

Ce modeste essai n'a d'autre ambition que de montrer l'originalité et la fécondité de la réflexion du Professeur Serafin Moralejo dans le champ limité mais révélateur de l'iconographie de saint Jacques. En effet, celle-ci n'a cessé de hanter son esprit parce qu'elle était un élément essentiel de la vision qui l'animait, celle d'un art qui, dynamisé par l'aventure et le chantier permanent que représente le «*Camino de Santiago*», fut en même temps et profondément un art issu du pèlerinage: «*arte de Peregrinación*».

Pourquoi cette longue interrogation, ^{est} au demeurant ? C'est que, dès le départ, il lui apparut qu'au même titre que les monuments et la sculpture, dont elle d'ailleurs indissociable, la question de l'iconographie de cet apôtre appelé à un destin exceptionnel, présentait sous son apparente simplicité une série de paradoxes qui font de son cas, au regard de la pensée, une sorte de défi, dont l'enjeu n'est ni plus ni moins que sa signification véritable et la portée historique du pèlerinage avec lequel elle a partie liée.

En effet, les solutions diverses qu'il est loisible de donner à ces apories, ne sont pas indifférentes. Il en est ici précisément comme de l'appel qui pousse le pèlerin sur la route, à propos duquel le *Liber Sancti Jacobi* prend soin d'avertir: «*Via peregrinalis res est optima sed angusta*»^[1]. Le péril est grand, d'un côté, de verser dans un complet déterminisme historique sous le fallacieux prétexte de respecter la logique des apparences, et, de l'autre, de se laisser envoûter par le charme des métaphores, au risque de sombrer dans le pur artifice littéraire. Or, avec un réalisme et une circonspection auxquels il convient de rendre hommage, Serafin Moralejo s'est constamment efforcé de tenir le milieu entre ces deux écueils et de progresser sur la voie étroite du discernement.

La difficulté de l'exercice tient à ce qu'il n'est pas sûr que Serafin Moralejo soit allé jusqu'au bout de son entreprise. Il se peut qu'il n'ait pas dit son dernier mot. Aussi bien, y aurait-il quelque outrecuidance à prétendre le lui faire dire. Qu'on ne se méprenne donc pas sur le sens de cet essai. S'il arrive qu'emporté par le sujet et pour éviter de tomber dans la paraphrase, on donne l'impression de vouloir aller trop loin ou de frayer indûment de nouvelles pistes, ce n'est que parce qu'en s'ingéniant à comprendre Serafin Moralejo au-delà de lui-même, on aura réussi à se hisser tant bien que mal sur les épaules de ce géant, devenant ainsi, grâce à lui, semblable à ces écolâtres de Chartres émerveillés à la vue des cimes inaccessibleles que leur découvrait la lecture assidue des aînés.

[1]. Pour le texte latin du *Liber Sancti Jacobi* on se sert de l'édition qu'en ont donnée Klaus Herbers et Manuel Santos Noia (cf. *Codex Calixtinus*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998). Quant à la traduction, on se réfère toujours à la réédition faite, en 1992, sous les auspices de la Xunta de Galicia, du travail des Professeurs Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et J. Feo, également intitulé *Liber Sancti Jacobi: «Codex Calixtinus»*. Dans toutes les citations ultérieures, on renvoie à op. cit. supra note 1. Ici, il s'agit d'un passage du fameux sermon *Veneranda dies*, attribué au Pseudo-Calixte (L.S.J., Lib. I, Cap. 17, fol. 80^o, p. 9 ; traduction, p. 204, 6-7).

Saint Jacques pèlerin: «Hechura de los caminos»?

HUMBERT JACOMET
DIRECTION REGIONALE DES AFFAIRES CULTURELLES.
AUVERGNE, (FRANCE)

Nonobstant, il convient d'être conscient du double danger que fait courir à la pensée d'autrui toute tentative d'interprétation ou d'évaluation. Non seulement, on risque de la simplifier dans le louable souci de l'exposer clairement en la réduisant à ses causes et à ses effets, mais on risque à chaque pas de substituer ses propres points de vue à ceux de l'auteur en vertu du décalage d'optique qu'entraîne inévitablement l'écoulement du temps, comme le veut un célèbre aphorisme d'Héraclite. On prétend d'autant moins avoir déjoué ces pièges, que nulle part Serafin Moralejo n'a traité de cette question *in extenso* et de manière définitive. Au contraire, il a émaillé ses travaux d'une multitude de vues éclairantes qui sont autant de bombes et d'étincelles jaillies d'un volcan en perpétuelle activité. Celle-ci, du reste, semble avoir atteint son paroxysme au cours de l'année sainte 1993, à la faveur de la grande exposition «Santiago Camino de Europa», dont il fut commissaire.

Il a donc paru indispensable de mettre en perspective ces observations en les situant elles-mêmes dans la problématique que ne pouvait manquer de faire naître l'esprit incisif de certains de ses devanciers, dont, moins que personne, Serafin Moralejo n'a ignoré le mérite, car s'il est un trait qui distingue le tour de sa réflexion c'est d'être une écoute et un dialogue constants entre les êtres et les choses dont il s'ingénie à découvrir les multiples relations grâce à un puissant effort de pensée analogique.

1 : Une odyssee historique sans précédent:

De fait, lorsque le brillant Docteur aborde, dès avant 1975, l'iconographie de saint Jacques pour l'enrichir du fruit de ses recherches, les dés sont jetés[2]. Serafin Moralejo voit se dresser à l'horizon, avec une évidence massive, un fait historique que nul n'a exprimé avec plus de conviction que Luis Vázquez de Parga: «*Si hay un hecho indiscutible en la historia artística es el de que la creación y difusión del tipo iconográfico de Santiago el Mayor, caracterizado como peregrino, son debidas a la peregrinación compostelana*»[3]. Bien que la forme un tantinet tautologique sous laquelle se présente cette affirmation liminaire puisse paraître irréfutable, à dire vrai, le vers rongé déjà le fruit[4].

Le fait est qu'un premier paradoxe découle immédiatement de cette proposition. C'est que, dans l'état actuel des connaissances qui sont tributaires de l'archéologie, c'est-à-dire de l'étude des vestiges légués par le passé, dont la découverte et l'interprétation sont toujours plus ou moins aléatoires, en ce sens qu'il n'est jamais exclu que de nouvelles données soient versées au dossier, l'image de saint Jacques s'impose d'emblée comme plurale et ceci dès le seuil du XII^e siècle. En effet, les deux effigies qui expriment de la façon la plus saisissante l'événement inouï que constitue la révélation de saint Jacques à la Chrétienté et l'avènement de son sanctuaire, surgissent dans le sillage de la grande réforme de l'Église et de la Société qui se traduit sur le plan monumental par l'éclosion et la diffusion de l'art roman. Or ces œuvres sont pratiquement contemporaines, et, qui plus est, elles se rencontrent toutes deux en Espagne, assez éloignées l'une de l'autre, toutefois, pour ne pas se porter ombrage et suffisamment proches, cependant, pour faire naître des questions:

Ce sont, d'un côté, la figure solennelle de saint Jacques, enchâssée au front de la Puerta de las Platerías, à Compostelle (Fig. 1)[5], et, de l'autre, celle de l'apôtre que Manuel Gómez Moreno découvre à Santa Marta de Tera, au nord de la province de Zamora (Fig. 2)[6]. Non seulement ces deux effigies sont toutes deux parfaitement romanes —«*de arte plenamente romá-*

[2]. La date de 1975 retenue ici à titre de point de départ, est celle de la publication du résumé de thèse de Serafin Moralejo qui s'intitulait *Escultura gótica en Galicia (1200-1350)*. Cette thèse ne semble pas avoir été éditée. Il n'a pas été possible de la consulter et d'en tenir compte pour ce travail qui n'est pas, du reste, une étude sur la genèse de la pensée du professeur Moralejo, et qui ne prétend pas non plus à l'exhaustivité. Les textes sur lesquels on s'est principalement fondé s'échelonnent tout au long de la décennie 1983-1993. La liste en est donnée en Annexe et il y est fait référence dans ces pages sous la forme *Biblio.* n° X. Tous les passages mis entre apostrophes —«»— dans le texte renvoient exclusivement aux expressions de Serafin Moralejo, toutes les autres citations étant placées entre guillemets —«»—. Il est intéressant de noter que Moralejo a commencé par se pencher sur un espace géographique restreint et compris dans une période relativement tardive, pour remonter, ensuite, le temps et affronter les problèmes ardues que pose l'art du demi-siècle qui court de 1075 à 1125, tout en élargissant considérablement le champ de sa recherche (cf. *Biblio.* n° 1, 1985, p. 397, note 4). Par ailleurs le fait qu'il ne se soit pas attaché à publier sa thèse est révélateur d'une curiosité en constant éveil et d'un esprit de pionnier qui va toujours de l'avant.

[3]. C'est sur cette phrase lapidaire que s'ouvre le court chapitre que cet historien a consacré à l'iconographie de saint Jacques dans l'ouvrage désormais classique, en trois volumes, qu'il écrivit avec José Maria Lacarra et Juan Uría Riu (cf. *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. 1, Madrid, 1948).

[4]. Il se pourrait, en effet, que la pierre d'achoppement qu'elle renferme à son insu, tienne à la notion reçue de «type iconographique». Un «type» donné est censé se laisser circonscrire de manière quasi expérimentale par les «attributs» qui le caractérisent (voir *infra* note 45). Il est symptomatique que ce concept taxinomique que ce concept n'apparaisse nulle part sous la plume d'Émile Mâle, entre autre dans l'ouvrage posthume paru en 1958, intitulé *Les saints compagnons du Christ* (Paris, P. Hartmann), alors que la même année Louis Réau inaugure la classification des «figures» propres à l'iconographie de saint Jacques par cette affirmation sans réplique : «*Il faut distinguer trois types iconographiques très différents : l'apôtre, le pèlerin et le chevalier*» (cf. *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3, vol. 2, Paris, 1958, p. 695).

[5]. Cf. Manuel Chamoso Lamas, et autres, *Galice romane*, éd. Zodiaque, collection La nuit des temps, 1973, p. 131, col. A, et fig. 29. Sur le contexte dans lequel s'insère cette œuvre exceptionnelle voir Serafin Moralejo, «A la recherche du premier portail occidental», dans «St-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la cathédrale romane», *Les Dossiers de l'Archéologie*, 20 (1977), p. 100-103 ; voir *infra* note 106).

[6]. C'est en haut du campanile, «coronando la espadaña» que ce savant aperçut «tres imágenes de apóstoles, en piedra arenisca» (cf.

nico»—, mais encore, dans les deux cas, une inscription désigne sans ambiguïté le personnage représenté, qui n'est autre, en l'occurrence, que «Jacques, Fils de Zébédée»[7]. Il n'y a donc aucun doute quant à l'identité du protagoniste.

Or, et c'est là où la difficulté commence, la première de ces images correspond au modèle achevé de l'apôtre, tandis que la seconde livre la figure paradigmatique du pèlerin[8]. Comment rendre compte de cette double création et comment concilier les points de vue contradictoires dont celle-ci semble être non seulement la manifestation, mais bien le manifeste. Car, il apparaît vite que la question rencontre un écho à l'échelle de la Chrétienté entière. Émile Mâle n'avait-il pas été confronté à une situation analogue en France[9]? Aussi a-t-on beau jeu de ranger derrière ces deux chefs de file providentiels toutes les figures qui semblent accréditer leur appartenance au «type» qu'ils définissent. D'un côté, les figures quasi contemporaines de Moissac et de Toulouse, sans compter les nombreux collègues apostoliques où saint Jacques se pose en apôtre «*more romano*», vêtu de la tunique et de la toge, le livre à la main. De l'autre côté, Oviedo, Mimizan, Le Douhet, et, dans leur ombre, la kyrielle des pèlerins anonymes dont l'image commence à processionner, et que précède, à Silos, le Christ en personne (Fig. 4)[10].

Mais qu'importe au juste cette divergence initiale, puisqu'elle est grosse de la tension qui imprime à la trajectoire iconographique de saint Jacques sa physionomie particulière ? En effet, de cette première constatation, si troublante qu'elle puisse paraître, procède une autre évidence qui s'impose avec non moins de force que la première puisqu'elle se nourrit de cette «*fuerza de los acontecimientos*» qui imprime à l'histoire sa marche irréversible. Là encore, il revient à Luis Vázquez de Parga qui rejoint curieusement sur ce point Émile Mâle, de l'avoir formulée avec toute la clarté souhaitable : «*La figura de Santiago va adoptando poco a poco algunas de las formas exteriores que caracterizan a los peregrinos que le visitan en su tomba gallega, hasta llegar a identificarse con uno de ellos, mejor aún, hasta convertirse en su representación arquetípica*»[11]. La paradoxe est ici que dans un cas, celui de l'apôtre, le «type» semble être donné dès le départ, tandis qu'ici tout se passe comme si saint Jacques devait tendre vers l'accomplissement du second, alors même qu'on pressent qu'il correspond à un «archétype».

M. Gómez Moreno, «Santa Marta de Tera (Benavente : Zamora) », dans *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 16 (1908), p. 87 ; et Antonio Vinayo González, *L'ancien royaume de León roman*, éd. Zodiaque, 1972, p. 325, col. B, fig. 140).

- [7]. On se souvient qu'au moment où l'appel du Christ retentit à leurs oreilles, Jacques et Jean, pêchaient sur le lac de Génésareth avec leur père Zébédée (voir Mt 4, 18–22 ; Mc 1, 16–20 et Lc 5, 1–11). On lit parfois qu'on ne sait pas grand chose sur cet apôtre. Il est au contraire étonnant que les Évangiles en disent autant (cf. Manuel Jesús Precado Lafuente, *Santiago el Mayor Patrón de España. Vida y Culto*, Santiago, 1985, p. 17–90 ; *infra* note 106).
- [8]. Il est curieux de voir la façon dont Luis Vázquez de Parga s'exprime à propos du premier «type» : «*En sus primeros tiempos y aún cuando (la peregrinación a Compostela) había alcanzado ya pleno auge, en el primer tercio del siglo XII, Santiago carecía de atributo especial, era un apóstol entre los apóstoles (...), y así lo representó el gran artista de la portada de las Platerías. Su obra podemos considerarla como la expresión suprema, la encarnación insuperada de este primer tipo de Santiago*» (cf. op. cit. supra note 3, t. 1, 1948, p. 565 ; voir *infra* notes 48 et 128). Quant au second «type», dont Vázquez de Parga constate l'irruption inopinée dans l'effigie «*de arte plenamente románico*», sur-gie à Santa Marta de Tera, n'anticipe-t-elle pas étrangement sur le processus qui doit conduire saint Jacques à s'identifier à elle comme à son «archétype»? En effet, à la vue du solide bâton qu'empoigne le saint, il n'hésite pas à qualifier cette représentation de «*no tímida, como la que se limita a colgar del costado de Santiago la escarcela adornada con la concha*» (cf. op. cit. note 3, p. 567), allusion transparente à l'effigie de Moissac, qu'il croit à tort dotée d'une «*escarcela*» (cf. p. 568), la confondant peut-être avec Chartres (fig. 10).
- [9]. «*Saint Jacques, tout en gardant encore l'épée de son supplice, reçut dans l'autre main un bâton de voyage, pareil au bourdon des pèlerins de Santiago. Les coquilles qu'on rapportait des grèves de la Galice, les fameux «peignes de saint Jacques», apparurent sur sa tunique ou sa panetière. L'apôtre avait l'air de revenir de son église de Compostelle*» (cf. *L'art religieux du XIII^e siècle*, 3^e éd., Paris, 1910, 1^{ère} éd., 1898). Qu'est-ce à dire, en effet, sinon que les attributs propres à l'apôtre et au pèlerin apparaissent de façon quasi simultanée, et, qui plus est, composent dans la même figure (sur la discussion de ce point, cf. H. Jacomet, «Saint Jacques, apôtre et pèlerin», dans *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*, Actes du Colloque dirigé par Pierre-André Sigal, Rocamadour, 1994, p. 356, note 22).
- [10]. A l'exception du Douhet et de Mimizan (voir *infra* note 15), qu'il ne paraît pas connaître ou, du moins, au-quels il ne se réfère pas, les exemples cités et d'autres encore sont signalés par Serafín Moralejo (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15–19). S'il ne souligne pas directement cette concomitance, il l'admet néanmoins de manière implicite. Mais, comme on va le voir, celle-ci ne lui semble pas problématique, car ces deux créations, totalement étrangères l'une à l'autre, n'ont à ses yeux aucun rapport entre elles (voir *infra* notes 48, 59, 75, 78 et 128). Néanmoins, il importe de signaler d'ores et déjà la difficulté que cette simultanéité fait naître à l'égard de la vision évolutionniste de l'iconographie de saint Jacques qu'expose Vázquez de Parga et que Serafín Moralejo ramène à une affaire de «contamination». Il ne pose, d'ailleurs, véritablement la question de la genèse du second «type» iconographique qu'à propos du Christ de Silos et non directement de saint Jacques. Néanmoins, les deux «types» étant fatalement amenés à se rencontrer et à se croiser, il a semblé arbitraire de les séparer dans cette étude. D'ailleurs, rien ne dit que l'iconographie de l'apôtre, spécifique à Compostelle, ne se soit pas constituée partiellement en réaction contre l'image de saint Jacques pèlerin, attendu qu'il est douteux qu'on en ait ignoré l'existence au moment où Maître Mathieu œuvrait au Portail de la Gloire, même si cette image n'apparaît que sur des voies secondaires. En réalité, les chemins entendus dans leur matérialité de voies de communication n'y sont sans doute pour rien ici (voir *infra* notes 75, 81 et 159).
- [11]. Il faut préciser qu'il avait écarté au préalable les explications aventurées qu'Émile Mâle avait données de ce phénomène. Telle est, en tous cas, l'étonnante «transformación» qui affecte l'iconographie de saint Jacques et à propos de laquelle Luis Vázquez de Parga observe encore : «*nada semejante podemos advertir en ninguno de sus compañeros de apostolado*» (cf. «*Algunos aspectos de la influencia de la Peregrinación compostelana en la iconografía artística*», dans *Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Compostellanum*, X4, 1965, p. 449–450). Pourtant, il conviendrait sans doute de rapprocher saint Jacques figuré en pèlerin de saint Pierre figuré en pape, sans oublier le caractère sacerdotal promptement donné à Jean, son frère.

Quoiqu'il en soit, il était dit que le plus actif l'emporterait. De fait, une fois admis que l'image de saint Jacques comporte deux «types» distincts et apparemment antinomiques, il faut bien que l'un finisse par subjuguier l'autre, entendons celui des deux qui a pour lui l'avenir, c'est-à-dire le sens de l'histoire. On songe à cette expression chère à Serafin Moralejo: «*La fuerza de los acontecimientos se hizo exégesis*»[12]. Ainsi se dessine l'inéluctable processus qui tout en paraissant rendre compte de l'expérience la plus obvie, prétend assigner à l'iconographie de saint Jacques la tâche qu'elle doit remplir : montrer à partir de quand et comment s'est opérée la métamorphose au terme de laquelle la figure de l'apôtre s'est progressivement résorbée dans celle du pèlerin. Il faut ici souligner d'emblée ce fait singulier que, bien qu'il ait constamment donné l'impression de souscrire à cette vision, en adoptant son vocabulaire, Serafin Moralejo n'a jamais fait sienne la problématique qui en découle.

Le moteur de cette évolution qui s'achève en conversion, n'est autre, on le devine, que le pèlerinage qui, en frayant la route, a lui-même ouvert la voie à ce processus. Ainsi le chemin est-il ensemble le support idéologique de cette transformation et le canal de sa diffusion, puisque, aussi bien, il en déroule lui-même le fil directeur[13]. Effectivement, Émile Mâle avait eu beau jeu de montrer, tout au moins en France, comment saint Jacques parti de Chartres et d'Amiens au matin du XIII^e siècle (fig. 10), était arrivé le soir même, en pèlerin, à Dax et à Bayonne[14]. Non loin de là, d'ailleurs, l'attendait, au portail de Mimizan, une figure prémonitoire de cette aventure sans précédent[15].

Il résulte de tout ceci que, non contents d'être le principe et le vecteur de cette transformation, les chemins s'imposent également comme sa fin, complétant ainsi de manière inattendue l'aphorisme lancé par Joseph Bédier: «*Au commencement était la route*»[16]. Serafin Moralejo n'en convient-il pas lui-même quand il observe incidemment: «*En el camino estaba la meta*»[17]. N'y a-t-il pas de quoi être ébloui par une telle convergence qui, au demeurant, a tout d'un effet en boule de neige? Cependant, on entrevoit l'horizon inquiétant que découvre ce processus conquérant: se pourrait-il qu'étant allés jusqu'à confisquer à leur profit l'image de saint Jacques, en détournant au besoin celle du Christ, les chemins aient réussi, en outre, sinon à miner du moins à «contaminer» l'effigie sacrée qui trône dans son sanctuaire?

2 : D'évidences en paradoxes:

Reste qu'à son insu, la théorie partie d'un si bon pas suscite un nouveau paradoxe beaucoup plus redoutable que le premier, puisque sa morsure l'atteint cette fois au talon. Pourquoi cette transformation ne s'est-elle pas opérée d'emblée sur «le grand chemin», ce Camino Francés pour l'amélioration et la viabilité duquel les souverains et les moines n'ont pas ménagé leur peine ? Il faut céder ici la parole à Serafin Moralejo aux yeux duquel cette difficulté se présente avec une acuité particulière:

«*Es éste un hecho tan paradójico como escasamente valorado, o siquiera percibido, en la correspondiente bibliografía : los reflejos iconográficos más elocuentes y tempranos de la peregrinación jacobea se encuentran todos alejados de la principal ruta en que ésta se desarrolló*»[18].

[12]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 203, col. A.

[13]. A la suite d'Émile Mâle, Luis Vázquez de Parga a fait ressortir l'importance sur ce plan des chemins de Saint-Jacques : «*Siendo el camino francés, o camino que lleva a Francia, el mismo iter Sancti Jacobi que seguían los peregrinos, y habiendo sido la peregrinación compostelana durante mucho tiempo el motivo principalísimo de la atención europea por España, es natural que por este camino, que a modo de cordón umbilical nos unía con la Europa cristiana, penetrasen nuevas formas artísticas (...)*» (cf. *op. cit. supra* note 3, t. 1, 1948, p. 558).

[14]. Ce mouvement est bien rendu au seuil du petit chapitre intitulé «*Saint Jacques se transformant peu à peu en pèlerin par la costume et les attributs*» (cf. *op. cit. supra* note 4, 1958, p. 167).

[15]. Au seuil du XIII^e siècle, l'effigie de Mimizan semble être, en Aquitaine, l'équivalent de l'apôtre de Santa Marta de Tera, au royaume de León, c'est-à-dire l'«archétype» du pèlerin déjà réalisé, sachant que le collège apostolique de Mimizan qui trahit une forte influence castillane de par sa disposition en frise, est sur le plan stylistique un écho très net de l'art de Maître Mathieu, comme l'a démontré Jacques Lacoste (cf. «Le portail de Mimizan et ses liens avec la sculpture espagnole du début du XIII^e siècle», dans *Revue de Pau et du Béarn*, 2 (1974), p. 54-55). Relevant la présence de «certains traits archaïques», au sein du collège apostolique de Mimizan, Émile Mâle opinait : «Il faut en conclure que les apôtres de Mimizan sont des premières années du XIII^e siècle. S'il en est ainsi, nous avons à Mimizan une des plus anciennes statues de saint Jacques le majeur représenté avec la panetière ornées de la coquille (...). Mais ce n'est pas tout. Le saint Jacques de Mimizan porte à la main un bâton (...). Et de s'enflammer : «N'est-il pas intéressant de rencontrer sur la route des pèlerins ce saint Jacques pareil aux pèlerins eux-mêmes» (cf. *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 7^e éd., 1966, sachant que la 1^{ère} éd. est de 1922). Quant à Saint-Martial du Douhet, petite église romane de Charente-Maritime, l'apôtre qui est là aussi intégré au collège de ses pairs a été présenté par nous aux journées de Saint-Michel de Cuxa, le 15 juillet 1999 (cf. H. Jacomet, «L'image romane de saint Jacques pèlerin. Genèse et signification», à paraître).

[16]. Il faut entendre ici la voix de Bédier: «Avant que le poète de la Chanson de Roland eut écrit, déjà l'on parlait sur cette route de Charlemagne comme d'un héros et de Roland comme d'un martyr. / Comment le comprendre? Au commencement était la route. En tout pays, dans tous les temps, les hommes ont peuplé de légendes les routes vénérables (...)» (cf. *Les Légendes épiques*, t. 3, 3^{ème} éd., 1966, 1^{ère} éd. 1911, p. 366-367). Et c'est ainsi que Joseph Bédier devint visionnaire en reprenant à sa façon le prologue de l'Évangile de Jean: *In principio erat Verbum* (Jn 1, 1).

[17]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15.

[18]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, col. A ; voir infra note 126. Pour être juste, il faut remarquer, toutefois, que cette singularité n'avait pas échappé à la perspicacité de Luis Vázquez de Parga : «*Es desconcertante que una de las más antiguas e impresionantes representaciones*

En effet, le comble est ici que les faits invoqués en faveur de la théorie, ceux-là même qui démontrent sa pertinence de la manière la plus irréfutable, se retournent subitement contre elle. Loins de verser de l'eau au moulin, le saint Jacques pèlerin de Santa Marta de Tera (fig. 2), voire celui d'Oviedo (fig. 3) ou même celui de Mimizan, mieux, le Christ de Silos en personne (fig. 4), font dérailler la machine à cause de leur situation topographique «marginale», égarés qu'ils sont sur des voies secondaires, éloignés du public et de la masse des pèlerins, confinés dans la pénombre de cloîtres ou de sanctuaires satellites. Faut-il, pour abonder la théorie, multiplier les chemins à l'infini au gré de découvertes inopinées, ou au contraire supposer arbitrairement l'existence de modèles disparus[19]? Quand bien même la versatilité et la souplesse des itinéraires se prêteraient à toutes les géométries possibles, il reste que l'absence d'une telle image au terme de la voie, à Compostelle même, rend plus criante encore cette distorsion[20]. Il avait fallu s'y résigner et Luis Vázquez de Parga avait entériné le fait avec sa franchise habituelle : «*Y es curioso notar que esta transformación del hijo del Zebedeo, el pescador de Galilea, en la encarnación del viajero piadoso que se dirige a visitarle en su remoto sepulcro, no se produce en Compostela, que incluso parece reacia a aceptarla*»[21].

Aussi bien, Serafín Moralejo qui cherche, malgré ses défauts, à sauver le concept de «arte de Peregrinación», pour défendre la valeur exemplaire du «Camino de Santiago», entendu comme «*espacio artístico integrado*», avec des limites et un champ sémantique précis, est-il particulièrement conscient de l'impasse[22]. Avec lucidité, il entre dans l'arène et n'hésite pas à dénoncer à son tour ce qu'il peut y avoir d'artifice dans une théorie qui, maniée sans précaution, est devenue une véritable bouteille à l'encre:

«*Resultará más que paradójico que, a la sombra de la monumental evidencia de nuestra catedral*», devait-il écrire, «*tengamos que empezar por preguntarnos por el sentido y alcance reales del impacto artístico de las peregrinaciones jacobeanas. Pero lo cierto es que, desde que Emile Mâle y Arthur K. Porter llamaron la atención sobre dicho fenómeno, no siempre se lo ha planteado de una manera adecuada. Con frecuencia se ha abusado de él como de un cómodo deus ex machina con que explicar cuanto de inexplicable se presentaba en el dominio del arte medieval. Cualquiera paralelismo formal o iconográfico, por dudoso o remoto que fuera en sus términos, enseguida encontraba su oportuna y sospechosa justificación en alguna olvidada ruta secundaria de peregrinos*»[23].

Même si «*el uso indistinto de rubricas como 'arte de la peregrinación' o 'arte del Camino de Santiago'*», ne fait qu'ajouter à la confusion, ce n'est pas, à ses yeux, un motif suffisant pour écartier brutalement une terminologie héritée de toute une tradition[24]. Mieux vaut chercher à en affiner le sens ou à en limiter la portée: «*Lo que entendemos por 'arte del Camino de Santiago', circunscribiéndonos al ámbito hispano-languedociano (...), puede ser, en muchos casos, un arte en el Camino pero no necesariamente del Camino. Por el contrario, los testimonios más antiguos y elocuentes de lo que se entendería en rigor por 'arte de la peregrinación' —referible en su temática y función al hecho mismo de mas peregrinaciones— se localizan en su mayoría en focos situados al margen del Camino de Santiago (...)*»[25].

de Santiago en figura de peregrino, se encuentre en una iglesia de la Provincia de Zamora, fuera de las grandes rutas frecuentadas por la peregrinación internacional», l'autre figure étant celle d'Oviedo (cf. op. cit. supra note 11, 1965, p. 450). Il l'avait, d'ailleurs, déjà noté en 1948 : «*la más antigua representación de esta clase (...), la encontramos en España, y precisamente en una iglesia que no estaba en ninguno de los caminos más frecuentados por los peregrinos (...)*» (cf. op. cit. supra note 3, p. 567).

- [19]. Le professeur Moralejo se montre formel sur ce dernier point : «*Lo que sabemos del desarrollo de la iconografía jacobea en la propia Compostela en modo alguno da pie a especulaciones sobre posibles arquetipos perdidos*», en quoi on le suit sans réserve (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15 ; voir infra note 126).
- [20]. Serafín Moralejo va jusqu'à parler de disjonction : «*esta paradójica disyunción entre el arte del Camino de Santiago y la más temprana imaginería jacobea*» (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, note 12).
- [21]. Cf. op. cit. supra note 11, p. 449.
- [22]. «*Este camino llamado Francés, con sus raíces ultrapirenaicas inmediatas (...) constituyó sin duda alguna un espacio artístico integrado, que no tendría explicación al margen del fenómeno que consideramos*», et c'est d'ailleurs à cet espace qu'il faut réserver le concept de «*escultura de peregrinación*» (cf. *Biblio.* n° 1, 1982–1985, p. 396). Ce concept est lui-même un écho à la thèse de Kingsley Porter, intitulée *Escultura románica de las rutas de peregrinación*, comme la suite le fait immédiatement comprendre (cf. *The Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, Boston, 1923). Luis Vázquez de Parga avait fait précéder le court chapitre qu'il consacre à l'iconographie de saint Jacques, par une analyse détaillée des thèses de Mâle et de Porter (cf. op. cit. supra note 3, p. 541–564). Ce faisant, il laissait quelque peu dans l'ombre l'œuvre importante d'Émile Bertaux qui n'avait pas peu contribué à attiser les polémiques (cf. «*La sculpture chrétienne en Espagne des origines au XIVe siècle*», dans *Histoire de l'art*, sous la direction d'André Michel, t. 2, 1ère partie, Paris, 1906, p. 214–295).
- [23]. Serafín Moralejo renvoie aux objections soulevées par Jean Hubert (cf. *Biblio.* n° 1, 1982–1985, p. 395), auxquelles font échos les observations de Marcel Durliat (*ibidem*, p. 395–396, note 2 ; aux références qu'il donne on peut ajouter de M. Durliat, «*Pèlerinage et architecture romane*», ainsi que «*Le «Camino francés» et la sculpture romane*» (cf. *Les Dossiers de l'archéologie*, n° 20, 1977, p. 22–35, et p. 58–72).
- [24]. En effet, au regard de Serafín Moralejo, «*el concepto de «arte del Camino de Santiago» o «arte de los caminos de peregrinación» a le mérite de situer «ante la evidencia más espectacular, cual es la monumental, de lo que fueron las peregrinaciones jacobeanas en los siglos medievales*» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 9, 1er paragraphe).
- [25]. La conclusion qu'impose ce subtil distingo est simple : «*En el «arte del Camino», hay, pues, otros muchos factores a tener en cuenta aparte de las peregrinaciones, y para en «arte de peregrinación» son también otros muchos los caminos a considerar*» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 10–11).

D'où cette affirmation surprenante mais décisive : «*El Santiago peregrino es hechura de los caminos, pero tampoco puede atribuirse al que ha monopolizado el título de Camino de Santiago*»[26]. Voilà qui oblige à frayer de nouvelles pistes.

3: L'effigie compostellane de saint Jacques:

Reste qu'une fois écartée la menace que faisaient peser certaines extrapolations, dans le domaine de l'architecture ou du décor, la question de l'iconographie de saint Jacques demeure entière. Serafin Moralejo se penche ici principalement sur l'image galicienne de l'apôtre. En effet, il est patent que le modèle sculpté à la Porte des Orfèvres n'est pas resté pas sans postérité (fig. 1). N'avait-il pas son reflet à l'intérieur même de la basilique, sur le baldaquin érigée par Diego Gelmírez au-dessus du maître-autel, fondé sur le tombeau de saint Jacques[27]? Or cette image reparait au seuil du Portail de la Gloire, revêtue d'une splendeur incomparable (Fig. 6). Que sa signification se soit infléchi dans un sens précis, c'est ce que nul n'a encore étudié[28].

Partant de l'événement décisif qu'est, pour Compostelle, l'élévation de son siège au rang d'archevêché, en 1120, Serafin Moralejo cherche à élucider le complexe idéologique noué par le binôme que forment l'apôtre missionnaire et l'archevêque qui tient de lui son autorité. Deux temps forts se présentent dans la création et le rayonnement de cette image, ou plus exactement deux personnages-clé se dressent, dont les pontificats particulièrement féconds marquent le début et la fin d'une période : Diego Gelmírez (1100–1140) et Berenguel de Landoria (1318–1330). Toutefois, en ce qui regarde l'élaboration de la majesté de saint Jacques, représenté assis, —«*en su cátedra episcopal, literalmente en su 'sede apostólica'*»—, l'instant décisif se produit sous le pontificat de don Pedro Suárez de Deza (1173–1206), le jour où ce prélat décide de prendre pour insigne de sa dignité archiepiscopale ce bâton en forme de «tau» que l'apôtre reçoit au même moment des mains de Maître Mathieu (fig. 6)[29].

Mais l'arrivée de don Bérenger de Landore marquerait une rupture. Quoique similaire par bien des traits, le contexte dans lequel ont œuvré Diego Gelmírez et Berenguel de Landoria, diffère sur un point essentiel. Gelmírez n'a eu de cesse que d'exalter saint Jacques et de conforter envers et contre tout la position qu'il avait acquise à sa mitre, tandis que don Berenguel, lui, n'arrive que pour restaurer un capital dilapidé et une autorité battue en brèche[30]. De plus, sa situation personnelle est diamétralement opposée à celle de son lointain prédécesseur. Non seulement Bérenger de Landore est étranger à la Galice, mais, selon toute apparence, il apporte avec lui une vision légèrement différente de l'apôtre qu'il s'offre à servir, vision à laquelle il n'est pas impossible que son appartenance à l'Ordre des Frères Prêcheurs l'ait prédisposé[31]. En effet, comme l'indique son premier sceau, Bérenger a adopté l'image de saint Jacques pèlerin. Cependant, une fois en pos-

[26]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, et *supra* note 25.

[27]. Sans parler de la miniature qui orne le folio 2v° du Codex Calixtinus. Sur ce ciborium et la figure de saint Jacques, voir Serafin Moralejo, «*Ars Sacra*» et sculpture romane monumentale : Le trésor et le chantier de Compostelle» (cf. *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11 (1980), p. 210–221, et plus particulièrement p. 218 ; voir *infra* note 159).

[28]. Serafin Moralejo s'y était intéressé dès avant 1975, réfléchissant sur la fonction du bâton pastoral en forme de «tau» : «*He tratado con detalle del báculo en tau, como atributo jacobeo e insignia de los prelados compostelanos, en mi tesis doctoral*» (cf. *Biblio.* n° 2, 1987, p. 248, note 10). Émile Mâle n'en avait pas moins subodoré le caractère singulier de cette effigie : «*A Compostelle*», observe-t-il, «*les anciennes représentations de saint Jacques sont étrangement solennelles : il est assis comme un souverain au trumeau du Portail de la Gloire*». Plus haut, il avait noté à propos du bâton qu'il y tient : «*Ce bâton semble être à la fois celui du missionnaire et de l'évêque*» (cf. *op. cit. supra* note 15, p. 296 et p. 295). Tel n'a pas été le cas de Georges Gaillard qui dans une étude parue en 1958 dans les *Cahiers de Civilisation médiévale*, n'a pas craint d'écrire que saint Jacques s'y présentait à deux reprises «*appuyé sur son bourdon de pèlerin*» (cf. «*Le Porche de la Gloire à Saint-Jacques de Compostelle et ses origines espagnoles*», réédité dans *Études d'art roman*, Paris, 1972, p. 325–326). Il est vrai que ce qui peut prêter à confusion ce sont les deux bagues qui enserrant le haut du fût sous la traverse, bien visibles sur l'effigie du trumeau, alors qu'elles sont absentes de la statue de l'ébrasement droit, qui montre la hampe du «tau», enveloppée dans le «*pannisselus*», comme si le bâton en «tau» du trumeau avait offert un visage délibérément syncrétique.

[29]. «*Entre la datas referidas (1173–1206) se desarrolló también la mayor parte del programa escultórico del Pórtico, y sin el correlato que allí se ofrece en la innovadora imagen de Santiago no se entendería el sentido del nuevo atributo prelacial*». En effet, la preuve expérimentale de cette élection est fournie par le second sceau de don Pedro Suárez de Deza qui le montre muni du bâton en «tau», qu'adopte à leur tour ses successeurs, comme don Bernardo II (1224–1237), et dont Diego Gelmírez lui-même est rétroactivement pourvu, ainsi qu'on le voit sur le plus ancien manuscrit connu de l'*Historia Compostellana*, vers 1240. Comme Gelmírez, don Pedro avait du faire face à une situation difficile (cf. *Biblio.* n° 4, 1988, p. 34–36).

[30]. Lorsque Diego Gelmírez fut nommé, en 1093, administrateur du diocèse de Compostelle, à l'instigation du comte Raymond de Bourgogne, ce dernier était en pleine crise. C'est ce qui explique le ton de l'*Historia Compostellana* : «*Don Diego, iluminado por recta intención, y ayudado por el prudente consejo de nobles varones, empezó con gran esfuerzo a restaurar lo destruido, conservar lo restaurado y mejorar lo conservado – cepit destructa restaurare et restaurata conseruare et conseruata quasi ad statum rectitudinis multo labore perducere*» (cf. *Biblio.* n° 2, 1987, p. 246 ; Emma Falque Rey, dans *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* LXX, Turnhout, 1988, Lib. I, Cap. 4, p. 1 ; du même, traduction, Madrid, 1994, p. 80).

[31]. Originaire du Rouergue, Bérenger de Landore était le treizième Général de son Ordre, lorsqu'il reçut la consécration épiscopale des mains de Fr. Nicolas Alberti, évêque d'Ostie, le 3 mai 1318 (cf. R. P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 12, Paris, 1905, p. 495–513 ; et *Hechos de don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1983, p. 7–9).

Fig. 1 y detalle

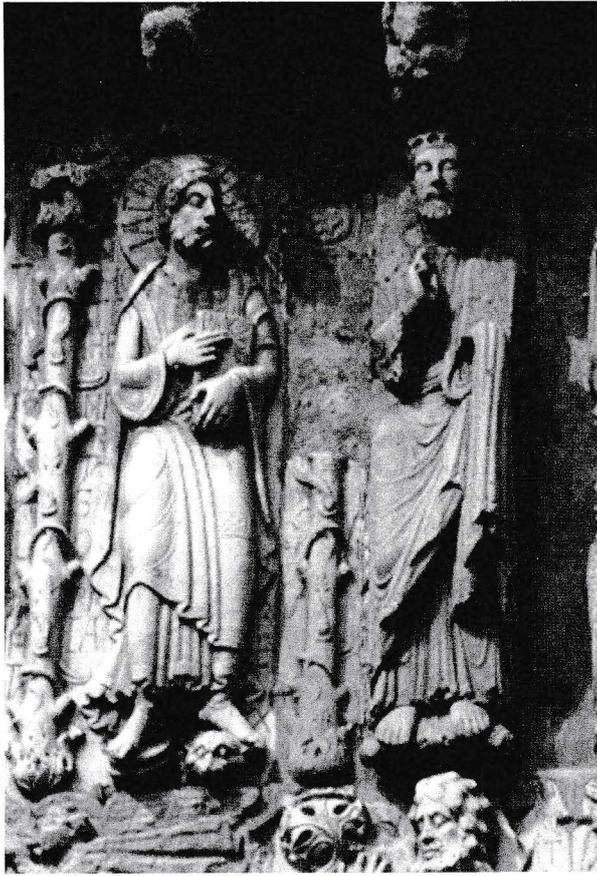


Fig. 2



Fig. 3

session de son siège, non seulement don Berenguel ranime l'étoile de Compostelle, mais il se rallie à la conception de l'Apôtre que prône son sanctuaire, comme le prouve, geste significatif s'il en est, le cadeau qu'il remet à la reine Isabelle de Portugal d'un bâton en forme de «tau», lors de son pèlerinage à Saint-Jacques[32].

Il n'en demeure pas moins que, sur le plan de l'iconographie, le pontificat de don Berenguel inaugure une phase nouvelle dans les relations qu'entretiennent l'«apôtre» et le «pèlerin» au sein de l'image même de saint Jacques[33]. En effet, pour Serafin Moralejo, la présence de ce «*prélat français*» a eu pour corollaire l'introduction à Compostelle d'un «*nouveau type iconographique*», celui où saint Jacques n'apparaît pas seulement pourvu des insignes du pèlerin, sac, bourdon et chapeau, mais revêtu d'un habit spécial en parfaite cohérence avec ces attributs, tel qu'on l'aperçoit, par exemple, sur la statuette-reliquaire offerte à l'autel de l'Apôtre, vers 1321, par Geoffroy Coquatrix, bourgeois de Paris[34].

Moralejo voit la preuve de ce bouleversement dans l'audace avec laquelle le peintre chargé d'enluminer le *Codex Calixtinus* de Salamanque a osé grimer le figure de saint Jacques: «*Para empezar, el iluminador se permitió sustituir la imagen de Santiago como apóstol y frater Domini con la que se inicia el libro primero en el códice compostelano, por la más actual de Santiago peregrino*» (Fig. 7)[35]. Or, il n'y a aucun doute à ses yeux que cette image ne corresponde au «*tipo francés de Santiago*», celui que l'on découvre précisément sur le premier sceau de l'archevêque (1317) et qui a son exact pendant, à Paris, sur le grand sceau exécuté à la demande des confrères de Saint Jacques qui viennent de fonder un hôpital dans cette ville (1319-1324)[36].

Curieusement, Serafin Moralejo ne s'attarde pas à analyser la miniature du Codex de Salamanque. S'y fut-il appliqué, qu'il n'aurait pas manqué de noter, comme dans le cas du second sceau de don Berenguel, ce trait remarquable: malgré tout ce que la figuration insolite du Codex de Salamanque a ingéré et plus ou moins bien digéré du «*tipo francés*», l'apôtre n'en conserve pas moins le bâton pastoral en «tau» qui est, à Compostelle, l'emblème distinctif de saint Jacques (fig. 7)[37]. Mais, on le devine, Serafin Moralejo, se sent peut-être là sur un terrain trop éloigné de la période romane qui est son objet de prédilection. La grâce des commencements, cette ingénuité inexprimable qu'exhalent le Christ de Silos (fig. 4) ou l'apôtre de Santa Marta de Tera (fig. 2), cette splendeur, enfin, du saint Jacques du Portail des Orfèvres (fig. 1) ou de l'effigie incomparable du Portail de la Gloire (fig. 6), ne sont plus au rendez-vous. Visiblement, on a affaire ici à des œuvres composites, bâtarde, et pour tout dire «hybrides», c'est-à-dire dénuées de cette innocence créatrice qui engendre les chefs-d'œuvre.

4: Le croisement des «types»: affaire de «contamination»?

C'est ce qui explique que, passé le premier tiers du XIV^e siècle, le professeur Moralejo semble se désintéresser de l'évolution de l'iconographie de saint Jacques[38]. Non qu'il ignore complètement, mais s'il consent à en parler, c'est en passant, sans insister et, surtout, de manière exclusivement rétrospective. En effet, à chaque fois qu'il effleure le seuil fatal des années 1300, il ne peut s'empêcher de jeter un rapide coup d'œil en arrière, comme pour indiquer la tendance qui s'annonce et prendre aussitôt ses distances. Car ce qui lui tient à cœur par-dessus tout, c'est de montrer que l'effigie du Portail de la Gloire est exempte de tout compromis et qu'en elle, il n'existe pas l'ombre d'une complicité avec l'image de saint Jacques pèlerin :

[32]. Cf. *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 125-127, p. 433-436.

[33]. Cf. Serafin Moralejo, «L'image de saint Jacques à l'époque de l'archevêque compostellan Béranger de Landore (1317-1330) – résumé», dans *Les traces du pèlerinage de Saint-Jacques dans la culture européenne*, Conseil de l'Europe, Patrimoine culturel, n° 20, 1992, p. 67-69, spécialement p. 68.

[34]. Pour une étude approfondie de ce «type iconographique» (cf. H. Jacomet, «Saint Jacques : Une image à la française ? L'iconographie suscitée par la création de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins et ses prolongements (XIV^e-XV^e siècles)», dans *Saint Jacques et la France*, Actes du Colloque des 18 et 19 janvier 2001, réunis sous la direction d'Adeline Rucquoi, Paris, 2003, «L'émergence d'un nouveau modèle», p. 94-106). A propos de la statuette-reliquaire (cf. *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 66, p. 347-348).

[35]. Cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 43, et fig. du folio 2v°, p. 71.

[36]. On sait que la matrice de ce sceau a été exécutée par Jean Pucelle à la demande des confrères. On doit à cette circonstance de connaître la première œuvre référencée de l'artiste, ainsi que la date approximative de son décès, grâce au legs post mortem qu'il fit à cet établissement (cf. *Santiago Camino de Europa*, 1993, n° 44, p. 314-315 (c'est par erreur que le verbe «signalent-apuntan», employé à propos des comptes, dans la 1ère col. du texte, a été traduit par «silencian»); H. Jacomet, op. cit. supra note 31, p. 94-98).

[37]. Cf. H. Jacomet, op. cit. supra note 34, p. 225-226, et fig. 32, p. 260.

[38]. Il est révélateur que dans le dernier essai (connu de nous), où Serafin Moralejo a brossé une synthèse de l'iconographie propre à saint Jacques, deux pages à peine évoquent l'image de l'apôtre et du Christ, pèlerins, tandis qu'il en consacre trois (les dernières) à «saint Jacques chevalier» et que «saint Jacques à Compostelle» occupe quatre bonnes pages de texte que précède une brève étude de la légende du «perron» (cf. «Saint Jacques : Évolution de son Iconographie», dans *Saint-Jacques de Compostelle. Mille ans de pèlerinage en Europe*, sous la direction de Paolo Caucci von Saucken, éd. française, Paris, 1993, p. 75-90). A l'occasion du Congreso de Estudios Jacobeos qui s'est tenu à Santiago du 4 au 6 novembre 1993, Serafin Moralejo avait annoncé l'étude à laquelle on vient de faire allusion, sous un titre prometteur : «La primitiva Leyenda del «Pedrón» y su Iconografía» (cf. *Resumen de Comunicación*, 2 pages). Malheureusement, ce travail n'a pas vu le jour dans les *Actes du Congrès*, publiés en 1995 (sur ce thème, cf. H. Jacomet, «L'énigmatique odyssée de saint Jacques», dans *Archéologia*, n° 318 (1995), p. 58-67).

«La fórmula que inaugura el parteluz del Pórtico de la Gloria (fig. 6) nada tiene que ver en principio con la del Santiago peregrino. El Apóstol se presenta como evangelizador y primer prelado hispano, con el báculo en tau, atributo del caminante y del misionero (...). Otra cosa», ajoute-t-il alors comme entre parenthèses, «es la posterior contaminación de esta fórmula, desde mediados del siglo XIII, con la adjunción de la escarcela o de algún otro atributo itinerario, que acabaría asimilándola a la del peregrino»[39]. Il écrit ceci en 1987. Un an plus tard, il y revient :

«Santiago se nos presenta pues, en el Pórtico, en su cátedra episcopal, literalmente, en su 'sede apostólica', y con la vieja reivindicación de este título parece tener que ver también el báculo en tau que porta (fig. 6). No ha de llevarnos este atributo a confundir su imagen con la del Santiago Peregrino, extraña en sus orígenes a la Iglesia compostelana (...). De acuerdo con las palabras — 'Misit me Dominus' — que apenas se leen ya en su cartela, Santiago ajusta allí su imagen a las prescripciones que Cristo estableció para su misión apostólica (Mc. 6, 8–9). Muy diverso es, pues, el sentido del Santiago Peregrino, aderezado con equipajes que el propio Evangelio da por superfluos: un Santiago que es hechura de los caminos, a imagen y semejanza de sus devotos, como su protector en los malos trances de la peregrinación»[40].

L'opposition ne saurait être plus catégorique. Parce qu'elle est l'émanation de son clergé, l'effigie de l'apôtre secrétée par le sanctuaire dont elle est l'âme et le pivot, est sans commune mesure avec cette image vagabonde, «fruit de ses chemins», création, qui sait, de ses propres pèlerins[41]. La preuve en est que ceux-ci n'hésitent pas à emporter avec eux de pareilles images pour en faire don au sanctuaire de l'apôtre. A ce propos Serafin Moralejo observe avec une pointe de malice: «Traer a Compostela imágenes de Santiago como ofrenda no era, como pudiera creerse, llevar agua al mar, cuando parece probado que el tipo iconográfico más popular del apóstol, el que lo presenta como peregrino, fue importado de Francia y que en Galicia se fue actualizando al ritmo que le marcaron nuevos modelos foráneos»[42].

C'est pourquoi, il faut sans doute l'intervention d'un archevêque étranger pour que pareille image puisse prendre pied dans le saint des saints : «Pero la plena aclimatación de ésta en Compostela y en Galicia parece deberse a un prelado francés(!), D. Berenguel de Landoria, en el primer tercio del siglo XIV»[43]. De fait, «(...) la imagen de Santiago Peregrino no llegara a aclimatarse plenamente en Compostela hasta el 1300. Antes de esta fecha, sólo tenemos en Galicia testimonios de contaminación entre el tipo apostólico y el de peregrino, como el que nos ofrece, hacia 1200, el retablo de San Esteban de Ribas de Sil, guarnecido con abundantes veneras» (Fig. 8)[44].

Bien que Serafin Moralejo ne dise pas tout ici, ce qui frappe d'ores et déjà, c'est le recours insistant au concept de «contaminación» qui prouve à l'évidence qu'il a absorbé la théorie exprimée par Luis Vázquez de Parga, ou plus exactement le postulat initial de «type iconographique», qui la commande. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer par quelles voies cette con-

[39]. «Allí interesaba realizar sobre todo la figura de Santiago en su excelencia entre los apóstoles», venait-il de préciser à propos du Portail de la Gloire (cf. Biblio. n° 3, 1987, p. 15).

[40]. Cf. Biblio. n° 4, 1988, p. 35. A l'inscription «Misit me Dominus» de l'effigie adossée au trumeau, fait écho celle que porte le phylactère de la statue de l'ébrasement droit du portail central : «Deus Autem Incrementum dedit in hac Regione» (cf. Georges Gaillard, «Le porche de la Gloire», op. cit. supra note 28, p. 326).

[41]. Ce n'est que dans le plus récent et le dernier de ses textes consacré à l'iconographie de saint Jacques que Serafin Moralejo fait incidemment cet aveu : «Compostelle allait connaître ce nouveau type iconographique à travers les offrandes de ses pèlerins – ses véritables créateurs» (cf. op. cit. supra note 38, 1993, p. 87, col. A). Par là, il se rapproche à son insu d'Émile Mâle, qui, après avoir rappelé les ressemblances qu'ont entre elles les effigies de la porte Miègeville, à Saint-Sernin de Toulouse, et celle du Portail des Orfèvres à Compostelle, observait : «Mais bientôt les pèlerins vont façonner leur saint». Et, ayant évoqué la vente des coquilles sur les parvis de la basilique, il s'exprimait d'ajouter : «Dans les premières années du XIIIe siècle, la panetière timbrée de la coquille était devenue comme le blason du pèlerin de saint Jacques. C'est alors que saint Jacques lui-même en fut revêtu, et, chose bien digne de remarque, c'est sur une des routes de Compostelle que nous le rencontrons pour la première fois avec cet attribut». C'est qu'entre temps le saint Jacques de Mimizan, qu'il ne connaissait pas au moment de sa thèse (voir supra note 9) lui avait été révélé (cf. op. cit. supra note 15, p. 294). Reste que, pour Serafin Moralejo, les chemins sont plutôt les moteurs de cette transformation (infra note 68).

[42]. C'est à propos de la statuette votive de Jean de Roussay, conservée au Trésor de la cathédrale que Serafin Moralejo hasarde cette remarque qui constitue une sorte de pointe avancée et isolée dans sa réflexion (cf. *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 67, p. 348). Il paraît admettre une sorte de contagion transitive via ces pièces d'importation, qui auraient permis un contact direct. En fait, une action aussi mécanique est difficile à prouver, sauf dans le cas d'une autre pièce d'orfèvrerie qui est l'effigie votive offerte par l'archevêque Álvaro Núñez de Isorna, entre 1445 et 1449 (cf. Alejandro Barral, dans *Galicia no Tempo*, Santiago, 1991, n° 117, p. 225–226 ; H. Jacomet, op. cit. supra note 34, p. 199–200, note 203, et p. 226–227, note 349). On a essayé de démontrer ailleurs que l'«acclimatation» — il serait préférable de parler d'adoption — d'une telle image en Galice, qui est, du reste, tardive, est peut-être davantage dû à l'influence de la spiritualité des Ordres Mendiants qui paraissent avoir été ses propagateurs (cf. H. Jacomet, «Le «bas-relief au pèlerin» du Castillo de San Antón (La Coruña) et l'iconographie de saint Jacques dans le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles», à paraître dans *Compostellanum*).

[43]. Des ex-voto comme celui offert par Geoffroy Coquatrix tendent effectivement à montrer qu'en ce domaine, l'action supposée de l'archevêque ne fut sans doute pas le seul canal (cf. Biblio. n° 3, 1987, p. 15 ; nota : le point d'exclamation est de l'auteur). C'est bien d'ailleurs ce que finit par admettre Serafin Moralejo (supra note 41).

[44]. Cf. Biblio. n° 5, 1990, p. 206, col. A et B.

ception largement répandue s'est imposée à l'esprit des archéologues et des iconographes[45]. Ce qui est curieux, c'est qu'on ne voit pas que Serafin Moralejo qu'intéressent tant les questions de méthodologie, ait le moindre soupçon quant à la légitimité de cette expression comme il en avait eu, cinq ans plus tôt, au sujet de «la teoría artística de las rutas de peregrinación», frappée au coin d'un certain «*naturalismo o 'biologicismo'*» caractéristique de la pensée du XIX^e siècle. Pourtant, avec une sorte de pressentiment, il avait noté, à cette occasion : «*Pero las metáforas naturalistas son traidoras*»[46].

Toutefois, l'emploi à deux reprises, dans la première citation, du terme «*formula*» annonce, semble-t-il, une façon de procéder plus souple. En effet, cette expression donne à entendre qu'il pourrait exister une certaine plasticité, —on n'ose dire de liberté—, dans la manière de composer la figure de l'apôtre, c'est-à-dire d'aménager et de distribuer les attributs qui lui confèrent sa signification. On entrevoit qu'appliquée à l'effigie de Santa Marta de Tera (fig. 2), ou à celle de la Cámara Santa (fig. 3), pareille expression briserait aussitôt la rigidité de ce moule qu'est le concept de «type», pris dans l'acception purement taxinomique qui est la sienne[47]. Car, création de l'esprit, l'iconographie est normalement inapte à engendrer des «types» ou espèces comparables à celles qui existent dans le règne animal. Mais c'est là trop anticiper. Pourtant, comment ne pas voir que s'il n'existait pas du tout de «type», autrement dit, si ce mot n'était qu'un concept a priori, fruit d'une sorte de rétroprojection, le problème de l'interprétation de l'iconographie de saint Jacques se poserait en termes très différents[48].

A tout prendre, même le concept de «contaminación» avec ce que peut avoir de péjoratif sinon d'inquiétant l'allusion à quelque sourde contagion, introduit une touche de hasard, dont est dépourvu le terme d'adaptation qu'aurait imposé une allégeance plus prononcée en faveur d'une vision évolutionniste de l'iconographie de saint Jacques. Reste qu'à son insu Serafin Moralejo en dit plus qu'il n'y paraît sur sa façon de comprendre le mécanisme de cette «contamination», en passe de produire l'altération d'un modèle aussi achevé, aussi saturé de sens, que peut l'être, trônant au seuil de sa basilique, l'apôtre en majesté du Portail de la Gloire, le regard tourné vers l'horizon infini de cet *extremum terrae* où le naufrage mystérieux de son corps a implanté le message évangélique (fig. 6)[49].

[45]. De fait, les deux études consacrées à l'iconographie de saint Jacques auxquelles Serafin Moralejo renvoie lui-même, utilisent ce vocabulaire (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 205–206, notes 11 et 12 ; voir supra note 4). Dès la première ligne de son article, Robert Plötz déclare : «Die Formung des ikonographischen Typus des Apostels Jacobus Maior als Jacobus peregrinus fand in den Jahrhunderten statt, in die auch die Blütezeit der peregrinatio zum hl. Jacobus nach Compostela fällt». Et plus loin, cette rubrique ne laisse aucun doute sur sa pensée : «Indumenta peregrinorum et inter signa beati Jacobi : eine Kontamination» (cf. «Imago Beati Jacobi. Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus Maior im Hochmittelalter», dans *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Munich – Zürich, 1984, p. 248 et 253). De même, à peine aborde-t-il les «représentations» de saint Jacques que le chanoine J. K. Steppe parle de «type», le premier de ceux-ci étant le «type 'apôtre'», quoique, à propos de Silos et d'Autun, il observe que «le type du pèlerin de saint Jacques (...) apparaît déjà dans l'art roman». Cependant, jusqu'au XVI^e siècle, dans le cas de «l'apôtre-pèlerin», «il s'agit surtout d'un type hybride», —il dit plus loin «composé»—, en ce sens que «l'apôtre porte certains attributs distinctifs du pèlerin de saint Jacques, mais conserve les caractéristiques de l'apôtre» (cf. «L'iconographie de saint Jacques le Majeur», dans *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen*, Europalia 85 España, Gand, 1985, p. 135, 137 et 139).

[46]. Cf. *Biblio.* n° 1, 1982–1985, p. 397–398. Marcel Durliat avait lui-même souligné cette influence des «sciences de la nature» dans l'esprit qui avait présidé à la classification des monuments en écoles, dont l'École dite des églises de pèlerinage est l'exemple le plus curieux puisqu'il échappe au déterminisme géographique pour épouser celui de la fonction (cf. op. cit. note 23, 1977, p. 22 et 24). En quelque façon, les «types» sont, dans le champ iconographique, ce sont les «écoles» dans le domaine monumental, les uns et les autres étant définis par leurs caractères ou attributs.

[47]. Le cas serait évidemment tout différent si l'on devait entendre «type» au sens où il est employé dans l'exégèse biblique, puisque là, an tant qu'annonce ou préfiguration de ce qui doit advenir, le «type» postule l'événement qui va l'accomplir tout en le dépassant (1^{er} Cor. 10, 11 ; cf. Jean Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950). On en trouve un exemple frappant dans le sermon Vigilie noctis sacratissime du Liber Sancti Jacobi, à propos des apôtres. Commentant un verset du psautier 21 (v. 15) généralement appliqué au Christ —*Sicut aqua effusus sum, et dispersa sunt omnia ossa mea*—, le Pseudo Calixte enchaîne : «*Ossa tipice apostoli sunt (...). Ossa dispersa sunt, quia apostoli a Domino per mundum missi sunt*» (cf. op. cit. supra note 1, L.S.J., Lib. 1, Cap. 2, fol. 12v°, p. 2 ; traduction, p. 33).

[48]. En effet, pour admettre qu'il y ait une transformation ou évolution de la figure de saint Jacques, lorsqu'il revêt les attributs de pèlerin, il faut postuler l'existence d'un «type» préalable à celui du pèlerin (voir supra note 4, 8 et 45). Tous les auteurs s'accordent à reconnaître ce «type» dans celui de l'apôtre qui, du même coup, se voit conféré une antériorité de droit. Il est vrai que la figuration des apôtres, vêtus de la toge et d'une tunique, remonte à l'art paléochrétien. La question est justement ici de savoir s'il est légitime, par exemple, de considérer l'effigie du Portail des Orfèvres comme la survivance d'un «type» révolu ou s'il ne faut pas plutôt l'envisager comme une création, au même titre que le saint Jacques de Santa Marta de Tera, même s'il se veut archaïsant pour mieux signifier que son apostolicité est conçue *more romano*, ce qui est précisément la marque de l'art dit roman qui, par ailleurs, imprime son style à ces deux œuvres (infra note 128). Mais, à dire vrai, la question ne se pose pas exactement en ces termes pour Serafin Moralejo. En effet, à ses yeux, la figure de saint Jacques pèlerin est absolument indépendante de l'image de l'apôtre élaborée à Compostelle. A la rigueur, pour lui, au sein du «type» pèlerin il n'y a pas d'évolution, mais plutôt une actualisation. En revanche, il s'effectue bien une «contamination» progressive, mais uniquement dans le cas de la majesté de l'apôtre qu'il voit peu à peu gagnée par des éléments étrangers à son esprit.

[49]. Comme la rappelle le Pseudo-Calixte, dans le sermon *Adest nobis*, le Christ avait promis à ses disciples qu'ils seraient ses témoins jusqu'aux extrémités de la terre : «*Et eritis michi testes in Iherusalem et in omni Iudea et Samaria et usque ad ultimum terre*» (Ac. 1, 8). Et de montrer comment cette promesse a été singulièrement réalisée par saint Jacques qui a été témoin jusqu'au bout du monde : «*Usque ad ultimum terre testis verus Christi approbatur, quia in Gallecia, ubi finis terre et maris est, ingenti honore sepeliri et eiusdem basilica*

En effet, il n'est pas indifférent d'observer que d'une citation à l'autre (notes 39 et 40), l'apparition du premier symptôme de cette «contamination» a reculé de cinquante ans. C'est dire qu'à force de remonter ainsi le temps, il s'en faut de peu qu'on ne se trouve confronté à un paradoxe analogue à celui qui surgit de la comparaison des deux effigies de la Puerta de Las Platerías et de Santa Marta de Tera (fig. 1–2). En effet, l'apparition quasi concomitante de ces deux figures, puisque Serafin Moralejo situe la seconde vers 1125 et que la première était en place vers 1109, oblige pratiquement à bannir toute idée d'évolution puisqu'il a suffi de quinze ans d'intervalle pour que les deux «types» soient là, en présence l'un de l'autre, et, qui plus est, caractérisés de telle sorte qu'on ne peut pas être plus pèlerin que le saint Jacques de Santa Marta de Tera ou plus apôtre que le saint Jacques du Portail des Orfèvres[50].

En effet, ce qui constitue le pèlerin en tant que tel, c'est l'«*habitus peregrinorum*». Or celui-ci ne comprend que le sac et le bâton, dont l'Église a institué la bénédiction, ainsi que l'atteste l'homélie *Veneranda dies*, transcrite dans le *Liber Sancti Jacobi*, qui se fait ici l'écho d'un usage bien établi. Autant dire qu'on n'ignore rien de ce rituel à Compostelle[51]. Dès lors, que se passerait-il, par hasard, si le fait d'embrasser la condition pèlerine n'était qu'une autre façon d'être apôtre? Car, Luis Vázquez de Parga l'a lui-même souligné: au «*realismo tosco y feroz*» qu'il reconnaît au pèlerin de Santa Marta de Tera, il ne manque qu'une chose, l'habit: «*Sólo le faltan la vestidura típica —pues la suya conserva un vago aire sacerdotal— y el sombrero, para ser una de las clásicas imágenes posteriores*» (fig. 2)[52].

Qu'est-ce à dire sinon que ce pèlerin a tout d'un apôtre, car, on le concèdera volontiers, le chapeau ne saurait être ici autre chose qu'un accessoire, et d'ailleurs le Christ de Silos qui ne s'embarrasse pas de modernité, porte bien le «*pilleum*» roman? On conçoit, dès lors, qu'aux yeux de ce savant, la question de savoir «*cuándo y dónde empieza esta transformación del tipo iconográfico del apóstol es algo que permanece todavía oscuro*»[53]. En effet, il se pourrait après tout qu'il n'y ait jamais eu de commencement pour la raison simple qu'il n'y a peut-être jamais eu de transformation. Auquel cas, la question posée ne serait qu'un faux problème.

Heureusement le spectre d'un dilemme analogue surgit en pleine Galice, autour de 1200, paraît s'estomper, car l'élément qui induit Serafin Moralejo à porter le diagnostic de «contamination» se réduit, dans le cas du retable de San Esteban de Ribas de Sil, à l'intrusion saugrenue de cinq coquilles qui colonisent le vêtement de l'apôtre (Fig. 8)[54]. En effet, la présence de ces insignes ne semble pas être une condition suffisante pour le métamorphoser en pèlerin attendu que les attributs réglementaires que sont le sac et le bâton font totalement défaut. Or ce sont eux qui constituent la vêtue du pèlerin «*more ecclesiástico*». Réduites à elles-mêmes, quelle signification peuvent avoir ces coquilles si ce n'est de renvoyer au sanctuaire dont elles sont l'enseigne, à moins de prouver que ce soient les pèlerins eux-mêmes qui ont introduit cet emblème à Saint-Jacques de Compostelle[55]? Le *Liber Sancti Jacobi* qui atteste que ces coquilles se vendaient sur

fabricari dicitur, ac crebris miraculis divinis et petrociniis non solum in partes Gallecie et Yspanie verum etiam in fines tocius orbis terre decorari testatur» (cf. op. cit. supra note 1, L.S.J., Lib. I, Cap. 7, fol. 43v°, p. 5 ; traduction, p. 111). C'est donc à juste titre que le Pseudo Calixte applique à saint Jacques cette prophétie d'Isaïe : «Posui te in lumen gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terre» (Is. 49, 6 ; ibidem, L.S.J., Lib. I, Cap. 6, homélie Spiritali igitur iocunditate, fol. 27r°, p. 37 ; traduction, p. 72 ; cf. H. Jacomet, «L'image de la majesté de saint Jacques», dans *Congreso de Estudios Jacobeos*, 4–6 de Noviembre de 1993, Santiago, 1995, p. 465, note 114 ; voir infra note 128).

[50]. Conscient de l'entorse que la précocité d'une telle effigie pouvait faire à la théorie, Luis Vázquez de Parga semble mettre en doute, en 1965, la datation que Manuel Gómez Moreno avait proposé pour l'apôtre de Santa Marta de Tera (cf. *El arte románico español*, Madrid, 1934, p. 163) : «iconográficamente es difícil asignarle una fecha entre los finales del siglo XI y los comienzos del XII ; más bien lo crearíamos del siglo XII avanzado» (cf. op. cit. supra note 11, p. 450). Pour un peu, il la jugeait postérieure au saint Jacques de la Cámara Santa que Pedro de Palol situe vers 1165–1175 (cf. *L'Art en Espagne*, Paris, 1967, fig. 195). Il n'en avait pas moins dit en 1948 : «Sólo le faltan la vestidura típica y el sombrero para ser una de las clásicas imágenes posteriores» (cf. op. cit. supra note 3, p. 568). Cependant, Serafin Moralejo la situe vers 1125 (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15). Quant à la figure encastrée au-dessus du Portail des Orfèvres, Luis Vázquez de Parga l'avait d'emblée qualifiée «como la expresión suprema, la encarnación insuperada de este primer tipo de Santiago», qu'est le type apostolique (cf. op. cit. supra note 3, 1948, p. 565 ; voir supra note 8 et infra note 128).

[51]. Cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 17, fol. 80r°–80v°, p. 9 ; traduction, p. 204–205. On ignore d'autant moins ce rituel à Compostelle qu'en 1108, à Ségovie, Alphonse VI qui devait mourir l'année suivante et qui venait de perdre son unique fils, à la bataille d'Uclés (30 mai 1108), fit cette surprenante réponse à l'évêque Diego Gelmírez qui insistait pour que le roi lui remit séance tenante l'acte lui accordant le droit de battre monnaie qu'il lui avait promis : «Primitus, inquit, Toleti menia uisurus adibo, et tunc sub habitu peregrinationis gratanti animo peram accipiam et recto framite eundo beati Iacobi, patroni et tutoris mei, limina diu michi desiderata uisitare curabo. Ad que equidem loca cum Deo auxiliante peruenero, quod tua caritas ualde deposcit, me offerente cyrographum impetrabit». Deux ans plus tard, c'était la reine Urraca, sa fille, qui était sur le point de «causa poenitentiae Beati Iacobi limina uisitare» (cf. *Historia Compostellana*, op. cit. supra note 30, I, 29, p. 58 ; traduction, p. 126 ; ces deux exemples sont cités par L. Vázquez de Parga, op. cit. supra note 3, 1948, p. 56).

[52]. Cf. op. cit. supra note 11, 1965, p. 450 ; et op. cit. supra note 3, 1948, p. 568.

[53]. Il est intéressant de noter que cette remarque vient à l'esprit de Vázquez de Parga en 1965, c'est-à-dire après un certain temps de réflexion (cf. op. cit. supra note 11, p. 450 ; autre exemple de repentir infra note 128).

[54]. Voir supra note 44 (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, col. A et B).

[55]. Serafin Moralejo observe à juste titre que «la venera ne se menciona como insignia jacobea con anterioridad al Liber Sancti Jacobi» (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 205, note 11, avec la bibliographie correspondante ; voir aussi infra note 105). Assurément, il existe des usages antiques et paléochrétiens de la coquille, dont Vázquez de Parga a relevé des exemples (cf. op. cit. supra note 3, p. 129).

le parvis de la basilique et qui assure que les pèlerins les cousaient sur leur vêtement en l'honneur de l'Apôtre qu'ils étaient venus visiter au péril d'un si long voyage, n'indique-t-il pas clairement la valeur accordée en Galice à cette superbe valve marine élu «*intersigna beati Jacobi*»[56]?

5: Signification de la coquille: le retable de San Esteban de Ribas de Sil (fig. 8).

En réalité, ce qui est troublant ici, c'est la dépendance à l'égard de Vázquez de Parga que trahit incidemment le diagnostic prononcé. Car c'est bien sous la plume de ce dernier que se lit cette proposition rien moins qu'innocente : «*El primer paso en el proceso de asimilación del tipo de Santiago al de los peregrinos que visitaban su sepulcro, parece haber sido el de darle como atributo la venera que éstos usaban como emblema y distintivo*»[57]. En effet, il fallait bien trouver une amorce discrète et presque anodine pour justifier le schéma d'une transformation par degrés, susceptible de se muer en un processus irréversible sous l'effet de l'accélération de l'histoire, c'est-à-dire de la croissance asymptotique du pèlerinage.

Pourtant, la question que pose la présence de ces coquilles à San Esteban de Ribas de Sil (fig. 8)[58], est celle de savoir si leur apparition sur le vêtement de saint Jacques le convertit automatiquement en pèlerin de son sanctuaire, ou si elle n'est pas plus simplement le moyen de le désigner sans équivoque comme l'apôtre dont le corps repose à Compostelle. En effet, une chose est de dire que saint Jacques se donne à voir comme celui qui accueille ses pèlerins dans sa basilique, autre chose est de dire qu'il se transforme en pèlerin. Si subtile que puisse paraître cette nuance, il reste que l'absence sur cette image des insignes du pèlerinage que sont le sac et le bâton, rend le second membre de l'alternative absolument irrecevable[59]. En vertu de quel droit la coquille usurperait-elle le statut dévolu de longue date aux signa peregrinationis ? Ceux-ci ont une portée universelle, celle-là demeure l'emblème particulier du sanctuaire qui l'a élu comme marque distinctive. Le pèlerin du Jugement dernier d'Autun, vers 1120, n'est pas sauvé par la seule coquille qu'il arbore sur son sac[60], mais bien par le bâton et surtout le sac de pénitence. Tout au plus la coquille marque-t-elle l'allégeance du pèlerin envers l'intercesseur dont il attend tout, parce qu'il a mis sa confiance en lui.

Il suffit, du reste, de scruter l'iconographie très précise, dont est dotée le collègue apostolique de San Esteban de Ribas de Sil, pour se rendre compte de la signification qu'y revêt cet emblème (fig. 8)[61]. Il est déjà extraordinaire de voir que la partie centrale de ce retable qui adopte la forme d'un linteau en bâtière, est occupée par le Sauveur entouré de Pierre et de Paul, et que l'Apôtre des Gentils, reconnaissable à sa calvitie, y reçoit les deux attributs qui sont ceux de la majesté de saint Jacques au Portail de la Gloire, à savoir le phylactère et le bâton en forme de «tau» (fig. 6). Quelle aurait été la perplexité de l'iconographe si, le reste de cette œuvre ayant disparu, elle n'était plus connue dans son ensemble que par un mauvais croquis où

[56]. L'allusion à la vente des coquilles se trouve au chapitre IX du Guide, consacré à décrire la ville et la basilique de l'Apôtre», sous la rubrique «De paradiso urbis» : «Post fontem habetur paradisus (...), in quo crusille piscium id est intersigna beati Jacobi venduntur peregrinis» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. V, Cap. 9, fol. 180r°, p. 252 ; traduction, p. 559 ; Jeanne Vielliard, *Le Guide du Pèlerin*, Paris, 5e éd., 1990, p. 96-97). L'usage de coudre de telles coquilles sur son habit est rapporté dans le sermon *Veneranda dies* : «peregrini a beati Jacobi liminibus redientes in capis suis (crusillas) consuunt et ad decus apostoli et memoriam eius in signum tanti itineris ad propria deferunt cum magna exultacione» (cf. L.S.J., ibidem, Lib. I, Cap. 17, fol. 81r°, p. 92 ; traduction, p. 206).

[57]. C'est ce qui se dégage aussi des propos d'Émile Mâle qui commence par la coquille, avant d'aborder le sac et le bâton (cf. op. cit. supra note 3, t. 1, 1948, p. 566 ; voir supra note 9).

[58]. Voir supra note 44 (cf. Biblio. n° 5, 1990, p. 206, col. A et B).

[59]. Si le sac et le bâton suffisent à définir la condition de pèlerin, saint Jacques est pèlerin dès l'instant où il assume ces insignes. Dès lors il ne saurait être plus ou moins pèlerin. La coquille n'y ajoute rien. Elle indique non pas tant la direction du pèlerinage que l'identité de l'intercesseur invoqué, du moins aux XIIe et XIIIe siècles (voir Autun infra note 60). A cela s'ajoute qu'en saint Jacques c'est évidemment l'apôtre qui se fait pèlerin. Autrement dit, le fait d'assumer les insignes du pèlerinage ne fait pas perdre à saint Jacques sa qualité d'apôtre. La signification inouïe d'une telle image tient précisément à ce qu'elle donne de l'apôtre une vision nouvelle, vision qui trouve sa justification véritable dans le fait qu'elle est calquée sur le Christ lui-même, apparu aux disciples d'Emmaüs «in alia effigie» (Mc. 16, 12), comme Serafin Moralejo en fait si justement la remarque. Il n'y a donc de ce point de vue aucune évolution possible de la figure de saint Jacques pèlerin. Ce qu'on observe au fil du temps, est donc non pas tant une évolution vers un point Omega, impossible à définir, qui correspondrait à l'assimilation totale de l'apôtre au pèlerin, ce à quoi on assiste, en réalité, n'est que l'actualisation de la figure de saint Jacques. Encore faut-il préciser que cette actualisation n'est pas l'apanage du seul pèlerin, elle joue autant sur la figure de l'apôtre qui ne saurait être un invariant (voir infra note 128).

[60]. «La más antigua representación de un peregrino jacobeo se encuentra en el tímpano del Juicio final de San Lázaro de Autun. Antecede allí por cierto, entre los bienaventurados, a un peregrino a Jerusalén, lo que no extraña en la órbita hispanófila de Cluny» (cf. Biblio. n° 3, 1987, p. 16, in fine). «Deux pèlerins ont un bâton sur l'épaule ; ils sont aisément reconnaissables aux insignes de leur besace : la croix de Jérusalem et la coquille de Saint-Jacques de Compostelle» (cf. Denis Grivot et George Zarnecki, *Gislebertus sculpteur d'Autun*, 2e éd., 1965, p. 28, col. B, et p. 57, fig. Q).

[61]. L'énorme bloc de granit en bâtière qui porte ce collègue apostolique était encastré dans le mur ouest au second étage du grand cloître de l'abbaye de San Esteban, et entièrement badigeonné de chaux, lorsqu'à la faveur des travaux de consolidation entrepris en 1958, il fut soigneusement déposé et placé dans l'église de ce monastère (cf. Manuel Chamoso Lamas y Francisco Pons-Sorolla, «El Monasterio de S. Esteban de Ribas de Sil y su retablo de piedra», dans *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIII-39 (1958), p. 37 et sv.)



Fig. 4



Fig. 5

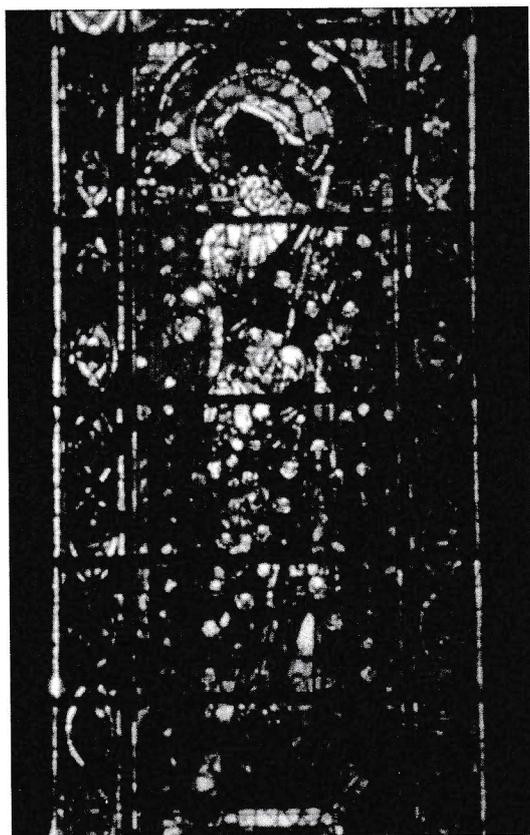


Fig. 6

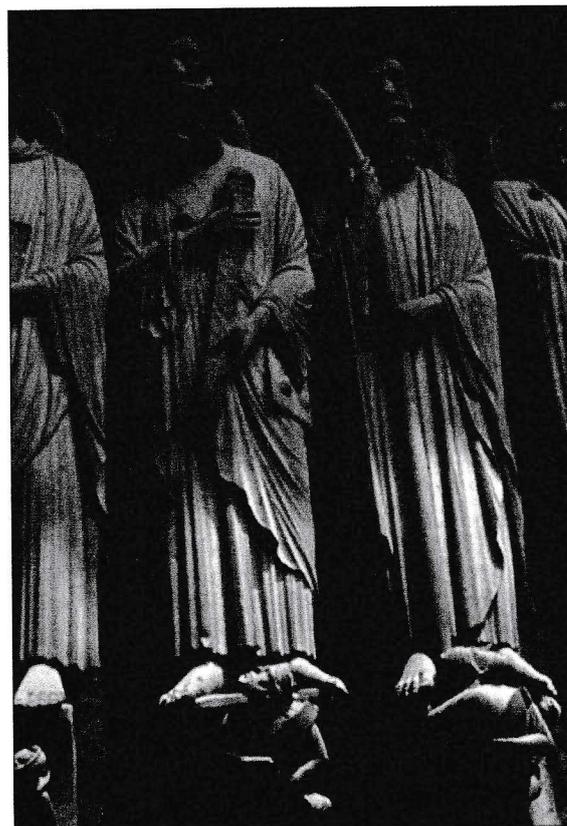


Fig. 7

l'on se serait contenté d'esquisser la silhouette de chaque apôtre sans en relever les traits spécifiques ? La certitude de la présence de Jacques et de Jean n'aurait d'égal que l'ignorance dans laquelle on serait des caractères donnés à leur figure[62].

Or le sculpteur n'a pas hésité à munir saint Jacques des attributs qui sont les siens au Portail de la Gloire (figs. 6 et 8). Au demeurant, sa position, immédiatement à gauche du Prince des Apôtres, et l'abondance de sa chevelure aurait suffi à l'identifier, puisque Jean qui se tient à droite de saint Paul est imberbe. Nonobstant, le sculpteur a constellé le manteau de saint Jacques de quatre ostensibles coquilles et il en a placé une cinquième, plus petite, sur la traverse du bâton en «tau» qu'il empoigne de sa main droite. Que ce soit là son idée ou celle du commanditaire, il est clair que sur ce retable on n'a pas voulu laisser ignorer que saint Jacques était l'objet d'un culte particulier à Compostelle, ou plus exactement que son corps avait échoué en Galice où il faisait miracle.

Mieux si l'on réfléchit à la signification particulière des clés du paradis que Pierre serre dans sa main droite et qui font pendant au Livre de la Parole, on résiste difficilement à l'impression que cette multiplication onirique de coquilles sur le vêtement de saint Jacques n'a d'autre but que de proclamer les innombrables grâces dont le sanctuaire de l'apôtre est le dispensateur. Le caractère sotériologique que semble revêtir cet emblème paraît, d'ailleurs, renforcé par l'allure singulière prêtée à la figure du Christ. Ce dernier n'est pas seulement le Sauveur montrant ses plaies, mais le Christ-Roi ressuscité, Rédempteur du genre humain, monté dans la Gloire que symbolise la couronne dont il est ceint, et «d'où il viendra juger les vivants et les morts»[63]. En clair, le Christ est ici ensemble la pierre d'angle et la clé de voûte du Salut. Sa présence au milieu du collège apostolique est annonce de la Parousie aussi bien que du Jugement dernier, et les apôtres sont ici les assesseurs de son tribunal.

On voit mal comment la figure purement anecdotique d'un saint Jacques pèlerin, «*hechura de los caminos*», s'inscrit dans un tel contexte[64]. Ce qui est troublant et ce qui semblerait donner raison à la théorie qui voit dans l'apparition des coquilles le premier signe de l'inéluctable conversion de l'apôtre en pèlerin, c'est que la cathédrale de Chartres paraît offrir la même séquence dans l'évolution de la figure de saint Jacques. En effet, l'apôtre se présente revêtu d'un manteau émaillé de coquilles sur une peinture de la chapelle Saint-Clément, dans la crypte, et sur un vitrail des fenêtres hautes de la nef, juste avant, semble-t-il, qu'il ne se charge du sac de pèlerin timbré de deux coquilles, au portail central du transept sud (figs. 9 et 10)[65].

Mais, là encore, la fourchette chronologique qui joue sur un intervalle de quelques années, paraît si étroite, qu'il convient de se demander si l'on a pas plutôt affaire à l'invention parallèle de deux modèles répondant à une finalité aussi différente que ne l'est le cadre dans lequel elles s'insèrent[66]. C'est, du reste, ce que semble prouver l'économie même des attributs qui caractérisent l'apôtre sur chacune de ces figures. En effet, la croix hastée qu'il tient sur le vitrail où son manteau bleu est constellé de coquilles nacrées, montre bien qu'ici la vertu du pèlerinage abonde dans le sens salvifique qui est celui de la croix Christ et que la grâce que procure l'intercession de saint Jacques n'est autre que celle du Salut (fig. 9). Entre 1190 et 1214, le sceau de l'abbaye de Walden, en Angleterre (fig. 11), et la fresque de la chapelle Saint-Gervais des Roches, en Vendômois, qui montrent l'un et l'autre saint Jacques environné de coquilles, n'inspirent pas d'autre commentaire[67]. De même, sur la statue du transept sud, le sac du pèlerin croisant l'épée du supplice avertit que sa signification profonde rejoint celle du sacrifice consommé dans le martyre (fig. 10). La maigreur ascétique de cette poche prouve assez la forte connotation pénitentielle dont elle est empreinte.

[62]. C'est précisément un dessin au lavis, pris par le chanoine José de Vega Verdugo, vers 1655-1657, et inséré dans la Memoria sobre las obras en la Catedral de Santiago, qui conserve le souvenir de la fameuse «*Tabula retro altaris*», offerte par l'archevêque Diego Gelmírez à sa cathédrale, vers 1135, qui figure le Christ Sauveur montrant ses plaies, inscrit dans une mandorle polylobée et entouré d'un Apostolado où l'on serait bien en peine de reconnaître saint Jacques (cf. *La Meta del Camino de Santiago. La Transformación de la Catedral a través de los Tiempos*, Santiago, 1995, n° 20, p. 290-291). Et c'est à propos de ce célèbre retable que Serafín Moralejo évoque celui de San Esteban qui lui apparaît comme un exemple de «*transposition sur la pierre d'une formule née dans le domaine des arts précieux*» (cf. «*Ars Sacra*», op. cit. supra note 27, p. 234-236 ; infra note 159).

[63]. On emprunte ici la formule au Credo de la Messe : «*Et ascendit in celum ; sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos*» et *mortuos ; cujus regni non erit finis*». Voir aussi supra note 52.

[64]. Il est vrai qu'il ne faut pas prendre cette expression au pied de la lettre, comme on va le voir. Aux yeux de Serafín Moralejo, il n'est pas jusqu'à la Galice qui ne soit «*hechura de los caminos*» : «*Las peregrinaciones jacobeanas fueron sin duda el fenómeno de civilización de mayor alcance en que Galicia se vio implicada a lo largo de su historia. Por extraña paradoja, este país de tan arduos accesos ha sido, en buena medida, hechura de los caminos*» (cf. *Biblio*. n° 3, 1987, p. 5-6).

[65]. Cf. H. Jacomet, «*L'apôtre au manteau constellé de coquilles. Iconographie de saint Jacques à la cathédrale de Chartres*», dans *Monde médiéval et Société chartraine*, Paris, 1997, p. 184-187, et p. 192-194).

[66]. En effet, le vitrail de la baie 140 qui s'ouvre à l'étage de la nef, côté sud, est daté entre 1205 et 1215, tandis que les statues qui garnissent les ébrasements des trois portails du transept sud se situent entre 1210 et 1215. D'ailleurs, contrairement à ce qu'a écrit Émile Mâle, il n'y a pas de coquilles attachées à la «*tunique*» de saint Jacques sur cette statue (cf. op. cit. supra note 9, p. 360), mais deux sur le rabat du sac et deux autres suspendues à la courroie de ce même sac (cf. «*Les vitraux du Centre et des Pays de la Loire*», dans *Corpus Vitrearum, Recensement II*, Paris, C.N.R.S., 1981, p. 42 ; Wilibald Sauerländer, *La sculpture gothique en France 1140-1270*, Paris, 1972, Pl. 111).

[67]. En effet, lorsque les coquilles ne colonisent pas directement la robe ou le manteau de l'apôtre, elles peuplent le fond sur lequel sa figure se détache. C'est le cas dans la nef de Chartres à la baie 136, vers 1205-1215, qui se trouve être un splendide ex-voto de pèlerinage

Il est clair, cependant, qu'en se référant au retable de San Esteban de Ribas de Sil, Serafín Moralejo ne fait qu'évoquer une question qui n'est pas l'objet immédiat de ses préoccupations, comme s'il avait voulu signaler au passage la singularité de cette image pour indiquer qu'elle ne lui échappait pas, quitte à y revenir plus tard (fig. 8). C'est la même impression qu'on retire de l'allusion faite à «la escarcela» dans le premier des deux textes cités (note 39). Il n'est d'ailleurs pas difficile d'identifier l'œuvre qui a motivé cette parenthèse. En effet, Serafín Moralejo a attiré l'attention sur elle, à l'occasion de la grande exposition *Santiago Camino de Europa*. Il s'agit de la curieuse effigie de l'apôtre couronné, assis en majesté, que conserve le musée de la Cathédrale, à Compostelle (Fig 12):

«La pieza», écrit-il alors, «ilustra el proceso de progresiva contaminación del tipo de Santiago in cathedra, definido en el Pórtico de la Gloria y adaptado luego en el altar mayor de la catedral como imagen de culto, y el del Santiago peregrino, ajeno en su origen a la tradición compostelana». Rien de nouveau, si ce n'est que l'attribut responsable de la «contamination» est ici le sac, «claro préstamo», ajoute-t-il, «de la imagen peregrina que para Santiago forjaron sus caminos»[68]. Mais, à la vérité, la vue de ce sac, si étrange soit-il, est éclipsée par la présence de l'ahurissante couronne qui coiffe l'apôtre (fig. 12). Tout se passe comme si, conscient de l'abaissement que la présence du sac faisait subir à l'apôtre, le sculpteur avait aussitôt entrepris de l'exalter en lui décernant une couronne.

Soucieux de rapprocher cet attribut pour le moins insolite du rituel observé par les pèlerins de langue germanique qui touchaient et plaçaient sur leur tête la couronne suspendue au-dessus de la vénérable effigie érigée en arrière du maître autel de la basilique, Serafín Moralejo n'hésite pas à faire remonter cette sculpture au milieu du XIII^e siècle, date vers laquelle, justement, apparaissent les premières mentions écrites de cette couronne. Il y a, toutefois, lieu de croire que cette œuvre est plus tardive. La poche empesée du sac n'est nullement en harmonie avec ce que l'on observe partout ailleurs au XIII^e siècle (fig. 12)[69]. Il en va de même du retable du monastère de Ribas de Sil, fleuron de la *Ribeira Sacra*, que Moralejo place autour de 1200, alors que Manuel Chamoso Lamas, son inventeur, l'avait rajeuni d'un demi-siècle, sachant que la tendance actuelle est plutôt de le situer à la fin du premier tiers du XIII^e siècle (fig. 8)[70].

Il est donc bien exact, comme il l'avait lui-même subodoré, que «la imagen de Santiago Peregrino no llegara a aclimatarse plenamente en Compostela hasta el 1300». En effet, l'étonnante majesté de saint Jacques qui provient de la chapelle de Santiago del Burgo, à Pontevedra, qui porte elle aussi un sac, mais dissimulé sous le manteau, et trois coquilles, dont deux semées sur le fût de son bâton pastoral en «tau», ne passe pas pour être antérieure au second tiers du XIV^e siècle (Fig. 13 et 14)[71]. C'est bien d'ailleurs à cette effigie non moins qu'à celle qui orne le folio 2v^o du Tumbo B de la cathédrale de

puisque l'apôtre y est vénéré par une famille de pèlerin (cf. op. cit. supra note 55, 1997, p. 187–189; *Corpus vitrearum*, supra note 56, p. 42). Or c'est le parti qui a été adopté sur une peinture rupestre de la fin du XII^e siècle, peinte en arrière d'un autel excavé, à même la paroi, à la façon d'une «tabula retro altaris», qui montre saint Jacques assis, en majesté, vénéré par deux groupes de deux pèlerins disposés de manière symétrique (cf. H. Jacomet, «Une majesté romane de saint Jacques dans la vallée du Loir», dans *Pèlerinage et art roman*, *Revue d'Auvergne*, n° 535 (1995), p. 39–69 ; Christian Davy, «Les Roches–L'Évêque», dans *Les Peintures murales romanes de la vallée du Loir*, Vendôme, 1997, p. 119–123). C'est aussi ce que l'on observe sur le sceau adopté par le prieuré Saint-Jacques de Walden, érigé en abbaye en 1190. L'apôtre qui est vêtu de la tunique et du manteau, et porte ostensiblement le Livre de la Parole à senestre, s'appuie à dextre sur une longue croix hastée, tandis que le sac du pèlerin broche sur son flanc. Il est difficile d'être à la fois plus apôtre et pèlerin (cf. Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen, Gand, 1985, n° 282, p. 321). Cette croix hastée qu'on observe à Oviedo et à Chartres, se retrouve également sur une fresque de l'église de Wisborough Green, de l'extrême fin du XII^e siècle ou du tout début du siècle suivant, dans le West Sussex, où saint Jacques a exactement les mêmes attributs que sur le sceau de Walden, situé lui-même entre 1190 et 1214 (cf. Edward Clive Rouse, *Medieval Wall Paintings*, London, 4^e éd., 1991, p. 36, fig. 40).

[68]. Cf. «Estatua sedente de Santiago coronado», dans *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 62, p. 343 ; voir infra note 41. Il est étrange, s'agissant de cette couronne, de ne pas la voir rapprochée plus souvent de ce verset de l'épître de saint Jacques : «Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se» (Jc. 1, 12).

[69]. Ce n'est d'ailleurs pas le seul argument qui incite à rajeunir cette œuvre. La mouluration du banc sur lequel l'apôtre est assis, le socle même, l'implantation des pieds parfaitement horizontaux, les deux boutons visibles sur le haut de la tunique, l'épaisseur de la courroie du sac, sont des traits qui cadrent mal avec l'idéalisme habituel à la sculpture du XIII^e siècle. Mieux, l'agrafe du manteau est elle-même gênante. Elle n'offre pas cette stylisation particulière qu'on lui voit sur la majesté de Santiago de Ribadavia (cf. *Santiago la Esperanza*, Colegio de Fonseca, Santiago, 1999, p. 230–231). Il en va de même des coquilles absentes ici, mais visibles sur cette majesté comme sur celle de Santiago del Burgo (Pontevedra), qui sont datées l'une et l'autre du milieu du XIV^e siècle (cf. Santiago el Mayor y la Leyenda *Dorada*, Santiago, 1990, p. 56–57). Surtout, le traitement de la traverse du «tau» témoigne d'une simplification difficilement explicable quand on considère que le détail des têtes de lions visibles au Portail de la Gloire, est reproduit sur l'effigie de Santiago del Burgo, et suggéré par un renflement à San Esteban de Ribas. En réalité, seul le visage et la coupe des cheveux justifient les deux rapprochements invoqués par Serafín Moralejo avec le portrait de Fernando III dans le Tumbo A de la cathédrale, d'une part, et le saint Joseph du tympan de l'Épiphanie, à Santa María del Campo (La Coruña), d'autre part. Sitôt que l'on s'attache au drapé, la différence saute aux yeux. On ne voit pas œuvre antérieure à la fin du X^e siècle (voir infra note 77).

[70]. «Juzgamos este retable como obra de mediados del siglo XIII» (cf. op. cit. supra note 51, 1958, p. 42). Plus récemment Jaime Delgado Gómez s'est resserré la datation : «Situaria, pues, su factura, en el entorno del año 1225, tanto algo antes como algo después» (cf. *El pétreo retable de San Esteban de Ribas de Sil*, Grupo Francisco de Moura, Ourense, 1999, p. 68).

[71]. Cf. Santiago el Mayor y la Leyenda *Dorada*, Santiago, 1990, p. 56–57.

Saint-Jacques[72], que Serafin Moralejo semble se référer, lorsqu'il écrit cette même année 1993 : «*Algunas de las imitaciones que suscitó el Santiago del Pórtico (de la Gloria) incorporan, en efecto, las conchas o incluso la escarcela*». Il vient de rappeler avec une insistance têtue comment avant le tournant fatidique du XIV^e siècle, «*lo que se encuentra en Galicia son contaminaciones o hibridaciones del Santiago peregrino, fruto de los caminos, con el tipo apostólico y episcopal que se define en el Portico de la Gloria, caracterizado por el báculo en tau que también adoptaron los prelados de su Iglesia*» (fig. 6)[73].

6: Saint Jacques Pèlerin: une forme inédite d'apostolat?

Jamais la formulation n'a été aussi explicite, puisqu'au terme épidémiologique de «contamination», s'ajoute à présent l'effroyable concept tératologique de «hybridation», cher au chanoine Steppe[74]. Toutefois, il semble qu'il ne faille pas se laisser impressionner outre mesure par des expressions qui manifestement reviennent comme à plaisir, car il arrive parfois que le ton exagérément emphatique prêtée à une affirmation coïncide avec le moment où l'on a cessé d'y croire réellement, comme ces protestations de foi qui trahissent le doute qui les motive. En effet, une affirmation à ce point ressassée montre qu'elle est en passe de se figer en doctrine[75]. Serafin Moralejo aurait été avisé de se souvenir, comme il l'a dit ailleurs, que «*las metáforas naturalistas son traidoras*»[76], car si le résultat d'une hybridation peut être utile ou intéressant, il est généralement stérile. Or c'est là ce que dément formellement la suite de sa réflexion. Qui plus est, celle-ci est révélatrice au plus haut point de la façon dont Serafin Moralejo cherche constamment à dépasser l'acquis en forgeant des expressions nouvelles ou en osant des rapprochements inattendus.

De fait, en dépit de leur caractère «hybride», les imitations dérivées de l'effigie créée par maître Mathieu, lui inspirent une vue pénétrante (figs. 12–14). L'incorporation de ces attributs propres à l'itinérance que sont la coquille et le sac, à quoi il faudrait aussi ajouter le bourdon, comme le montre la surprenante effigie recueillie naguère à l'église de Santiago de Carreira ou celle qui trône encore dans l'église Santiago de Gastei[77], ont, à ses yeux, pour résultat de fondre ou de fusionner : «*las peregrinaciones del propio Apóstol en su misión evangélica con su providencial presencia en los caminos de sus devotos*»[78]. Cette fusion sans confusion n'inaugure-t-elle pas une vision très différente de la relation qu'entretiennent au sein de l'image de saint Jacques les deux aspects indissociables de son apostolat, c'est-à-dire de son envoi en mission, et de son errance démontrée par l'odyssée de ses reliques[79]? Au vrai, ce second aspect n'est-il pas, en réalité, le prolongement du premier? En clair, se peut-il que saint Jacques, nouveau Janus, ait deux visages et que ceux-ci se tournent le dos ?

[72]. Sur cette enluminure qui représente le maître-autel de la cathédrale et le baldaquin qui le surmonte, l'effigie trônante de l'apôtre qui tient à dextre le bâton en «tau» et à senestre un phylactère en «Z» qui porte son nom, montre sur le pan du manteau bleu qui lui couvre l'épaule gauche, un semis de trois coquilles rouges. La rédaction du *Tumbo B* fut entreprise à partir de 1326 (cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 44 ; *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 116, p. 421–422).

[73]. Cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 44.

[74]. Voir supra note 45.

[75]. A la décharge de Serafin Moralejo, il faut avouer qu'en raison du caractère purement autochtone qu'il reconnaît à l'effigie de l'apôtre en majesté, et à cause de l'éloignement des lieux où se manifeste la figure de saint Jacques pèlerin, il ne lui restait guère d'autre solution que le recours au concept de «contamination» pour expliquer l'irruption soudaine d'attributs étrangers à la conception qui avait présidé à la naissance de cette image souveraine. En fait, cette répétition est moins l'expression d'une doctrine ancrée, qu'un effet secondaire résultant d'un blocage de nature heuristique, dont l'origine doit être recherchée dans le postulat qui pose au départ l'étrangeté radicale entre l'image galicienne de la majesté de l'apôtre et l'image de saint Jacques pèlerin, fruit hasardeux de ses chemins, étrangeté justifiée en partie par l'existence de «types» préétablis (voir supra notes 48 et 59 et infra notes 84 et 128). Ceci n'est pas admissible : 1 – parce qu'il est douteux qu'on ait ignoré à Compostelle l'existence de la seconde image même si l'on n'y a pas eu recours pour les raisons pertinentes qu'en a données Serafin Moralejo ; 2 – théologiquement parlant, elles ont un seul et même fondement qui est le Christ. Or Serafin Moralejo l'a lui-même aperçu (voir infra note 160).

[76]. Cf. *Biblio.* n° 1, 1982–1985, p. 397–398 et supra note 46.

[77]. Serafin Moralejo avait étudié cette majesté dans sa thèse (cf. *Galicia no Tempo*, Santiago, 1990, n° 90, p. 199). Quant à la statue découverte à l'église Saint-Jacques de Carreira, vers 1964, elle a été photographiée et sommairement décrite par Fermín Bouza Brey qui proposait de la situer «en los comienzos del siglo XIV» (cf. «Escultura de Santiago Peregrino de época medieval», dans *Compostellanum*, XIII–2 (1968), p. 357–358). La présence de boutons sur le haut de la tunique de l'apôtre semble annoncer ceux que l'on voit sur l'effigie du saint Jacques couronné de Compostelle et pas l'inverse (voir supra note 69).

[78]. On trouve peut-être ici la formulation aboutie ou plus précisément le dépassement de la position qu'il avait exprimé cinq ans plus tôt. Tout se passe, en effet, comme si Serafin Moralejo avait fondu et uni deux propositions restées jusque là aussi séparées que ne le sont les «types» iconographiques qu'elles servent à caractériser, puisqu'ils sont «étrangers» l'un à l'autre : d'une part, «un Santiago (...) a imagen y semejanza de sus devotos», et, d'autre part, «las peregrinaciones (...) emprendidas por el propio Apóstol en su misión evangelizadora» (cf. *Biblio.* n° 4, 1988, p. 35, voir supra note 40).

[79]. Il avait écrit lui-même, en 1987 : «En la razón que Dante da para restringir el título de «peregrino» a quienes acuden al sepulcro jacobeo, se reconoce también implícito el fundamento de esta asimilación figurativa : la sepultura de Santiago se encuentra más lejos de su patria (más «peregrina» por tanto) que la de ningún otro apóstol. Por su misión evangélica hasta los confines mismos del orbe, a ningún otro apóstol convenia mejor este perfil viajero» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, 1^{er} paragraphe ; voir supra note 38 in fine et infra note 130).

S'il est difficile de préjuger ce qu'aurait été sur ce point l'évolution de la pensée de Serafin Moralejo, il est cependant permis d'entrevoir dans cette splendide image l'amorce du développement de ce que l'idée quelque peu abrupte de saint Jacques pèlerin entendu comme «*hechura*» ou «*fruto de los caminos*» cache sous son écorce rugueuse. Ne découvre-t-on pas ici l'amorce d'un retournement ou d'un élargissement de sens analogue à celui qu'il a opéré pour sauver la théorie d'un art qui fût propre au Chemin de Saint-Jacques. Il avait alors discerné qu'il fallait cesser de regarder les chemins comme des torrents charriant pêle-mêle un indescriptible conglomerat d'influences, pour comprendre leur action en terme d'entreprise: «*Más que lo tuvo de cauce, interesa lo que el Camino supuso de empresa*»[80].

A partir de là, il n'est plus possible d'envisager de façon univoque le rôle des chemins comme facteurs d'intégration d'un espace artistique et spirituel. Ce qui est vrai sur le plan monumental, doit l'être aussi en matière d'iconographie, et singulièrement en ce qui concerne l'image de saint Jacques pèlerin[81]. En clair, cette représentation prodigieusement riche de sens ne découle pas tant des chemins eux-mêmes, entendus comme réseau de voies hiérarchisées, que du pèlerinage qui leur donne un visage et leur insuffle un esprit. Comme le suggère Serafin Moralejo avec une intense poésie, cette «figure de proue» enveloppe dans un même dynamisme la mission évangélicatrice et la présence charismatique de l'apôtre, sur la route, auprès de ses dévots.

Autrement dit, à travers cette image non pas «hybride» mais à double face ou plutôt à double entrée, c'est l'apôtre décapité par Hérode qui se manifeste à ses pèlerins en assumant leur condition. Mieux, de manière plus essentielle, c'est le martyr glorifié qui ressuscite à travers ses pèlerins parce qu'en eux s'incarne la fécondité de son sacrifice. Autrement dit, les pèlerins sont le fruit de sa passion et de sa prédication, puisqu'à travers l'appel que propagent ses chemins, c'est véritablement lui qui les attire[82]. Le chemin devient l'émanation de sa présence. Il est véritablement le prolongement de l'action de saint Jacques. En ce sens, Serafin Moralejo avait déjà écrit: «*No sólo se peregrinaba entonces a Santiago, sino también con Santiago. En el camino estaba la meta*»[83]. Vision exacte à condition de préciser, toutefois, que si le moyen peut s'identifier à la fin, c'est parce que le chemin devient grâce à saint Jacques instrument de conversion et désir de Dieu.

Si l'emploi du verbe «*fundir*», au même titre que le substantif «*presencia*», laisse présager que tôt ou tard Serafin Moralejo aurait rompu avec ce qu'a de borné et d'obsolète la théorie des «types», reste qu'il y sacrifie jusqu'au bout. Il faut en chercher la cause dans les «*avatars*» que lui paraît subir la majesté galicienne de saint Jacques sous la pression de l'afflux constant de pèlerins. En effet, il voit dans ces atteintes l'influence de facteurs étrangers à Compostelle. Aussi lui semble-t-il que le caractère de cette image s'altère à mesure qu'elle devient autre chose qu'elle-même (figs. 13 et 14). Il ne lui apparaît pas, sauf dans cette ultime phase, que saint Jacques puisse rester lui-même tout en s'ouvrant à ses pèlerins, parce qu'en définitive leur venue procède de l'attirance qu'il exerce. C'est dire que l'image de la majesté de l'apôtre ne saurait être aussi «étrangère» au pèlerinage qu'il le dit[84]. En se faisant pèlerin, saint Jacques ne devient-il pas l'apôtre de ses dévots, conformément à la mission de «pêcheur d'homme» qu'il a reçu du Christ?

Serafin Moralejo voit parfaitement, du reste, que la possibilité pour saint Jacques d'assumer la condition pèlerine n'entre nullement en contradiction avec la vision que certains textes du *Liber Sancti Jacobi* donnent de l'action de ce «pèlerin très notoire—*peregrinus notissimus*» qu'il est[85]. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire: «*Pero más significativo es aún, en este sentido, que el propio Santiago aparezca, en la abundante literatura de sus milagros, acompañando a los peregrinos en el viaje a su santuario, asis-*

[80]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 14, 3ème paragraphe ; voir infra note 127. Il faut d'ailleurs donner un sens large à l'expression «hachura de los caminos» (voir supra note 54).

[81]. «Al hecho mismo de la peregrinación y de su culto, más que al tráfico de sus caminos, deben estos templos su comunidad formal», déclare Serafin Moralejo au sujet des églises dites de pèlerinage. Et plus loin : «A las peregrinaciones debió el Camino su primer impulso y su más plena identidad, su articulación como comunidad territorial en un tiempo que más supo de camino que de fronteras» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 9, 2ème paragraphe, et p. 14, 3ème paragraphe ; voir infra note 127).

[82]. L'homélie *Adest nobis* ne développe pas une autre idée lorsque son auteur applique au sacrifice de saint Jacques ce verset tiré de l'annonce de sa propre passion par le Christ : «Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet (Jn. 12, 24–25)»: «Sic vir Christi Iacobus post passionis sue triumphum populorum multitudines ad se in Gallecia venientes divino suo patrocinio, Christo largiente gignit, et quasi fructum bene maturum et odoriferum affert in gloria (...). Car de même qu'on déterre un plant pour l'enfouir dans un sol plus fertile afin qu'il porte davantage de fruit, de même saint Jacques a été transplanté de Jérusalem en Galice pour croître en gloire au milieu de la foule de ceux qui accourent à lui —«evellitur beatus Iacobus a Iherosolimis corporali presencia et transplantatur in Gallecianis, ut in omnibus gentis ad se venientibus crescat in gloria». C'est pourquoi les peuples du monde entier — cunctorum cosmi climatium populi— confluent vers sa basilique. «Hic est fructus Dei, fructus ecclesie penitentium, fructus adquisicionis apostolice, quem Dominus olim sic pollicitus est ei dicens : Et fructus vester maneat», s'exclame-t-il. Qui plus est: «Et tot sunt fructus eius quot de longinquis cosmi climatibus usque ad Galleciam fessis corporibus nimiisque laboribus iter eius perficiunt, illius sacra basilice limina osculantes, ac ipsius beneficia postulantes» (cf. L.S.), op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 7, fol. 42v–43r, p. 53–5 ; traduction, p. 109–110).

[83]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, fin du 1er paragraphe.

[84]. «Nada tiene que ver», voir supra note 39 ; «extraña», supra note 40 ; «ajeno», supra note 68 (voir aussi notes 48, 59, 75 et 78).

[85]. «Ya el texto del Liber califica al Apóstol de «peregrinus notissimus», invitando incluso a reconocerlo a él o a Cristo en la apariencia de los pobres caminantes» (cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 43–44 ; voir infra note 159).

tiéndolos en los azarosos trances que en él se les presentan»[86] Nonobstant, il ne va pas jusqu'à concevoir que cet abaissement puisse n'être pas à sens unique. Saint Jacques ne prend l'apparence du pèlerin que pour l'élever à lui, de la même façon que le Christ avait dit à ses disciples «ce que vous faites au plus petit d'entre les miens c'est à moi que vous le faites», donnant ainsi à tout homme une dignité suréminente[87].

S'il est probable qu'en revêtant l'habit du pèlerin saint Jacques en assume la misère, il n'en demeure pas moins que seul devient réellement pèlerin celui qui se conforme à saint Jacques. Ceci implique qu'il n'est pas exclu que l'image de l'apôtre pèlerin revête un sens normatif. En incitant ses pèlerins à se munir à son exemple du sac et du bâton, saint Jacques les invite à entrer dans la voie de pénitence et de renoncement qui est la sienne, car il ne peut promettre à ses pèlerins que ce que le Christ lui a promis: «*calicem meum bibetis*»[88]. En échange, il s'offre à garantir la validité de leur démarche et à la conduire à son aboutissement ultime : la vision béatifique. En un mot saint Jacques devient réellement l'avocat de ses pèlerins et de tous ceux qui l'invoquent à l'heure fatidique du Jugement[89].

C'est l'absence d'une véritable réflexion sur le sens des «*signa peregrinationis*» qui conduit, semble-t-il, à privilégier un aspect au détriment de l'autre, comme si l'habitude prise par les historiens de l'art de qualifier indistinctement d'attributs le sac et le bâton du pèlerin, au même titre que le chapeau ou la gourde, suffisait à abolir leur sens proprement religieux. Que le caractère inouï que revêt l'image de l'apôtre pèlerin n'échappe pas à Serafin Moralejo, c'est ce que prouve cette remarque : «*En esta singular creación vienen a invertirse, significativamente, los habituales términos de la relación entre un santo y sus devotos*», puisque, ajoute-t-il, «*en este caso es el santo que acaba por configurarse a imagen y semejanza de sus fieles*»[90]. Cependant, qui ne voit que cette relation est susceptible de réciprocité. Bien qu'il se laisse aller quelque fois à regarder les pèlerins comme les véritables acteurs de cette transformation, il est à noter que Moralejo ne dit jamais, comme Émile Mâle, que ce sont les pèlerins qui ont façonné le saint à leur image[91]. Au contraire il paraît donner l'initiative à l'apôtre, comme si il avait l'intuition que saint Jacques lui-même n'était pas tout à fait innocent dans cette affaire.

7: Transfiguration de saint Jacques.

En réalité, la valeur accordée par l'Église au sac et au bâton, c'est-à-dire au pèlerinage, ne permet pas d'opposer l'habit de pèlerin au dépouillement que le Christ exige de ses disciples au moment de leur envoi[92]. Appliqué tel quel à la majesté de saint Jacques, cet appel à la pauvreté radicale pour ne vivre que de Dieu, sied mal à la solennité de l'apôtre, alors qu'il rend parfaitement compte de la légèreté du Christ de Silos (fig. 4) ou de l'abandon de saint Jacques, à Santa Marta de Tera (fig. 2). Pareille herméneutique repose sur une interprétation trop littérale du vêtement apostolique. Certes, l'apôtre adossé au trumeau du Portail de la Gloire est intrônisé pasteur et évangéliste de son peuple, comme le spécifie l'inscription peinte sur son phylactère : «*Misit me Dominus*» (fig. 6)[93]. Mais cette mission est à Compostelle un effet du rayonnement céleste de saint Jacques, c'est à-dire de sa gloire. Autrement dit, c'est parce que saint Jacques a triomphé de l'é-

[86]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, fin du 1er paragraphe ; voir infra note 131.

[87]. «Amen, dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis» (Mt., 25, 40 ; voir aussi Mt. 10, 40 et 10, 42).

[88]. Allusion à sa Passion que le Christ invite saint Jacques à partager, ce qui a fait de lui le premier martyr parmi les apôtres. C'est là, du reste, le texte même de l'Évangile lu le jour de la fête de l'apôtre, le 25 juillet (Mt. 20, 23). Don Berenguel de Landoria avait choisi ce verset comme légende du contre-sceau de son deuxième sceau, où apparaît l'image de saint Jacques pèlerin (cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 42, fig. 3, et p. 44). Le *Liber Sancti Jacobi* a tiré un parti extraordinaire de ce texte qui rapporte la demande exorbitante de la mère des fils de Zébédée (cf. H. Jacomet, «Compostelle aux XIIe et au XXe siècles : du mythe à l'utopie?», dans *Europe romane, Europe d'aujourd'hui, Revue d'Auvergne*, n° 531 (1993), p. 62–63). La leçon que Jésus tire, est extrêmement significative. A la révolte que suscite cette demande chez les autres disciples, le Christ répond : «Celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave —quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister ; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus» (Mt. 20, 26–27 ; voir infra notes 156 et 159).

[89]. «O peregrinorum advocate!», telle est l'exclamation qui ponctue la prière à saint Jacques qui se trouve presque à la fin du sermon *Veneranda dies* (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 17, fol. 92v°, p. 10 ; traduction, p. 232). Voir à ce sujet les observations pénétrantes de Francisco Puy Muñoz (cf. «Santiago abogado en el «Calixtino»», dans *Pistola e il Cammino de Santiago*, voir *Biblio.* n° 2, Perugia, 1987, p. 57–92 ; infra note 100).

[90]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, 1er paragraphe.

[91]. Voir supra notes 41 et 68.

[92]. L'aspect pénitentiel qui se dégage des différentes formules de bénédiction est alors un fait général. Le sermon *Veneranda dies* s'inscrit parfaitement dans ce contexte lorsqu'il dit : «Peregrinalis via rectis est defectio viciorum, mortificatio corporum, relevacio virtutum, remissio peccatorum, etc.» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 17, fol. 80r°–80v°, p. 91–92 ; traduction, p. 204–206, et infra note 108 ; cf. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg / Br., 1909, rééd., 1960, t. 2, p. 271–307 ; *Las Peregrinaciones*, op. cit. supra note 3, t. 3, 1949, n° 89, p. 145–147 ; H. Jacomet, «Le bourdon, la besace et la coquille», dans *Archéologia*, n° 258 (1990), p. 42–51 ; voir infra notes 107 et 148).

[93]. Cf. *Biblio.* n° 4, 1988, p. 35 ; voir supra note 40 et infra note 97 la citation du L.S.J. qui justifie ce point.

preuve et que son martyr lui a ouvert les portes du Royaume, que, par le truchement de ses reliques, son sacrifice répand sur la Galice et sur ses pèlerins les grâces inépuisables que lui mérite son intercession perpétuelle auprès du Sauveur[94].

De même, l'image de saint Jacques pèlerin n'est pas le résultat de la greffe aussi aléatoire qu'anachronique d'un sac et d'un bâton sur la tunique antique de l'apôtre. Elle s'apparente davantage à une apparition «providentielle», comme le suggère Serafin Moralejo[95]. Dans la mesure où elles sont toutes deux le fruit d'une élaboration concertée et non le résultat inopiné d'une mutation, il existe une sorte de parallélisme entre la figure de saint Jacques pèlerin et celle de l'apôtre *in cathedra*. C'est dire qu'il ne suffit pas d'ajouter des attributs définis à un «type» préétabli pour que naissent de semblables images. Comme l'entrevoit Moralejo, c'est plutôt une façon d'être, en un mot une «présence» particulière que manifeste chacune de ces effigies. Et dans les deux cas, cette «présence» est de nature éminemment charismatique. «*Letetur Gallicie, quia eius illustratur presenciam* – Qu'exulte de joie la Galice qu'illumine sa présence!», jubile l'auteur du sermon *Adest nobis* en célébrant la Passion de saint Jacques (L.S.J., I, 7).

Serafin Moralejo perçoit avec acuité à quel point l'image de la majesté de l'apôtre est au cœur de l'apostolicité revendiquée par Compostelle. Or, à ce titre, cette image est appelée à jouer un double rôle. En effet, elle ne fonde pas seulement le rang et les privilèges accordés à son Église, elle légitime aussi le culte spécial qui lui est rendu et, partant, le pèlerinage qui en exprime l'universalité[96]. Plus exactement, c'est d'un même mouvement qu'elle légitime le pèlerinage tout en asseyant l'apostolicité de son siège. Autrement dit, ces deux aspects sont rigoureusement indissociables. Mais, il faut aussitôt souligner qu'en tant que lieu d'adoration, tabernacle ou tente de l'Apôtre, le sanctuaire a priorité sur les chemins qui en sont l'irradiation. Il est la «meta» véritable, quand bien même les chemins, vecteurs privilégiés de conversion et de salut par la pénitence et la charité, restent le champ béni sur lequel s'exerce la sollicitude du saint envers les pèlerins et les errants. Car, sans but réel, le chemin n'aurait guère de sens et le pèlerin serait trompé.

Or le sens du chemin parcouru est, en dernier lieu, révélé au pèlerin par la majesté de l'apôtre assise au seuil comme au cœur de sa basilique. On peut donc dire que la majesté de saint Jacques est à son sanctuaire et à l'archevêque qui a pour mission de présider aux destinées de son Église, ce que la figure de l'apôtre pèlerin est à ses dévots, mais à condition de ne pas oublier que la majesté de l'apôtre est elle-même essentielle au pèlerinage. Inversement, la présence miraculeuse de saint Jacques au Finistère de Galice ne prend tout son sens que grâce au pèlerinage qu'elle suscite. C'est pourquoi, de même que saint Jacques pèlerin apparaît «*in alia effigia*», l'apôtre glorifié apparaît lui aussi in «*alia effigia*», car, comme le dit si bien l'homélie *Adest nobis* : «Il a dépouillé la tunique mortelle pour revêtir la robe de l'immortalité – *Exiit mortalem tunicam et induit immortalitatis stolam*»[97].

Il résulte de ceci que les images de l'apôtre offertes aux fidèles et aux pèlerins sont au même titre l'une que l'autre une transfiguration de saint Jacques. Il se trouve d'ailleurs que par un singulier retour des choses, l'effusion dont les pèlerins entourent l'image d'adoration qui est celle de sa majesté glorieuse, aboutit à la rendre pèlerine, puisque ceux qui ne coiffent pas la couronne qui est suspendue au-dessus d'elle, n'hésitent pas à coiffer le chef de l'apôtre de leur chapeau, pour mieux l'embrasser[98]. Si pittoresque qu'il puisse paraître, ce comportement trahit une réalité beaucoup plus profonde. Il arrive,

[94]. Voir supra note 68. L'auteur du *Veneranda dies* avertit les négociants qui abusent des pèlerins d'avoir à se mettre en règle en vue du Jugement s'ils ne veulent avoir pour accusateurs les saints auxquels ces derniers rendent visite, à commencer par saint Jacques. Il leur dit : «*Quid de vobis erit, quo fugere poteritis, cuius auxilium pecieritis, cum maiores sanctos habebitis in iudicii die accusatores, quos deberetis habere adiutores ? (...)*» ; car ces intercesseurs sont ceux qui se tiennent devant Dieu, qui prient nuit et jour pour que les pécheurs se convertissent : «*Hi stant ante Deum, qui nocte dieque precantur, ut peccatores veniam sibi promereantur*» (cf. L.S.J., ibidem, Lib. I, Cap. 17, fol. 89^o, p. 100 ; traduction, p. 224).

[95]. «*Su providencial presencia en los caminos de sus devotos* » (voir supra note 78 ; cf. *Biblio.* n° 6, 1993, p. 44).

[96]. Il est symptomatique d'observer à ce sujet que chaque fois qu'un archevêque intimement persuadé du caractère résolument apostolique et charismatique de la présence de saint Jacques, a été appelé à siéger à Compostelle, il a immédiatement imprimé au pèlerinage un élan nouveau, comme s'il existait une sorte de contagion réciproque entre ces deux aspects de la vie et du culte de l'apôtre. C'est pourquoi, du reste, l'image de la majesté de l'apôtre a une dimension universelle. L'accueil de l'apôtre est sans réserve ni limites. De même que l'apôtre intercède nuit et jour (voir supra note 94), son sanctuaire est ouvert nuit et jour, comme l'a marqué Serafin Moralejo, en s'inspirant d'un passage du *Veneranda dies* (cf. «*La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago de Compostela*», dans *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea, Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Perugia 23–25 Settembre 1983, Perugia, 1985, «*Celestis Ierusalem*», p. 48).

[97]. Cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 7, fol. 31^v, p. 42 ; traduction, p. 85, ligne 13 ; voir supra note 93.

[98]. En 1669, la familiarité que les pèlerins manifestent à l'égard de la majesté du saint parut irrévérencieuse à Cósimo de Médici : «*y es una cosa deshonorosa y ridícula el ver cómo la gente, que no sabe qué hacer con su sombrero puesto que quiere tener las manos libres, lo colocan por detrás sobre la cabeza del santo, el cual, visto desde la iglesia, está constantemente con un sombrero distinto*» (cf. Klaus Herbers y Robert Plötz, *Caminaron a Santiago*, Santiago, 1998, p. 291). Le témoignage est tardif, certes. Il n'en demeure pas moins que de telles effusions, choquante aux yeux des Modernes, existaient auparavant comme le montre certain volet du Polyptyque d'Indianapolis que Serafin Moralejo regrettait si fort de n'avoir pu obtenir pour son exposition (cf. *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, p. 236). Mieux, ces effusions ont fait qu'aux yeux mêmes du chanoine Vega Verdugo, promoteur du nouvel aménagement que connaît alors le sanctuaire, l'apôtre est devenu «*por antonomasia el singular peregrino, de quien toman el abito quantos a Romeria caminan, aunque bengan a este santuario*» (cf. H. Jacomet, «*L'image de la majesté*», op. cit. supra note 49, 1995, p. 459, note 89).

en effet, que le pèlerinage accompli, le pèlerin offre à l'apôtre son bourdon ou toute autre pièce de son habit en guise d'ex-voto[99]. Qui a jamais songé que les attributs dont est doté saint Jacques pèlerin pouvaient être le signe de l'action de grâce que lui témoignent ses pèlerins? En Allemagne, l'apôtre accepte cette humble offrande et, dans ses mains, sacs et bâtons réunis en faisceau deviennent les «*testes peregrinationis*» qu'il jettera dans la balance à l'heure du Jugement[100].

Ce point est si important qu'il pourrait bien commander toute la lecture de l'iconographie de saint Jacques. C'est pourquoi l'opposition entre les attributs du pèlerinage et le dépouillement que le Christ attend de ses disciples n'est qu'apparent. Serafin Moralejo insiste sur cette antinomie, croyant marquer par là ce qui sépare radicalement le «type» de l'apôtre de celui du pèlerin. A ses yeux, puisque l'effigie du Portail de la Gloire n'a rien à voir avec l'image de saint Jacques pèlerin (fig. 6), les deux visions que proposent ces figures sont absolument étrangères l'une à l'autre[101]. Au Portail de la Gloire, l'apôtre se présente «*en el atavío prescrito a sus discipulos por el propio Cristo para su misión apostólica: 'Et precepit eis ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum, non peram, non panem, neque in zona aes, sed calceatos sandalis, et ne induerentur duabus tunicis'* (Mc. 6, 8-9)». Aussi a-t-il beau jeu de souligner : «*Mal se conforman con estas instrucciones los equipajes con que aparece Santiago en Santa Marta de Tera y en Oviedo, o el propio Cristo en Silos*» (fig. 2-4)[102].

Le plus curieux, c'est que Moralejo va jusqu'à arguer de cette recommandation pour expliquer ici que «*la imagen de Santiago Peregrino no llegara a aclimatarse plenamente en Compostela hasta el 1300*»[103]. On connaît la suite: il faut la nomination et l'intervention d'un prélat «français» pour que la situation bascule. Or, non seulement on a vu qu'il n'en est rien puisque l'apôtre conserve sous le pontificat de Bérenger de Landore le bâton pastoral en forme de «tau»[104], mais Serafin Moralejo déclare que le processus de «contamination» a commencé près d'un siècle avant la venue de cet archevêque, et sans qu'on puisse en discerner vraiment la raison, puisqu'il n'est pas sûr qu'une influence extérieure ait joué dans le cas de San Esteban de Ribas de Sil, attendu que la coquille est l'emblème du sanctuaire de Saint Jacques autant que des indulgences qu'on peut y gagner (figs. 8 et 9)[105].

Plus profondément, on l'a dit, c'est faire fi de l'un des caractères essentiels de l'image de l'apôtre en majesté, car saint Jacques ne peut réellement être l'intercesseur dont on implore les suffrages, et le garant de l'autorité apostolique de son siège fondé sur la possession de son corps, que s'il trône dans la Gloire, en Paradis, à proximité du Christ auprès duquel il a lui-même sollicité la faveur de siéger, c'est-à-dire que s'il est transfiguré par la vision béatifique dont il a eu la révélation anticipée sur le Mont Thabor, à l'égal de Pierre et de Jean[106]. Enfin, c'est faire bon marché de la signifi-

[99]. L'adoption par l'apôtre de l'habit de pèlerin conférait en retour un caractère sacré au costume que les pèlerins revêtaient à son imitation. Ce trait, attesté par les règlements de confréries démontre le caractère normatif conféré à l'image de l'apôtre pèlerin. En 1738, les pèlerins de Chalon-en-Beaujolais protestent contre des plaisantins qui ont osé se grimer en pèlerins pour le carnaval (cf. H. Jacomet, op. cit. supra note 9, p. 379, note 136, exemples d'ex-voto note 135). C'est là un aspect de la réciprocité induite par cette image (infra note 159).

[100]. Telle est la signification qu'il convient de donner à l'admirable haut-relief de la série des apôtres provenant de l'église des Ermites de Saint-Augustin de Mainz, qui montre saint Jacques assis, tenant les bâtons et les sacs de ses pèlerins. Comme il paraît probable que ce collège apostolique faisait partie d'un Jugement dernier, on se trouve devant la figure de l'apôtre, assesseur et «*advocatus peregrinorum*» (voir supra note 89). Cette image saisissante apparaît comme une alternative à la figure de saint Jacques couronnant ses pèlerins habituelle en pays germanique (cf. Robert Plötz, dans *Santiago Camino de Europa*, Santiago, 1993, n° 54, p. 333-334, et n° 63, p. 344 ; H. Jacomet, «Regard sur le culte et l'iconographie de saint Jacques», dans *Le Saint Jacques de Gueberschwihr : une sculpture bâloise du début du XVIIe siècle*, Musée d'Unterlinden, Colmar, 1993, p. 31-61).

[101]. Voir supra notes 48, 59, 75, 78 et 84.

[102]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, col. A, in fine ; sed contra voir infra note 159.

[103]. «Y se comprende por ello que la imagen de Santiago Peregrino (...)» (cf. *Biblio.* n° 5, p. 206, col. A, in fine).

[104]. Voir supra note 37.

[105]. C'est Fernando López Alsina qui a opéré ce rapprochement lumineux : «La concha como signo de la peregrinación, colocado sobre el pecho del peregrino que muere y es inhumado en el camino, vendría a ser también un signo de la indulgencia plenaria», c'est-à-dire de la rémission des fautes (cf. «Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos», dans *Santiago, Roma, Jerusalén, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, 1999, p. 222 ; voir supra note 55).

[106]. On fait allusion ici à l'Évangile lu le jour même de la fête ou dies natalis de l'apôtre, le 25 juillet (Mt. 20, 20-23 et Mc. 10, 35-40 ; voir par exemple, L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 16, fol. 72r°, p. 83, et les nombreuses références données à ce texte in fine, p. 330 ; voir supra note 88). Les références du L.S.J. à la Transfiguration sont innombrables. En effet, avec la Guérison de la fille de Jaïre et l'Agonie au Jardin des Oliviers, cet épisode est l'un des sommets de la vie de saint Jacques, puisqu'il fut seul témoin avec Pierre et Jean, son frère, par la volonté du Christ lui-même (voir supra note 7). Qui plus est, c'est dans le contexte de la Transfiguration que le splendide apôtre de marbre enchâssé au Portail des Orfèvres (fig. 1) prend tout son sens. «HIC IN MONTE IHESVM MIRATVR GLORIFICATVM», dit l'inscription qui explicite le sens de ce relief (cf. Serafin Moralejo, «Les portails retrouvés», op. cit. supra note 5, 1977, p. 100-103). Il y aurait lieu de prêter attention au fait que l'apôtre paraît fouler d'un côté le roc du Mont Thabor et de l'autre un lion, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec l'animal infernal qu'il transperce de son bâton sommé d'une croix à la Cámara Santa d'Oviedo (fig. 3), bête dont la formule de bénédiction des pèlerins du Pontifical romain du XIIe siècle révèle le nom, disant : «*Accipe baculum sustentationis et defensionis (...) quo firmiter pergere ac fortiter resistere valeas uenenosis impulsionebus serpentis antiqui*» (cf. H. Jacomet, «Saint Jacques, apôtre et pèlerin», op. cit. supra note 9, p. 362, note 55).



Fig. 8

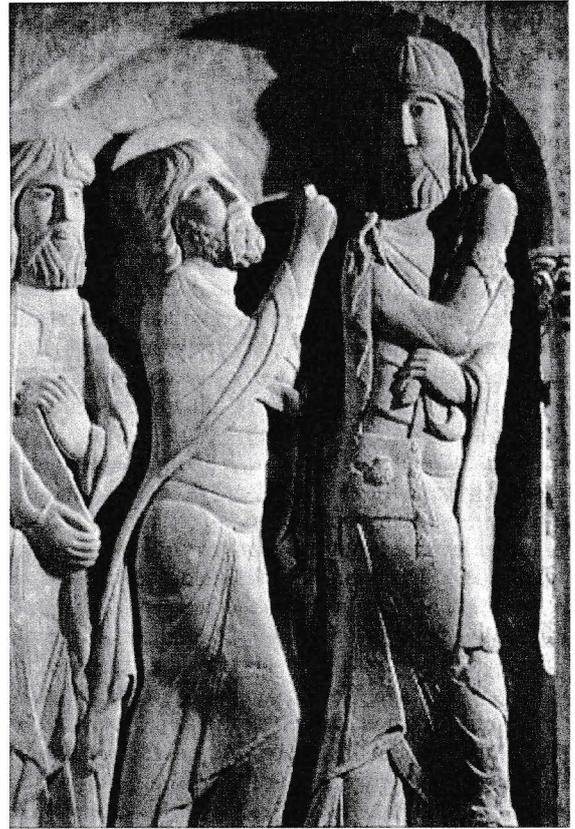


Fig. 9

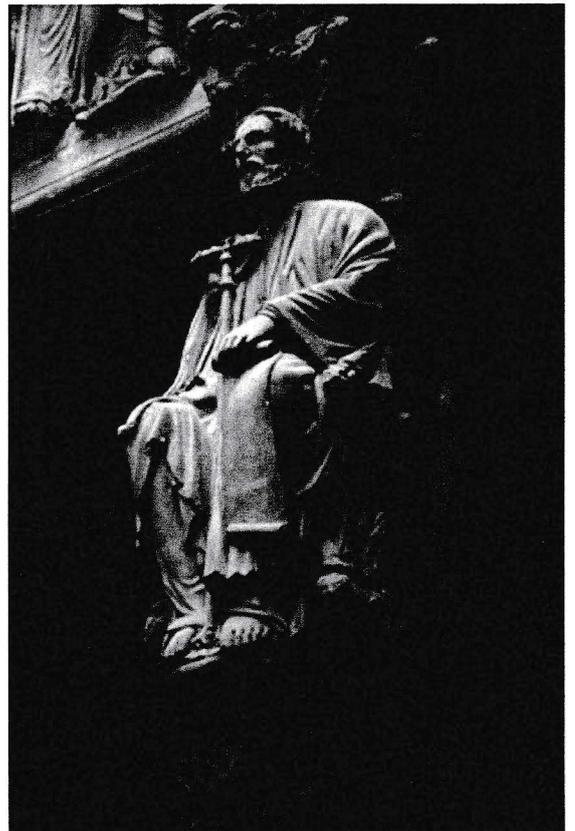


Fig. 10

cation proprement ecclésiastique des insignes du pèlerinage qu'explicitent non seulement les différentes formules de bénédiction en usage depuis la fin des temps carolingiens, mais que glose abondamment le sermon *Veneranda dies* inclus dans le *Liber Sancti Jacobi*[107].

Or, sur ce point, personne, semble-t-il, n'a prêté attention à un trait pourtant remarquable. Fascinés par le réalisme des sacs ciselés au flanc de l'apôtre que ce soit à Tera (fig. 2), à Oviedo (fig. 3) ou à Mimizan, voire au côté du Christ, à Silos (fig. 4), sur la poche desquels s'enlève une splendide coquille, la plupart des historiens se sont dispensés de commenter l'effroyable maigreur de ces sacs dépourvus de tout viatique hormis la coquille d'espérance (fig. 10)[108]. Certes, le graphisme de cette stylisation s'inscrit parfaitement dans la logique décorative propre à l'art de ce temps, mais en est-ce là l'unique justification ? Le motif véritable ne réside-t-il pas dans la conformité de cet attribut aux prescriptions de jeûne et d'abstinence qui accompagnent tout pèlerinage, prescriptions que les circonstances ne manquaient d'ailleurs pas d'imposer aux plus pauvres et démunis d'entre les pèlerins[109]. Dira-t-on que la beauté de ces sacs, dont le *Liber Sancti Jacobi* rapporte qu'il s'en faisait en peau de cerf, est en contradiction avec l'idéal de pauvreté évangélique qu'elle devrait traduire[110] ? Ou leur ornementation n'est-elle pas plutôt une manière d'attirer l'attention sur cet idéal[111] ?

8: Silos: voie sans issue (Fig. 4)

On le devine, la figure extraordinaire du Christ de Silos est ici au cœur du débat et l'importance que n'a cessé de lui reconnaître Serafin Moralejo invite à s'y arrêter. Que saint Jacques ait empoigné le sac et le bâton pour visiter ses chemins et assister ses fidèles, passe encore, mais le Christ ? Aussi bien, à ses yeux, jamais Compostelle n'a-t-il reçu un plus bel hommage que celui décerné par le Christ de Silos lorsqu'il se fit pèlerin de son apôtre : «*Ningún homenaje mayor conocieron Santiago y su culto que el de la caracterización del propio Cristo como peregrino jacobita*» (fig. 4)[112]. Non seulement, cette saisissante image est la vivante illustration du fait que : «*En el caminar en la pobreza, por caminos que lo eran también de pujante tráfico y comercio, sin otro lucro y fin que el espiritual, encontraban las peregrinaciones su más ejemplar significación*»[113], mais on soupçonne aussi que l'on se trouve en présence «*del más elocuente testimonio, en el orden cualitativo, de lo que en algún momento llegaron a significar las peregrinaciones a Compostela*»[114]. Autrement dit, n'y aurait-il pour toute preuve de l'existence de la dévotion à Saint-Jacques que «*la sublimada noticia que de la peregrinación jacobea nos brinda el relieve de Silos*»[115], que l'on serait fondé à la prendre très au sérieux (fig. 4).

Dans le Christ de Silos, l'historicité du pèlerinage de Saint-Jacques se trouve donc confrontée à l'expression de sa plus haute signification spirituelle. En effet, à quoi bon invoquer saint Jacques s'il ne conduit au Sauveur, comme l'indique la disposition même du Portail de la Gloire[116], et à quoi bon figurer le Christ sous l'apparence d'un «jacobipète» si le pèle-

[107]. Voir supra note 92 et note suivante, ainsi que infra note 148.

[108]. On ne saurait être plus clair à ce sujet que le l'est l'auteur du *Veneranda dies* : «*Pera angustus est saculus de corio bestie mortue factus, ore semper apertus, vinculis non alligatus*». Ici, au vrai l'iconographie paraît trahir le symbole. Mais il faut lire la suite : «*Quod pera angustus saculus sit, significat quia parvam et modicam expensam peregrinus in Domino confisus debet secum deferre. Quod de corio bestie mortue facta sit, significat quia ipse peregrinus debet mortificare carnem suam cum viciis et concupiscentiis in fame et in siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate, in contumeliis et laboribus multis*» (cf. L.S.J., ibidem, Lib. I, Cap. 17, fol. 80v°, p. 91; traduction, p. 20 ; voir supra note 92 et infra note 159).

[109]. Il suffit de se souvenir ici de ce que la Vie du bienheureux Égide, compagnon de saint François d'Assise, rapporte de son pèlerinage : «*Di licenza di santo Francesco, una volta, in processo di tempo, frate Egidio andò a Santo Jacopo di Galizia, e in tutto del cammino non una volta si tolse fame, per la grande povertà ch'era per tutta la contrada*» (cf. «*La vita del beato Egidio*», dans *I Fioretti di San Francesco*, a cura di Guido Davico Bonino, Torino, 1983, II, p. 196).

[110]. Le Guide qualifie ces sacs «*pere cervine*» (voir supra note 56).

[111]. Serafin Moralejo a exalté «*la sublimada noticia que de la peregrinación jacobea nos brinda el relieve de Silos*». Il en a mesuré la crédibilité à l'exactitude de détail dont témoigne la représentation de la «*pera*» : «*noticia, por cierto, bien informada hasta su mínimo detalle material, como muestra la detenida descripción de la escarcela qui allí porta Cristo, con el sistema de sujeción de su correa graduable a distintas alturas, por medio de pequeñas veneras que harían quizás oficio de topes*» (cf. biblio. n° 5, 1990, p. 205, col. A).

[112]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. A, in fine.

[113]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 13, in fine.

[114]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. B., in principio.

[115]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 205, col. A.

[116]. L'apôtre ne s'y présente-t-il pas comme le portier de la Maison du Seigneur dont l'immense effigie occupe le tympan ? Les apôtres ne sont-ils pas exemplairement les «*portes de la sagesse*», qui permettent aux fidèles d'accéder au royaume des cieux ? C'est ce que n'hésite pas à dire l'auteur du sermon *Vigilie noctis* sacratissime : «*Beatus qui vigilat ad fores meas (Pro. 8, 34) ; fores sapientie tipice apostoli sunt, per quos fideles regnum celorum ingrediuntur. Igitur qui in apostorum vigiliis vigilat, ad fores regni celorum vigilat*» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 2, fol. 10r°, p. 17 ; traduction, p. 26).

rinage de Saint-Jacques n'est qu'un mythe^[117]? L'enjeu est considérable car la tentation est grande de ne voir en tout ceci qu'une image, si sublime soit-elle, et de la rapporter à l'«ambiance» particulière de ce XII^e siècle qui fut le «siècle d'or» du pèlerinage de Saint-Jacques^[118].

Mais, de même que Serafin Moralejo admet que le démarrage du grand chantier de la basilique romane de Compostelle, en 1075, «*ha de tenerse por indicio, y no sólo presagio, de la inmensa popularidad que el culto jacobeo empezaba ya a conocer*»^[119], de même, l'image du Christ pèlerin de Saint-Jacques ne saurait correspondre à une promesse sans lendemain. Elle renvoie nécessairement à un vécu comme à la condition de son intelligibilité. D'ailleurs, un siècle plus tard, à partir de 1242, l'étonnante série de sarcophages des évêques de León dont le gisant repose, confiant, sur les œuvres de miséricorde exercées à l'égard des pèlerins comme sur leur plus beau titre de gloire vis à vis de la postérité, suffirait à le prouver^[120].

Mais cette constatation va plus loin. Elle exclut que cette image n'ait qu'un caractère anecdotique. Serafin Moralejo parle, en effet, d'«hommage», non de propagande comme l'aurait fait sans sourciller Joseph Bédier. D'ailleurs celle-ci ne se comprendrait pas dans le contexte marginal de Silos^[121]. Le cas de Silos ne peut pas davantage être rapproché de celui de la cathédrale de Borgo San Donino, sur la *Strada Romea*, où une éloquente inscription proclamait que l'apôtre Simon titulaire de cette église indiquait le chemin de Saint-Pierre de Rome^[122]. Il est douteux que le Christ de Silos ait reçu le sac et la coquille dans l'idée d'enseigner aux moines ou à leurs hôtes de passage, que la voie du Salut coïncide avec le chemin de Saint-Jacques (fig. 4). En effet, non seulement le bas-relief de Silos se cache dans un cloître, mais Silos n'est pas davantage sur une voie secondaire susceptible de mener à Compostelle. De même, la position écartée dans laquelle se trouvent les figures pèlerines de Tera, d'Oviedo et de Mimizan, interdit absolument d'assimiler de telles œuvres à des enseignes publiques (figs. 2-3). Elles ont nécessairement leur sens en elle-même.

Cependant, partant d'une problématique si fortement liée à la question des chemins et aux formes d'art suscitées par le pèlerinage, Serafin Moralejo, victime de son ingéniosité, ne résiste pas à la tentation de subodorer dans la création d'une telle image au sein de l'abbaye indépendante qu'était Silos, un moyen pour elle, sinon de capter une part du prestige de Compostelle, du moins de paraître vouloir s'associer au courant de dévotion suscité par le pèlerinage de Compostelle afin d'enrichir le sien. Autrement dit, aux alentours de 1140, la représentation du Christ d'Emmaüs en pèlerin de Saint-Jacques, aurait eu à elle seule la vertu d'attirer sur Santo Domingo de Silos une part de la célébrité dont jouissait alors le pèlerinage de Saint-Jacques, à la façon dont certaines enseignes de pèlerinages étaient dotées d'un miroir qui leur permettait de capter, à la faveur d'un reflet, une parcelle des vertus de l'image vénérée^[123]:

[117]. Cette opinion qu'avait énoncée Osmin Ricau avec un goût prononcé du paradoxe, trouve un regain d'actualité, du moins en France, du fait de la récente publication d'une thèse (cf. O. Ricau, *Aspects Gascons des Chemins de Saint Jacques*, Bordeaux, 1967 ; Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Age*, Paris, 2000 ; le concept de mythe est utilisé dans un tout autre sens par H. Jacomet, supra note 88).

[118]. L'expression se trouve sous la plume de Marcelin Defourneaux (cf. *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 1949, p. 69 ; pour l'histoire du pèlerinage au XII^e, voir L. Vázquez de Parga, op. cit. supra note 3, 1948, p. 51-69 ; sur le succès de Compostelle, voir H. Jacomet, «Du mythe à l'utopie», op. cit. supra note 88).

[119]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. B.

[120]. Toujours soucieux de l'image et de son public, Moralejo remarque au sujet de ces tombeaux qui réclament pour le défunt «el beneficio de un sufragio agradecido» (celui des pèlerins eux-mêmes) : «No es mucho imaginar el gratificante efecto que sobre las masas anónimas de humildes romeros tendría el reconocerse inmortalizados en piedra, en lugares hasta entonces reservados a los poderosos de la tierra» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 17). Ces tombeaux sont ceux de trois évêques : celui de Rodrigo II Álvarez (vers 1260-1265), celui de Martín Rodríguez, mort en 1242 (vers 1260-1265), et celui de Diego Ramírez (vers 1350) qui est une imitation du précédent (cf. Ángela Franco Mata, «Escultura Medieval : un pueblo de piedra para la Jerusalén celeste», dans *La Catedral de León. Mil años de Historia*, Edileisa, 2002, p. 138-141).

[121]. Non seulement l'abbaye de Silos est à l'écart du Camino, mais Serafin Moralejo admet «su real marginación con respecto a dicha cultura», celle des Pèlerinages (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, col. B ; à propos de Bédier voir supra note 16).

[122]. Borgo San Donnino a repris son nom antique de Fidenza. «Ensombrecida por las vecinas Parma y Plasencia», explique Serafin Moralejo, «la pequeña Fidenza quiso potenciar su peregrinación, de alcance regional, ligándola a la de Roma. Sobre una de las columnas que hacen de contrafuertes de la fachada se yergue una figura con una cartela en la que se lee : «Simon apostolus eundi Romam sa(n)ctus demonstrat hanc viam» («El santo apóstol Simón muestra que este es el camino para ir a Roma»)» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 19, in fine ; Lucia Gai, «Le Chemin italien de Saint-Jacques», dans op. cit. supra note 38, p. 277-279).

[123]. Aux yeux de Moralejo la question de la datation de ce bas-relief est indissociable de l'histoire du culte de saint Jacques, en raison même de son iconographie : «(...) difícilmente prodría desligarse la enojosa cuestión de su data —con la del conjunto en el que se integra— de la historia del culto jacobeo». Et de poser la question : «A qué momento, en el desarrollo de este fenómeno, puede corresponder el transfigurado reflejo que de él se nos ofrece en Silos ?» (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. B, 1^{er} paragraphe, et bibliographie correspondante note 7). Au terme d'une analyse laborieuse, il conclut : «Excluyendo que la primera campaña del claustro silense pueda ser anterior al 1100, encuentro también difícil situarla antes de 1120, al igual que no creo que su inicio haya rebasado la fecha de 1140» (ibidem, p. 214, col. B).

«Aunque la caracterización de Cristo como peregrino jacobita fuera un simple recurso ambientador, no deja de testimoniar la voluntad del monasterio de Silos de vincularse al culto y cultura de las peregrinaciones, quizás en la intención de injertar en el circuito de éstas el culto local de que era objeto su santo restaurador»[124].

Mieux, il étend cette audacieuse proposition à l'ensemble des figurations marginales de l'apôtre pèlerin: «Para los testimonios iconográficos señalados en centros secundarios o marginales en relación a las rutas jacobitas», lit-on ailleurs, «hay que contar además con el mayor interés que éstos tendrían en prestigiarse con la evocación de las peregrinaciones. En Santa Marta de Tera o en Oviedo (figs. 2 et 3), se sentía más la necesidad de proclamar que por allí se podía ir también a Santiago, que en León o en Portomarín, donde la evidencia suplantaba a la noticia»[125].

On saisit aussitôt l'avantage résultant d'une telle supposition. Que cette participation intéressée à la «culture du pèlerinage» ait permis ou non à ces sanctuaires d'accroître leur prestige par un effet de boomerang, ce qui est certain, c'est qu'au regard de la théorie, cette hypothèse offre enfin une solution plausible au grand paradoxe soulevé par la marginalité aussi bien géographique que stylistique de ces manifestations[126]. On assisterait là à l'un des «effets multiplicateurs» résultant du message des hommes et des choses provoqués par la route comprise comme «medio de comunicación, pero no sólo entendida ésta como tráfico, sino como información; cauce de ideas y de noticias»[127]. Mais n'est-ce pas là, solliciter indûment les images dans la logique d'une perspective imposée au départ? Aussi bien, cette explication ne satisfait-elle pas pleinement Serafin Moralejo qui invite plutôt à chercher la raison de cette dispersion dans la nature même du fait pèlerin: «Es más probable que esta imaginaria de peregrinación se viera estimulada por la propia naturaleza del fenómeno que en ella alcanzaba expresión»[128].

Une nouvelle piste s'ouvre aussitôt à ses yeux: «Si peregrinación significaba en su origen tanto como 'extrañamiento' o 'des-tiempo', también era en la distancia donde la invitación a tal aventura o su evocación cobraban mayor atractivo y sentido. Que la invención del sepulcro jacobeo tuviera lugar en los confines del mundo entonces conocido contribuyó sin duda a potenciar el éxito y difusión de su culto. Peregrinar a Santiago era hacerlo también a los límites extremos de la cristiandad; constatar la consumación del mandato evangélico en lo que se creía entonces casi un tercio del orbe»[129]. Et, curieusement, c'est Dante qui lui découvre le fondement implicite de cette affaire: «En la razón que Dante da para restringir el título de 'peregrino' a quienes acuden al sepulcro jacobeo, se reconoce (...) implícito el fundamento de esta asimilación figurativa: la sepultura de Santiago se encuentra más lejos de su patria —más 'peregrina' por tanto— que la ningún otro apóstol»[130]. Mais, si belle que soit la métaphore, il est à crain-

[124]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 206, col. B.

[125]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 19.

[126]. Voir supra note 18. Une fois écartée l'éventualité de «possibles archétypes perdus» à Compostelle (supra note 19), reste, en effet, la question de la distribution de ces témoignages épars. Serafin Moralejo concède qu'il y a eu des destructions sur le Camino, en raison même de sa vitalité, mais, dit-il à juste titre, on ne saurait se prévaloir de ces pertes pour rendre compte de l'existence de ces créations éloignées: «Hay que contar, como ya se ha apuntado para alguno de los temas iconográficos aquí tratados, con que Compostela y otros santuarios destacados del Camino Francés tuvieron oportunidad, en su sostenido o renacido auge, de renovar repetidamente sus fábricas y programas iconográficos, con lo que se habrán perdido muchos de los testimonios que originalmente ofrecerían de una iconografía de peregrinación. Pero este argumento valdría —y relativamente, por lo que toca al tipo de Santiago peregrino— para dar cuenta de las ausencias o escaseces constatadas; no en cambio para la precoz y difusa presencia de la imaginaria de peregrinación en lugares tan alejados de Compostela o de su principal Camino» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 18). Et que faudrait-il dire s'agissant de témoignages plus distants encore et non moins précoces comme celui de saint Martin pèlerin sur un manuscrit de la fin du XI^e siècle (Tours, Bibliothèque Municipale, ms. 1018, fol. 13^r, vers 1100), ou sur un devant d'autel du XII^e siècle, à Reillanne, dans les Alpes de Haute-Provence (cf. H. Jacomet, «Saint Martin pèlerin et chevalier: L'Apôtre des Gaules a-t-il été un précurseur de saint Jacques?»), dans Compostelle, *Cahiers d'Études, de Recherches et d'Histoire Compostellanes*, nouvelle série, n° 3 (1999), p. 43–70)?

[127]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 14; voir supra notes 80–81.

[128]. On surprend ici sur le vif comment l'idée implicite que les «puissances du pèlerinage», pour reprendre une expression chère à Alphonse Dupront, auraient suscité l'imagerie à travers laquelle elles prennent conscience d'elles-mêmes —«que en ella alcanzaba expresión»— ce qui veut dire que celle-ci n'existe pas avant d'avoir été forgée —, détruit en le dissolvant le concept a priori de «type», ce qui n'empêche pas Serafin Moralejo de l'utiliser dans le paragraphe précédent (voir supra note 125). Le maniement du concept de «type» est dangereux dans l'exacte mesure où il risque de stériliser ces «puissances» (supra notes 4, 8, 45, 47–48, 59, 75 et 78). Curieusement, même Luis Vázquez de Parga se laisse aller à dire, en 1965, que l'image toute simple de l'apôtre, telle qu'on la voit à la Porte des Orfèvres, pourrait bien être elle aussi une création et non l'incarnation d'un «type»: «Forzando un poco la nota, podríamos decir, que, iconográficamente, la primera consecuencia de la peregrinación compostelana due la creación del propio apóstol Santiago: la transformación del Iacobus Maior, un apóstol entre los otros apóstoles, sin señal alguna que lo distinguiera de sus compañeros de apostolado, en Santiago de Galicia» (cf. op. cit. supra note 11, p. 449; supra note 48). C'est clairement donner à entendre que, sous son apparente neutralité, cette image n'est pas indifférente. Certes, l'image qui se fige, devient vite un topos, mais rien ne dit que l'iconographie de saint Jacques n'ait pas été une perpétuelle invention, du moins autant que le pèlerinage est resté vivant. C'est ce que l'on a cherché à démontrer dans le cas de l'image de l'apôtre pèlerin, vêtu de l'habit, chère au XIV^e siècle (cf. op. cit. supra note 34, 2003, p. 110).

[129]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 19, 1^{er} paragraphe; et supra note 49, référence au *Liber Sancti Jacobi*.

[130]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, 1^{er} paragraphe; voir aussi supra note 79. C'est la raison pour laquelle, en 1993, songeant à Dante, Serafin Moralejo avait intitulé la dernière section de son exposition: «El Barón por quien se visita a Galicia—Ecco il barone per cui là giù si visita Galizia» (cf. *Santiago Camino de Europa*, n° 164, p. 485).

dre que l'on en reste encore à des causes circonstanciées. Bien que de tels paramètres contribuent à camper l'imaginaire du pèlerinage, ils ne permettent guère d'entrer au cœur de ces images, et moins encore dans le mystère du Christ Pèlerin.

C'est pourquoi Moralejo se ravise. Se souvenant des miracles qui métamorphosent saint Jacques en cavalier montant en croupe ses pèlerins abandonnés et malades, quand il ne prend pas leur défense en dispersant à coups de bourdon l'engence infernale qui les assaillent^[131], il déclare: «*Pero más significativo es aún, en este sentido, que el propio Santiago aparezca, en la abundante literatura de sus milagros, acompañando a los peregrinos en el viaje a su santuario, asitiéndolos en los azarosos trances que en él se les presentan*»^[132]. Se pourrait-il que saint Jacques ayant frayé la voie à l'Évangile, le Christ entreprenne de le suivre à son tour, ou n'est-ce pas plutôt l'inverse, puisque Jésus ressuscité avait fait dire aux disciples qu'il les précédait en Galilée? Car la question est en définitive celle-ci: le Christ de Silos peut-il parler un autre langage que le sien (fig. 4)? Et saint Jacques, s'il emprunte à son Maître son propre équipement, que ce soit le Livre de la Parole ou le pauvre sac du Pèlerin, peut-il tenir un langage différent de celui du Christ, dont il est disciple et apôtre (fig. 2)^[133]?

Autrement dit peut-on faire dire aux Pèlerins d'Emmaüs sculptés dans le cloître de Silos autre chose que ce que disent les Évangiles, même s'il est patent que le Christ doit l'aspect singulier de sa vêtue au caractère dramatique que le théâtre liturgique a conféré à cet épisode qui n'est rien moins que la première apparition du Christ ressuscité au lendemain de Pâques (fig. 5)^[134]? Or Cléophas a ce mot qui explique tout: «*Tu solus peregrinus es in Hierusalem*»^[135]. Mais, on le devine, la question ne porte pas tant sur cet aspect et nul ne se montre plus sensible que Serafin Moralejo à l'émotion intense que le ciseau d'un inconnu a su communiquer au relief de Silos: «*Con su limitado registro de recursos emocionales, el escultor silense parece haber alcanzado a expresar en efecto, como ningún otro en su época, la sustancia mística y dramática del episodio*» (fig. 4)^[136].

N'eût été la présence aberrante de coquilles sur le sac que le Sauveur porte en bandoulière, que, hormis son étrange beauté, le bas-relief de Silos n'aurait pas produit plus d'effet que la magnifique plaque d'ivoire du Metropolitan Museum qui représente la même scène et qui arrache à Serafin Moralejo ce commentaire un tantinet désabusé: «*Es significativo que en un marfil leónes coetáneo se efigie a los discípulos de Emaús también como peregrinos, pero con la cruz de los que se dirigían a Jerusalén, con tanta más propiedad geográfica como desinterés por la peregrinación que por las mismas tierras de León discurría*»

[131]. Il s'agit du miracle dit des trente Lorrains qui s'étant mutuellement promis de ne pas se séparer, à l'exception d'un seul d'entre eux, finiront par abandonner l'un des leurs au pied des Pyrénées. Celui qui s'était abstenu de jurer, resta avec le malade et commença à gravir la montagne. Mais ce dernier ne tarda pas à mourir dans les solitudes du Port de Cize. Terrorisé à l'approche de la nuit, il appela saint Jacques à son secours et le Seigneur lui envoya son apôtre: «*Dominus vero fons pietatis, non deserens sperantes in se, per apostolum suum dignatus est desolatum visitare*». Ainsi est-ce bien Jésus-Christ qui se manifeste au pèlerin désespéré par l'intermédiaire de son apôtre. Aussitôt saint Jacques apparut au malheureux, «*quasi miles insidens equo*», et le mit en croupe ainsi que son compagnon décédé (cf. L.S.), op. cit. supra note 1, Lib. II, Cap. 4, fol. 143v°, p. 16; traduction, p. 345). Ailleurs, à Pampelune, l'apôtre prête son âne à un père de famille désemparé qui vient de perdre sa femme et que son hôte a délesté de ses biens. Arrivé à Compostelle, tandis qu'il suit les vigiles avec ses enfants dans un recoin de la basilique, soudain saint Jacques se manifeste à lui — «*gloriosissimus apostolus, preclara veste indutus, apparuit ei*» — et lui demande s'il le reconnaît. Le pèlerin ébloui répond que non. Saint Jacques lui déclare alors: «*Ego sum, Christi apostolus ille, qui in Pampilonie horis asinum meum tibi angustianti accomodavi*» (ibidem, Cap. 6, fol. 145v°, p. 165; trad., p. 350). Enfin, dans un autre miracle, saint Jacques libère un chevalier agonisant des démons qui l'oppressent, en brandissant le sac et le bourdon de deux malheureux que ce chevalier avaient soulagés durant son pèlerinage: «*baculum habebat pro lancea, sacculum pro arma*». Ainsi le chevalier repentant meurt-il en paix à Saint-Jacques même, ce qui lui vaut indulgence plénière (ibidem, Cap. 16, fol. 150r°, p. 171; trad. p. 366). Ces trois miracles sont essentiels pour comprendre comment saint Jacques peut apparaître en cavalier ou en pèlerin sur la route et dans toute sa gloire, «*in apostolica effigie*», dans sa basilique, tout en étant toujours le disciple du Christ (ibidem, Lib. I, Cap. 2, fol. 9v°, p. 17; trad. p. 25). Significativement, ce sont les pauvres insignes du pèlerins qui deviennent les armes véritables du Salut.

[132]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 15, 1er paragraphe; voir aussi supra note 86.

[133]. «*Il est ressuscité d'entre les morts, et voilà qu'il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez—et ecce praecedit vos in Galilaeam*» (Mt. 28, 7). Le *Liber Sancti Jacobi* se livre quelque fois à des jeux de mots entre Galilée et Galice.

[134]. Serafin Moralejo a donné la bibliographie essentielle de cet aspect, dans *Biblio.* n° 5, 1990, p. 205, note 10.

[135]. «*Et respondens unus, cui nomen Cleophas, dixit ei: Tu solus peregrinus es in Hierusalem, et non cognovisti quae facta sunt*» (Lc. 24, 18). L'homélie *Veneranda dies* fait allusion à l'apparition du Christ sur le chemin d'Emmaüs, lorsqu'il brosse la généalogie des «pèlerins» des deux Testaments, c'est-à-dire de l'Histoire du Salut, comme Jésus le fit précisément sur le chemin d'Emmaüs, quand il dit à ses disciples «*O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt prophetae*» (Lc. 24, 25–27). Mais cet aspect n'est pas celui que retient l'auteur du sermon qui s'adresse à des pèlerins, non à des clercs. Il va droit à la Fraction du pain: «*Ipse Dominus noster Ihesus Christus postquam suscitavit a mortuis a Iherosolimis rediens primus peregrinus extitit, ut discipuli obviantes illi dixerunt: «Tu solus es peregrinus in Iherusalem». De quibus discipulis postea scriptum est, quia cognoverunt Dominum in fractione panis». Et puis-que: «*In via Dominus non cognoscitur, sed dum pascitur, cognoscitur*», il en profite pour avertir le pèlerin riche d'avoir à nourrir le pauvre (cf. L.S.), op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 17, fol. 82r°, p. 93 in principio; traduction, p. 93). Cette absence d'élévation fait réagir Serafin Moralejo: «*La experiencia misma del encuentro con Cristo en el camino no suscita interpretación mística alguna*», et c'est ce qui le détourne de s'engager dans cette voie, en quoi il a sans doute raison (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, note 6). Mais la réponse a sa déception se trouve peut-être plus loin, car, dans tous les sens du terme, Celui qui a dit «*Ego sum panis vivus, qui de celo descendi*» (Jn. 6, 41), est la nourriture du pèlerin (cf. L.S.), ibidem, Lib. I, Cap. 7, fol. 32v°, p. 43; trad., p. 86; voir infra notes 143, 145 et 158 in fine).*

[136]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. A, in principio.

(fig. 5)[137]. On mesure, en effet, le prodigieux intérêt qu'aurait suscité cet ivoire si le sac du Christ y avait été émaillé de coquilles: grâce à lui on aurait possédé une preuve directe, —expérimentale en quelque façon—, de ce que l'inspiration d'une telle iconographie doit au Chemin de Saint-Jacques (fig. 5). Si tel avait été le cas, l'unicité qui fait le mystère et la renommée du Christ de Silos en aurait peut-être souffert.

Reste qu'aux yeux de Serafin Moralejo la signification profonde et pour ainsi absolue de l'habit de pèlerin conféré au Christ à Silos comme sur l'ivoire Léonais et, ailleurs, sur l'épisode d'Emmaüs sculpté à Tudela, à Toulouse ou à Saint-Trophime d'Arles, ne saurait faire de doute. Cette vêtue ne proclame pas autre chose que ce que le Christ a affirmé de lui-même: «*Je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne va au Père que par moi*»[138]. Il est donc permis de dire: «*era al mismo Cristo a quien al fin encontraban los peregrinos en el camino; El era el Camino*»[139]. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'une image aussi riche de sens que celle de Silos doive également être entendue comme un appel à accueillir les étrangers ou les hôtes de passage, et à exercer à leur égard les œuvres de miséricorde, ainsi que le recommande la règle de Saint-Benoît. Aussi bien, est-on fondé à voir dans cette œuvre «*una invitación al ejercicio de la caridad para con los huéspedes y caminantes, tras los que se esconde el mismo Cristo*»[140]. Du reste, le fameux *Guide du Liber Sancti Jacobi* invite lui-même à effectuer cette interprétation comme le souligne Moralejo: «*Pues quienquiera que los recibe y diligentemente los hospede, —argumenta la guía del Códice Calixtino— no sólo tendrá como huésped a Santiago, sino también al Señor, según sus mismas palabras, al decir en el Evangelio: El que os reciba a vosotros me recibe a mí*»[141].

9: Le Christ Pèlerin, justification de saint Jacques pèlerin?

Il est donc patent que l'image du Christ pèlerin signifie littéralement que tout pèlerinage conduit au Christ. La voie même qu'embrasse le pèlerin ne saurait être que le Christ en personne, sous peine de se fourvoyer et de s'égarer dans les ténèbres, car si le Christ est le Chemin, il est aussi la seule Lumière qui soit donnée pour l'éclairer[142]. Aussi, comprend-t-on qu'il ne puisse y avoir d'autre moyen de s'y comporter que de se conformer aux préceptes de l'Évangile, puisque ce dernier invite à regarder les pauvres du chemin comme le Christ en personne: «*Ce que vous faites au plus petit d'entre les miens c'est à moi que vous le faites*»[143].

Si telle est la gravité du message que délivre pareille image, il n'est pas excessif de croire qu'elle puisse prendre le caractère sinon d'un avertissement, du moins d'une invitation très pressante. Dans un tel cadre, se peut-il que l'intrusion des coquilles ait une valeur purement anecdotique? Si tel est le cas, elles n'induisent que distraction et divertissement. Mais si par hasard, l'imagier a usé de ce procédé à la façon dont un prédicateur émaille son homélie d'*exempla*, dans le but d'ac-

[137]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 17; voir P. de Palol, *L'Art en Espagne*, op. cit. supra note 50, fig. n° 78, qui date cet ivoire de la fin du XI^e siècle. Peut-être ne faut-il pas accorder une trop grande valeur à ce détail, car, à lui seul, il ne suffit pas à invalider la portée de cette pièce. A San Juan de Uncastillo (Zaragoza), l'artiste qui a figuré la majesté de saint Jacques dans le cul de four de la chapelle latérale sud, a peint des croix sur le sac des pèlerins qui se prosternent aux pieds de l'apôtre (cf. H. Jacomet, «Une majesté romane», op. cit. supra note 57, p. 46-53).

[138]. «Dans la maison de mon Père il y a de nombreuses demeures (...). Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi vous soyez. Et du lieu où je vais, vous savez le chemin'. Thomas lui dit: 'Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment saurions-nous le chemin?'. Jésus lui dit: 'Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi — Ego sum Via et Veritas et Vita, nemo venit ad Patrem, nisi per me'» (Jn. 14, 2-6). Le texte de saint Jean ne saurait être plus clair quant à la nature du chemin et quant à sa destination. Ce chemin mène à la Maison au Père. Or seul le Fils connaît le Père. Il n'existe donc pas d'autre accès au Père que le Fils. Il n'est pas superflu de voir que celui qui pose la question n'est autre que l'apôtre Thomas, quand on sait qu'à Silos, la scène qui suit la Rencontre d'Emmaüs, en retour sur le même pilier, se trouve être, précisément, le doute de Thomas.

[139]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 17.

[140]. Cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. A; Règle de saint Benoît, chapitre 53. L'existence de l'Iter Sancti Jacobi en tant que Chemin de Saint-Jacques suppose non seulement sa fréquentation par les pèlerins, mais aussi la présence d'hôtes susceptibles de les accueillir. C'est la rencontre de ces deux facteurs qui a dû être déterminante dans la prise de conscience de sa réalité (voir infra note 149).

[141]. Serafin Moralejo renvoie ici (cf. *Biblio.* n° 5, 1990, p. 204, col. A, in fine) au chapitre XI qui achève le Guide, et qui n'est pas consacré par hasard à l'accueil des pèlerins, puisque auparavant ce texte a successivement traité des itinéraires, des hommes, des corps saints et, enfin, de Compostelle, de sa basilique et de son clergé: «Peregrini sive pauperes sive divites a liminibus Sancti Iacobi redientes vel advenientes, omnibus gentibus karitative sunt recipiendi et venerandi. Nam quicumque illos receperit et diligenter hospicio procuraverit, non solum beatum Iacobum, verum etiam ipsum Dominum hospitem habebit. Ipso Domino in evangelio dicente: Qui vos recipit me recipit» (Mt. 10, 40; cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. V, Cap. XI, fol. 184^r, p. 25; traduction, p. 575; cf. J. Viellard, op. cit. supra note 56, p. 122-123).

[142]. «Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie — Ego sum lux mundi; qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae» (Jn. 8, 12).

[143]. «Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu (...) — hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me (...)». Ces paroles sont prononcées par le Christ dans le cadre du Jugement dernier, tel que le dépeint Mathieu. A l'étonnement des élus, le Roi de Gloire leur répond: «En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait — Amen, dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis» (Mt. 25, 35-36 et 25, 40; infra note 158).

tualiser son propos et d'insister sur l'urgence de se convertir et de suivre le Christ, on pourrait aller jusqu'à soupçonner dans la présence de ces coquilles une pointe de malice de la part des bénédictins de Silos, si ce trait ne les avait pas visé eux-mêmes puisque leur abbaye était également un sanctuaire de pèlerinage.

Autrement dit, la leçon que dispensent ces coquilles dans le contexte monastique de Silos, pourrait bien retentir comme un appel à fixer les yeux sur l'essentiel, même si l'allusion ainsi faite à Compostelle constitue bien, quoique indirectement, un «hommage» au renom dont jouit alors le pèlerinage galicien. Tout en rapportant au Christ lui-même l'hommage que Serafin Moralejo voyait décerné à saint Jacques, les moines ont peut-être eu dans l'idée de dénoncer le danger que pouvait représenter l'ascendant excessif pris par un pèlerinage quel qu'il soit, si la quête qui l'inspire, détourne du droit chemin. «*Cherchez d'abord le Royaume et sa Justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît*», avertit l'Évangile^[144]. Tel pourrait être l'un des aspects du message que délivre Christ de Silos, si les yeux des disciples d'Emmaüs ne s'étaient précisément dessillés au moment de la Fraction du pain, —car ce relief se trouve dans la galerie du cloître qui jouxte l'église—, et si Jésus lui-même, en les invitant à le suivre, ne semblait pas leur dire: «*Oui, mon joug est doux et mon fardeau léger*»^[145].

Il faut aussitôt observer que si l'on ne quitte pas ici le domaine de l'hypothèse, on ne tombe pas pour autant dans celui de la métaphore. Car, quoiqu'il en soit du sens définitif que l'on puisse attribuer à l'allusion que fait naître la présence de ces coquilles, il n'en demeure pas moins que la réalité vivante du pèlerinage est requise pour comprendre cette image. Mieux, celle-ci postule ce vécu, sans quoi l'actualisation qui colore son message serait restée insaisissable (fig. 6). N'aurait-il pas été absurde, en effet, de parer le Christ de tels insignes si leur sens n'avait pas été immédiatement perceptible? Le problème se pose dans les mêmes termes en ce qui concerne les effigies de l'apôtre pèlerin. On peut bien les envisager comme des métaphores du «pèlerinage de vie humaine», il n'empêche que de telles images n'auraient eu aucune efficacité si le pieux voyage de Galice n'avait pas été une réalité prégnante.

Cependant, il existe une hiérarchie dans l'ordre des faits. Contrairement aux apparences, il est douteux que la formule chère à Serafin Moralejo: «*La fuerza de los acontecimientos se hizo exégesis*»^[146], soit opérante dans ce cas de figure. Le déterminisme n'a aucune prise en pareille matière. Ce n'est pas parce que la fréquentation des chemins de Saint-Jacques apparaît comme une condition nécessaire à l'éclosion de telles images qu'elle en est la condition suffisante. Plus grave, de même qu'on ne saurait confondre le moyen et la fin, on ne peut intervertir ici l'ordre des priorités et faire passer la justification de cette réalité, si nécessaire à la théorie et si suggestive soit-elle, avant ce qui constitue la raison d'être du phénomène que l'on étudie. Serafin Moralejo le dit bien:

«*Tras la obviedad de lo evidente puede esconderse la falacia de una explicación circular : atribuir por sistema al fenómeno de las peregrinaciones cuanto arte se produjo en el camino o en sus inmediaciones, a la vez que se calibra el alcance de dicho fenómeno en función de las mismas manifestaciones artísticas cuya promoción se le atribuye*»^[147].

En effet, le paradoxe est ici que la Chrétienté n'a pas attendu le XII^e siècle pour assister à la naissance des pèlerinages. De même, on l'a vu, le formulaire de bénédiction des pèlerins, puis des insignes constitutifs du pèlerinage, semble avoir été fixé avant que ne surgissent, au seuil du XII^e siècle, les premières images qui les mettent en scène. Mieux, certaines expressions de la Vita Martini ou des Dialogues de Sulpice Sévère, donnent à penser que la mutation sémantique qui permet de désigner par le substantif «peregrinus», non plus seulement l'étranger mais le pèlerin, est, elle aussi, antérieure à la vogue extraordinaire que connaissent les pèlerinages aux XI^e et XII^e siècles^[148]. Qui plus est, la gestation de l'itinéraire qui allait

[144]. «*Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis*» (Mt. 6, 33).

[145]. «*Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai – Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et inveniatis requiem animabus vestris. Iugum enim meum suave est et onus meum leve*» (Mt. 11, 28–30). Il n'est pas indifférent de noter ici que dans un hymne ajouté au Liber Sancti Jacobi où saint Jacques est qualifié «fons peregrinis», il apparaît comme «pastor et panis positus vianti – El a España le fue dado patrono / pastor y pan expuesto al caminante, / con que viandantes de ligera dieta / se justifiquen» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, fol. 193v, p. 271; traduction, p. 594). Se pourrait-il que saint Jacques se targue d'être lui-même le pain de ses pèlerins (voir supra note 135)?

[146]. Dans la phrase précédente, Serafin Moralejo vient de rappeler que le mot pèlerin a fini par perdre son sens strict d'«étranger» pour recevoir, aux XI^e et XII^e siècles, l'acception qu'on lui donne aujourd'hui par suite du «desplazamiento creciente de multitudines fuera de sus patrias, por los caminos que conducían a los santuarios mayores de la Cristiandad» (cf. Biblio. n° 5, 1990, p. 203, col. A; cf. dans ce sens: Baudouin de Gaiffier, «Pèlerinages et culte des saints. Thème d'un Congrès – 1: Le mot peregrinus», dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I crociata*, 8–11 ottobre 1961, Todi, 1963, p. 11 et sv., sed contra infra note 148).

[147]. Et il ajoute: «*Entre estas se cuentan, en efecto, hechos de muy diverso signo, causa y marco geográfico, y a su confusión contribuye el uso indistinto de rúbricas como 'arte de la peregrinacion' o 'arte del Camino de Santiago' para caracterizarlos*» (cf. Biblio. n° 3, 1987, p. 9).

[148]. Robert Plötz donne un exemple, tiré, il est vrai, des Collationes de Cassien (XI, Ve siècle), où il est écrit: «*Sumpto baculo et pera, ut illuc cunctis viam ingredientibus monachis moris est, ad civitatem suam nos, id est Panephyssim, itineris dux ipse perduxit*». Mais que la vie monastique ait déteint sur les pèlerinages, dont elle a été l'éducatrice et le modèle n'a pas de quoi surprendre (cf. «*Indumenta peregrinorum. L'équipement des pèlerins*», dans *Les traces du Pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle*, Conseil de l'Europe, Patrimoine culturel, n° 20, 1992, p. 46 in fine; H. Jacomet, «*Saint Martin*», op. cit. supra note 126, p. 50, note 26; supra note 92).

devenir le Chemin de Saint-Jacques, précède d'un bon siècle l'éclosion des images qui définissent le mieux l'«arte de la peregrinación»[149]. Que l'Europe s'éveille alors et que partout bruissent les chantiers, que les routes s'animent et que les marchands circulent au même titre que les espèces monétaires qu'ils répandent, cela n'est que trop certain.

Reste que dans le domaine proprement religieux, il faut plus et autre chose que la «pression des événements» pour voir éclore l'image du pèlerin. Il faut que le pèlerinage lui-même, c'est-à-dire l'appel qui lui correspond, ait été entendu dans un sens nouveau. Il faut aussi que la condition de pèlerin ait été assimilée à un état, qu'il ait accédé à un statut juridique[150]. Dira-t-on que ce sont justement là les résultats tangibles et mesurables de ces circonstances que l'on paraît dédaigner? La démonstration n'est-elle pas vouée de ce fait à tourner en rond? Serafin Moralejo qui sut mieux que personne déjouer le piège des raisonnements circulaires, ouvrira-t-il ici une voie qui permette de triompher de l'objection et de rompre le cercle fatal qui ramène sans cesse à la route et au martèlement bruyant des pas?

Le culte n'a-t-il pas dans son for intérieur ses raisons que la route ignore, mais qui aimantent les pèlerins, quitte à les attirer au désert, car là où est le pèlerin, là est le chemin? De fait, Serafin Moralejo écrit, à propos des programmes iconographiques propres aux grands sanctuaires: «Es, sobre todo, este último aspecto el que nos llevaría a reconocer un 'arte de las peregrinaciones' en el dominio figurativo: en los temas, tipos y programas determinados por los ritos o por la pastoral específica de la peregrinación»[151]. La figure du Christ Pèlerin, et, à son imitation, l'image de saint Jacques pèlerin, qui transfigurent l'«*assumptio perae et baculi*», peuvent-elles être étrangères au rite et à la pastorale qui les commandent?

Dès lors, comment ne pas voir que la valorisation particulière du pèlerinage à laquelle on assiste alors, procède, en réalité, d'un idéal nouveau et que cet idéal est non pas tant le résultat des circonstances que le fruit d'une réforme intérieure de l'Église, inspirée par un plus grand désir de conversion, c'est-à-dire d'*imitatio Christi*[152]. Il faut que l'image du Christ s'incarne de façon concrète pour que s'impose l'idéal de la *vita apostolica* insufflée par l'Esprit à ses disciples et par ces derniers à l'Église toute entière[153]. Il faut justement que ce Christ soit le «Fils de l'homme» qui a enduré la Passion, qui est mort et ressuscité, pour qu'il apparaisse entouré du Collège de ses apôtres qu'il avait précédés en Galilée au lendemain de Pâques[154]. Mieux, il faut que ce Christ leur ait été enlevé et qu'eux-mêmes, lancés dans la mission, l'aient rejoint dans le martyre perpétué par le sacrifice de la Messe et les oblations de l'Église, pour que naisse l'espérance de son retour, quand il viendra définitivement embraser les cœurs et vivifier les corps[155]. Il faut de toutes façons que Celui qui siège à jamais dans la Gloire ait réellement embrassé la condition de l'homme dans sa plus profonde déréliction et qu'il se soit fait «*esclave-servus*», pour qu'il puisse se manifester sous l'apparence misérable d'un lépreux ou d'un pauvre pèlerin, et qu'à leur tour ses disciples en fassent autant[156].

[149]. En effet, l'occupation et la colonisation des territoires qui permettront au Camino Francés de traverser la Rioja, de Logroño a Santo Domingo de la Calzada, s'effectue sous le règne de Sancho Garcés I de Navarre, entre 905 et 925, alors que Astorga (850), León (856) et Burgos (884) ont déjà pratiquement un demi-siècle d'existence. Nájera devient au cours du Xe siècle la capitale du royaume navarrais. En 950, Godescalc, évêque du Puy s'arrête au monastère d'Albelda, au sud de Logroño, en route vers Saint-Jacques. En 1028, le Tumbo A de la cathédrale enregistre la donation à l'Apôtre de la villa de Lédigos, quatre cents km à l'est de Compostelle, entre Carrión et Sahagún. En 1047, le comte Gómez de Carrión fonde le monastère-hôpital d'Arconada «*secus stratam ab antiquis temporibus fundatam euntium vel regredientium Sancti Petri et Sancti Iacobi apostoli*». Une conclusion s'impose qu'a très bien formulée Fernando López Alsina: «El primer tercio del siglo XI es el momento de la fijación de la representación mental colectiva del Camino de Santiago y de su fijación geográfica» (cf. «El Camino de Santiago como eje del desarrollo urbano en la España Medieval», dans *Biblio.* n° 3, 1987, p. 32; voir supra note 140).

[150]. Cf. F. Garrisson, «A propos des pèlerins et de leur condition juridique», dans *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. 2, Paris, 1965, p. 1165-1189, article de première importance.

[151]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 10, 1er paragraphe in fine.

[152]. Le sermon *Adest nobis* attribué au Pseudo Calixte, montre en saint Jacques un parfait imitateur du Christ, puisque, comme lui, il a donné sa vie et que, comme lui, il siège dans la gloire: «*His itaque gressibus apostolus Domini post Christum venit, quia illum quem verum Dei filium et verum hominem ex intemerate Virginis natum et in cruce pro omnium salute passum, tertia vero die resuscitatum et super celos elevatum veraciter credidit, per passionem corporis sui usque ad celos immitavit. Per hanc ergo viam post Christum venit, quia corpus suum sicut Christus pro eo ad passionis supplicium tradidit, quapropter illum in Gloria immitavit, ipso testante, qui ait: 'Et ubi ego sum, illic et minister meus erit' (Jn. 12, 26; infra note 156)*» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 7, fol. 43^r in fine, p. 54; traduction, p. 110-111).

[153]. On ne saurait être plus clair que ne l'est Serafin Moralejo sur ce point: «La referencia a Roma, aparte de lo que tendría de emulación desde las pretensiones compostelanas, nos remite al tiempo a las tendencias artísticas antiquizantes en que se plasmó el ideal gregoriano de retorno a la «primitiva Ecclesiae forma» (...). La evocación de la iglesia primitiva tuvo también su imagería específica. La profusión de apostolados ha de entenderse en relación con el ideal monástico y clerical de la vida en común, ejemplificada en los discípulos de Cristo antes de su diáspora» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 13, 1er et 2ème paragraphes; voir infra note 159).

[154]. Voir supra note 133.

[155]. D'où l'importance, par exemple, du thème de l'Ascension dans les tympans, lui-même lié à l'Effusion de l'Esprit et au désir de la Parousie (Saint-Sernin de Toulouse, Porte Miègeville). L'Eucharistie a elle-même une signification éminemment eschatologique: «Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne», écrit Paul aux Corinthiens (I Cor. 11, 26).

[156]. «*Quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister (supra note 152); et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus*» (Mt. 20, 26-27; voir supra note 88). C'est ce que manifeste le lavement des pieds et il n'est pas interdit de prendre dans ce



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13

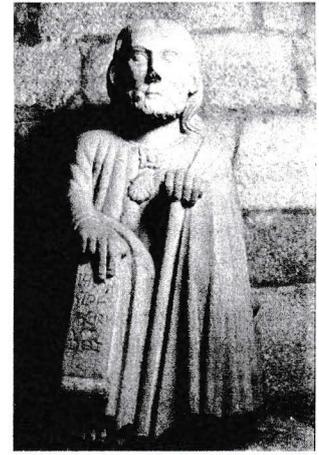


Fig. 14

En clair, seul un approfondissement nouveau du mystère de l'Incarnation avec les prodigieuses répercussions qu'une telle grâce peut engendrer dans la vie de l'Église et de la société qu'elle informe, est à même d'expliquer l'irruption soudaine d'effigies aussi saisissantes que peuvent l'être le Christ Pèlerin de Silos (fig. 6), et, à sa suite, saint Jacques pèlerin, que ce soit à Santa Marta de Tera ou à la Cámara Santa d'Oviedo (fig. 2–3), et ailleurs^[157]. Ce ne peut être que sous l'effet d'une méditation plus intense du mystère de l'Incarnation qui débouche elle-même sur une valorisation de l'Eucharistie^[158], que le regard a changé et que lui est apparue sous un jour nouveau cette figure du pauvre pèlerin que la Chrétienté connaissait depuis des siècles sans avoir jamais éprouvé le besoin de le représenter ni de lui faire une place, tant sa démarche peut paraître insignifiante et triviale sa soif de guérison. On peut même aller jusqu'à admettre que c'est ce changement de regard qui a positivement conféré au pèlerinage une dimension et une consistance nouvelles^[159].

Comme la figure du Christ Pèlerin, l'image de l'apôtre pèlerin n'a réellement de sens qu'en fonction du mystère de l'Incarnation dont saint Jacques est un témoin privilégié. Telle est, semble-t-il, la vocation véritable et la justification de cette image. De même que le Christ a pris la condition de l'homme pour le transfigurer en Dieu, source de toute vie, de même saint Jacques revêt la condition du pèlerin pour l'acheminer vers le Christ, par l'offrande de son sacrifice. On peut

sens fort l'inscription que porte la majesté de Ribadavia: «IACOB(vs) AP(o)ST(o)L SERVVS DEI», même si elle est une allusion directe au premier verset de l'épître de saint Jacques, manière non équivoque de désigner l'apôtre (cf. op. cit. supra note 69, p. 230–231).

[157]. Il est, du reste, tout aussi probable que ce soit dans le contexte d'un collège apostolique qu'ait été conçue l'effigie de Santa Marta de Tera, monastère que le roi Alfonso VI confia, en 1085, à des chanoines réguliers de Saint Augustin, que cela est sûr pour Oviedo et Mimizan (voir supra note 6, León roman, p. 321).

[158]. A la suite du chanoine Étienne Delaruelle, ce point n'a pas plus échappé à Marcel Durlat qu'à Seraffin Moralejo. C'est lui qui commande en grande partie, non moins que l'introduction du rite romain dans la Péninsule, la rénovation du plan des églises à la fin du XI^e siècle: «Los nuevos ritos exigían nuevos espacios y ya es significativo el número de importantes iglesias y catedrales que se edificaron o reedificaron en el último cuarto del siglo XI» (cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 12). Il est symptomatique que l'auteur du *Veneranda dies* n'hésite pas à mettre en garde les pèlerins sur ce point: «El que por caminar pierde la misa y los maitines, pierde el mejor entre los bienes – Et qui propter viam peregrinalem missas et matutinas perdit, melius e duobus bonis amittit. Si vero pauper est, et adversa et prospera patienter subportet, necessaria ab habentibus sibi impetret, benefactorumque suorum et omnium pro salute oret» (cf. L.S.J., op. cit. supra note 1, Lib. I, Cap. 17, fol. 83^o, p. 94, traduction, p. 211). On comprend dans ce sens que la double assistance dont ont prioritairement besoin les pèlerins soient indissolublement le pain et l'Eucharistie (voir supra notes 135 et 143).

[159]. Il est prodigieux de voir l'auteur du *Veneranda dies* donner en exemple aux pèlerins ce qui constitue l'idéal même de la *vita apostolica*, revendiquée par les moines et les chanoines réguliers au seuil du XII^e siècle, à savoir la première communauté chrétienne telle que la dépeint saint Luc: «Sicut multitudini credencium olim erat cor unum et anima una, et nemo dicebat proprium, sed erant illis omnia communia (Ac. 4, 32), sic cunctis peregrinantibus debent esse omnia communia, cor unum et anima una». Mieux, l'argument même que Seraffin Moralejo invoquait pour souligner l'incompatibilité fondamentale de la majesté de l'apôtre avec l'image de saint Jacques pèlerin, à savoir l'obligation d'avoir à se dépouiller de tout superflu (voir supra notes 102 et 108), joue ici en faveur de cette dernière, car aux yeux du *Pseudo-Calixte*, il y a idéalement une identification totale entre la figure de saint Jacques et celle du pèlerin: «Et apostoli inde peregrini fuere, quos sine pecunia et calciamento Dominus misit. Quapropter pecunia nullo modo peregrinantibus deferre conceditur, nisi cum egenis eandem (...). Verum ab apostolico consorcio alienantur et alia via tendere videntur, qui census suum deferunt et peregrinis egenis minime largiuntur (...). Si beatus Iacobus absque pecunia et calciamento per mundum peregrinus ivit et tandem decollatus ad paradysum perrexit, cur ad eum peregrini diversis gazis refecti, nichil egenis erogantes tendunt?» (cf. L.S.J., *ibidem*, Lib. I, Cap. 17, fol. 82^o–82^v, p. 93; traduction, p. 208–209). Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'image de l'apôtre pèlerin est le modèle même sur lequel doivent se régler ceux qui veulent le suivre jusqu'à sa tombe pour ressusciter avec lui (voir supra note 99)? Aussi bien, le Christ de Silos ne semble pas prononcer d'autres paroles que celles que lui prête ici le L.S.J.: «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres (...); et (...), suis-moi» (Mt. 19, 21; les deux coupures sont dans le L.S.J. à l'endroit cité ici même).

donc affirmer que le Christ Pèlerin est la condition de possibilité de l'image de saint Jacques pèlerin, de la même façon que le Christ de Gloire est la condition de possibilité de la majesté de l'apôtre^[160]. Autrement dit, c'est le Christ qui, en tant qu'il est Chemin, Vérité et Vie, est le fondement ultime des différentes «formules» qui traduisent l'action charismatique de saint Jacques que son iconographie se charge d'expliciter^[161].

Après tout, on ne sera pas surpris que ces rares images qui, semblables à des icônes, ont pour vocation de manifester l'intercession et la sollicitude de l'apôtre dans son sanctuaire comme sur les chemins qui y mènent, aient un fondement rigoureusement théologique. J'ignore si celui à qui ces lignes sont dédiées^[162], eut agréé pareille conclusion et, certes, ce n'est pas ici le lieu de développer une proposition qui a des chances de valoir pour l'iconographie chrétienne dans son ensemble.

Qu'il soit permis, cependant, de clore cet essai sur une dernière pensée de Serafin Moralejo: «*La actualidad del Camino de Santiago es la de los hechos plenamente históricos, que lejos de deber tal condición a su pertenencia al pasado, se la adeudan a su permanente presencia, nunca del todo abolida. Actualidad y pasado no son términos excluyentes. La Historia no es otra cosa que la tercera dimensión del presente, la profundidad. Sin ella, el presente, la pura actualidad, se nos ofrecería chato, sin relieve, incomprendible*»^[163]. Si une impression se dégage de la réflexion stimulante conduite par Serafin Moralejo autour de la figure de saint Jacques, que ce soit dans la poussière des routes ou au seuil de son sanctuaire, c'est bien celle d'un inlassable effort pour embrasser l'art dans toutes ses dimensions et cerner le visage vrai de l'apôtre^[164].

[160]. Il est curieux de voir comment la singulière ressemblance entre saint Jacques et le Christ dans l'iconographie compostellane de l'apôtre n'a pas échappé à Serafin Moralejo qui y voit presque une «usurpation», notamment à propos de l'effigie du ciborium que le Guide décrit dans les termes mêmes qu'il vient d'employer pour caractériser la majesté du Christ, sur le devant d'autel offert par Diego Gelmírez : «In prima facie in antea scilicet beatus Iacobus residet in medio, manu sinistra librum tenens et dextera benedictionem innuens» (cf. L.S.), ibidem, Lib. V, Cap. 9, fol. 183v°, p. 255 ; traduction, p. 568 ; à comparer avec fol. 182r° et p. 566). Voici ce qu'il dit : «Assis comme ses compagnons, il montrait un livre dans sa main gauche —un attribut qui ne lui revient pas (...)— et avec sa main droite il donnait la bénédiction : une formule donc qui suppose une usurpation téméraire de traits habituellement liés à la figure du Christ, ce qui n'est sans parallèle dans l'imagerie compostellane de l'apôtre» (cf. op. cit. supra notes 27 et 62, p. 218 ; voir supra note 75).

[161]. Tel est l'axe de la thèse de doctorat que l'on a soutenue à Paris IV Sorbonne, sous la direction du Professeur Anne Prache, élève de Georges Gaillard, le 15 avril 1999, étant président et membre du jury Alain Erlande-Brandenburg et Fernando López Alsina (cf. H. Jacomet, Recherches sur le culte et l'iconographie de saint Jacques le Majeur : Essai sur la fonction de l'image religieuse, texte inédit ; une esquisse du point de vue adopté peut se lire dans *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, Santiago-La Coruña, 1999, «Iconografía de Santiago», p. 27–34 ; c'est par inadvertance qu'on a traduit «saint Josse» par «san José», p. 33).

[162]. J'ai eu la chance de croiser quelques fois Serafin Moralejo, par exemple dans le train qui le conduisait de Compostelle à Saint-Sever-Cap-de-Gascogne pour le Colloque international qui eut lieu au mois de mai 1985. Plus tard, en février 1993, j'eus la surprise de recevoir un appel téléphonique de sa part pour me demander de contribuer au catalogue de l'exposition *Santiago Camino de Europa*, qui me mit pour ainsi dire le pied à l'étrier. Je lui dois d'avoir été invité à l'inauguration de cette exposition exceptionnelle par la richesse de son contenu (nota : le texte français de cette contribution a été publié à la demande de Léon Pressouyre, accompagné de ses notes, dans *Pèlerinages et Croisades*, sous le titre : «Saint Jacques en France : Bilan et perspectives» (cf. Paris, C.T.H.S., 1995, p. 83–200). Lorsque je contactai Serafin Moralejo, en vue de ma soutenance de thèse, hélas je m'entendis répondre : «La máquina está rota».

[163]. Cf. *Biblio.* n° 3, 1987, p. 5, «Presentación» du Curso coordonné par Serafin Moralejo.

[164]. Il n'est pas habituel de parler de vérité en matière d'iconographie. Cependant, comme tout langage fait de signes, l'art autant que l'iconographie vise un but qu'il peut atteindre ou manquer. Il peut contribuer à libérer à l'homme ou à l'enfermer. Les confrères de Saint Jacques qui avaient leur autel dans l'église Saint-Martin de Broué, en Eure-et-Loir, n'hésitèrent pas, au XVIIIe siècle, à placer au-dessus du tableau qu'ils avaient fait enchâsser dans leur retable, cette inscription révélatrice de leurs intentions : «Image Véritable de Saint Jacques de Compostelle». On entend bien que la vérité de cette image ne tient ni à sa matière ni à son pauvre style, tous deux nécessaires néanmoins, mais dans son adéquation à la fin visée qu'elle atteint en révélant le visage ineffable de l'apôtre présent dans sa majesté à Compostelle (cf. H. Jacomet, op. cit. supra note 49, 1995, «Vera effigies», p. 456 et sv.).

ANNEXES :

–1 : Principaux textes de Serafín Moralejo cités en référence :

Nota : Nombreux sont les textes pour lesquels Serafín Moralejo a choisi de donner une expression française à sa pensée. On songe, entre autres, aux importants articles publiés avec régularité dans les *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*. Bien qu'il soit notoire qu'il allait jusqu'à contrôler lui-même les traductions ou les révisions que les éditeurs faisaient parfois subir à ses écrits, on a jugé préférable de ne se fonder ici que sur des textes exclusivement rédigés dans la langue qui fut celle de ses études et de l'*Alma Mater* où il a soutenu sa thèse. En effet, grâce à la concision et à la densité extrême du Castillan qu'il maniait avec art et subtilité, la pensée de Serafín Moralejo acquiert un relief inimitable qui ne souffre ni plagiat ni délayage.

1 : «Artistas, patronos y público en el arte del Camino de Santiago», dans *Compostellanum*, vol. XXX, n° 3-4, Santiago, 1985, p. 395-430 (texte de la conférence prononcée à l'occasion du séminaire intitulé «La Peregrinación a Santiago y el arte románico» qui eut lieu à l'Université de Saint-Jacques de Compostelle du 24 au 26 mai 1982).

2 : «El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140) : su reflejo en la obra e imagen de Santiago», dans *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 28-30 settembre 1984, Università degli Studi di Perugia, Napoli, 1987, p. 245-272.

3 : «Arte del Camino de Santiago y arte de Peregrinación», dans *El Camino de Santiago, Curso coordinado por D. Serafín Moralejo Álvarez*, Universidad Internacional del Atlántico, Monasterio de Poio, 10-14 de Agosto de 1987, Santiago, 1987, p. 7-21.

4 : «El 1 de abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria», dans *El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento*, Santiago de Compostela, 1988, p. 19-36.

5 : «El claustro de Silos y el arte de los Caminos de Peregrinación», dans *El Románico en Silos. IX Centenario de la Consagración de la Iglesia y Claustro 1088-1988*, Abadía de Silos, Stvdia Silensia Series Maior, 1990, p. 203-223.

6 : «La ilustración del *Códice Calixtino* de Salamanca y su contexto histórico», dans *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, Fundación Caixa Galicia Claudio San Martín, Salamanca, 1993, p. 39-51.

ÍNDICE

48. La ilustración del <i>Códice Calixtino</i> de Salamanca y su contexto histórico.	275
49. El Pórtico de la Gloria.	281
50. Santiago y los caminos de su imaginería.	285
51. On the road: the Camino de Santiago.	293
52. D. Lucas de Tuy y la «actitud estética» en el arte medieval.	299
53. Santiago de Compostela: la instauración de un taller románico.	303
54. Notas a la ilustración del Libro de Horas de Fernando I.	311
55. O Pórtico da Gloria contado a mozos e nenos	317
TOMO III	
1. Guillem de Letungard y el reflejo de Pucelle en Cataluña. Rosa Alcoy.	11
2. Un siglo después de Wölfflin: Estilo barroco y estructura psicosocial matriarcal a la luz de la antropología simbólica. José Luis Bouza Álvarez.	21
3. Los Museos hoy. Eduard Carbonell.	41
4. Pensar con imágenes: los clásicos ilustrados en las bibliotecas de Ripoll y Vic en el siglo XI. Pervivencia y vivencia de la cultura visual antigua. Manuel A. Castiñeiras.	47
5. Una nuova acquisizione alla letteratura odeporica compostellana, la relazione di pellegrinaggio del carmelitano Giacomo Antonio Naia. Paolo Caucci.	57
6. <i>Vetus Latina, Vulgate, Septante et apocryphes</i> dans l'illustration occidentale des malheurs de Job. Yves Christe.	67
7. Römische Skulptur aus der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts. Peter Cornelius Claussen.	71
8. Un ejemplar del <i>Opus Anglicanum</i> en el Museo Arqueológico Nacional. La capa de Daroca, donación del Papa Luna a la colegial de Santa María. Ángela Franco.	81
9. Coleccionismo y producción bibliográfica de los esmaltes <i>champlevé</i> en España. Josefa Gallego Lorenzo.	87
10. <i>Scemate longobardino</i> : una experiencia primicial en Cataluña y Aragón: (circa 995–circa 1040). Fernando Galtier.	97
11. Saint Jacques pèlerin: «Hechura de los caminos?». Humbert Jacomet.	107
12. Le cloître de la cathédrale de Gérone: fonctions et programme iconographique. Peter K. Klein.	139
13. La Puerta del Perdón de Santa María de los Corporales de Daroca (Zaragoza). M. ^a del Carmen Lacarra.	145
14. L'évocation de la Crucifixion à Santa María la Real de Sangüesa. Jacques Lacoste.	153
15. Along the Pilgrimage Road: Ivories and the Role of Compostela. Charles T. Little.	159
16. La colección Pascó y Poblet. Rosa M. ^a Manote.	167
17. La filicación burgalesa de los tímpanos betanceiros: su formulación en Santa María do Azogue. Carmen Manso.	175
18. La bóveda celeste. Serafín Moralejo como docente. Beatriz Mariño y Marta Viana.	181
19. Un rincón de las leyendas jacobeanas. El barco de piedra. Francisco Márquez.	185
20. A propósito de un díptico con Cristo y la Dolorosa en un convento toledano. Isabel Mateo.	191
21. Un sello de Pedro IV de Aragón. F. Menéndez Pidal de Navascués.	195
22. El río Miño y sus etimologías. Juan José Moralejo.	203
23. El tímpano de Jaca: nuevas perspectivas. Dulce Ocón.	217
24. Coronación simbólica y forzada. Robert Plötz.	227
25. A propósito de la edición del Epistolario de Dom Jean Leclercq (1911–1993). (Sus cartas desde España). Eugenio Romero–Pose.	233
26. <i>Mui de coração rogava</i> a Santa María: culpas irredentas y reivindicación política en Villasirga. Rocío Sánchez Ameijeiras.	241
27. Un códice carolingio en la Universidad Complutense. <i>De Laudibus Crucis</i> de Rabano Mauro. Manuel Sánchez Mariana.	253
28. Ángeles en Castilla: reflexiones en torno a renovación monástica y arquitectura en el siglo XI. José Luis Senra.	261
29. Una nueva interpretación de las imágenes que ilustran el Apocalipsis 12,1–18 en los Beatos. Soledad de Silva.	275
30. Letras tejidas: la relación entre texto e imagen en los tapices del siglo XV del Museo de Historia de Berna. Judit Vega.	283
31. Talleres escultóricos del románico abulense. Margarita Vila.	291
32. Los Beatos and the Reconquista. John Williams.	297
33. Cátedras en iglesias medievales. Ramón Yzquierdo.	303
Tabula Gratulatoria	315

Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios

Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez

Dirección y coordinación: Ángela Franco Mata
Comité científico: Ángela Franco Mata, Eugenio Romero-Pose y John Williams

Tomo III

XUNTA DE GALICIA