar Mazín, "El rey de las Indias: elementos de su percepción en Nueva España", en *La Monarquía hispánica en el arte*, México, Museo Nacional de Arte, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015, pp. 101-111.

9 Alma Leticia Gómez Gómez, *La fundación del Colegio de Cristo*, México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1984 (Serie cuadernos del archivo histórico de la UNAM), 183 p.

Monroy e Híjar, muy probablemente el mayorazgo y otras dos mujeres fueron seglares; Andrés, el menor de un total de diez hijos, fue también fraile dominico[10].

En 1650 Antonio se graduó de bachiller en filosofía, aunque se sabe que también cursó derecho canónico y teología, facultades mayores de las que al parecer obtuvo también más tarde el bachillerato. No obstante su interés por el derecho eclesiástico o "cánones", Antonio de Monroy acabó inclinándose por la segunda. En estas disciplinas presentó diversos actos literarios y públicos ante gente de saber. En uno de ellos defendió con pericia diversos postulados de teología moral el 7 de julio de 1653. A él asistieron algunos religiosos del convento de Santo Domingo de México, a quienes llamó poderosamente la atención la destreza del joven, quien la víspera había cumplido diecinueve años[11]. Es muy probable que ya antes hubiera entrado en relación con los frailes de esa orden, quienes le invitaron a tomar el hábito de Santo Domingo. Lo cierto es que de hecho lo tomó el 26 de julio, es decir, dos semanas después de aquel acto académico. Su vocación dominicana parecía nítida en razón de su entusiasmo y deleite por el saber y la enseñanza.

Un año después de tomar el hábito, es decir, en 1654, Antonio profesó en el Convento Imperial de Santo Domingo de México[12]. Consecuente con la vocación religiosa del joven fraile mediante la vía del estudio, en mayo de 1655 fray Luis de Cifuentes, a la sazón provincial, destinó a Antonio a ingresar como estudiante en el Colegio de *Porta Coeli*. Los dominicos lo habían erigido y establecido en la capital de Nueva España desde el año de 1603 con el fin de formar en él a sus miembros, pero también de preservar, ahondar y transmitir su instituto religioso. El arzobispo de origen gallego (Melide) Mateo Segade Bugueiro, llegado a México en julio de 1656, conoció muy pronto a Antonio. Éste defendió diversas cuestiones y materias, presumiblemente filosóficas, en un 'acto literario' dedicado a ese prelado, quien finalmente lo ordenó sacerdote el 23 de septiembre del mismo año. En seguida sus superiores le concedieron licencias para confesar y predicar en el colegio de *Porta Coeli*. [Figura 5]

Al poco tiempo se puso de manifiesto que sus dotes no sólo eran docentes, sino también administrativas y pastorales. Tres años después, en febrero de 1659, el provincial de los dominicos de Santiago de México designó a fray Antonio como su secretario y como notario apostólico de la provincia de ese nombre. Aquel mismo verano el arzobispo Segade Bugueiro le concedió licencia para predicar y confesar en todo el arzobispado de México. Sin embargo, a partir de la década siguiente fray

10 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. XIII- XXIV.

11 Borrador de una relación de estudios del Mtro. fray Antonio de Monroy, general de toda la Orden de Predicadores, residente en la ciudad de Roma, año de 1678, en Archivo General de Indias (en adelante, AGI), *Indiferente general* 203, Núm. 62, f. 2.

12 Documento citado: "Borrador de una relación de estudios...", f. 2.


Fig. 5. Plano del Convento de Santo Domingo de México.

Antonio de Monroy dio vivas muestras de que el núcleo de su vocación por el saber radicaba en la teología. Por espacio de seis años, entre 1660 y 1666, combinó la docencia con la escritura sin dejar de participar en actividades del gobierno de su orden: leyó en sustitución las cátedras de prima y vísperas de teología de la Universidad de México, escribió alternativamente sobre teología escolástica, moral y positiva; también se desempeñó como socio del Provincial y como profesor de teología en el convento de Santo Domingo de México. Desafortunadamente no se conoce ninguna de esas obras.

No obstante, uno de los temas teológicos entonces vigentes y sobre el cual hubo opiniones y hasta escuelas diversas, fue el de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Incluso rebasó los cauces doctrinales, ya que reanimó la literatura mariana y suscitó una moda en la que los poetas tomaron partido por la Virgen[13].

13 De hecho, nos dice Martha Lilia Tenorio, la doctrina inmaculista resultó poéticamente más fértil que la maculista: *Poesía novohispana. Antología*, México, El Colegio de México, Fundación para las Letras Mexicanas, 2010, 2 vols, "Introducción", p. 47.

La Corona, por su parte, había hecho jurar la defensa de ese misterio en las Cortes de Castilla de 1617 y 1621. Proclamar un catolicismo inmaculista suponía incorporar la no-contaminación de la herejía como quintaesencia de la Monarquía española. Para la segunda mitad del siglo, la defensa de la Inmaculada constituyó uno de los pilares de la política de conservación de las posesiones del Rey Católico, subsiguiente a la fase hegemónica de confesionalismo militante que había estado sobre todo al amparo de la Virgen del Rosario[14]. En cada latitud del mundo hispánico el culto de la Inmaculada encontró expresiones y ritmos diferenciados según los intereses locales. Recordemos también la querella relativa al patronato de España que encendiera tantas pasiones entre 1617 y 1630. En ella los dominicos tomaron partido por Santiago Apóstol frente a los carmelitas y jesuitas, quienes apoyaban a santa Teresa de Ávila. La "victoria" de los santiaguistas fue así también, en parte, de los frailes predicadores de los cuales ninguno había sido canonizado en aquel primer tercio del siglo XVII[15]. En México dos arzobispos de origen gallego también se hicieron eco del santiaguismo: el ya mencionado Mateo de Segade Bugueiro (1656-1660) y Francisco de Aguiar Seixas y Ulloa (1680-1698), a quien por cierto uno de sus curas dedicó una vida del apóstol Santiago[16].

Dos temas americanos alcanzaron asimismo un relieve inusitado. El primero constituyó un triunfo para la Orden de Santo Domingo. Se trata de la beatificación en 1668 y de la canonización tres años después (1671) de Rosa de Santa María, terciaria dominica originaria de Lima quien, como primera santa americana, fue también proclamada patrona de las Indias. El segundo tema del Nuevo Mundo es el medular de este texto. Se trata de la intensificación inusitada que cobró la devoción a la Virgen de Guadalupe de México a partir de la publicación en 1648 del relato del clérigo

14 José Javier Ruiz Ibáñez y Bernard Vincent, *Historia de España 3er milenio. Los siglos XVI-XVII. Política y sociedad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, p. 226.
A diferencia del inmaculismo preconizado por Duns Escoto y los franciscanos desde la Edad Media, es sabido que los frailes predicadores sólo aceptaron la "santificación" de la Virgen después del pecado original. Sin embargo, desde el siglo XVI la polémica empezó a diluirse. Los Padres de Trento no dieron una opinión doctrinaria, aunque la Virgen fue excluida del Pecado original cuando se trató de éste. La cuestión fue prácticamente allanada con la bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* de Alejandro VII (1661) a favor de la preservación de María de toda mancha de pecado desde el instante primero de su existencia. Para la expresión de la Inmaculada en la América hispana, ver Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial. Santa María*, Buenos Aires, Editorial de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008, pp.10-11. También hay que recordar la real cédula de Felipe IV del 23 de abril de 1663 que prohibió, incluso a los dominicos, hablar en contra de la Inmaculada Concepción.

15 Jean Robert Armogathe, "¿Santiago, patrón de las Españas? Le début de l'époque Moderne (XVII$^{e}$-XVIII$^{e}$ siècles)", *Compostelle*, 11 (2008), pp. 50-59.

16 Joseph de Lezamis, *Vida del apóstol Santiago el Mayor: uno de los tres más amados y familiares de Jesu Christo, único y singular patrón de España, con algunas antigüedades y excelencias de España, especialmente de Viscaya escrita por ...Joseph de Lezamis ... y dada a la estampa a costa y devoción del mismo Author* [en la dedicatoria se hace una breve relación de la vida y muerte del señor Francisco de Aguiar y Seixis (sic), Arzobispo de México], En México, por María de Benavides, 1699.

Miguel Sánchez, el primero acerca de las apariciones y del origen milagroso de la imagen mariana[17]. Poco después, en 1666, una serie de averiguaciones recogió información para probar dichas apariciones de Nuestra Señora al indio Juan Diego, acontecidas el año 1531 en la cuenca misma de México, es decir, una década después de la conquista de México-Tenochtitlan. La imagen de una Inmaculada de rasgos autóctonos se habría impreso en la tilma o manta que Juan Diego vestía a modo de capa. El lienzo fue venerado desde entonces en su ermita de Tepeyac, en las afueras de la capital de Nueva España y los indios preservaron su recuerdo hasta mediar el siglo XVII. [Figura 6]

Fig. 6. Santa María de Guadalupe, reproducción del original.

Es probable que la docencia y la escritura de fray Antonio hayan tocado alguno de estos temas. En febrero de 1663 se graduó de licenciado y de doctor en teología por la Universidad de México y de "presentado" o bachiller por su orden en la misma facultad en 1665[18]. Sus esfuerzos se vieron coronados por la designación que se le hizo en 1666 como rector del Colegio de *Porta Coeli*, cargo que ocupó durante dos años. Ese mismo año, el 25 de agosto, tuvo también bajo su responsabilidad la escritura del sermón para las exequias que el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México celebró en el

17 Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1648.

18 Acaso en razón de su espíritu de humildad, las órdenes religiosas tenían títulos académicos propios: el de *praesentatus* equivalía al de bachiller en teología y el de maestro al de doctor. Agradezco al profesor Enrique González González su enseñanza a este respecto.

convento de Santo Domingo de esa capital en honor del rey Felipe IV, fallecido el 17 septiembre del año anterior[19].

En su calidad de patrón de la Universidad y en nombre del rey, el 15 de abril de 1668 el virrey marqués de Mancera designó a fray Antonio catedrático propietario de Santo Tomás de Aquino. Bajo este nombre, dicha palestra universitaria tenía por fin el comentario y glosa de la *Suma teológica* de aquel autor, obra maestra del pensamiento teológico y filosófico de Occidente. Como premio a semejante distinción, pocos días después, el 20 de abril, la provincia de Santiago de México otorgó a fray Antonio, en nombre del Padre Maestro General, patente de maestro en teología. Tomó, pues, posesión de la cátedra de Santo Tomás el 27 de abril de 1668. Lo hizo en la sala universitaria de claustros ante el virrey, el rector y consiliarios, su orden dominicana y lo más lucido de México.[20] Habiendo profesado la fe, guardó los estatutos y juró "defender la doctrina de la Virgen María", subió a la cátedra y expuso un texto en señal de posesión de ella.[21]

No por ello quedaron a la zaga sus actividades de gobierno en la Provincia de Santiago: meses después de aquella ocasión el provincial lo nombró regente primero del convento de México. Por otra parte, en el capítulo del 26 de mayo de 1671 fue elegido definidor por ocho votos. Consecuentemente, el definitorio lo nombró compañero y secretario del Provincial. Por si fuera poco, el 25 de junio de ese mismo año fray Antonio fue electo prior de dicho convento de Santo Domingo con 33 votos, cargo que sirvió durante dos años. En ese mismo lapso se desempeñó también como vicario del monasterio de religiosas de Santa Catalina de Siena de México. De estos oficios de gobierno de su orden, mismos que alcanzaron su culminación en Roma en 1677, conviene destacar aquí aquellos que, en México, dieron lugar a su paso ulterior a los reinos de España: el 27 de noviembre de 1673 el Consejo de la Provincia de Santiago lo nombró procurador en la corte de Madrid y delegado para asuntos fuera de Nueva

19 La designación de rector de *Porta Coeli* y el sermón de exequias reales constan en el documento citado: "Borrador de una relación de estudios...", ff. 3-4. He aquí la referencia del sermón: *Laudatio funebris ad Regias Augustissimi Philippi IV Magni hispaniarum regis et Indiarum imperatoris exequias: habita Mexici in Regali Coventu S.P.N. Dominici die 25 mensis augusti anno domini 1666/* per R.P. pressentatum Fr. Antonium de Monroy. México, Tipografía Bernardo Calderón, 1667.

20 Descripción de la toma de posesión en AGN, *Universidad,* volumen 106, expediente 17, fojas 307 a 313.

21 La cátedra de Santo Tomás había sido erigida en la Real Universidad de México el año de 1617 por el virrey marqués de Guadalcázar. Tocaba al virrey, en nombre del soberano, nombrar y presentar catedrático de propiedad. Lo escogía de una terna propuesta por el Provincial de la orden. Los candidatos tenían que ser maestros graduados en teología por dicha Universidad. Como sucedía con la cátedra de Duns Escoto, propia de la orden franciscana, en la elaboración de los estatutos de la de Santo Tomás mediaba el parecer del claustro universitario y el de la Real Audiencia. Su propietario tenía salario señalado de 200 pesos al año, librados y pagados por los jueces de Real Hacienda de la ciudad de México. Véase el documento citado en la nota anterior a esta.

España[22]. Sin embargo, no parece haber viajado de manera inmediata a causa de dos hechos: la muerte de su madre, doña María de Híjar y Figueroa, en marzo de 1674 y no constar testimonio de la exoneración de su cátedra por parte de la universidad antes de ese verano[23]. Lo cierto es que en ese primer trimestre fray Antonio pidió ya licencia al Maestro fray Payo Enríquez de Rivera O.S.A., arzobispo-virrey, para emprender el viaje a Castilla en la flota del general Pedro Corbete, la cual le fue concedida.

Durante la travesía atlántica fray Antonio desempeñaría el oficio de confesor del marqués de Mancera, quien, luego de gobernar la Nueva España durante nueve años, volvía a la corte de Madrid. Salió la comitiva de México rumbo al puerto de Veracruz el 2 de abril. Sin embargo, después de 20 días de camino debieron regresar a la capital a causa del fallecimiento de doña Leonor Carreto, la marquesa, para celebrar sus exequias. La flota se hizo por fin a la vela el 3 de julio, tan sólo tres días antes del cumpleaños del padre Monroy, que debió tener presente en altamar.[24] A los 40 años de su edad fray Antonio dejó, pues, su patria, a la cual no regresó jamás no obstante sus deseos vehementes de hacerlo en repetidas ocasiones, según veremos.

Los biógrafos de fray Antonio de Monroy conceden una enorme significación a su llegada a España a finales de octubre de 1674 y sobre todo a la corte de Madrid[25]. Lo hacen a causa de la confianza y del afecto a él prodigados por el rey Carlos II en cartas, avisos, peticiones y consultas, cuando fue ya Maestro General de la orden dominicana y más tarde arzobispo de Santiago. Ven en esa correspondencia un trato amistoso y hondo que excede el plano de las relaciones diplomáticas. Consecuentemente suponen que hubo un encuentro de ambos personajes[26]. Si éste se dio debió de tener lugar durante 1675 o a principios de 1676; seguramente mediante la influencia del padre confesor del Rey, cargo que, conforme a la tradición antigua de la Casa Real de Castilla, recaía en miembros de la Orden de Santo Domingo[27]. Se trata del lapso de tiempo comprendido entre la llegada de fray Antonio de Monroy a España y su

22 Mª Teresa Ríos Miramontes, "El arzobispo Monroy notas para su biografía", *Archivo Iberoamericano* (1984), p. 330.

23 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, p. 38 y n.13. Para el 28 de julio la cátedra de Santo Tomás fue ya asignada a otro sujeto, el dominico fray Nicolás Medina, quien leía vísperas de teología en el convento de Santo Domingo. Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia* [sic] *Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931, 2 vols., vol. II, núm. 237.

24 Las noticias concernientes a los marqueses de Mancera y al despacho de la flota de 1674 proceden de Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, México, Editorial Porrúa, 1972, 3 vols., tomo I, pp. 145-151.

25 "Llegó la flota a España a 30 de octubre del año pasado" [1674] reza el mismo *Diario...* de Robles, tomo I, p. 159.

26 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. 36-49.

27 Desde la infancia del monarca hasta noviembre de 1675, fue el confesor de Carlos II fray Pedro Álvarez de Montenegro, O.P. Al ser éste destituido, le sucedió en el cargo fray Tomás Carbonel, O.P., a quien parece haber escogido y designado el mismo padre Álvarez. Duque de Maura, *Vida y reinado de Carlos II*, Madrid, Aguilar Maior, 1990, pp. 167-172.

salida para Roma a causa de la convocatoria al capítulo general de la orden. No sólo habría sido ése, pues, el arranque de una correspondencia, sino que explicaría el favor real de que gozó la promoción ulterior de fray Antonio de Monroy a la sede compostelana. Sin embargo, no constan hasta ahora testimonios acerca del encuentro ni un epistolario en forma.

El origen americano de fray Antonio de Monroy desempeñó un papel importante en su elección como Maestro General de la orden. A consecuencia de la designación de su predecesor, fray Tomás Rocaberti O.P. como arzobispo de Valencia, Monroy acudió desde España en representación de su provincia de Santiago de México al capítulo general convocado en Roma el 29 de septiembre de 1676. La elección no tuvo lugar sino hasta la fiesta de Pentecostés el 4 de junio de 1677, lo que seguramente permitió a fray Antonio darse a conocer en la Urbe. La pugna en esa asamblea y sus prolegómenos entre los electores españoles y franceses quedó expresada mediante la presentación de candidatos opuestos, pero también por la del padre Monroy de parte de Rocaberti. Su elección casi unánime causó sorpresa en la orden y en el mismo fray Antonio, quien en principio no quiso aceptarla. Meses antes, el 21 de septiembre de 1676, había también tenido lugar la elección del papa Inocencio XI, no sin la oposición inicial y la amenaza de veto a su candidatura por parte del rey de Francia y de sus emisarios durante un cónclave que tuvo dos meses de duración. El nuevo pontífice, favorable a la Casa de Austria, ordenó a Monroy aceptar el cargo de Maestro General de Santo Domingo. Su naturaleza de hispano nuevo procedente de las Indias pudo, efectivamente, implicar una cierta neutralidad[28]. Como Maestro General y teólogo de formación, fray Antonio se dio con ahínco a refutar los presupuestos galicanos que cuestionaban el primado romano[29]. Tres años después fray Antonio pretendió renunciar el generalato. El ambiente romano, favorable a la intriga, debió de ser un peso difícil de llevar, sobre todo si se le compara con la quietud del estudio y de la docencia característica de su pasado en México, todavía reciente, por lo cual es razonable suponer que quisiera regresar a Nueva España. Sin embargo, el Rey se lo impidió en octubre de 1680. Esgrimió su temor a que las manipulaciones de dominicos de origen francés, contrarias a los intereses de España, alimentaran un embrollo

28 Coinciden con esta apreciación Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. 23-24, Mª Teresa Ríos Miramontes, "El arzobispo Monroy..." *op.cit.*, p. 330 y Carlos de Sigüenza y Góngora, [1680], José María Celaya e Hidalgo, *Glorias de Querétaro en la fundación y admirables progresos de la muy ilustre Congregación Eclesiástica de Presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México...*, México, en la oficina de Don Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1803.

29 Antonio de Monroy, *Conclusiones theologicae adversus tres priores quae nomine Sorbonicae facultatis circumferuntur propositiones de Summi Pontificis auctoritate*/ Antonio de Monroy; a... Laurentio María Pisano... publico expósita certamini. Nápoles, en la Typographia Antonii Gramignano, 1682, 20 p.

que acabase por inclinar hasta al mismo papa a su causa.[30] Con todo, Monroy debe haber insistido y parece que hasta dio pasos para nombrar vicario general a fray Juan de Meléndez O.P.[31]. Casi un año después, en septiembre de 1681, Carlos II cedió. Le anunció a fray Antonio su presentación como obispo de la diócesis de Michoacán.[32] Sin embargo, nuestro protagonista acabó por declinarla. Ignoro por qué razones. Me inclino a pensar que lo hizo movido por su conciencia y sentido del deber. No habría que descartar la posibilidad de que el papa le pidiera a Monroy su apoyo en uno de los momentos de mayor dificultad frente al rey de Francia.[33]

No pretendo hacer aquí una caracterización del desempeño de fray Antonio de Monroy ni como Maestro General de su orden, ni como arzobispo de Santiago de Compostela. Por lo tanto, el resto de este escrito centra su atención en su devoción a la Virgen de Guadalupe de México. Primeramente durante los años de juventud de fray Antonio, cuando fue testigo del proceso de acrecentamiento de ese culto en Nueva España. En la última parte enunciaré los elementos que juzgo más importantes del impulso a esa devoción mariana por parte del arzobispo Monroy en Santiago de Compostela. Para él, la Virgen llegó a constituir la principal expresión de su origen americano, de su calidad de vasallo hispano nuevo y de los nexos que mantuvo con su patria y con su familia.

---

30 "El Rey. Por manos del Marqués del Carpio [embajador en Roma] se recibió vuestra carta... en que referís muy difusamente las insinuaciones...que de orden de su Santidad se os habían hecho para que salieseis de esa Corte con el pretexto de la visita de vuestra religión. Los fines a que esto se encaminan y los motivos que os obligaban a pedirme licencia para hacer dimisión del Generalato... en cuya inteligencia no sólo no me conformo en que os apartéis de vuestro ministerio, sino que antes me daré por muy bien servido de que continuéis en él. Y para el caso de que os lo mande S. Santidad, encargo al Marqués del Carpio que cualquier orden para nombrar sujeto francés por Vicario General, se recibirá por una declaración de querer complacer S. Beatitud absolutamente al Rey Cristianísimo... En San Lorenzo, a 24 de Octubre de 1680.- Yo el Rey". Esta carta se halla publicada en Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. 23-24. También la menciona Mª Teresa Ríos Miramontes, "El arzobispo Monroy...", *op. cit.*, pp. 341-42.

31 Era éste un fraile predicador de origen peruano. En aquel momento ejercía el cargo de regente del Colegio de los dominicos de La Minerva de Roma (anexo a la basílica de Santa María sopra Minerva). Por su origen americano y su interés reivindicatorio de las Indias, Meléndez trabó amistad con el Maestro General Monroy. A este último dedicó fray Juan de Meléndez una crónica intitulada *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el Orden de Predicadores al reverendísimo Padre F. Antonio de Monroy mexicano, General del dicho orden*, Roma, en la Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681.

32 La carta del rey Carlos II que anunció a fray Antonio su nombramiento como obispo de Michoacán lleva fecha de 11 de septiembre de 1681. Se halla reproducida en Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, p. 43.

33 Inocencio XI (Benedetto Giulio Odescalchi) fue un papa muy sensible a los abusos morales y al nepotismo. El forcejeo con la corte de Francia fue permanente a lo largo de su pontificado (1676-1689). Recordemos que el 19 de marzo de 1682, Luis XIV convocó una asamblea del clero francés que adoptó los cuatro artículos conocidos como libertades galicanas (ellos negaban al papa toda autoridad en los asuntos temporales y todo poder sobre los reyes. Proclamaban, además, que la autoridad de los concilios ecuménicos era superior a la del pontífice y confirmaban las libertades antiguas de la Iglesia galicana). Inocencio XI repudió los artículos el 11 de abril y se negó a ratificar la designación de los obispos que los habían suscrito. La revocación del Edicto de Nantes (18 de octubre de 1685) por Luis XIV no contribuyó a estabilizar sus relaciones con el pontífice. J.N.D. Kelly, *Dictionnaire des Papes*, pp. 598-602.

## II.- La devoción a la Virgen de Guadalupe en el México de fray Antonio (1648-1674)

En 1648 Antonio de Monroy, entonces apenas adolescente, recibía la formación básica de retórica, humanidades y latinidad en el ya mencionado Colegio de Cristo de México. Ese mismo año un bachiller y presbítero de esa ciudad publicaba *Imagen de la Virgen Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México, celebrada en su Historia, con la Profecía del capítulo doce del Apocalipsis*[34]. En ese escrito su autor presenta el primer relato publicado de las apariciones de la Virgen y del origen milagroso de su imagen. Lo dedicó a don Pedro de Barrientos Lomelín, tesorero dignidad de la catedral de México. Según veremos, los textos sucesivos a que el relato de Sánchez dio lugar surgieron de un grupo de miembros del clero secular próximo a la catedral y, desde luego, contaron con la aprobación de la autoridad eclesiástica ordinaria. En seguida los jesuitas se sumaron con entusiasmo a reforzar el tema y a emprender el largo camino que llevaría al reconocimiento de ese culto por Roma.

La antigüedad de este último en la ermita o santuario llamado del Tepeyac, cerrito localizado en el extremo norte de la cuenca de México, se halla consignada al menos desde 1556 por el episcopado de esa sede, pero también en la *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España* del cronista conquistador Bernal Díaz del Castillo, quien la escribió durante la década de 1560[35]. Sin embargo, su auge y propagación realmente comenzaron en la década de 1620. Hasta el grado de que los censores del texto de Sánchez se vieron precisados a reconocer que había transcurrido más de un siglo desde las apariciones de la Virgen (1531) para que el misterio fuese fijado por escrito, de manera docta[36]. En primer lugar, una nueva iglesia que sustituyó el santuario primitivo fue consagrada en 1622 por el arzobispo Juan Pérez de la Serna. Años después, a consecuencia de la grave inundación de 1629, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe fue trasladada en procesión a la catedral de México, donde permaneció hasta 1634 cuando cedió el nivel de las aguas.

34 En México, en la Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, año 1648.

35 El arzobispo de México fray Alonso de Montúfar dio cuenta del culto del Tepeyac en 1556, Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, O.P., arzobispo de México (1554-1572)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, capítulo 7. La *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España* de Bernal, miembro de la expedición de Hernán Cortés, fue publicada por vez primera en 1632. El cronista se refiere a "Tepeaquilla, que ahora llaman Nuestra Señora de Guadalupe, donde ella obra y ha obrado muchos milagros maravillosos". Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, 2 vols. México, 1968, II, 17. También en II, 365.

36 Entre los censores de la obra de Sánchez figuraron el cancelario del cabildo catedral y el fraile agustino Pedro de Rozas, quien se congratuló de que se pusiera por escrito, es decir, circunstanciadamente y con autoridad y principio, lo que hasta entonces se conocía por tradición. David A. Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 57.

El acrecentamiento de la devoción a la Virgen es consecuencia de un proceso de reafirmación de los grupos dirigentes de Nueva España, quienes ya desde mediados del siglo anterior exaltaban su condición de naturales de la tierra en el concierto de la Monarquía Católica. En 1640 el propio clérigo Miguel Sánchez había ya expresado ese sentimiento de manera hiperbólica en el prólogo a un sermón dedicado al mártir franciscano oriundo de México fray Felipe de Jesús, ejecutado en Nagasaki en 1597 y beatificado en 1627. Para autorizar dicho sentir, el autor había echado mano de san Jerónimo, para quien el amor a la patria se asimila al derecho natural; pero también del neoplatónico Hierocles de Alejandría (siglo II d. C.), quien afirmara que la patria es un "segundo Dios, sustituto de Dios"[37]. Debemos asimismo considerar que cuando la Monarquía hispánica había perdido ya su capacidad de expansión, sobrevino en todas sus latitudes la necesidad para los grupos rectores de elaborar un lenguaje propio que movilizara todos los recursos disponibles, retóricos y sagrados. De esta manera hubo que dar sustancia a la conservación como estrategia de sobrevivencia en todas partes. Uno de los componentes místicos de primer orden de esa empresa fue ciertamente la Inmaculada Concepción de María[38].

De acuerdo con el estilo escriturístico de la obra de Sánchez, la Virgen de Guadalupe fue asimilada a la figura de Madre sagrada y de soberana criolla, nueva Esther, a quien los naturales de Nueva España acudían en busca de protección y de patrocinio. Y si otras y más antiguas iglesias como Roma (san Pedro), Constantinopla (san Andrés) y Santiago se jactaban de su fundación apostólica, solamente la de México debía su existencia a la intervención directa de la Madre de Dios. Era éste un argumento histórico mediante el cual se forjaba un mito del origen sagrado del reino semejante a los que iban fijándose en otras latitudes de la Monarquía católica. Fue en reconocimiento de esa distinción única que más tarde se inscribiría el epígrafe del salmo 147 en las reproducciones "tocadas" de la imagen original de la Virgen: *Non fecit taliter omni natione*. Es éste un argumento análogo al relato de la aparición de la Virgen del Pilar al apóstol Santiago[39].

A partir de 1663, precisamente cuando fray Antonio de Monroy se recibió de licenciado y doctor en teología por la Universidad de México, el cabildo catedral de esa

37 Citado por David A. Brading, *Mexican Phoenix*... p. 55.

38 Jon Arrieta Alberdi, "Las formas de vinculación a la Monarquía y de relación entre sus reinos y coronas en la España de los Austrias. Perspectivas de análisis", en Bernardo García García y Antonio Álvarez-Osorio Alvariño, *La monarquía de las naciones, patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 303-326.

39 "Esta excelencia y maravilla es la que sin contradicción engrandece a España sobre cuanto de ella se puede predicar, pues ganó la palma a todas las naciones y reinos del orbe en la veneración, culto y devoción pública de la gran Reina y Señora del Cielo María Santísima..." Sor María de Jesús de Ágreda, *Mística Ciudad de Dios*, Madrid, 1672, libro 7, capítulo 17.

ciudad dio inicio al largo proceso de reconocimiento del culto de Nuestra Señora de Guadalupe por la Santa Sede. Fue a propósito de un extracto del relato de Sánchez concerniente a las apariciones y a los milagros que un jesuita, Mateo de la Cruz, argumentó que la imagen poseía todos los atributos iconográficos de María en su concepción inmaculada según los plasmara el apóstol Juan en su descripción de la Mujer del Apocalipsis[40]. También en 1663 el cabildo catedral metropolitano de México, la Compañía de Jesús de Nueva España y otras órdenes religiosas (no consta el parecer de la de Santo Domingo), pidieron de manera conjunta al papa Alejandro VII trasladar el día de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe del 8 de septiembre, día de la Natividad de la Virgen, al 12 de diciembre. El momento parecía oportuno en vista de que el pontífice había sancionado la celebración de la Inmaculada Concepción en 1661 y de que pronto permitiría que se celebrara dicho misterio el 8 de diciembre[41]. Sin embargo, la solicitud fracasó, pues se dijo que el cabildo carecía de testimonios documentales del portento. En consecuencia, era preciso reunir todos aquellos que verificaran las apariciones o al menos que se hiciera acopio de aquellos testimonios que sustentaban una tradición consolidada. Fue entonces que se comisionó al canónigo Francisco de Siles para obtener pruebas aportadas por testigos ante escribano público. Siles y un ayudante suyo, el doctor Antonio de Gama, acudieron a Cuautitlán, el pueblo del indio Juan Diego, titular de las apariciones.

Ahí entrevistaron a siete indios y a un mestizo ancianos cuyas edades fluctuaban entre los 80 y los 112 años. Algunos dijeron que un antepasado suyo había conocido al vidente. Pero todos coincidieron en que, de no haberse producido un milagro, la manta de Juan Diego sobre la cual se imprimió la imagen de Nuestra Señora no habría resistido la salinidad de los lagos de México tan sólo al cabo de veinte o veinticinco años, ya que está tejido con hilo burdo de fibra de maguey[42]. El testigo Gabriel Juárez, indio de 110 años de edad, describió a Juan Diego como un hombre santo a quien se apodaba "el peregrino". Añadió que como había vivido en una choza de adobe junto al santuario, los naturales de Cuautitlán solían visitarlo y pedir su intercesión ante la Virgen para que ésta les diera buenas cosechas[43]. También se entrevistó a españoles como el propio clérigo Miguel Sánchez, quien corroboró que su relato

40 David A. Brading, *Mexican Phoenix...*, pp. 76-77 y Jaime Cuadriello Aguilar, "Visiones en Patmos-Tenochtitlan: la mujer-águila", en Nelly Sigaut, editora, *La Iglesia Católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 265-292.

41 Susan L. Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 103-104.

42 Fortino Hipólito Vera, ed., *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe recibidas en 1666 y 1723*, Amecameca, 1889,

43 *Informaciones sobre la milagrosa aparición... op. cit.*, pp. 24-27.

publicado estaba basado en una tradición oral de personas de edad y calidad[44]. El resto de informantes, que comprendía a algunos religiosos mendicantes, dijeron que en su infancia habían oído hablar de las apariciones a sus padres y abuelos. El fraile dominico Pedro de Oyanguren, de 85 años de edad, afirmó haber visitado el santuario primitivo en 1606, por lo que la provincia dominicana de Santiago de México debió de estar bien al tanto de las averiguaciones[45].

Éstas concluyeron con una inspección de la imagen, la cual fue bajada de su tabernáculo el 11 de marzo de 1666 ante los ojos de siete pintores y al parecer del propio virrey marqués de Mancera. El peritaje arrojó las conclusiones siguientes: era humanamente imposible haberla pintado sobre una tela de tan burda factura. Había, pues, que atribuir su preservación exclusivamente a Dios, sobre todo porque la urdimbre tampoco presentaba rastros de una capa pictórica preparatoria.[46] Concluidas en abril de 1666, las averiguaciones fueron aprobadas por al cabildo catedral, el cual dispuso que una copia fuese despachada a sus agentes de Sevilla para ser presentada en Roma. Al mismo tiempo, el Ayuntamiento de México escribió al papa pidiéndole que canonizara la aparición como milagrosa.[47] Pero, una vez más, los trámites no prosperaron. A raíz de su visita a la Santa Sede en la década de 1670, el padre jesuita Francisco de Florencia, uno de los gestores más activos del proceso, explicó que la Congregación de Ritos se mostraba reacia a abrir la puerta a la canonización de imágenes milagrosas, tan numerosas en la cristiandad. Y que si se reconocía una sola habría que reconocer el resto. Más que un cambio de fecha para celebrar la fiesta de su Virgen, en realidad los eclesiásticos mexicanos esperaban que Roma instituyera una función exclusiva para el culto de María de Guadalupe, para lo cual debieron esperar hasta 1754[48]. Habría acaso sido menos complicado llevar a un venerable a los altares. En este sentido, vimos ya que los esfuerzos de Lima, la más importante sede meridional de las Indias, fueron coronados por la beatificación de la terciaria dominica Rosa de Santa María en 1668. La noticia se supo en México ese mismo año, antes que en el Perú. Fue en ese ambiente de júbilo dominicano que tuvo lugar el

44 *Informaciones sobre la milagrosa aparición... op. cit.*, pp. 66-73.

45 Cabe proponer la posibilidad de que la primera copia al óleo conocida de la imagen original de la Virgen, del pintor Baltasar de Echave Orio (1606), haya quizás sido aquella que consigna Antonio de Robles como la única diferente del original y que se veneraba antes de 1648 en el convento de Santo Domingo de México, *Diario de sucesos notables...*, vol. II, p. 145. Para el cuadro de Echave remito al catálogo de la exposición "Visiones de Guadalupe", del Museo Arte Contemporáneo de la Fundación Televisa, México, 1987 y Manuel Ortiz Vaquero, "Pintura guadalupana, tres ejemplos", en *Imágenes guadalupanas, cuatro siglos: noviembre 1987-marzo 1988*, México, Centro Cultural de Arte Contemporáneo, Fundación Televisa, 1987.

46 *Informaciones sobre la milagrosa aparición... op. cit.*, pp. 133-138, 172-183.

47 *Informaciones sobre la milagrosa aparición... op. cit.*, pp. 187-189.

48 David A. Brading, *Mexican Phoenix...*, p. 80. Se refiere al libro de Francisco de Florencia, S.I., *La estrella del Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo...*, México, por Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1688.

nombramiento de fray Antonio de Monroy como catedrático de Santo Tomás de la Real Universidad de México[49].

El flamante profesor pudo haber tenido algún trato con el licenciado Luis Becerra Tanco (1603-1672), un cura párroco más, canonista, pero que terminaría su carrera como profesor de astrología y matemáticas en dicha universidad[50]. Apoyado en el relato del jesuita Mateo Cruz, Becerra había escrito un relato breve de las apariciones de la Virgen que aportaba información adicional sobre Juan Diego y que, acaso por esta razón, fue insertada en el texto de las averiguaciones. El canónigo Francisco de Siles publicó estas últimas en 1666 con el título *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, extramuros de la ciudad de México.* No del todo satisfecho con su primer intento de justificar por escrito la tradición de la Virgen, poco antes de su muerte, Becerra completó una segunda versión que fue publicada de manera póstuma por Antonio de Gama, en 1675, con el más atractivo título de *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe, extramuros: en la aparición admirable de esta soberana Señora y de su prodigiosa imagen.*

En ella su autor logró restablecer críticamente dicha tradición, en el sentido de aportar argumentos históricos sobre no haber podido contar la catedral de México con documentos fehacientes contemporáneos a las apariciones de 1531[51]. Su principal innovación radica en asentar que fue gracias a los indios de México como la tradición de las apariciones pudo preservarse y que, de hecho, el relato de Miguel Sánchez había tenido en cuenta "escritos y pinturas" autóctonos. En realidad, lo que hizo fue traducir del náhuatl al castellano un texto compuesto, con estilos diversos, llamado *Huei tlamahuiçoltica* [El gran acontecimiento...]. Lo publicó en 1649 un clérigo más, Luis Laso de la Vega, capellán que había sido del santuario guadalupano, el cual justificó el uso del náhuatl por haber sido la lengua materna de Juan Diego. La segunda parte consiste en otro relato, también en lengua mexicana, actualmente conocido como *Nican mopohua...* [Aquí se narra...], en que se describen los coloquios entre la

49 La fiesta de la beatificación de santa Rosa en México tuvo lugar el 11de abril de 1671, es decir, casi tres meses antes de que se nombrara a Monroy prior del convento de México, Antonio de Robles, *Diario de Sucesos...* p. 109. La cédula de la beatificación llegó a Lima en 1669, donde la fiesta duró dos años. Rosa fue declarada patrona de esa ciudad, del virreinato meridional en 1669 y de las Indias en 1670. Siguió la canonización en 1671. Ybeth Arias Cuba, "El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737", tesis de doctorado en preparación, El Colegio de México.

50 A Becerra le fue adjudicada la cátedra de astrología y matemáticas el 14 de marzo de 1672, aunque no la ejerció sino dos meses, pues falleció el 1 de junio. Antonio de Robles, *Diario de Sucesos...* pp. 113 y 115.

51 Tales como haber gobernado el primer obispo, fray Juan de Zumárraga OFM, una diócesis aún desprovista de límites y jurisdicción, haber tenido que viajar a España poco después de las apariciones y sólo haberse erigido aquélla, de manera formal, hasta el 9 de septiembre de 1534. También adujo Becerra que por entonces la "nación criolla" apenas se había originado y que los españoles de entonces veían a los indios como "bestias incapaces de razón". No había, por lo tanto, posibilidad alguna más allá de los testimonios de una larga tradición oral. David A. Brading, *Mexican Phoenix...*, pp. 88-89.

Virgen y su vidente en un tono directo, afable y sencillo. Becerra Tanco atribuyó la autoría de dichos textos en lengua autóctona al ámbito de los estudiosos indios de la segunda mitad del siglo XVI que, habiendo aprendido latín, plasmaron su propia lengua de manera fonética. El más reconocido de ellos fue Antonio Valeriano, noble que vivió entre 1522 y 1605 y que se formó con los franciscanos en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Becerra llega incluso a sugerir que Juan Diego había escuchado pronunciar a la Virgen, en su propia lengua, el nombre de *Tequatlauopeuh*, que significa "lo que se origina sobre el pico de una roca" y que los españoles pudieron llamar luego "Guadalupe" por tergiversación. Los indios, a su vez, incapaces entonces de pronunciar esa palabra, hablaron más bien de "Tequatalope". [52]

Como puede corroborarse, los diversos escritos de mediados del siglo XVII que recogen una larga tradición oral se deben a autores doctos, a clérigos y a universitarios poseedores de un saber unitario en el que confluían la retórica, la teología, el derecho y las lenguas. Constituían un círculo sumamente vinculado al clero catedral de México. Fue ese, pues, el ámbito en el que echó raíces la devoción de fray Antonio de Monroy a la Virgen de Guadalupe. El dominico estuvo de alguna manera vinculado con dicho grupo. Días antes de partir rumbo a España, fray Antonio pidió por escrito al cabildo catedral de México que, como iba por procurador de su orden, se le diese una "carta de creencia y recomendación" para el padre Rocaberti, a la sazón Maestro General dominico. Le fue extendida con "honorífica recomendación en atención a las buenas prendas del suplicante"[53]. Años más tarde, uno de los de aquel grupo de letrados, el ya mencionado padre jesuita Francisco de Florencia, por entonces radicado en Sevilla, recordó con júbilo a fray Antonio al enterarse de que este último había resultado electo nuevo Maestro General de la orden de Predicadores[54].

Antes de mediar el siglo XVII la veneración de copias o reproducciones de la imagen original en iglesias diferentes del santuario de la Virgen de Guadalupe fue, al parecer, casi inexistente. La gente que la había venerado en la catedral durante los años de la inundación de México iba ahora en peregrinación hasta su santuario. Por eso adquiere tanta relevancia la siguiente noticia recogida por Antonio de Robles en sus efemérides del año 1674, cuando da cuenta de que, poco antes de morir, el clérigo

52 David A. Brading, *Mexican Phoenix...*, p. 89-95.

53 Rocaberti acusó recibo de la misiva diciendo que "no le había importado poco", sesión de cabildo extraordinaria del 14 de abril de 1674, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, en adelante ACCMM, *Actas de cabildo*, vol. 19, fs. 84v.-85.

54 "Doy primeramente a vuestra excelencia el pláceme de la elección del General de Santo Domingo en la persona del reverendísimo padre fray Antonio de Monroy, criollo de México. Gracias a Dios que se halló sujeto digno de la tiara, nacido en las Yndias", el P. Gabriel de España, procurador general de la Compañía de Jesús en Madrid, al P. Francisco de Florencia, procurador general de Indias en Sevilla, Madrid, 27 de julio de 1677, AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, legajo 873, exp. 1 [único], sin foliación.

Miguel Sánchez había querido "[vivir] en soledad, lo cual hizo algún tiempo en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe [...] de cuya aparición compuso un libro, que al parecer ha sido medio para que en toda la cristiandad se haya extendido la devoción de esta sacratísima imagen, estando olvidada aun de los vecinos de México hasta que este venerable sacerdote la dio a conocer, pues *no había en todo México más que una imagen de esta soberana Señora en el convento de Santo Domingo* y hoy no hay convento ni iglesia donde no se venere [...]"[55].

La muerte del padre Sánchez sobrevino dos semanas antes de que la comitiva del marqués de Mancera emprendiera el viaje al puerto de Veracruz con fray Antonio de Monroy como su capellán. La cita nos permite saber que antes de mediar el siglo los frailes de Santo Domingo de México habían acogido la devoción mediante la veneración de una imagen de la Virgen. También nos permite deducir que, a lo largo de su vida en Nueva España, fray Antonio estuvo bien familiarizado con ese primer auge del culto guadalupano. Habrá contemplado la imagen día a día durante su desempeño como prior en aquel convento imperial entre 1671 y 1672. Podemos, finalmente, proponer que el vínculo sagrado de Guadalupe con esa tierra en la que muchos dominicos de la provincia de Santiago de México habían nacido, o con la que otros se identificaban, habrá contribuido a redimensionar la reserva tradicional dominicana respecto del misterio de la Inmaculada Concepción de María.

## III.- La devoción guadalupana del arzobispo Monroy en Santiago de Compostela

Al zarpar de Veracruz, en junio de 1674, fray Antonio llevó consigo desde Nueva España un cuadro de la Virgen de Guadalupe de México ejecutado en esa capital. Le acompañó durante sus años de Roma y más tarde en Santiago[56]. [Figura 7].

55 Antonio de Robles, *Diario...*, p. 145.

56 Actualmente se halla en el Museo de la Catedral de Santiago. Está pintado al óleo sobre tabla, tiene dos lienzos de madera laterales que fueron añadidos de manera ulterior y lo envuelve un marco conopial dorado. Sus rasgos formales permiten suponer a la historiadora del arte Nelly Sigaut que la obra fue ejecutada antes de las averiguaciones ya mencionadas del año 1666. Parece ser ésta, por lo tanto, la imagen que fray Antonio llevó consigo a Roma y Santiago. Así lo corrobora Antonio Bonet Correa, "La presencia de América en Santiago", en *Santiago y América*, Santiago de Compostela, (1993), pp. 298-303. En cambio Arturo Iglesias Ortega afirma que a la muerte del arzobispo Monroy (1715) ese cuadro de su pertenencia pasó al convento de las monjas mercedarias de Santiago, en cuyo coro se conserva aún. Esta hipótesis parece insostenible, pues la imagen de las mercedarias es de factura más tardía, "Las devociones marianas del arzobispo del arzobispo compostelano Antonio de Monroy", *Memoria ecclesiae*, núm. 21, (2002), pp. 109-116.

Fig. 7. Santa María de Guadalupe, óleo sobre tabla, *ca* 1666 (Museo de la Catedral Basílica de Santiago de Compostela).

Reiteremos que viajó desde México como capellán de don Antonio Sebastián Álvarez de Toledo y Salazar, el segundo marqués de Mancera. Según vimos, existe la posibilidad de que este último haya presenciado, en su calidad de virrey, el descendimiento del original de la Virgen del Tepeyac para su inspección durante las averiguaciones de 1666. Su devoción guadalupana quedó plasmada en una de las cláusulas de su testamento[57].

Pero fray Antonio de Monroy no fue el primero en llevar consigo a España una imagen de la Virgen de Guadalupe de México. Un cuadro de 1656 pintado por José Juárez en que se describe a la Virgen con las escenas de sus cuatro apariciones en torno fue mandado pintar en México por la duquesa de Alburquerque, esposa del VII duque, don Francisco Fernández de la Cueva y Enríquez de Cabrera, por entonces virrey de Nueva España (1653-1660). Es esta la primera imagen guadalupana de la que hasta ahora consta su paso a la Península. Fue donado por dicha señora al convento de las Concepcionistas de Ágreda en el que vivía sor María de Jesús de Ágreda, la célebre corresponsal del rey, por lo que no es improbable que hasta el propio Felipe IV haya estado en algún momento al tanto del portento[58]. Por otra parte, a su regreso de México en 1661, el arzobispo gallego Mateo de Segade Bugueiro llevó consigo al menos un cuadro de la Virgen que hizo llegar a Melide, su pueblo natal, es decir, bastante antes de que fray Antonio Monroy llegara a Galicia. Es ésta la primera noticia de la presencia de una imagen de la Virgen de Guadalupe en esa región[59].

Una vez presentado por el rey de España para el arzobispado de Santiago y, habiendo confirmado Inocencio XI dicha presentación, el pontífice pidió a fray Antonio seguir gobernando la Orden de Santo Domingo hasta que su sucesor fuera elegido[60]. Consciente de las intenciones de las provincias dominicanas francesas de hacer

57 Dispuso el marqués de Mancera la entrega de 100 pesos de escudos para el culto y veneración de la Virgen de Guadalupe en México. Testamento de 12 de mayo de 1708, Madrid, Archivo General de Protocolos. Agradezco sobremanera a mi colega, la Dra. Nelly Sigaut, haberme compartido esta referencia.

58 Efectivamente, el cuadro-retablo de la virgen de Guadalupe con sus apariciones fue pintado en México por José Juárez en 1656 y pertenece todavía al convento de las Concepcionistas de Ágreda (Soria). "Este cuadro es quizá el primer intento por codificar con la autorización de las autoridades eclesiásticas, la narración visual del gran milagro guadalupano", Nelly Sigaut, *José Juárez. Recursos y discursos del arte de pintar*, Museo Nacional de Arte, Banamex, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (2002), pp. 208-219.

59 Patricia Barea Azcón, "Pintura novohispana en Galicia", *Abrente*, 40-41 (2008-2009), pp. 347-360.

60 A partir de la presentación del rey Carlos II, de fecha 4 de marzo de 1685, fray Antonio escribió al cabildo catedral metropolitano y apostólico de Santiago: "Doy aviso a VSI cómo me puse en hábito pontifical a los 4 de mes pasado y a los 12 del mismo me consagré y recibí el palio a los 22 del corriente. Hoy envío mi poder a los señores deán D. Pedro de Argüelles y Valdés [...] para que tomen posesión en mi nombre". También explica que por haberle pedido el papa continuar todavía al frente del gobierno de su orden, se detendría más de lo acostumbrado en la corte romana. Por lo tanto pide a su cabildo continuar en el gobierno espiritual y temporal de su iglesia, arzobispado y ciudad. Fray Antonio de Monroy al Deán y cabildo de la Apostólica y Metropolitana Iglesia de Santiago, Roma, 24 de julio de 1685, Archivo de la Catedral de Santiago, *Cartas de arzobispos*, 1635-1743, volumen 376.

elegir a un fraile de aquella Monarquía, Carlos II pidió también al padre Monroy presidir la nueva elección para que hubiera un Maestro General español. Sin embargo, no tuvo éxito. Salió elegido el francés fray Antonio Cloche, lo que debe de haber disgustado al Rey Católico[61]. Por lo que hace al tema que nos ocupa, hay primeramente que señalar que, aun cuando entró en Santiago el 3 de diciembre de 1686, el nuevo arzobispo decidió tomar posesión solemne en su catedral el día 12, es decir, en la fiesta de Santa María de Guadalupe[62]. Ya dijimos que había llevado consigo desde México un cuadro. Otros de la Virgen mexicana distribuyó el arzobispo Monroy por su arquidiócesis, especialmente a conventos masculinos y femeninos de la Orden de Santo Domingo[63]. Sin embargo, fue su deseo dedicar un espacio preeminente de su catedral a un cuadro de la Guadalupana que acaso ya no se conserva, a no ser que se trate de la imagen antes evocada que poseía el propio arzobispo. Para dicho cuadro escogió "la reja del coro o en la Capilla mayor, debajo del Santo Xristo. que está en dicha reja".[64]

De acuerdo con la tradición de las iglesias catedrales, la disposición de imágenes, altares, retablos o capillas no se limitó al aspecto plástico e iconográfico, sino que formó parte de un conjunto de actividades de índole litúrgica y asistencial. En este caso, el repertorio iconográfico se vio complementado por la fundación de una fiesta de Santa María de Guadalupe de México que sigue celebrándose. Tuvo lugar en septiembre de 1704, cuando el arzobispo Monroy la dotó con el depósito de un censo redimible por la cantidad de 22 500 pesos que administraría el canónigo y Cardenal Mayor Francisco Verdugo, un mexicano por línea materna que más tarde fungió como testamentario del arzobispo. Los réditos de dicho principal, que importaban 675 pesos anuales, sirvieron para que cada 12 de diciembre se celebrara

61 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. 47-49. Esta cita se refiere al emplazamiento primitivo del coro, cuya sillería se localiza actualmente en el coro de la iglesia de San Martín Pinario, también en Santiago. En la biografía de Martín y Rodríguez se halla publicada la carta de prevención de Carlos II a Monroy, que tiene fecha de 21 de marzo de 1686. Por otra parte, una vez que Inocencio XI confirmó la presentación real de fray Antonio para el arzobispado de Santiago de Compostela, le fue impuesto el palio arzobispal en la misma Roma el 11 de julio de 1685. Ya concluido el capítulo general de la orden de Santo Domingo, fray Antonio de Monroy viajó a la corte de Madrid. Llegó a esta última el 1 de septiembre de 1686. Unos achaques y fiebres "tercianas" le impidieron ponerse en camino. Anunció por fin al cabildo su salida de Madrid el 18 de noviembre del mismo año. Cartas de 2, 6 de octubre y 13 de noviembre de 1686. Archivo de la Catedral de Santiago, *Cartas de arzobispos*, 1635-1743, volumen 376.

62 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, p. 52.

63 Arturo Iglesias Ortega, "Las devociones marianas del arzobispo...", *op. cit.*, pp. 109-116.

64 Archivo de la catedral de Santiago, *Libro de fundaciones del arzobispo Sr. Monroy, 1700-1832*, vol. 162, legajo 1. En su artículo "La presencia de América en Santiago...", *op. cit.*, pp. 298-303, Antonio Bonet Correa nos proporciona varias noticias: 1.- En 1691 el artífice Domingo de Andrade construyó un retablo de la catedral costeado por el arzobispo, dedicado a Santa María de Guadalupe. 2.- Otra imagen de la Guadalupana, donada por el arzobispo, estuvo en la capilla del *Sancti Spiritus* y hoy se ubica en la capilla de las reliquias. 3.- El cuadro de la virgen mexicana que fue a dar al convento de las monjas Mercedarias fue obsequiado por fray Andrés de Monroy O.P., hermano del prelado.

en la catedral compostelana misa y sermón de media hora, con "primeras vísperas y procesión mitrada". El sermón correspondiente había de predicarse "en honra y gloria de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México". Además, Monroy quiso dotar unos maitines y mediante ellos vestir a algunos pobres durante dicha festividad. "Cantados y solemnes con música, himnos, *te Deum laudamus* y *Benedictus*", fueron dispuestos en diciembre del mismo 1704. Se mandaría "vestir un hombre y una mujer casados con un niño o niña de pecho y asimismo seis niños y seis niñas, los cuales [...] asistirán a dicha función". Para este efecto mandó situar 1 500 pesos en otro censo"[65].

Por medio de la Virgen, otra fuente de contacto del arzobispo Monroy con su patria consistió en la presencia de algunos miembros de su familia. Primeramente sus padres ya difuntos; todavía en vida de éstos, en 1663, el capítulo dominicano les había concedido una carta de Hermandad con la Provincia de México[66]. De ella derivó, consecuentemente, un vínculo espiritual mediante sufragios como las misas de aniversario celebrados por sus almas en ambas orillas del Atlántico. De su hermano menor, el dominico fray Andrés Monroy O.P., sabemos que viajó a España, que visitó al arzobispo en Santiago y que llevó consigo una imagen más de la Virgen de Guadalupe como obsequio[67]. Sin embargo, se ignora la fecha del encuentro fraterno[68]. Finalmente hay que destacar la presencia en Santiago de un sobrino del arzobispo, don Antonio de Villaseñor y Monroy, quien vivió con él una temporada de duración incierta. A los buenos oficios de su tío ante el Consejo de Indias habrá obedecido que se le concediese una canonjía de la iglesia metropolitana de México.[69] Villaseñor reci-

65 Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, *Fundaciones del Arzobispo Sr. Monroy (1700-1832)*, vol. 162, legajo 1, fs. 17r-22r. Para costear la vestimenta de los pobres, el arzobispo daba 50 000 reales de vellón a situar en forma de renta y mandó que el dinero sobrante se volviese a invertir para mayor seguridad. En 13 de mayo de 1711 se aumentó la dotación en 8 800 reales más. Para esto último el autor Arturo Iglesias Ortega se apoya en B. Barreiro de Vázquez Varela, *Monroy, leyenda histórica*, Pontevedra, 1884., pp. 310-321.

66 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, p. XXIII.

67 Es la que, según Bonet Correa, se localiza hoy en el coro del convento de las madres mercedarias de Santiago, "La presencia de América en Santiago", p. 298-303.

68 Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, p. XXIII-XXIV. Cuando su hermano Antonio aún se hallaba en Nueva España, el joven fray Andrés fue asignado al colegio dominicano de San Luis Rey en la Puebla de los Ángeles. Al igual que aquél quince años antes, fray Andrés Monroy O.P. fue prior del convento de Santo Domingo de México en 1687. Según las Actas de los Capítulos Provinciales de Santiago de México, se nos dice que también fue prior de los conventos de Azcapotzalco, Amecameca, Tepoztlán y Coyoacán. Se desconoce la fecha de su muerte. Su nombre desaparece de dichas actas a partir del año 1721.

69 Don Antonio de Villaseñor y Monroy se graduó de doctor en cánones por la Universidad de Ávila. Es, pues, probable, que haya hecho sus estudios al amparo de su tío el arzobispo. Tomó posesión de la canonjía de México en 1699. Su carrera en ese cabildo catedral metropolitano fue brillante y rápida: Se desempeñó como examinador sinodal del arzobispado, provisor y vicario general bajo el gobierno del arzobispo Juan de Ortega y Montañez. Fue también comisario subdelegado del tribunal de la Santa Cruzada y juez conservador de la orden de Santo Domingo, así como comisario del Santo Oficio. En 1707 el Consejo de Indias lo consultó al rey para la mitra de Caracas. En 1715 se desempeñaba ya como chantre

bió ese nombramiento en 1698 estando aún en Santiago. Luego de escribir su tío al Deán y cabildo de México recomendándolo, exhortó a su sobrino a partir en seguida a servir su canonjía.[70]

Un testimonio más de la devoción del arzobispo de Santiago a la Virgen de su patria se enmarca en sus relaciones con la Casa Real en ocasión del arribo a España, en 1690, de la reina Mariana de Neoburgo. El desembarco (ya que no se pudo atravesar Francia a causa de la guerra de Luis XIV con la Casa de Austria en el Palatinado) estaba previsto en A Coruña, pero el mal tiempo hizo que las naves tuvieran que dirigirse a Ferrol. Corrían los últimos días de marzo. Como pasaran varias jornadas sin que la comitiva pudiera poner pie en tierra, la reina hubo de recibir a bordo la visita de algunas celebridades, entre ellas el arzobispo Monroy, quien al parecer le obsequió varias jarras para chocolate fabricadas en Nueva España, así como cantidades generosas de él para beber. Le regaló asimismo algunos pomos de olor "ofrecidos en salvillas de plata de fabricación también indiana".[71] Luego de pasar a A Coruña, doña Mariana deseó visitar la catedral de Santiago y así cumplir un voto ante el sepulcro del Apóstol. Monroy la recibió con solemnidad y dispuso fiestas de dos días para ella en su iglesia. Sería insensato suponer que el arzobispo no le hubiera hablado de la Virgen de Guadalupe ni le hubiera mostrado su imagen. Acompañó en seguida a la reina hasta Valladolid, donde entraron el 3 de mayo. Como el rey había hecho noche en Simancas, los encontró al día siguiente. En la capilla del palacio real, nos dicen los biógrafos, Monroy veló a la pareja con asistencia del Nuncio, luego de ratificar el matrimonio celebrado por poder en Neoburgo (Alemania) a finales de agosto del

---

de México, pues examinó al célebre músico y posterior maestro de capilla, Manuel de Sumaya. Ese mismo año Villaseñor ascendió al arcedianato de México, rechazó el arcedianato de la Puebla y fue consultado para el deanato de su iglesia metropolitana. Luego de ser enterado del deceso de su tío el arzobispo Monroy, Antonio de Villaseñor publicó un folleto con las exequias que en honor del prelado celebró la Real Universidad de México el 27 y 28 de julio de 1716. Las oraciones fúnebres en él insertas han servido de fuente a los biógrafos. En 1717, el arzobispo José de Lanciego y Eguílaz recomendó a don Antonio de Villaseñor, ante el Consejo de Indias, por su "calidad, literatura, virtud y gran talento [y] particular don de gobierno". Murió en 1728 siendo deán de México. AGI *Indiferente general* 219, no. 54. Villaseñor y Monroy fue retratado en 1726 por el célebre pintor novohispano José de Ibarra, Paula Mues Orts, "El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados", tesis inédita de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

70 "Habiendo su Majestad (que Dios guarde) honrado a Don Antonio de Villaseñor y Monroy mi sobrino con un canonicato de esa Santa Metropolitana Iglesia, es muy de mi obligación ponerlo en la noticia de vuestra señoría con la ocasión de pasar a ese reyno a la residencia de su prebenda, siendo para mí de especialísimo gusto de que haya merecido mi sobrino la fortuna de poder servir a vuestra señoría y lograr la dicha de entrar en tan grave y autorizada Comunidad, a quien en mi nombre besará la mano y me pondrá a su obediencia con las mayores veras...". Y en seguida, con más familiaridad, escribió el arzobispo al calce: "Con grande envidia, señor, me deja mi sobrino por pasar a ser criado presente de vuestra señoría...", fray Antonio de Monroy, arzobispo de Santiago al Deán y cabildo metropolitano de México, Santiago, 16 de abril de 1698 en ACCMM, *Correspondencia*, vol. 24, sin foliación.

71 Duque de Maura, *Vida y reinado...*, pp. 367-372.

año anterior. Los contrayentes se trasladaron luego a la catedral para el *Te Deum*. Correspondiendo a sus finezas, la reina obsequió al prelado quince varas de tela de oro para el Apóstol[72].

## Conclusiones

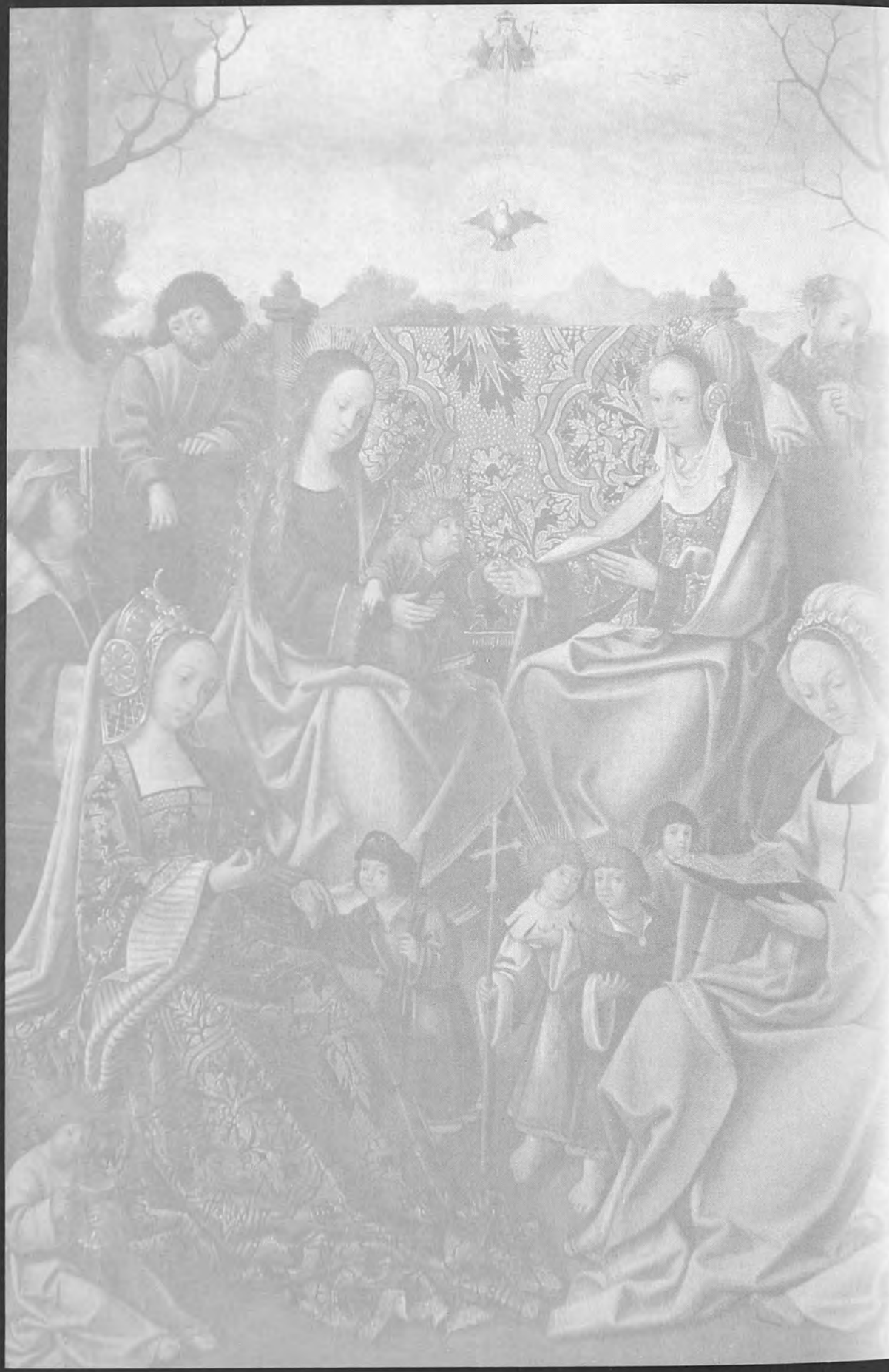
De lo hasta aquí dicho se desprende que la crianza, formación y trayectoria de fray Antonio de Monroy transcurrieron durante los años en que un grupo de sabios eclesiásticos próximos a la catedral de México dotó a una tradición oral, de origen autóctono, con un sustrato teológico cada vez más sofisticado, complejo y socialmente inclusivo. La distancia del tiempo de poco más de un siglo de cristianización, poblamiento y cristalización del orden social hispánico en el Nuevo Mundo permitió a ese grupo echar mano de un repertorio de saberes para efectuar ese proceso de fijación. Pero dicha "distancia del tiempo" operó asimismo en sentido de la fe individual. Conforme más tiempo estuvo lejos de su patria, la devoción guadalupana de fray Antonio de Monroy se acrecentó. El suyo es un caso paradigmático de cómo el arraigo y la querencia a la tierra, entendida como patria, constituyó una de las claves de la lealtad de los reinos de ultramar a la Monarquía española. Se era leal al rey por ser natural de tal o cual territorio. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, esa naturaleza se expresó cada vez más mediante una combinación de devoción y mística religiosa. Para fray Antonio de Monroy la Virgen de Guadalupe llegó a constituir la principal expresión de su origen americano, de su calidad de vasallo hispano nuevo y de los nexos que mantuvo con su familia.

72 Duque de Maura, *Vida y reinado...*, pp. 360; 370-372 y Secundino Martín, OP., Santiago Rodríguez, OP., *Fray Antonio...*, pp. 58-59. Por otra parte, Monroy expresó a su cabildo lo siguiente: "Habiendo llegado esta noche a esta villa con salud gracias a Dios, no excuso participarlo a VSI deseoso de cumplir con esta obligación y de ponerme a su obediencia. Hasta aquí viene la reina nuestra señora con salud y se muestra con muchos alientos. Yo prosigo en su servicio en la conformidad que sabe VSI, a quien suplico me favorezca con frecuentes empleos de su servicio, en que ejercite la segura obediencia que le profeso". El arzobispo fray Antonio de Monroy al Deán y cabildo de Santiago de Compostela, Villafranca, 24 de abril de 1690. Y en seguida: "Habiéndose fenecido en esta ciudad [Valladolid] las funciones pertenecientes al casamiento de sus Majestades con satisfacción y crédito suyo, no permitieron sus Majestades pasase sirviéndoles a Madrid, dándose por servidos de mis buenos deseos y de la manifestación de mi voluntad, cuyo buen éxito debo reconocer a la gran protección de nuestro gran patrón y apóstol señor Santiago y a los méritos y autoridad de esa apostólica y metropolitana iglesia a quien vivo tan atento y a VSI reconocido. Sus Majestades salieron de esta ciudad el jueves pasado, con lo cual determino disponer mi jornada para esa de Santiago el día 17 del corriente, y aunque haré alguna mansión en la villa de Cacavelos [sic] en la visita de aquella iglesia, espero con toda brevedad ponerme a la obediencia de VSI a quien participo esta noticia", el arzobispo fray Antonio de Monroy al Deán y cabildo de Santiago de Compostela, Valladolid, 14 de mayo de 1690". Estos extractos de correspondencia proceden del Archivo de la Catedral de Santiago, *Cartas de arzobispos*, 1635-1743, volumen 376.

Dos fueron las fundaciones principales del arzobispo Monroy en su catedral compostelana. Ellas resultan sumamente elocuentes de su trayectoria espiritual: a saber, las ya mencionadas memorias de Santa María de Guadalupe de México y la que erigió en honor de la Virgen del Pilar de Zaragoza a celebrarse de manera muy solemne el 12 de octubre de cada año, hasta el grado de ostentar la capilla del Pilar hasta hoy, como se sabe, la tumba del prelado[73]. Si la aparición primitiva de María al apóstol Santiago resulta medular para el culto jacobeo, la aparición de la Madre de Dios al indio Juan Diego (Santiago) aconteció en el origen del reino de Nueva España, la tierra tan querida del arzobispo Monroy. En una y otra advocación, la Virgen dio cimiento de realidad a la frase con la que un obispo sufragáneo suyo disuadió a fray Antonio de intentar volver a su patria: "El Cielo tan cerca está de Galicia, como de Castilla y de las Indias... Mejor asistido morirá V.S.I. al lado del Santo Apóstol que en alguna venta o navío entre marineros".[74]

73 "Fundación de de una memoria perpetua para que cada año se celebre la fiesta de Nuestra Señora del Pilar con procesión y misa solemne votiva...". Archivo de la catedral de Santiago, *Libro de fundaciones del arzobispo Sr. Monroy, 1700-1832*, vol. 162.

74 Carta de don Manuel de Navarrete y Ladrón de Guevara, obispo de Mondoñedo al arzobispo Monroy, fechada en Mondoñedo el 17 de marzo de 1700, publicada en Ramón Hernández Martín," El Cartulario del arzobispo dominico compostelano Antonio de Monroy (+ 1715)", en *Compostellanum*, vol. 22 (1977), pp. 261-298.



# Conclusión

# Conclusión

Adeline Rucquoi
C.N.R.S., Paris (Francia)
Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

Las grandes peregrinaciones actuales se dirigen hacia santuarios marianos, y todos conocemos los de Fátima, Lourdes, Montserrat, Loreto, el Pilar, Czestochova o Medjugorje en Europa, de Guadalupe, Luján o la Aparecida en América. A primera vista, la visita a la tumba del apóstol Santiago en Compostela se presenta como una excepción dentro de este conjunto, y no sólo porque la mayor parte de sus peregrinos acudan al santuario tras andar centenares o miles de kilómetros. Sin embargo, en la devoción popular no se separaron, y siguen sin separarse, el culto de Santiago y el de la Virgen.

Si nadie pone en duda los estrechos lazos entre la Virgen María y el apóstol Juan, claramente puestos de manifiesto en el Calvario cuando Jesús dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo", y a Juan "Ahí tienes a tu madre" (Jn, 19, 26-27), no se suelen evocar especiales vínculos entre María y los discípulos de su hijo. Pero el paso del tiempo creó entre la Madre de Dios y Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, una relación específica, casi íntima y familiar, que los peregrinos, a lo largo de los siglos, contribuyeron a difundir, al asociar ambos cultos en sus devociones.

"*Maria* y *Iacobus* en los Caminos Jacobeos": el tema ha reunido a veintiún ponentes en tres días que, sin agotarlo, abordaron diversos aspectos de la relación entre *Maria* y *Iacobus*. Con "Peregrina de la fe", una feliz expresión del papa Juan Pablo II, abrió el congreso D. Segundo Pérez López, deán de la catedral compostelana, quién mostró cómo la teología mariana y la devoción popular a la Virgen siempre acompañaron el

culto a Santiago, uniendo a ambos en el Camino, en santuarios, leyendas y milagros, así como en el arte.

Partiendo de los Evangelios que mencionaban aquí y allá a los "hermanos" de Jesús y a la familia de la Virgen, los autores medievales elaboraron una genealogía completa que, mediante tres matrimonios sucesivos de santa Ana, creaba alrededor de María una amplia familia, una "**Santa Parentela: Santiago, sobrino de la Virgen**", objeto del primer tema. Tres intervenciones versan sobre la aparición y el desarrollo del tema de los lazos de parentesco que unían Santiago y Juan con la Virgen y su hijo. Adeline Rucquoi rastrea la génesis de la cuestión desde el siglo IX hasta principios del siglo XVI, y muestra finalmente cómo la "Santa Ana trinitaria" sirvió para defender la creencia en la Inmaculada Concepción de María, mientras que se recurrió a la "Santa Parentela", con los tres matrimonios de santa Ana, para sostener el sacramento del matrimonio. En febrero de 1602, María Coronel Arana ingresó en la orden de las Franciscanas descalzas de la Inmaculada Concepción en Ágreda, y tomó el nombre de María de Jesús; dedicó parte de su vida a la redacción de una inmensa obra, la *Mística Ciudad de Dios*, a raíz de unas revelaciones recibidas de la Virgen. En ese largo relato, Jean-Robert Armogathe analiza con detenimiento las relaciones especiales que unen a la Virgen con Santiago, su "pariente", al que socorre en más de una ocasión durante su predicación en España, visitándole en Zaragoza y luego en Jerusalén, y asistiendo finalmente a su martirio. El tema de la familia de la Virgen inspiró a los artistas, y Manuel Castiñeiras examina sucesivamente las representaciones de la familia jacobea y la confusión entre los dos Santiagos hasta hacer del hijo de Zebedeo el *frater Domini*, el culto tributado en Compostela a María Salomé, madre de Santiago y de Juan, la difusión del tema de "las Tres Marías" en una Provenza convertida en nueva Tierra Santa, y finalmente la apoteosis del tema de la Santa Parentela en los siglos XV y XVI.

La estrecha relación entre Santiago, la Virgen, y España se tradujo entre otras en representaciones de la "Virgen peregrina", provista con el atuendo del peregrino y en marcha con su bordón. Nelly Sigaut muestra cómo esa Virgen peregrina fue un tema asociado con la evangelización en la Nueva España a partir de finales del siglo XVII, mediante la congregación de Propaganda Fide; en México, la imagen de la Virgen Peregrina de Sahagún se fusionó con la de la Virgen del Refugio, para convertirse posteriormente en la de la Divina Pastora Refugio de Pecadores. Los autores medievales que investigaban el tema de la familia de la Virgen hicieron hincapié en que santa Isabel era prima hermana de la Virgen, lo que hacía de su hijo, san Juan Bautista, el primo segundo de Jesús. Humbert Jacomet centra nuestra atención sobre una serie de representaciones de la Virgen con el Niño o al pie del Calvario, con el Bautista y Santiago, y concluye que la Encarnación (la Virgen con el Niño) y la Redención (Cristo en la Cruz) se ven así enmarcadas por dos mártires, el último del linaje de los profetas del Antiguo Testamento –Juan el Precursor–, y el primero de la historia de la Iglesia –Santiago apóstol–.

El segundo tema se titulaba "**Santuarios marianos en el Camino**". Los relatos de peregrinos a través de los siglos descubren la profunda devoción mariana que les llevaba, en el camino hacia Compostela, a distraerse a veces de su ruta para visitar varios lugares dedicados a la madre del Señor. Es el caso del médico Jerónimo Münzer, estudiado por Klaus Herbers, que en 1494-1495 salió de Nuremberga, recorrió gran parte de Francia y España culminando su viaje en Santiago; en su diario, menciona numerosas iglesias dedicadas a la Virgen, milagros e imágenes de María, y describe ampliamente los santuarios de Montserrat y Guadalupe. Notre-Dame de Le Puy-en-Velay es el único santuario mariano mencionado como punto de partida de los caminos en el V° libro del *Codex Calixtinus*; se venera en él la imagen de una Virgen negra cuya historia relata Térence Le Deschault de Monredon, que subraya el hecho de que se ennegreció la imagen en el siglo XIV para darle un aspecto más oriental, vinculado con las cruzadas. A continuación, Paolo Caucci von Saucken analiza los dos testimonios pétreos de la presencia de la Virgen en España, en cuerpo real y mortal, en relación con Santiago: el pilar de Zaragoza y la barca de Muxía; enumera los peregrinos que visitaron ambos santuarios y concluye en un proceso de mutua legitimación, las apariciones marianas reforzando, y siendo reforzadas por, las tradiciones compostelanas. En Muxía se narraba la llegada de la Virgen en una barca de piedra. Con ese motivo, Robert Plötz pone de manifiesto la importancia de los barcos en los ex-votos, barcos vinculados con un milagro de María o de Santiago y la peregrinación marítima a Compostela.

La costumbre de visitar santuarios marianos en el Camino de Santiago no es sólo un hecho del pasado. Tres interesantísimas ponencias, de Jacques Nieuviarts, Marco Daniel Duarte y Andrés Martínez Vega, muestran a continuación, sin lugar a dudas, que Lourdes, Fátima y Covadonga respectivamente, están íntimamente vinculados con la peregrinación jacobea. Lourdes es el gran santuario mariano de Francia por el que pasan los peregrinos jacobeos que siguen el "camino del piemonte" pirineo. De Fátima, en Portugal, por donde pasan los peregrinos del "camino portugués", salió la Virgen en 1947, y se convirtió en "Virgen peregrinante" que visitó los cinco continentes en medio siglo. En Covadonga se invoca la protección de los que ayudaron en la lucha contra el Islam, y la Virgen se ve estrechamente asociada con el Apóstol. En cada etapa actual del Camino de Santiago sigue estando presente la Virgen.

Si la presencia mariana es constante al lado de quien peregrina, ¿qué relaciones tiene con Santiago? La tercera sesión, "**Santiago y Santa María: rivales o colaboradores**", examinó la aparente rivalidad entre ambas devociones a partir de las reliquias y del poder manifestado a través de los milagros. A los peregrinos que caminaban hacia la tumba del Apóstol se les enseñaban varios relicarios que conservaban objetos relacionados con la Virgen. Ariel Guiance evoca las reliquias marianas que se guardaban en el Arca Santa de Oviedo –leche, cabellos y vestimenta, y el palio de san Ildefonso–,

los cabellos de la Virgen que poseía el obispo de Astorga, parte de su vestimenta en Pamplona, las reliquias sin especificar de San Millán de la Cogolla, y las relacionadas con apariciones marianas en Zaragoza, Santa Gadea de Burgos, la Virgen del Camino y Muxía. En Reading (Inglaterra), la iglesia de la abadía dedicada en 1121 a Santa María y San Juan Evangelista poseía por lo menos seis reliquias de la Virgen; pocos años después de su fundación recibió la mano de Santiago, y Simon Barton analiza la importancia que tuvo dicha reliquia y los milagros que se le atribuyeron a lo largo de la Edad Media. Estudiando a continuación los relatos de milagros operados por la Virgen, por Santiago o por ambos, Mercedes Brea muestra cómo varios milagros reaparecen, con variantes, en las colecciones del *Codex Calixtinus*, los *Miracles de saint Gilles*, la *Leyenda aurea*, el *Speculum* de Vicente de Beauvais, las *Cantigas de Santa María* y algunas otras, y cómo las variantes responden a intereses específicos según el protagonismo concedido a cada uno. Finalmente, Elvira Fidalgo enfoca la cuestión de los milagros relatados en las *Cantigas de Santa María* del rey Sabio; destaca el evidente desinterés por –y consecuente desprestigio de– Santiago que contrasta con las piezas dedicadas a ciertos templos marianos, y muestra cómo el deseo regio de atraer a pobladores hacia el sur de la Península recién conquistado puede explicar el papel concedido a la innegable supremacía de los milagros marianos.

Compostela es, por antonomasia, un lugar apostólico y en Galicia la presencia del Apóstol, vivo o difunto, ha dejado múltiples huellas. La cuarta sesión tuvo como objeto a "**Santa María en Santiago de Compostela**" y la abrió José Manuel Díaz de Bustamante con un finísimo y original estudio de la antífona *Salve Regina* que se atribuyó a veces al obispo san Pedro de Mezonzo, otras veces a san Bernardo, a Hermann Contractus o a Ademaro de Monteil; descarta definitivamente la autoría atribuida a Pedro de Mezonzo, obispo compostelano, y muestra cómo todas las fuentes rastreables de la antífona llevan al monasterio de Reichenau en la época de Hermann Contractus (1013-1054). Mediante un riguroso estudio de la documentación relativa a la fundación y restauraciones de templos dedicados a la Virgen en Santiago, Iria y Padrón, Fernando López Alsina muestra cómo Galicia fue, desde el inicio del culto a Santiago, también una tierra mariana en la que había tenido lugar una aparición suya al apóstol. La Virgen, que ha acompañado al peregrino a lo largo de su viaje lo espera también en la meta. Marta Cendón Fernández nos introduce a la iconografía mariana en las numerosas iglesias que fueron progresivamente dedicadas a la Madre de Dios en la Compostela medieval; estudia más específicamente las representaciones de la Anunciación –con su corolario: la Virgen *preñada* o Virgen de la O–, de la Epifanía, tan importante al mostrar esos peregrinos que fueron los Reyes Magos arrodillándose ante la Virgen y el Niño, y finaliza ese breve recorrido con las imágenes de María intercesora y de María madre e hija. En la segunda mitad del siglo XVII fue nombrado arzobispo de Santiago el dominico novohispano Antonio de Monroy e Híjar. Óscar

Mazín ofrece, finalmente, un repaso a la carrera de este gran prelado compostelano que nunca volvió a su patria pero instauró en su sede una nueva devoción mariana, a la Virgen mexicana de Guadalupe, esa Inmaculada con rasgos indígenas que se veneraba cerca de la ciudad de México y que sigue protegiendo con su presencia la catedral y ciudad de Santiago.

Al final de unas jornadas tan ricas, será indudablemente difícil disociar la Virgen del apóstol Santiago y el peregrino seguirá invocando a ambos a lo largo de su camino y cuando llegue a la meta. Quiero agradecer a todos los ponentes por los hermosos resultados de sus investigaciones, que tuvieron a bien de compartir durante estos días, y por la acogida que nos departieron la catedral compostelana, la Xunta de Galicia a través del Xacobeo y de su Director-Xerente, el Hostal de los Reyes Católicos que nos hospedó, y todos los participantes que siguieron con atención, fidelidad y, así lo espero, interés este IX° Congreso Internacional que el Comité de Expertos del Camino de Santiago dedicó a "*Maria* y *Iacobus* en los Caminos Jacobeos".


par m.re pierre
Benaymeu Ecuier

*La Virgen visita a Santiago en Zaragoza.*
Iglesia Saint-Jacques du Haut-Pas, Paris

galicia


XUNTA
DE GALICIA