Camiño do
XACOBEO
2004

Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino

Actas del V Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

XUNTA DE GALICIA

Santiago de Compostela:

Ciudad y Peregrino

Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos

Presidente Xunta de Galicia — Manuel Fraga Iribarne

Conselleiro de Cultura
Comunicación e Turismo — Jesús Pérez Varela

Secretario Xeral da Consellería de Cultura,
Comunicación Social e Turismo — Andrés González Murga

Xerente de Promoción
do Camiño de Santiago — María A. Antón Vilasánchez

EDITA: XUNTA de GALICIA
Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago

Dirección Editorial: María A. Antón Vilasánchez

Coordinación Editorial: José Luis Tato Castiñeira

Fotos e ilustracións: Werner Klockner, Xurxo Lobato, Francisco Sanjiao Otero, Lunwerg, Eduardo Pardo de Guevara, Robert Plötz, Ramón Yzquierdo, Carlos Villanueva, Archivo Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Archivo Catedral de Santiago.

Imprime: PUBLILAR, S.L. - Viveiro

Depósito Legal: LU- 448 / 2000

ISBN: 84-453-2961-8

Santiago de Compostela:

Ciudad y Peregrino

Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos

XUNTA DE GALICIA

Tiene el investigador y estudioso de los Caminos de Santiago en sus manos las actas del V Congreso internacional de estudios jacobeos que tuve la honra de inaugurar el 16 de septiembre de 1999 y que bajo el título de "Santiago de Compostela, Ciudad y Peregrino" abordó el análisis de las múltiples e históricas relaciones entre los peregrinos y la ciudad de Santiago de Compostela, durante un año emblemático para la historia de las peregrinaciones.

Bajo la coordinación del Dr. Robert Plötz, ponente y participantes contrastaron sus esfuerzos y aportaciones. Gracias a ellos podemos sentirnos orgullosos de haber reunido a buena parte de los investigadores que más luz han arrojado sobre el fenómeno Jacobeo.

Está claro que siempre ha habido una preocupación por las causas y consecuencias religiosas, históricas, político-sociales y culturales del fenómeno jacobeo, pero según avanzan los trabajos surgen nuevas cuestiones que van confrontando un campo amplísimo y cada vez más útil para el conocimiento real de unas rutas de peregrinación forjadas del europeismo. Y uno de ellas es el análisis de las múltiples y complejas relaciones entre la ciudad del Apóstol, la urbe levítica y hospitalaria, y los peregrinos que a ella vienen arribando a través de los siglos.

El tercer milenio espera de todos nosotros un renovado impulso. Debemos saber dar respuesta al enorme sacrificio y a la ejemplar manifestación de fe demostrados por los millones de hombres y mujeres que el pasado Año Santo han acudido a Compostela. Es nuestro deseo que esa espiritualidad y ese auténtico compromiso con el Camino nos ayuden a traspasar el umbral del nuevo siglo concediéndole una mayor confianza y seguridad al ser humano.

Manuel Fraga Iribarne
Presidente de la Xunta de Galicia

La Peregrinación a Santiago, las Rutas Jacobeas, y todo lo relacionado con el Camino y con los Caminos de Santiago, esta pasando por un extraordinario momento de revitalización. Cada vez es mayor el conjunto de materías que aparecen estudiadas con rigor científico y que van aportando, en este final de siglo y de milenio, las reflexiones sobre un fenómeno fundamental para el futuro de Europa Unida.

Concientes de ello, los especialistas han ido agrupando los campos de investigación en torno a grandes ejes temáticos, siendo sin duda uno de los más interesantes y fundamentales las múltiples y complejas relaciones entre la ciudad de Compostela y los peregrinos, tema al que se dedicó el V Congreso internacional de estudios jacobeos.

Constatamos de este modo, ocho años después, que el proceso de investigación abierto por el Comité Internacional de Expertos, en 1992, con el objeto de preparar un primer encuentro que tendría lugar en el Año Santo de 1993, ha dado abundantísimos frutos y se halla en pleno de vitalidad. También los colectivos y asociaciones de amigos de los Caminos de Santiago han ejercido de difusores y divulgadores Jacobeos, ellos los expertos se han beneficiado mucho del desarrollo de las investigaciones, sobre todo en aquellos aspectos más oscuros y entremezclados con la leyenda y la interpretación popular.

Jesús Pérez Varela
Conselleiro de Cultura, Comunicación Social e Turismo

Introducción

I
Intención y Finalidad

Santiago de Compostela goza de la fama de una milenaria tradición como meta nacional e internacional de los peregrinos que se encaminaban ad limina beati Jacobi. A lo largo de los siglos se formó una estructura única alrrededor de la sepultura del apóstol, la cual estaba tanto al servicio del forastero, extranjero, turista o peregrino como de las instituciones y hombres que representaron, promovieron y administraron la ciudad y el culto. La imagen que proporcionó Santiago como comunidad y guardián de uno de los tesoros más preciados del Orbis Christianus en el mundo latino fué tema del congreso así como la infraestructura de la ciudad en sus múltiples facetas.

Meta de peregrinos, encuentro de corrientes espirituales, de tendencias artísticas, núcleo de intereses clericales y profanos: se tenía la intención de presentar Santiago como sitio privilegiado e internacional. Dos años seguidos y dos jubileos: Santiago y Roma. En el tratamiento del "Santo Lugar" Santiago de Compostela, igualmente se iba a estudiar coherentemente el tema de dependencia, diferencia, independencia y colectividad de ambos centros. En las vísperas del tercer milenio este congreso iba a ofrecer la plataforma para hacer balance del tiempo pasado y poner la base para el futuro.

Santiago queda - como muchas ciudades históricas - sometido a nuevos resultados de investigación, por ejemplo de tipo arqueológico como ocurre actualmente que abren nuevos caminos de llegar a conocimientos. Recientemente se ha descubierto la infraestructura de la Audiencia Real en los tiempos de los Reyes Católicos en la calle Alagalia (cerca del Hospital de San Roque) encima de un palacio gótico de un rico burgés compostelano, casí ahora mismo la calle Val de Deus (después "Vicus") que desapareció con la ampliación del claustro románico y su transformación en el siglo XIV. Cada día se experimenta una ampilación de conocimientos sobre el desarrollo urbano en la Edad Media tardía donde dominaron gremios y artesanos la vida cotidiana urbana. Debo esta información a J. Suárez Otero a través de su ponencia en el VIII Encuentro Histórico Suecia-España "El mundo escandinavo, Santa Brígida y el Camino de Santiago (18-20 octubre 2000).

Espero que este encuentro científico haya contribuído a los conocimientos en torno a una ciudad inconfundible, casi diríase que única. Los ponentes dieron buena muestra de ello con sus distintos métodos de aproximación al tema pues al rigor científico han unido sensibilidad y las necesarias dosis de pasión.
El tema es interpretado igualmente en el cartel-anunciador del congreso que recoge una pintura al fresco de la primera mitad del siglo XVI en la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la ciudad alemana de Oberwesel (Rhin). Representa éste a Santiago Apóstol peregrino, patrono y sumo sacerdote en una imagen con las "crusillae" del Codex Calixtinus, la ciudad con la catedral dominante y al fondo Finisterre. Delante del santo apóstol se encuentra un grupo de peregrinos alemanes, postrándose y con un letrero que dice: "O heiliger Sant Jakob byt gott vor uns arme pilgerum" ¡Santiago como mediador e intercesor!

II
El Congreso

El volumen del V Congreso de los Expertos del Camino de Santiago ofrece un ramo de flores científicas, un florilegium que intenta hacer reverencia delante de una gran Señora que es Santiago de Compostela y delante su Señor que es el Apóstol Santiago el Mayor. Repito: un ramo de flores de las cuales cada pieza es distinta, tiene otro olor y color, pero en su conjunto representan un regalo noble de gente noble que entregan este ramo simbólico con un gesto de gentileza - además sin espinas-.

Manuel C. Díaz y Díaz en su ponenecia "El peregrino en las fuentes compostelanas. Su tratamiento" subraya la importancia de las masas de peregrinos que llenaban la iglesia jaobea de Compostela y que la propocionaban una condición y dignidad que no tenía en igual grado ninguna otra iglesia. El profesor emeritus Díaz y Díaz maneja para sus estudios magistralmente fuentes en su mayoría del siglo XII (Jacobus primero, Chronicon Iriense, Liber Sancti Jacobi, Historia Compostelana). Analiza las disposiciones y decretos para los peregrinos que a menudo aparecen mezclados con mercaderes y artesanos, aplicando por ello las condiciones de la "Paz de Dios". El tratamiento de los peregrinos no tuvo características especiales hasta comienzos del siglo XII, a partir de entonces el obispo de Compostela y los clérigos prestaron más atención a las necesidades básicas de las masas de peregrinos, siendo en los siglos XIV y XV cuando se establecen normas para la acogida y atención de los mismos.
Baudilio Barreiro Mallón, Catedrático de Humanidades en la Universidad de A Coruña, trata en su contribución el tema de "Los pueblos del Camino", Poniendo especial relieve en los caminos y pueblos

de la costa y por lo tanto en el tráfico marítimo y los puertos de aceso a Galicia. Dedica un estudio a la red hospitalaria a lo largo de los caminos que llevan de todas las direcciones a Santiago de Compostela aplicando metódos de investigación demográfica y de ciencias sociales. También explica en un amplio capítulo el complejo del Camino interior y finalmente presenta un estudio de la ciudad de Santiago y sus centros de asistencia a los peregrinos.

Ofelia Rey Castelao nos proporciona un estudio detallado y experto sobre "Los Votos y Santiago". Con gran maestría y precisión desvela la dimensión de los ingresos basándose en el Voto y el aprovechamiento de unos pocos a costa de muchos pobres laboradores. La profesora de historia de la Universidad de Santiago no oculta que el Voto, que debería servir en primer lugar para el sostenimiento del culto apostólico en la catedral, la construcción misma y para la alimentación de los enfermos del Hospital Real, fue aprovechado para acomodar la vida de los canónigos y - en el siglo XVII y XVIII sobre todo- para el lujo de una capilla de música de alto nivel. El Voto fue abolido en 1812, aunque este no desapareciese en su totalidad hasta 1834.

Ramón Yzquierdo Perrín, Profesor de la Facultad de Humanidades de Ferrol (Universidad de A Coruña) presenta un estudio sobre "Santiago de Compostela, la ciudad construida. Arquitectura medieval", cuya dimensión abarca el espacio de tiempo de los siglos de los orígenes de Compostela con Alfonso II hasta los comienzos de la construcción del Hospital Real. Entran aspectos como la sublevación de los compostelanos y el final de Diego Gelmírez, los nuevos proyectos urbanísticos del arzobispo D. Juan Arias y la relación de la ciudad con las Órdenes religosas. Ramón Yzquierdo Perrín expone claramente los múltiples enfrentamientos entre arzobispo, nobleza feudal y los burgueses que muchas veces impedieron el aceso de los peregrinos a la catedral.

Klaus Herbers, en su estudio sobre "La monarquía, el papado y Santiago de Compostela en el Medievo" expone primeramente el aspecto bélico de Santiago a través la vista de un autor de finales del siglo XIV (Diego Rodríguez de Almela) para mostrar la implicación de tipo religioso-político. Coloca en el centro de su síntesis el éxito de Santiago entre las autoridades eclesiásticos y el poder real a pesar de encontrarse en situación de extrema periferia del reino e incluso del "Orbis christianus" El catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Erlangen en Franconia, analiza en profundidad el desarrollo de las fases claves del proceso en cuestión desde la monarquía asturiana hasta el reino castellano-leonés de Alfonso XI. El profesor Herbers concluye que las actividades de Compostela de finales del siglo XI e inicios del XII fueron desisivas para la evolución de la ciudad, destacando la persona de Diego Gelmírez.

Elisa Ferreira Priegue por su parte dedica su aportación científica al tema de la evolución compostelana "De Ciudad Santa a plaza mer-

cantil. Los fundamentos de la fundación económica de Santiago en la edad media". La profesora de la Universidad de Santiago, reconocida experta en estudios económico-políticos, reflexiona en su trabajo sobre los factores que convirtieron el "locus sanctus" en la capital económica de la Galicia medieval. Realiza comparciones entre diversos santos lugares como Mont St-Michel, Jerusalén y Roma. La autora sostiene que unas estructuras favorables fuero las que a corto y largo plazo facilitaron el desarrollo económico de Santiago, ofreciéndonos un panorama realista y a pesar de ello emocionante del burgo de Compostela y su vida mercantil, incluyendo en sus estudios el desarrollo territorial y urbano de la Mitra compostelana. Termina la profesora Ferreira con la observación de que también en tiempos de decadencia de la peregrinación, de alteración de relaciones internacionales en el Atlántico -además del retroceso del Mediterráneo por diversos factores-, la importancia de Santiago como centro comercial no conseguirá frenar signicativamente y porque se potencia otra fuente: El Voto.

Andrés Precedo Ledo expone el tema "Santiago de Compostela: La evolución de su emplazamiento y de la morfología urbana a través de la cartografía". El Secretario Xeral de Planificación e Desenvolvemento Comarcal de la Xunta de Galicia analiza los planos históricos, recontruyendo a partir y de las imágenes y documentos del pasado la formación del plano de la ciudad histórica hasta el siglo XX. Deduce que, a través de sus múltiples ampliaciones, superposiciones, reestructuraciones o modificaciones este plano constituirá no solamente un elemento de la morfología urbana sino también una plasmación de la historia social, económica y cultural de la sociedad. Da una hermosa lectura de urbanismo, una lectura culta de una ciudad universal.

Elisardo Temperán Villaverde, en el tema "La liturgía de Santiago de Compostela: acercamiento a las fuentes del culto jacobeo", establece como punto de partida de su contribución dos precisiones en torno a la liturgia de la basílica de Santiago: el descubrimiento de la tumba apostólica "entre los años 820-830", apoyándose en los estudios de Millán González-Pardo y la supresión de la liturgia hispánica y su sustitución por la romana por los papas Alejandro II y sobre todo Gregorio VII (1073-1085). El Vicecanciller del Arzobispado de Santiago acaba su estudio con un análisis de la liturgia como la expone el Codex Calixtinus. Enriquece su artículo con indicaciones de las colecciones de literaratura litúrgica en la Catedral compostelana, poniendo especial relieve en las misas votivas.

Manuel Antonio Castiñeiras González, discípulo de Serafín Moralejo, proporciona en un amplio y detallado discurso la imagen de uno de los espacios más emblemáticos de la ciudad de Santiago que es fruto del intento de embellecer el entorno catedralicio, y no sólo esto pues hasta 1739 sirvió de inmunidad eclesiástica. Precioso "palimpsesto en piedra" y asilo, dos categorias altamente humanas. En trabajo "Platerías: Función y Decoración de un "Lugar Sagrado", Casti-

ñeiras González explica la genesis, expone las teorías existentes acerca del recinto Platerías y lo compara con fenómenos similares en la Europa románica cristiana. Ofrece interpretaciones de los elementos que forman el conjunto del monumento, utilizando bastantes veces al canon sobre las imágenes en el "Polycarpus", una colección canónica del ambiente gregoriano dedicada a Diego Gelmírez. El investigador de historia del arte dedica amplio espacio al motivo iconográfico central del tímpano del portal, las tentaciones de Cristo.
Francisco Puy-Muñoz trata en su extenso y estructurado estudio sobre "Los derechos del peregrino y de la ciudad de Santiago de Compostela". El Catedrático de Filosofía de Derecho enumera en diez puntos los derechos del peregrino a Santiago de Compostela y destaca el papel que tienen las ofertas y los servicios religiosos en el Camino y en el Santo Lugar mismo. Dedica amplio espacio al estatuto jurídico del peregrino y de la ciudad en su condición de patrimonio cultural mundial. El profesor entra en el vasto campo de la problemática del equilibrio entre el derecho laico y las disposiciones de las normativas eclesiásticas que se presenta muy difícil en torno al contenido espiritual y religioso del hecho jacobeo. Parte de la idea de que la peregrinación jacobea sea una peregrinación escatológica y ofrece un pequeño sumario que quiero citar: "Del hecho del enterramiento de Santiago Zebedeo dependen todos los derechos subjetivos de los peregrinos y de la ciudad de Santiago: no sólo los medievales, sino también los modernos, y los contemporáneos, nuevos y novísimos; no sólo los derogados, sino también los vigentes".
El director del Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento (Centro Superior de Investigaciones Científicas), Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, se ocupa del tema "Símbolos Jacobeos y emblemas Compostelanos. Anotaciones y comentarios". Apoyándose en las fuentes literarias conocidas (Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtino, Fueros minicipales de Santiago y de su Tierra, Libro 2° de Constituciones, etc.), el director del Instituto de Estudios Gallegos dedica especial atención al desarrollo histórico emblemático y a la cruz llamada "de Santiago" cuyo caracter originalmente militar comenzó a identificarse, en un proceso histórico con el propio Apóstol. Con esta nueva identificación acabó por incorporarse al repertorio de emblemas de la propia Iglesia compostelana y de la ciudad de Compostela, siendo últimamente explotado como logotipo por muchos colectivos.
Con mucha sensibilidad se acerca Carlos Villanueva Abelairas, profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Santiago, al tema de "Música y peregrinación: imagen en piedra para una catequesis. El Maestro Mateo y Joaquín de Fiore". Realiza, como dice, "un breve recorrido por unos cuantos principios y conceptos necesarios para llegar a comprender el por qué de las formas, de las tipologías y hasta del significado de los instrumentos del Pórtico". Villanueva subraya la fuerte connotación simbólica en los instrumentos esculpidos en piedra en el arco del Pórtico que teólogos y

pensadores utilizaron como "speculum musicae" y como elementos didácticos de las realidades de la fe. El profesor entra profundamente en el significado catequético de la música en los pórticos tratando igualmente el sentido penitencial de los instrumentos. Para la interpretación del Rey David arpista se apoya en las "figuras" del Abad de Fiore, un pensador coetáneo al Pórtico de Mateo.

El hasta hace poco Dean del cabildo de la catedral, Manuel Jesús Precedo Lafuente, en su aportación "Santiago de Compostela ante el III Milenio" diferencia entre el Año Jubilar y el Xacobeo cuyo sentido ve en el fomento del turismo en la ciudad y en la región, además como un complemento legítimo de parte de las autoridades civiles, efectúa elogios en este conjunto a D. Manuel Fraga Iribarne quién ya en suépoca de Ministro de Infomación y Turismo puso en marcha una serie de medidas de promoción de la ciudad y la región. La recuperación de caminos y la atención espiritual de los peregrinos son igualmente tema vigente del mismo modo que el tratamiento de la « realidad deseable ». Un amplio catálogo de medidas para el movimiento peregrino -como ejemplos sirvan la educación religiosa y preparación adecuada del peregrinos - completa el artículo, con una lista de proyectos necesarios para el tratamiento, sostenimiento de y atención a los peregrinos.

El cronista de la ciudad e historiador Angel Rodriguez Gónzález destaca la tarea de defender la identidad evidente de Santiago y da un gran paso a través de su historia. Expone la importancia de las ordenanzas municipales sobre seguridad, abastecimiento y hostelería y menciona el continuo enfrentamiento entre Consejo y Señorío arzobispal hasta su desaparición con las Cortes de Cadiz y el gran perjuicio que produjo la abolición del Voto de Santiago. El antiguo catedrático de Historia dedica gran espacio al desarrollo moderno posterior con incorporación considerable de las obras del ayuntamiento y la urbanicación de zonas limítrofas. Cierre con el proyecto de la Ciudad de la Cultura en el Monte Gaias y vuelve otra vez al símbolo de Santiago, la catedral.

El arquitecto Xerardo Estévez, durante muchos años responsable máximo del bienestar y de la promoción de la ciudad, analiza con pluma de experto el complejo tema "Años jubilares y peregrinaciones. Transformaciones urbanas y turismo". Se dedica a las transformaciones debido en gran parte a las diferentes funciones (capital de una Comunidad Autónoma, sede de una de las grandes universidades del país, centro de un area comercial y de servicios importantes y Ciudad Europea de la Cultura actualmente) que ejerce. Estévez dibuja con mucha pasión el panorama de una ciudad a su vez bien restaurada y mismamente progresiva que mantiene una posición destacada en el mundo global. El autor recuerda fechas y hechos significativos de los últimos veinte años en los cuales ha sido actor principal debido al protagonismo de la administración urbana bajo su dirección. El antiguo "regidor" proporciona el concepto del progra-

ma en cuestión, menciona colaboradores en plano internacional y da una interesante vision de la Santiago del futuro.
Paolo Caucci von Saucken, presidente del Comité Internacional de los Expertos del Camino y catedrático de Cultura Hispánica en Perugia (Italia), pone a discusión el gran tema de ciertas rivalidades entra la curia romana y el arzobispado compostelano que, hasta que se consolidaron los jubileos romanos, no surgieron de importancia. Da como explicación la necesitad de volver"a situar a Roma en el centro del orbe cristiano" después del escisma de 1054, apoyándose en la creación de un lugar sagrado en Compostela que "cumplía la función de cosmizar el nuevo espacio". El profesor subraya el papel determinante de Cluny y también de las relaciones entre Diego Gelmírez y Roma que concedió al prelado compostelana el palio. En lo siguiente la peregrinación italiana a Santiago arraigó firmemente en vida, arte y literatura del páis romano. Paolo Caucci da noticia de las múltiples adapciones de la liturgia compostelana a la romana y de las intenciones de Santiago a poner a igual Santiago con San Pablo. Analiza el sistema caritativo que nace con las peregrinaciones en toda la cristiandad y da un panorama de relatos de viaje sobre los caminos de peregrinación. Concluye con la indicación de cambios en las relaciones posteriores entre Roma y Santiago con motivo de procesos históricos también dentro de la aplicación de Años Jubilares.
Robert Plötz, etnólogo e historiador, estudia y analiza en su trabajo "Santiago en la literatura odepórica » los relatos de los peregrinos/visitantes que llegaron desde todos los países de Europa. A través de sus propias experiencias y de las peculiaridades de origen mismamente que de su profesión y su pertenencia social este grupo de relatores refleja un cuadro interesantísimo y emocionante que en su conjunto - como monumento de memoria - da prueba convincente de la importancia de Santiago de Compostela para la historia de Europa occidental y de sus varios y variados aspectos culturales. Una sorprendente excursión de dos días que ofrece el monje dominico Felix Fabri de Ulma a monjas de clausura alrededor de 1492 en el contexto con una peregrinación espiritual cierra el coro de consideraciones y observaciones desde fuera.
Finalmente, solo nos queda dar las gracias a todos los ponenentes y colaboradores por su contribución al éxito de este congreso monográfico sobre la ciudad compostelana y a José Luis Tato Castiñeira por ayuda en a la edición de este volumen que esperamos refleje fielmente los temas sometidos a estudio en el congreso de "Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino" de modo que sirva como referencia en el futuro a los estudiosos de esta materia.
El papel de la Xunta de Galicia a través de la Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago de su Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo queremos personificarlo en su Presidente, Don Manuel Fraga Iribarne por su incansable labor de promoción y difusión internacional del Camino de Santiago y los valores que rep-

resenta y en su Conselleiro D. Jesús Pérez Varela y la Gerente Dña María A. Antón Vilasánchez por la cobertura y apoyo dada al Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago para que el V Congreso Internacional del Camino de Santiago fuera todo un éxito.

El Coordinador del Congreso
Robert Plötz

COMITÉ DE HONOR

S.M. El Rey
Juan Carlos I de Borbón y Borbón

Presidente del Parlamento Europeo
Excmo. Sr. José Marí Gil-Robles Gil-Delgado

Presidente en funciones de la Comisión Europea
Excmo. Sr. Jacques Santer

Presidente de la Xunta de Galicia
Excmo. Sr. Manuel Fraga Iribarne

Comisario de Cultura
Excmo. Sr. Marcelino Oreja Aguirre

Secretario General del Consejo de Europa
Excmo. Sr. Daniel Tarschys

Alcalde-Presidente del Excmo. Ayuntamiento de Santiago
Ilmo. Sr. Xosé Antonio Sánchez Bugallo

Arzobispo de Santiago
Excmo. y Rvdo. Monseñor Julián Barrio Barrio

Conselleiro de Cultura, Comunicación Social e Turismo
Excmo. Sr. Jesús Pérez Varela

Rector de la Universidad de Santiago de Compostela
Excmo. y Magfco. Sr. Darío Villanueva Prieto

Europarlamentario
S.A.R. Archiduque Otto Von Habsburg

Europarlamentario
Excmo. Sr. Jaime Valdivielso de Cue

Europarlamentario
Excmo. Sr. Gerardo Fernández Albor

Europarlamentario
Excmo. Sr. Daniel Varela Suances-Carpegna

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

Presidente

Prof. Dr. Paolo G. Caucci Von Saucken

Vocales
Prof. Dr. Vicente Almazán
Dr. Olivier Cébe
Prof. Dr. Manuel C. Díaz y Díaz
Prof. Dr. Klaus Herbers
Dr. Robert Plötz
Prof. Dr. Robert Brian Tate
Prof. Dr. Humberto Baquero Moreno

Secretaría

Gerente de Promoción del Camino de Santiago
Sra. Dña. María A. Antón Vilasánchez

COMITÉ ORGANIZADOR

Coordinador
Dr. Robert Plötz

Secretaría General
Sra. Dña. María A. Antón Vilasánchez

Colaboradores
Sra. Dña. Dolores Rey Castiñeira
Sr. D. Juan Ramón Rojo de Castro

A
da
po
de
di
im
"ig
fir
pl
las
te
co
Es
ba
es
pa
Sa
La
tr
ca
ot
co
la

MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ

El peregrino en las fuentes compostelanas. Su tratamiento

A Santiago llegaban peregrinos de todas partes en gran cantidad. Puede asegurarse que buena parte del prestigio, y del poder, de la Iglesia compostelana se basaban en esta multitud de devotos, que reportaban a la Iglesia de Santiago mucho dinero con sus limosnas y donaciones. Más allá de lo que implicaba para la conciencia de la época el título admirable de "iglesia de la sede apostólica", que se atribuye Santiago desde fines del siglo X, y que le confiere una altísima dignidad en el plano eclesiástico occidental, son estas masas de peregrinos las que aseguran a la Iglesia jacobea una condición que no tenía en igual grado ninguna otra iglesia, ni siquiera Roma, con la que tantas veces había entrado en competencia.

Es, pues, interesante ver de cerca cómo entendían y apreciaban los ambientes oficiales de esta iglesia compostelana a estos devotos que llenaban su templo y hacían largos viajes para poder orar y presentar sus ofrendas ante el apóstol Santiago.

Las fuentes institucionales que podemos considerar son de tres clases diferentes: por un lado, tenemos las fuentes litúrgicas privativas de Santiago, en su totalidad recogidas de una u otra manera en el *Jacobus* primero, y luego sin solución de continuidad en el que llamamos *Liber sancti Iacobi*[1], compilado a mediados del siglo XII; por otra parte, contamos con

1 Conocido por el nombre de Códice Calixtino, que representa el primer ejemplar de aparato preparado para su conservación en la Catedral de Santiago. Tenemos, después de una edición global realizada con multitud de fallos por W. M. Whitehill (1944), una reproducción facsímil llevada a cabo por Ediciones Kaydeda de mediana calidad (1993), y una cuidada transcripción del texto latino íntegro, debida a K. Herbers-M. Santos Noia, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1999.

Liber Sancti Jacobi. Fol Iv.

dos narraciones historiográficas, de las que una, probablemente de fines del siglo XI, es el llamado *Chronicon Iriense*[2], y otra, más extensa y más conocida, que se redacta en varios momentos en la primera mitad del siglo XII, es el *Registrum* de Gelmírez, usualmente reconocido como *Historia Compostellana*[3]; todavía una tercera fuente viene constituida por no pocos documentos, emanados de la cancillería episcopal santiaguesa o de otras instituciones, para los que nos limitamos a los pocos que conservamos entre 1050 y 1150, de los cuales, algunos, para nuestro estudio irrelevantes, se guardan en el Tumbo A[4] de la Catedral de Santiago, y en la propia Historia Compostelana.

Por su propio carácter parece imprescindible comenzar por el Códice Calixtino. El hecho de que sea fundamentalmente un libro dedicado a la exaltación del culto de Santiago, y una especie de obra de propaganda de su devoción, otorga al Libro de Santiago un puesto singular. En el Libro los peregrinos tienen un trato de favor. Pero es de señalar que siempre son mencionados a distancia y más para orientarlos sobre las cualidades que deben brillar en ellos que para hablar de su impacto entre los contemporáneos, aunque la verdad es que no faltan menciones pasajeras en esta línea.

En el *Jacobus*, núcleo original del Libro, integrado por el libro I, litúrgico, y el libro II, de milagros, aparecen de palabras relacionadas con *peregrinus (peregrinatio, peregrinalis, peregrinus)* 170 formas, frente a 46 en el resto del códice[5]. Es decir, que si nos atenemos solamente a la frecuencia de empleo, sería en estos dos libros donde se presta mayor atención a los peregrinos jacobitas. Pero no nos dejemos engañar por los números. A pesar de estas frecuencias, puede decirse que el tema de la acogida de los peregrinos aparece como difuminado e inconcreto en el *Jacobus*. Como obra destinada a la edificación de los peregrinos, éstos son evocados muchas veces tan sólo como sujetos de deberes religiosos especiales, inherentes a su propia condición de peregrinantes, que ellos mismos han elegido, cargando de esta manera con una serie

2 Edición de M. R. García Álvarez, "El Cronicón Iriense", *Memorial histórico español*, L, Madrid 1963, 1-240.
3 Edición de E. Falque Rey, *Historia Compostellana* (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXX), Turnhout 1988; la misma editora publicó una traducción castellana (Akal, Madrid 1994). Hay también una traducción anterior debida a M. Suárez-J. Campelo, con multitud de notas eruditas, muy valiosas en general (Santiago 1950).
4 Transcripción de M. Lucas Álvarez, *La documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición*, León 1997. .
5 Manejo en este caso los datos que me brinda mi estudio léxico del *Liber sancti Jacobi*, debidamente informatizado.

Peregrinos Cantigas de Santa María

larga de compromisos que los textos se encargan de desmenuzar.

La acogida de los peregrinos es comentada varias veces, porque los textos (en singular el sermón *Veneranda dies*[6]) se esfuerzan en prevenir a los viajeros para que no caigan en las trampas de los que sólo buscan engañarlos y defraudarlos, alterando precios, falsificando las mercancías, sorprendiendo la buena fe de los peregrinos. Pero estas prevenciones se dirigen sobre todo contra los huéspedes falaces y los comerciantes desaprensivos[7]; nada hay que nos dé información sobre la acogida dispensada a los peregrinos en Compostela misma, situación que los textos del Libro de Santiago ni siquiera suponen, porque domina en todas las frases la idea de peregrino como viajero, viandante, no como forastero en la ciudad del Apóstol.

Este plano tan moralizante, a veces exegético, como cuando se recuerde los tipos de peregrino deducidos del Antiguo, y aún del Nuevo Testamento, caracteriza de principio a fin al *Jacobus*. Solamente en un pasaje, bastante anodino por lo demás, se menciona directamente la acogida que deben dispensar los posaderos, en la moralidad que cierra el milagro 5 del libro II[8]: pero como en otras ocasiones, se nos presenta en forma exhortativa, de manera que más representa el deseo del escritor que una noticia.

En el fondo, la situación no es muy diferente en los libros IV y V, aunque éstos muestran síntomas de pertenecer, como es sabido, a otro período redaccional. En primer lugar, hay que indicar que en el libro V, en que juega tan gran papel la contraposición del santuario de Santiago a los restantes santuarios de Francia, minuciosamente descritos y mencionados, el vocablo *peregrinus* —y familia— no se refiere unívocamente a los peregrinos jacobitas, pues reciben la misma denominación los que van a San Gil o a San Leonardo: de aquí que numerosas veces se identifiquen los jacobeos con diversas determinaciones, siendo la más común la de *peregrini sancti Iacobi*, sin que falte otra expresión equivalente, *peregrini ad*

6 Códice Calixtino, fol. 74.
7 Véase LSI I, 19, CC f. 85
8 LSI II 5 (CC f. 145): quicumque Christiano nomine censentur cum magna sollicitudine debent adtendere, ne in hospites uel in quoslibet proximos huiusmodi fraudem uel consimilem moliantur facere, sed misericordiam et benignam pietatem peregrinis studeant impendere, quatinus inde praemia aeternae gloriae mereantur.

Pousada Cantigas de Santa María

sanctum Iacobum tendentes. Tampoco en estos libros son frecuentes las alusiones a la acogida. Es de notar que cuando se habla de Santiago y la catedral[9] se describe ésta sólo como objeto de la observación y admiración del peregrino; en ningún momento se toma en consideración cómo se encuentra el viajero en Santiago, y cómo es tratado en cuanto tal.

No deja de ser interesante que al final del Libro de Santiago, como broche del libro V, exista un curioso capítulo que parece querer cerrar cuanto se ha dicho de normas para uso del peregrino en sus caminos a Santiago. *Quod digne peregrini s. Iacobi sint recipiendi*[10], como dicen otros ejemplares del Libro frente al Códice Calixtino, que omite indebidamente *digne*. Uno esperaría que este capítulo diera al fin una visión concreta que nos ilustrara, positiva y negativamente, sobre la acogida del peregrino. Ello sería tanto más deseable cuanto en el capítulo anterior se nos habla de los canónigos compostelanos, prestando singular atención a los emolumentos que reciben. La lectura del texto es decepcionante: los peregrinos, tanto en su viaje de vuelta, como al venir a Santiago, en todas partes *karitatiue sunt recipiendi et uenerandi*, esto es, han de ser acogidos con caridad y respeto. Y esto se debe a fin de cuentas al precepto evangélico, que dice de los apóstoles: "Quien a vosotros recibe, a Mí me recibe"[11], aplicación que se hace a través de una neutra identificación del peregrino con el propio Santiago. Y para mejor probar los dos puntos antes indicados, se hace la descripción de tres milagros obrados por Santiago contra quienes habían negado a peregrinos suyos la acogida o ayuda solicitada. Y esto es prácticamente todo, en el Libro de Santiago.

Solamente, para que nuestro examen sea lo más completo posible, tenemos que recordar que entre los oficios litúrgicos presentados en el libro I se conserva una Misa *pro peregrinis*, reducida en realidad a solas tres oraciones que permiten añadirlas a cualquier celebración. En ellas se pide a Dios que atienda las súplicas de los peregrinos de Santiago[12].

Cuando ya las peregrinaciones, como sabemos, habían adquirido un auge considerable, los peregrinos seguían careciendo

9 LSI V 9.
10 LSI V 11 (CC f. 213).
11 Mt 10,40.
12 CC I 27: CC f. 122v. Así en la Colecta. En otra Colecta alternativa se mantiene el tono, pero se presenta como orantes a *las nationes barbaras omnium mundi climatum* ante el altar de Santiago. Nada añade la Secreta. La Postcomunión aparece como una súplica más general, porque se alude a los *barbaris et domesticis* que acuden al altar del Apóstol. No se puede decir que la liturgia acoja con especial benevolencia y atención a los devotos peregrinos; se trata de una especificación de los fieles en general.

de estatuto peculiar que los hiciera por lo menos objeto distinguido de las preocupaciones pastorales de los obispos, como muestra el hecho de que no son mencionados en ningún momento de los Concilios Compostelanos de 1056 y 1063, determinados por unas concretas necesidades pastorales que derivan de los programas de renovación moral de la vida y costumbres eclesiásticas que estaba impulsando Roma, y que en la Península había recibido sanción en el Concilio de Coyanza de 1050.

La cosa cambia en ciertos ámbitos que pudiéramos denominar civiles, cuando Gelmírez obispo, toma numerosas y diferentes medidas respecto a los peregrinantes en su condición de señor de la ciudad y tierra de Santiago, según la Historia Compostelana.

Merece la pena que veamos de cerca los pasajes más importantes de esta Historia. La familia *peregrinus* aparece solamente 38 veces, de las cuales sólo 8[13] en la parte de esta Historia que, debida a los dos autores primeros de la redacción, no es obra del principal redactor de la misma, Giraldo, canónigo de Santiago, que suele ser tenido con gran fundamento por natural de Beauvais; a Giraldo, en efecto, se debe el libro segundo entero y la mayor parte del tercero, sin que ahora nos importe tomar en consideración la atribución que se le hace comúnmente de algunos capítulos del libro primero. El interés de los libros elaborados por Giraldo reside en que en parte ha retomado temas y acciones de Gelmírez narrados con otras perspectivas en la primera parte, que él consideró necesario renovar con nuevos planteamientos.

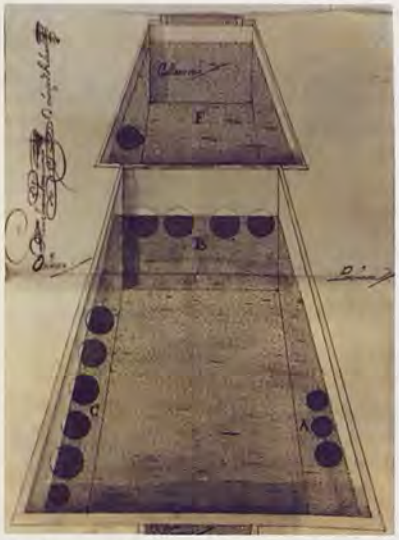
Del avance numérico de los pasajes en que se emplea la palabra *peregrinus* resulta que, en la economía de la Historia Compostelana, éstos juegan un papel muy reducido. De todas maneras, es evidente que tenían su importancia, porque se registra que era muy pequeña la concurrencia de peregrinos en los meses de invierno *(in tempore etenim hyemis pauci peregrini beati Iacobi apostoli limina uisitant*[14]*)*, aunque a veces otras razones reducían también su presencia aunque los

13 En este caso manejo el *Index formarum* elaborado por el *CETEDOC*, anejo a la edición de Falque, cit.
14 HC III 14.

Diego Gelmírez. Galería de Retratos del Palacio Arzobispal de Santiago. Óleo de la segunda mitad del siglo XIX, atribuído a Manuel Fernández.

tiempos fueran buenos[15], mientras que en otros momentos acude a la iglesia una multitud de peregrinos *(Nimirum tanta ad beati Iacobi ecclesiam confluit peregrinorum multitudo*[16]*)*, que no solamente frecuentan la catedral sino que llenan los caminos. Así, entre los que van y vienen de regreso se encuentran muchísimos *(quam plures)* los embajadores Ismaelitas que van a Santiago en busca de la reina Urraca y su hijo el rey Alfonso[17]. Hay dos pasajes célebres de la Compostelana en que podemos entrever ciertas condiciones de la acogida de los peregrinos en Santiago. La primera se nos presenta hacia 1120, o poco después, cuando, ya arzobispo, y tranquilizado un tanto Gelmírez en su inquieta busca de honores para él mismo y su Iglesia, cae en la cuenta (o al menos quiere el historiador que el lector lo piense así) Diego Gelmírez de que la ciudad de Santiago carecía de instalaciones que proporcionaran agua suficiente para las necesidades de los peregrinos, que tenían que pagarla a precio de oro, y siguiendo las exigencias de los vecinos aprovechados, no sólo para beber sino también para lavarse. Siempre según la Compostelana[18], cuando cayó en la cuenta de esta carencia, intentó buscar una solución, que no encontraba; al fin, según sus indicaciones, ruegos, consejos y órdenes el tesorero de la Iglesia compostelana Bernardo se encargó de realizar una importante obra, por la que se recogió agua de unos manantiales al Norte de la ciudad (a unos tres km. de la Catedral) y se trajo hasta un aljibe situado cerca de la iglesia de San Miguel, desde donde encañada, con diverso artificio, se hizo llegar a una gran fuente situada en el centro del Paraíso, ante la puerta Norte (Azabachería). La fuente y la obra, atribuida en este caso a la sola diligencia de Bernardo el Tesorero, que hizo la caritativa obra en sufragio por el alma de sus padres, están descritas con no poca hipérbole en el libro V del Libro de Santiago[19]. La construcción nos plantea el problema, tocado con tonos retóricos en la Compostelana, del abandono con que hasta ese momento habían sido tratados los peregrinos, ya que es seguro que la falta de agua potable en la ciudad debía ser problema muy anterior al de la anécdota.

15 HC III 53.
16 HC II 54.
17 HC II 50.
18 HC II 54.
19 LSI V 9: CC f. 208v-209. Interesa señalar que el extenso párrafo en que se describe la obra lleva un epígrafe, *de fonte sancti Iacobi*, que adopta la misma forma que los epígrafes referentes a cada una de las puertas, al Paraíso, etc. Aquí se describe, como queda dicho, la obra y la propia fuente, de la que se trascribe incluso la inscripción dedicatoria, en que, por cierto, no hay la menor referencia a Gelmírez, lo que no se podría explicar si el proceso de construcción fuera el mencionado en la Historia Compostelana.



Las Arquetas de la Fuente de San Miguel en Santiago. 1748. Dibujo de Lucas Antonio Ferro Caaveiro. Archivo de la Catedral de Santiago.

El problema del agua nos lleva de la mano a otra cuestión, que es de suma importancia cuando se trata de averiguar cuál era el género de acogida que la Iglesia hacía a los peregrinos. Parece que por lo que hace al alojamiento éste variaba. Evidentemente algunos, quizá mejor dotados económicamente, se albergaban en casas de huéspedes de la ciudad, que a veces no eran más que casas particulares que acogían a alguien mediante un pago. Así se nos dice, quizá en frase que no es puramente retórica, que los peregrinos preguntaban a sus huéspedes y patronas, incluso a clérigos con los que se encontraban al paso, dónde estaban los claustros y despachos de la Iglesia *(ubi claustra et officinae haberentur*[20]*)*, en que pudieran resolver sus problemas. Es curioso que casi por las mismas fechas aparezcan en diversos textos procedentes del Norte de Francia y de Alemania los mismos términos, siempre unidos, sin que sepamos con exactitud qué significan dentro de los espacios construidos de aquellos siglos[21]. Parece que, ya que el claustro es una dependencia de destino bastante bien establecido, por oficinas o despachos *(officinae)* deben entenderse pequeños recintos en que podrían encontrarse clérigos que estuvieran en condiciones de resolver ciertos problemas a los usuarios. Por la forma del vocablo podría pensarse en tiendas o talleres en que adquirir productos necesarios para la estancia, para el viaje o para recuerdo. Hay que decir que el problema no se plantea solamente respecto a Santiago, y que por el momento no veo cómo se puede aclarar. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que, sean cuales fueran los beneficios que los peregrinos podían sacar de estos establecimientos, todavía en el primer tercio del siglo XII eran un desiderátum en Compostela.

De entre los diferentes pasos giraldianos en que se mencionan los peregrinos hay que separar, ante todo, los que se registran en decretos o decisiones adoptadas por Gelmírez, porque mantienen en la redaccion el carácter de piezas insertas con mayor o menor literalidad, pero extrañas a la construcción del historiador. Será a estos decretos a los me referiré en primer lugar.

20 HC III 1.

21 Remito a léxicos como el Niermeyer, o incluso en Du Cange, que dan las referencias convenientes, que no parece oportuno repetir aquí.

Se menciona a los peregrinos en dos ocasiones distintas dentro del año 1114. En primer lugar, en el conjunto de provisiones civiles que toma Gelmírez *ad protegendos pauperes*: allí se lee: *De mercatoribus et peregrinis. Mercatores, romarii et peregrini non pignerentur, et qui aliter egerit duplet que tulerit et sit excommunicatus et solidos LX persoluat domino illius honoris*[22], esto es: "De los mercaderes y peregrinos. No se embargará a los mercaderes, romeros y peregrinos, y el que de otra manera actuare, pague el doble de lo que haya tomado, sea excomulgado y pague sesenta sueldos al dueño de aquel señorío"[23].

Poco después unas disposiciones análogas se establecen en un Concilio celebrado en Compostela con asistencia de varios obispos dependientes de la provincia. Allí se encuentra entre otras disposiciones más generales la siguiente: *ut negotiatores et peregrini et laboratores in pace sint et securi per terras eant, ut nemo in eis uel eorum res manum mittat*. En esta disposición vuelven a aparecer los peregrinos mezclados con los mercaderes y los artesanos de manera que se les asegure por un lado la libre circulación y por otro la exención de cualquier medida que con pretextos o razones fiscales atente contra su libertad.

En otro concilio presidido por Gelmírez, al que asisten numerosos obispos y muchísimos abades, en que se trata fundamentalmente de las condiciones de la Paz de Dios[24], se insiste en que los peregrinos y mercaderes no pueden ser apresados ni tomados en prenda salvo en caso de culpa flagrante.

Esta equiparación reiterada obedece a motivos múltiples, como explica Lacarra en su conocida obra sobre las Peregrinaciones[25]. En primer lugar, viniendo unos y otros de lejanos países no era fácil conocer los fueros y leyes que los protegían y salvaguardaban su actividad en sus patrias respectivas; por otra parte, la actividad comercial de los mercaderes y sus propias mercancías necesitaban unas garantías que protegieran su actividad y la hicieran provechosa para las comunidades que visitaban al traerles productos exóticos y convenientes. De

22 HC I 96, 23.
23 Traducción de E. Falque, cit., 228. La frase final la traducen más inteligiblemente Suárez-Campelo: "al señor de la tierra"
24 HC II 71.
25 L. Vázquez de Parga-J. M. Lacarra-J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, I, 255 ss.

la misma manera, los peregrinos necesitaban tranquilidad y seguridad para llevar a cabo su proyecto espiritual, que merecía la máxima deferencia en cuanto obra de Dios.

En realidad no son extrañas estas disposiciones sino que remedan (¿acaso anteceden?) los acuerdos de los concilios. Toda la legislación civil desde el siglo XII abunda en los mismos términos, estableciendo que los peregrinos deben circular en paz y alejados de cualquier arbitrariedad a que pudieran someterlos las pequeñas autoridades.

No sé si podemos resumir cuanto llevamos dicho a propósito del trato que había de dispensarse a los peregrinos. Tanto desde el punto de vista eclesiástico como del civil se les procura la mayor seguridad en su libre circulación, para la que incluso se han previsto soluciones singulares. De la mano de monarcas, de benefactores o de poderosos señores se les ha ido garantizando una mayor facilidad en el viaje al lograr que su camino propio, que era también camino para los mercaderes, con los que como hemos visto compartían dignidad, fuera más tranquilo y fácil. A eso miraban no solamente el establecimiento de un camino seguro y cómodo, lejos de las algaradas musulmanas, sino la construcción y reparación de puentes, la edificación de hospitales y la multiplicación de albergues, en buena parte regentados por cofradías y grupos religiosos.

Pero no era esta acogida la que habíamos de estudiar, sino la que le proporcionaban las instituciones y las gentes en la propia ciudad de Compostela, de acuerdo con las coordenadas de este Congreso que ahora iniciamos. La verdad es que nuestra búsqueda por las fuentes oficiales nos ha dado poco fruto: durante mucho tiempo da la impresión de que las autoridades eclesiásticas, que pronto se identifican con los regentes del señorío, ven a los peregrinos solamente como devotos que acuden cada vez en mayor número al templo de Santiago. Ello era satisfactorio, pero nada más. Cuantos más devotos acudieran a Santiago, más limosnas y donativos se recogían, pues incluso para el caso frecuente de los peregrinos pobres

muchas donaciones reales o privadas se cuidaban de proporcionar subsidios con que favorecerlos.

Solamente entrado el siglo XII, como hemos tenido ocasión de ver, el obispo de Compostela, es decir los clérigos de su entorno más en contacto con los fieles jacobitas, caen en la cuenta de la carencia de agua que no podía conseguirse en cantidades suficientes en la ciudad, lo que produciría problemas también para el vecindario. Ello significa que por este tiempo, singularmente en verano, justo cuando más necesarias serían las reservas de agua, la población flotante de Santiago superaría con mucho el censo de vecinos o habitantes del lugar: las deficiencias se echaban más en falta. Y luego se vio la conveniencia de disponer de un claustro y de dependencias de servicios en la catedral, probablemente porque no había en la ciudad posibilidades de ofrecer los servicios demandados.

Los clérigos que ejercen, y tipifican por escrito, la actividad pastoral se cuidan de dotar a los peregrinos de una formación y unos programas espirituales que los ayuden en la metanoia que habían decidido llevar a cabo al iniciar *causa orationis* la peregrinación compostelana. En estos programas hay elementos suficientes para que los laicos participen en la reforma de costumbres que venía propugnando, con éxito dispar, la Iglesia desde mediados del siglo XI. Pero nada más sabemos para este tiempo.

Andando los años, en el siglo XIV y XV disponemos de normas para la acogida de los peregrinos en la catedral, normas para los cantos sagrados en los oficios a que asistían, normas para cumplir ciertos ritos tradicionales, incluida la ofrenda al Apóstol. Nada semejante hay antes de 1150. Habría sido interesante y curioso disponer de noticias sobre estos y otros aspectos de la acogida de peregrinos en la ciudad del Apóstol.

I Santiago de Compostela
visto desde fuera

ROBERT PLÖTZ

Santiago de Compostela en la literatura odepórica

I. Santiago de Compostela en la topografía sacra en relación con la constitución del espacio y la ocupación espacial por cuerpos o vólumenes

Empezamos con la pregunta: ¿Dónde está situada Santiago? ¿Dónde se encuentra el Santo Lugar en el ordo metafísico? Las primeras imágenes están integradas en el complejo de los *mappae mundi* del *orbis christianus*. El mapa cristiano universal transmite una imagen del mundo en una perspectiva de significación cosmológica y carece por lo tanto de una normalización astronómica-aritmética[1]. Bizancio y el mundo árabe continuaron la tradición ptolomeica y conservaron la "geodesía práctica". También la Edad Media europea dispone en el siglo XIII de un sistema abstracto de norma o escala pero lo aplica solamente por interés astronómico-astrológico en tablas coordinadoras abstractas para la situación de ciudades, de islas y costas de ciudades – y de ninguna manera en la cartografía[2]. Tal convención mental se proyecta hasta la

1 Cfr. Hassauer, F., *Santiago, Schrift. Körper. Raum. Reise.* München, 1993, p. 117ss.
2 Cfr. Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter.* Frankfurt-Berlin-Wien, 1973, p. 143 ss., y Arentzen, J.-G., *Imago Mundi Cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenkarten, unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild.*(München, 1984, p. 63. Cfr. además Hassauer (como arriba), p. 117.

Mappa mundi Beato de Osma

Edad Moderna, sin modificación alguna, no solamente en la cartografía, sino también en la imagen del universo sobre la imagen geográfica. Esta visión, por lo tanto, convierte a la geografía, en su conexión con los contenidos teológicos, "en una visión del universo medio sacra-espiritual, medio fantástica"[3], donde están incorporados elementos muy dispersos así como el paraíso, el infierno, Cartago igual que Troya, las islas de Brenda igual que el faro de Alejandría, el arca de Noé como también los pueblos legendarios de Gog y Magog[4]. La constelación de las relaciones mutuas de países, lugares, montañas, etc. se arregla a través su determinación cosmológica y su posición en el plan de la salvación.

Existen predominantemente dos tipos de *mappae mundi*: De la tradición helena el modelo griego con zonas y hemisferios y de la tradición romana los mapas ecuménicos, llamados también mapas de T. El mundo aparece tripartido, la orientación es oriental. Africa se encuentra en el segmento superior del círculo que está separada de los dos cuartos de segmentos de abajo, los cuales, por su parte, representan Africa y Europa[5]. ¿En qué mapas y cómo está incorporado Santiago de Compostela con la tumba apostólica? Un gran complejo forma el *Commentarius in Apocalipsin* de Beato de Liébana[6] del siglo VIII que se refiere a las *sortes apostolorum* o tierras de su misión.

Su *mappa mundi* que está insertado en el prólogo al *Liber II* sirve para ilustrar los campos de misión de los apóstoles. El *mappa mundi* tiene sus antecedentes en Isidoro de Sevilla y sigue por lo tanto el sistema "T", teniendo además un continente meridional[7]. En el ejemplar que data del año 1086, que proviene del monasterio de Sahagún y que está en el Archivo de la Catedral de Burgo de Osma[8], representa a todos los apóstoles en forma de ídolos, bustos puestos sobre zócalos con nimbo, salvo dos: San Pedro y Santiago que se encuentran en el marco de sus iglesias[9]. Es decir, Santiago goza de la fama de ser junto con Roma uno de los centros más importantes de la cristiandad. El mapamundi de Ebstorf de alrededor de 1235 asienta el *Monasterium Sancti Jacobi* en la zona de la *Hispania maritima*[10]. Hassauer menciona un mapa-

3 Borst (como arriba), p. 143.
4 Cfr. Hassauer (como arriba), p. 118.
5 Alrededor de 1435 Greogorio Dati hace el siguiente comentario sobre el esquema de T: "Un T dentro ad un O mostra il disegno / Come in tre parti fu diviso il mondo" (Cit. por Hassauer, como arriba, p. 119).
6 Ùltima edición: Romero Pose, E., *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalipsin*, Rom, 1985, cfr. Id., "La importancia de los "Comentarios de Beato" en la literatura cristiana". *Compostellanum* 33 (1988), p. 53-91.
7 Cfr. Brincken, A.D. van den, "Finis Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten" MGH Schriften 36 (Hannover, 1992), p. 57.
8 Cfr. Díaz y Díaz, M. C., "Mapamundi con misión apostólica, Beato de Liébana (atr.), Explanatio in Apocalipsin", *Santiago, Camino de Europa*, Catálogo de exposición, ed. S. Moralejo y F. López Alsina, Santiago de Compostela, 1993, p. 247ss., no. 2.
9 Siguiendo la teoria de las tres sedes, que se encuentra en el himno "O dei uerbum" (cfr. Id., "Himno "O Dei uerbum, Patris ore proditum" (783-788), Breviario Gótico Toeldano" Santiago, Camino de Europa, como arriba, p. 245s., no. 1) que algunos atribuyen a Beato mismo y que tiene sus raizes en Mateo 20, 20-23, no debería faltar San Juan, pero aquí se opone el escisma de la iglesia oriental de 1054. Cfr. Plötz, R., "Jacobus Maior, Geistige Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes", *Jakobus-Studien* 7 (1995), p. 171-232, aqui 186-190, con amplia bibliografía.
10 Folio 18 según el método numérico de Ernst Sommerbrodt (*Die Ebstorfer Weltkarte*, Hannover, 1891). Cfr. Hahn-Woernle, B., *Die Ebstorfer Weltkarte*. Stuttgart-Bad Cannstatt, sin año [1987], p. 17, t. 7. Para el complejo cf. las actas del coloquio interdisciplinario 1988: "Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte", ed. H. Kugler en colaboración con E. Michael, *Acta humaniora*. Weinheim, 1991.

Detalle del globo terráqueo de Behaim, (1492) con Santiago (como en el altar mayor) al lado de Galicia.

mundi de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla del siglo XI[11], en el cual se encuentran, dentro del espacio *Hispania* al lado de la inscripción *Corduba*, un icono de una iglesia y uno de la mezquita, circundándolo un arco de medio punto con margen arrojado como símbolo de los Pirineos que separan España de Europa central y del este.

Otro mapamundi con representación del Santo Lugar Santiago acompaña el *Polychronicon* del monje benedictino Ranulf Higden (1299 -alrededor de 1360) de St. Werburg (Chester). La copia de finales del siglo XIV es de la British Library (Londres), aparece allí *Sancti Iacobi* con tamaño equivalente a Roma y Jerusalén, además aparentemente más grande que Paris.[12]

Consta que, en la Edad Media alta, Santiago con la tumba apostólica formó parte importante del *imago mundi* dentro del concepto de la iglesia latina, siendo además considerado, en cuanto a su papel dentro del plan de salvación, al mismo nivel que Roma y Jerusalén.

11 Hassauer, Santiago (como nota 1), p. 119. Cita a Arentzen (como nota 2), parte Dokumentation. Podría tratarse del mapamundi de Beato (cfr. arriba) porque cita igualmente un mapa de Beato de Burgo de Osma de 1203.

12 Cfr. Taylor, J., *The Universal Chronicle of Ranulph Higden*. Oxford, 1966, p. 63-68), y Backhouse, J., "Mapamundi con representación de la ciudad de Santiago, Ranulf Higden, Polychronicon", Santiago, *Camino de Europa* (como nota 8), p. 443, no.132.

II. El género odepórico: Itinerarios, relatos, canciones[13]

Los itinerarios[14] son ya conocidos en la antigüedad. En la antigua Roma estaban destinados, sobre todo, a fines militares; desde la alta Edad Media se encuentran frecuentemente integrados en otras fuentes en forma de listas o de mapas. Famosos son los itinerarios de Egeria de comienzos del s. V[15], el del monje franco Bernardo del s. IX[16], así como la conversación ficticia del s. XIII, integrada en los *Annales Stadenses*[17], sobre los distintos caminos a Roma. También los traspasos que se hicieron a mapas se incluyen en esta clase: la *Tabula Peutingeriana* es la copia de un mapa de vías romanas del s. IV, que probablemente se preparó en el s. XII[18].

Desde finales del s. XV los itinerarios fueron pasados a mapas con más frecuencia; especialmente conocido es el mapa de vías a Roma de en torno al año 1500, que quizá procede del fabricante de compases, astrónomo y médico de Nurenberg, Erhard Etzlaub[19].

Al lado de descripciones de caminos, que eran útiles para todos los viajeros, había descripciones especiales para peregrinos sobre los santuarios situados al lado de los caminos que conducían a las diversas metas de peregrinación. En la baja Edad Media lo primero que se indicaba eran -especialmente para los peregrinos a Roma y a Jerusalén- las indulgencias que se podían obtener. Por ejemplo, para los peregrinos a Roma estaban a su disposición desde la temprana Edad Media listas que facilitaban la visita a los recintos sagrados de la ciudad y de sus cercanías. Estos registros adquirieron desde el s. XII en los *Mirabilia Urbis Romae*[20] su forma válida para un largo tiempo.

La famosa guía del peregrino a Santiago de Compostela del s. XII, el libro V del *Liber Sancti Jacobi*[21], une ambas e incluso más tradiciones[22]. Esta guía de peregrinos hay que señalarla, con justicia y en distintos sentidos, como reveladora de nuevos caminos. Reúne en sí varias tradiciones: el listado de las etapas del camino hasta la meta de la peregrinación, la explicación de las impresiones sobre el camino referentes a los más diversos aspectos

13 La nomenclatura fue recuperdo por P. Caucci von Saucken que sistematizó el tema (*Il Cammino Italiano a Compostela. Il pellegrinaggio a Santiago de Compostella e l'Italia.* Perugia 1984, esp. p. 103-112, cfr. además Id., "La Litterature de voyage et de pèlerinage a Compostelle", *Santiago de Compostela.* 1000 *Ans de Pèlerinage Européen.* Gent, 1985, p. 173-181; Id., "La literatura odepórica compostelana", *Actas del coloquio* El Camino de Santiago, Pontevedra, Universidad del Atlántico 3-6 Agosto 1987, Santiago de Compostela 1989, y Id. (ed.), *Guida del Pellegrini di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus século XI.* Milano 1989, p. 64 ss. Nota: no se trata las canciones en este estudio.

14 Para la terminolgía y la diferenciación de itinerario y relato cfr. Heit, A., "Itinerar", *Lexikon des Mittelalters* 5 (1990), cc. 772-775, además Deneke, D., Straßen, "Reiserouten und Routenbücher (Itinerare) im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit" *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, ed. X. von Ertzdorf y D. Neukirch (=Chloe, Beihefte zum Daphnis 13, Amsterdam 1992), p. 227-253; y Bremer, E., "Spätmittelalterliche Reiseliteratur – ein Genre? Überlieferungssymbiosen und Gattungstypologie", Ibid., p. 329-355.

15 Ed. en CSEL IXL, p. 37-101; SC 21 y CCL 175, p. 17-90. Egeria / Atheria que muy propablemente es de Galia del sur, realizó su "Peregrinatio ad loca sancta" entre 415 y 418 (o más temprano). Su relato esta condiderado como fuente importante para el conocimiento de liturgia y piedad popular en la iglesia oriental en su tiempo. Cfr. entre otro Cardini, F., "La Gerusalemme di Egeria e il pellegrinaggio dei christiani d'occidente in terra santa fra IV e V sieclo", *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Academia Petrarca di Lettre arti e Scienze Arrezo* (1987), p. 333-341; Sivan, H., "Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age oft Gratian", *Harvard Theological Review* 81/1 (1988), p. 59-72; y Wilkinson, J., *Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage, The Blessings of Pilgrimage*, Urbana, 1990.

16 Probablemente durante su estancia en un monasterio italiano y en el año 870 el monje franco redactó su "Itinerarium trium monachorum". Ed. T. Tobler, *Itinera Hierosolymitana*, Genf, 1879, p. 309-320.

17 Ed. Lappenberg ap. Pertz, "Annales Stadenses autore Alberto", en: *MGH SS* XVI, p. 283-278.

18 Se trata probablemente de una copia teniendo como base un mapa de carreteras del tiempo de Teodosio II (primera mitad del s.

y, finalmente, la descripción de la meta misma; el capítulo IX va guiando al lector por la ciudad y por la basílica de Santiago. Por el medio, sin embargo, se encuentran, entre otros, datos detallados y valorativos sobre ríos y fuentes de agua potable, sobre paisajes y gentes a lo largo del Camino, referencias a los lugares de culto y de devoción que es aconsejable buscar cuando se está en camino[23].

III. Tipología de itinerarios y relatos en torno a Santiago de Compostela

Habituales fueron también las orientaciones de la más diversa índole para los que peregrinaban a los Santos Lugares. La guía "clásica" alemana del peregrino, "La peregrinación y el camino a Santiago", de Hermann Künig von Vach[24], de 1495, es menos un relato de viaje que una guía de peregrinos, la cual pretende proporcionar unas instrucciones y una ayuda al peregrino de buena voluntad para su peregrinación a Santiago de Compostela. En el librito de Hermann Künig la descripción del camino, incluyendo las distancias y las posibilidades de alojamiento y las necesidades de cambio de moneda, es decir el itinerario, ocupa la mayor parte del espacio. A la meta de la peregrinación le dedica sólo unas líneas. Y es que en Compostela no había un gran número de lugares de culto como en Roma o Jerusalén, de modo que lo que estaba en primer plano era el camino.

Generalmente se puede decir que las noticias sobre peregrinos individuales, ni fueron registradas, en su tiempo, con el fin de proporcionar a los futuros viajeros indicaciones más precisas

V). Contiene más que 3.900 topónimos. Lo publicó el escribano Konrad Peutinger del cual recibió el nombre en 1507. En 1720 lo compró el principe Eugenio. Ed. fac. *Tabula Peutingeriana, Codex Vindobonensis* 324, ed. E. Weber (1976).

19 Cfr. Plötz, R., "Peregrinatio germanorum ad Romam", *La vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia* (Atti del Convegno Internazionale a cura di G. Manzoni di Chiosca), Milano, 1998, p. 33-45, con descripción del mapa de Etzlaub en p. 43-45. De Erhardt Etzlaub se conoce también un reloj solar plegable con mapa que – para la península ibérica sólo menciona "Compostell", "Granata" y "Lisbona", además como topónimo "Finis terre". Cfr. Plötz, R., "Reloj solar plegable con mapa", Santiago, Camino de Europa (como nota 8), p. 454, No. 139.

20 Partiendo de la versión del canónico Benedicto (alrededor de 1143) que presenta una descripción de la topografía de la "urbs", es decir de los lugares que los peregrinos habían que visitar in Roma (iglesias, leyendas, sagas, monumentos antiguas, puentes, etc.) la "Mirabilia" fue puesto al día y ampliado por "Libri indulgentiarum" hasta el año jubilar 1500. Cfr. la ed. Valentini, R./Zucchetti, G., "Cod. topografico della città di Roma 3" (*Fonti per la Storia d'Italia*), Rom, 1946. Para el desarrollo histórico de este género cfr. Plötz, R., "Il Cammino e i Luoghi", *Il Mondo de Pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusaleme,* ed. P. Caucci von Saucken. Milano, 1999, p. 95-97

21 Última y válida transcripción de Herbers, K./Santos Noia, M., *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus,* Santiago de Compostela, 1998, con el liber V en las pp. 230-258. Múltiples traducciones en lenguas extranjeras, entre ellas ya en sexta y revisada edición la de Herbers, K., *Der Jakobsweg. Mit einem mi-*

"El caballero alemán Sebastián Ilsung reproduce en su diario del viaje la llegada a Compostela (1439-1440)".

"Los distintos itinerarios a Roma desde la periferia septentrional del imperio germánico a través de los Alpes e Italia, en un mapa preparado por Erhard Etzlaub de Nuremberg para el jubileo del año 1500.

para una peregrinación, ni estaban destinadas a transmitir experiencias personales en relatos dotados de autonomía.

Lo que definimos como "guía de peregrinos" representa en realidad una mezcla de experiencias individuales, de indicaciones y recomendaciones para los futuros peregrinos. De modo parecido, con frecuencia se integraron también guías del peregrino en los relatos del viaje y no se trasmitieron como obras independientes, sucediendo algo parecido también con la mayor parte de las descripciones de caminos (itinerarios) como por ejemplo en los casos de Nompar de Caumont, Sebald Rieter, Arnold von Harff o Sebald Örtel, a las que se adosaron los relatos del viaje a Compostela en los cuales se da una panorámica de la lista de lugares visitados y de las distancias. El Itinerario de Brujas señala trayectos del camino; Nompar de Caumont amplió su escasa aportación de datos sobre lugares y millas, y esto en pocos lugares, con una información muy práctica. También la guía de peregrinos de Hermann Künig sigue la tradición de estos itinerarios y ofrece todo esto en forma rimada[25].

En una época en que se incrementó la movilidad -en la Edad Media los que viajaban no eran solamente los peregrinos, sino que también lo hacían en número creciente mercaderes, comerciantes, artesanos, estudiantes y otros grupos de personas- surgió al mismo tiempo la necesidad de describir con más precisión las rutas habituales. Los más variados itinerarios de esta época están dotados de datos precisos y con indicación de millas; se convierten, frente a sus antecesores de la tardía Edad Media, en libros valiosos y prácticos para el uso corriente. El Itinerario de Brujas, del s. XV, o el Raissbüchlein (librito de viaje), editado en 1563 por Jörg Gail[26], sobre todo para comerciantes, son ejemplos de este género, que también ocupó un lugar en algunos relatos de viajes. Algunas de las fuentes recopiladas a continuación tienen apéndices con una lista de lugares de etapas y millas (p.e., Nompar de Caumont, Arnold von Harff y Sebald Örtel), en otras, estas informaciones prácticas están integradas en el relato del viaje. Con estos textos tenemos acceso, como sucede con los mapas más antiguos (pongo como ejemplos los mapas de Etzlaub y de

ttelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela. Tübingen, [6]1998.

22 Cfr. Herbers, K./Plötz, R., Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo". Santiago de Compostela, 1998, p. 37-46.

23 Precisamente estas partes todavía hacen de la guía de peregrinos una obra más interesante y única en el aspecto de la historia de la cultura. La guía de peregrinos del Liber Sancti Jacobi -según se puede colegir en una interpretación prudente de varios de los detalles referentes a aspectos culturales- intenta en varios pasajes poner de relieve la primacía de Compostela sobre otros lugares de culto que en parte están en directa concurrencia con ella (así sucede en el cap. VIII tratando de los lugares de culto del Camino) Camino y meta se pusieron así en una nueva relación muy importante y al mismo tiempo jerárquica. Cfr. Ibid.

24 Últimas ediciones críticas de Herbers, K./Plötz R., *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans "Ende der Welt"*, München, 1996, S. 164-209, en edición española (como nota 22), p. 168-213; y en edición facsímil, anotada y traducida al gallego: Herbers, K./Plötz, R., *A Peregrinaxe e o Camiño a Santiago. Hermannus Künig de Vach*, Santiago de Compostela, 1999.

25 Ibid.

26 Cfr. Krüger, H., *Das älteste deutsche Routenhandbuch, Jörg Gails "Raissbüchlin"*. Con 6 mapas de las rutas y 272 páginas originales en facsímil (Graz, 1974).

Pintura Mural de Santiago con peregrinos en la Iglesia Evicov (antigua Checoslovaquia), alrededor de 1500, con numerosos crafiti.

Waldseemüller[27], ambos de comienzos del s. XVI), a cada una de las rutas usadas en cada momento, las cuales, de todos modos, tratándose de peregrinos, pueden variar mucho por razones personales, ya que los peregrinos se desviaban de las rutas habituales para visitar otros lugares de devoción; algunos de los peregrinos estaban también de viaje como legados o en misión diplomática y visitaban cortes extranjeras. Las numerosas combinaciones que podían darse quedan reflejadas en los textos de algunas de las fuentes impresas. La intención que llevaban tales descripciones de las etapas del Camino era siempre con vistas a futuros peregrinos, con lo cual parece claro un aspecto pragmático de los escritos.

Relatos personales provenientes del s. XV

El "modelo" de la guía de peregrinación del s. XII permaneció largo tiempo sin sucesión. Efectivamente, tampoco ella es en realidad un relato personal, sino que une en sí distintas tradiciones; prescribe unas cosas, recomienda otras, pero a lo sumo parte en cada uno de los pasajes solamente de sus propias experiencias del viaje. Los relatos personales en los que la propia peregrinación es el punto central de la narración, o por lo menos constituye un elemento importante propio en las descripciones, son un fenómeno de la tardía Edad Media. Con anterioridad a la mitad del s. XIV no se encuentran en las peregrinaciones a Santiago[28]. Cierto que la delimitación, con las noticias integradas la mayor parte de las veces en otras descripciones, que se constatan ya con anterioridad a esa fecha, o con los pasajes narrativos es a veces problemática. Los relatos individuales denuncian, muchas menos veces de las que se piensan, noticias sobre las personas. Se trata de noticias "impersonales", aunque casi siempre permiten reconocer algo de lo individual del peregrino, ya que mismo la fría enumeración de los gastos en dinero o la indicación de las millas nos abren, en muchos casos, y no del todo casualmente, un campo de conocimiento de una amplitud insospechada.

Los relatos de peregrinación que siguen, anteriores todavía a la guía de peregrinos de Hermann Künig von Vach impresa en

27 Cfr. Coste-Messelière, R. de la, "Carta Itineraria Europae et chemins de Saint Jacques", *Actas del [I] Congreso de Estudios Jacobeos*. Santiago de Compostela, 1995, p. 175-192, con ilustraciones.

28 Respecto a los relatos cfr. Mieck, I., "Les Témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Etude bibliographique (du XIIe au XVIIe siècle)", Compostellanum 22 (1978), p. 329-252; y Ganz-Blättler, U., "Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520)", Jakobus-Studien 4 (²2000).

1495, proceden en su mayor parte del círculo de la nobleza, sin embargo hay también algunos representantes del estrato superior del pueblo. En parte, se encuentra la misma composición en el siglo XVI y en adelante, pero el número de clérigos aumentó considerablemente. Entre los relatores por supuesto, porque la gran mayoría de los peregrinos que se movieron a lo largo de los caminos de peregrinación pertenecía a los *illiterati*. La selección de textos que se ofrece aquí tiene como centro relatos de peregrinos de toda Europa[29], todos los cuales amplían el horizonte y dejan clara una cosa: en los albores de la Edad Moderna, a pesar de todas las advertencias, y aún prohibiciones, el viaje a Compostela ni estaba limitado exclusivamente a hombres ni a algunos países de Europa. El culto arraigó en distintos sentidos mucho más allá de lo que reflejan los relatos que aquí se escogieron[30].

La personalidad de los relatores y de los relatos

La redacción del relato depende de muchas peculiaridades. Lo que no podemos tomar en cuenta es la personalidad del escritor, la potencia de memoria de los peregrinos, la distancia temporal entre viaje y redacción[31] o la tradición familiar. Durante el viaje se está realizando un proceso osmótico: Salir de un paradero relativamente estable, e.d., el peregrino deja detrás su ambiente homogéneo y cruza una zona fronteriza, es decir una situación heterogénea, el camino que se encuentra entre ambos componentes fijos y que los separa, mismo el sitio de procedencia y el Santo Lugar. Lo que lleva el peregrino es su mundo interior y la experiencia de su vida en su lugar de origen, lo que le ocurre en el camino es una conversión, también una ampliación, que le sirve para dominar su llegada al Santo Lugar[32].

En total sirven como base de esta investigación unos 39 relatos de distinta procedencia. En su mayoría los protagonistas son diplomáticos, nobles, militares, sacerdotes, monjes, médicos, patricios, comerciantes y mercaderes que trajeron la memoria de sus viajes, escrita, solamente en parte, de su propia pluma. De vez en cuando se mezclan las profesiones y motivos como en el caso de Münzer y Rem. Casos extraordinarios son los de Margery Kempe, una mujer rica con psicosis de estar parada y Jakub

29 Cfr. las introducciones correspondientes a los relatos escogidos en Mieck, «Témoignages», y en Ganz-Blättler, «Andacht» (como arriba).

30 Cfr. Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 52.

31 El espacio de tiempo entre peregrinación y relato de viaje, entre peregrino y redactor puede causar variaciones considerables sobre todo causadas por problemas de reconstrucción de rutas o de efectos de redacción tardía como ocurrió en el caso de Rieter. El antiguo libro de los Rieter con broches de plata y con los relatos de Peter (iunior), 1428, y de Salbald (senior), 1462, esta desaparecido. De ahí tomó Hans Rieter en 1594 los textos más antiguos, que fueron redactados en parte y acortados por él (cfr. Herbers/Plötz, *Caminaron*, como nota 22, p. 71, nota 3).

32 Cfr. para la función y la disposición del "Santo Lugar" cfr. Plötz, R.,"Homo viator", *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, 1997, pp. 199-219, aquí pp. 215-219. Acerca del tema del "homo viator", el hombre en el camino, cfr. las obras de Pieper, J., "Bemerkungen über den 'status viatoris'", *Catholica*, Jahrbuch für Kontroverstheologie 4, 1935, pp. 15-20; Leclercq, J., "Monachisme et peregrination du IXe au XIIe siècle", *Studia monastica* 3, 1961, p. 33-52; Ladner, G. B., "Homo viator. Medieval Ideas an Alienation and Order", Speculum XLII, 1967, n o. 2, pp. 233-259, reimpr. en: *Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi 156*. Roma, 1983, p. 937-974, cit. aqui según la versión original; Kriss-Rettenbeck, L. y R./Illich, I., "Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten", *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Catálogo de Exposición, München, 1984, p. 10-22; y la de Labande, E. R., "'Pauper et peregrinus', Les problemes du pelerin chretien d'après quelques travaux recents", *Ib.*, p. 23-32 (con amplia bibliografía), y Torres Prieto, J. A., "Tu solus peregrinus. Viaje interior por el Camino de Santiago", *Actas del IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Burgos, 1997, p. 403-407. Para la sociogenesis de la "peregrinatio religiosa" cfr. Plötz, R., La peregrinación como principio espiritual-religioso en un mundo real-concreto en *Actas del [I] Congreso de Estudios Jacobeos* (como nota 32), p. 609-628.

Sobieski quién por razones de información y formación hizo su viaje. En la selección de los relatos entran distintas lenguas siempre en el contexto de su tiempo, como las siguientes: alemán, armenio, francés, inglés, italiano, latín y polaco.

Tomando nota de la variedad de peculiaridades no nos sorprenden los distintos puntos de vista que pueden surgir de esta mezcla, pero sorprende lo común -partiendo de un fondo común- de la cultura cristiana del occidente. Y eso siempre en función de su tiempo, como son las corrientes religiosas del medievo tardío y de la contrareforma, o la crítica y el escepticismo del humanismo y del renacimiento.

Dentro de la predestinación de la etnia o nacionalidad influyen sensiblemente profesión y educación, centro y ámbito de vida (ciudad, villa, castillo), época, medio de tráfico, e.d. distancia del acercamiento, conocedor del mundo y de viajes: lo relativo, sensibilidad y exigencia particular, tendencias generales como son la internacionalidad de los que acuden al Santo Lugar, la selecta y elevada Memoria dentro de los nobles y patricios, el grito a milagros, el deseo ferviente por "römisch gnad" (indulgencias y gracias romanas), el deseo de visitar y encontrar a compatriotas y la duración de la estancia al lado del santuario. Consta que los sacerdotes y prelados se quedaron más tiempo en Santiago de Compostela, por ejemplo, el obispo armenio Martiros, en 1491, 84 días [33].

Entran como testigos, en su mayoria oculares, para el tratamiento y la investigación de los más diferentes aspectos del Lugar Santo, Santiago de Compostela, los protagonistas/relatores (peregrinas/peregrinos, viajeras/viajeros): Hermann von Fritzlar de Alemania (a mediados del siglo XIV), Margery Kempe de Inglaterra (1417), Nompar II, Señor de Caumont (1417), Peter Rieter (1428), Sebald Rieter (1462), Sebastian Ilsung (1446), todos de Alemania, William Wey (1456) de Inglaterra, Georg von Ehingen (1457), Gabriel Tetzel (1465-1467), de Alemania, Wenceslao Schaschek, su compañero de viaje, de Bohemia, Lorenzo de San Michele (vía Franchiescho Picchardi), de Italia (alrededor

33 Para el relato y su historia cfr. *Relation d'un voyage fait en Europe et dans l'Ocean Atlantique à fin du Xve siècle sous la règne de Charles VIII par Martyr éveque d'Arzendjan*. Traduite de l'arménien et accompagnée du texte original par M.J. Saint-Martin, Paris, 1827, Traducción de Herbers/Plötz, Caminaron (como nota 22), p. 137.

de 1470), un anónimo florentino (1477), Nicolás de Popielovo de Silesia (1484), Jean de Tournai/Jan van Dornik (1484), Martiros, obispo de Arzendjan (1491), el monje alemán Künig von Vach (1495), Jerónimo Münzer (1494), Arnold von Harff (1499), ambos de Alemania, un anónimo inglés (alrededor de 1500), Langton Clerke (principios del s. XVI), de Inglaterra, Anton de Lalaing (1501), señor de Montigny, con la escolta de Felipe II, Lukas Rem (1508), de Alemania, el flamenco Jean Taccouen (1512), Sebald Örtel (1521) de Alemania, el capitán Heinrich Schönbrunner de Suiza (1531), el inglés Andrew Boorde (1532), el italiano Bartolomeo Fontana (1539), Ambrosio de Morales (1572), Erich Lassota von Steblau de Silesia (1581), Bartolomeo Bourdelot (1581), Fabrizio Ballerini (1588) y Juan Bautista Confalonieri (1594) de Italia, el pólaco Jakub Sobieski (1611), el prelado Christoph Gunzinger (1654-1655) de Austria, Cósimo di Médici (1669) con sus dos relatores B. Magelotti y T. Corsini de Firenze, el pluriperegrino Domenico Laffi (1670) de Italia, el converso alemán Johannes Limberg (1690), Fra Giacomo Antonio Naia (1717/1718) de Italia, el pícaro francés Guillaume Manier (1726), los italianos Nicola Albani (1743-1745) y Paolo Bacci (1763/1780) y por fin, la Caravana Bávara (1905) de la Oficina de viajes a Tierra Santa de Munich, en total como ya queda dicho unos 39 testimonios más o menos personales[34].

Partiendo de este fondo, investigamos en adelante temas como clima y entorno, topografía, cultivo y comercio, topografía de la ciudad, sus santuarios y de modo más extenso la catedral, sus características, sus tradiciones litúrgicas y sus ritos y tradiciones populares: todo esto a través del enfoque individual e inconfundible de los peregrinos arriba presentados.

LO QUE LOS ITINERARIOS Y RELATOS DICEN

IV. Topónimo, Topografía, Clima y Entorno

Seguimos dentro del tratamiento temático según orden cronológico-evolutivo. Hasta el siglo XV existen solamente fragmentarias e inevitablemente incompletas fuentes de noticias y de refe-

34 La mayoría de los relatos se encuentran publicados y traducidos en la respectivas colecciones como Vázquez de Parga, L./Lacarra, J.Ma./Uría Ríu, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vól. Madrid, 1948-49, García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos mas remotos, hasta fines del siglo XVI*. Madrid 1952, I *testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia 1983, y Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), etc. Las mongrafías se citan en su lugar.

Rendición de Santiago de Compostela a John Gaunt, duque de Lancaster y su esposa (1386).
Crónicas de Jen Froissar, fol, 122. Flandes, siglo XV (BNF, FR 2645)

rencias indirectas de peregrinaciones a Santiago y del "Santo Lugar"[35]. Como ejemplo podría servir el testimonio del piadoso y místico laico Hermann de Fritzlar, que se corresponde con el incipiente individualismo del espíritu de la época del s. XIV, en la transición al Humanismo y al Renacimiento. Hermann de Fritzlar formula su peregrinación a la tumba del apóstol casi con timidez, pero al mismo tiempo ya convencido, diciendo: "el apóstol Santiago reposa en Galicia, en una ciudad que se llama Cunpastelle [Compostela]. El que ordenó poner esto por escrito estuvo allí en donde reposa"[36]. En la mayoría de las veces, a partir de la mitad del siglo XV, los peregrinos y viajeros utilizaron Santiago y Compostela, sea en conjunto sea suelto. El hidalgo provinciano gascón Nompar II, Señor de Caumont (1417), relata con una brevedad lacónica y menciona solamente "Sant Jaques"[37]. En el mismo año, Margery Kempe de Lynn partió de Bristol a Santiago. Por ser breve, merece citarse completo el relato de su viaje por mar : "Tomó su nave en el nombre de Jesús y se hizo a la vela con su acompañamiento; Dios envió buen viento y buen tiempo, de modo que al séptimo día llegaron a Santiago. Aquellos que en Bristol habían estado contra ella, ahora la trataban bien y así permanecieron catorce días en ese país y ella experimentó una gran alegría tanto corporal como espiritual, una gran piedad y muchos grandes sollozos al pensar en la pasión de Nuestro Señor, con abundantes lágrimas de compasión. Y luego regresaron a Bristol en cinco días"[38]. El monje Künig von Vach utiliza ambos conceptos: "Tras nueve millas llegas luego a Santiago, si es que lo logras, a la ciudad de Compostell, que lleva su nombre"[39]. Lucas Rem de Augsburgo se inclina a diferenciar: "Cabalgué... de A Coruña a Compostela, donde el santo Señor Santiago"[40]. Sebald Örtel de Nurenberg y compatriota del autor opta por un nombre solo: "Desde alli a Compostell hay tres millas, alli permanecimos tres días sin tener apuro alguno"[41]. Christoph Gunzinger de Wiener Neustadt, da una explicación etimológica del topónimo de índole popular que todavía hoy se aplica. Gunzinger se refiere también en su narración a la geografía sacra de la comarca: "y también la población y el lugar del que proviene el nombre de Compostela, es decir, *Campus stellae*[42], por-

35 Lo más frequente fue la formula sincretista de Santiago como Santiago apóstol y Santiago de Compostela: "...ad B. Jacobi" (*AA SS Junii*, t. V, p. 115), "... ad sanctum Jacobum" ("Vita Paulinae", MGH Scriptores XXX, p. 914), "...ad limina Sancti Jacobi", "Annales Reicherspergenses", *MGH Scriptores* XVII, p. 472), etc.

36 "Meie, Phylippi, Jâcobi und Walpurgis". Ed. por F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker [des 14. Jahrhunderts], Hermann von Fritzlar, Nikolaus von Straßburg, David von Augsburg*, t. I, Leipzig, 1845, p. 166.

37 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 68.

38 Ibid., p. 57.

39 Ibid., p. 208.

40 Ibid., p. 236s.

41 Ibid., p. 249.

42 Esta interpretación etimológica popular del topónimo de Compostela, que todavía actualmente va vagando por la bibliografía (p. ejemplo como título del – hasta ahora - único número de una Revista anual de B.G. de la Universidad de Maine, Paris 1991), está hoy ampliamente refutado, y Compostela se hace derivar más bien de "compostum", o de algo parecido, en el sentido de un lugar de enterramiento. Cfr. Piel, J.M., "Compostela", *Romanische Forschungen* 77, (1965), p. 121-125, que fue el primero que publicó tal interpretación.

que precisamente una estrella insólita que apareció allí hace ver la relación"[43]. Ya antes, Domenico Laffi (1670) comete dos errores en su intento de interpretar el topónimo: "Antes la ciudad se llamaba *Flauto Brigantio*[44], pero hoy día se llama *Compostella*, porque cuando fue transportado el cuerpo de Santiago, fue acompañado y conducido por una estrella, y por eso lo llamaron *Compostella*, que es compuesto de *compos* y *stella*[45].

Lo que influye en el relato es, por supuesto, la dirección desde donde se acerca el viajero a Santiago, como vamos a ver ejemplariamente. Del Norte, de La Coruña, llegaron entre otros William Wey, Lucas Rem y Heinrich Schönbrunner que no apuntaron algo especial, del sur, de Portugal, se acercan por ejemplo León de Rosmital con sus compañeros Tetzel y Schaschek, Erich Lassota, Jerónimo Münzer, J.B. Confalonieri, Cosimo de Medici, Albani y la caravana bávara. Schaschek escribe: "La ciudad de Santiago esta situada entre grandes montes"[46], lo subraya Jerónimo Münzer: "El día 13 de diciembre llegamos a Santiago que está rodeada toda ella por colinas[47]". En el mismo estilo se expresa Cósimo de Médici[48]. Otra vista tiene Juan Bautista Confalonieri (1594) que caracteriza Santiago como "pequeña" y lo sitúa en "una colina muy estéril"[49] y sigue: "En general toda Galicia, y principalmente esta parte [Santiago], está hecha de colinas, que parecen ondas de mar, todas peladas, sin un árbol,...[50]". La mayoría de los demás pasaron por el Camino francés y entraron en Santigo por la Puerta del Camino, e.d. la oriental, sin darse cuenta del entorno de la ciudad: "Luego llegué al país de Galicia através, por muchas pequeñas poblaciones y finalmente llegué a la ciudad de Kombostell", relata Sebastián Ilsung en el año 1446[51]. Y Paolo Bacci, en 1764, describe el tramo entre Lugo y Santiago (vía Melide me imagino) de la manera siguiente: "Da Lugo sino a Compostella oltri i Luoghi nominati, ve ne sono degli altri, i quali si sono Lasciati per non avere alcun merito, e per essere miserabili. ... La Galizia è anche essa fino a S. Iago tutta montuosa, e nel principio è assai dilettevole essendo fatte la Montagne tutte a pan di Zucchero vestite di Alberi, Castagni, come anche il Leonese, con molto Bestiame e moltissimi Campi di Segale"[52].

43 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 276.

44 Se refiere a La Coruña.

45 Domenico Laffi fué un clérigo boloñés, que estuvo tres veces en Santiago de Compostela, en 1666, 1670 y 1673. De su segundo viaje publicó una detenida relación con el título "Viaggo in Ponente a S. Giacomo di Galitia e Finisterre per Francia e Spagna", Bologna 1673, que ofrece para la historia del camino de Santiago un gran interés. Es uno de los más extensos de todos los relatos dedicados a la peregrinación compostelana y está lleno de notas curiosas. Utilizo la primera edición de Sulai Capponí, A., *Domenico Laffi. Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Perugia 1989, p. 208. Cfr. igualmente los extractos de texto que da D. Gambini, D., "La Galizia nel Viaggio a Ponente di Domenico Laffi", *I Testi Italiani* (como nota 34), p. 79-109.

46 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 277.

47 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 147.

48 "Compostela, la capital de Galicia, está asentada sobre una colina, que a su vez está rodeada de una pequeñas montañas que en gran parte la protegen". Ibid., p. 290.

49 *Juan Bautista Confalonieri, El Camino portugués*, ed. J. M. López-Chaves Meléndez, Segovia, 1988, p. 26s. Primera edición Guerra Campos, J., "Viaje de Lisboa a Santiago en 1594 por Juan Bautista Confalonieri", *Cuadernos de Estudios Gallegos 29* (1964), p. 185-250.

50 *Confalonieri, El Camino portugués* (como arriba), p. 26s.

51 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 90.

52 Paolo Bacci nació el 18 de octubre de 1724 en Arezzo y allí se murió también el 19 de diciembre de 1809. A partir de 1746 fue canónico de la catedral Arentina (Arezzo). El manuscrito del relato de todos sus vajes se encuentra en la la Biblioteca della Fraternita di Arezzo (no. 281) bajo el título "Relazione dei viaggi che il Canonico Paolo Bacci di Arezzo eseguì dal 1763 al 1780 nel continente dell'Italia, Francia, Spagna scritte da lui medesimo". Partió en 1763 y regresó el 11 de octubre de 1764. Cfr. Scalia Rössler, G., "Galizia nella relazione inedita di Paolo Bacci", Caucci von Saucken, P., "I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia", *Quaderni del Seminario di Cultura Gagliega 5*, Perugia, 1983, p. 113-160, aquí p. 144.

Hoy en día es muy frecuente quejarse o hablar del tiempo. En los mencionados relatos de peregrinos a Santiago se quejaron solamente los italianos, quizas mimados por el sol casi eterno en su tierra natal. El Marcheso Filippo Corsini y Lorenzo Megalotti, que describieron el viaje de Cósimo de Médici (1669) mencionan "la intensa lluvia que continuó cayendo durante casi toda la noche"[53], exagerando Megalotti ligeramente: "... que desciende del cielo "per sei mesi d'Inverno quasi senz'alcuna intermissione"[54]. Igualmente Juan Bautista Confalonieri anota lacónicamente: "Llueve con frecuencia"[55] describiendo también la constelación meteorológica frecuente: "muy pocos, con todo, es tierra abundante en aguas y fresca. En esta ciudad nunca hace mucho calor; más bien es fría o templada que caliente[56]".

Monte del Gozo[57]: La llegada y primera vista oriental del Santo Lugar

El monte del Gozo, lugar mítico del primer encuentro con la "Jerusalén celeste" en tierra, recibe una reverencia elevada de parte de los peregrinos. Un clérigo, hombre profundamente religioso de nombre Lorenzo de la parroquia S. Michele de Castello situada en el norte de Florencia, realizó las peregrinaciones al Santo Sepulcro y a Santiago de Compostela por pura devoción, según su propio testimonio. Relata este clérigo que en su llegada a Santiago, con la primera vista de las agujas de la catedral, entona un himno de gloria lleno de júbilo al Santo, "Jacopo cittadino dell'alta patria", el *Te Deum*, sin detenerse en la descripción de la ciudad, y con una estructura igual a los demás relatos de su tiempo.

c 108 v A una legha Vacchetta [Lavacolla] schorgi
una lega con gloria chantando
benedetto Iddio che gli aiuti porgi
alla Mongioia giungni lagrimando
alla Ciesa del Baron ti volgi
te 'Ddeo lauldamus va' chantando
questa e altre orazioni dirai
contenplando Iddio il perdono arai"[58]."

53 "La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III die Medici", a cura de Otello Tavoni, *I Testi Italiani* (como nota 34), p. 68.

54 Cfr. A. Sánchez Rivero , A. y Mariutti de Sánchez Rivero, A, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal*, Madrid, 1933, p. 333.

55 *Cfr. Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 27.

56 Ibid.

57 Ciertamente el Mons Gaudii o "Monte del Gozo" desde donde por primera vez se divisaba la ciudad de Santiago de Compostela; cfr. la denominación, documentada en fuentes del s. XII; cfr., además de la guía de peregrinos del s. XII (ed. Herbers/Santos Noia, como nota 21, p. 251), también la *Historia Compostellana* (edit. Falque Rey, E., I 20, p. 46 y otras). La importancia de la primera contemplación del lugar sagrado desde una colina no se limita solamente a Santiago de Compostela; el mismo fenómeno sucede con Jerusalén, Oviedo y Roma, por ejemplo.

58 Cfr. Scalia, G., "Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia (ms. n. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi), en: Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Perugia 23-24-25 Settembre 1983*, Perugia, 1985, p. 311-343. texto ibid., p. 337. Cronológicamente es la segunda guía italiana si consideramos que el relato anónimo "Da Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via de Chioza" que publicó A. Mariutti de Sánchez Rivero (*Príncipe de Viana XXVIII*, nn. 108/109, 1967, p. 441-514) fuese la primera.

Künig von Vach describe la topografía del Monte del Gozo del mismo modo en que todavía se hallaba en 1985, antes de que se construyera en este lugar el depósito de agua de una residencia de ancianos y posteriormente una escultura de una artista pariente de la familia real.:

517 "de disfrutar de la visión de ésta sanos y salvos,
para ello tienen que subir a una montaña
515 al lado de una cruz, junto a la cual hay un gran montón
de piedras"[59].

Un anónimo inglés, de alrededor de 1500, da la misma impresión:

"On this side the toune milez too,
By a chappell schalt thou go;
Upon a hull hit stondez on hee,
"Wher Sent Jamez ferst schalt thou see;
A Mount Joie, many stoz there-ate"
And four pilerez of ston of gret astate;
A hundret daiez of pardon there may thou have
At that chappell, an thou hit crave"[60].

Domenico Laffi expresa efusivamente su gran alegría ante la visión de las torres de la catedral: "...giungendo in cima d'una montagnola Che si chiama il Monte del Gaudio, ove scoprimmo il tanto sospirato e bramato San Giacomo, distante meza lega in circa. Subito scopertolo, mettendoci in ginocchio e per grande allegrezza, si cadero da glo occhi le lagrime e cominciammo a cantare il *Te Deum*, ma detto due o tre versetti e non più, che non potevamo pronunciar parole per la copia delle lagrime che abbondati scaturivanci da gli occhi, con tal compassione che il cuore, fin tanto che, sfogati dal pianto che poscia cessato, ritornassimo alla pronuncia del cominciato Te Deum e così cantando, continuammo a discendere fin che arrivammo nel borgo, qual è bello e grande e si fabrica di continuo"[61].

Nicola Albani no alude al nombre del lugar, pero es evidente que pasó por el Monte del Gozo: "...llegué en torno a las 12 de la mañana a la santa ciudad de Compostela, en donde descansa el cuerpo del glorioso apóstol Santiago, a seis millas de distancia de San

59 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 208.
60 Tate, R.B./Turville-Petre, Th., *Two Pilgrim Itineraries of the Later Middle Ages*. Pontevedra, 1995, p. 38. En traducción: "En distancia de dos milias atrás de este lado de la ciudad vete a una capilla: está en la altura de una colina, y desde allí puedes cojer la primera vista de Santiago – Monte del Gozo, con muchas piedras en el, y cuatro columnas de gran esplendor. Puedes conseguir una indulgencia de cién días en la capilla si lo pides".
61 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 199.

Marcos. Pero unas dos millas antes de llegar a Santiago comencé a descubrir las torres de las campanas. Inmediatamente me arrodillé y besé la tierra mil veces. Me descalcé y entoné la santa letanía"[62].

El canónigo arentino Paolo Bacci caracteriza su llegada a Santiago en el día 2 de Junio de 1764 de la manera siguiente: "Mezza Lega avanti di arrivare a S. Iago scopresi La Città, dove evvi una Croce, dove qui a questa croce, dove qui a questa Croce dicessimo appena veduta La Città un Pater, ed Ave con Gloria, e L'Orazione del Santo: qui evvi un villagio detto S. Marco, quale non ha altro, que cinque, ò sei case"[63].

La llegada: Compostela delante de la vista de los peregrinos

Resulta difícil el análisis de las descripciones de Santiago de Compostela por depender de muchísimas circunstancias. El tratamiento del tema merecería un estudio propio, compaginando por ejemplo la historia de la ciudad en los tiempos determinados con su economía y su estado jurídico, la pertenencia social y urbana-regional de los relatores, incluso el tiempo y la temporada así como el estado físico y psiquíco del viajero. Pero sirvámonos del plato de las vistas positivas y menos positivas y eso cronológicamente como es debido:

Gabriel Tetzel dice: "La ciudad de Santiago es una pequeña y hermosa ciudad de mediana extensión, no demasiado grande y en ella vive gente honrada, a pesar de que esta vez están en contra del obispo y de la iglesia"[64]. Su compañero en servicio Wenceslao Schaschek se expresa como sigue: "La ciudad de Santiago está

62 El título completo del relato amplio es: Veridica Historia ò sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig. Nicola Albani Nativo della Città di Melfi Dove dà Notizia delle Città, Terre, Casali, Castelli, e quanti luoghi che nel detto Viaggio vi sono, comm'anche tutte le Meraviglie, e Curiosità che in essi si vendeno, con far noto ancora le disgrazie à lui successe nel detto Viaggio, e che miracolosamente sia stato liberato (Ed in fine v'è la Tavola di tutte le miglia che sono da Napoli à) S. Giacomo di Galizia (vol. I); Veridica Historia ò Sia Viaggio da) S. Giacomo di Galizia di ritorno in Napoli fatto dal Sig. Nicola Albani Nativo della Città di Melfi dove dà Notizia del rimanente delli disaggi sofferti nel far ritorno per ripatriarsi, comm'anche per esser ritornato per altra strada, vi fà con spevoli d'altre curiosità de lui Vedute Ed in fine v'è la Tavola Generale di più Viaggi (vol. II). Ms. Papel 290 ff. (vol I), 328 ff. (vol. II), Neapoli, 1743. Edición actual y traducida: Albani, Nicola, "Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia". Edición y versión castellana de Isabel González, prólogo de Paolo Caucci van Saucken, *Biblioteca facsimilar Compostelana 1*, Madrid, 1993. Por tener mejor alcanze cito de: Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 311.

63 Cfr. Tavoni, "Galizia" (como nota 53), p. 144.

64 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 117.

Vista de Santiago (1832). Ramón Gil Rey (1818-1844)

situada entre grandes montes, es muy espaciosa y está ceñida de una sola muralla, cuyas almenas están por una parte llenas de violetas amarillas, que se ven desde lejos, y por otra los muros están tan cubiertos de hiedra que parecen un bosque; rodea la ciudad un ancho foso y coronan el muro torres cuadradas de antigua fábrica, que distan muy poco espacio unas de otras"[65].

Jerónimo Münzer cuenta: "El día 13 de diciembre llegamos a Compostela que está rodeada toda ella por colinas. En el centro hay una amplia colina, como si se hubiera elevado en medio del círculo. El lugar no tiene ningún río[66], pero sí numerosas y buenas fuentes de las que brota agua dulce. La ciudad no es grande, pero antigua y con un muy buen antiguo amurallamiento y fortificado con numerosas y fuertes torres"[67].

Arnold von Harff relata: "Item Santiago de Compostela es una villa pequeña, bonita y agradable, situada en Galicia y sometida al rey de Castilla"[68].

A otro juicio llegó el anónimo florentino que se fue a Santiago en el 1477. Dejó un relato bastante amplio que se encuentra en la Cornwell University Library de Ithaca (New York). La ciudad de Santiago no parece haberle impresionado mucho. La describe como "ciptà picchola ed dentro porcinosa" con "pochi artigiani"[69].

Antonio de Lalaing: "Por la noche durmieron [escolta y el rey Felipe] en Santiago de Compostela, capital del reino de Galicia, pequeña, pero bastante bonita"[70].

Confalonieri se expresa positivamente: "En particular, la ciudad de Santiago, aunque está en una colina, tiene fosos y comodidad

65 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 277.
66 Una notoria falta de información, pues el Sar y el Sarela pertenecen a Santiago de Compostela.
67 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 147.
68 Ibid., p. 228.
69 Caucci von Saucken, *Il Cammino* (como nota 13), p. 105-111, aquí p. 106.
70 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 450.

Vista de Santiago (1832). Ramón Gil Rey (1818-1844)

de agua, pues hay en la ciudad muchas fuentes de buen agua. Dispone de buena piedra para la construcción, aunque la emplean poco".[71]

Christoph Gunzinger subraya el caracter levítico de la ciudad: "Compostela, llamada también ahora Santiago de Galicia, más una ciudad clerical que laical, es la capital de este país, bastante grande, antigua, ilustre y llena de gente; los edificios son en su mayor parte antiguos"[72].

Cósimo de Médici, con el esplendor de Florencia delante sus ojos, juzga: "Compostela, la capital de Galicia, está asentada sobre una colina, que a su vez está rodeada de unas pequeñas montañas que en gran parte la protegen, y es muy pequeña y ruinosa, con muchas casas de madera, con calles estrechas e irregulares; las murallas que la rodean son de piedra, pero bajas y en muchos lugares en ruinas o amenazando desmoronarse"[73]. Habla también de 2000 mil hogares[74]. Megalotti, el segundo relator, la juzga más duramente y llama a Compostela "Picola, brutta, e per lo piú fabricata die legno"[75].

Con más discreción se expresa Johann Limberg: "Esta es una pequeña ciudad y es llamada desde la lejanía por los alemanes Santiago. Es pequeña, llana y rodeada de murallas"[76].

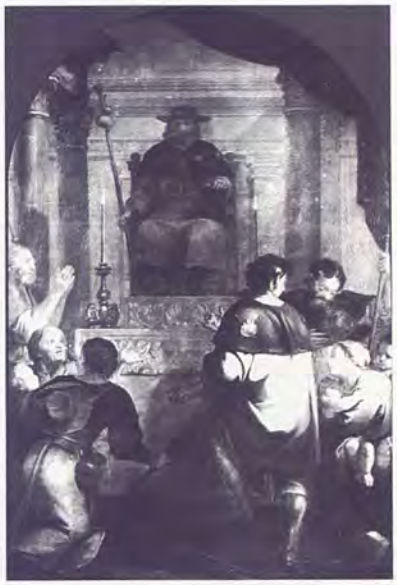
Domenico Laffi toca igualmente el asunto del agua, después de haber mencionado la escalera con escalones grandes que impiden subir a los animales: "Cuando se deja esta puerta [occidental], se baja por dos escaleras de piedra, puestas una contra otra y son muy vistosas. Por esta puerta no pueden pasar animales de cualquier clase por causa de la subida y la bajada de los escalones. Fuera de esta puerta están muchos jardines y huertas, con fuentes, de modo de que frutas hay abundantes, pero duran poco porque se descomponen rapidamente debido al aire y la venenosa agua, que es pestífera aunque tiene un aspecto bueno y tan claro que invita a la gente a beberla. Donde el agua corre las piedras se vuelven negras, y todo el cauce del río es así"[77].

Giacomo Antonio Naia, en "Questa Città poi è grande competentamente, e popolata, et è abbondante di tutte le cose per il vitto

71 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 28.
72 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 272.
73 Ibid., p. 290.
74 Ibid.
75 Sánchez Rivero/ Mariutti de Sánchez Rivero, *Viaje* (como nota 54), p. 333.
76 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 294.
77 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 208.

humano, e di buon pane, e di buon vino, di buon Carnero, e di pesci grossi di mare assai pretiosi"[78].

Un testimonio importante deja el relato de Paolo Bacci de Arezzo por permitir ver como se presenta la ciudad di Compostella è La Capitale della Galizia, ed è situata in alto, come in Collina: avendo all'intorno del piano ed è posta in mezzo alla Penisola, che formano i due Fiumi Tambre ed Ulla. Le Strade sono molto cattive, sporche, e mal Lastricate, e non molto Larghe; molto sono Le Case, che dalla metà in su sporgono in fuori, e secondo il solito si vedano per La Città spasseggiare molti Porci. La Fabbriche sono basse, e i Piantiti sono fatti tutti di asse con qualche pulizia, ed altro non si vede di bueno, che il Duomo, La Chiesa, e Monastero di S. Martino de Monaci Cassinesi, Lo Spedale, e il Palazzo dell'Arciescovo, che tutto è di Pietra. Le Finestre delle Case hanno L'Imposta per di fuori, e La Facciata del Duomo si S. Iago è superbissima. ... Non vi sono Carrozze, se non due, cioè quella dill'Arcivescovo, ed altra d'un Grande di Spagna. Vi sono molte Case ricche, e della Nobilità. La Citta è grande, ed ha i Subborghi, e farà 30mila Anime"[79].



Santiago en el altar mayor con peregrinos. Cuadro en la iglesia de Santiago de Brujas (Bélgica), alrededor de 1700.

La Entrada: Un testimonio singular

Domenico Laffi, que entró por la Puerta del Camino, proporciona una descripción muy detallada de su entrada como peregrino en Santiago que no quiero cortar: "Entramos por una puerta enteramente hecha de piedra con un puente de buen aspecto delante. Un riachuelo pasa debajo que corre a lo largo de la muralla oriental hacia el sur. Fuera del portal está el monasterio bonito de Santo Domingo, además muchos edificios expléndidos. Habiéndonos metido dentro una vez, seguimos una calle que lleva directamente a una plaza no tan grande de forma triangular[80]. Ofrecen allí todo tipo de fruta así como demás cosas necesarias para la vida diaria, y todo de buen precio, pero particularmente pan y vino que son exquisitos. Dejamos esta plaza por la esquina occidental y llegamos a la puerta lateral de la iglesia de Santiago. Delante de la puerta se encuentra una plaza atractiva donde se entra por una escalera bella que esta hecha con las mismas piedras como las de la plaza. Entramos por la puerta de la catedral que es

78 Stopani, R., "Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)", *Le Vie della Storia 31*, Firenze 1997), p. 60. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Classense de Ravenna (Ms.Mob. 3.3.N.I.) bajo el título "Viaggio in Ponente e San Giacomo di Galitia e Finisterre" . Cfr. el relato de Laffi que lleva el mismo título (nota 45).

79 Scalia Rössler, Galizia (como nota 52), p. 152s.

80 La actual Plaza de Cervantes.

bella, toda hecha de mármol[81] y bronce y vamos delante del altar mayor de Santiago, postrándonos con tanta alegría y corazón arrepentido que nunca antes hemos experimentado semejante cosa. Agradecemos a Dios y al apóstol que nos han conducido sanos y salvos a meta tan lejana, en un viaje tan largo con todos sus esfuerzos y dificultades. Después fuimos detrás del altar de dicho santo y subimos algunos escalones para abrazar la estatua del apóstol. ... Habiendo cumplido con nuestra devoción hicimos un paseo a través de la ciudad que no es muy grande. Tiene cuatro puertas con dos suburbios, uno fuera de la puerta oriental como menciono, otro fuera de la puerta occidental. Esta ciudad está situada en una colina y se inclina hacia el sur. Esta circunvalada con una muralla de piedra"[82].

Nicola Albani es una de las pocas personas que menciona la afluencia de los peregrinos: "La ciudad es grande, pues tiene aproximadamente casi 50.000 almas, pero está mal situada, porque casi no hay sitio para que pasen las carrozas. Se llama Compostela, una ciudad rica llena de comerciantes, con muchos habitantes y nobleza y una gran afluencia de forasteros. Sobre todo, llegan cada día muchos peregrinos en honor del Santo Apóstol, el protector de las Españas"[83].

El programa

¿Cómo transcurrió el casi estereotípico programa obligatorio del peregrino? Pongo un ejemplo para todos:

Bartolomeo Fontana, "huomo di buone lettere e cosmografo intelligentissimo"[84], llegó a Santiago el 18 de septiembre de 1539. Va por Oviedo y Finisterre para dirigirse luego a Santiago. De la ciudad describe sobre todo la catedral y las reliquias de su tesoro: "Nella città de Compostella.è una bella chiesa de marmo, dedicata a S. Iacobo, dove.sonno grandissime indulgentie, e in quella, in un loco, che se dice chamera santa, fra le altre reliquie vidi del legno della santa croce del nostro Signore, una delle spine della corona, con che lui fu coronato, del latte della Vergine nostra Signora, la testa de S. Iacobo minore e altre cose divote, le

81 Tavoni, "La Galizia" (como nota 53), p. 69. Cfr. con respecto a esto el informe sobre el abundante aprovisionamiento de mármol procedente de Portugal, en López Ferreiro, A., *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1911, aquí t. IX, p. 194s.

82 Es sobre todo el relato de Domenico Laffi que es para la historia del camino de Santiago de gran interés. Es uno de los más extensos de todos los relatos dedicados a la peregrinación compostelana y está lleno de notas interesantes. Traducción del texto italiano de Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 201s., 207.

83 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 317.

84 Fucelli, A., *L'Itinerario de Bartolomeo Fontana*, Perugia, 1987, p. 116s. Cfr. para la biografía de Fontana: Catalogo breve de gl'illustri et famosi venetian, Bologna, 1605, p. 14.

quali ogni mattina, alla elevatione del corpo de Christo, alla messa grande; si mostrano a peregrini e, quando lo voleno mostrare, danno sego sonando un campello nella chiesa e, redutti li peregrini in camera santa, uno prete li fa cauti de ciò che li mostra, toccando le reliquie a una per una, con una verzella, parlando in lingua hispana, francesca, allemana et italiana: acciò li circonstanti intendano ciò che sia quello, che vedono. Nella chiesa, in una colonna concava di bronzo, sta nascosto il bordone, che portava S. Iacobo, il quale per un bucco, che è nella base della collonna, si tocca con mano: in altra parte, su per certa scalla, è una croce, la quale portava S. Iacobo, quando ello predicava e una campana che sonò da se sola, al miracolo che fece S. Iacobo, quando suscitò lo impiccato a torto in San Dominico della Calzada, città della Vecchia Castiglia, la qual campana fu poi trasferita in Compostella"[85]. Sorprende un poco que dedica tanto espacio en su relato a Oviedo como a Santiago.

Gentes, agricultura y comercio

Dentro del panorama de los testimonios tardíos hay peregrinos con un sentido especial para la economía. Es evidente que no pertenecen al colectivo de los clérigos. Jerónimo Münzer por ejemplo observa con agudeza: "La comarca es francamente buena, y los huertos de la ciudad están llenos de naranjos, limoneros, manzanos, melocotoneros, ciruelos y otros árboles frutales. Pero la población de allí es sucia (tienen varios cerdos, que venden baratos) y perezosa; se preocupa poco de trabajar la tierra, sino que vive principalmente de lo que gana de los peregrinos. Tienen un buen clima, incluso dentro de la ciudad"[86].

Unos cien años más tarde apunta Juan Bautista Confalonieri cuyas observaciones quiero citar enteramente por su interés etnológico: "No le [S.d.C.] falta el pan, que es blanco, si bien mal cocido por lo común, ... El vino del país es suave; las carnes, magras, y no se encuentran. Las gallinas, cuando están de buen precio, las dan por una real; los huevos, 24 en un real; los cabritos a dos reales y medio, y así proporcialmente lo demás. Esto se debe

85 Fucelli, *L'Itinerario* (como arriba), p. 117.
86 Claro que le interesa también el clima dentro de ciudad por haber sido uno de sus motivos para emprender su viaje la peste declarada que había en Nuremberg. Ibid., p. 142. Una edición del completo manuscrito (transcripción, traducción y comentario) de Münzer que se encuentra en la Biblioteca del estado de Baviera en Munich esta en preparación.

a la carestía del dinero; y aún de estas mismas cosas muchas veces no se puede conseguir. ... Las casas son pequeñas, estrechas, bajas, mal hechas, la mayor parte tienen la fachada de tablas y la fachada y techumbre terminan en ángulo. Y las hacen tan salientes que sirven además de soportales. Visten bien. Pero las mujeres de Galicia llevan vestidos extravagentes, y son de natural feas. ... van por el campo descalzas; y, con poca vergüenza, no solo van descalzas, sino también con las sayas levantadas. Son sucias y desaseadas en la casa y en sus personas. En general, los gallegos son gente muy pobre. Pocos lugares se encuentran con comodidad; las casas con el techo a la vista, de modo que se pueden contar las estrellas desde la cama. Es gente poco industriosa; y teniendo comodidad de agua, no se mueven a procurarse frutas, huertos y cosas semejantes. Tienen poco trigo; bastante centeno y mijo, y a esto se dedican más que al trigo"[87]. Pero también cuenta algo positivo: "Cosa de notar en los gallegos es que son bien educados saludando a todos, saludan con estas palabras: "Alabado sea Jesucristo". Reina en aquellas partes el mal de San Lázaro. ... El país tiene muchísimos cucos. Los carros, que son tirados por buyes y son bajos y pequeños, van siempre chirriando"[87].

Andrew Boorde sigue en su crítica ardua y exagerada. Los habitantes, como sucede en el Codex Calixtinus, no quedan muy bien parados: "los habitantes son burdos y pobres, y [hay] muchos ladrones; y viven en mucha pobreza y necesidad; el país es árido (no fructífero), pues está lleno de montañas y tierras incultas; si bien es cierto que tienen mucho cereal"[89].

Lassota von Steblau facilita una impresión de la comunidad de Santiago que – sobre todo en su última parte – no corresponde a la actualidad según la opinión de otros peregrinos: "... y la ciudad en si misma es bastante considerable de edificios muy antiguos, casas e iglesias; la industria y comercio no faltan allí, y la vida es barata también"[90].

Mercados

¿Dónde los peregrinos encontraron oportunidad de hacer sus compras en cuestión de equipo, medicina y alimentos? El *Codex Calixtinus* da la solución, e.d., allí, donde el *paradisus urbis* des-

87 *Confalonieri, El camino portugués* (como nota 49), p. 27s.
88 Ibid., p. 28.
89 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p.261.
90 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 1268.

pués de la famosa *fons Sancti Iacobi*: "... venduntur peregrinis, et butti vinarii, sotulares, pere cervine, marsupia, corrigie, cingule et omne genus erbarum medicinalium, et cetera pigmenta, et alia mula ibi ab vendendum habentur"[91]. El mismo apartado informa sobre lo demás que los peregrinos necesitaban, ed. dinero y alojamiento: "Cambiatores vero et hospitales, ceterique marcators in Via Francigena habentur"[92], por lo tanto un poco antes de llegar a la puerta francígena. El austríaco Gunzinger – unos setenta años más tarde – habla del mercado famoso y tradicional, afirma el juicio sobre la vida barata pero critica la calidad del vino local: "Con motivo de la fiesta del patrón se celebra un mercado anual que dura tres días, por lo tanto el 25, 26 y 27 [de julio]. El último día también se celebra fuera de la puerta de la ciudad un mercado de caballos y de ganado. El que a uno le sirvan la comida allí es algo que está muy bien y hay buen pan. Tampoco la carne, en comparación con otros lugares de España, resultó cara. Sin embargo el vino, que se cosecha en las proximidades de allí, no es de muy buena calidad, sin embargo hay a disposición de uno más que suficiente muy buen vino que viene de fuera"[93]

Palacios y plazas

Cuando un peregrino menciona o dedica unas líneas a algún ejemplo de arquitectura civil, debe tratarse de un monumento impresionante. En realidad hay pocas noticias sobre la arquitectura urbana de Santiago quizás debido al hecho de que ésta se repita en el estilo de su época en un gran número de las ciudades que había cruzado el peregrino o en la cual pasa su vida diara. Incluyo en el apartado siguiente el palacio del arzobispo que –por el poder feudal que ejerció – debería incluirse aquí.

"Dentro de esta ciudad, que incorpora la misma estrella en su escudo, con una esclavina y dos bordones cruzados debajo, se ven bellos palacios,..."[93].

Christoph Gunzinger comenta respecto al palacio episcopal : "La residencia episcopal es, de todos modos, un suntuoso palacio"[95].

Cósimo de Médici: "Las mejores construcciones son el palacio del arzobispo, el gran hospital que construyeron los Reyes ... "[96]

Más ampliamente apunta Domenico Laffi: "La puerta que esta en el sur (!), es bella, porque enfrente de ella se encuentra una gran

91 Herbers/Noia Santos, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus* (como nota 21), p. 252. Cfr. también p. 21, nota 85.
92 Ibid.
93 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 276.
94 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 208.
95 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 272s.
96 Ibid., p. 290

plaza completamente empedrada, donde está la fachada mayor de la iglesia de Santiago lindando también una parte de la fachada con el hospital de enfrente, además con un palacio al otro lado de una gran belleza, y todo edificado de piedra. No se puede encontrar aquí obras en ladrillos como es costumbre en Italia"[97]. Domenico Laffi describe también el material de construcción de los palacios y su pavimiento: "...todos de obra de piedra, y muy bonito de aspecto. Detrás de los portales de los mismos palacios e igualmente en las escaleras, el pavimiento está hecho de taracea"[97]

Fuera de esta puerta [Pórtico de la Gloria] se ve una escalera bellísima, pero extravagente, que tiene dobles bandas, en cada lado. Esta separada de la iglesia por una pequeña terraza y desciende y desemboca abajo en una bella plaza"[99].

Cementerios en Santo Lugar

Muchos testimonios directos o indirectos de Santiago y de fuera del lugar indican que no han sido pocos los peregrinos que se quedaron muertos en el camino o en Santiago mismo[100]. Tenían derecho a una sepultura en tierra bendita.

Juan Bautista Confalonieri da noticia del cementerio al lado de la basílica: "Junto a la iglesia hay un gran camposanto con numerosas sepulturas de piedra; porque en la iglesia sólo se pueden enterrar los canónigos"[101]

97 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como arriba), p. 208.
98 Ibid.
99 Ibid., p. 203.
100 Basta citar el ejemplo de Nicolás Omichsel de Passau (Alemania del Sur) que murió en Santiago de Compostela en el día ocho de junio de 1333 después de haber visitado los santuarios de Tierra Santa, de Santa Catalina, de San Nicolás de Bari, de San Bartolomé, de San Pedro y Pablo. Las fuentes de Santiago no le mencionan, pero quedó su "manus", que se muestra como rollo de pergamino y que representa una categoría de relicario de mano o brazo. Cfr. Plötz, R., "Memoria de peregrinación y de peregrinos en Santiago, Roma, Jerusalén", *Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, ed. P. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela, 1999, p. 277-304, aquí p. 298.
101 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 33.

P. Brueghel (alrededor de 1525-1569). El Triunfo de la Muerte (detalle). Museo del Prado.

Otra sepultura se encontró en la proximidad de la llamada Torre de D. Cresconio. Como término *ante quem* para su datación se puede fijar la fecha de 1120[102].

Wenceslao Schaschek relata que "también fuera de la ciudad, pero unida a las murallas, hay otra iglesia en donde entierran a los peregrinos que mueren en la ciudad y a los pobres del hospital"[103]. Sobre la ceremonia de la misa de difuntos en la catedral informa Münzer: "Entre las 12 capillas hay siete que son parroquias de Compostela, allí se entierran las personas distinguidas de las parroquias y administran los sacramentos. Nosotros vimos cómo fueron enterrados dos difuntos, delante del cadáver se llevaba un pellejo de vino, dos sacos de pan, dos cuartos delanteros de un buey, dos carneros; éstos son los derechos del párroco, que permiten un enterramiento especial"[104].

V. La Jerusalén celeste: La Basílica

Arquitectura

Fue la Basílica, el precioso relicario que se levanta encima del mausoleo apostólico, la Jerusalén celeste en su constitución interior, la que despertó el interés absoluto de los relatores.

Basándose en la leyenda de la *translatio*, el patricio Ilsung de Augsburgo, que en 1446 estaba en Santiago, apunta: "La iglesia de Santiago fue en otro tiempo un gran templo pagano sobre el que se podría contar mucho. Si se dispusiera de muchas provisiones nadie podría conquistar aún hoy la edificación; tan sólidamente está edificada"[106]. Pero se queda con la parca anotación.

Gabriel Tetzel, antiguo alcalde de Nuremberg y compañero de Rosmithal escribe unos años más tarde: "La iglesia de Santiago es una iglesia hermosa, de espacios amplios y grande, con suntuosas columnas pétreas que están hechas de piedras talladas, a parte de que en este momento el aspecto de su interior era de bastante abandono. Se había alojado allí a caballos y a vacas y la gente había establecido allí su vivienda y cocinaban y dormían allí"[107]. Su acompañante Schaschek da testimonio sobre el carácter de fortaleza de la iglesia: "Por su mandato nos llevaron a una torre que servía de obstáculo contra los enemigos del templo, en

102 Cfr. Moralejo Álvarez, S., "Concha de peregrino en Santiago", *Camino de Europa* (como nota 8), p. 356s., no. 75.
103 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p.279.
104 Cfr. Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 152.
105 Cfr. el estudio clásico sobre esta materia de Paolo Caucci von Saucken: La memoria de Santiago y su catedral en la literatura odepórica compostelana, *Compostelanum* 40 (1995), p. 367-378.
106 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 90.
107 Ibid., p. 116. El último aspecto está relacionado con el enfrentamiento entre el arzobispo Alfonso III (II de la dinastía de los Fonseca), los habitantes de la ciudad y el mariscal Bernal Yáñez de Moscoso, descendiente de la nobleza gallega.

la cual había una fuente que estaba entonces seca, porque habían cortado el agua los sitiadores"[108]. Habla también de las torres: "La iglesia es grande, pero oscura y tenebrosa por dentro; la rodean seis torres; de ellas cuatro son redondas y dos cuadradas; una se levanta en un ángulo no lejos de la puerta de entrada"[109].

El prelado armenio Martiros – quizá debido a su larga estancia en Santiago – proporciona una extensa descripción de la basílica y de su entorno: "La iglesia está construida en forma de cruz y tiene una cúpula grande y espléndida que está flanqueada por dos campanarios. Está dividida en tres secciones y sólo está apoyada en una bóveda[110]. Tiene cuatro pórticos. Cuando se sale de la iglesia por el pórtico sur se topa uno con una gran pila de una fuente. Al lado hay dos tiendas de campaña blancas en donde se compra, por lo que se refiere a medallas y rosarios, todo lo que le apetece al corazón. Delante del pórtico oeste hay una fuente de la que fluye agua hacia abajo; sobre este pórtico está sentado Cristo en un trono, con una representación de los acontecimientos después de Adán y de todo lo que sucederá al fin del mundo. La totalidad de la representación es tan extraordinariamente hermosa que es imposible el describirla"[111].

El humanista Sebastián Münster relata sobre la iglesia de Santiago: "La iglesia de Santiago es una de las tres principales iglesias, después de la romana y de la de Éfeso en Asia, la última entretanto ya no existe[112]. Fue edificada por Carlomagno, rey de los francos y emperador de Alemania. Éste (como oirás después sobre sus hazañas guerreras) mandó que se construyera[113] con los despojos, regalos y botín de los sarracenos. Es una construcción que impresiona, en forma de cruz. La nave del centro mide 200 pasos de largo, el largo de los brazos es de 120, el ancho de los brazos 15 y el ancho de la nave central 32, el largo total de la nave del centro y del espacio del coro 150. Todo está construido de sillería y de piedra dura. Tiene dos naves laterales como la iglesia de Sebaldo [de Nurenberg] y capillas rodeando el coro. Es realmente una edificación extremadamente fuerte y tiene en las cuatro esquinas cuatro robustas torres y hoy se está edificando otra torre igualmente robusta"[114].

108 García Mercadal, Viajes (como nota 34), p. 278.
109 Ibid., p. 279.
110 Ya el traductor del relato del viaje piensa que el texto en este lugar está deturpado, es decir, que se pudiera tratar de la descripción del "Pórtico de la Gloria" en la parte occidental, que, por lo tanto, la totalidad de la iglesia fue hecha girar 360 grados. En contra de esto está el hecho de que de la representación del Apóstol en un trono con corona solamente se sabe de la del altar mayor. Aunque los datos están muy embrollados, por lo que se refiere a la pila de la fuente, que igualmente el armenio cita, muy bien pudiera tratarse de la instalación que mandó levantar el tesorero Bernardo en 1122 (Gía de Peregrinos del s. XII). También Serafín Moralejo Álvarez ("La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago de Compostela", *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, ed. G. Scalia, Atti del Convegno internazionale di studi, Perugia 23-25 sett. 1983, (Perugia 1985), p 37-62, esp. p. 55 y nota 35) deja abierta esta posibilidad.
111 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p.137.
112 Esta teoría está basada en la idea de la primacía de los tres apóstoles Pedro, Santiago y Juan y se documenta en Compostela como teoría de las tres "sedes" por primera vez en el s. XII, cfr. Herbers, K., *Der Jakobsweg* (como nota 27), p. 25.
113 En esta descripción Münzer depende de la narración que hace el pseudo-Turpin, que él inserta en su relato unas líneas después; cfr, para este pasaje, que ensalza a Carlomagno

Grabado francés en plancha de cobre: Santiago en el altar mayor con corona encima, en la galería peregrinos (s. XVII)

El peregrino anónimo inglés redacta un texto muy interesante que demuestra la costumbre de los arquitectos ingleses de poner vidrios en las iglesias.

"Hit is a gret mynstor, large and long.
Of the hold begging hit is strong.
Glason windiwez there are but few"[115]

Más extenso que su compatriota relata el Master Robert Langton Clerke (1470-1524). El clérigo Robert Langton es del Norte de Inglaterra, ha cursado estudios en Oxford e Italia, visitó Europa occidental, ejerció los oficios de archidecano de Dorset y tesorero de York y acabó como residente del Charterhouse de Londres. Estuvo en Compostela a principios del siglo XVI:

"Compostella

There is saynt James buryed. Also there is the heed of Saynt James the lesse. Also pieces of the holy crosse. Also a thorne/and a pyece of our lordes staffe. Also of the borde that Cryst made his maundy on. Also bones of saynt Gregory. Also blode of saynt Sebastyan. Also of the shyrte of heare that saynt Thomas of Cauntorbury dyde weare on. Also a tothe of saynt Syluester/with many other relykes"[116].

Compostela no debió de interesarle mucho pues dedica a otros santuarios más atención, tal es el caso de Oviedo que cuenta con el doble de volumen de texto.

A Antonio de Lalaing le interesa especialmente el paseo "celeste" por arriba de la catedral: "Esta iglesia es metropolitana, es arzobispal, muy fuerte y material, en forma de una gran torre o castillo, de tal modo cubierta, que se puede ir por todas partes por encima de ella"[117].

Erich Lassota von Steblau se muestra impresionado: "En primer lugar, la iglesia de Santiago es un hermoso, magnífico y suntuoso edificio, con admirables columnas; rejas, capillas y altares; tiene dos bóvedas o iglesias, una encima de otra, y arriba, en el interior, una galería, por la cual se puede dar la vuelta a toda la iglesia"[118].

El joven sacerdote romano Confalonieri relata: "Por encima de todo es notable la iglesia del glorioso Santiago, construida en forma de cruz. Se entra más por las puertas de los laterales de la

como constructor de la iglesia, después de haber vencido a los enemigos sarracenos, el pasaje del Hämel, A. (ed.), "Der Pseudo-Turpin von Compostela, aus dem Nachlaß von A. de Mandach", *Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.hist. Klasse, Heft 1,* München, 1965, p. 46.

114 No está claro de qué torre se trata; con respecto a una torre reconstruida por este tiempo, cfr. López Ferreiro, *Historia* (como nota 86), t. VII, p. 384. En todo caso se trata de una torre de defensa contra los burgueses de Santiago y contra los señores feudales de Galicia.

115 Tate/Turville-Petre, *Two Pilgrim Itineraries* (como nota 60), p. 38.

116 Peregrinatio Roberti Langton clerici ad sanctum Iacobum in Compostella, fol. 8a, línea 21. Ed. Ibid., p. 119. Trad.: "Aqui yace Santiago. También hay aqui la cabeza de Santiago el Menor. También piezas de la Santa Cruz. También una espina y un trozo del bastón del Señor Sigue la descripción de Padron. También de la mesa en la cual Jesucristo estaba en la última cena. Igual huesos de San Gregorio. También sangre de San Sebastián. También parte de la camisa de vellón que vistió San Tomás de Canterbury. También un diente de San Silvestre/ con muchas reliquias demás".

117 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 450.

118 Ibid., p. 1267.

cruz que por la principal, enfrente del altar mayor. La parte media o brazo mayor tiene tres naves, con seis arcos grandes de cada lado, con rejas, y siete pequeños por atrás. Toda la iglesia está abovedada. Detrás del altar mayor hay siete capillas, y además la puerta santa, que se abre cada vez que la fiesta de Santiago coincide en domingo, y el Jubileo, como en Roma, dura desde dicha fiesta hasta Navidad. En siete capillas con el altar mayor se guarda el Santísimo Sacramento, que sirve para siete parroquias de la ciudad"[119].

El prelado Gunzinger se queda impresionado de la basílica: "Por lo que se refiere al edificio de la antedicha casa de Dios de Santiago, ésta no puede ser descrita como se debe en pocas palabras. Está construido de piedras de sillería, comparable tanto en el tamaño como en las proporciones con la catedral de San Esteban de Viena de Austria, pero allí falta arriba en el medio la citada alta y ancha cúpula, debajo de la cual y un poco echado hacia atrás está el coro en el que se coloca la clerecía junto con el órgano y la música y que impide un poco la vista en conjunto [del espacio interior] en lo se refiere a longitud y anchura. Arriba hay un hermoso triforio alrededor [de la nave de la iglesia], no muy diferente del de la iglesia de los Dominicos de Viena"[120].

Corsini, que vino con Cósime de Médici, apunta lo siguiente: "La catedral es de arquitectura gótica[121] con tres naves bastantes grandes; con la capilla mayor en la que se halla el altar mayor con el relicario en el que, según se dice, reposa el cuerpo de Santiago. Este relicario es todo él de plata, así como lo es también una gran parte del altar, con un púlpito sobre manera alto y muy antiguo de madera sobredorada. Sobre la citada arca de las reliquias está también la imagen del santo[122]". Corsini, de su séquito, aporta una corta descripción del interior de la iglesia, que a él le resulta muy pobre y se refiere también a la actividad constructora: "actualmente se está construyendo una capilla de mármol[123], que es un poco más rica"[124].

El clérigo florentino Domenico Laffi apunta como siempre diligentemente: "Después paseamos por la catedral admirando mucho cada cosa. Esta iglesia tiene la forma de una cruz. En la parte de arriba de la cruz, es decir en el lugar del panel I.N.R.I., se encuentra el altar mayor. Debajo reposa el cuerpo del glorio-

119 *Confalonieri, Camino portugués* (como nota 49), p. 29. Interesante en el contexto es la noticia que el tabernáculo de la básilica sirvio de banco celeste-espiritual guardando el Santísimo Sacramento para siete iglesias.

120 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 274.

121 Según toda probabilidad Corsini se refiere también a la catedral románica. Bajo el arzobispo Juan Arias (1238-1266) efectivamente se intentó levantar una construcción gótica en la zona de la parte izquierda de la nave central. El final de esta iniciativa hay que achacarla a la retirada de la financiación real. Cfr. M. Puente, J.A., "La catedral gótica de Santiago de Compostela. Un proyecto frustrado de D. Juan Arias (1238-1266)", *Compostellanum* 30 (1985), p. 245-275.

122 Tavoni, "Galizia" (como nota 53), p. 68. Cfr. también Fucelli, A., "Il viaggio a Santiago de Compostela di Cosimo III de Medici nella relaziones inedita di Filippo Corsini. Aspetti devozioli e mondani", *Actas del [I] Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, 1995, p. 323-337.

123 Cfr. con respecto a esto el informe sobre el abundante aprovisionamiento de mármol procedente de Portugal, en López Ferreiro, *Historia* (como nota 80), t. IX, p. 194 s.

124 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 291.

so apóstol Santiago. Encima del altar está un magnífico baldaquino, todo dorado y hecho con relieves, habiéndolo empezado en 1666 y finalizado en 1673. Alrededor y detrás del altar se encuentra una fila de columnas bellas de mármol negro que igualmente forman [las entradas] de las capillas que rodean el altar. Dentro de estas capillas hay una bellísima, que es del rey de Francia, donde otorgan los certificados para los peregrinos si se lo pagan.

Esta capilla fue construido cuando San Luis, rey de Francia, peregrinó a Santiago. Está inmediatamente detrás del altar del Santo. Por la derecha de dicha capilla se encuentra la Puerta Santa que se abre cuando hay un Año Santo, es decir cuando la fiesta de Santiago coincide con un domingo[125]. Esto no se hace en ningún lugar del mundo, menos en Roma y aquí. Siguiendo el circuito de las columnas y capillas en toda la iglesia que tiene, como se ha dicho, la forma de una cruz, se llega a una puerta en cada fin de cada brazo de la cruz. Son cuatro puertas como se ha dicho, aquella en la parte superior que es la Puerta Santa; las puertas que están en las dos naves laterales, y la Puerta Mayor que esta orientada hacia el occidente. Estas puertas son magníficas, todas acabadas finísimamente en bronce y mármol como en la iglesia entera. Tiene cuatro campaniles, tres de ellos se edificaron todavía cuando estábamos. El primero que se va a acabar, tendrá una altura de 90 *braccia*, con doce campanas, una cosa maravillosa para verlo. Dos de dichos campaniles están cada uno al lado del otro en la fachada principal de la iglesia, los otros dos, uno en cada lado de la cabecera de la cruz. La fachada de orientación occidental, es bellísima, todo el proyecto de arquitectura esta compuesto con un entrelazamiento al estilo español y con una balaustrada sobre la cual se puede caminar. Sobre la mismísima puerta se puede ver el Juicio Final, todas las figuras en mezzo-relieve y de aspecto bellísimo"[126]. Laffi disfruta de la amistad del canónigo fabriquero de la basílica que había llegado a conocer en uno de sus viajes anteriores. "Este señor que, como he dicho, es el fabriquero mayor de Santiago nos condujo a través de la fábrica y por toda la iglesia. Vimos bellas cosas que para todos los peregrinos no están al alcance tan fácilmente. Primero giramos alrededor del exterior de la iglesia y después subimos al tejado que esta cubierto enteramente de mármol

125 Una de las primeras menciones del Año Santo nos proporciona William Wey, "fellow" de Eton, en 1456: "Item Calixtus papa concessit quod quando acciditar festum sancti Jacobi die Dominica, quod in toto illo anno ibi concurrentes in peregrinaciones vere penitentes et confessi sunt absoluti a pena et a culpa". Etc. *(Itinerarium Peregrinacionis Magistri Willelmi, Sacre Theologie Baccularii, quondam Socii Collegii Regalis Beatissime Marie Etone ad Sanctum Jacobum in Ispannya)*. Cit. por Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Ríu, *Peregrinaciones*, t. 3, p. 132.

126 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 203. Por su interés informativo cito este pasaje ampliamente. De gran importancia es la descripción del "Pórtico de la Gloria", que en las demás descripciones citadas – menos la de Bacci - y antes del siglo XX falta. Cfr. Filgeira Valverde, J., "El Pórtico de la Gloria en sus evocaciones literarias", Actas del Simposio Internacional sobre "O Portico da Gloria e a Arte do seu Tempo, 3-8 Octubre 1988, Santiago de Compostela, 1991, p. 503s.

126 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 204.

blanco a manera de una escalera que está hecha de tal manera que se puede andar por todos los lados exteriores de la iglesia. Alrededor del tejado está una balaustrada bellísima con varias estatuas y figuras. Estando allí en el tejado de esta iglesia fue como estar en un jardin ameno"[127]. Laffi habla también de la hospitalidad del campanero: "Subimos después al interior de los campaniles que son muy fuertes, teniendo los muros dentro un gran grosor. Ahora entramos en el campanile mayor donde están doce campanas. Es vedaderamente digno de verlo, y se parece a un palacio. El campanero que esta allí querría aprovisionar, no solamente a nostotros sino también a los servidores del Señor canónigo, bebidas. Las campanas cuelgan todas entorno de la torre al lado de las ventanas de la muralla, que es doble, la interior esta formando como he dicho, un especie de torre de castillo"[128].

Giacomo Antonio Naia que se orienta al librito de Laffi y se expresa en torno a la catedral en cierto modo similar a su compatriota. Describe las torres y dedica unas líneas al techo: "Sopra la Chiesa si và, e si camina liberamente con sue scale di marmo, e di sopra ci sono le sue belle ballaustrate di marmo o atorno[129].

Sepulcrum Beati Jacobi

La máxima atracción y la meta de todos los peregrinos, el centro religioso y místico de la catedral, siempre ha sido el sepulcro del glorioso apóstol Santiago el Mayor, con una pequeña excepción: Hasta hoy no queda fuera de duda si los restos del apóstol están allí o en otro lugar. La gran mayoría de los peregrinos lo tomó del hecho de que descansa uno de sus dos discípulos allí, pero también existían aquellos que lo dudaron hasta negarlo completamente. Los relatos de los peregrinos nos conceden la oportunidad de recoger testimonios de distintos tiempos, etnias e ideologías.

El patricio y mercader Sebald Rieter de Nuremberg se encuentra completamente en la autenticidad medieval, coloca en el centro de sus noticias la tumba y no expresa las mínimas dudas: "El en lugar del venerado Señor Santiago hay un arzobispo y una hermosa torre en donde está enterrado Santiago bajo el altar mayor"[130]. Igual ocurre con Sebald Ilsung: "Kombostell en donde está sepultado en persona detrás del altar el venerado Señor Santiago"[131]. También Nicolas de Popplau (Popielovo) queda en

127 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 204
128 Ibid., p. 205.
129 Stopani, *"Il pellegrinaggio"* (como nota 78) p. 149.
130 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 78.
131 Ibid., p. 90.

la misma línea: "Santiago de Compostela, donde, entre muchas cosas, se me enseñó la cabeza de Santiago el Menor, así como de otros santos y algunos restos de Santiago el Mayor, cuyo túmulo existe en la misma iglesia"[132].

Seguimos con una situación concreta: Se sabía que en Santiago, después de las obras de transformación ordenadas por el arzobispo Diego Gelmírez en el siglo XII, ya no se tenía acceso a los restos mortales del apóstol[133] y se sabía igualmente que en Toulouse había un presunto cuerpo de Santiago apóstol pero, a pesar de ello, los peregrinos acudían en masa a Santiago de Compostela para obtener gracias e indulgencias en el camino y junto a la tumba del santo varón sin poder ver su sepulcro y tocarlo. ¿Cómo se arreglaron los ordenanzas en la iglesia y como lo explicaron? Para enterarnos de tal conflicto tenemos un testimonio singular, es el relato de Jean de Tournai (Jan van Doornik) de Valenciennes que, entre 1487 y 1489, hizo la triada de las peregrinaciones mayores[134]. Este comerciante y curtidor de Valenciennes visitó Santiago en 1489, viajando en compañía de Don Guillermo, cura en Douai. Entraron en el mes de enero de 1489 en España por Roncesvalles para continuar su peregrinación por el Camino francés. El 25 de enero de 1489 Jean de Tournai y su compañero llegaron a Santiago alojándose en " El Escudo de Francia". Era un domingo y llovía, al día siguiente entraron en la catedral. En la capilla se encontraron a empleados de la iglesia vestidos con túnica blanca y roja, que en tres lenguas, es decir en latín, en alemán y en francés, explicaron que "aquél que no creyese firmemente que el cuerpo de Santiago se hallaba encerrado y emparedado en el altar mayor de la iglesia, habría hecho su peregrinación en vano"[134]. Pués bien, Jean de Tournai había visitado Toulouse, brindando reverencia y culto a los cuerpos santos allí presentes. Tuvo dudas y expresó su dilema de manera siguiente, resolviéndolo salomónicamente : "He visto los dos lugares, pero para mí, en mi opinión, el cuerpo yace en Toulouse arriba mencionado y la cabeza en Santiago que mencioné también antes. Eso mantengo y no quiero hablar más de ello en el futuro"[136].

Después describe la fuente (paraíso) en la plaza y menciona el hostal que los monarcas habían edificado para el sustento de

132 Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 309.
133 Cfr. Plötz, R., "Sanctus et peregrinus – Peregrinus et sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140", López Alsina, F. (ed.), *El Papado, la Iglesia leonesa* y la Basílica de de Santiago a finales del siglo XI, Santiago de Compostela, 1999, p. 89-105, en esp. p. 105. Un estudio más extenso sobre la historia del sepulcro apóstolico después del descubrimiento esta en preparación.
134 Disponemos de dos fuentes, del relato que publicó Foulché-Delbosc, R., "Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal", *Revue Hispanique* 4, 1897, p. 107-201 basándose en el Ms. 493 de la Bibliothèque municipale de Valenciennes, y una copia que está en la Biblioteca universitaria de Gante, cfr. Wasser, B., "Die Peregrinatie naar Iherusalem", *De gulden passer*, Bulletin van de Vereeningung der Antwerpsche Bibliophielen 69 (1991) 48, bajo el año 1494. Debo las informaciones al artículo de Id, "Laatmiddeleeuwse Reisverslagen van pelgrims uit Nederlanden: Jan van Doornik in 1489 en Jan Taccoen en 1512", en: de *Jacobsstaf* 47 (2000), p. 94-107.
135 Ibid., p. 101 (fol. 290s.).
136 Ibid. , p. 101s. (fol. 291).

pobres peregrinos[137]. Sigue en búsqueda de recuerdos de su peregrinación[138].

Es sorprendente: Los peregrinos fueron confrontados al hecho de que el acceso al sepulcro era imposible y de que existía la duda de donde se podría visitar al auténtico Jacobus ¿En Santiago o en Toulouse? ¿Cómo se expresaron los peregrinos ante el hecho de que les fuera prohibido bajar al sepulcro del apóstol, después de haber peregrinado miles de millas y sufrido miles de veces bajo la inseguridad de los caminos, la avaricia de los posaderos y la ignorancia de mucha gente al lado de los caminos europeos? Dejemos hablar primero a las fuentes:

Jerónimo Münzer, ciudadano de Nurenberg, médico y humanista, se expresa acaso sobre la tumba en relación con el "permanente griterío popular" en la catedral: "Al santo Apóstol le importaría más que se le honrara con mayor respeto. Se cree que él está enterrado con dos de sus discípulos bajo el altar mayor, uno a su derecha y otro a su izquierda. Nadie ha visto sus restos, ni siquiera el rey de Castilla cuando en el año 1487 estuvo allí de visita. Solamente lo suponemos mediante la fe, que nos salva a los humanos"[139]. Arnold von Harff, caballero renano y *bon vivant*, que estaba en Santiago en 1499, se expresa como sigue: "También se dice que el cuerpo del apóstol Santiago debe de estar en el altar mayor. Bastantes lo niegan después, porque dicen que está en Tolosa en el Languedoc, como antes he escrito. Por medio de muchas propinas he intentado lograr que me enseñasen el santo cuerpo. Me contestaron que aquél que no está completamente convencido de que el santo cuerpo del apóstol Santiago se encuentra en el altar mayor y que desconfía de ello y después se le enseña el cuerpo, en el momento se vuelve loco como un perro rabioso. Esta manifestación me llegó y nos dirigimos a la sacristía"[140].

El veneciano Bartolomeo Bourdelot, buen compatriota como es, habla de peregrinos de Venecia "qui, di ritorno a Venezia, dicono di averlo [il corpo del santo]", afirmando al mismo tiempo "di aver visto solo il corpo di San Jacopo e non la testa, dando così ragione ai monaci di San Giorgio Maggiore a Venezia[141], che sostengono di posserderla loro"[142]

137 Debería haberse insertado en la copia y en el relato un error que se refiere al Hospital de los Reyes Católicos que se fundó en 1499 (Cfr. Lucas Álvarez, M., *El Hospital Real de Santiago*, 1499-1531, Santiago de Compostela, 1964) y se edifico entre 1501 y 1511, cfr. Jetter, D., *Santiago, Toledo, Granada. Drei spanische Kreuzhallenspitäler und ihr Nachhall in aller Welt*, Stuttgart, 1987, pp. 19-102.

138 Cfr. Plötz, "Jacobus Maior" (como nota 9), p. 204s. y Id., "Memoria" (como nota 99). p. 301s.

139 Cfr. para el viaje hispánico de Münzer: Pfandl, L., "Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494-1495", *Revue Hispanique* 48, 1920, p. 1-172, aquí cit. de Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 152.

140 *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Ägypten, Arabien, Äthiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat*. ed. Eberhard von Groote, Cöln, 1860, cit. por Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p.229.

141 Según *AA SS Julii VI*, p. 22: "Etiam apud Venetos duae ecclesiae de capite S. Jacobi Majoris inter se litigant, ... in monasterio S. Georgii Venetiis requiescunt"..

142 Ambas citas en: Caucci von Saucken, *Il Cammino* (como nota 13), p. 133.

El inglés Andrew Boorde no se expresa personalmente, cita a un viejo doctor en teología, pero podemos suponer que el escéptico médico Boorde (en otros tiempos monje cartujo) partió de la opinión de la persona de referencia: "Nosotros no tenemos ni un pelo ni un hueso de Santiago; pues Santiago el Mayor y Santiago el Menor, San Bartolomé y San Felipe, los santos Simón y Judas, San Bernardo y San Jorge, con otros muchos santos, fueron llevados por Carlomagno a Toulouse, el cual se proponía tener a su disposición los cuerpos y restos mortales de todos los apóstoles, para juntarlos a todos en un lugar [precisamente] en la iglesia de San Saturnino, una ciudad del Languedoc"[143].

Todavía Paolo Bacci cuenta: "Sotto all'Altare del Santo evvi la Tomba, dove riposa la Cassa di Marmo, ò sia urna con dentro il Corpo del Santo Apostolo, ma dentro non ci si può entrare; poiché è tutta murata, e vigliano che si entrasse nella medesmisma dalla parte di dietro, dove è La Capella del Santissimo, che è del Re di Francia. Prima vi si diceva Messa; ma raccontano, che un Criado d'un Arcivecovo, ò fosse allora Vescovo, quale ogni mattina vi diceva Messa senza alcuno: venendogli voglia de vedere ancora ad esso la Tomba"[145].

Y finalmente la pregunta: ¿Porqué los peregrinos que estaban convencidos de que el apóstol había sido enterrado en la cripta de Toulouse, siguieron su viaje a Santiago de Compostela? En ello se mezclan varios motivos que en su conjunto forman un cuadro de mentalidad sobre todo cuando recurrimos a relatos de peregrinos de finales del siglo XV y del siglo XVI.

"Römisch gnad vnd ablaß zuo verdienen"[146]
"There maie thou fynde full grace"[147]
"il perdono a chi va a Sancto Iacopo"[148]

Entramos en la historia de compensaciones dentro del campo de la mentalidad peregrina que – para mí – resulta emocionante, lógica y humana, con cierto toque de irregularidades e intenciones fraudulentas. Una de las características principales de la peregrinación medieval es la búsqueda por indulgencia *(indulgentia)*, para la remisión del castigo de los pecados en tierra y en el más

143 *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge*, London, 1547. Ed. por M. Furnivall en la serie "Early English Text Society", Extra Series, t. X. London, 1870, cit. de Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 260. Cfr. entre otros, Stone, J.S., The Cult of Santiago. *Traditions, Myths and Pilgrimages. A Sympathetic Study*, London, 1927, t. I. p. 108s.

144 Sulai Capponi, Domenico Laffi (como nota 45), p. 239. Fue J. Guerra Campos que utilizó esta cita como testimonio para la presencia de un mosaico romano en el sepulcro (Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago, Santiago de Compostela, 1982, p. 239-248. Cfr. Caucci van Saucken, La memoria de Santiago (como nota 105), p. 375, que da informe sobre el definitivo de las piedrecitas de Laffi: Él hizo montar una cruz relicario que dono a la archicofradía de San Giacomo de Bologna.

145 Scalia Rössler, "Galizia" (como nota 52), p. 147.

146 "...para alcanzar gracia romana e indulgencia" Hermann Künig von Vach, "La peregrinación", Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 187, v. 25.

147 Allí puedes alcanzar muy grandes gracias", Anónimo inglés en Tate./Turville-Petre, *Two Pilgrim Itineraries* (como nota 60), p. 38. v. 126.

148 Anónimo florentino que peregrinó a Santiago en 1477, publ. en Caucci von Saucken, *Il Cammino Italiano* (como nota 13), p. 106.

allá[149]. Siguiendo la antigua práctica eclesiástica de la penitencia, a partir del siglo XI sobre todo en el sur de Francia y en España[150] se introdujo e instrumentalizó la indulgencia y, posteriormente, sobre todo en forma de indulgencia unida a las cruzadas. A través de la doctrina eclesiástica del "tesoro de las buenas obras" *(thesaurus ecclesiae)*[151] se abrió el camino para la indulgencia plenaria. La concesión de las indulgencias no sólo cambió vías enteras de peregrinación, como lo demuestran los ejemplos de Sinai, Vézelay y de Villalcázar de Sirga, sino que incluso llegó a tener más importancia que el cuerpo mismo del santo. Y Santiago tenía indulgencias de sobra. Nicolà Albani subraya como muchos otros peregrinos de las épocas pasadas que "las mismas indulgencias que se ganan en Roma y en Jerusalén se ganan también en Santiago de Compostela, ya que [Santiago el Mayor] fue el primer apóstol en morir después de la muerte de Jesucristo"[152].

La compensación

Otra compensación para la falta de contacto "directo" con el cuerpo reposante en el sarcófago del apóstol se ofreció con una amplia oferta de contactos con utensilios del apóstol de su tiempo en la tierra, es decir, enseñando el hacha del martirio o las cadenas de su cautivero, mostrando reliquia "a toque" e introduciendo ritos de contacto con la figura del venerado apóstol. Basta volver a citar del relato de Jean de Tournai (Jan van Doornik) que describe el ceremonial de visita de la catedral después de su peregrinación: " Fui a confesarme detrás del altor mayor de la iglesia, muy cerca de un altar pequeño donde hice leer una misa y recibí el cuerpo de nuestro Señor, elogiándole y dándole las gracias por todas las bendiciones y beneficios que me había concedido. Después subí la escalera de madera detrás del altar mayor y abrazé allí a la imagen hecha de madera en honor de Santiago. Y la imagen tiene en su cabeza una corona, que tomé en mis manos coronándome yo mismo. Después me ensañaron el bastón de Santiago que está en el centro de la iglesia. Oí sonar una campana y nosotros fuimos a la parte de atrás donde nos mostraron la cabeza de Santiago, gran apóstol y primo de Jesucristo, y diversos relicarios. Se puede ver en todas las partes magníficas e impresionantes obras de arte"[153].

149 Cfr. el todavía imprescindible trabajo de Paulus, N., Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 t., Paderborn, 1922/23. Está en punto de salir un reprint (WBG).Cfr. también Plötz, R., La mentalidad peregrina, *Actas del VIII Encuentro Histórico Suecia-España "El mundo Escandinavo, Santa Brígida y el Camino de Santiago"*, Santiago de Compostela, 18-20 de octubre de 2000, en imprenta.

150 Serviría de ejemplo la indulgencia que otrogó el Papa León IX (1049-1054) en su lucha contra los normandos, siendo aniquilado junto a Cività. Contó para ello con la ayuda de caballeros alemanes a los que prometió impunidad de sus crimenes, dispensa de las penitencias y absolución de sus pecados ("ob impunitatem scelerum", cfr. Hermann de Reichenau, "ad annum 1053" en *MGH Script. V*, p. 133s. y Amatus [Aimé] de Montecassino,"Crónica 3" en *MGH Script.* VII, pp. 123 y 133s.). También es importante la cruzada española de 1064, que condujo a la conquista temporal de Barbastro, por haber participado en ella contingentes de voluntarios de todas las partes de Francia en la lucha contra los paganos (Cfr. Boissonade, P., "Cluny, la Papauté et la première grande croisade internationale contre les Sarrasins d'Espagne: Barbastro (1064-1065)", *Revue des questions historiques* 60, 1932, p. 157-301). En 1095, en la sinoda de Clermont, papa Urbano II proclomó una completa "indulgentia" para los cruzados ("pro omni poenitentia").

151 Cfr. Paulus, Geschichte (como arriba), t. II, p. 171, nota 3.

152 Herbers/Plötz, *Peregrinaron* (como nota 22), p. 314. Al principio se otorgó "cedulae" de indulgencias (cfr. Odriozola, A., "Concesiones de indulgencias papales para peregrinos a Santiago impresas en los siglos XV y XVI (y documentos análogos)", *Compostellanum* XXX, 1985, p. 471-475) en la Capilla de las reliquias. Después lo sustituyeron por la "Compostela" que hoy todavía existe. La primera noción del término "Compostela" se encuentra en el relato de Domenico Laffi: "Por la mañana fuimos a la catedral de Santiago para decir misa y después conseguimos el certificado que se llama Compostela" (Sulai Capponi, *Domenico Laffi*, como nota 45, p. 208).

153 Wasser, "Die Peregrinatie" (como nota 133).p. 101.

¿Cómo lo confesaron los peregrinos de distintas naciones y lenguas? Erich Lassota lo explica: "Después de ver las reliquias suelen los peregrinos hacer sus confesiones. Los extranjeros confiesan por lo general con un italiano, que llaman *linguarium*, debido a las lenguas italiana, española, francesa, alemana, latina, croata (ratena) y otras, que habla muy bien[154]. Juan Bautista Confalonieri apunta otra posibilidad de liberarse de los pecados: "Hay confesores para oír las confesiones; vienen aquí muchos peregrinos de todos los países y naciones, tanto durante el verano como durante el invierno", pero menciona también la ausencia de "penitenciarios como en Lareto y otros lugares, por lo que los peregrinos se procuran confesores en los monasterios"[155]. De opinión contraria se expresa Albani en ocasión del Año Jubilar 1745: "En cuanto a los confesores que hay en dicho templo llefan al número de seis cientos aproximadamente, y su cabildo está compuesto por unas mil personas"[156].

Liturgia, ceremonias y rituales

Clérigos « Cardenales »

Casi todos los relatos subrayan la existencia de unos sacerdotes privilegiados en la basílica. Cuatro ejemplos podrían servir para adentrarnos en esta temática. William Wey, probablemente uno de los "fellows" fundadores del Royal College de Eton, y que debió terminar su vida de monje agustiniano en Edyngdon, habla en su *Itinerarium* del viaje que hizo a Compostela en 1456. William Wey describe toda la estructura del personal eclesiástico en la catedral así : "et habet sub se in eadem ecclesia septem cardinales, decanum, cantorem, quinque archidiaconos, unum scholasticum, duos judeces, et omnes isti habent mitras et baculos. Sunt eciam illius ecclesia octoginta canonici; sunt eciam duodecim porcionarii, et tres eorum habent unam prebendam; sunt eciam duodecim porcionarii Spiritus Sancti, et quatuor duplarii. Isti cardinales et episcopi recipiunt in anno quinquaginta ducatus; et si omnes fuerint residentes, Canonicus recipiet in anno XX. ducatus: nec habent ist; Cardinales in Choro amisias neque capucia penutata, sed tantum superpellicia. In vesperis sancte Trinitatis erant sex rectores chori in capis rubeis, et habuerunt in manibus longos baculos argento coopertos; et ipsi cantabant versicu-

154 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 1267.

155 Confalonieri, *El Camino portugués* (como nota 49), p. 29.

156 *Nicola Albani, Viaje* (como nota 62), p. 254. Albani mismo restringe su noticia: "Sin embargo, tal asistencia de curas y tal concurrencia de personas sólo hay en los años santos" (ibid.). Los confesores deberían haber dispuesto en años regulares de más tiempo, así que en ocasión de su primer viaje (1743), Albani se confia a un confesor franciscano, napolitano, que le "tuvo en el confesinario durante cuatro horas y un tercio" (ibid., p. 219).

lum et Benedicamus. Duo cardinales mitrati cum baculis pastoralibus et incensorio in manu dextra incensabant summum altare cum una manu, et similiter postea ministros in choro, in pontificalibus ornati. In processione ante missam in die sancte Trinitatis erant novem episcopi et cardinales in pontificalibus. Et quesitum erat in ministris illius ecclesie, an erat aliqui generosi Anglie, et cum responsum erat quod sic, ipsi ante omnes alias naciones electi erant, et rogati ut canapeum portarent super corpus Christi. Sex igitur erant presentes que portabant canapeum, quorum quattuor hec sunt nomina. Austile, Gale, Lile, et Fulford. Archiepiscopus Compostelle sancti Jacobi habet sub se,citra eos qui sunt in ecclesia sua, xvjcim episcopos; et sunt in toto regno tres archiepiscopi; primus, archiepiscopus Compostelle; secundus archiepiscopus Sivile, que est magna civitas Hispannye; tercius est archiepiscopus Tollizane; et isti duo habent sub se canonicos et non cardinales. Oblaciones ad sanctum Jacobum in Compostelle dividuntur in tres partes, unam habet archiepicopus, aliam canonici, cardinales et episcopi, et tercia ordinatur ad fabricam ecclesie"[157].

El humanista Jerónimo Münzer relata: "Hay 45 canónigos. Según prescripción [del papa] Calixto [II], de éstos solamente a siete se les permite celebrar la misa en el altar mayor de Santiago, y se llaman cardenales de Santiago. También le está permitido esto al arzobispo y a los obispos que van allí, excepto a éstos, a nadie. Y las prebendas de los canónigos ascienden a setenta ducados, sin contar otros imprevistos"[158].

Andrew Boorde se expresa de manera siguiente: " y los cardenales de Compostela" (estos son llamados allí "cardenales" y son los sacerdotes principales; y allí también tienen un cardenal que es llamado "cardinal[i]s maior", el gran cardenal, y él es sólo un sacerdote y anda y se comporta como un sacerdote y no como los cardenales romanos), "que embaucan a la gente, se burlan de ella, la desprecian y [son ocasión] de que cometan idolatría, los cuales creen que la gente es tonta, de modo que veneran un objeto que no está aquí"[159].

También Domenico Laffi se queda impresionado de los "cardenales" y de todo el ceremonial de la misa solemne: "Estoy convencido que no existe otra iglesia que esté tan bien organizada,

157 Itinerarium peregrinacionis Magistri Willelmi Wey, Sacre Theologie Baccularri, quondam socii Collegii Regalis Beatissime Marie Etone ad Sanctum Jacobum in Ispannya, cit. por Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Ríu, Peregrinaciones (nota 34), t. III, p.127s.. Ya el "Codex Calixtinus" menciona los "cardenales" (ed. Herbers/Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, como nota 21, p. 256s.). La atribución al papa Calixto (II) es equivocada: el papa Pascual II permitió mediante un privilegio del 30 de mayo de 1108 el nombramiento de siete sacerdotes cardenales con el derecho de celebrar la misa en el altar del apóstol. Para esta cuestión cfr. Vones, L., *Die "Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1980, p. 269 y 287; Flechter, R.A., *St. James's Catapult, The Life and Times of Diego Gelmirez*, Oxford, 1984, p. 170, así como Herbers, K., "Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi". Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter", *Historische Forschungen 7*, Wiesbaden, 1984, p. 93-95, remitiendo a un documento de 1101, que según Vones (como nota 192) es cuestionable. La prerrogativa fue extendida por el papa Pío IX en el 1851 a los capitulares de la catedral.

158 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 150.

159 Ibid., p. 260.

con la excepción de San Pedro en Roma que se organiza de manera igual que la de aquí. Primero entra el arzobispo en plena vestitura pontifical, con palio como lo lleva el papa mismo. Dicho palio - con excepción del papa - no puede llevar ninguna persona más que el arzobispo de Santiago, que recibió este honor por Pascual II en 1104. Detrás del arzobispo, vestido como dije en hábito pontifical con mitra puesta y bastón pastoral, entraron los canónigos. Llevan el título de cardenal, una dignidad que el papa les había concedido, todos vestidos en hábito pontifical, con mitra de obispo puesta, son en total nueve canónigos, todos vestidos de la misma manera. Estos, después de haber celebrado la fiesta solemne en la cual el arzobispo canta la misa mayor, le siguen uno trás otro durante toda la semana cantando la misa mayor. Están al lado del baldaquino, con equipo de obispo, pero se distinguen básicamente de él y cada uno ocupa su sitio durante una semana para volver a empezar entonces. No se podría exagerar en la estimación de la solemne celebración en esta iglesia"[160].

El diplomático venenciano Bartolomeo Bourdelot, que fue enviado en 1581 a Madrid con el propósito de entregar felicitaciones a Felipe II por la anexión de Portugal, en su breve visita en Santiago menciona también "sette cardinali" compostelanos y comenta lo siguiente: "Non hanno maggiore auttorità – si affretta però a specificare – che di celebrare la messa all'altare maggiore"[161].

Coronatio peregrinorum[162]

Un rito más contiene el "Libro de Constituciones" de la iglesia de Santiago (ca. 1240/50)[163] en sus ordenanzas referente al altar de Santiago[164]. Es un ritual que se aplica con esta rigidez solamente a los peregrinos alemanes. Sólo los componentes de este grupo étnico tienen que prestar, antes de todo, reverencia a una corona que por regla general formaba pareja con una cruz de procesión en el tesoro de la catedral. Allí los "te(u)tonici" debían ofrecer una limosna para la fábrica de la iglesia. En el caso de que la corona se encontrase en el retablo, los peregrinos alemanes tenían primero que rendirle homenaje y presentar ofrendas[165].

160 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 205s.

161 Caucci von Saucken, *Il Camino italiano* (como nota 13), p. 133.

162 Cfr. también el artículo de Plötz, R., "La mentalidad peregrina" (como nota 147), en imprenta.

163 El libro en cuestión formula los acuerdos que tomaron el arzobispo D. Juan Arias (1232-1266) y el Cabildo metropolitano, en conformidad con las costumbres inmemoriales establecidas respecto a los que venían a visitar las reliquias del Apóstol. Así lo explican eruditos catedráticos de la Universidad de Santiago en el siglo XIX: Fernández Sánchez, J. Ma./Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*, t. I, Santiago, 1880, p. 31. Cit. del facsímil S.d.C. Año Jubilar 1999.

164 "Qualiter custodes altaris besti Jacobi debent se habere erga custodes operis beati Jacobi et etiam de aliis honoribus ecclesie sancti Jacobi" (López Ferreiro, *Historia*, como nota 80, t. V, Apénd. XXV, p. 64).

165 "Et si corona beati Jacobi ducta ferit ad altare sancti Jacobi, Tetonici dedent primo ibi offerre predicte corone, it inde cruci que ducitur ante ipsam coronam, et exinde cathene, et exinde arche operis. Si uero Tetonici ducti fuerint sd coronam ad thesaurum, cum refecti fuerint de thesauro, debent promo arche operis offerre antquam altari" (Ibid., p. 65).

El arraigo de este rito en el mundo de la lengua alemana es un fenómeno que tiene su correspondencia en el mundo de la iconografía solamente en regiones de habla alemana. Estas representaciones iconográficas se encuentran sobre todo en las zonas del suroeste alemán[166].

La primera manifestación escultórica en forma de un relieve se encuentra en el portal sur del coro de la catedral de Friburgo en Brisgovia. Esta representación es única y sale del conjunto, porque el apóstol está en un trono, coronando solamente a un peregrino y no a una pareja de peregrinos como es habitual. Data de finales del siglo XII. Hay algunas representaciones tempranas, al fresco, en la iglesias de Linz (Rhin), Almersbach, Oberpreisig y de Niedermendig (cerca del Rhin) de comienzos del siglo XIII[167], en las cuales el apóstol tiene gran semejanza con Cristo, que -según el *Codex Calixtinus*- había otorgado su poder divino de perdonar los pecados a su representante en la tierra[168]. No quiero entrar en la vasta discusión sobre posibles interpretaciones de este motivo que algunos relacionan con la lucha por la investidura en el sacro imperio (dos coronas y dos instituciones) y otros con la visión del emperador franco Carlomagno, pero algunas cosas parecen evidentes: el ritual en cuestión esta relacionado con los peregrinos alemanes y tiene su origen fuera de la catedral, en el ámbito alemán. Además posteriormente sufrió un cambio hacia lo paralitúrgico: En la Edad Media tardía y en la Epoca Moderna temprana hay noticias muy contradictorias y confusas sobre este fenómeno. Solo así se puede entender que Arnold von Harff pudiera relatar durante su estancia en Santiago en 1499 que los peregrinos subían detrás de la estatua del apóstol en el retablo mayor y se coronaban ellos mismos con una corona de plata que se encontraba sobre esta estatua, por lo cual los Compostelanos se burlaban de los peregrinos alemanes: "En el centro tiene una hermosa y gran iglesia, sobre cuyo altar mayor se encuentra un gran santo de madera hecho para la veneración de Santiago. En la cabeza tiene una corona de plata, que los peregrinos que suben por detrás del altar se colocan sobre sus cabezas lo cual da ocasión a los habitantes de allí de burlarse de nosotros los alema-

166 Hasta ahora se conocen más de treinta testimonios de este fenómeno jacobeo. Cfr. Plötz, R.,"Jacobus Maior" (como nota 9); p. 171-232, aquí p. 208-222. Nada tienen que ver con esta articulación iconografica - según entiendo – las imágenes de Santiago el Mayor con corona puesta, que tienen su explicación en el martirio del apóstol. Tomo la conocida estatua (policromada y de piedra) de Santiago, de apr. 1250, estando en trono que se encuentra en el museo de la catedral (Foto y descripción: Moralejo Álvarez, S., "Estatua sedente de Santiago coronado" *Santiago, Camino de Europa*, como nota 8, p. 343, no. 62). Tiene su interpretación en el "Codex Calixtinus", donde el apóstol en el relato de la translación en el Liber III queda presentado como martir destacado en el cielo presidiendo a sus alumnos: "stolaque purpurea in etherea curia, cum eisdem discipulis gaudet ornatus corona, miseris se deposcentibus invicto suffragio patrocinaturus (ed. Herbers/Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, como nota 21, p. 189). Una representación símilar, pero con corona de metal, se encuentra

Resurreción de un peregrino delante del altar mayor de Santiago de Compostela, con la corona encima de Santiago, Indianápolis Museum of Art., s. XV.

nes"[169]. Del relato de Enrique Lassota de Steblau (1581 en Santiago) se saca en cambio la impresión de que los peregrinos coronaron al apóstol con "la gran corona de oro" que colgaba encima del apóstol[170]. Del mismo modo así lo muestra un grabado francés del siglo XVII. Hay una serie de testimonios literarios e iconográficos que se refieren a este ritual. Pero esto tiene lugar exclusivamente en regiones de lengua germánica. No obstante, el rito de la coronación ha dejado profundas huellas también en la iconografía popular de Santiago apóstol, como se puede comprobar en representaciones relacionadas con las "cofradías jacobeas" o de los *"confratres peregrinorum"*[171].

"A aperta" (el abrazo) del apóstol

En el siglo XVII la *"coronatio"* fue sustituida por el ritual del abrazo. Los peregrinos que subían por la escalera para coronarse a sí mismos o ponerle al apóstol la corona le abrazaban al mismo tiempo. Este rito liturgizado -el gesto del abrazo- hoy todavía practicado, era realizado por peregrinos de todas las regiones y países. El prototipo de este ritual podría encontrarse en el tímpano del portal occidental de la Marienkirche de Lippstadt, donde recientemente se restauró una representación de un grupo de personas, muy dañado, de la época comprendida entre 1235 y 1250[172]. Durante las obras, gracias a la concha encontrada en el pecho de la figura central, se supo que ésta correspondía a Santiago el Mayor. El grupo escultórico podría mostrar a unos cuantos peregrinos como "peregrinatio consummata ad Sanctum Jacobum". Por lo tanto, el tímpano forma parte del mundo imaginario de los caminos de peregrinación y se habría de inscribir en la iconografía de los "building-boards" de los caminos de peregrinación, tanto más cuanto que Lippstadt se encuentra en una vía comercial de carácter internacional y seguramente conocía el fénomeno del peregrino que iba solo o los que preferían ir en colectivo. En la coreografía de la imagen se puede reconstruir la siguiente secuencia ritualizada: El peregrino, con el bordón y el zurrón se pone en marcha *"ad limina Beati Jacobi"*, abandona su lugar natural, el espacio homogéneo[173], su genuino espacio vital y, a través del espacio heterogéneo y el sufrimiento de las *"labores peregrinationis"*[174], las fatigas en el camino, alcanza el Santo Lugar. Espacio[175], que – en este caso – alberga

en Noia, en la iglesia de San Martín. Lamentablemente unas restauradoras de buena voluntad pero de peores conocimientos del conjunto se lo quitaron, hace un par de años, de la figura.

167 Cfr. Plötz, "Jacobus Maior", como arriba, p. 213s. y nota 200. Incluso los restauradores de principios del s. XX lo confundieron con la imagen de Cristo o de María.

168 Generalmente la "peregrinatio ad Sanctum Jacobum" acede en la religiosidad popular a una "peregrinatio pro Christo". Consta que entre los peregrinos fue muy difundida la opinión que Santiago el Mayor, cuando le aparecía el Señor, había tenido en sus manos una vara sin corteza, y que el Señor le hubiera prometido que los fieles que se acercasen al apóstol, después se quedarían liberados de los pecados como la vara de la certeza: "Alii vero aiunt quod Dominus ei apparens virgam quandam inter manus ipsius a scortice denudavit, promisitque ei ut velut virga illa ascortice mundaretur, sic oratores eius limina petentes a peccatis mundarentur" (Herbers/Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, como nota 21, p. 87). Cfr. Plötz, R., "Santiago-peregrinatio und Jacobus-Kult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, serie 1a., vól. 31, p. 27-36 (Cap. Devotion und Pietät).

169 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 228s. ¿Sería un reflejo del rito antiguo, cuando los alemanes tenían que hacer referencia a la corona cuando visitaron el altar mayor?.

170 "Debajo del altar mayor, dorado de puro oro o plateado, y con una hermosa reja alrededor, descansa el cuerpo de Santiago el Mayor, apóstol, con Teodoro y Anastasio, sus dos discípulos. Sobre el altar está colocada una estatua de Santiago; encima cuelga una grande y dorada corona que le acostumbraban poner los peregrinos" (Mercadal, *Viajes*, como nota 34, p. 1267).

171 Cfr. Röckelein, H./Wendling, G., "Wege und Spuren der Santiago-Pilger im Oberrheintal", *Europäische Wege der Santiago-Pilger*, ed. R. Plötz, Jakobus-Studien 2, Tübingen, 1990), p. 109ss.

172 Cfr. Plötz, "Jacobus Maior" (como nota 9), p. 222-226.

173 Cfr. Plötz, R., "La peregrinación como principio espiritual-religioso en un mundo real-concreto", *Actas del Congreso* (como nota 32), p. 609-628.

el cuerpo del Santo, que representa el centro de la plenitud de gracias divinas. En el grupo escultórico, un peregrino está arrodillado en una especie de reclinatorio y toca con la mano derecha la concha que adorna el pecho del santo. Con este gesto físico completa su peregrinación. La posición frontal de la figura es representada también por Künig von Vach hacia el año 1520 (edición de Nuremberg)[176] pero, más tarde, durante los trabajos de transformación del altar mayor en la Catedral de Compostela entre 1655 y 1669 fue modificado este ritual como otros ritos anteriores. En este período se construyó e instaló asimismo la escalera que permitió a los peregrinos abrazar la estatua del apóstol por detrás. La "aperta" quedaba así establecida oficialmente. En el tímpano de Lippstadt también está representado el regreso del peregrino; el lenguaje pictórico utilizado es ciertamente un tanto arcaico pero también compacto y convincente en su pétrea forma curvolineal.

Dentro del contexto literario, por ejemplo en el viaje de Cosmo de Médici (1669), o sea al final de los recién acabados trabajos en el retablo, los dos cronistas del duque, tanto Megalotti como Corsini hablan de la costumbre de la "aperta", que sustituyó a la "coronatio peregrinorum". Ambos florentinos se muestran indignados por esta costumbre, que a sus ojos es supersticiosa y ridícula. He aquí la versión de Megalotti: "[abrazo] que se realiza de forma parecida, a no ser por parte de aquellos que no se contentan ni con uno ni con dos abrazos, y que los repiten hasta 10 y 15 veces en las distintas partes de la persona, y tanto abrazan el pescuezo como la espalda o la cintura, tal como se lo pide el impulso o, mejor dicho, la manía de su veneración y es una cosa deshonrosa y ridícula el ver como 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"[177].

Signos de peregrinación y la Compostela

Ya el *Codex Calixtinus* indica la existencia del comercio monopolizado por el Cabildo de la venta de requisitos en el *«paradisus urbis»* para complementar la *"indumenta peregrinorum"*[178]. El obispo armenio Martir se da también cuenta de esto: "Cuando se sale de la iglesia por el pórtico sur se topa uno con una gran

174 Cfr. Herbers, K., "Via peregrinalis", *Europäische Wege* (como nota 168), p. 1-25.
175 Para el concepto y las disposiciones del Santo Lugar cfr. Plötz, R., "Homo viator", *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, 1997, p. 199-219, aquí p. 215-219.
176 Reproducción en: Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 175.
177 Cfr. Sanchez Rivero, A./Mariutti de Sánchez Rivero, A., *Viaje* 3 (como nota 54), p. 334; además cfr. el relato de Tavoni., "La Galizia" (como nota 53), p. 68s.
178 "Post fontem habetur paradisus, ut diximus, pavimento lapideo factus, in que crusille piscium id est intersigna beati Iacobi venduntur peregrinis"(Herbers/Noia Santos, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, como nota 21, p. 252).

pila de una fuente. Al lado hay dos tiendas blancas de campaña en donde se compra, por lo que se refiere a medallas y rosarios, todo lo que le apetece al corazón"[179].

La elevada reputación que las conchas tenían para los peregrinos queda reflejada en los apuntes de Jerónimo Münzer, el cual da una explicación del simbolismo de la concha del peregrino -en cuyo texto latino curiosamente Münzer también introduce subrepticiamente la palabra alemana "Muschlen" (concha)-, así como una oración[180].

El monje Hermann Künig alude a la posibilidad de adquirir chonchas ya en León, en la bifurcación del camino a Oviedo:

"También allí pueden comprarse emblemas de Santiago,
Allí el camino se divide en tres ramales"[181]

El noble renano Arnold von Harff conoce dos sitios donde se podía adquirir recuerdos devocionales. Habla primero de la basílica: "Delante de la iglesia hay a la venta conchas grandes y pequeñas en número incontable. Puedes comprarlas y fijar una en la capa y contar que has estado allí"[182].

Jean de Tournai, un curtidor y comerciante rico del norte de Francia, llegó en domingo, día 25 de enero de 1496 a Santiago. El compra un números considerable de "baguettes", es decir, de pequeños recuerdos. Durante su comida en el "Escudo francés"[183] un compatriota completa su "indumenta peregrinorum" regalándole y poniéndole en el acto "muy amablemente conchas, pequeñas reproducciones del báculo y también pequeñas figuritas de Santiago"[184] en su sombrero. Jean de Tournai permanece como muchos peregrinos solamente dos días en Santiago (25/26 de enero). El joven Juan Bautista Confalonieri cuenta cuando se refiere a las dos puertas contiguas de las fachadas de las puertas del transepto: "Por una parte hay que subir seis u ocho escalones; por la otra, hacia los rosarieros o los vendedores de azabache ... de una pieza negra, se desciende"[185]

Menciones del otorgamiento de indulgencias hay bastantes, pero la descripción del certificado la peregrinación conseguido aparece en el pasado poquísimas veces. Laffi da testimonio de él: "Por la mañana fuimos a la catedral de Santiago para decir misa y después conseguimos el certificado que se llama Compostela"[186].

179 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 137.

180 Fol. 173v-180r. Impreso por Pfandl, L., „Eine unbekannte Version zum Pseudo-Turpin", *Zeitschrift für Romanische Philologie 38* (1914-1917), p. 596-608. Cfr. Herbers/Plötz, *Caminaron* (como arriba), p. 148 No lo menciona Ramón Alba ("Jerónimo Münzer. *Viaje por España y Portugal*», Viajes por España y Portugal 8, Madrid 1991, p. 197-205.

181 Ibid., p. 206. Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Ríu, *Peregrinaciones* (como nota 34), t. II, p. 265, remiten esto al Hospital de San Marcos. La venta de emblemas estaba en principio limitada a la meta de peregrinación. Debido al hecho de que mucha gente – también con índole fraudulenta – utilizaron la red caritativa del camino "bajo la concha y esclavina" para su propios propósitos.

182 En el año 1102 trajo Diego Gelmírez, el gran promotor de la tumba del apóstol, reliquias de los santos Fructuoso, Silvestre, Cucufate y Susana a Santiago de Compostela, que él había expoliado, sobre todo, del tesoro catedralicio de Braga. El texto cit. de Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 229.

183 Merecería promover un estudio de los nombres de las fondas y albergues en contexto con sus dueños. Muchas veces la nacionalidad de los posaderos debería haber correspondido a la de sus huespedes.

184 Se debe tratar de figuritas de azabache o de cuero. Para el texto: Wasser, "Tournai" (como nota 133), p. 101.

185 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 31. López-Chaves Meléndez, en nota 76 (p. 36) indica una indicación incongruente: "Escaleras ascentendes de Platerías, y descendentes de la Azabachería. Entre las palabras "bachavaccias" y "d'una pietra negra" hay otras dos poco legibles, por debilidad de la tinta".

186 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 208. El Itinerario de Senlis (Oise) que esta insertado en el "Livre de la Confrérie des Pèlerins de Senlis" (Senslis, 1690-1829), menciona también la Compostela: «De lá [Padron] retournant à Compostelle après avoir visité les saints lieux et saintes Reliques qui y sont, faut prendre une lettre de confession ou certificat, que se donne pour deux quartes ou deux sols dans la chapelle du Roy de France, qui est celle où tous les pellerins du monde qui vont à Saint-Jacques font leur dévotion ». Cfr. Jacomet, H., «Itinerario de los peregrinos de la cofradía de Senslis (Oise)», *Santiago. Camino de Europa* (como nota 8), p. 464s., no. 149. El texto también ed.

en Vázquez de Parga/Lacarra/Ríu Uría, Peregrinaciones (como nota 34), t. 3, 141, no. 87.
187 Stopani, Pellegrinaggio (como nota 78), p.148.
188 Guillaume Manier, sastre de la Picardia que estuvo en 1726 en Compostela, cit. de Barret, P./Gurgand, J.N., *Unterwegs nach Santiago. Auf den Spuren der Jakobspilger*, Freiburg-Basel-Wien, 1982, p. 219. Trad. de la edición alemana que se basa en la versión francesa (Priez pour nous à Compostelle, Paris, 1978).

También Giacomo Antonio Naia de Ravenna la conoce: "...e danno ancora la nota stampata di tutte queste Sante Reliquie, la quale però si paga, così pure nella Capella, che si chiama del Rè di Francia vi è un altro Canonico deputato, che dà la fede Compostellana stampata, e questa ancora si paga, et io le pigliai tutte due"[187].

Guillaume Manier, sastre de Carlepont en la Picardía (1726), a quién con ventidós años se le ocurre hacer la peregrinación como medio de salir del apuro en que se encontraba por unas deudas que había contraído con su capitán durante su permanencia en el ejército, se puso en camino con tres compañeros. Su relato se podría comparar en cierto modo con el de Nicolà Albani. Describe detalladamente ciertas cosas y enumera igualmente como su compañoro de viaje. El día primero de noviembre de 1726, los peregrinos entran por la "puerta francígena" en la catedral donde dan gracias a Dios por la buena salida del viaje, donde participan en la misa mayor (con orquestra) . Al salir "hicimos nuestras pequeñas compras: Rosarios, conchas y figuritas de plomo así como otros chismes pequeños y graciosos"[188].

Manier cuenta ocho tiendas al lado de la "puerta francígena". Al día siguiente por la mañana, Manier y sus compatriotas van a comulgar, y con el documento de confirmación se presentan en

Episodio de peregrinación a Santiago, cuadro en la iglesia de Santiago de Brujas, alrededor de 1700.

la catedral, en la capilla de los franceses, donde reciben la Compostela. Pagan cada uno dos solis por esta certificación y la presentan inmediatamente delante el limosnero arzobispal, cobrando a su vez cada uno un Coartes (dos Liaredes)[189].

Nicolà Albani cuenta ampliamente el ceremonial que los peregrinos tenían que cumplir en la basílica en su tiempo para poder abrazar al apóstol: "Luego, detrás de dicho altar mayor hay dos pequeñas puertecillas, es decir, una del lado izquierdo y otra del lado derecho. Éstas solamente se abren dos horas por la mañana y dos horas por la tarde. Ellas permiten a los peregrinos subir y besar y abrazar la imagen de Santiago que está sobre el altar mayor, cosa que, sin embargo, sólo está permitida a los peregrinos, que cualquier persona acomodada o caballero o dama o sacerdote u obispo, o incluso que sea el rey, no puede subir si antes no se pone encima algún *"signum peregrinorum"*[190].

El más grande incensario del mundo cristiano: El botafumeiro

Después de describir el plano de la iglesia, Jerónimo Münzer, en su relato, se dedica al botafumeiro: "El espacio del coro está rodeado por doce capillas y la cúpula del crucero es extremadamente alta. En el medio de ella se balancea de una parte a la otra de la nave del crucero un enorme incensario con humo aromático"[191]. De modo muy extenso describe Domenico Laffi el botafumeiro: "En la cúpula, que se halla en medio de donde se separan los dos brazos de la cruz, hay una cuerda colgada de la bóveda, que sirve para que cuando hay procesión o en los días solemnes de fiesta, de acuerdo con la tradición, se sujete a ella un incensario redondo de plata, cuya cazoleta está en un almacén; y la cuerda en el otro extremo está sujeta a una barra que sirve de cabestrante, al que ponen en movimiento cuatro personas, de tal manera que desde el principio va subiendo poco a poco a una altura tal que casi toca los arcos de la bóveda y llega a la pared que cierra la nave lateral, y esto se produce con tal vehemencia que el carbón se enciende en llamas"[192].

Unos veinte años más tarde, el botafumeiro despierta la atención del prelado austríaco Gunzinger que describe una procesión en la basílica con ocasión de la fiesta del 25 de julio: "Durante la procesión (cosa que a mí me era totalmente desconocida, pero que

189 Ibid., p. 221. Sobre las diferentes formas de la acreditación de los peregrinos cfr. A.L., Cómo acreditar la condición de Peregrino, *Compostela* 22 (octubre 2000), p. 8s.

190 Es decir, emblema de peregrino. Cfr. Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 316. Sospechamos que bajo esta denominación no se trata solamente de una señal de haber terminado la peregrinación a un determinado lugar, como las llaves cruzadas para Roma o la palma para Jerusalén, sino de un componente de la misma indumentaria de peregrino, como la cartera y el bordón. En general se tenía como "intersignum peregrinorum" la concha de Santiago, la vieira (pecten maximus).

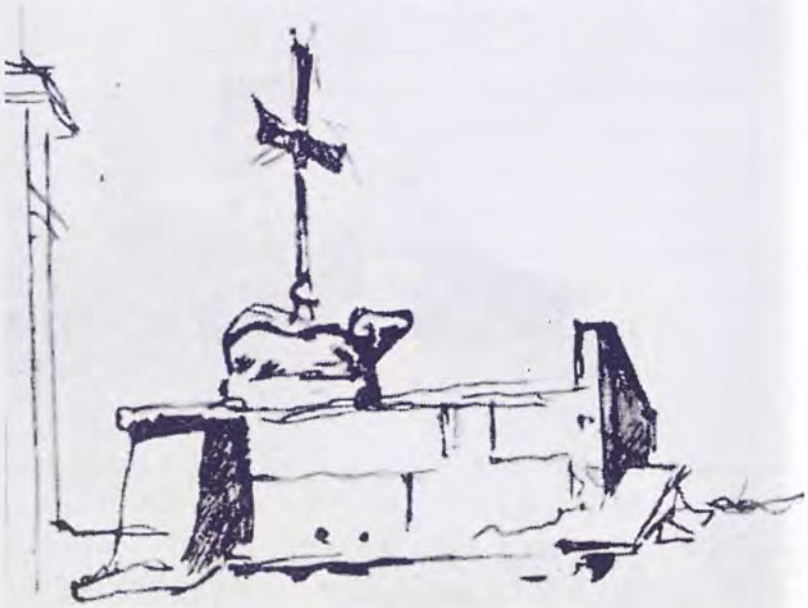
191 Esta parece ser una de las más tempranas citas del famoso gran incensario, del "botafumeiro", cuyo copia todavía hoy funciona balanceándose en el crucero en las grandes solemnidades. Este incensario, que se cita también en otros relatos de peregrinación, lo remiten algunos autores al s. XIV, ya que una nota marginal del s.XIV en el folio 162 del Codex Calixtinus lo cita por primera vez, cfr. Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Ríu, *Peregrinaciones* (como nota 34), t. II, p. 401. Según la opinión de algunos investigadores la nota del Codex Calixtinus podría ser también del s. XV.

192 Tavoni," Galizia", (como nota 53), p. 69 s.

allí, sin embargo, era un uso transmitido desde antiguo) se mueve, colgando de una gruesa soga nueva, un pesado, ancho y gran incensario lleno de brasa, que por medio de un mecanismo de ruedas o aparato cilíndrico es izado en la cúpula y puesto en movimiento por cuatro hombres de tal modo que vuela colgado de esa soga desde la alta bóveda de una puerta lateral de la amplia iglesia a la otra, pero sin golpear [los muros]. A decir verdad, esto da miedo verlo y hace marear a uno". Este uso se practica cada vez que una reliquia importante es sacada de la cámara de las reliquias y llevada en procesión festiva[193]. Megalotti, en el relato del viaje de Cósime de Médici, se muestra muy interesado en la solución técnica de la construcción que mantiene el botafumeiro: "En la cúpula hay una cuerda que sirve para que se sujete a ella un incensario redondo de plata, cuya cazoleta está en un almacén; y la cuerda en el otro extremo está sujeta a una barra que sirve de cabestrante, al que ponen en movimiento cuatro personas, de tal manera que desde el principio va subiendo poco a poco a una altura tal que casi toca los arcos de la bóveda y llega a la pared que cierra la nave lateral, y esto se produce con tal vehemencia que el carbón se enciende en llamas"[194].

La Cruz en el tejado[195]:

Hoy día no es tema de actualidad, pero la cruz del tejado de la catedral despertó en su día el interés de muchos peregrinos. Es



Cruz de Farrapos, Urrabiech Vierge

193 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 274.
194 Ibid., p. 291s.
195 La cruz esta cubierta de "graffitis" con los cuales los peregrinos se "inmortalizaron". Cfr. P. Lingens, P., "Medieval and Post-Medieval Graffiti by Pilgrims as Sources in Pilgrimage Research", *Actas del [I] Congreso.* (como nota 27), p. 489-494. p. 492s. Ya López Ferreiro (*Historia*, como nota 80, t. III, p. 136s. menciona la "Cruz dos farrapos" o "de los harapos", donde se quemó la ropa sucia y contaminada de los peregrinos pobres proporcionándoles nueva vestimienta.

evidente que aprovecharon después de un viaje tan penoso y largo todo lo que la relativamente pequeña ciudad podía ofrecer en atracciones. Un peregrino de hoy en día no podría imaginar que en tiempos pasados la basílica pareciera más un hormiguero – peregrinos en todos los lados y masificados – que una catedral digna y en ciertos tiempos cerrada. Sebastián Ilsung relata: "Y cualquiera puede subir a lo más alto de la iglesia, allí hay una cruz que llegó procedente del cielo. Aquí tiene lugar la gran peregrinación más grande que existe en la cristiandad, excepto la del Santo Sepulcro. Y todos los días se realizan grandes milagros. Allí llegan muchos peregrinos a pie, solamente unos pocos a caballo, pues lo primero constituye un gran esfuerzo"[196].

Antonio de Lailang apunta y menciona al mismo tiempo una de las múltiples creencias populares: "La cruz de latón que Santiago, predicando, llevaba, está en lo alto de la iglesia. Debajo hay una apertura cóncava, por la que pasan varios peregrinos, y dicen (no sé si es así) que un hombre en pecado mortal no puede pasar por allí erguido"[197].

A Erich Lassota, la cruz en el tejado, le causa igual impresión: "Sobre el techo de la iglesia está colocada una gran cruz de metal, que Santiago, al predicar, solía llevar; según dicen, no se puede saber si es de oro, plata, cobre u otro metal. Al pie de esta cruz hay un agujero practicado en una piedra cuadrada, por donde cuidan de pasar arrastrando los peregrinos"[198].

Domenico Laffi cuenta bastante tiempo más tarde, lo que prueba la continuidad de la tradición popular, la misma historia más o menos: "Sobre la cúpula del altar mayor, sobre el mismísimo tejado, está una cruz de mármol, hecha en forma de lirio totalmente perforada. Allí se encuentra un gran hueco, donde los peregrinos suelen pasar. Se dice comunmente que aquellos que se hallan en estado de pecado mortal, no podrían"[199].

Esta vez sin críticas diserta el converso Johann Limberg: "No lejos de allí hay una cruz sobre el tejado, al lado de la cual hay dos agujeros; se nos contó que quien no puede pasar a través del agujero es que lleva a sus espaldas un pecado mortal"[200].

196 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 90.
197 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 451.
198 Ibid., p. 1268.
199 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 204: "In mezzo il tetto della Chiesa vi è gran Croco di Mettallo, ò sia di ferro piantada in piede stallo di marmo, e questo hà un Fenestrino in mezo per il quale ogn'uno entra, e ritorna quanto vole, e por ogni volta s'acquista Indulgenza e pare, che nell'entrare ogn'uno senta un poco di stretta, ò sia huomo magro, ò sia grasso" pone el texto original.
200 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 296.

Giacomo Antonio Naia se expresa como sigue: "In mezo il tetto della Chiesa vi è gran Croce di Mettalo, ò sia di ferro piantata in un piede stallo di marmo, e questo hà un Fenetrino in mezo per il quale ogn'uno entra, eritorna quanto vole, e por ogni volta s'acquista Indulgenza e pare, che nell'entrare ogn'uno senta un poco di stretta, ó sia huomo magro, ò sia grasso"[201].

Nicola Albani se extiende ampliamente sobre las prácticas paralitúrgicas: "Y desde aquí arriba [cima del campanario] me fui a ver otra maravilla bastante milagrosa, que viene a estar junto encima de la cúpula de la capilla mayor, donde yace el cuerpo de Santiago, en donde hay un gran trozo de marmól con un agujero en medio del tamaño para que pueda pasar un hombre, y deben de pasar cai todos los peregrinos, porque los confesores ponen como penitencia el pasar y volver a pasar por dicho mármol agujereado que dicen que se ganan muchas indulgentias, y dicen también que cuando uno no quedó bien confesado y no es digno de ganar el mérito del santo viaje a este Santísimo santuario no puede pasar porque aunque el agujero es grande, se hace muy pequeño, pero no hay nadie que se acordase de que le hubiera sucedido este caso o ninguna persona, aunque lo digan los propios confesores; y yo pasé y volví a pasar tres veces al día durante todo el tiempo que aquí estuve, y pasé siempre libremente, tanto al pasar como al volver a pasar, y éramos, a veces ocho o diez peregrinos que pasábamos libremente; pero lo que a mí me maravillaba es que pasaba yo, que era pequeño, lo mismo que otro de medida extravagante, aunque fuese D. Lelo Cáraba, cosa que dejaba admirado a todas las personas.

Todavía más encima de dicho mármol había un gran balón, según es costumbre en dichas cúpulas, y encima de dicho balón había una cruz de bronce con la descripción en lengua hebraica, y dice que quien no llega a besar la peana de esta cruz, no llega a tener el mérito de haber estado en Santiago de Galicia"[202]. Albani sigue describiendo los criterios de la gente en Santiago: "...y esto dicen todos los hombres más viejos, eclesiásticos y confesores, que es un milagro potentísimo que el apóstol Santiago se digna hacer diariamente en esta santa ciudad, o mejor dicho

201 Stopani, *Pellegrinaggio* (como nota 78), p. 149.
202 Nicola Albani, Viaje (como nota 62), p. 222s.

santuario, para dejar quedar admiradas a todas las personas que vengan aquí,..."[203]. En lo siguiente Albani se refiere a unas tradiciones italianas que deben estar relacionadas con tales creencias: "no es en modo alguno aquella fábula que se dice en Italia, que en Santiago hay un agujero que se oyen pasar a todas las almas por el fondo, o aquella otra fábula que dicen que el que no vaya vivo a Santiago irá muerto"[204].

Cierro la documentación de este importante detalle en el ritual de los peregrinos, citando al clérigo Giacomo Antonio Naia: " ...passassimo di sopra ai tetti nel Campanile, dove passassimo sotto la Croce di S. Iago. Questa sarà da due braccia, e mezzo, ed è di metallo della grossezza di un dito: questa è situata sopra una pietra, dove vi è una buca dalla quale si passa tre volte per devozzione"[205].

Varia

Sebastián Tetzel, en su relato anteriormente mencionado, adaptó elementos locales apócrifos y los transmitió: "Fuera, antes de la ciudad hay una pequeña iglesia[206] que se cree que fue construida por Santiago y que él vivió allí la mayor parte del tiempo que predicó en Galicia. Por medio de su predicación no convirtió en su vida más que a dos personas, pero tras su muerte todo el país de Galicia fue ganado para el cristianismo. Una vez se dirigía Santiago a una colina que estaba bien a la distancia de unos tres tiros de ballesta, se sentó, lloró amargamente y estaba triste de no haber podido convertir más que a dos personas. De repente experimentó una fuerte sed, clavó su bordón en tierra y de allí manó a continuación una hermosa fuente que todavía se halla en aquel lugar[207]. Se cree que Santiago siempre iba a aquella fuente cuando quería beber. Mi señor y todos nosotros bebimos de ella. La ciudad de Santiago es una pequeña y hermosa ciudad de mediana extensión, no demasiado grande y en ella vive gente honrada, a pesar de que esta vez estaban en contra del obispo y de la iglesia"[208].

Gunzinger, que tiene una fuerte inclinación hacia la *"devotio eucharistica"*, trata de una cruz especial de la catedral: "Detrás

203 Ibid., p. 223
204 Ibid.
205 Scalia Rössler, Galizia (como nota 52), p. 146.
206 Puede tratarse de la de San Félix de Solovio, la iglesia más antigua de Compostela, que parece que ya existía en el momento del supuesto descubrimiento del sepulcro. Después de la destrucción por parte de Almazor, la construyó de nuevo el arzobispo Diego Gelmírez. Cfr. Plötz, R., "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 30,* Münster, 1982, p. 19-145, aquí p. 122.
207 Se trata aquí probablemente de la fuente, repetidamente citada en los relatos de peregrinos, que fue colocada con mucho trabajo al lado de la iglesia de San Miguel (en este tiempo San Miguel de la Cisterna). Cfr. Díaz y Díaz, M.-C., "Santiago y el Camino en la literatura del siglo XII", *El Camino de Santiago* (como nota 13), p. 133-147, aquí p. 144 s.
208 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 117.

del coro [de la basílica] se muestra en la altura un patético crucifijo cuyos brazos y piernas se encuentran en una posición curiosa, parecida a la de alguien que estuviese dando gracias. Se cuenta del crucifijo que hace años un sacerdote ofreció la ocasión de pecar con él a una virgen que se había desposado con Dios. Cuando quiso llevarlo a cabo ella pronunció entre suspiros las siguientes palabras: "Esta noche, por lo tanto, voy a ponerle los cuernos a mi señor y esposo." Él [el sacerdote] reaccióno inmediatamente y acordándose de lo mejor que en él había respondió: "En verdad que no, a eso no quisiera contribuir yo", y salió corriendo hacia la iglesia para postrase de rodillas inmediatamente ante este ya citado crucifijo. Entonces vio como la imagen de Cristo crucificado lo miraba amorosamente, como si quisiera indicarle que, desprendido de la cruz, iba a su encuentro y, por decirlo así, lo recibía agradecido y que le ofrecía las extremidades de su cuerpo, las manos y los pies, y que los extendía hacia él"[209].

Wenceslao Schaschek menciona también una bandera que – quizás - pudiera ser identificado con el famoso y desaparecido "pendón"[210]: " Vimos después la bandera de Santiago que llevan los cristianos a la guerra contra los infieles; es de color rojo y tiene pintada la imagen del santo con vestidura blanca y montado en un caballo también blanco; el caballo y las vestiduras tienen pintadas unas conchas como las que suelen traer en sus esclavinas los peregrinos; esta bandera está ya muy consumida por los años. Contaban los sacerdotes que en la primera batalla a que habían ido con aquella bandera, trece mil cristianos que bajo ella estaban, y que se habían convertido después de la muerte de Santiago, derrotaron y ahuyentaron a cien mil infieles con el auxilio divino y de Santiago. Apareció en aquella batalla ceñido con ropas blancas y montado en caballo blanco [Santiago " matamoros"][211], como está pintado en la bandera, y esto ocurrió después de la muerte de Santiago. Nos enseñaron depués la cadena con que fue atado el santo, la cual está clavada en una columna a la entrada del coro, junto al porche del que hemos hablado"[212].

Domenico Laffi se refiere a otros requisitos militares: "Vimos también muchas insignias, estandartes militares, tiendas y demás

209 Ibid., p. 274s. Al igual, Confalonieri se refiere a la cruz: "Sobre el Coro, hacia el portal de la nave mayor, está un Crucifijo, y se tiene por tradición que apareció en aquel lugar el día de Carnaval; tiene los brazos muy estirados"(p. 30).

210 Es una historia interesantísima. Una miniatura del Tumbo B de la Catedral de Santiago del siglo XIV ofrece la imagen de Santiago "miles Christi" que cabalga con un pendón rojo sembrado de veneras y con vencidos y multilados baja de "Santiago caballero" (folio 2v). Cfr. para el Tumbo B "Los Reyes y Santiago". Exposición de documentos de la Catedral de Santiago de Compostela, *Arquivos de Galicia/1*, Santiago, 1988, p. 115-199, no. 8, 1326-1334. Representación en blanco y negro: Sicart Giménez, A., "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media", Compostellanum 27 (1982), p. 11-32, aquí figura 3. S. Moralejo Álvarez desvela el fondo histórico de esta miniatura que subraya el carácter militante del Apóstol y lo relaciona con los acontecimientos en torno al arzobispo francés Berenguel de Landoria (+ 1330), sin menor contexto con Clavijo. Según el, se trata aqui de una reinvindicación triunfal del pendón de Santiago, que los burgueses compostelanos quisieron sustituir por el realengo de Castilla. Por lo tanto vemos en esta miniatura, que Schaschek vió como bandera original, el nacimiento de la figura del "bellator" que el "miles Christi et Dux Gallitiae" de la catedral de Santiago (hacia 1230) nunca había sido. Cfr. Moralejo Álvarez, "La miniatura en los Tumbos A y B", Díaz y Díaz M.C./López Alsina, F./Mortalejo Álvarez, S., *Los Tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, p. 45-62.

211 Cfr. Plötz, R., "Lazo espiritual y cultural entre América Europa: Santiago de Compostela", *Galicia, Santiago y América*, La Coruña, 1991, p. 53-74.

212 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 278.

objetos militares, como son armas diversas y armaduras y otras piezas de gran valor y de mucha reputación, toda la prenda requisada por Don Juan de Austria, comandante de la gran guerra naval contra los turcos en el año 1571, el siete de octubre, bajo el pontificado de Pio V, hoy beatificado. Además de su bandera propia del comandante, dada por el beatificado papa, la cual regaló a Santiago después de dicha guerra, como patrono y protector de toda España. Mostró muchas cosas más de gran valor que han sido capturadas de los turcos en la gran batalla. Entre los muchos estandartes de aquellos caciques turcos y demás gente de categoría social se encuentra aquella del Gran Turco (sultán), tomado de su general, además muchos tapices y tiendas y la linterna de la misma galera que era la del Gran Turco, una cosa realmente de gran precio, muy bella y de un espelendor notable"[213].

De las campanas de la basílica hay bastante noticias citadas en los relatos. Basta citar algunas signiticativas y relacionadas con la historia del camino. Es sobre todo el milagro del peregrino ahorcado de Santo Domingo de la Calzada que causó gran impacto. De la campana "che sono da se sola, al miracolo che fece S. Iacobo, quando suscitó lo impiccato a torto in San Dominico della Calzada" que describe Bartolomeo Fantana ya hablamos anteriormente[214].

También Gunziger se refiere a este hecho milagroso: "Además una campana que parece que tocó ella sola cuando un joven peregrino fue ahorcado en Santo Domingo de la Calzada sin ser culpable"[215].

Domenico Laffi describe – cuando se refiere a la campana del peregrino ahorcado – otra campana que tiene su tradición popular propia: "Además había alli también la campana que sonaba en su honor cuando San Luis de Francia llegó a Santiago, de la misma se serró la mitad para mantener la memoria de aquel acontecimiento ya que así no podrá sonar más en ninguna otra ocasión. De esta campana mucha gente ignorante dice a propósito, en particular, que cuando el rey de España había llegado a saber que la campana mayor había sonado en honor del rey de Francia cuan-

213 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 210s.

214 Cfr. más adelante con texto ed. de Fucelli, L'Itinerario (como nota 83),p. 117.

215 Herbers/Plötz, Caminaron (como nota 22), S. 275. Una posible fuente gráfica con respecto a esto la representa la miniatura de Antonio de Holanda que se refiere a la visita a Santiago (1325) de la "Rainha Santa", Isabel de Portugal (1296-1336), y que se halla en la "Geneologia dos reis de Portugal", publicado por Simon Bening entre 1530 y 1534. En la imagen un peregrino contempla atentamente una campana. Cfr. Moralejo, S./El Real, M., Peregrinación de la Rainha Santa, Santiago, Camino de Europa (como nota 8), p. 433s., n.º 125.

do llegó a Compostela, dijo: "Esta campana ha sonado para el rey de Francia que es extranjero, entonces para mí, que soy su patrón no sólo debería sonar aquella sino todas las campanas del reino de Galicia". Se dice que llegó y no solamente ninguna campana de Galicia sonaba sino tampoco aquella que había sonado para el rey de Francia, y que los españoles y el mismo rey, viendo esto, lo tomaron como afrenta y serraron la campana, destruyéndola para que no pueda sonar para otra persona porque había sonado para un extranjero y no para su patrono. Y por eso la rompieron. Pero eso es completamente parloteo de gente ignorante como he dicho"[216].

Erich Lassota de Steblau menciona uno de los numerosos olifantes encima del altar mayor del apóstol: "Sobre el mismo altar cuelga un gran y encarnado cuerno de cazadores, o postas, que llaman "Corno de Roland", que debía ser de este héroe"[217].

Otro cuerno, el de un buey que llevó el carro del cadáver de Santiago al palacio de la reina Lupa despierta la atención de Laffi: "El tesoro posee igualmente un cuerno muy largo y grande de uno de los bueyes bravos que transportó los restos de Santiago de Iria Flavia a Compostela"[218].

Solamente dos relatos entran en el campo de la música. Confalonieri (1594) menciona en relación a un concierto "magnífico de ayer" los órganos de la basílica: "Hay dos órganos[219] grandes en el coro, y hay otros dos coros para los trombones y chirimías. La música es muy buena y se canta en medio del coro"[220]. Y Manier habla de la misa solemne de Todos los Santos "con orquesta, o sea, dos órganos, un espineta, una trompeta, varios instrumentos de bajos y demás, realizando una música encantadora"[221].

Es también Confalonieri a quién se debe una de las más tempranas menciones de la Archicofradía del Gloriosísimo Apóstol Santiago con sede en la basílica, fundada en 1499[222]. Después de la enumeración de las siete capillas de la iglesia dice: "Un poco apartada está una notable [capilla], que es cofradía de todos los peregrinos y parece por sí sola una iglesia"[223], refieriéndose a Santa María de la Corticela.

Ambrosio de Morales que, en 1572, hizo un inventario del fondo eclesiástico de León, Galicia y Asturias por orden de Felipe II,

216 Sulai Capone, Domenico Laffi (como nota 45), p. 204.
217 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 1267.
218 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como arriba), p. 211.
219 Cfr. el trabajo valioso de García Llovera, J.-M., De organo vetere hispanico. *Zur Frühgeschichte der Orgel in Spanien*, St. Ottilien, 1987.
220 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 30.
221 Barret/Gurgand, *Unterwegs* (como nota 185), p. 218.
222 Bula del Papa Alejandro VI del 2 de diciembre de 1499. Cfr. Ma. Pilar de Torre Luna, "Archicofradía del Apóstol Santiago. Medio milenio de existencia", *Compostellanum* (Santiago, 1999).
223 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 30.

menciona una tradición compostelana hoy perdida en torno al sepulcro del apóstol, es decir, la de la iglesia subterránea: "Este Altar [mayor] es hueco, y en el testero del Evangelio tiene una portecica cerrada, que solo se abre a los Arzobispos cuando vienen de nuevo, y a los Reyes, y a mi se abrió por ir por mandado de V. M. [Felipe II]. Lo que hay dentro es dos piedras grandes llanas en el suelo, y al cabo de ellas un agujero pequeño, por donde no cabrá mas que una naranja, y está tapado con cal: este pasa al hueco que está debajo del Altar y de sus gradas, y aun hasta más afuera de la Capilla Mayor. En esta concavidad está el Cuerpo del Santo Apóstol en su tumba de mármol, en que fue hallado, y es muy celebrada en nuestras Historias, y en los Privilegios de los Reyes muy antiguos: y con estar toda la iglesia por debajo hueca, cuando llega la Cripta a la Capilla Mayor, está atajada con un muro grueso, para dejar cerrado del todo el Santo Cuerpo"[224].

Igual que Ambrosio Morales, el atento observador Confalonieri apunta una tradición popular, que –según López-Chaves Meléndez[225] - existía hasta el siglo XIX: "Por debajo de la iglesia hay otra, pero más de la mitad está clausurada, para mayor seguridad del Santo Cuerpo. Antiguamente se veía la urna, pero ahora no se ve más que el sector extremo de la iglesia"[226].

Guillaume Manier (1726) da noticia de un testimonio importante para una tradición popular que - actualmente - se está desechando: el árbol Jesse en la columna del parteluz de la catedral. Allí le enseñan "una columna de mármol de color gris-blanco y en este pilar las huellas de los cinco dedos de Nuestro Señor cuando orientó la iglesia de manera distinta a la que se hallaba anteriormente, cuando el retablo mayor estaba en dirección a oriente. Estas cinco huellas de los dedos están impregnadas allí en el mármol como en pasta"[227]. Ya antes, en 1672, relata J.F.V. Jouvin sobre tal tradición popular[228].

Manier describe también una "construcción rara" en la cual está enfilada una perla del supuesto rosario de Santiago, que los peregrinos tocan y hacen girar por devoción al Apóstol[229].

Para rendir homenaje al Año Santo 1999 nos servirían de entrada los apuntes de Nicola Albani sobre la Puerta Santa en ocasión

224 *Viage de Ambrosio Morales por Orden del Rey D. Phelipe II. a los Reynos de Leon, Galicia y Principado de Asturias*, Madrid 1765, Ed. Oviedo, 1977, p. 120. Ed. Facsimil Oviedo, 1978.

225 Es la tradición de la "Catedral Vieja" que refejaba la creencia en una iglesia subterránea que alcanzaba desde la cripta bajo el "Pórtico de la Gloria" hasta el sepulcro del apóstol, "muy extendida hasta el siglo XIX" (*Confaloniero*, como arriba, p. 36, nota 75).

226 Ibid., p. 31.

227 Barret/Gurgand, *Unterwegs* (como nota 185), p. 217.

228 Cfr. J. Filgeira Valverde, El Pórtico de la Gloria en sus evocaciones literarias, *Actas del Simposio Internacional sobre "O Portico da Gloria e a Arte do seum Tempo", 3-8 Octubre 1988*, Santiago de Compostela, 1991), p. 503.

229 Barret/Gurgand, *Unterwegs* (como nota 185), p. 217.

de su segunda visita en Santiago de Compostela en el Año Santo 1745. "Se ven muchas reliquias y otras muchas cosas santas, entre las cuales está la Puerta Santa abierta, es decir, en un mármol que hay en la pared, hay una inscripción en lengua hebrea, escrita por el propio Santiago, que dice de esta manera: que quien pase seis veces durante seis días consecutivos bajo dicha Puerta Santa besando los santos muros por un lado y otras seis veces por el otro, con verdadera devoción y fe viva, recibirá perdón perpetuo de culpa y pena; como si volviera a naceren el mundo,..[230].

230 *Nicola Albani, Viaje* (como nota 62), p. 254.

Enfoque especial: Una visita peregrina en tiempos de luchas internas entre arzobispo y los demás, relatado por dos observadores del séquito de Leo von Rosmital.

Como folio histórico expongo: En Santiago tenía lugar en aquel tiempo un enfrentamiento bélico entre el arzobispo Alfonso III (II de la dinastía de los Fonseca), los habitantes de la ciudad y el mariscal, descendiente de la nobleza gallega, Bernal Yáñez de Moscoso, cuyos intereses, a causa de lindes comunes en sus posesiones, no coincidían en muchos casos con los de la iglesia compostelana. Cuando a principios del año 1465 se encontraba en Noia el arzobispo, Yáñez de Moscoso aprovechó la ocasión para tomar presos en su castillo de Vimianzo a los prelados. En la fortaleza de la catedral permanecían la madre del arzobispo, doña Catalina, y su hermano, Luis de Acebedo. Era el tiempo cuando Leo de Rosmital estaba en Santiago de Compostela. Sólo pudo entrar en la sitiada catedral "mediante una ofrenda costosa", es decir, sobornando. Tetzel, del séquito de Leo de Rosmital (1467), cuenta el episodio siguiente: "Por aquel tiempo reinaba una gran contienda y un señor muy poderoso estaba [con su ejército] delante de la iglesia. Los habitantes de Santiago estaban de su parte, tenían sitiada toda la iglesia y disparaban con armas de fuego contra la misma; a su vez, los que estaban en la iglesia también disparaban contra ellos. El señor y la ciudad de Santiago habían aislado al obispo de la iglesia de Santiago fuera en una fortaleza y en la iglesia solamente estaban la madre del obispo, su hermano y un cardenal. Luego los habitantes de Santiago y también ese señor que estaba en contra del

obispo atacaron la iglesia el día de Santiago. Y este señor dirigió el ataque y fue alcanzado en la garganta por una de las flechas lanzadas desde la iglesia, de modo que se le hinchó la garganta y no vivió ya mucho tiempo. Salvo este señor nadie más resultó herido, y eran en verdad más de 4.000 las personas que habían atacado [la iglesia], de tal forma que se cree que fue un castigo de Dios y de Santiago el que tan sólo él hubiese sido herido. Nadie fue capaz de arrancarle la punta de hierro de la flecha y ni siquiera de encontrarla. Entonces llegó Frodner [un compañero de viaje de Tetzel] y explicó que quería hacerle un emplasto que arrancaría la flecha. Cuando hubo preparado el emplasto y lo hubo colocado y nosotros pedimos una escolta segura para nuestros hombres y se lo mandamos a decir, entonces los habitantes de Santiago y también el señor que había sido herido nos concedieron con gusto esta protección. Pero los que estaban en la iglesia, la madre del obispo, su hermano y el cardenal, no quisieron asegurar esta protección a mis señores y tampoco permitieron que entrasen en la iglesia y explicaron que lo hacían porque habíamos prestado ayuda a su enemigo, que estaba en contra de la iglesia y de Santiago y porque habíamos querido extraerle el hierro a quien Dios y Santiago había castigado de esta manera y al que ellos habían destinado a ser alcanzado. Y además explicaron que ahora nos encontrábamos en la más grande de las excomuniones, de manera que nos embargó una gran preocupación de que mi señor tuviese que marcharse sin que se nos hubiera permitido entrar en la iglesia. A continuación nos afanamos intensamente y entablamos negociaciones con un juez. Èl, mediante súplicas a la madre y al hermano del obispo y al cardenal, consiguió que estuvieran dispuestos a dejar entrar en la iglesia a mis señores con sus acompañantes, a excepción de Frodner, porque precisamente él había sido el que había intentado extraer la flecha al herido señor. También nos comunicaron que todos nosotros estábamos excomulgados por la iglesia y que antes teníamos que pedir la absolución. Al día siguiente se presentó [personalmente] mi señor. El mismo día ambos partidos sellaron la paz en honor a mis señores y porque creían [los otros] que mi señor dejaría una espléndida ofrenda [de dinero] en la iglesia. Todavía el mismo día permitieron a mis señores entrar por una puerta; allí tuvimos que despojarnos de los zapatos, entrar descalzos en la iglesia de Santiago y

arrodillarnos en ella.

Luego vino el cardenal en procesión con muchos sacerdotes. Tuvimos que descubrir nuestras cabezas. El cardenal fue diciendo el juramento a mis señores y a todos sus acompañantes para que lo repitiésemos[231] y nos adoctrinó a conciencia. A continuación tuvimos que entrar todos en la iglesia de Santiago con velas encendidas. Mi señor consiguió con sus súplicas que también se le permitiese la entrada en la iglesia a Frodner. Él tuvo que liberase igualmente de la excomunión mediante juramento"[232].

La descripción que sigue del sepulcro, del tesoro de reliquias y de la misma catedral es corta, pero, hasta cierto punto, interesante, ya que se refiere a la tradición, ya citada en Rieter, de dejar allí los escudos:

"Así pues entramos delante del altar de Santiago en el que está enterrado su cuerpo. Luego se nos condujo hacia arriba por una escalera a una pequeña capilla. Allí se nos mostró la cabeza de Santiago el Menor, un trozo de la Santa Cruz a la que había adosado algo de la corona de espinas y además otras muchas reliquias dignas de veneración. En esta capilla cuelgan la mayor parte de los escudos que proceden de príncipes y viajeros. Allí también dejaron mi señor y sus nobles compañeros de viaje sus escudos[233]. Luego se nos condujo otra vez hacia abajo y se nos mostró una cadena con la que prendieron a Santiago. Si una persona cae enferma y la atan con esa cadena, entonces queda libre de esa enfermedad"[234].

La caracterización de la iglesia que sigue muestra que, dadas las especiales circunstancias del asedio, no podía celebrarse en ella en realidad ningún acto de culto. Así Tetzel escribe un relato sencillo, realista, pero con seguridad totalmente adecuado a las circunstancias. Sigue la acostumbrada descripción de la ciudad santa de Santiago, que, según parece, no toma parte demasiado activa en los acontecimientos.

Sigue el relato de Schaschek, que desempeñaba la función de protocolario oficial. Schaschek se refiere solamente en unos cuantos pasajes a la misión diplomática del señor a quien servía[235]. El cuenta: "llegamos a Santiago el martes que antecede al día en que se celebra la Asunción a los cielos de la Santísima Virgen. En aquellos días, tomada ya la ciudad, asediaban el tem-

231 Para quedar así libres de la excomunión eclesiástica.

232 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 114-116.

233 El dejar colgados los escudos, como ya hemos podido ver en el caso de Sebald Rieter, pertenece a la tradición del "rittervart" o peregrinación de caballeros. Cfr. Kraak, D., Monumentale Zeugnisse der spätmittelalterlichen Adelsreise auf den Wegen nach Santiago de Compostela, Der Jakobuskult in "Kunst" und Literatur", ed. Klaus Herbers y Robert Plötz, *Jakobus-Studien 9*, 1998, p. 109-125

234 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 116.

235 El noble bohemio concibe su relato del viaje también como una ayuda para viajes a Palestina, al Sinaí y a Egipto. El sueño de un viaje por mar a Tierra Santa lo tuvo que abandonar Leo de Rozmital ya en Venecia, porque al parecer ya había un considerable agujero en su caja originado por actuaciones acordes con su posición social y por los magnínimos regalos que había hecho. Para las investigaciones recientes sobre Schaschek cfr. también: Bok, V.,Viktora, V., "Gestaltungsprinzipien in den Reiseberichten von Gabriel Tetzel und Václav Sasek", *Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern III*, 1993, p. 183-198. El relato del viaje fue adaptado por A. Jirásek para el libro de literatura infantil *Z Cechazna konec sveta* (Desde Bohemia hasta el fin del mundo). Cfr. J.Vintr, Sasek z Birkova, "Václav", *Lexikon des Mittelalters, t. VII*, entrada 1387. Schaschek publicó también 22 cartas comendaticias y salvoconductos, que para el relato del viaje que hace Tetzel solamente tienen una importancia secundaria.

plo en que Santiago está sepultado, habiendo preso antes al arzobispo con veintitrés sacerdotes; pero su madre y su hermano, cerradas las puertas, se sostenían y resitían el asedio. Por causa de esta profanación el Pontífice había puesto en entredicho al que tomó la ciudad, a los que atacaban el templo y a todos los sacerdotes de Galicia, mientras tuvieron presos al arzobispo y a los canónigos; por esto no se decía misa en toda la provincia ni se bautizaban los niños, y estaban insepultos los muertos. A pesar de esto, toda aquella tierra estaba de parte de su señor, que era quién asediaba el templo. Por esta guerra y discordia no pudimos visitar el templo hasta el tercer día, en que pedimos licencia a aquel barón que lo expugnaba. El Señor mismo fue a verle y le rogó al menos no le impidiese visitar el sepulco de Santiago, si lograba el permiso de los que estaban en la iglesia; porque él había visitado muchas cortes y peregrinado por muchas tierras hasta de infieles para venir al sitio donde estaban los huesos de Santiago, y los que lo acompañaban ardían en deseos de ver aquellos famosos lugares, a lo cual le respondió: "Conozco y entiendo que eres un ilustre barón, quizá príncipe de alguna tierra, porque llegó a mi tu fama antes que tú vinieses; pero te digo que, si te otorgo lo que me pides, podrás entrar en el templo, pero es dudoso que te den licencia para salir, porque está en el templo una mujer malvada, madre del arzobispo, muy diferente de él, la cual no tiene consigo ningún hombre honrado ni cuidadoso de su fama; por lo que no te aconsejo, que entres". La verdadera causa porque deseaba aquel barón disuadir a nuestro Señor de que entrase era porque la madre del arzobispo le había de acusar por haberse rebelado, violando la ley contra aquel a quien debía estar sometido, ocupando la ciudad y tomándole muchos castillos. Cuando entramos en el recinto de la catedral, encontramos primero varios soldados que salieron a recibir muy benignamente al Señor y a todo su séquito; después vino la madre del arzobispo con otro hijo suyo y se mostró contenta de que hubiera llegado a salvo el Señor y sus compañeros, acusando al que había preso a su hijo y expugnaba aquel famoso lugar, queriendo destruir las sagradas reliquias que en él se guardan; después dijo al Señor: "Amigo, ¿no sabes que estás excomulgado? Porque los que hablan con esos hombres, comen y beben con ellos, son reos del mismo delito que los que los ayudan, porque su delito es público". Por su mandado nos lle-

236 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 227s.

varon a una torre que servía de reparo contra los enemigos del templo, en la cual había una fuente que estaba entonces seca, porque habían cortado el agua los sitiadores; estando allí descalzos y postrados de rodillas, según nos mandaron, salió de la iglesia el legado con el coro de sacerdotes y seminaristas, precedidos de una cruz negra, y quedándose en el porche que está delante de la puerta de la iglesia, entraron las preces que tiene la iglesia para reconciliar a los excomulgados, y después que fuimos absueltos, bajó el legado las escaleras del porche y nos tocó a todos, primero al Señor y luego a los demás, con la estola o cíngulo. Púsose luego en pie el Señor; nos mandó que nos levantásemos y entrásemos en la iglesia descalzos: allí nos mostraron los sacerdotes, haciéndonos mucha honra, todas las reliquias que en el templo se guardan: nos enseñaron primero el sepulco en que está Santiago, hecho en el mismo altar, en que se ve también la hoz o hacha con que le cortaron la cabeza atada al ara con una cadena de hierro. Sobre el sepulcro se celebran todos los días los sagrados méritos; los sacerdotes de esta iglesia son del orden que se llama de los canónigos, como los de la iglesia de San Wenceslao de Praga; después nos enseñaron el báculo que llevó el santo en sus peregrinaciones, el cual está sujeto a un altar y revestido de plomo, porque los peregrinos a hurtadillas le arrancaban pedazos y lo hubieran destruido, si el Sumo Pontífice no hubiera mandado sabiamente que lo revistiesen de plomo; por esto sólo se ve del báculo el clavo de hierro que tiene abajo, el cual se puede tocar con las manos. Después nos mostraron la cabeza de Santiago el menor, apellidado Alfeo, y una espina de la corona de Cristo, un pedazo de madera de la Santa Cruz, y además otras muchas reliquias de santos que no se nombran, ni se enseñan sino el año de jubileo"[236].

VI

LOS MONASTERIOS Y CONVENTOS

Jerónimo Münzer (1499) traslada conocimientos internos de las instituciones monásticas: "...también fuera de los muros de la ciudad hay muchos conventos, como el convento de los Dominicos, en el que hay un predicador muy docto, quien me mostró

y me hizo comprender muchas cosas. También hay allí un convento de benedictinos, cuyo abad fue llevado preso a Castilla por orden del rey, porque vendió rejas a bajo precio. Además hay el convento de Santa Clara, el de las Carmelitas, el de los Franciscanos[237]. El rey[238], cuya vida guarde Dios muchos años, está ocupado en este momento en la reforma de los Agustinos"[239]. Wenceslao Schaschek apunta sus observaciones: "Fuera de la ciudad, sobre un collado, hay un convento de Santo Domingo; también fuera de la ciudad, pero unida a las murallas, hay otra iglesia en donde entierran a los peregrinos [San Marcos] que mueren en la ciudad y a los pobres del hospital. En el término de media legua de la ciudad hay ocho conventos"[240].

Lailang, hablando de instalaciones eclesiásticas, dice: "Alrededor de esta ciudad hay situados doce, entre monasterios e iglesias, allí donde los peregrinos durante el jubileo, hacen sus estaciones. En una de ellas yace el cuerpo de Santa Susana, guardada de la muerte por el profeta Daniel, como se lee en el 13 de Daniel"[241].

El joven sacerdote italiano Confalonieri ofrece – como siempre – amplia información: "Esta ciudad tiene muchos monasterios, como los de Santo Domingo, San Francisco, de los Padres Benedictinos o monjes negros. Estos poseen un monasterio hermoso y comodísimo con muchos claustros, con 14 ó 15.000 escudos de renta. Están en él 40 monjes" nos cuenta e informa al mismo tiempo sobre las nuevas contrucciones del siglo XVI: "Ahora están construyendo una iglesia, en la que invertirán 200.000 escudos". Sigue enumerando: "Hay también un Colegio de Jesuitas, con pocos padres, es un monasterio viejo y deshecho"[242].

Domenico Laffi relata una leyenda local en torno a la fundación de San Francisco, mencionando el conocido Cotolay: "Fuera de la Puerta occidental esta situado un bello y antiguo convento de San Francisco, sobre la cueva de Cotolay"[243].

Nicolà Albani apunta los conventos: " Hay un número extraordinario de conventos y monasterios, entre los que está el convento de San Benito[244], un convento real, que posee innumerables ri-

237 Cfr. para estos conventos de Compostela a Vázquez de Parga/Lacarra/Urí Ríu, *Peregrinaciones* (como nota 34), t. II, p. 378.
238 Fernando II (1479-1516).
239 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 147.
240 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 279.
241 Ibid., p. 451.
242 Todas las citas en: *Confalonieri, Camino portugués* (como nota 49), p. 28. El monasterio "deshecho" debería ser el viejo Convento, sustituido por un edificio de la actual Universidad.
243 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 207. Guillaume Manier estropea el nombre y se refiere a un Monasterio de San Francisco de "Chocolante" (Barret/Gurgand, *Unterwegs*, como nota 185, p. 218).
244 San Martín Pinario, hoy facultad de Teología y el segundo seminario más grande de España.

quezas, con trescientos frailes; luego está también el convento de Santa Clara y el de Jesús, que igualmente es un convento real"[245].

Basta citar como Giacomo Antonio Naia vio la situación de los conventos: "In faccia à un'altra parte della Chiesa di S. Giacomo vi è un grande, e bellissimo Convento tutto di marmo de Padri Benedittini, e sono assai richi, e numerosi, e cosi parimente tutti gl'altri Conventi, che hò veduto di S. Francesco, di S. Domenico, di S. Agostini, et altri sono tutti richi, e numerosi"[246].

El paraíso de las sopas: Una glosa sobre la hospitalidad.

El pícaro de Napoles, Nicolà Albani describe el transcurso de un día: "Conventos, monasterios y otras casas ricas prestan buenos servicios a Dios, aman a los pobres, y de modo especial a los peregrinos, y por lo regular dan limosnas. El convento de los Franciscanos comienza a primera hora del día y los Dominicos terminan por la tarde a la hora del Ave María. Todos ofrecen comida caliente, pero el convento que da sopa más abundante y pan es el convento de los Benedictinos. Y todos acostumbran a dar dichas limosnas con mayor solicitud a los peregrinos que a los propios pobres, a pesar de que hay innumerables pobres"[247].

La misma experiencia positiva experimentó Guillaume Manier y sus acompañantes. Los tres peregrinos pasaron su día en una juerga increíble de hospitalidad: A las once se reúnen en el monasterio de San Francisco de "Chocolante" (Cotolay), donde reciben pan bueno, sopa y carne. A las doce se encuentran en el monasterio benedictino de San Martín Pinario. Allí comen sopa, merluza, carne y un pan excelente "como se encuentra raramente en este país". A la una participan en la distribución de pan por las carmelitas. A las dos llegan a tiempo para recibir el pan que distribuyen los jesuitas. A las cuatro se desplazan a los dominicos fuera de la muralla. Allí les sirven una "sopa que vale para cena". Concluye Manier en su relato: "Después fuimos al hospital para dormir en buenas camas"[248].

245 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 317.
246 R. Stopani, *Il pellegrinaggio* (como nota 78), p. 149.
247 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 317.
248 Barret/Guargand, *Unterwegs* (como nota 185), p. 218

VII

INSTITUCIONES COMPOSTELANAS

Estudio ejemplar: El Hospital de los Reyes Católicos[249]

La sede del V Congreso cuyas Actas forman parte de los resultados y adelantos de esta asamblea de expertos, merece por su tradición un homenaje especial.

Aproximadamente ocho decenios después de su inauguración Erich Lassota (1581) hace elogios en torno a esta espléndida y generosa instalación: "Cerca de la iglesia hay un magnífico y rico hospital en que los peregrinos, pagando o sin pagar, están cuidados según su clase y calidad"[250].

Los apuntes de J. B. Confalioneri (1594) dejan notar ciertos conocimientos históricos y revelan además estructuras caritativas: "Es notable el Hospital Real, levantando por Fernando III (Isabela y Fernando V) con bellísio edificio, dotado con mucha renta. La puerta, esculpida, con los doce apóstoles; y delante, una fila de columnas con las cadenas. En el interior, cuatro patios: dos con las cadenas. En el interior, cuartos patios: dos con claustros bien labrados y dos sin ellos. Se reciben en él bastardos espósitos. Comprende cuatro hospitales: uno para los religiosos, es decir, sacerdotes y frailes, y tiene su altar y capilla aparte; otro es común; el tercero para heridos y males incurables; el cuatro para las mujeres. Los tres últimos están en forma de T, esto es, los tres convergen a un altar, y cada enfermo está con el rostro en dirección al altar. La capilla queda cerrada cuando se quiere. Y tal disposición es muy hermosa. Tiene buena especeria (o botica). Se gobierna con caridad; a todos los peregrinos se les da por tres días lecho, habitación y fuego, y nada más. Las camas de los enfermos están acogidas como en unas mamparas, limpias, con buenos colchones; y mientras en Italia colocan los lechos a través de las salas, aquí los ponen en sentido longitudinal"[251].

El polaco Jakub Sobieski (1611) se muestra igual de impresionado del Hospital: "El hospital, una fundación de los reyes castellanos Fernando e Isabel, merece ser admirado. Es una instalación de piedra, grandiosa y magnífica, que fue dotada de grandes

249 No sólo que los considero más que justificado que el hospital más generoso del tiempo a partir de 1500 se lo merece un pequeño homenaje si no también por el mero hecho que allí se han celebrado ya varios congresos jacobeos inserto las observaciones de peregrinos de diversos países en este estudio. Para este hospital construido entre 1501 y 1511 cfr. Jetter, D., *Santiago, Toledo, Granada* (como nota 137), p. 19-102.

250 García Mercadal, *Viajes* (como nota 34), p. 1268.

251 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. 28.

medios y bienes patrimoniales, que siempre están a su disposición. El edificio dispone de una propia farmacia muy bien dotada, y también de médicos y cirujanos. El [hospital] puede competir sin duda alguna con los hospitales de mayor renombre de la cristiandad"[252].

Christoph Gunzinger – en su función de prelado - le gusta sobre todo la capilla del hospital : "También el Hospital Real es un inmenso e imponente edificio, con muy artísticas fuentes[253] de las que mana de forma natural una buena y abundante agua. Sobre todo lo demás, [hay que citar] la hermosa y gran capilla, que está construida de tal forma que todos los encamados, sean los que sean, pueden oír y ver la santa misa a un tiempo desde todas las salas de enfermos y desde todas las camas[254], tanto del piso superior como del inferior"[255].

Cósimo de Médici menciona, como anteriormente Gunzinger, la función restringida del hospital (cerrado para peregrinos) en el tiempo de su estancia : "Las mejores construcciones son el palacio del arzobispo, el gran hospital que construyeron los Reyes Católicos para acoger durante tres días a todos los peregrinos que vienen a visitar al Santo, pero en este momento solamente se acoje allí a los enfermos"[256].

Domenico Laffi apunta: "Particularmente en la parte septentrional hay un bello y magnífico hospital con una capacidad de mil enfermos. La disposición de las camas está hecha en forma de cruz así que cada uno puede oir la misa de una sola capilla que se encuentra en el centro del edificio. Hay tres claustros estupendos, todos de mármol y de diferente motivo clásico: uno en manera corinta, otro en dórica y otro en toscana. Cada uno de ellos tiene un patio espacioso con una fuente individual en el centro. Son encantadores y decorados con una variedad de diferentes estilos. Son realmente vistosos, no por su antigüedad sino por su belleza. Tanto la parte exterior como la del interior parece ser un palacio real, y es obra de Don Alonso que lo ha mandado a fabricar"[257].

Naia proporciona una vista igual de positiva:"... In faccia poi alla Chiesa di S. Giacomo vi è un Ospitale assai grande, e bello di fora con una facciata di marmi assai longa, et hà longhissima

252 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22, p. 269.
253 Se refiere aquí Gunzinger a las fuentes de los cuatro patios del Hospital Real.
254 En las que permanecían los enfermos.
255 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 273.
256 Ibid., p.290.
257 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 208.

piazza e di dentro vi sono due, ò tre Chiostri con sue belle fontane, e questo Ospitale è capace di migliaia d'Infermi"[258].

Johann Limburg y Nicolà Albani son los únicos que se quejan del mal trato dado a los peregrinos: "El hospital de aquí fue construido con tanta esplendidez que ni emperador ni rey tienen que avergonzarse de vivir dentro. Pero los peregrinos pobres son tratados muy mal en él, pues sólo disponen de una cama y ésta es todavía bastante primitiva"[259].

Nicolà Albani propociona suplemetariamente la cantidad de peregrinos durante el tiempo de su estancia: "...pensé ya en abandonar la iglesia, en la que había estado desde las ocho de la mañana hasta el Ave María, para ir al hospital, pues no estaba permitido permanecer más tiempo allí, que si éste no fuera el caso, hubiera permanecido allí durante toda la noche, pues el corazón me acuciaba a no irme, y puesto que ya había oscurecido. Fui allí, en donde se me asignó un lecho sin gran limpieza. No me dieron de comer, que dicho hospital no da a los pobres peregrinos otra cosa que tres noches de alojamiento con muy malos lechos. En la primera noche había allí unos 160 peregrinos de diversas naciones, no hay día que lleguen menos de 30 o de 40 peregrinos para venerar a dicho santo"[260].

Universidad y Autoridades

Según Juan Bautista Confalonieri había en 1594 las autoridades siguientes: "Hay también Universidad, con muchos colegiales, vestidos de leonado. Se lee en ella Gramática, Retórica, Filosofía, Teología, Escolástica, Cánones y Ley civil. No se lee Medicina y Cirugía. El número de escolares – por San Lucas, cuando empiezan los estudios después de las vacaciones de agosto y septiembre – llegará a 1.200 ó 1.300, o a lo más 1.400. No hay Seminario. Hay Tribunal de Santo Oficio"[261].

Albani se refiere con pocas palabras a "seis colegios con estudios universiarios"[262].

258 *Stopani, Pellegrinaggio* (como nota 78), p. 149.
259 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 2), p. 296.
260 Ibid., p. 312.
261 *Confalonieri, El Camino portugués* (como nota 49), p. ##.
262 Nicola Albani, Viaje (como nota 62, p. 223.

VIII

LA VIDA RELIGIOSA

Fiestas y procesiones

Jerónimo Münzer apunta con su habitual precisión varias fiestas: "El 16 de diciembre, el día tercero [martes] anterior a la festividad de Santo Tomás, celebraron la gran fiesta del santo obispo Fructuoso, cuyos restos reposan allí[263]. En la procesión y en la misa se usaron preciosas piezas de joyería con el lirio del rey de Francia. Asimismo el 18 de diciembre, el quinto día antes de la fiesta de Santo Tomás, celebraron la fiesta de la Santísima Virgen, como les gusta hacer a los españoles. Y el nombre es "fiesta de la expectación del nacimiento del Señor"[264]. Hubo una maravillosa celebración con procesión, se lanzó al aire el botafumeiro en el crucero, además se vieron piezas nobles del más puro oro, que había regalado el rey de Castilla. En la parte de delante estaban los escudos de los reyes con flechas y en la posterior los escudos de los reinos de Castilla y de Aragón, todos de oro y gemas[265]. ¡Oh, qué grande es aquel rey en sus regalos a las iglesias y también en su renovación!

En esta fiesta de la Virgen María había dos imágenes de santos encima del altar mayor, de 30, 25 y 40 marcos, algunos de plata sobredorada[266]. Entre los otros, el mayor era el de la bienaventurada Virgen María de oro puro, como se ha dicho; ella tenía en la mano derecha un cetro y en la izquierda a su hijo con una corona maravillosa. Durante la procesión la portó un cardenal bajo el velo humeral; a él lo ayudaban dos sacerdotes y lo sostenían equilibrado. Había además una cruz enormemente grande, que estaba adornada con gemas y oro; se guarda en la sacristía[267] y se muestra a los peregrinos[268].

El Magister Gunzinger nos deja un relato lleno de colorido de su estancia en Santiago en el que recoge los elementos más diversos, tales como los autos sacramentales barrocos, el tesoro de reliquias que hay en la catedral, el equipamiento que ésta tiene y también las piadosas tradiciones populares: "La anhelada desde hace ya muchos años tumba de Santiago la alcancé totalmente

263 Los restos de este santo obispo fueron llevados a Compostela después de un robo de reliquias, cfr. *Historia Compostelana* I 15 (ed. Falque Rey, p. 32-36); para los antecedentes político-eclesiásticos cfr. Vones, "Historia Compostelana" (como nota 154), p. 219-223. La fiesta de san Fructuoso se celebró en realidad el 16 de abril.

264 "festum espectacionis incarnacionis Domini"; según parece, por este tiempo esta fiesta no se celebraba en Alemania, al menos en Nurenberg.

265 En este pasaje el manuscrito tiene al margen un dibujo de 12 flechas con otras 6 cruzadas con ellas con la inscripción: "insigne regnum".

266 Llama la atención el que Münzer siempre le guste reducir a cifras el valor de las obras de arte.

267 "sacrarium" podría significar también el tesoro o una capilla especial. La cruz probablemente era regalo del rey Alfonso III, y se perdió el año 1906, cfr. Plötz, "Der Apostel Jacobus" (como nota 200), p. 111.

268 Herbers/Plötz, Caminaron (como nota 22), p. 150s.

sano y salvo con la ayuda de Dios el 20 de julio [1654], un lunes; al sábado siguiente, el 25 [de julio] se celebró con toda solemnidad la fiesta del patrón. La tarde anterior se celebró la acostumbrada caza del toro[269]. Cuando comenzaba a ser de noche [tuvieron lugar] unos maravillosos fuegos artificiales. El día de la fiesta por la tarde tuvo lugar un desfile festivo compuesto de hombres con máscaras y de servidores a caballo, entre los cuales muchos se habían vestido de modo poético a manera de dioses de las montañas o de los bosques, etc., también como rectores del cielo [planetas] y señores del firmamento como el Sol, la Luna, Mercurio, etc., como Júpiter armado con su rayo, el cual representaba convincentemente a Santiago como "Boanerges", Hijo del Trueno, de acuerdo con Marcos, c. 3, [v. 17][270], etc. Era una majestuosa representación digna de ser ejecutada por personas muy principales. Además de esto, de las vecinas localidades venían muchos grupos de flautistas, de percusionistas, etc., que desfilaban con mucho estruendo por las plazas y calles y que ofrecían representaciones insólitas aún en las iglesias, especialmente en la del apóstol[271].

Gunzinger, fuente inagotable en cuestiones de fiesta, se queda también impresionado de la fiesta del 27 de julio, de San Cristóbal mencionando también el botafumeiro: "Una cosa, sin embargo, no puedo pasar por alto, es precisamente que en esta catedral se celebra cada año el día 27 de julio con especial solemnidad la fiesta del santo mártir Cristóbal. Ese día la totalidad del clero va a recoger un brazo de este santo a la hermosa, alta y gran cámara de las reliquias, con despliegue especial de piadosa solemnidad y de cantos, lo lleva lentamente en procesión alrededor de la iglesia y lo coloca sobre el altar mayor. Delante de él se celebra la misa solemne de una manera todavía más festiva, y más tarde, después de la conclusión del oficio de vísperas, se devuelve de la misma forma solemne a su lugar primitivo[272]. ... Hay un gran número de reliquias de primera clase, como pueden ser un gran trozo de la Santa Cruz de Cristo, una espina de la corona, muchas partes de la vestimenta de Nuestra Señora, la cabeza y otras cosas de Santiago, al que llaman Alfeo y el Menor, y también del após-

269 Se trataría posiblemente aquí de una corrida de toros.

270 Marcos, 3, 17, cuando se hace la presentación de los doce apóstoles: "y a Santiago el de Zebedeo y a Juan, el hermano de Santiago, a quienes puso por nombre Boanerges, es decir, hijos del trueno".

271 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 272. En lo siguiente describe Gunzinger como se utilizo el botafumeiro para la procesión en la basílica en torno a la fiesta del apóstol (25 de julio).

272 ¿Se podría tratar aquí de un desagravio? En realidad Santiago desplazó al apócrifo Cristóbal del 25 de julio.

tol San Mateo. Hay además un gran hueso del obispo San Torcuato, un discípulo de Santiago, seis cabezas de las [11000 vírgenes] compañeras de Santa Úrsula, la mitad de un brazo de Santa Margarita virgen y mártir, el cuerpo de Santa Susana virgen y mártir e incontables otras como las de San Clemente, de San Silvestre, de los santos apóstoles, obispos, mártires, confesores y vírgenes"[273].

También Domenico Laffi nos proporciona una descripción interesante de una fiesta: "Estaba empezando una procesión para la fiesta de Santa Isabel. Debería describirla porque es muy diferente del modo como lo celebramos nosotros. Primero llegaron muchos tambores, cada uno acompañado con un jugador que utilizaba una u otro tipo de dos tipos de gaita además de otro instrumento, hecho como un bastidor de ventana con pergamino estirado por ambos lados. Se toca como nosotros en Italia tocamos el címbalo, pero produce mucho ruido. Andan de dos en dos, cada pareja con un tambor. Se necesitan tres personas para tocar el tambor grande y dos más que lo llevan en una camilla en la cual dos varas están sujetadas. Los portadores andan de lado a lado mientras el tambor está detrás justo como se debe hacerlo con un tambor grande. Detrás de los tambores vienen unas filas de jóvenes en varios grupos. Todos llevan caretas. Bailaban en grupos de cuatro delante de la procesión y tocaron castañuelas. ..."[274] .

Otro relato italiano indica con que alegría los italianos suelen disfrutar de ceremonias y fiestas. Giacomo Antonio Naia además se refiere a los gigantes que todavía están en funcionamiento refiriéndose a la procesión del Corpus Domini: "Le strade per le quali passava, erano pochissimo puliti, e in terra ci avevano sparso del Finocchio Selvatico, ed una specie di Schianza, e alle Finestre vi erano molti Arazzi e Setini. Precedevano la Processione otto Statue Gigantesche fatte di Cartone rappresentanti le Quattro parti del Mondo: cioè Marito e Moglie, ed erano portate ciascheduna da un Uomo solo, che non si vedeva e figuravano d'essere venute a festeggiare la Festa, e a rendere Omaggio al Re

273 Ibid., p. 274
274 Sulai Capponi, *Domenico Laffi* (como nota 45), p. 206s.

de Regi, e per la strada andavano saltando, e ballando, come faceva il Re David avanti l'Arca del Signore; eranvi varie compagnie, ma vestite con gli Abiti da Paesano; I Cerusici, parte erano in Corpetto, e parte con la Cappa, cioè von il Ferrajolo, e portavano in braccio una lunga Spada da notte all'Antica, e senza fodero, e quasi tutte le Compagnie avevano i Saltanti, che suonando le Nacchere andavano ballando: Portavano vari Santi, como S. Iago, S. Guiliano Principe Spagnolo con la Spada vestito all Francese, S. Domenico, S. Antonio sopra Tabernacolo e vedessimo il Bambino Gesù con il Cappello e la Spada, e sopra il Capo del medesimo affissi nel Tabernacolo d'Argeno dorato da quattro Sacerdoti, e il Baldacchino era portato dal Magistrato,.... Il giro della Processione sarà quasi da un miglio."[275].

Felix Fabri de Ulm: Una excursión de dos días

Siguiendo al ritmo de las fiestas y procesiones es lícito salir por 48 horas del recinto sagrado y realizar en compañía pía una excursión. De alrededor de 1492 data el relato de Felix Fabri[276] que se llama "Sionspilgerin" (peregrina de Sion). Felix Schmid alias "Fabri"(1438 o 1441 – 1502) fue descendiente de patricios nobles de Zurich, entró "anno 1452" en el convento de los Dominicos de Basilea y cursó allí estudios de teología. Se fue a Ulm en cuyo monasterio llegó a ser predicador general y maestro de lectura. Dos veces el monje se fue a Tierra Santa (1480 y 1483). Parece que nunca visitó el sepulcro del apóstol en Compostela como supuse hace tiempo[277], lo que se podría deducir de los siguientes párrafos de texto. Felix Fabri fue enterrado con hábito de peregrino. En la "Sionspilgerin" se trata de una peregrinación espiritual[278] de tendencia fuertemente meditativa que Felix Fabri había escrito, siguiendo el ruego de algunas monjas anónimamente. El texto contiene una peregrinación a Roma y otra a Santiago de Compostela. El texto que –por ser relativamente desconocido – pongo en extenso– relacionado con Galicia y Santiago narra:

"Die XXXviij tagrais ist von cylim[279] Durch galicia vnd komen in die statt Compostell zu(o) dem verren Sant Iacob Dä gänd di

275 Scalia Rössler, Galizia (como nota 52), p. 144s.

276 Cfr. Para su vida y bibliografía Ganz-Blättler, "Andacht" (como nota 28), p. 75s. y passim, y Carls, W., "Felix Fabri, Die Sionpilger", *Texte des späten Mittelalter und der frühen Neuzeit 39*, 1999, p. 53-56.

277 Plötz, R., *Santiago de Compostela*, 1000 Anées de pèlerinage. Bruselas, 1985, p. 249, no. 57.

278 Cfr. K. Herbers, K., "Spiritualité nouvelle ou mécanisme religieux à la fin du Moyen Age? Le "pèlerinage spirituel"", *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne, Patrimoine culturel 20*, Strasbourg, 1992, p. 8-17. La peregrinación espiritual es un genero que se encuentra relativamente frecuente dentro de la literatura odepórica. Menciono entre otros los relatos de Guillaume Deguileville (alrededor de 1348), de Heer Bethlem (alrededor de 1471), de Geiler von Kaysersberg, de Ingacio de Loyola (1523), de Jan Pascha (1527) y varios anónimos de los años 1518, 1529, etc. Se refieren en su gran mayoría a Jerusalén.

279 Según Fabri un lugar cerca de Ávila en el camino a Santiago (Carls, "Felix Fabri", p. 420).

in die kirchen an den o(u)rt Do der haillig Appostel Iacob lyt vnd dingen die antiffen O beate Iacobe Vnd das Respons ecce ego motto et cetera Vnd enpfähen da + ablaß Vnd also schicken sich die bilgerin mitt bycht vnd anda(u)cht das si múgen mornens zum Sakrament mit andaucht ga(u)n vnd wachen die nacht by Sant Iacob.

Die XXXjX tagreis ist also frie singen die bilgrin meß vonsant Iacob Vnd vnderm amptt ga(u)nd si zu(o) dem hailgen sacramenntt Vnd daurna(o)ch dingen si ain schiff vnd farn vff dem mo(e)r hinuß da(u) ist ain Insel Sant michels[280] vnd aini Sanctus Maria vnd aini ihesu christi vnd aini Sant Io(e)rgen vnd aini Sant Andrea Die Insel besu(o)chen die bilgrin vil tag das dem Syon bilgrin ain tagrais ist vnd fúnden da(u) vff dem land des mo(e)rs vil seltzner muschlen gro(u)ß vnd clain die niement si an ir hu(e)t vnd mentel Als Iacobs bilgrin tu(o)nd Vnd belybent by Sant Michel die nacht. Hinder denen Inseln ist kain welt me denn ytel wasser Dem niemen kain ennd mag kommen Da(u)rumb haist das land Finis terre end der welt Aber die ainfaltigen layen Die nit latin versta(u)d nieman des vinis terre den finstern stern Da(u)rumb si Sant Iacob haissen den vinsternstern.

Die xl tagraiß ist von Sant Michel wider gen Compostell zu(o) Sant Iacob By dem si auch den tag vertriben in gottes dienst"[281].

IX

RESUMEN

No hay ocasión mejor que acabar este paseo y coro de peregrinos europeos que con una fiesta como la arriba ampliamente citada. Hechamos un vistazo atrás. A pesar de que con respecto a la peregrinación al sepulcro del Apóstol Santiago el Mayor una y otra vez se habla muy justificadamente de masas de peregrinos de toda procedencia y de toda clase, son contradictorias las informaciones sobre la permanencia, sobre el detenerse en el lugar lleno de gracias[282]. Al principio se cita sólo el Monte del Gozo y la basílica con la tumba del Apóstol, luego más tarde se habla de

280 Es evidente que Felix Fabri se refiere en su enumaración de isla al grupo insular de los Azores y lo localiza cerca de Finisterre. Partiendo del hecho de que descubrió las Azores no antes de la mitad del siglo XV (1433-1446), se puede deducir que Fabri no tenía ni la mínima idea de la distancia de las islas del continente. Fabri podría haberse orientado en la Cosmografía de Ptolomeo que se imprimó en Ulm en 1482 y en la cual se había colocado las islas muy cerca de la costa hispánica. Hoy día las islas de S. Andrea y Christi se llaman Fayal y Terceira (cfr. Carls, "Felix Fabri", como arriba, p. 469).

281 Cit. según la última transcripción de Carls ("Felix Fabri", p. 365 s.). Traducción del pasaje:

"La llegada de la peregrina a Santiago en Compostela etc.

La étapa XXXVIII parte de cylim, atraviesa Galicia y llega a la ciudad de Santiago. Allí entran [las monjas] en la iglesia del lugar donde yace el apóstol Santiago, y cantan la antífona "O beate Iacobe" y la responsa "ecce ego mitto et et cetera". Y reciben allí + indulgencia. Y como es lícito las peregrinas comulgan y rezan preparándose con devoción para la comunión de la mañana siguiente y pasan la noche al lado de Santiago [vigilia]

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

La xl etapa es la vuelta de San Miguel a Compostela de Santiago donde pasan el día con misas".

282 Cfr. Díaz y Díaz, *Santiago y el Camino* (como nota 13), p. 143-146.

la ciudad, del contexto urbano del lugar santo. La basílica era siempre sin duda alguna el punto central de la permanencia y también de la atención. A partir del siglo XV y sobre todo en el siglo XVIII se amplía la información dada por los relatos de los peregrinos y deja ver el mundo de creencias y tradiciones populares, del pensamiento aún milagroso, de las comparaciones con lo propio de cada relator. Pero un hecho queda evidente: En su gran mayoría los peregrinos hablan de una permanencia corta de dos a tres días. Cierro con las palabras ya utilizadas en otra publicación: Los peregrinos a Santiago "se pusieron en camino de lo lejano, vivieron la experiencia de lo extranjero, de lo desconocido, la permanencia en el lugar sacro sació su sed de salud espiritual, pero los peregrinos "se dirigían a Santiago" con sus distintas motivaciones, con sus procedencias diversas y en épocas distintas: era una sociedad europea cristiana en camino"[283] ¿y en Santiago de Compostela?. ¿y el panorama de hoy? La sociedad está en vía de globalizarse.

283 Herbers/Plötz, *Caminaron* (como nota 22), p. 346.

KLAUS HERBERS

La monarquía, el papado y Santiago de Compostela en el Medioevo

I – Introducción

En el año 1481 Diego Rodríguez de Almela, canónigo de la iglesia de Cartagena, envió una colección de 22 milagros al maestre de la orden militar de Santiago, Don Alfonso de Cárdenas[1]. El objetivo del autor no tiene casi nada en común con el de los milagros compostelanos del siglo XII. Rodríguez de Almela, nacido en Murcia, acompañó en 1456 a su educador, el famoso Alfonso de Cartagena, a una peregrinación a Santiago y quiso alcanzar el jubileo. Este viaje debió de haber impactado bastante a Almela, ya que le hizo escribir la vida de Santiago y las diferentes intervenciones que éste tuvo en la Reconquista[2]. Para comprobar con la historia de Santiago que España se había encaminado sucesivamente hacia la homogeneidad política perdida, incluyó las tradiciones que ligan al Apóstol con la Península, las de la construcción de una iglesia, la batalla de Clavijo y el privilegio de los votos, las diferentes batallas contra los moros con la ayuda de Santiago y las diversas peregrinaciones de los reyes y altos personajes a Compostela para pedir la ayuda del Apóstol. Ya en esta rápida presentación aparece claramente un ímpetu de tipo religioso-político[3].

Yo llego a Compostela durante el año jubilar de 1999 y, como Diego Rodríguez de Almela, quiero hablar de milagros jacobeos. El milagro por explicar o el punto de partida de mis refle-

1 Cf. Diego Rodríguez de Almela, ed. Torres Fontes, J., *Compilación de milagros de Santiago* (1946).
2 Cf. los datos biográficos y sobre la obra en Torres Fontes (nota anterior) p. XIX-LIV, sobre su peregrinación p. XXXII.
3 Ed. Torres Fontes (nota 1) p. 61ss.

xiones es el siguiente: Para los reyes y los papas, Santiago se encontraba en la extrema periferia del reino e incluso del mundo cristiano. ¿De qué forma, con que medios pudieron la ciudad de Compostela y su santuario conseguir el apoyo de los reyes y de los papas para llegar a su posterior posición privilegiada en la Península ibérica e incluso en el mundo cristiano? ¿Cuáles eran las ciudades y los santos en competencia? ¿Cuáles eran las modalidades de acción y los argumentos de las personas implicadas en este proceso? Quiero destacar solamente algunas etapas decisivas: el papado no empezó a ejercer su influencia antes de finales del siglo XI[4], ¿pero qué efecto tuvo sobre el papel de la monarquía? ¿Qué monarquía? ¿Se trata de la asturiana-leonesa, la castellana, las de Navarra, Aragón o de Portugal? El tema es vasto y complejo y exige mucha concentración. Con una ponencia de 30 minutos no es posible tratar a fondo esta evolución. Un tal estudio podría hacerse mediante un análisis cuantitativo o cualitativo. Me importa más el aspecto cualitativo, es decir, quiero destacar las fases claves del proceso en cuestión[5]. Después de echar una rápida mirada a la monarquía asturiana, quiero concentrarme en el papel de Fernando I, de los papas, de Diego Gelmírez y de Alfonso VII, después del reino leonés independiente bajo Fernando II y Alfonso IX. La evolución de la ciudad de Santiago está ligada a la evolución de la tumba apostólica y de la sede correspondiente, como sabemos por muchos estudios, sobre todo del profesor Fernando López Alsina[6].

II – La monarquía asturiana y el culto jacobeo

Desde Alfonso II (792-842) hasta Bermudo III (1028-1037), el apóstol Santiago desempeña un papel importante como intercesor de los reyes de la joven monarquía galaico-asturiana o astur-leonesa ante Dios. El Tumbo A, escrito en Compostela, contiene más de 50 documentos referidos a Santiago[7]. En numerosos textos se implora el favor del Apóstol, llegándose a una proliferación de testimonios bajo Alfonso III (866-911). Se trata sobre todo de la intercesión del Apóstol ante Dios para el perdón de

4 Para los documentos anteriores, cf. sobre los papas Juan VIII y IX infra nota 15 y específicamente sobre el discutido contacto entre Juan X y Zanello: Zimmermann, H., "Papstregesten 911-1024" (Böhmer, J.F., *Reg. Imp.*) 2, 5 (2a edición 1998) n. † 23.

5 Me limito aquí a resaltar solamente algunas fases decisivas de este proceso, tratadas en mis estudios sobre el impacto del "Santiago político". Cf. para un análisis más detallado mi trabajo: "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus", *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. Petersohn, J. (Vorträge und Forschungen) 43 (1994) 177-275 y la versión castellana: *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del "Santiago político"* (1999).

6 Tampoco trato conflictos entre obispo y ciudad, en que se mezclaron intereses reales y papales. Cf. sobre estos conflictos las otras ponencias en ese mismo volumen. Sobre la historia de la ciudad hasta el siglo XII, sigue siendo fundamental: López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media* (1988).

7 Cf. p. e. sobre los reyes y Santiago, *Archivos de Galicia* 1 (1988) 89-97. Respecto al tumbo A y su discutido valor, cf. Herbers, *Política y veneración* (como nota 5), 31, y la edición reciente de Lucas Álvarez, M., *Tumbo A de la Catedral de Santiago. Estudio y edición* (1998).

Alfonso II

los pecados. Santiago es descrito a veces como el patrono más importante y poderoso después del mismísimo Dios[8] e incluso como patrono de Hispania. Así, ya se dice en un documento del 834 ... *patronum et dominum tocius Hyspanie*[9]. Este patronato sobre *Hispania* se fue perdiendo al irse consolidando el reino astur-leonés en el siglo X, para circunscribirse cada vez más a los reinos del Norte; después de Ordoño I (850-866), no se encuentra ningún testimonio más en lo que a esto respecta[10].

El patronato para los reyes del Norte está ligado a la petición de auxilio en la guerra. Tales ruegos o deseos se encuentran ya en ocho documentos reales del 893 al 1024[11]. Con la invocación del Santo iban unidas las muestras de gratitud hacia él[12].

Bajo Alfonso III resalta una intensa vinculación con el patronato de Santiago. Precisamente bajo su reinado, en especial en los años 880-890, ejércitos musulmanes amenazaron seriamente el Norte y agitaciones internas pusieron en peligro la monarquía. Según la opinión tradicional, esta situación condujo también a la reflexión sobre las tradiciones visigodas[13]. En este contexto, el patronato de Santiago adquiere una especial relevancia; significativamente, en el 899, tuvo lugar la construcción de una iglesia más nueva y más grande en Santiago. A pesar de todas las discusiones sobre la autenticidad de los documentos correspondientes, entre los que se encuentra la carta de un papa Juan[14], parece que debe quedar fuera de duda la construcción y consagración de la iglesia, que da claramente testimonio del auge del culto bajo Alfonso III[15]. Santiago estuvo, por tanto, estrechamente unido a los intereses dinásticos de Asturias y León en la primera época —otros reinos, como Navarra, Aragón, los condados de Castilla y Cataluña, orientados hacia el Sur de Francia, quedaron fuera de esta órbita—, condicionando esta relación también la evolución de Compostela hacia un centro de peregrinación[16].

III – A finales del siglo XI: Fernando I y Santiago

La conquista "milagrosa" de Coimbra en 1064 es un episodio clave para poner de relieve el avance del culto de Santiago y de

8 Documentos de Alfonso III del 885 y 886: *post Deum piissimo patroni nostro ...*, ... *post Deum nobis fortissimo patrono*, ed. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 13 p. 65,; cf. también López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols. (1898-1911) vol. 2 apénd. n. 17 y 19 p. 32 y 34; Floriano, A. C., *Diplomática española del período astur* (718-901), 2 vols. (1949-1951) vol. 1 n. 133 y 136 p. 158 y 165; García Álvarez, M.R., "Catálogo de documentos reales de la alta edad media referentes a Galicia (714-1109)", *Compostellanum* 8 (1963) 301-375 y 589-650; 9 (1964) 639-677; 10 (1965) 257-328; 11 (1966) 257-340; 12 (1967) 255-268 (índice onomástico) y 581-636 (índice toponímico) (únicos índices completos de los documentos reales tempranos referentes a Galicia para la consulta continua) vol. 8 n. 70 y 72 p. 366-368.

9 Documento de Alfonso II del 4 de septiembre de 834 (829), ed. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 1 p. 49-51, acá p. 50; Flórez, E., *España Sagrada* vol. 19 n. 1 p. 329; Floriano, *Diplomática* (como nota anterior) vol. 1 n. 36 p. 172; García Álvarez, *Catálogo* (como nota anterior) vol. 8 n. 12 p. 333s; cf. de igual modo Ordoño I en el 858: *...Iacobi apostoli, nostri et tocius Hispanie patroni...*; ed. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 2 p. 52,; López Ferreiro, *Historia* (como nota anterior) vol. 2 apénd. n. 3 p. 9; Floriano, vol. 1 n. 58 p. 259; García Álvarez, Catálogo vol.8 n. 41 p. 348s..

10 Esta tendencia coincide, en cierta manera, con la señalada por Bronisch, A. P., *Reconquista und Heiliger Krieg: Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert* (1998).

11 A veces incluidos en la petición de una intercesión general ante Dios, *ut nobis ... uictoriam de inimicis tribuatis*: Alfonso III, el 25 de julio del 893, ed. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 14 p. 66s., acá 67; López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) vol. 2 apénd. n. 21 p. 38s.; Floriano, *Diplomática* (como nota 8) vol. 2 n. 144 p. 193s.; García Álvarez, *Catálogo* (como nota 8) vol. 8 n. 73 p. 368.– A modo de complemento, podrían citarse también algunas fuentes historiográficas sobre los enfrentamientos militares, cf. el breve bosquejo de Barkai, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el Espejo)* (1984) 112-116.

12 En algunos casos, las donaciones, al Patrono y a la Iglesia de Santiago, de posesiones de nuevo conquistadas, como las de Ordoño II , el 20 de abril del 911, se justificaban con la ayuda prestada en la batalla; cf. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 21 p. 77-79.

la ciudad del Apóstol. En 1064, en el mismo año en que fue atacada en el Este la ciudad de Barbastro desde Aragón[17], Fernando I de León (1035-1065) conquistó el 9 de julio la ciudad de Coimbra y con esto consiguió una importante victoria sobre los musulmanes en el Oeste del reino. En los *Annales Portugalenses Veteres* y en otras fuentes contemporáneas, se menciona y resalta esta conquista de Fernando I, pero los relatos respectivos todavía se mantienen en el marco de las descripciones normales de victorias militares[18].

Ya poco tiempo después, diversas fuentes narraban este suceso, en tanto que aludían a una intervención del apóstol Santiago. Las dos noticias más antiguas se encuentran en la *Historia Silense* y en un relato de los milagros del *Liber Sancti Jacobi*[19]. Posiblemente ambas versiones se basen en una tradición oral, que pudo haberse formado ya a finales del siglo X[20].

Según narra la *Historia Silense*, Fernando habría visitado Santiago de Compostela antes de la conquista de Coimbra para invocar al Apóstol como intercesor y además habría reforzado su petición por medio de una ofrenda. Después, el rey habría luchado con el *gladius materialis*, mientras que Santiago habría intercedido como *Christi miles* por la victoria ante el Señor y Maestro. Esto mismo lo habría comunicado el Apóstol en Compostela. Después de la victoria, Fernando se habría puesto en marcha hacia Compostela, para dar material- y espiritualmente gracias al Apóstol por la ayuda ofrecida en la batalla. No quiero entrar aquí en la discusión del patronato guerrero de Santiago[21]. Lo que importa para mi tema es el hecho de que la petición y la acción de gracias luego de la ayuda hayan consistido en la visita del monarca a la catedral compostelana.

En lo que respecta al rey Fernando I, la *Historia Silense* otorga mucha atención a otro hecho: el traslado de los restos de San Isidoro de Sevilla a León, en el 1063[22]. La iglesia de San Isidoro de León debía más tarde ser también el lugar de enterramiento de Fernando I; antes de su muerte habría mostrado en León su reverencia a los santos Isidoro y Vicente. La *Historia Silense* dice también que Fernando hizo donaciones sobre todo a León,

13 Tendencia, ésta, que se refleja asimismo en las antiguas crónicas astures del siglo IX; una apreciación diferente en Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg* (como nota 10).

14 Editada por Zimmermann, H., *Papsturkunden 896-1046*, vol. 1: *896-996* (2a edición 1988) n. †6.

15 Esto se refleja en la *Crónica de Sampiro*: "Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X", ed. Pérez de Urbel, J., *Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de estudios medievales* 26 (1952) 289-294; Sánchez-Albornoz, C., "Sobre el acta de consagración de la iglesia de Compostela en 899", *Classica et Iberica. Un homenaje en honor de Marique, J.M.F., S.J.*, ed. Brannan, P.T. (1975) 275-292 (reeditado en idem, *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media* (1981) 531-48), ha intentado despejar las partes auténticas de las controvertidas tradiciones. Sobre las noticias de Sampiro, que están relacionadas con el conjunto de falsificaciones de Pelagio de Oviedo, cf. Engels, O., "Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil", en *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969) 37-49 y 241-287 (reeditado en *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfasungsgeschichte Spaniens im Mitellalter* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröfentlichungen der Görres-Gesellschaft) N.S. 53 (1989), con paginación original), especialmente p. 279, sobre la intención de exigir el pago de tributos en relación con la consagración de la iglesia en Santiago. Cf. en general también Plötz, R., "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft) 1. Reihe 30 (1982) 19-145 y 108-11.

– Sobre las relaciones exteriores de Asturias bajo Alfonso III, que llegan hasta el Sudoeste de Alemania y que son esclarecedores en cuanto a la autenticidad de la carta de Alfonso III enviada a Tours, cf. Fletcher, R.A., *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez* (1984) 77: *St. James helped to make him a great king* y viceversa: *Alfonso III made James a great saint*. La carta de Alfonso III al clero de Tours, controvertida en cuanto a su autenticidad, supone también un testimonio importante para los primeros tiempos de la veneración de la tumba, así como para las ideas de imperio. Cf., por último, sobre la discutida autenticidad, Fletcher, 317-323; según este último, al menos podría partirse de la base de una parte auténtica; cf. Herbers, K., "El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur", *Compostellanum* 36 (1991) 255-264 y 262s.

Oviedo y Santiago[23], es decir, a las ciudades más importantes de su reino. Por esto, Isidoro adquirió para Fernando tanta relevancia como Santiago.

El hecho de que Isidoro y Santiago pudieran ser asociados siguiendo el ejemplo romano lo demuestra la *Adbreviatio Braulii*, cuyo contexto histórico es el traslado de los restos de Isidoro a León (1063). La *Adbreviatio* sitúa a Pedro y Santiago, así como a Gregorio el Magno e Isidoro a un mismo nivel[24] y constituye un importante documento para la idea de que España contase, debido a la evangelización del apóstol Santiago, con una tradición apostólica comparable a la de Roma. En este contexto León, como nuevo lugar de sepultura de San Isidoro, ganó a su vez en importancia. Así, en la *Adbreviatio Braulii* existe la tendencia a contraponer a la tradición romana la colaboración de Santiago e Isidoro o de Compostela y León. Roma es aquí claramente el punto de referencia y la norma vigente.

Si se analiza la *Historia Silense* desde este punto de vista, se descubre que también en esta fuente ambos santos, con cometidos distintos, aparecen como colaboradores: Santiago más bien para la expansión, Isidoro para la integración y la salvación del alma de Fernando I. ¿Por qué los dos santos adquieren tanta importancia bajo el reinado de Fernando? Fernando fue en un principio conde de Castilla, hasta que en el año 1038 sustituyó a Bermudo III en el gobierno del reino de León. La legitimación de esta nueva soberanía pudo ser reforzada por la invocación de Santiago e Isidoro y de sus ciudades de León y Compostela. El papel de ambos santos como auxiliadores también fue importante para el autor de la *Historia Silense* para formular un objetivo importante de su exposición, subrayar con una connotación claramente antifranca la autonomía de *Hispania*[25].

IV Santiago y Compostela en la primera mitad del siglo XII: importancia político-eclesiástica y política del culto de Santiago

El episodio y la concepción historiográfica de la conquista de Coimbra se sitúan dentro de la evolución que tuvo lugar en este

16 Sin embargo, la evolución no fue unilateral; otros santos lugares también fueron objeto del interés de los monarcas astures. Una ojeada a otros documentos reales con otros destinatarios demuestra —y esto hay que destacarlo en contra de la opinión de que Santiago hubiese ido evolucionando unidireccionalmente como único protector de la monarquía astur— que también aparecen en las fuentes otros santos adscritos a iglesias y monasterios como patronos reales. Monasterios como Eslonza, Celano o Sahagún y sus patronos Eulalia, Vicente, Pedro y Pablo o el mismísimo Redentor pudieron adquirir tanta importancia como Compostela y Santiago.

17 Ferreiro, A., "The Siege of Barbastro 1064-65: A Reassessment", *Journal of Medieval History* 9 (1983) 129-144, especialmente 132-134, que no considera la expedición como cruzada.

18 "Annales Portugalenses Veteres", ed. David, P., *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle (Collection portugaise)* 7 (1947) 297, así como las otras notas de la "Summa Chronicarum" y Rocha, M. da, *ibid.* 311s.

19 "Historia Silense", ed. Pérez de Urbel, J., González Ruiz-Zorrilla, A. *Escuela de Estudios Medievales* 30 (1949) 190-193. Para esta edición, que no supera en todos los puntos la de Santos Coco, F., (1921), cf. Sánchez Albornoz, C., "De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamada Historia Silense", *Cuadernos de Historia de España* 37-38 (1963) 292-317 (reimpreso en idem, *Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval* (1967) 235-263, sobre todo 249- 263); cf. la bibliografía de la discusión científica sobre el origen de la *Historia Silense* en Bronisch, *Reconquista* (como nota 10) 164-169; *Liber Sancti Jacobi*, ed. Herbers, K. y Santos Noia, M. (1998) 175. Cf. la edición de ambos relatos de Díaz y Díaz, M.C., "Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media" *(Bibliófilos Gallegos / Biblioteca de Galicia)* 24 (1985) 134-143. Sobre este asunto, cf. también Herbers, "Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der 'Liber Sancti Jacobi'", *Historische Forschungen* 7 (1984), 123 y Plötz, R., "Lazo espiritual y cultural entre América y Europa: Santiago de Compostela", *Galicia, Santiago y América* (sin año [1992]) 57-74.

20 Cf. la nota anterior. Es importante decir, a este respecto, que el origen del *Liber Sancti Jacobi* tiene que ver más bien con Santiago de Compostela y el de la *Historia Silense*, con San Isidoro de Sevilla.

21 Cf. los trabajos de Plötz, Díaz y Díaz y Herbers, citados en la nota 19.

22 Cf. Pérez de Urbel, González Ruiz-

tiempo. La historia de España y de Compostela estuvieron marcadas, a finales del siglo XI y principios del XII, por cambios estructurales decisivos para los reinos cristianos de la Península ibérica, cambios que la investigación designa como "europeización"[26]. La reforma eclesiástica y monástica de Cluny y de otras órdenes, vínculos dinásticos con linajes nobles "extranjeros", la introducción de la liturgia romana, la participación de "extranjeros" en la expansión militar, el abandono de la escritura visigótica y la fuerte influencia del papado son sólo algunos de los puntos que caracterizan un proceso complejo[27]. Me limito aquí a subrayar solamente unos aspectos en lo que a la influencia real y papal se refiere. Tengo que basarme en gran medida en la *Historia Compostellana*[28]. A veces, sus afirmaciones se pueden completar o comparar con los documentos reales conservados[29] y, en menor medida, con los papales transmitidos exclusivamente en la *Historia Compostellana*[30]. Lo tendencioso de la *Historia Compostellana* tiene también una ventaja indiscutible: ella permite comprender las ideas dominantes en la Compostela de la primera mitad del siglo XII, y sobre todo, el ideario del obispo Diego Gelmírez y de su círculo.

Con la conquista de Toledo en el 1085[31] parecía que se hubiera restablecido el orden antiguo. En el año 1088, el Papa Urbano II concedió a Toledo el primado y los derechos del legado papal en España[32]. Esta nueva situación provocó la oposición de los demás episcopados, y con Carl Erdmann hay que decir que los obispos españoles usaban al papa "para sacudirse de encima la soberanía provisional del (arzobispo) toledano"[33]. Esta máxima también era válida para Compostela: sólo con la ayuda del papa se podía elevar la propia posición. La legitimación de la sede a través de las reliquias del Apóstol supuso un arma de gran ayuda[34]. Los objetivos de Diego Gelmírez y su cabildo eran, por tanto, también de índole política, puesto que Alfonso VI se había orientado fuertemente hacia Toledo e incluso se había hecho llamar *imperator totius Hispaniae*.

En el 1095, ya antes del pontificado de Gelmírez, el papa Urbano II confirmó el traslado definitivo de la sede episcopal de

Zorrilla (como nota 19) 202-204; sobre las tradiciones hagiográficas, cf. Gaiffier, B. de, "Le culte de St-Isidore de Séville. Esquisse d'un travail", *Isidoriana* (1961) 271-284 y Henriet, P., - Hagiographie et politique à León an début du XIIIe sècle. Les chanoines réguliers de Saint - Isidore et la prise de Baeza, *Reoue Mabillon* NS 8 (1997), 53-82

23 *Historia Silense*, ed. Pérez de Urbel, González Ruiz-Zorrilla (como nota 19) 205.

24 "Adbreviatio Braulii", ed. Anspach, E., *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (1930) 56-64, esp. 63s.: *Nam sicut Gregorius doctor Romae successit Petro ita beatus Isidorus in Hispaniarum partibus doctrina Jacobo successit apostolo.*

25 Sobre la tendencia de las fuentes, cf. a modo de síntesis la introducción a la *Historia Silense*, ed. Pérez de Urbel, González Ruiz-Zorrilla (como nota 19), sobre todo p. 88. Quizás haya que concebir esta historia como reacción contra las tradiciones carolingias que otorgaban a Carlomagno una importancia especial en la lucha contra los musulmanes.

26 Cf. las ponencias del congreso *España y el "Sacro imperio". Procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la "europeización" (siglos XI-XIII)*, que tuvo lugar en Valladollid del 13-15 de octubre de 1999.

27 Cf. a elección algunas obras que se centran preferentemente en el Noroeste español: Segl, P., *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über Cluniazenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts* (1974); Segl, P., "Die Cluniazenser in Spanien – Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts", *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, ed. por Constable, G., Melville, G. y Oberste, J., (Vita regularis) 7 (1998) 537-558; Feige, P., "Die Anfänge des portugiesischen Königtums und seiner Landeskirche", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft) 1. Reihe, 29 (1978) 85-436; Vones, L., "Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130" *(Kölner Historische Abhandlungen)* 29 (1980); Reilly, B.F., *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca. 1109-1126* (1982); Herbers, K., *Jakobuskult* (como nota 19); Fletcher, *Saint James's Catapult* (como nota 15); Reilly, B.F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109* (1988), cf. también el volumen compilatorio editado por idem, *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in Leon-Castile in 1080* (1985).

28 "Historia Compostellana", ed. Falque

Iria a Compostela, dando la exención al obispado[35]. Los otros éxitos durante el episcopado de Gelmírez me interesan aquí sobre todo por la forma de su argumentación y procedimiento. Estos éxitos se consiguieron en varias etapas: en 1104, la concesión del palio; en 1120, la concesión provisoria de la dignidad arzobispal hasta la reconquista de la antigua metrópoli de Mérida; en 1124, la confirmación definitiva de esta dignidad[36]. El traslado de los derechos metropolitanos de la alejada y antigua metrópoli de Mérida a Compostela pone en evidencia las dificultades de esta construcción jurídica. Con ella fueron vulnerados derechos de Toledo. También resultó afectada Braga, que tradicionalmente había poseído los derechos eclesiásticos de la parte occidental de la Península ibérica[37]. El apoyo decisivo llegó finalmente del papado, que se convirtió en el aliado más importante de Gelmírez. Para ganar el apoyo del papado para sus objetivos, se sirvió de (casi) todos los medios. El relato de la *Historia Compostellana* sobre la elevación de Compostela a metrópoli se asemeja a una novela policíaca. Se habla con franqueza de todos los trucos y sobornos empleados[38].

A pesar de ciertas reservas romanas respecto a la apostolicidad compostelana, se intenta basar la dignidad especial de Compostela, también respecto a Roma, en la tumba del apóstol Santiago. El examen de algunos pasajes en los que se pone de relieve la posesión del cuerpo de Santiago[39] demuestra que se recurre constantemente a este argumento. Los correspondientes documentos papales recogen en todo caso en las arengas esta argumentación y quizás haya contribuido a ello a veces el destinatario o quizás más bien el autor de la parte correspondiente de la *Historia Compostellana*. Si se comparan algunos de los documentos papales insertados en la *Compostellana*, que ven en la posesión de las reliquias del Apóstol una razón de peso para los privilegios concedidos, resulta significativo que, mientras que en el primer libro de la *Historia Compostellana* los documentos de Urbano II y Pascual II todavía contienen fórmulas como ... *in qua nimirum eius corpus requiescere creditur*[40], los documentos papales posteriores a 1119, sobre todo los de Calixto II, supri-

Rey, E. *(Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis)* 70 (1988). Sobre cuestiones de elaboración, falsificación, autores, tendencia, etc..., cf. sobre todo Vones, Hist. Comp. (como nota anterior) y López Alsina, *Ciudad* (como nota 6) 46-93, bajo el título "En torno a la Historia Compostelana", también editado en *Compostellanum* 32 (1987) 443-502.

29 Como índice de los diplomas reales hasta 1109, cf. la lista de García Álvarez, *Catálogo* (como nota 8); sobre Alfonso VI cf. también: Reilly, B.F., "The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)", *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter* (como nota 27) 1-40; sobre Alfonso VII, los índices de Rassow, P. "Die Urkunden Kaiser Alfons' VII. von Spanien", *Archiv für Urkundenforschung* 10 (1928) 327-467, 11 (1930) 66-137, y también las aportaciones complementarias de Reilly, B. F., "The Chancery of Alfonso VII of León-Castilla: The Period 11161135 Reconsidered", *Speculum* 51 (1976) 243-261; Lucas Álvarez, "El reino de León en la alta edad media" 5: "Las cancillerías reales (1109-1230)" *(Fuentes y estudios de historia leonesa)* 52 (1993).

30 La documentación papal dentro de la *Historia Compostelana* ha sido revisada sobre todo por Vones, *Historia Compostelana* (como nota 27). La *Crónica de Alfonso VII*, demasiado de parte de su protagonista, ofrece también en algunos pasajes la posibilidad de contrastar dos interpretaciones. "Chronica Adefonsi imperatoris", ed. Sánchez Belda, L. *(Escuela de Estudios Medievales, Textos)* 14 (1950); nueva edición a cargo de Maya Sánchez, A., *(Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis)* 71 (1990) 109-248.

31 Cf. Miranda Calvo, J., *La reconquista de Toledo por Alfonso VI* (1980) y las actas de congreso: "Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo 20-26 Mayo)" 3 vols. *(Instituto de Estudios visigótico mozárabes de Toledo, Serie Historica)* 4-5 (1987-1989).

32 *JL* 5366, ed. Mansilla, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III (9651216)* (1955) n. 27 p. 43-45.

33 Erdmann, C., "Das Papsttum und Portugal im 1. Jahrhundert der portugiesischen Geschichte" *(Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Reihe)* 5 (1928) 1-63, esp. 8.

34 Muchos obispos de Compostela ya se habían designado anteriormente con el título de *apostolice sedis episcopus*. El caso más espectacular fue la justificación de la excomunión del obispo Cresconio por el Papa León IX., en 1049, *quia contra fas sibi vendicaret culmen apostolici nominis*, ed. Mansi, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplis-*

men el decisivo *creditur*[41]. Se puede, pues, constatar una evolución[42].

El rango especial de la Iglesia del Apóstol fue subrayado por otros privilegios papales referidos a los cardenales y al derecho de los canónigos de llevar la mitra[43]. Dos objetivos parecen aquí prioritarios: por una parte la ya citada supremacía de Compostela respecto a otras iglesias españolas, y, por otra, el acercamiento a las costumbres romanas: *secundum Romane Ecclesie consuetudinem*, como se dice en un texto dirigido a los cardenales compostelanos[44].

En el contexto de la introducción de tradiciones romanas se sitúa también la adopción de la liturgia de Roma y del derecho canónico de influencia gregoriana en Compostela. La *Historia Compostellana* habla en un pasaje de la posesión de 14 libros[45]; con ello se refiere a los libros litúrgicos del rito romano y a la colección conocida como "colección de los 74 títulos"[46] del derecho canónico, influenciada por la reforma eclesiástica romana[47]. Con los libros de derecho canónico Compostela poseía dos colecciones de cánones claramente ordenadas y de fácil uso. Este derecho canónico de influencia romana era más útil que el visigótico para ensalzar la sede compostelana. El primero ponía muchas decisiones en las manos del Papa y de esta forma remitía a la jurisdicción romana muchos conflictos surgidos en la Península ibérica, de los que Gelmírez no hubiera salido posiblemente muy bien parado. A comienzos del siglo XII, pues, Compostela resaltó la posesión de las reliquias del Apóstol y se sirvió de las nuevas formas y usos romanos para coalicionarse con el papado y obtener de esta forma una mayor ventaja respecto a los competidores españoles.

Junto con la argumentación de la posesión de las reliquias aquí esbozada, ya habíamos mencionado el respaldo material de las peticiones compostelanas en Roma: el ambicioso Gelmírez supo reforzar sus peticiones con grandes sumas[48].

La promoción de la sede compostelana impulsada por Gelmírez resultó relevante incluso en el terreno estrictamente político. Influjos europeos se manifestaron también en Galicia, cuando el

sima collectio 19 (1967) 741. Para la utilización de títulos similares por parte de los obispos compostelanos desde el s. IX, cf. Vones, *Historia Compostelana* (como nota 27) 282, nota 34.

35 *JL* 5601, incluido en la Hist. Comp. I 5, ed. Falque Rey (como nota 28) 18-20, quizás falsificado o interpolado, cf. Vones, *Hist. Comp.* (como nota 28) 80-98, con exposición del contexto general. El documento demuestra, no obstante, al menos los esfuerzos de los autores de la *Hist. Comp.* por resaltar la unidad territorial de la sede episcopal y las reliquias del Apóstol. Iria, desde el s. IX, ya había pasado, de facto, a un segundo plano en comparación con Compostela, cf. López Alsina, *Ciudad* (como nota 6) 155-174.

36 Cf. los documentos papales *JL* 5986, insertos en la *Hist. Comp.* I 17, ed. Falque Rey (como nota 28) 41s., en la *Hist. Comp.* II 16, ed. Falque Rey 254s. (también en Robert, U., *Bullaire du pape Calixte II*, 2 vols. (1891) vol. 1 p. 216-218 n. 146); *JL* 7160, incluido en la *Hist. Comp.* II 64., ed. Falque Rey 355s. (también: Robert vol. 2 n. 502 p. 330s. y Mansilla, *Documentación* (como nota 32) n. 63 p. 80s.). Sobre las actas de Calixto II, cf. Schilling, B., "Guido von Vienne – Papst Calixt II." *(Monumenta Germaniae Historica, Schriften)* 45 (1998) 448-450, 454-461.

37 Ya en un primer momento había intentado Gelmírez usurpar los derechos metropolitanos del arzobispo de Braga e incluso había conseguido algunos triunfos en este sentido: cf. a modo de síntesis Feige, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (como nota 27) 152ss.

38 Para todas las prerrogativas y ascensos de rango que Compostela consiguió en los veinte largos años bajo Diego Gelmírez, siempre se recurrió a la posesión de las reliquias del Apóstol como argumento, con el fin de conseguir para la sede apostólica el sitial que se merecía. Esto se narra en forma insistente en la *Historia Compostellana*. El título del tercer capítulo del Libro II, atribuido al maestro compostelano Giraldo, dice así: *Quomodo idem episcopus prius aspiravit ad adipiscendum archiepiscopatum* (*Hist. Comp.* II 3, ed. Falque Rey (como nota 28) 222-226, con varias alusiones a la Biblia, a la denominación de Santiago como *consanguineus* del Señor (al parecer, en la Edad Media se confundía frecuentemente a Santiago con el "hermano del Señor"), así como una evocación de las escenas bíblicas correspondientes). La posición compostelana la explican las reservas romanas respecto a una nueva sede apostólica en Occidente, de lo cual era consciente el obispo compostelano y por lo menos también el autor de estos pasajes. Los argumentos papales no carecían totalmente de fundamento, aunque fueran rechazados una y

rey Alfonso VI, que por su matrimonio con Constanza estaba unido a la dinastía de Borgoña, nombró al noble Raimundo conde de Galicia, en el 1087. El contar con el favor de Raimundo le posibilitó también tener más contactos con Borgoña y Roma, puesto que el hermano de Raimundo era el arzobispo Guido de Vienne, el futuro Papa Calixto II (1119–1124)[49], y muchos de los éxitos político-eclesiásticos los debe Gelmírez a este papa y a su entorno.

En el campo de la política hispano-galaica, hubo conflictos entre la sede y los burgueses, conflictos en los cuales estuvieron comprometidos los reyes y especialmente la reina Urraca, y que no voy a tratar aquí[50]. El problema político atañía también el poder del hijo de Raimundo, el futuro Alfonso VII, cuyo padrino de bautismo fue Gelmírez[51]. En su persona se aúnan el deseo del obispo de Santiago por decidir la coronación del rey y elevar el patronato de Santiago al alto rango que le correspondía con los del ambicioso joven Alfonso, que no tuvo reparos en luchar contra su madre, todavía en vida. Ésta había consentido en la coronación de Alfonso, todavía menor de edad, celebrada en el año 1111 *ante altare beati apostoli Iacobi*[52]. Alfonso VII se dispuso a combatir, aun cuando fuera contra su propia madre, con las armas espirituales de Santiago.

Otro hito en la carrera política del rey Alfonso fue la ceremonia durante la que fue armado caballero en Compostela para Pentecostés de 1124. En posteriores alusiones de la *Historia Compostellana* a Alfonso, se mencionan varias veces las tres etapas decisivas en la carrera de Alfonso VII que le unieron a Santiago de Compostela: su padrinazgo bautismal, su coronación como rey y el ser armado caballero[53]. Esta vinculación había sido lograda en gran medida por el arzobispo Diego Gelmírez, de cuya influencia Alfonso intentaría por cierto liberarse, después de la muerte de su madre, en 1126, porque tendría que tener cada vez más en cuenta otras fuerzas[54]. Sin embargo, en 1127 Alfonso VII mostró de nuevo su devoción a la Iglesia en que se encontraba el sepulcro del Apóstol. Según un documento del 13 de noviembre de 1127, Alfonso habría llegado a

otra vez en la *Historia Compostellana*. Así se cuenta en un pasaje posterior que los enemigos de Diego Gelmírez habrían acusado a éste ante el Papa Honorio II, porque a veces habría procedido *apostolico more; Hist. Comp.* III 10, ed. Falque Rey (como nota 28) 434: *Apud quem* (sc. Honorium) *emuli et detractores inuidia atque maliuolentia ducti dominum Conpostellanum grauiter accusauerunt eum in suis indumentis et oblationibus peregrinorum recipiendis apostolico more uti inprudenter astruentes*. Si bien, según el texto, la suspicacia romana había cesado, ella podría muy bien haberse mantenido.

39 Los pasajes pueden encontrarse con relativa facilidad por medio de la *Concordantia formarum: Instrumenta Lexicologica Latina, Historia Compostellana*, Series A, fasc. 46, curante Cetedoc (1988).

40 Así *JL* 5601, *JL* 5880, incluidos en la *Hist. Comp.* I 5, I 12, I 36, ed. Falque Rey (como nota 28) p. 18, 28, 74; lo mismo acontece con *JL* 5986, I 17 p. 41.

41 Cf. p.e. *JL* 7160, *JL* 7161, *JL* 7162, incluidos en la Hist. Comp. II 63 y 64, II 67, ed. Falque Rey (como nota 28) p. 348 y 355, 362, 363.

42 No se puede saber con certeza si el cambio decisivo se produjo en el entorno del papa o en Compostela, siendo el responsable el autor de la *Historia Compostellana*.

43 El Papa Pascual II permitió el nombramiento de siete cardenales, cf. *JL* 5881 y *JL* 6208, incluidos en la *Hist. Comp.* I 13 y 45, ed. Falque Rey (como nota 28) p. 29s. y 83; cf. I 38 p. 77. El privilegio de llevar la mitra en las festividades (*JL* 6042) está incluido en la *Hist. Comp.* I 44, ed. Falque Rey p. 82. Aunque los textos no queden fuera de toda duda, los privilegios incluidos en la *Historia Compostellana* reflejan las ideas de la sede episcopal.

44 *JL* 6208, incluido en la *Hist. Comp.*, ed. Falque Rey (como nota 28) 83; cf. *JL* 5881, ibid. 29 (con una consideración especial de los ritos litúrgicos romanos), así como *JL* 6042, ibid. 82: *in speciem uidelicet presbiterorum seu diaconorum Sedis Apostolice cardinalium*.

45 I 57, ed. Falque Rey (como nota 28) 334.

46 Ed. Gilchrist, J., *(Monumenta iuris canonici, Series B: Corpus Collectionum)* 1 (1973).

47 Cf. la identificación reciente en base al pasaje de la *Hist. Comp.* en García y García, A., "Reforma gregoriana e idea de la 'Militia sancti Petri' en los reinos ibéricos", en *La Riforma Gregoriana e l'Europa: Congresso internazionale, Salerno 20-25 maggio 1985* (Studi Gregoriani) 13 (1990) 241-262, 248s. – Cf. para la importancia del derecho canónico también la colección llamada *Polycarpus*, cf. el estudio de Horst, U., "Die Kanonesammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogo-

Compostela *causa orationis*[55], pero el motivo principal fue que necesitaba dinero[56]. Consiguió su objetivo, mas Gelmírez indujo al rey a prometer la elección de Compostela como lugar de su sepultura[57]. Además, Alfonso habría expresado su deseo de ser canónigo de la Iglesia del Apóstol, deseo que el arzobispo y el cabildo habrían acatado. Este canonicado adquiere, sin embargo, una connotación especial por el hecho de haber Alfonso aparentemente manifestado su deseo de derrotar como *canonicus beati Iacobi* a los enemigos de la Iglesia compostelana, su preferida entre todas las iglesias de España, y de defender sus derechos[58]. Este aspecto del *rex canonicus* parece ser único a nivel europeo, puesto que no se encuentra en forma tan marcada en otras fuentes contemporáneas[59].

Estos dos aspectos, sepultura y canonicado, quizás indiquen una orientación contra León, pues el rey poseía allí supuestamente un canonicado desde los tiempos de Ramiro I (842–50)[60] y allí ya se encontraba la tumba de Fernando I. También es posible que Gelmírez quisiera aprovecharse de las ambiciones imperiales de Alfonso VII, ya que a partir de 1126 encontramos los primeros títulos de Alfonso VII como *imperator*[61]. El plan de Gelmírez de convertir la catedral de Compostela en panteón del rey y a éste más tarde en emperador sin embargo no se llevó a cabo —Alfonso VII fue enterrado en Toledo—, así y todo, es una significativa muestra de sus intenciones[62].

Un último aspecto de la influencia política de Compostela guarda relación con una tradición cuyos principios remontan a los tiempos de Raimundo. Gelmírez había sido ya canciller del conde galaico Raimundo. Bajo el reinado de Alfonso VII convergieron dos influencias: la compostelana sobre la cancillería gallega, por una parte, y sobre la castellano-leonesa, por otra[63]. En 1127 aparece por primera vez Diego Gelmírez como capellán y canciller del reino. El salto al capellanato de la Iglesia compostelana no estuvo probablemente exento de disputas; en 1134 se terminó la influencia de Compostela sobre la cancillería real-imperial, momento en el cual Toledo se aprovechó de las incipientes disputas entre Gelmírez y el canciller Bernardo, lle-

no. Quellen und Tendenzen" *(MGH Hilfsmittel)* 5 (1980). Horst remonta el origen de la colección a la época posterior a 1111 (p. 4-6). Cf. también la interpretación del portal de las platerías de Manuel Castiñeiras durante este mismo congreso y su contribución en este mismo volumen p. 291.

48 La fuente que aquí sirve de base es sobre todo la *Hist. Comp.* II 15-20, ed. Falque Rey (como nota 28) 249- 262; cf. Jordan, K., "Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 25 (1933-1934) 61-104, 83ss.; Feige, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (como nota 27) 155s.; Fletcher, *Saint James's Catapult* (como nota 15) 192-222, especialmente 205, así como Stroll, M., "The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130" *(Brills Studies in Intellectual History)* 8 (1987) 111-120, que también analiza por qué este sistema desde 1124 sólo funcionó de manera limitada.

49 Véase ahora el trabajo fundamental de Schilling, *Guido von Vienne* (como nota 36).

50 Gautier-Dalché, J., "Les mouvements urbains dans le nord-ouest de l'Espagne au XIIème siècle: Influences étrangères ou phénomènes originaux?", (CH) 2 (1968) 51-64 e idem, *Historia urbana de León y Castilla en la edad media : siglos IX - XIII.* (2a ed. en español 1989); Reilly, B. F., *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca: 1109 – 1126* (1982), sobre todo 123-25, y recientemente Vones-Liebenstein, U., "Königin Urraca", *Frauen im Mittelalter*, ed. Schnith, K. (1997) 174-188.

51 El padrinazgo bautismal aparece en varias referencias posteriores a la unión de Alfonso VII con la sede apostólica.

52 *Hist. Comp.* I 66, ed. Falque Rey (como nota 28) 105s.; cf. Reilly, *Queen Urraca* (como nota 27) 73ss. Es dudoso que se trate de la entronización como rey de Galicia; Fletcher, *Saint James's Catapult* (como nota 15) 134ss. piensa, en contra de la opinión dominante hasta ahora, que hay que pensar más bien en una corregencia. Engels, O., "Königtum und Stände in Spanien während des späteren Mittelalters", *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*, ed. Schneider, R., (Vorträge und Forschungen) 32 (1987) 81-121, reeditado en idem, *Reconquista und Landesherrschaft* (como nota 15) 405-445 (con paginación original), acá 100 (reedición p. 424) relaciona la coronación con el reino de Galicia.

53 Cf., por ejemplo, *Hist. Comp.* II 85 y 87, III 24 y 49, ed. Falque Rey (como nota 28) p. 396, 403, 459s. y 515.

54 Cf. las cartas en la *Hist. Comp.* II 73, ed. Falque Rey (como nota 28) p. 372s.

55 Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7)

gando así a canciller Berenguer, archidiácono de Toledo[64].

La pérdida de la influencia política de Compostela que se produjo desde entonces se refleja también en el hecho de que Gelmírez no hubiera participado en la coronación de Alfonso VII como emperador en 1135. Se puede suponer que la causa de esto fuera el propio Gelmírez, puesto que después de su muerte Alfonso otorgaría con mucha premura los derechos de capellanato y cancillería a su sucesor Berenguer, no a título personal, sino que hereditario –como literalmente se indica en el documento del 12 de agosto de 1140: *[non] personaliter sed iure hereditario*[65]. Alfonso VII fundamenta esto con su vinculación con Santiago; alude a la elección de su sepultura, así como a méritos del Santo y de Compostela: su bautismo, el haber sido armado caballero, su coronación como rey y las intervenciones del Santo[66]. Con ello, Compostela se convirtió, después de algunos reveses, en el centro del reino de Alfonso VII, aunque fuera por poco tiempo.

En un contexto más amplio, el desarrollo de Compostela hasta convertirse en un gran centro de peregrinación llevó también a un fuerte intercambio cultural con Europa, a una recepción de corrientes de pensamiento extranjeras y al auge económico de la ciudad. La creciente riqueza de la Iglesia de Compostela ayudó a acentuar la importancia del Santo, ya fuera con Roma o ante Alfonso VII.

V - El reino leonés en la segunda mitad del siglo XII

El renombre de Santiago, debido al apoyo real y papal, se plasmó en la famosa compilación del *Liber Sancti Iacobi* de mediados del siglo XII. El texto que cuenta con una supuesta autoridad papal, revela en numerosos pasajes intereses político-eclesiásticos y políticos en general, que no voy a tratar aquí. Sobre todo la relación del tema jacobeo con tradiciones carolingias en el así llamado Pseudo-Turpín inserta el tema santiaguista en un ámbito más europeo. Allí Carlomagno hace donaciones a la Iglesia de Compostela, la eleva a sede episcopal y funda una comunidad de canónigos[67]. Como St-Denis para Francia,

212 n. 100; López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 5 p. 12-15, acá p. 12: *ad Beati apostoli Iacobi limina causa orationis humiliter aduenisset...*

56 Cf. *Hist. Comp.* II 86, ed. Falque Rey (como nota 28) 397-403. El documento citado, según el tumbo A, en la nota anterior, contiene un texto complementario sobre el lugar de sepultura y el canonicado del rey, que parece un resumen del relato de la *Hist. Comp.* Respecto a algunas divergencias, cf. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 p. 134ss.

57 Hist. Comp. II 87, ed. Falque Rey (como nota 28) 403-407: *...Alii reges, tui antecessores, uiri timorati et religiose, istum locum et istam ecclesiam pre aliis omnibus Hispanie locis et ecclesiis diuino et beati Iacobi amore dilexerunt et honorauerunt et exaltauerunt ... Tu autem ... nec reuerentiam beato Iacobo, cuius corpus uenerandum in hac ecclesia tumulator, exhibuisti.* Cf. Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 109 228s. (documento del 12 de agosto de 1140); López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 11 p. 30-32;.

58 *Hist. Comp.* II 87, ed. Falque Rey (como nota 28) 406: *Si enim canonicus huius ecclesie factus fuero, meos emulos et adversarios constantius et rationabilius contundere et deprimere potero et eius iura, deo adiuvante, defendere.* Cf. también p. 408 *...quia istam ecclesiam, cuius canonicatum et beneficium iam recepi et habeo, pre omnibus Hispanie ecclesiis diligam et diligo et eam contra suos aduersarios et emulos pro posse meo defendam et manu tenebo.* Cf. el anexo de documentos paralelos del tumbo A: ; Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 100 p. 213; López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 5 p. 14: *... inimicos suos et barbaras nationes ei subditas faciat et regnum suum in pace obtineat...*

59 El privilegio de la sepultura también lo solicitaron Sancha, hermana del rey Alfonso, y Teresa de Portugal, cf. *Hist. Comp.* II 88 y 89, ed. Falque Rey (como nota 28) 409s.

60 Cf. Villacorta Rodríguez, T., "El cabildo catedral de León. Estudio histórico-juridico, siglo XII-XIX" (*Fuentes y Estudios de la Historia leonesa* (1974) 133s. Está documentado que sobre todo Fernando I y Fernando el Católico mostraron interés por el canonicado; el remontarse a Ramiro I es justificado, sin embargo, con la legendaria batalla de Clavijo, en el contexto citado por Villacorta Rodríguez (cf. apartado VIII), lo que permite dudar de la confiabilidad de esta tradición.

61 Cf. Vones, *Hist. Comp.* (como nota 27) 489s., con referencia al paralelismo de la idea imperial y de Roma y las pruebas correspondientes.

62 Compostela fue, en la segunda mitad del siglo XII, por poco tiempo el panteón de los

Santiago aparece como ciudad más importante de toda España y como centro eclesiástico importante, equiparado a Roma y Éfeso[68].

Por parte compostelana, se podría añadir el famoso privilegio de los votos, falsificado a mediados del siglo XII por Pedro Marcio, que lo legitimó con una aparente autoridad regia. Este privilegio sería la base del auge económico de Santiago hasta el siglo XIX, como se deduce del artículo de la señora Rey Castelao[69]. La redacción final del *Liber Sancti Jacobi* y la falsificación del privilegio de los votos sucedió en un tiempo en que las energías de Santiago se centraban en ganar más influencia política con la ayuda de la tradición apostólica.

La división de Castilla y León en dos reinos fortaleció las buenas relaciones de los reyes Fernando II y Alfonso IX y Santiago en la segunda mitad del siglo XII. En un reino que ahora era más pequeño, creció casi automáticamente la importancia del Apóstol[70]. El rey Fernando, educado en Galicia, continuó, respecto a Compostela, la política de su padre Alfonso VII[71]: según la tradición y sin más reservas confirió en 1158 al arzobispo el honor de capellán y canciller[72] y eligió Compostela como su lugar de enterramiento[73]. Con la designación del Apóstol como *patronus noster* o *protector noster* en sus documentos[74] sigue los usos existentes hasta aquel momento, si bien entretanto tales denominaciones se hicieran más frecuentes. La arenga del documento ya citado de 1158 suena programática en lo que al patronato se refiere[75]: aún después de la división, Fernando presupuso la unidad del Reino de España y puso en relación éste con el patronato de Santiago[76]. Además se vio como *vexillifer* del Santo y concedió para siempre la cancillería a los arzobispos compostelanos y a su cabildo. Fernando partía, pues, de la base de un reino hispánico común. Con el título de *rex Hyspanorum* utilizado a partir de finales del año 1158, pretendía al menos una cierta supremacía. Fernando justificó estos deseos con la invocación del Santo. La conexión del patrono con el *regnum* lo pone de relieve un documento del 21 de abril de 1183, en el que se dice que Santiago y Compostela son el *caput* del reino. Se

reyes Fernando II y Alfonso IX, después de ya haber sido enterrado allí el Conde Raimundo, cf. infra p. 111-112.

63 Rassow, *Urkunden* (como nota 29) y las aportaciones complementarias de Reilly, *Chancery of Alfonso VII* (como nota 9); Lucas Álvarez, *Cancillerías* (como nota 29).

64 Sobre esta ruptura, cf. Reilly, *Chancery of Alfonso VII* (como nota 9) 257-260.

65 Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 109 p. 228s.; López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 11 p. 30ss; Rassow, *Urkunden* (como nota 29) p. 435 y también 341s.; Schramm, P.E., "Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista (11. Jh. bis 1252)", *Festschrift Gerhard Ritter* (1950), acá 114s., que compara la competencia entre Toledo y Santiago con aquélla entre Maguncia y Colonia. – Berenguer compitió aún en 1141/42 con Pedro Helias por el episcopado; Pedro Helias estuvo a cargo de la sede compostelana de 1143 a 1149; seguidamente (115051), fue de nuevo obispo de Compostela Berenguer. La ocupación del obispado compostelano por Berenguer, entonces obispo de Salamanca, debe entenderse como intento de subordinar Santiago de Compostela a la voluntad imperial. Sobre Berenguer y Alfonso VII cf. Fletcher, R.A., "The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century" (*Oxford Historical Monographs* (1978), 39s. y 57s., así como Vones, *Hist. Comp.* (como nota 27) 517.

66 ... *que me sacri fontis / baptismate purificauit et a puero educauit et armis nobiliter decorauit quousque in sceptrum regium me sublimauit, unde longe lateque, interuiniente sanctissimo Apostolo, imperium meum dilatando magnificauit...*: Lucas Álvarez, *Tumbo A* (como nota 7) n. 109 p. 228s., acá 229; López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 11 p. 30ss.

67 Cap. 5, ed. Herbers, Santos Noia (como nota 19) p. 203, Hämel, A.– Mandach, A. de, *Der Pseudo-Turpin von Compostela (Sitzungsberichte München)* 1 (1965) 46. – Cf. la bibliografía sobre el *Liber Sancti Jacobi* en la citada edición de Herbers-Noia.

68 Cap. 19, ed. Herbers, Santos Noia (como nota 19) p. 214s., ed. Hämel-De Mandach, Pseudo-Turpin (como nota anterior) 69ff. Cf. respecto a esta teoría de las tres sedes Herbers, *Jakobuskult* (como nota 19) 70-81.

69 Cf. en este volumen p. 119.

70 En los últimos años del reinado de Alfonso VII Compostela estaviera casi a la sombra de Toledo, en Castilla.

71 Cf. sobre su reino la documentación en González, J., *Regesta de Fernando II* (1943).

72 Documento del 30 de septiembre de 1158, ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 27 p. 72-74; regesto: González, *Fernando II* (como nota anterior) 350.

73 Según consta en el documento confirma-

podría pensar en un principio que esta atribución especial considera sólo el Reino de León. Sin embargo, la pretensión va más allá, pues poco antes se resaltan las cualidades del patrono de los españoles, cualidades que habría experimentado el mismo Fernando con frecuencia. Con el concepto de caput del reino se suele subrayar también en otras fuentes la primacía de la Iglesia en la jerarquía o, por otra parte, el lugar de coronación de los monarcas. Podría haberse retomado en estas formulaciones algo que ya había sido dicho, sobre la posición privilegiada de la ciudad del Apóstol, en varios pasajes de la *Historia Compostellana* y en el mencionado capítulo sobre Compostela del Pseudo-Turpín[77]. Pero aún más interesante es que, en los años 40' del siglo XII, el cluniacense Pedro el Venerable, en una carta al Papa, calificara a Compostela como *caput* de España, aludiendo a las reliquias de Santiago[78].

El papel del patronato para el reino llevó también a la concepción de la ayuda guerrera del Apóstol. El hecho de que el portaestandarte de Santiago, como se llamó Fernando a sí mismo, no luchara sólo con los reinos vecinos, sino que también pusiera la lucha contra los musulmanes bajo la protección de Santiago, lo muestra la fundación de la Orden de Santiago. Esta orden la presenté, durante el último congreso sobre *Roma, Jerusalén y Santiago*, como institución en que confluyeron influencias reales, romanas y palestinas; no voy a repetir ahora aquellos resultados[79], aunque el ejemplo de esta orden confirme lo dicho en esta ponencia, porque la confirmación de su regla por el papa Alejandro III, el 5 de julio de 1175, y por Fernando II revela la importancia de la orden más allá de los límites del reino leonés.

Los nuevos aspectos de la unión de patronato y reino bajo Fernando II se mantendrían luego de 1188 bajo su sucesor. El documento del 4 de mayo de 1188 de Alfonso IX constituye casi un resumen de la vinculación real con Santiago. Alfonso nombra la frecuente ayuda del Apóstol en la batalla, las donaciones del rey a la Iglesia y finalmente la elección de Compostela para su tumba y como Fernando elige a Santiago como patrono suyo y

torio del 26 de julio de 1180, ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 60 p. 165-169; regesto: González, *Fernando II* (como nota 71) 470.

74 Cf. sobre todo los siguientes diplomas: González, *Fernando II* (como nota 71) 350, 400s., 419s., 470 entre otros.

75 Ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 27 p. 72-74.

76 *Qui regnum Hyspaniae conseruari et dilatari desiderant, consilium illis est, ut Hyspanorum certum et specialem patronum beatissimum Iacobum studeant habere propitium.*

77 Para *caput* ver en general las fuentes en Groten, M., "Die Urkunde Karls des Großen für St-Denis von 813 (D. 286), eine Fälschung Abt Sugers?", *Historisches Jahrbuch* 108 (1988) 1-36, 28s.; cf. la insistencia sobre la supremacía y los derechos de coronación en las falsificaciones relacionadas con el Pseudo-Turpín, destacados por Petersohn, J., Saint-Denis –Westminster- Aachen. Die Karls-Translation von 1165 und ihre Vorbilder", *DA* 31 (1975) 420-454. No puede tratarse acá más en detalle la concepción de Roma como *caput* en relación con las ideas de la primacía papal, que bien podrían haber influido.

78 Ed. Constable, G. *The Letters of Peter the Venerable* (1967) n. 103 p. 265s.: *Et quia illa aecclesia ad quam electus est tanti apostoli corpore gloriosa, tot sedis apostolicae priuilegiis sublimata, inter omnes Hyspanas aecclesias caput extulit* ... Se trata de la aprobación papal para el traslado del obispo de Salamanca a la archidiócesis de Compostela. Con ello, Pedro el Venerable de seguro también representaba los intereses de Alfonso VII, que deseaba un arzobispo gallego que le fuera favorable ante un poder portugués en aumento. Resulta interesante que la formulación difícilmente se deba a una influencia compostelana. – Sobre la carta en el contexto del viaje de Pedro el Venerable, cf. Bishko, Ch.J., "Peter The Venerable's Journey to Spain", *Studia Anselmia* 40 (1956) 163-175, reeditado en idem, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1330* (1980) n. XII p. 170ss. Cf. en general la revisión del autor en el volumen n. XIII citado en último lugar: *Peter The Venerable's Traverse of Spain: Some Further Observations* (artículo original de 1984).

de su reino[80]. La competencia entre diversas ciudades del reino leonés la revela el texto siguiente: "La última voluntad de Fernando, la sepultura en Compostela, no fue acatada por algunos y su cuerpo raptado de allí para depositarlo en otro lugar. Alfonso trajo de nuevo el cuerpo de su padre y lo depositó cerca de la tumba del Apóstol"[81]. El significado general de la tumba del Apóstol en relación con la sepultura real fue plasmado también aquí; Alfonso IX de León encontraría más tarde su reposo eterno en Compostela. Desgraciadamente, no conocemos el trasfondo del rapto de los restos de Fernando, pero podrían suponerse intereses por parte de San Isidoro de León. El mausoleo real en San Isidoro fue terminado bajo Alfonso VII, aunque ya en el siglo XI algunos reyes habían encontrado reposo en León. Si Toledo, dentro del reino autónomo leonés, ya no constituía más una gran competencia para Compostela, en mayor medida lo era León. Debido a la acción de Alfonso IX, Compostela había conseguido la victoria sobre León. La preferencia de Compostela a León durante todo el reinado de Alfonso IX es muy notable: en los numerosos documentos del monarca, se encuentra casi como estereotipo el deseo de orar en Compostela, el realce del patronato y la ayuda del Apóstol[82].

No cabe duda que una orientación así necesitaba una proyección más fuerte. Fernando II no pudo presenciar la conclusión del prodigioso Pórtico de la Gloria de la catedral de Compostela en el 1188, pero la iniciativa la tomó él[83]. Desde un punto de vista iconográfico, la interpretación del Pórtico muestra que se intentó representar Compostela como *sedes apostolica*. El Santiago sedente, flanqueado por dos leones, permite, en función de su actitud, ser relacionado con la cátedra papal de influencias bizantinas, como por ejemplo la que encomendó a principios del siglo XII el papa Calixto II para Santa María en Cosmedín. También la representación del Apóstol con el báculo como tau corresponde a esta concepción de sede apostólica, y revela la predicación del Apóstol[84]. Se edificó una capilla para los monarcas enterrados en la catedral compostelana.

79 Cf. K. Herbers, "Las órdenes militares: ¿lazo espiritual entre Tierra Santa, Roma y la Península ibérica?", *Santiago, Roma, Jerusalén, Actas del III Congreso internacional de Estudios Jacobeos*, ed. Caucci von Saucken, P. (1999) 161-173.

80 Ed. J. González, *Alfonso IX*, 2 vols. (1944) vol. 2 228s. p. 12-15 n. 5: *...ipse progenitor noster in necessitatibus suis et triumphis expertus sepius eiusdem Apostoli presidia miraculosa et ecclesia plurimum adiutus obsequiis liberalitate regia largius eam ditavit ..., in eodem loco corpori suo eligens sepulturam, ei commendauit animam in eterna retributione Domino presentandam, quem dum uixerat sibi et regno patronum elegerat.*

81 Cf. ibid.: *...quidam tamen presumptione temeraria magis quam ratione inducti per uiolentiam corpus eius rapientes alibi condiderant; sed nos ... optatam sibi restitui fecimus sepulturam et impetrauimus auxiliante Domino et gloriosissimo eius Apostolo, quod in eius ecclesia, quasi iuxta ipsius Apostoli tumbam sub honore regio et debita reverentia sepeliretur, exoptantes super omnia promereri, ut idipsum nobis diuina clementia dignetur concedere, quod ad extremi iudicii diem de loco illo cum apostolico corpore in ultima resurrectione sub eiusdem Apostoli presentemur intercessione. Agnoscentes igitur quanta sit eidem propter Apostoli prerogatiuam exhibenda deuotio, quem orbis fere universus quam celebriter ueneratur ...*;

82 González, *Alfonso IX* (como nota 80) vol. 2, índice.

Fernando III

Si se intenta resumir en qué medida el patronato de Santiago adquirió importancia bajo Fernando II y Alfonso IX, hay que subrayar sobre todo la intensificación de tradiciones anteriores, como el capellanato y la cancillería, la ceremonia de investidura como caballero[85] y la sepultura. Sin embargo, parece especialmente importante el hecho de que Santiago y Compostela pudieran eclipsar León e imponer a Santiago como patrono, que incluso se constituyó en *caput* del reino. La posterior ampliación de la catedral no solamente resaltó el significado del Santo para el reino, sino también el derecho permanente de Compostela de ser considerada como *sedes apostolica*. En la relación de la renovada Orden militar de Santiago con Compostela se dieron aspectos de cruzada.

Los documentos examinados hasta ahora revelan que en la segunda mitad del siglo XII el patronato se vio unido estrechamente al Reino de León. Cabe preguntarse, ahora, si existen otras pruebas de la pretención de hacer de Santiago el patrono de toda España, fuera de Galicia-León y Castilla. Del siglo XII nos queda un testimonio significativo. Durante los enfrentamientos entre los reinos cristianos y los almohades, éstos habían obtenido, en la batalla de Alarcos de 1195, primeramente una sonada victoria contra las tropas cristianas[86]. Alfonso IX de León había tomado incluso contacto con los almohades e intentado firmar un pacto contra Castilla[87]. Del período poco después de la batalla existe la noticia de los *Gesta Comitum Barcinonensium* sobre la peregrinación de Alfonso II de Aragón a Santiago de Compostela. Ésta ha sido catalogada por Menéndez Pidal como "gran peregrinación político-religiosa"[88]. Su importancia política la revela el pasaje de los *Gesta*, en que se dice que habían surgido conflictos entre los reyes de España, algunos de los cuales habrían pactado incluso con los almohades. Por este motivo, Alfonso II peregrinó a Compostela con la intención de hacer un llamamiento a todos los reyes para firmar un acuerdo contra los musulmanes. Después, los *Gesta* informan sólo globalmente del éxito. Es seguro que Alfonso II tuvo un encuentro con Sancho I de Portugal en Coimbra, en febrero de 1196. Tam-

83 Cf. el documento del 22 de febrero de 1168, ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 4 apénd. n. 37 p. 93s y: *Reyes y Santiago* (como nota 8) n. 9 p. 117-120 (con más bibliografía). Cf. González, *Fernando II* (como nota 71) 399. Con ello, Fernando asignaba al maestro Mateo unos ingresos anuales de 100 maravedíes. El texto sobre la inauguración el 21 de abril de 1211 igualmente en *Reyes y Santiago* 123-126. – Sobre el Pórtico de la Gloria, cf. en general el volumen compilatorio aparecido con motivo del jubileo de 1988: Moralejo Álvarez, "El 1º de abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria", *El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento* (Cuadernos de Música en Compostela) 2 (1988) 19-36 y las otras contribuciones en ese volumen.

84 Sobre esta interpretación, cf. Moralejo Álvarez, S., *El 1º de abril* (como nota anterior), sobre todo 27 y 34s.

85 La acolada de Alfonso IX en S. Zoilo tuvo un trasfondo político en ese entonces actual, cf. Moralejo Álvarez, S., *El 1º de abril* (como nota 83) 21.

86 Cf. Huici Miranda, A., "La campaña de Alarcos", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 2 (1954) 1-71 (con consideración de fuentes árabes y latinas); idem, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)* (1956) 137-216; en general: González, J., "Reyes cristianos e imperio almohade", *La España de los Cinco Reinos* (Historia General de España y América) 4 (1984) 470-562, acá 518. Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos, 1995 Ciudad Real, Cuenca 1996.

Alfonso IX

bién existen pruebas de la reunión de Alfonso II con Alfonso VIII de Castilla y Sancho el Fuerte de Navarra a su regreso, en la primavera del 1196, reunión que se conoce, por lo general, como "Mesa de los tres reyes" y en la que, de acuerdo también con el deseo papal, se selló una alianza antimusulmana[89]. Aunque los intentos de unidad no dieron finalmente ningún fruto concreto, al menos resultan relevantes el intento y la exposición del suceso en los *Gesta*. La segunda redacción de éstas coloca en estrecha relación la peregrinación de Alfonso II con los esfuerzos del Papa Celestino III por luchar conjuntamente contra los moros y disolver los pactos de los reinos cristianos con los almohades; Alfonso II habría sido, según esta versión, un instrumento en manos del papa[90].

Durante el siglo XII, Toledo volvió a entrar en competencia con Compostela[91]. En las invocaciones antes de la batalla, sobre las que da noticia p. e. la *Chronica Adefonsi*, aparecen junto a Dios y Santiago también María, haciendo evidente la referencia a la iglesia de Santa María en Toledo.

En este sentido, resulta revelador el enfrentamiento por el reconocimiento del primado de Toledo durante el IV Concilio de Letrán (1215), que no puedo tratar aquí más in extenso. En éste, el arzobispo toledano Rodrigo entró en polémica contra la tradición compostelana[92]. La argumentación toledana — y esto es revelador— hacía hincapié no sólo en la apostolicidad, sino también en el patrocinio de María. La disputa entre Toledo y Compostela por el primado toledano se agudizaría de nuevo en los años 30' del siglo XIII[93] en una época en que Castilla y León se unirían de nuevo bajo Fernando III.

La sede del Apóstol y el lugar de su tumba pasaron en esta época a un segundo plano para el reino castellano-leonés, también desde un punto de vista político. Las campañas guerreras de Fernando III tuvieron lugar más que nada en el Sur del reino[94]. El arzobispo compostelano conservó la cancillería y el capellanato, pero sólo para el reino leonés y solamente en tanto no fueran vulnerados derechos castellanos[95]. En lo que respecta al reconocimiento del lugar de la tumba, Compostela tampoco

87 Cf. González, *Alfonso IX* (como nota 80) vol. 1 71ss.

88 Menéndez Pidal, R., *El Imperio Hispánico y los Cinco Reinos. Dos épocas en la estructura política de España* (1950) 198-200; cf.: "Gesta Comitum Barcinonensium", ed. Barrau-Dihigo, L., Masso Torrents, J., *Croniques catalanes* 2 (1925) 14s. y 48; cf. Ubieto Arteta, A., "La Peregrinación de Alfonso II de Aragón a Santiago de Compostela" *(Escuela de Estudios Medievales de la Corona de Aragón)* 5 (1952) 438-452. La *Crónica de San Juan de la Peña* se basa en los *Gesta*. – Respecto a la fuente, que continúa con tradiciones francas, cf. Zimmermann, M., "La prise de Barcelona par Al-Mansur et la naissance de l'historiographie catalane", *L'historiographie en Occident du Ve au XVe siècles. Actes du congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur Tours 1977* (Annales de Bretagne 1980) 191-218, especialmente 207 y 213.

89 Cf. Ubieto Arteta, *Peregrinación* (como nota anterior) 450s. sobre la interpretación controvertida de esta fuente.

90 La segunda versión, ibid (nota anterior) p. 48, añade: *praeceptum apostolicum ducere ad effectum*.

91 Cf. Rivera Recio, J.F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (10861208)* (1966).

logró grandes avances dentro del reino unido. La ciudad del Apóstol siguió compitiendo sobre todo con Toledo; en las fuentes, junto con Santiago, igualmente se nombra con frecuencia a la patrona toledana María como auxiliadora guerrera. Por el contrario, Lucas de Tuy, que escribe su *Chronica* en León, relata que Fernando III pidió ayuda a San Isidoro en León. Bajo Alfonso X el Sabio tampoco podemos descubrir una relación especial con Santiago y Compostela que vaya más allá de lo expuesto hasta ahora. Al monarca erudito se le conoce como gran admirador de la Virgen. En las *Cántigas de Santa María*, que se le atribuyen, María entró a veces en competencia con Santiago[96].

Por el contrario, el ascenso de Alfonso XI estuvo muy estrechamente unido al culto de Santiago. Según el relato de la *Crónica de Alfonso XI*[97], este ascenso comenzó en 1332 con la acolada llevada a cabo con un brazo móvil de una estatua de Santiago en Compostela y continuó con la coronación en Las Huelgas, cerca de Burgos[98]. La importancia del Apóstol para la coronación no sólo fue subrayada en la Crónica por la presencia del arzobispo compostelano en Burgos, sino también por la alusión a los peregrinos de Francia, Inglaterra, Alemania y Gascoña que se dirigen a Santiago pasando por Burgos, siguiendo el "Camino francés"[99]. Poco antes, el joven rey había fundado la Orden de la Banda, signo inequívoco de que quería unir reino y caballería. Este fuerte interés del reino por grupos sociales con ciertas ambiciones llevó a la institución de la caballería villana como clase nueva[100]. En 1338, Alfonso XI fundó en Burgos la Real Hermandad o Real Cofradía del Santísimo y Santiago[101]; Ruiz ve en este nombre una imitación de la Orden de Caballería de Santiago[102]. Con esta fundación, Santiago había adquirido de nuevo una gran importancia política, aunque en menor medida la ciudad del Apóstol, cuyo declive se puede apreciar en esta época.

VI – Conclusión

Resumimos:

92 Sobre la transmisión y publicación de esta *pars concilii Lateranii* (parte intermedia del libro del primado de Toledo de 1253), cf. Feige, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (como nota 27) 347s. nota 14 (con más bibliografía); la edición de Mansi, *Collectio* (como nota 34) 22, 1071–1075, se basa en una copia modificada de 1590; la mejor publicación paralela de ambas versiones en Fita, F., "Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva defensa", *Razón y Fe* año 1, tomo 2 (1902) 178-195, ed. p. 182-195 . Cf. entre otros Horn, M., "Der Streit um die Primatswürde der Erzbischöfe von Toledo. Ein Beitrag zur Geschichte der älteren Papstregister", *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991) 259–280, acá 263ss.

93 Sobre otros aspectos de esta controversia, que se dirige también en contra de Sevilla, cf. últimamente: Linehan, "The Toledo Forgeries c. 1150-1300", *Fälschungen im Mittelalter* (Schriften der MGH) 33 (1988) vol. 1 p. 643-674 y Feige, P., "Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253", ibid. p. 675-714.– Cf. papa Gregorio IX, 6 de mayo de 1234, ed. Auvray, L., *Les Registres de Grégoire* IX, 1 (1896) n. 1907 p. 1042s.

94 Fundamental sigue siendo González, J., "Reinado y diplomas de Fernando III", 3 vol. (1980-1986), sobre todo vol. 1 p. 287-460.

95 Documento del 25 de enero de 1231, ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 5 apénd. n. 18 p. 55s.; cf. Gónzalez, J., *Fernando III* (como nota anterior) 2 n. 299 2 p. 345s.: *...ad possessionem cancellarie et capellanie regni Legionis in qua erat tempore mortis illustris patris mei domini Alfonsi regis Legionis ... nullum preiudicium generet venerabili archiepiscopo Toletano ... circa cancellariam regni Castellae* (ver más pruebas sobre la cancillería bajo Sancho IV y Fernando IV en López Ferreiro 5 p. 123, 147, 157).

96 Así, algunos milagros del siglo XIII, atribuidos en particular al Apóstol, habrían tenido lugar, según estos textos, por la intervención de Santa María. María pasó a ser, en cierto modo, patrona del país. En la conquista y asentamiento en el Sur existen casos relativamente frecuentes de consagración de nuevas iglesias bajo el patrocinio de María.

97 "Crónica de Alfonso XI", ed. Rosell, C. *(Crónicas de los Reyes de Castilla 1, Biblioteca de Autores españoles)* 66 (1875) cap. 99-102 p. 233-238.

98 Linehan, P., "The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9 (1985) 385-404; idem, "Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla", *Génesis medieval del estado moderno: Castilla y Navarra* (1987) 229-243.

99 Rebalsaría el ámbito del presente estudio analizar de nuevo el significado del Apóstol para Alfonso XI; sin embargo, sería bueno remitirse al diploma del 15 de junio de 1331 otorgado a Compostela, ed. López Ferreiro, *Historia* (como nota 8) 6 apénd. n. 21 p. 90s.: *Por grand uoluntade que he de seruir al apóstol Santiago que es mio padron et de toda Espana...* Significativamente Juan I se dejó coronar en el día de Santiago, en 1379, en Las Huelgas.

100 Cf. Ruiz, T.F., "The Transformation of the Castilian Municipalities: The Case of Burgos", *Past and Present* 77 (1977) 3-33. Sobre la política de Alfonso XI en relación con la Orden de la Banda, cf. la obra exhaustiva de Boulton, D'A. J. D., *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe*, 1325-1520 (1987) 46-95.

101 Ruiz, *Transformation* (como nota anterior) 18. Regla y retratos de los miembros están editados por García Ramila, I., *Texto cronológico de las tres reglas*, por las que sucesivamente rigió su vida corporativa la real cofradía del "Santíssimo y Santiago" de la Ciudad de Burgos (1970); Menéndez Pidal de Navascués, F., *El libro de la cofradía de Santiago de Burgos* (1977) (edición facsímil) (ambas obras me fueron inasequibles); cf. la breve caracterización (con dos imágenes) de López Martínez, N., en *Las Edades del hombre (catálogo)* (1990) n. 53 p. 112-114.

102 Ruiz, *Transformation* (como nota 100) 18. Los documentos de la cofradía (cf. nota anterior) testimonian el naciente encuentro de una propia identidad de sus miembros.

103 Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg* (como nota 10).

Alfonso III

1) El culto jacobeo en el reino astur fue relevante para la dinastía real, sobre todo para Alfonso III y menos para el reino del siglo VIII al XI. De tener razón Bronisch[103] con su nueva tesis de que no habría existido neogoticismo, porque la concepción providencial de la lucha contra los musulmanes, reflejada en la *Missa de hostibus* que a su vez tiene estrecha relación con el relato sobre Covadonga, dataría ya del siglo VIII, no extrañaría que el papel de Santiago para la monarquía asturiana haya sido sobreestimado por muchos investigadores.

2) Lo que consta es que existía ya un "fundamento jacobeo" para el desarollo del culto, que tuvo lugar a finales del siglo XI, dentro de un proceso en que actuaron, entre otros, los promotores del culto del Apóstol en Compostela, el papado y los reyes. Los relatos sobre el episodio de la conquista de Coimbra por Fernando I, en 1064, resaltan el papel de Isidoro y de Santiago, o sea de las ciudades de León y de Compostela.

3) Las actividades de finales del siglo XI e inicios del XII fueron decisivos para la evolución de Compostela. Bajo Diego Gelmírez se lograron grandes avances, tanto en el terreno político-eclesiástico como en el político en general. El Apóstol actuó aquí como legitimador de los derechos y reivindicaciones varias. El renombre de Compostela como lugar de la tumba y de la influencia del Apóstol creció: de los documentos papales desapareció pronto el *creditur* restrictivo y los documentos reales resaltaron además la veneración universal del Santo. Con ello se hace patente cómo el fenómeno de las peregrinaciones podía adquirir una dimensión política e inducir también a los soberanos a buscar a un patrono tan poderoso. Se formaron diferentes coaliciones en que los papas y los reyes ocuparon una posición de peso. Sobre todo en esta fase, el apoyo del papado resultó de importancia primordial. Con Alfonso VII, su coronación, su canonicado real y su apoyo del cancillerato compostelano, la ciudad fue casi equiparada a una ciudad regia, lo que se refleja también en algunos pasajes del *Liber Sancti Jacobi*.

4) Bajo Fernando II y Alfonso IX Compostela alcanzó la cumbre de su poder, fue llamada *caput* del reino, destacó por el mau-

soleo de Santiago y pudo contar con el cancillerado. La fundación de la orden de Santiago tiene que analizarse en el contexto más amplio del reino leonés, de la Península ibérica y de la Cristiandad.

5) Santiago fue solamente a veces, como en 1195, un centro de los varios reinos de la Península ibérica; perdió su importancia a partir de los años 30' del siglo XIII. También la ceremonia de ascensión al trono de Alfonso XI estuvo ligada al culto del Apóstol, aunque menos a la ciudad de Santiago de Compostela.

6) Es difícil separar las influencias papales de las reales, pero, hablando en términos cualitativos y no cuantitativos, me parece que el influjo papal dominó a finales del siglo XI e inicios del XII y que el real alcanzó su fase decisiva en la segunda mitad del siglo XII.

Considerado desde un punto de vista papal y real, el milagro de Compostela consiste finalmente en que, a pesar de su posición aislada, la ciudad consiguiese a través de las reliquias del Apóstol, así como con el apoyo de varias fuerzas de peso, como los papas y los reyes, una posición preponderante en Galicia, el reino de León, la Península ibérica e incluso en todo el mundo cristiano.

Alfonso VII

OFELIA REY CASTELAO

Los votos y Santiago

Cuando en las Cortes de Cádiz se puso sobre la mesa la abolición del Voto de Santiago, los defensores de la renta recurrieron a los argumentos de los que venían sirviéndose desde hacía siglos para justificar su imposición y su pervivencia, pero, habida cuenta de que los de orden histórico-legal —en especial el privilegio de Ramiro I de 834 en el que se establecía el Voto como acción de gracias por la ayuda del Apóstol Santiago en la batalla de Clavijo—, habían sido desmantelados desde el siglo XVI por la crítica histórica y atacados sistemáticamente por la opinión ilustrada favorable a la liberación de los campesinos de las cargas que soportaban[1], insistieron fundamentalmente en el que podía resultar emocionalmente más eficaz, esto es, que la renta del Voto servía para sostener el culto apostólico en la catedral de Santiago[2] y la construcción misma de tan extraordinario monumento y para alimentar y atender a los enfermos del Hospital Real de Santiago, lo cual sólo era cierto de modo indirecto en el primer caso y de modo parcial en el segundo.

En efecto, cuando se planteó en 1812 la propuesta de "abolir un voto tan gravoso a la agricultura y perjucial a la nación", los diputados abolicionistas, liberales en su inmensa mayoría, se basaron en la falsedad del privilegio del Voto, en su ilegitimidad de origen —aún siendo válido el privilegio, nunca un rey podría obligar por un acto individual a que todo un pueblo pagase una

1 Véase al respecto nuestros libros, *La Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, 1985, y *El Voto de Santiago. Claves de un conflicto*, Santiago, 1993.

2 Este argumento había perdido toda su eficacia en vísperas de que se discutiese la abolición del Voto al haber adoptado las Cortes la decisión de nombrar patrona de España a Santa Teresa, sustituyendo al Apóstol Santiago, y, como consecuencia, la de suprimir la ofrenda anual al Apóstol que desde mediados del XVII hacían la Corona y las Cortes de Castilla.

PRIVILEGIO DEL REY
Ramiro, y de los votos de Santiago,
con la confirmacion del Papa
Celestino.

Privilegio de Ramiro I.

renta indefinidamente—, y en la desproporción entre el enorme número y la general pobreza de quienes lo pagaban y la extraordinaria riqueza de la minoría que lo cobraba, de modo que la supresión del voto equivalía a "acabar con una carga destructora para el labrador y sólo beneficiosa para el cabildo" en atención a que "en el estado de sociedad debe procurarse que el mayor número posible de ciudadanos sea feliz"[3].

Para neutralizar el ataque, los diputados defensores del Voto utilizaron la información que el cabildo compostelano les suministraba y en la que, al lado de los argumentos tradicionales, se jugó al equívoco con unas cifras que sólo el cabildo conocía, dando a entender que la fábrica catedralicia y el Hospital Real eran los beneficiarios fundamentales de la renta. Esta estrategia fue a su vez neutralizada por los abolicionistas, en lo primero porque las Cortes preveían un sistema de sostenimiento del culto[4] y en lo segundo porque, no sólo consideraban "que no se debe por un hospital arruinar a infinidad de labradores y en especial por un hospital de Santiago, en cuya ciudad abundan monasterios y corporaciones que podrán subvenir a sus gastos", sino que con facilidad se podía demostrar, basándose en el documento de concesión del voto del Reino de Granada por los Reyes Católicos en 1492, que el Hospital de Santiago no "se mantiene de una parte del Voto pagado en toda España" sino "del de solo una provincia"; así pues, denunciaban que "en vano se ha querido interesar a Vuestra Majestad diciendo que las rentas del Voto se invierten principalmente en un hospital", cuando sólo una pequeña parte tenía ese objetivo "y lo demás es únicamente para el sustento de los canónigos"[5] y reclamaban un cambio de actitud de estos por cuanto "la santa iglesia de Santiago y su venerable cabildo obtienen en toda la monarquía una consideración muy alta para no pretender alimentarse de la sangre de los pueblos"[6]. En la realidad, los votos eran la base de financiación del clero capitular, de la mitra arzobispal, del Hospital Real, y de la Capilla de Música catedralicia, pero la participación del hospital era pequeña y la fábrica de la catedral carecía de ella, lo que no deja de ser paradójico si se tiene en cuenta el sentido del supuesto

3 *Actas de las Cortes de Cádiz, Antología preparada por E. Tierno Galván*, Madrid, vol. II, p. 904.

4 "La nación, habiendo elegido la religión católica por su única creencia, ha contraido la obligación de mantener con la decencia correspondiente el culto y sus ministros; mas, determinar la cuota que haya de destinar para este sagrado objeto y el modo de establecerla o proporcionarla es privativa de sus facultades, sin que votos, ni promesas, ni costumbres puedan privarla de aquel imprescindible derecho" (intervención de Canga Argüelles, *Actas de las Cortes*, vol. II, p. 1000).

5 Textos procedentes de las intervenciones del Conde de Toreno y del Sr. Calatrava, Actas de las Cortes, vol. II, p. 928 y 974. El tema puede verse más por extenso en O. Rey Castelao, "La crisis de las rentas eclesiásticas en España. El ejemplo del Voto de Santiago", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 11, Madrid, 1987, pp. 53 y ss.

6 Intervención del diputado Ruiz Padrón, *Actas de las Cortes*, vol. II, p. 910.

Fachada del Hospital Real de Santiago 1908

privilegio de Ramiro I de 834. A través de los datos de las contabilidades de los beneficiarios del Voto y de su contraste con lo que declararon los contribuyentes individualmente en el momento de la elaboración del Castastro del Marqués de La Ensenada, en 1753, hemos podido saber que en un momento en el que esta renta había llegado a su máxima expansión terriorial, el 49% del total era percibido por el Cabildo de Santiago, el 33% por el arzobispo, sólo un 7% por el Hospital Real de Santiago, otro tanto por el denominado "depósito de la música" y el 4% restante correspondía a otras instituciones eclesiásticas gallegas. Expresado de otro modo, el 96% de las rentas del Voto, que se percibían en toda la Corona de Castilla —se exceptuaban los obispados de Osma, Palencia, Calahorra, Sigüenza y Burgos, que consiguieron quedar exentos por sentencia judicial de 1628—, venían a parar a Santiago y eran administrados en su casi totalidad por el cabildo catedralicio, que repartía a los otros partícipes los beneficios líquidos de la renta, esto es, una vez descontados los gastos de personal y administración que la cobranza generaba.

Así pues, con las cifras en la mano, está claro que los diputados liberales tenían la razón contable de su parte, en especial en lo que se refería a la falta de participación de la fábrica en una renta que, en teoría, tenía que corresponderle. Para subsanar esa paradoja y la evidente pobreza de la fábrica —muy distante de guardar proporción respecto a la inmensa riqueza de arzobispos y canónigos compostelanos—, el cabildo y el arzobispo consintieron que una pequeña parte —paulatinamente devaluada[7]—, de los "votos nuevos" de Granada se cediese a la fábrica, y que desde la administración de la capilla de música se pagase una parte de los salarios que aquella debía abonar y se le hiciesen préstamos cuando la capilla tuviera excedentes.

Toda vez que en ocasiones anteriores hemos atendido a los grandes beneficiarios —cabildo, arzobispo y hospital—, nos centraremos en esta ocasión en lo que concierne a la repercusión del Voto en la financiación de la materialidad del culto al Apóstol con el objetivo de desmentir la justificación de la

7 Esa cantidad , pequeña en sí misma, se daba a la fábrica después de descontados los gastos de administración que le correspondiesen y se abonaban siempre en metálico y a precio de tasa oficial, con lo que se congeló en una cantidad fija que no resolvía en modo alguno las necesidades de la fábrica.

Patio del Hospital

renta del Voto como ingreso clave para la construcción de la catedral. Como paso previo conviene tener en cuenta:

a) Que el cabildo percibía casi la mitad y esto lo convertía en una institución claramente dependiente de los votos[8]:

Período	*Ingreso medio rs. v.*	*% Votos*	*% Otros*
1500 / 70	38.689	47.6	52.4
1570 / 99	373.733	64.2	35.8
1600 / 49	828.020	62.8	37.2
1650 / 99	1.032.013	59.8	40.2
1700 / 49	1.414.814	60.7	39.3
1750 / 99	3.116.350	69.0	31.0
1800 / 34	2.660.816	35.4	64.6

El destino básico de estos ingresos —en torno al 80%— era el pago de las "hojas" o nóminas de los canónigos, de los racioneros y de los capellanes, lo que los situaba en una posición envidiable en términos de una ciudad pequeña como Santiago y más aún si se comparan con el clero catedralicio de las demás diócesis gallegas.

b) Que el arzobispo era partícipe de un tercio de los votos y esa participación lo situaba como la tercera mitra en importancia dentro de la Corona de Castilla[9]. Antes de 1570, los votos que cobraba en Galicia y Castilla suponían el 49.5% de sus ingresos totales, pero desde que en esa fecha, gracias a la sentencia que otorgó al Cabildo y al arzobispo compostelanos el derecho a cobrar los votos en los territorios situados al Sur de Tajo —excluido el Reino de Granada, concedido en 1492 por los Reyes Católicos al cabildo, el Hospital y la capilla de música—, pasaron a ser el 56.9% de sus rentas en 1570/99, el 71.1% en la primera mitad del XVII, el 69% en la primera mitad del XVIII y el 78.6% en la segunda. El destino de esos ingresos era el mantenimiento de la administración y de la casa arzobispal, una vez hecho el descuento de un tercio de su valor total que se destinaba al pago de las pensiones que, primero el papado y luego la Corona, imponían a las mitras episcopales.


MEMORIAL
I DISCURSOS
DEL PLEITO,
QUE LAS CIUDADES, VILLAS, i Lugares de los Arzobispados de Burgos, i Toledo de Tajo à esta parte, i Obispados de Calahorra, Palencia, Osma, i Siguenza tratan en la Real Chancillería de Valladolid,
CON EL ARZOBISPO, DEAN, I CABILDO
DE LA SANTA IGLESIA
DEL SEÑOR SANTIAGO,
DIRIGIDOS A D. JUAN HURTADO DE MENDOZA,
COMPUESTO
POR LAZARO GONZALEZ DE ACEVEDO,
SEGUNDA EDICION.

Memorial del Pleito por el voto

8 Sobre las bases económicas del cabildo compostelano y el peso del voto en sus ingresos, véase O. Rey Castelao, "La renta del Voto y las instituciones jacobeas", en *Compostellanum*, 1985, 3-4, pp. 323 y ss.

9 O. Rey Castelao, "Estructura y evolución de una economía rentista de Antiguo Régimen: la mitra arzobispal de Santiago", en *Compostellanum*, 1990, p. 459 y ss.

c) El Hospital Real era la única institución asistencial que percibía una parte de los votos, un 7%, procedentes en exclusiva del antiguo Reino de Granada por concesión real, como ya se ha dicho[10]. Esa pequeña participación en el conjunto era esencial para la economía del hospital, de modo que suponía el 43.4% de sus ingresos a comienzos del XVII, la mitad en 1651/56, el 57.4% en 1666/75, el 51.3% a mediados del XVIII, el 61.5% en 1770/79, el 58.7% en los últimos años del XVIII, y, dado que el destino básico de los ingresos del hospital era el pago de los salarios de su numeroso personal y el mantenimiento de un gran número de enfermos, la supresión de la renta, primero en 1811, luego en 1820/23 y definitivamente desde 1834, supuso un vuelco en su sistema de financiación y un deterioro de la asistencia pública en Santiago.

Dicho esto, lo que se podrían considerar los votos destinados al culto apostólico serían sólo las 600 fanegas de trigo que procedían del Voto Nuevo de Granada y los que iban a parar a la capilla de música y procedían a su vez del Voto Viejo de Granada. Dado que la capilla solía ser excedentaria, ese excedente, en dinero, era acumulado —real o nominalmente—, en el denominado "depósito de la música", de modo que se guardaba para momentos de apuro, se invertía en nuevas rentas o, lo que fue muy habitual, en subsanar el problemático déficit que la fábrica solía sufrir durante largos períodos de tiempo. Vistas así las cosas, podría considerarse —si fuese factible—, que depósito y fábrica eran dos sistemas administrativos diferenciados pero interconectados a través de un método coherente de compensación que servía para atender a una finalidad común, el sostenimiento del culto al Apóstol.

Sin embargo, no es fácil hacer el ensamblaje entre ambas contabilidades[11], de modo que en esta ocasión nos proponemos centrar la atención en el depósito de la música y en su clave económica, la renta del Voto de Granada. Esto nos permitirá ver de un modo muy expresivo lo que los diputados de Cádiz denunciaban: la desproporción entre el gran número y la pobreza de quienes pagaban y la lejanía y riqueza de quie-

10 El estudio completo de la economía de este hospital puede verse en B. Barreiro Mallón y O. Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago, 1998; O. Rey Castelao, "Estructura y evolución de una economía rentista de Antiguo Régimen: el Real Hospital de Santiago", en *Jubilatio*, Santiago, 1987, p. 325 y ss.

11 La contabilidad de la catedral compostelana es extraordinariamente difícil de seguir porque sus responsables utilizaron un complejísimo sistema contable en el que se mezclan varios componentes: a) los períodos contables no eran anuales sino plurianulaes y con gran frecuencia coincidían con la duración de los mandatos de los fabriqueros; b) la fábrica tenía dos tipos de ingresos diferenciados, los monetarizables —aquellos que, con independencia de que se cobrasen en dinero o en especie entraban en arcas convertidos en dinero metálico— y los no monetarizables —objetos de lujo, especialmente—; c) los no monetarizables por su naturaleza se incorporaban al patrimonio mueble de la institución, salvo que pudieran "reciclarse", como sucede en más de una ocasión con los objetos de plata, que se fundían, su valor se hacía constar como ingreso entre los monetarizables, y, al ser convertido en un objeto distinto, salía de las arcas por la vía de los gastos; d) los préstamos que el depósito hacía a la fábrica se contabilizaban siempre como ingreso y su devolución como gasto; e) las donaciones de bienes por vía testamentaria solían venderse, pero si no era así, se incorporaban como patrimonio pero siempre se mantenía como unidad contable independiente la renta generada, etc. Así pues, es casi imposible seguir la lógica económica de la fábrica catedralicia y más en aquellas épocas en las que se producían ciertas alegrías contables y los fabriqueros demoraban la devolución de alcances, cuando los devolvían, claro. No intentaremos resolver aquí los problemas añadidos por el mal grado de conservación de la documentación del XVI, de modo que nos atendremos al período, desde 1618, en el que la contabilidad de la fábrica es una, continuada y mínimamente controlable. Por lo que a los ingresos se refiere, existe un corte muy bien definido que está marcado por el comienzo de la percepción de la pensión que se otorga a la fábrica sobre las rentas de la mitra arzobispal compostelana —aparece como ingreso desde 1647— y, poco después, por la incorporación de la ofrenda real y de las Cortes de Castilla —no da comienzo hasta 1650—.

nes cobraban la renta. Se puede aducir, claro, que en el caso del Reino de Granada, el Hospital Real era beneficiario de un tercio de los votos, pero esto nunca convenció a quienes, situados tan lejos, difícilmente podían beneficiarse de la asistencia de un hospital situado en el extremo opuesto de la Península.

1. El Depósito de la Música:

Esta sub-administración dentro del conjunto de la administración capitular, beneficiaria de un 7% de la renta del Voto a mediados del XVIII, tuvo como finalidad la financiación del ceremonial catedralicio y de modo particular, la capilla de música, orquesta, coro y escolanía. De su vertiente artística no nos ocuparemos aquí, pero sí de la base económica que sustentó a una de las capillas de música más sobresaliente de la Corona de Castilla en la Edad Moderna, lo que se explica por la importancia que la Iglesia de Santiago concedió al ceremonial, tanto diario como de las numerosas fiestas que a lo largo del año litúrgico se celebraban en la catedral, lo que puede constatarse con facilidad a través de la documentación capitular. En ese contexto se explica que ya antes del Concilio de Trento, en torno a 1524[12], el Cabildo pusiera empeño en mejorar el aula de música mediante la búsqueda de individuos notables en ese arte y, sobre todo, mediante la oferta de medios económicos que sirviesen de acicate para su venida a Santiago: en 1524 se gestiona en Roma la supresión de tres canonicatos para traer a la catedral a un maestro de órgano y a cuatro cantores, en 1526 se adoptaron medidas para que seis niños de coro tuviesen su vivienda permanente junto a uno de esos cantores, en 1533, 1554, 1562, 1569, etc., se aprobaron diversos trasvases de ingresos y otros medios de financiación para atender las necesidades de un considerable aumento de personal laico y eclesiástico destinado al coro y a la orquesta, etc., todo lo cual, en la última parte del XVI estaba ya dando un magnífico resultado[13].

El progresivo enriquecimiento de la capilla de música se comprueba a través de la contabilidad del depósito, si bien en las cuentas anteriores a 1559 los ingresos del cabildo y los del

Grabado de Puerta del Patio. Hospital

12 A. López Ferreiro, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago*, Santiago, 1905, vol. VIII, pp. 152-153.

13 El cardenal Jerónimo del Hoyo, hace en una admirada referencia a comienzos del XVII a la "música de los ministriles y demás instrumentos músicos, que son por extremo bonisismos", *Memorias del Cardenal Jerónimo del Hoyo*, edc. de Santiago, 1956, p. 55.

depósito pasaban unidos al control de los contadores y no se pueden diferenciar hasta entonces[14]. A la vista de lo que se constata en 1559/1562 y en 1573/74, podemos afirmar que, a pesar de el aumento de las canonjías, el Voto de Granada siguió siendo el recurso básico del Depósito, y que la estructura económica de esta sub-administración estaba organizada ya definitivamente a esas alturas del XVI en torno a cinco capítulos inalterables a lo largo del período aquí estudiado: Votos de Granada, hojas de canonicatos y raciones, juros, ingresos de fundaciones y "faltas" de músicos. El primero de ellos se corresponde con el tercio de los Votos del Reino de Granada que llegaba al Depósito por los mismos conductos que la del Cabildo, previo descuento de los gastos y del pago del subsidio a la Corona. Las "hojas de canonicatos y raciones" consistían en el traspaso al Depósito de la parte correspondiente a una canonjía en los ingresos totales del cabildo, más las "hojas" o porciones de canónigos o racioneros que quedaban vacantes cada año; habida cuenta de que estas estaban compuestas por ingresos procedentes del Voto, se refuerza más la dependencia del depósito respecto a esta renta. Las faltas y multas de los músicos son un pequeño ingreso anual procedente de los descuentos hechos al personal dependiente del Depósito por su inasistencia ocasional a determinadas fiestas y ceremonias. Finalmente, los juros e ingresos fundacionales forman, por su volumen, el tercero en importancia de los capítulos económicos del Depósito; una parte de los juros debieron ser en origen propiedad de esta sub-administración, pero el resto, junto con censos y hacienda inmueble y raíz, son a su vez la base económica de varias fundaciones cuyo cumplimiento corría bajo la responsabilidad del Depósito, es decir, que su finalidad dentro de los gastos de este tenía su capítulo propio y en ningún modo podían destinarse sus ingresos a otra cosa.

Debido a sus excedentes en determinados momentos, el Depósito adquirió censos propios, no sujetos a ninguna fundación, de modo que entre 1750/54 y 1755/59 los réditos percibidos aumentan de 870 a 32.185 rs. A partir de este esquema funta-

14 Archivo del Cabildo de Santiago, *Cuentas del Depósito de la Música*, libs. 619, 620, 621, y ss.

mental las variaciones fueron escasas; se añadieron algunas nuevas fundaciones y en 1709 se agregaron al Depósito los diezmos de Ortoño, hasta ese momeno incluidos en una tenencia capitular. Cuantitativamente –véase tabla 1 al final–, los cambios porcentuales son asimismo leves:

Período	*Votos*	*Hojas*	*Juros*	*Censos*	*Rentas/ Otros*
1559/1562	83.6	9.3	6.7	--	--
1573/1574	79.0	11.2	9.3	--	0.5
1600/1625	55.0	38.2	2.9	2.9	1.0
1625/1650	49.3	45.0	2.0	3.0	0.7
1650/1675	55.0	36.0	6.0	1.8	1.2
1675/1700	46.0	43.0	5.4	1.9	4.2
1701/1725	45.0	42.0	3.8	1.4	7.8
1725/1750	48.0	44.0	3.7	0.2	4.1
1750/1775	50.1	39.5	1.9	6.0	2.5
1775/1800	52.3	37.7	1.0	10.3	2.4
1800/1825	46.6	42.0	1.3	6.1	4.0
1825/1834	58.7	30.3	1.5	6.6	3.2

Como puede verse, el único cambio notable se produce entre el XVI y el XVII y la razón, ya dicha, es la definitiva adscripción a la mesa del Depósito de canonjías y vacantes. Esto no significó una menor participación del Voto dentro de la base financiera del Depósito, ya que las "hojas" se constituían internamente a semejanza de los ingresos del Cabildo, integrando votos de Andalucía, Castilla, Galicia, etc., además de los otros capítulos que formaban la hacienda capitular —diezmos, rentas del patrimonio rural y urbano, censos, etc.— Es decir, el Depósito era beneficiario por derecho propio de los Votos Viejos de Granada e indirectamente, como partícipe de los ingresos de la mesa capitular, beneficiario de los votos de los demás distritos, con lo que el porcentaje de esta renta en el total de los ingresos del Depósito no es el reflejado por las cuentas. En efecto, la proporción que a los votos correspondía en el cómputo total —en torno a un 50%—, habrá que añadir entre un 50 y un 60% del valor de las hojas, de modo que los votos suponen en realidad en torno a dos tercios de los ingresos del Depósito entre 1604 y 1834.

A la vista de este esquema, no es de extrañar que la evolución de los ingresos globales del Depóstio refleje el movimiento de los votos y, de alguna manera, el de los ingresos del Cabildo. Sin embargo, existen ligeras diferencias, por cuanto al tratarse de una administración dependiente, la administración capitular tendió a enjugar sus pérdidas con aportaciones extraordinarias, como sucedió en la crisis de fines del XVII y principios del XVIII; entre 1694 y 1710, los desembolsos del Cabildo a favor del Depósito trataron de evitar la bancarrota de este.

En general podemos decir que el alza de los ingresos del Depósito fue casi constante entre 1559/72 y fines del XVIII. El movimiento alcista fue moderado hasta 1660 y rápido desde esta fecha hasta 1675, momento en el que se inició un rápido descenso que tocó fondo en los primeros años del XVIII; de no haber mediado los "socorros" del cabildo en esa etapa de crisis, la caída de los ingresos hubiera llevado a la hacienda del Depósito al nivel de 1635/44. Durante el XVIII, las rentas de esta subadministración se cuadruplicaron y sólo se aprecia la existencia de dos baches momentáneos, 1715/18 y 1745/49, ambos como consecuencia de una menor llegada de remanentes de hojas; el contraste con el tiempo precedente es evidente, por cuanto entre mediados del XVI y el inicio del XVII, los ingresos apenas crecieron un 40%, y entre ese comienzo y 1665/69, momento de apogeo dentro del seiscientos, apenas llegan a triplicarse. La comparación de los ingresos del Depósito con los precios del cereal revela, como en el caso del Cabildo, un permanente desajuste a favor de estos, leve entre 1640 y 1670, grave entre 1600 y 1640 y 1670/1710; sólo desde mediados del XVIII, desde 1740 ya, el desequilibrio se invirtió, confirmando que la segunda mitad de este siglo es el gran momento económico de las instituciones capitulares.

El destino de los ingresos era, como ya dijimos, el pago de los salarios de los miembros de la capilla de música de la catedral, que en todo momento se llevaron la parte más voluminosa de las rentas del Depósito, pero además se pagaban una serie de salarios —archiveros, guardas de la catedral, sacristanes, cam-

panero, cerero, lavanderas, etc.— y gastos —parte de la cera, el aceite de las lámparas y otros materiales de los altares de la catedral—, que en realidad correspondían a la fábrica. La composición de los gastos del Depósito tuvo a lo largo del XVII —antes es prácticamente imposible saberlo—, cuatro capítulos básicos: salarios de músicos, salarios de personal auxiliar, materiales para la atención del culto y gastos correspondientes a la denominada "hoja del depósito", capítulo este muy ambiguo a través del cual se abonaban a la mesa capitular un conjunto de derechos de los que el depósito participaba pero cuya financiación correspondía a la mesa capitular –médico, cirujano, pincernas, acólitos, etc. En 1670 este último capítulo se desmembró entre los tres anteriores, quedando todavía una cantidad anual destinada al Cabildo para el pago de los derechos de disfrute de determinados bienes y servicios. La estabilidad estructural es pues el signo más visible de esta sub-administración, muy llamativa si se compara con la confusa administración de la fábrica. En números, esta estabilidad se confirma; el pago de salarios supuso en todo momento más del 70% del total y de modo particular a los salarios y gratificaciones de los componentes de la capilla de música, que recibían aproximadamente las tres cuartas partes de los desembolsos anuales del Depósito; una proporción siempre pequeña de estos cubría los gastos en materiales, en claro descenso entre en XVII y el XVIII, a medida que la fábrica iba haciéndose más rica.

En cuanto a la evolución, hay que destacar que se trató de una administración siempre excedentaria desde 1628. A partir de esa fecha, los ingresos llevaron un ritmo superior al de los gastos, de modo que sólo en momentos concretos ambas columnas quedaron a la par —1764/65, 1769/71, 1772/77...— y más rara vez existió déficit —hasta 1628 y entre 1702 y 1709—. Lo habitual fue que el Depósito obtuviese cada año remanentes de mayor o menor cuantía que se destinaban a la inversión —entre 1649/50 se adquirieron juros, al igual que en 1651 y 1657, en 1639 se compró un censo de 49.000 rs. de principal y en 1751 otro por 1.361.369 rs., etc.—, se cedían a otras instituciones

temporalmente —en 1650 a la mitra arzobispal—, o bien, y esto es lo más frecuente, pasan a las arcas capitulares, donde permenecen para su custodia, y a la fábrica por vía de préstamo retornable. En este sentido, conviene señalar que desde 1629 se inicia un aumento paulatino de los remanentes, hasta el punto de que en 1639 equivalen a dos tercios de los ingresos totales; las inversiones desde ese año contribuyeron a que esa cifra descendiese, volviéndose a alcanzar el siguiente máximo en 1649, repitiéndose de nuevo las prácticas inversionistas hasta 1652. Desde 1652 a 1660, los excedentes anuales superaron los 200.000 rs., lo que permitió destinar un abundante caudal a la adquisición de juros y al traspaso a las arcas capitulares; entre 1653 y 1668, los excedentes fueron moderados y lo serán en general hasta fin de siglo. Después de una etapa de marasmo económico en los últimos años del XVII y primeros del XVIII, el depósito acumuló de nuevo remanentes desde 1710; a mediados del XVIII las cifras de estos equivalían a la mitad de los ingresos totales y sólo una práctica inversionista en censos y adquisiciones materiales —arreglos de casas, compras suntuarias—, fue anulando progresivamente estas cantidades. Es decir, cada acelerón de los ingresos supuso siempre un acelerón en los gastos, no tanto de los ordinarios —salarios, materiales de uso cotidiano—, como de los extraordinarios.

Es especialmente interesante la evolución de los salarios de los componentes de la capilla de música por cuanto eran el fin primordial de las rentas del Voto de Granada que iban a parar a las arcas del Depósito. A principios del XVII se constata la presencia de 25 componentes de la capilla[15], y 26 desde 1647/49; a mediados del XVIII el número era el mismo pero había habido algunos cambios cualitativos[16] y la incorporación de los gastos correspondientes a los seis niños de coro, que si bien no percibían salario, sí se les pagaba su manutención, alojamiento, vestuario, atención médica y escolar, etc. Así pues, el grupo estrictamente musical se componía de unas 32 personas y a los salarios de unos y otros se añadían frecuentemente, las jubilaciones, viudedades y horfandades, pero sobre todo las abundantes ayu-

15 Un maestro, dos organistas, un contralto, un tenor, cuatro tiples, un contrabajo y los ministriles —dos de ellos eran afinadores—. Desde 1647/49: Maestro, dos organistas, tres sochantres, seis tiples, tres contraltos, un arpista, un "bajón de voz", un "bajón de instrumento", un chirimía, dos sacabuches, etc. Es una dotación comparativamente alta: la catedral de Avila contaba con diez componentes en el XVII y entre 20 y 22 en el XVIII (J.R. López Arévalo, *Un Cabildo catedral de la Vieja Castilla*, pp. 219-220).

16 Además del maestro, dos sochantres, tres contraltos, dos tenores, dos tiples, un sacabuche, un organista, dos violonchelos, cuatro violines, dos bajos, dos clarines, un arpista, un oboe, un afinador y un capellán-músico.

das de costa y gratificaciones que aumentaban la masa salarial[17]. Como ya se ha dicho, además de los músicos, percibían sus salarios de esta mesa otros componentes del personal catedralicio, en número variable. A principios del XVII cobraban sus sueldos en el depósito unas diez personas[18], que a mediados del mismo siglo se habían reducido a ocho; en 1660 se inició un nuevo crecimiento, de modo que a mediados del XVIII el depósito pagaba a 18 trabajadores –archiveros, pincernas, acólitos, guardas, etc.

Así pues, cabe decir que gracias a las rentas del Voto, tanto de Granada, por concesión de los Reyes Católicos, como de otras zonas —indirectamente, a través de las hojas de los canonicatos suprimidos—, la Catedral compostelana contó con una sobresaliente capilla de música sin que la fábrica hubiese de soportar su costo. La capacidad económica y la autonomía del denominado "depósito de la música" permitió que fuese numerosa y, como consecuencia de un régimen salarial alto y acomodado a la evolución del coste de la vida, nutrida de buenos músicos procedentes tanto del resto del país como del extranjero. El desequilibrio permanente entre los gastos del depósito —salarios en su mayor parte—, y el nivel de ingresos, permitió a su vez una política inversora, que generó nuevos ingresos, y las ayudas a la fábrica de la catedral.

2. El Voto de Granada

A mediados del XVIII el Reino de Granada aportaba 540.267 rs. anuales en concepto de Voto de Santiago a las arcas del Cabildo, de la Capilla de Música catedralicia y del Hospital Real de Compostela, suponiendo para cada una de estas instituciones, en especial de las dos últimas, una importante inyección económica[19]. Esa aportación procedía de una concesión hecha por los Reyes Católicos en fecha discutida —desde 1468 a 1478 según distintos documentos— por la cual pondrían en vigor en el Reino de Granada, una vez reconquistado "con la intercesión del Apóstol Santiago", la obligación de contribuir con el pago del voto al sostenimiento del culto jacobeo en su cate-

17 Suponían el 12.4% de la masa salarial en 1664/70, pero lo habitual es que se situasen en torno al 5%. Se trataba con frecuencia de complementos que paliaban la depreciación de los salarios frente al crecimiento de los precios. Por otro lado, los niveles salariales abonados por el depósito eran comparativamente altos: por ejemplo, los sochantes compostelanos percibían salarios anuales de 3.300 rs. a fines del XVII y 8.800 rs. a mediados del XVIII, sin contar las gratificaciones, frente a los 1.100 y 1.650 que en idénticas fechas cobraban sus homólogos de la catedral de Avila (206) y lo mismo puede decirse de otros músicos. A la cabeza de todos se situaba el maestro de capilla, como es lógico, cuyo sueldo base era de 6.600 rs. en la primera mitad del XVII y de 8.800 en el XVIII; le seguían los sochantres con la misma cifra en el XVIII, los organistas con 7.100, tenor y contralto primeros con 5.500, etc.

18 Dos guardas, un campanero, un relojero, un cerero, un escribiente y el Mayordomo del depósito, una lavandera y tres sacristanes.

19 Dado que el cabildo era el partícipe mayoritario en otras zonas, los votos procedentes del Reino de Granada —denominados desde el punto de vista administrativo "Voto Viejo" para distinguirlos de los del resto de Andalucía instaurados en 1572 y conocidos como "Voto Nuevo"— no eran un ingreso significativo, siempre por debajo del 10% del total de sus cuantiosas rentas.

dral compostelana; sin embargo, después de visitar Santiago y de decidir la construcción de un Hospital de peregrinos variaron su primera promesa y destinaron un tercio de los posibles beneficios de la renta a su edificación y mantenimiento. Este cambio se hizo con la protesta del Cabildo santiagués pero con el apoyo papal —Bula *Meditatio Cordis* de 1487— y desde 1492 quedó establecido el pago del voto en el Reino de Granada a través del documento definitivo de concesión que reconocía la triple participación arriba señalada; después de un período inicial de confusión, cuyo resultado fue que el voto no se cobrase hasta 1497, a partir de esta fecha varios documentos pusieron en marcha la cobranza ordenando que los funcionarios de la Real Hacienda pagasen a los destinatarios de la renta el producto de la misma y facilitando la saca de granos a través del puerto de Málaga con destino a los puertos próximos a Santiago. Hasta 1834 y sin otras interrupciones que las motivadas por la abolición del voto en las Cortes de Cádiz y el Trienio, el Reino de Granada fue sometido a esta exacción, aunque no sin serios conflictos que demuestran la clara animadversión de los contribuyentes hacia un gravamen que se añadía a los que ya soportaba la producción agraria y cuyos fines asistenciales y de culto les resultaban extraños.

En conjunto, los votos del Reino de Granada significaban un tercio del total de los pagados por la Corona de Castilla en el XVI, pasando, tras la incorporación del resto de Andalucía, a sólo el 10/13% hasta 1640, recuperándose hasta un 20% en la segunda mitad del XVII, para descender de nuevo al 13/17% hasta 1730 y volver a recuperarse al 21/22% hasta 1810 y en torno al 27% en la etapa final. Esa oscilación se debía tanto a la coyuntura agraria del Reino de Granada como a la de las otras zonas contribuyentes, pero no deja de ser significativo que a mediados del XVIII y según los datos del Catastro sólo aportase el 5.9% del valor de los diezmos de la zona comprendida en el pago del voto mientras lo hacía en el 21% de los votos, lo que indica una fuerte incidencia de esta renta en Granada; si nos atenemos sólo a Andalucía el contraste es aún mayor pues en tanto sólo aporta-

ba el 23.6% de diezmos y primicias andaluces, sus votos significaban justo la mitad.

Los datos de los Resúmenes Generales del Catastro y de las respuestas al interrogatorio dadas por una muestra de 38 pueblos nos permiten ver que la incidencia del voto entre las demás rentas eclesiásticas que los campesinos de la zona granadina pagaban cada año no era especialmente alta, de modo que la permanente animadversión a su pago no dependía de su montante sino de la falta de conexión moral con los fines de la renta[20]:

	Diezmo, rs.	%	Primicia, rs.	%	Voto, rs.	%
Resúmenes	5.114.845	91,7	*	*	461.767	8,3
38 Pueblos	483.993	85,0	42.875	7,5	42.525	7,5

* *Consideramos que está incluida en los valores del diezmo.*

Si se corrigen las cifras de los Resúmenes con lo que realmente percibían los beneficiarios del Voto en 1752, la proporción de este se incrementa al 9.7%. Nos hallamos así ante el porcentaje de incidencia más elevado de la Corona de Castilla, sólo comparable al de algunas comarcas especialmente gravadas de Galicia[21]. En más de la mitad de los pueblos del Reino de Granada el Voto significaba entre el 5 y el 10% de las rentas eclesiásticas y en más de una cuarta parte se superaba este porcentaje, coincidiendo la mayor incidencia con pueblos de gran tamaño, lo que parece deberse a la existencia de un fuerte contingente de jornaleros, artesanos, etc. que no diezmaban ni pagan votos; debe de tenerse en cuenta que el Voto era pagado por quienes alcanzaban un mínimo de producción y que en estos pueblos eran más numerosos, ya que en los núcleos de mayor dedicación rural existía multitud de pequeños cultivadores que no alcanzaban el mínimo para pagar primicia o voto pero sí para pagar diezmo.

El pago de la renta estaba, por lo demás, generalizado, sin que se constaten pueblos exentos, y las cuotas por vecino eran comparativamente elevadas. Como media, y a título aproximativo, un vecino vendría pagando, a mediados del XVIII, 46.8 rs. de diezmo, 4.2 de primicia y 4.1 de votos, pero este cálculo no tiene

20 Archivo General de Simancas, *Dirección General de Rentas*, legs. 275 y 276.

21 En el conjunto andaluz se situaba en el 4%, en Castilla la Vieja/León en torno al 3.2%, en Castilla la Nueva/Murcia en el 1'9 y en el 2.4% en Extremadura.

en cuenta la existencia de un importante contingente de vecinos libres del pago del voto. Prescindiendo ahora del criterio impositivo, la uniformidad de la cuota permite saber el número de contribuyentes en cada pueblo, resultando así que el 44% del vecindario del distrito pagaba el Voto[22]; no obstante, las diferencias de unos pueblos a otros eran notables, dependiendo sobre todo de su tamaño: los 15 pueblos de mayor tamaño de los 40 en que se puede hacer este cálculo abarcan el 52% de la población pero sólo el 35% de los contribuyentes; los grandes pueblos como Almuñecar, Aldeire, Adra, Albolote, Alhaurín de la Torre, etc., rara vez superaban el 30% de población pagadora, y lo normal era que las proporciones superiores al 70% se diesen en pueblos pequeños, lo que conduce a pensar que el número de pagadores dependía del nivel de ruralización de cada comunidad y contribuye a la idea de que los grandes pueblos de la España meridional albergan masas de jornaleros proletarizados y sin propiedad, mientras que los pequeños pueblos son más bien mesocráticos o más igualitarios en su distribución de la propiedad.

22 Por debajo del 80% de León o del 70/80% de las provincias norteñas de Castilla y sólo un poco por encima del 30/40% de Extremadura, Toledo, Sevilla, Córdoba o Jaen.

	Producción	**Primicia**		**Voto**	
	Fanegas	Fanegas	%	Fanegas	%
Trigo	60.630	791,5	1,30	1.057,0	1,74
Cebada	29.880	579,5	1,94	199,5	0,67
Centeno	2.594	66,0	2,54	17,0	0,66
Maíz	6.650	293,8	4,41	117,5	1,77
Otros	500	5,0	1,00	--	--
TOTAL	100.254	1.753,8	1,73	1.391,0	1,38

Del total de la producción cerealera el voto se lleva una pequeña proporción, el 1.38%, distribuido en la muestra de este modo: Primicia y voto sumaban un 3.1% de la producción, lo que unido al diezmo equivalía a una participación muy elevada, el 13.1%, de las rentas eclesiásticas básicas en la producción agraria. El efecto sobre cada vecino contribuyente es difícil de calibrar, pero todo apunta a que ese porcentaje normalmente no se alcanzó. Tomemos como ejemplo la localidad de Aldeire: allí pagaba primicia quien llegase a un mínimo de 5 fanegas de pro-

ducción de trigo, cebada, centeno, maíz o mijo y voto quien alcanzase 5 fanegas en una de esas especies; habida cuenta de que a este respecto siempre tiene preferencia la semilla más valiosa, el vecino que pagase voto en trigo no pagaría en centeno, pero sí pagaría primicia de este cereal si alcanzase el mínimo y así sucesivamente. Resulta pues que en Aldeire en 1752 la situación era como sigue: la producción cerealera se elevaba a 6.790 fanegas, a 102 el total primiciado y a 40 los votos, correspondientes a 80 contribuyentes, ya que estos lo son en cuanto que han alcanzado un mínimo de 5 fanegas de producción, es lógico pensar que los 160 vecinos restantes no lo han alcanzado; en el mejor de los casos, por lo tanto, a esos 160 vecinos —67% del total— correspondería un 47% de la producción agraria, mientras que 1/3 del vecindario, los pagadores del voto, se muestra como un grupo "privilegiado" que produce, como mínimo, un 53% de los cereales que se obtienen en la localidad. Por lo dicho se desprende además que esa minoría privilegiada se estratifica internamente: los que superan el mínimo en el cereal mayor, trigo, —60 de los 80 pagadores—, los que superan el mínimo en trigo/cebada, —52 de ellos—, los que lo hacen en trigo/cebada/centeno —sólo 40— y los que a estos añaden el maíz —16 casos— y mijo —sólo 4—.

Un ejemplo menos polarizado, el de Albánchez, en el que las condiciones de pago son las mismas salvo en el mínimo de cosecha, aquí fijado en 6 fanegas, pero en el que el espectro de pagadores, 66% del vecindario, duplica al ejemplo anterior, nos muestra una situación por la que, aceptando que los pagadores sólo cosechasen el mínimo, resultaría que los que contribuyen en trigo, 32 de 240 vecinos, controlan el 64% de la producción de este cereal; los 100 vecinos que alcanzan el mínimo en cebada cosechan el 45% de la que se cultiva en la localidad; los 6 contribuyentes en centeno obtienen en sus tierras casi 3/4 del centeno que produce Albánchez y, finalmente, los 20 pagadores de maíz controlan prácticamente la totalidad de la producción de ese cereal. En resumen, en Aldeire 2/3 del vecindario no alcanzan una cosecha mínima de 5 fanegas en ninguna de las especies

cultivadas en la localidad, de modo que los pagadores del voto se reclutan entre los grupos acomodados del pueblo; en Albánchez, por el contrario, esa proporción es muy elevada, el 66% del vecindario, y se recluta, sí, entre la élite pero también entre la medianía rural, como lo demuestran esos 100 vecinos que alcanzan el mínimo en un cereal de segundo orden, la cebada. El efecto del voto es menor entre quienes más producen y mucho más gravoso entre quienes coyunturalmente alcanzan el mínimo —en un año de sobrecosecha los pagadores se multiplican— o entre quienes de modo permanente priman en sus explotaciones a un cereal sobre otro, por muy pobre que este sea.

En estas últimas líneas se ha abordado de modo lateral la relación voto/primicia; por definición ambas rentas eran interdependientes y en el caso del Voto Viejo el documento que le da origen en 1492 es muy claro, pero la relación no es perfecta. Como norma pagaba voto quien pagaba primicia y como norma también pagaba primicia todo el que alcanzase un mínimo de cosecha, variable de unas comarcas a otras, en cualquiera de los cereales que se cultivase, pero sólo pagaba voto en el cereal más valioso en el que se primiciase[23]. Es decir, la primicia guardaba una relación con la producción más estrecha que el voto por cuanto conservaba cierta proporcionalidad respecto a la cosecha al gravar los mínimos de cada especie. Ese comportamiento era el habitual y tenía pocas variantes locales, toda vez que era lo establecido en el privilegio de 1492; la primicia afectaba a todos los cereales, algunas veces a las legumbres y en raras ocasiones a los productos ganaderos y el voto sólo a la mejor clase de cereal en la que se primiciase. La coincidencia entre los mínimos de cosecha imprescindibles para alcanzar la categoría de contribuyente de primicias y votos es total, situándose en la mitad de los pueblos en 6 fanegas y en la otra mitad en 5; la única diferencia entre ambas rentas radica en que la primicia en modo alguno dependía para su pago del número de yuntas de las que disponía una explotación y sólo respondía al nivel de producción de cada una, en tanto que en el voto, al menos en teoría, ese criterio sólo se hacía efectivo en el caso de todos aquellos que carecían de

23 Esto se puede ver a través de tres ejemplos teóricos en los que el mínimo de cosecha para primiciar y pagar voto es de 6 fanegas:

Vecino A produce:	primicia	voto
8 fang. de trigo	0,5	0,5
10 fang. de cebada	0,5	---
18 fang. de centeno	0,5	---
5 fang. de maíz	---	---
41 fang. TOTAL	1,5	0,5

Vecino B produce:	primicia	voto
3 fang. de trigo	---	---
15 fang. de cebada	0,5	0,5
5 fang. de centeno	---	---
23 fang. TOTAL	0,5	0,5

Vecino C produce:	primicia	voto
5 fang. de trigo	---	---
4 fang. de cebada	---	---
6,5 fang. de centeno	0,5	0,5
15,5 fang. TOTAL	0,5	0,5

yuntas, esto es, cuando se trataba de pegujareros. En todo el Reino de Granada se pagaba por voto media fanega por yunta de labor o bien sólo media fanega si se alcanzaba el mínimo de cosecha y no se tenía yunta, pero no parece que este hecho haya provocado grandes diferencias cuantitativas en el pago de votos y primicias, coincidiendo por lo general el número y personalidad de los contribuyentes.

Las diferencias que se constatan derivan de matices de interpretación de la concesión real de 1492 y son herencia directa de la conflictiva etapa inicial de su imposición. El común origen de la renta en el amplio territorio del Voto Viejo sólo garantizaba la uniformidad de las cuotas, media fanega; los documentos de 1478, 1492 y 1497 que lo establecían y precisaban no permitían variaciones futuras en la cuota pero resultaban ambiguos en lo que tocaba a los criterios impostivos, provocando así virulentos conflictos con los contribuyentes. Ya en los primeros años de existencia del voto granadino se planteó el dilema sobre si eran pagadores sólo aquellos que poseyesen una yunta o más de labor o todos aquellos que trabajasen con una o más yuntas propias, prestadas o alquiladas[24]; el dilema surgía del documento de 1492 que obligaba a pagar "media fanega e no mas de cada yunta conque labrassen, aunque cogiessen muchas semillas" y en 1511 hubo de ser resuelto por una cédula firmada por la reina Juana en la que la se opta por la interpretación en sentido amplio, es decir, atendiendo a las razones de los beneficiarios de la renta: "que todas y cualesquiera personas que labrasen con una yunta suia propia o prestada o alquilada conforme al dicho privilegio...havian de pagar labrando como una yunta suia propia"[25].

En 1515 y 1525 los contribuyentes exigieron nuevas medidas aclaratorias desde dos puntos de vista. En el primero, entendiéndose "yunta" por los pagadores como medida de superficie "acaece que viendo su dueño buen tiempo con muchas yuntas de bueyes labra todas las tierras de la dicha yunta o se siembran a su hijo o a su mozo algún pan o alquila alguna parte de las tierras de la dicha yunta o todas ellas"; perceptores y beneficiarios

24 Archivo del Cabildo de Santiago, *Voto de Santiago*, Reales Cédulas, leg. 1/1.
25 Ib. id. id.

de la renta hacen de esa realidad una interpretación diferente obligando a "pagar de cada una delas dhas. yuntas o bestias o bueyes con que asi labran las tierras de la dicha yunta...de manera que acaece que de cada una yunta de tierra cobrais cinco o seis medias fanegas de pan, no debiéndoos mas de media"[26]. El segundo es una vuelta a la cuestión abordada en la Real Cédula de 1511: los pagadores del Reino de Granada entendían que el pago habría de hacerse "respecto a la dha. yunta e no a las personas" y pedían que "de cada yunta aunque sea alquilada o prestada se pague solamente la dicha media fanega en un año e que no se pague muchas veçes aunque labren con ella una o muchas en diversos tiempos del año..."[27]. En ambos casos la decisión de la Corona favoreció a los contribuyentes: se estableció así que el vecino que cultivase una yugada de tierra pagase voto en función de haberlo hecho con una yunta aunque utilizase varias, y que el pago del voto no se vinculase a la persona sino a la yunta, para evitar que si una de estas trabajaba en el mismo año para varios cultivadores se pagase por ella varios votos.

La conflictividad no remitió ante esta normativa y en las Cortes de Valladolid de 1537 los contribuyentes plantearon la cuestión de que si por ley y costumbre debían de pagar "todos los yugueros que labran con yuntas de mulas y bueyes media fanega de trigo cogiendo hasta seis fanegas de pan", los beneficiarios la exigían "a las personas que no labran con yuntas, sino que sus amos y otras personas les hacen algunos barbechos o ellos los hacen con yuntas prestadas o alquiladas". Las Cortes trataron el tema pero no lo resolvieron dejando la puerta abierta a las reclamaciones de quienes no poseían tierras pero disfrutaban de algunas por arriendo o cesión.

A pesar de estas ambigüedades lo cierto es que, por contraste con lo predominante en el resto de la Corona de Castilla, existía en todo el Reino de Granada una homogeneidad de criterios contributivos, basados en el mínimo de cosecha, y una cuota similar en todas partes. Esto no impidió que en las declaraciones hechas con ocasión del Catastro los vecinos de Almería, Alcalá del Valle, Albondón etc., reprodujesen las reclamaciones plante-

26 Ib., id., 1/2, R.C. de 20-IV-1515.
27 Ib., id., leg. 1/3, 29-XI-1525.

adas en 1515, 1525 y 1537, hasta el punto de la respuesta 15 del Interrogatorio constituye un termómetro de la conflictividad[28]. Sin duda el caso más grave y que originaba más protestas fue el de los pegujaleros y jornaleros, ya que en la interpretación de los beneficiarios de la renta, un gañán al que su amo sembrase una parcela con un par de labor o si alcanzaba el mínimo de cosecha aunque no hubiese empleado yuntas, se convertía en contribuyente; se producía así un ostensible agravio comparativo perjudicial a los desposeídos de tierras y ganados.

Para encargarse de la percepción del Voto en un territorio tan alejado de Santiago, podemos decir que desde el punto de vista de la administración y organización de la percepción, entre 1492 y 1567/70 el Reino de Granada constituyó un bloque administrativo autónomo dividido en partidos coincidentes con la división jurídico/política vigente, cuyo centro de cobranza y contabilidad estaba en Granada. Hasta 1557 Cabildo, Capilla de Música y Hospital administraron sus participaciones de modo independiente, optando luego por la unificación para evitar esfuerzos y gastos; como responsable de la cobranza se situaba un administrador de distrito, siempre canónigo de la Iglesia compostelana, amparado por un numeroso y bien retribuido personal —5 componentes en XVI/1, entre 17 y 20 de XVI/2 hasta 1770 y entre 21 y 36 después— y desde 1616/18 por un Juez Protector u oidor con jurisdicción privativa en la Chancillería granadina que le daba una útil cobertura jurídica.

La primera gran dificultad que se planteaba a los responsables administrativos situados en la ciudad de Granada era el cobro de la renta y la segunda, hacer llegar su producto a Santiago. Como es fácil suponer, los elevados costos, la proliferación de personal y la lentitud eran los inconvenientes que hacían imposible la percepción directa de los votos granadinos, de modo que sólo se recurrió a ese sistema excepcionalmente, imponiéndose como norma la percepción por vía de arrendatarios[29]. No obstante, durante un período de tiempo, a raíz de una pragmática de 1550 que prohibió los arriendos en dinero, el cabildo compostelano optó en Granada por una versión intermedia entre esos y la per-

28 He aquí un ejemplo, el de los vecinos de Almería: "...en cuanto a este (el voto), saben mui bien se cobra con el maior escesso, porque si algún labrador por tener la tierra sazonada y no perder el tempero busca muchos pares para la sementera, le precisan a que pague media fanega de la mejor semilla por dos con que siembre y que buscó para uno o dos días y nada más, estendiéndose también a cobrar de los dueños de aziendas que por si no labran por tenerlas arrendadas o a medias de cuios aparzeros cobran igualmente como de los mozos peujareros y personas que siembran a pala de azada cuia contrivución y opresión al pago motiva a muchos el no sembrar porque como las cosechas son tan inciertas, apenas cojen para pagar el boto y primizia verificándose que por un solo par con que labra su dueño y después o prestado o a obrada lo da a otros, aunque sean ocho o diez cobran otras tantas medias fanegas de trigo o de la mejor semilla", (Archivo General de Simancas, *Dirección General de Rentas*, leg. 275, f. 95 vto).

cepción directa, esto es, impuso el arriendo en cereal, fórmula que planteaba problemas como el almacenamiento del cereal, su transporte desde los lugares de cobro a los mercados de venta, la vigilancia del producto y de los precios, etc., de los que el dinero estaba libre. Así pues, tan pronto fue posible, se retornó a los arriendos en dinero, hechos a puja abierta.

La información existente al respecto es escasa, toda vez que las contabilidades de los destinatarios de la renta sólo registran los nombres y lugares de residencia de los rematantes y raramente su condición social. En todo caso hay una primera diferencia obvia en los datos disponibles entre arrendatarios de procedencia rural y arrendatarios de procedencia urbana, a pesar de lo complejo que resulta hacer en Andalucía una delimitación entre población rural y población urbana. Distinguiendo como ciudades a 13 localidades que por su nivel demográfico en 1760 y por sus funciones se comportan de modo diferenciado respecto a los grandes pueblos de vida rural, se puede concluir un predominio de los grupos urbanos en la contratación de los arriendos del voto de Santiago: un 58.2% de los remates realizados entre 1580 y 1776 están suscritos por vecinos de 12 de esas 13 ciudades[30]; dentro del predominio urbano, Granada acapara el 43.8% de los remates, aunque en 1760 su población no represente más que el 10% de la población del Reino.

El control por parte de los grupos urbanos se debió sin duda al atractivo que suponía la especulación con el suministro de cereales a la capital y por eso se hace más intenso en determinadas épocas y cede en otras ante la presión de los grupos rurales; esto último se percibe entre 1640 y 1659 y de 1710 a 1759, y consideramos que la explicación del hecho es la misma que en Castilla o en Galicia, en donde se constata con mayor permanencia, es decir, el acaparamiento de la producción agraria por la población rural para cubrir sus propias necesidades de consumo. Por otra parte, se aprecia un mayor interés por los arriendos en las ciudades de carácter agrícola que añaden a ello su condición de mercados —Ronda, Loja, Guadix, Alhama y Baza, con el 36% de la población concentrada en ciudades excluida Granada, con-

29 Resumimos aquí el correspondiente capítulo, que permanece inédito, de nuestra tesis *El Voto de Santiago en la España Moderna*, Santiago, 1984, por lo que eludimos las citas documentales concretas.

30 Granada, Málaga, Ronda, Loja, Vélez Málaga, Motril, Almería, Guadix, Alhama, Baza, Vera y Marbella.

tratan el 56.5% de los arriendos urbanos—; las ciudades situadas en la costa o en la franja litoral contratan el 43.5% restante si bien en ellas reside el 64 % de la población, sin duda porque estaban mejor abastecidas de granos por vía marítima. El interés de las clases urbanas por la contratación del voto tuvo por lo tanto limitaciones cronológicas y limitaciones zonales, a excepción de la capital, cuyo interés fue permanente y territorialmente amplio:

Partido	Arrendatarios Granada		De otras poblaciones	
	N.	%	N.	%
Granada	113	62,4	68	37,6
Villas de Granada	97	50,2	96	49,8
Lecrín	106	54,9	87	45,1
Loja-Alhama	68	35,2	125	64,8
Ronda-Marbella	71	50,4	70	49,6
Málaga-Vélez	105	58,0	76	42,0
Guadix	78	45,6	93	54,4
Baza	62	32,1	131	67,9
Almería	55	34,8	103	65,2
Motril-Almuñecar	59	30,6	134	69,4
Alpujarras	51	35,4	93	64,6

El papel jugado por los arrendatarios granadinos cubrió la totalidad del Reino aunque con diferente intensidad: en las Alpujarras, los grupos locales procedentes de Berja, Ujijar, El Fondón, etc., no permitieron más que en escasa medida la intromisión de aquellos, al igual que en Motril/Almuñecar, lo impidieron vecinos de ambas ciudades y de Orjiva, Torbiscón o Vélez de Benaudalla y en Loja/Alhama el vecindario de ambas ciudades cabeza de partido.

Por lo que respecta al mundo rural, resulta llamativo que los arrendatarios procedentes de varias localidades pequeñas controlaron un buen número de arriendos, junto con los grandes pueblos de características socioeconómicas marcadamente rurales, de modo que se puede deducir que fueron factores de índole económica y no poblacionales los que explicarían ese dominio

tanto como la escasa presencia de arrendatarios procedentes de los grupos semiurbanos de Antequera, Huercal, Vélez Rubio, etc. Los grandes pueblos, superiores a mil vecinos, núcleos a medio camino entre la ciudad y el mundo rural, tuvieron un interés limitado —sólo el 24% de los arriendos rurales, frente al 76% controlado por los pueblos de menos de mil vecinos—. Por lo tanto, el conjunto de los arriendos ofrece este resultado:

Localidades	*Arriendos*	%
Granada	837	45.5
Otras ciudades	273	14.8
Grandes pueblos	175	9.5
Pueblos de 500 a 1.000 vecinos	277	15.1
Pueblos de menos de 50 0	276	15.0
Total	1.838	100.0

En definitiva, preponderancia urbana y, sobre todo, de la capital del Reino, sin duda por la importancia de su aprovisionamiento. Las demás ciudades sólo son importantes en el XVI y decaen ostensiblemente entre 1630 y 1760, y, en cualquier caso, su participación es selectiva, ya que las ciudades costeras —Málaga, Almería, etc.—, se interesaban poco por este tipo de operaciones, al estar bien surtidas de cereal por vía marítima.

Una vez percibida la renta, su montante anual nos es conocido gracias a la contabiliad del cabildo —véase tabla 2 al final—, en cuyas series el valor de las rentas granadinas perdió peso entre la primera mitad del XVI y 1630/39 como se ha indicado, por causas externas —la incorporación a la cobranza del llamado Voto Nuevo— pero también internas, como el deterioro notable de la cobranza motivado por la rebelión morisca de las Alpujarras, de modo que el valor bruto de la renta se redujo en 1570/79 a la mitad de lo que sumaba en 1550/59. La recuperación de la serie global granadina en sus valores brutos es rápida y el crecimiento en el XVII constante hasta 1680, a diferencia de lo que ocurre en las otras series andaluzas; luego, una profunda crisis administrativa motivada por la deflación de los años 80 y la subsiguiente acumulación de impagos por parte de renteros y arren-

datarios, provoca a su vez una caida de la serie aunque esta se recupera desde los primeros años del XVIII con un ritmo de crecimiento constante a partir de ahí, de forma que a principios del XIX el valor nominal de las rentas del voto de Granada octuplican el de 1700/9.

Así pues, y retornando al principio, miles de campesinos de un territorio totalmente ajeno a Galicia, veían como parte de su cosecha les era reclamado cada año por unos arrendatarios que no eran otra cosa que especuladores, con el fundamento de una disposición de los Reyes Católicos que destinaba el producto de su trabajo a instituciones que, situadas en el extremo opuesto de la Península, carecían de vinculación con quienes cada año pagaban el Voto, de grado o forzados por vía judicial. La presencia del Hospital Real de Santiago entre los beneficiarios de la renta no ocultaba que dos tercios de la misma derivaban en la acomodada vida de los canónigos compostelanos o en el sostenimiento de una capilla de música que, al margen de que los historiadores podamos valorarla por sus aportaciones artísticas, no dejaba de ser un lujo extraño a la pobre existencia de los campesinos andaluces; así lo vio el arzobispo de Granada D. Pedro Antonio de Barroeta y Angel en los años sesenta del siglo XVIII y muchas otras voces reivindicativas que detrás de él se expresaron hasta que el Voto fue abolido en 1812, aunque este no despareciese totalmente hasta 1834.

Fachada del Hospital desde el Arco del Palacio

TABLA 1:
Evolución de las Rentas del depósito de la música

Período	*Votos*	*Hojas*	*Total*
1559-74	45.753	5.319	55.120
1604-09	52.559	21.446	78.066
1610-16	36.238	28.146	72.488
1620-24	44.180	43.103	91.553
1625-29	42.217	45.019	92.453
1630-34	42.346	50.862	98.180
1635-39	54.133	51.350	111.232
1640-44	53.553	45.442	107.811
1645-49	67.399	43.785	117.139
1650-54	88.165	52.684	149.660
1655-59	61.305	43.705	116.951
1660-64	71.994	50.902	136.828
1665-69	117.240	72.295	204.373
1670-75	90.645	62.263	177.154
1675-87	73.195	64.717	146.531
1694-99	50.884	51.459	125.337
1700-03	62.853	30.703	127.365
1707-10	71.500	85.972	188.383
1711-14	99.725	117.633	227.215
1715-18	72.755	51.687	141.259
...			
1740-44	157.759	160.131	336.872
1745-49	142.515	114.483	290.385
1750-54	183.492	131.947	330.775
1755-59	151.664	126.690	315.772
1760-64	209.101	169.179	428.213
1765-69	257.791	195.543	505.474
1770-76	228.541	189.511	473.597
1777-79	286.230	198.618	554.606
1780-84	252.277	191.506	527.069
1785-89	299.037	220.950	604.173
1790-94	330.070	238.958	661.077
1995-99	398.663	277.503	774.306
1800-07	38.0136	278.661	747.528
1808-15	--	109.615	128.351
1816-19	243.581	161.718	422.013
1820-24	116.346	77.283	218.035
1825-29	277.462	141.045	460.500
1830-34	193.947	100.617	342.369

TABLA 2:
Evolución de los votos del Reino de Granada: Media Anual

Período	*Reales*
1520-9	19.321
1530-9	37.528
1540-9	33.366
1550-9	93.370
1560-9	107.738
1570-9	48.893
1580-9	87.469
1590-9	113.424
1600-9	153.621
1610-9	131.829
1620-9	138.951
1630-9	144.912
1640-9	196.611
1650-9	230.013
1660-9	295.728
1670-9	338.025
1680-9	194.907
1690-9	135.858
1700-9	190.377
1710-9	221.298
1720-9	206.565
1730-9	353.877
1740-9	392.304
1750-9	536.367
1760-9	738.870
1770-9	845.583
1780-9	939.954
1790-9	1.258.374
1800-9	1.438.356
1810-9	abolido
1820-9	918.845
1830-4	913.577

ANDRÉS PRECEDO LEDO

Santiago de Compostela: La evolución de su emplazamiento y de la morfología urbana a través de la cartografía

1. LA FORMACIÓN DEL CIUDAD HISTÓRICA

El origen del poblamiento de Santiago de Compostela parece que está en un asentamiento prerromano, Lovio, localizado en el punto más elevado del interfluvio formado entre los ríos Sar y Sarela. Cerca de él, hacia el sur, la tradición habla de la existencia de un lugar sagrado de culto. Posteriormente, aproximadamente en el siglo I d.C., en este segundo lugar se instaló una guarnición romana que, con el tiempo, fue adquiriendo mayor importancia, y llegó a tener un recinto fortificado, una cerca, a juzgar por los restos arqueológicos hallados en el actual solar de la catedral. A lo largo del siglo IV fue decayendo la influencia romana, llegando al abandono del asentamiento con la caída del Imperio. Andando el tiempo, el antiguo asentamiento romano se fue convirtiendo en un bosque: el bosque del Libredón. En esta época de abandono y ruina se mantuvo entre los lugareños la creencia que otorgaba al emplazamiento la categoría de lugar santo —"locus"— por contener restos sagrados. Mientras tanto, sobre los restos del vecino castro de Lovio se desarrolló un poblado campesino que con el tiempo llegará a ser una parroquia rural (San Fiz de Solovio).

Esta leyenda de lugar sacro enlaza con el descubrimiento del sepulcro del Apóstol Santiago a comienzos del siglo IX. A

partir de ese momento, se tiene constancia de que el poblamiento fue continuo hasta la actualidad. Fue en esa época cuando se inició la construcción de la basílica románica y cuando empezó a fluir la corriente de peregrinos. La ciudad fue creciendo en torno a la iglesia recién construida sobre los restos de los antiguos templos. A su alrededor, se fueron añadiendo edificaciones relacionadas con el sepulcro apostólico (surge así el primer recinto de Antealtares). Sobre el trazado de la antigua cerca romana se construye la primera muralla medieval, cuyo perímetro habrá de quedar para siempre impreso en el trazado del plano posterior. Según algunas versiones, muy cerca de este núcleo se formó un asentamiento habitado por campesinos, un arrabal que se llamó después "El Campo" (lo recuerda la iglesia de San Benito del Campo), situado junto a una de las puertas de la muralla. Fuera del muro, en el extremo que mira al mediodía, se constituyó un núcleo de viviendas destinadas a las personas dedicadas al servicio del centro religioso. El lugar se denominó "vilar" (origen de la rúa do Vilar). Así, un hecho religioso fue el que determinó el emplazamiento del Santiago actual. Esta primera evolución generó los tres nodos básicos de la estructura urbana: un nodo en la basílica, núcleo del primer recinto amurallado; otro, el "Campo", y un tercero en el primitivo castro, en Lovios (San Fiz). Estos tres nodos atrajeron la red de caminos en sentido radial, dando lugar a una primera organización del espacio según un esquema funcional polinuclear (tres nodos), enlazados por caminos de conexión. En síntesis, el Santiago altomedieval estaba formado por un recinto amurallado de forma oval y, fuera de él, una trama de calles lineales que conformaban una planta rectangular adaptada a la topografía del emplazamiento. El poblamiento posterior se fue ampliando a lo largo del citado interfluvio Sar-Sarela, quedando el primitivo recinto de la cerca romano-medieval englobado en otro, también amurallado, compacto y alargado, orientado Norte-Sur y con unos 700 metros de longitud. La trama consolida los caminos preexistentes, reforzándo la centralidad de los nodos urbanos inicia-

les, pero ya englobados dentro de la nueva muralla, y por tanto formando parte de una estructura urbana unificada. Lo más significativo son los grandes edificios religiosos cercanos a la basílica, destinados a proporcionar los servicios necesarios al culto apostólico, y que dieron lugar a una verdadera acropolis religiosa, formada por la basílica, los edificios de San Martín —fuera de murallas— y San Pelayo. De este modo se fue jerarquizando la estructura urbana: un nodo central en el lugar sagrado y los dos nodos heredados —el Campo y Lovio— que se fueron convirtiendo en encrucijadas callejeras y centro de la actividad mercantil. Todo este recinto coincide con lo que hoy conocemos como la "ciudad vieja". En él se contenían, hasta comienzos del siglo XX, la mayor parte de las edificaciones del entramado urbano. Las murallas desaparecieron, pero la prolongada permanencia de éstas desde los inicios del poblamiento hasta el siglo XIX condicionó en gran medida la morfología urbana posterior, de tal forma que en la actual es fácilmente identificable su perímetro y las puertas, cuya toponímia se mantiene viva todavía.

2. EL PLANO MEDIEVAL

Si, como ya se ha dicho, el emplazamiento original de la ciudad tuvo razones religiosas, la ciudad medieval fue configurándose como un centro comercial, resultado de la consolidación de los caminos de peregrinación, y por tanto dependiente de la función religiosa originaria. Paralelamente, la importancia de la peregrinación y del culto hizo que la ciudad se comportase como un crisol de los nuevos modelos culturales, tanto importados por los peregrinos, como los generados en su seno. Esta progresiva consolidación urbana de Santiago se completó, además, con los sucesivos privilegios otorgados por los reyes; privilegios que afectaron a todos los aspectos de la vida urbana, como fueron las donaciones reales y el fomento de la edificación para la construcción de edificios religiosos, la protección del comercio y de los peregrinos y, en definitiva, todo lo que se refería al reforzamiento de Compostela como ciudad.

En la ciudad medieval, que fue tomando forma en las etapas anteriores, aconteció un hecho muy relevante a finales del siglo XI, cuando Diego Peláez ordenó la construcción (1070) de lo que será la gran catedral románica, edificio sobre el que va a gravitar la estructura urbana de Compostela a lo largo de la historia. La construcción fue rápida en su primera fase, pues Diego Xelmirez, en 1102, consagró ocho capillas de la cabecera, al tiempo que continuó con las sucesivas ampliaciones, que habrían de suponer la desaparición de la antigua basílica romana y del primitivo templo que se construyó a su alrededor. A mediados del siglo XII se registró un período de estancamiento, debido a las revueltas populares contra el obispo Xelmirez. Como consecuencia de estas revueltas, la catedral adquirió un aspecto fortificado. Adosado a la catedral, Xelmirez construyó un claustro, seguido del palacio arzobispal, de forma que el complejo catedralicio se convirtió en una ciudadela religioso-militar.

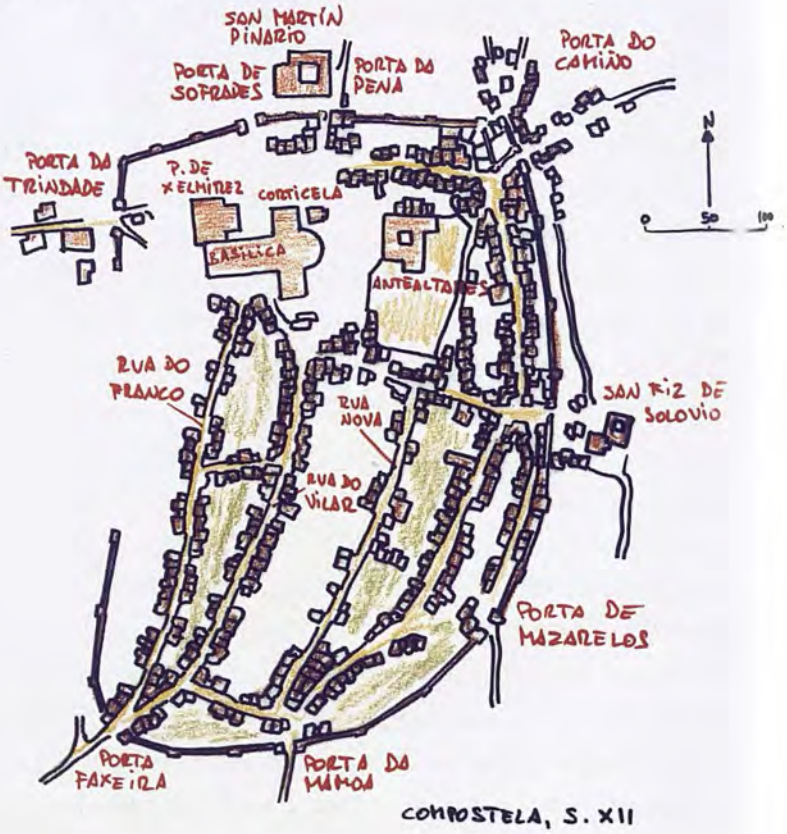


Figura 1. Compostela, S. XII

A mediados del siglo XII la ciudad medieval estaba ya consolidada, y los espacios intersticiales intramuros comenzaban a rellenarse. La trama urbana interior siguió la red viaria preexistente, pero las edificaciones se fueron densificando, a la vez que aparecían nuevas vías, como la rúa Nova. Cabe suponer —aunque no hemos encontrado planos de la época— que se adoptó el modelo de parcelación lineal o en alforja, con las casas dando fachada a la calle y patios lineales en el interior, dedicados a diversas actividades de la economía doméstica, dependiendo del uso del edificio principal (almacén, bodega, huerta, jardín, etc.). Esta supuesta parcelación, común a otras ciudades medievales, tiene su confirmación en su entramado actual, que corresponde a ese modelo.

La evolución posterior del plano será simplemente la respuesta al crecimiento demográfico de la ciudad, haciendo que las parcelas se vayan rellenando en fondo, y la edificación y la población se vaya densificando en altura y en intensidad. Fuera de la muralla se formaron algunos arrabales junto a las puertas de entrada; allí se concentraba el caserío, principalmente en San Pedro de Afora —donde terminaba el Camino Francés—, en la puerta de la Peña y, fuera de murallas y alejada del núcleo, en torno a la Colegiata del Sar.

A principios del siglo XIII se consagró la catedral, y se reforzaron las rutas de peregrinación hacia Santiago hechos que influirán en la estructura urbana, porque se inició la progresiva instalación de conventos de órdenes mendicantes a las puertas de la ciudad. El primero fue el de San Francisco (franciscanos), le siguieron Santo Domingo de Bonaval (dominicos), Santa Clara (clarisas), Belvís (dominicas) y, ya en el siglo XIV, San Lourenzo de Trasouto. Este esquema espacial coincide con el llamado modelo de ciudad conventual, que se caracteriza por la construcción de grandes edificios de órdenes religiosas, que en esa época estaban en auge, y que al no encontrar espacio dentro de los recintos amurallados, se ubicaban "extramuros", creando grandes recintos murados, que

incluían extensas huertas y jardines. Entre las cercas de los conventos se formaron "rueiros" o caminos "entremuros" que se conservan en el callejero actual. De este modo, de la estructura cerrada altomedieval se pasó a una estructura abierta de forma radial, ya que los caminos de acceso que confluían en las puertas canalizaban nuevos asentamientos de población fuera del compacto recinto amurallado.

Al mismo tiempo que se produjo la expansión extramuros de Compostela, tuvo lugar una diversificación de las funciones de la ciudad. Si —como ya hemos comentado— hasta este momento dominaba la función religiosa y las demás estaban asociadas a ella, ahora comienzan a surgir las organizaciones gremiales con el progreso del comercio y las manufacturas y los oficios, tan importantes en una ciudad en la que los grandes edificios demandaban el trabajo de artistas, artesanos y menestrales. Se fue creando así una pequeña y modesta burguesía urbana. De un modo u otro, la función religiosa y la burguesa o comercial entraron en conflicto, creando una inestabilidad social que será característica de la Compostela bajomedieval.

Un hecho singular tuvo lugar a finales del siglo XV: se creó la universidad, hecho que será fundamental para la ciudad, y que supuso añadir una nueva función —la universitaria—, también generada a partir de la función religiosa, ya que en esa época las universidades surgieron de la iniciativa eclesiástica En definitiva, la morfología medieval de Compostela se basó en cuatro elementos. Uno focal: el polo de la catedral-santuario que atrajo a su entorno a las principales instituciones religiosas del momento; a su alrededor los barrios intramuros, siguiendo el eje del interfluvio lineal y la trama regular de las rúas, tipo de plano este último que aparentemente podría asociarse al que Chueca Goitia denominó "plano de peregrinación", pero que aquí tuvo un carácter espontáneo; en tercer lugar, los ejes de acceso con su caserío; y, por último, la corona exterior de los grandes edificios conventuales.

3. DE LA ESTRUCTURA CERRADA A LA MORFOLOGÍA RADIAL

Al iniciarse el siglo XVI Santiago era ya un núcleo urbano abigarrado y densamente poblado, tanto en el área intramuros como en los arrabales crecidos a la sombra de los conventos. Pero en el período XIV-XVI hubo tres actuaciones que transformarían la estructura urbana sustancialmente: se trata de la construcción del Hospital Real, del nuevo claustro de la catedral, y del Colegio de Santiago Alfeo. Estas tres edificaciones supusieron la regularización del entorno catedralicio y la transformación del núcleo monumental de Santiago de Compostela al crear la gran plaza-atrio del Obradoiro.

Los siglos XVII y XVIII fueron los de la transformación barroca de Compostela, transformación que se inició con la reforma de la cabecera de la catedral, limpiándola de las numerosas excrecencias que se fueron adosando a lo largo de los siglos. Cabe destacar también que, sobre la última torre defensiva que quedaba en pie en el interior de la ciudad, se construyó la actual Torre del Reloj. La transformación barroca continúa por los edificios conventuales y también por las pequeñas iglesias intramuros, dejando la impronta que hoy caracteriza al núcleo monumental de Santiago. Culminó esta remodelación urbana con la construcción de la nueva fachada de la catedral y del palacio neoclásico de Raxoi (1757), con lo que la gran plaza adquirió su forma actual y pasó a ser el espacio más representativo de la ciudad. Además, interesantes operaciones de urbanismo barroco afectaron al diseño urbano, creando ejes de perspectiva, fachadas telón, fuentes y plazas, principalmente en el entorno de la catedral.

En el siglo XVIII la ciudad presentaba una imagen muy semejante a la que mantendrá a principios del siglo XX. La deducción es fácil: el siglo XIX fue para Compostela una larga etapa de estancamiento, dado que los nuevos factores de crecimiento urbano, vinculados al comercio y a la indus-

Figura 2. Juan López Freire, 1796

tria tuvieron su asiento en otras ciudades gallegas, mejor situadas y con una mentalidad más proclive para este tipo de actividad.

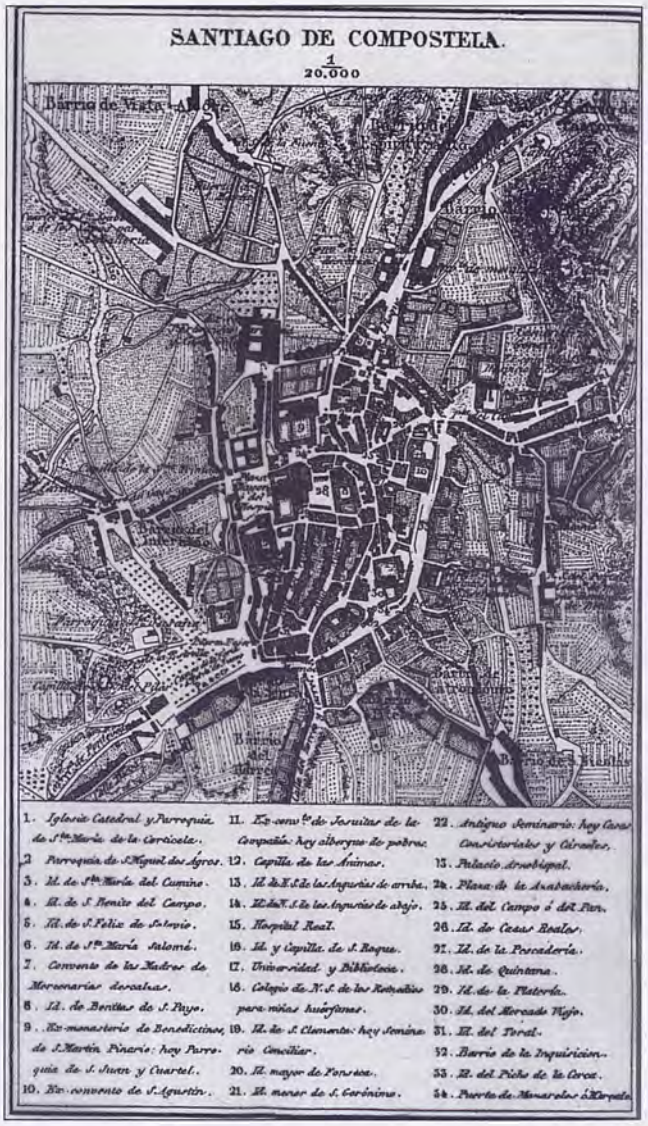
En los siglos XVIII y XIX, los siglos de la Ilustración y del Liberalismo, Santiago se comportó como una ciudad levítica, donde los dirigentes urbanos, vinculados a los estamentos eclesiásticos, rechazaron la entrada de los nuevos factores de progreso económico que podían alterar el control social e introducir elementos distorsionadores de la "moral" de la ciudad. No obstante, surgieron algunas iniciativas de este tipo,

como la Sociedad de Amigos del País, y se establecieron algunas industrias urbanas, pero el mundo de los negocios no encontró el adecuado clima ciudadano. Cabe resaltar la creación de importantes industrias de curtido en la periferia de la ciudad, (en Vite, en Vista Alegre y en el Carmen de Abaixo), las dos últimas siguiendo el curso del río Sarela, alguna de las cuales hoy es un interesante espacio residencial. También en la periferia exterior se construyeron nuevos edificios religiosos, las más de las veces dedicados a actividades asistenciales y benéficas; así como pazos señoriales.

A finales del siglo XVIII, el antiguo recinto amurallado medieval sigue delimitando el espacio urbano. Los primitivos arrabales de las puertas de los caminos de acceso continúan su crecimiento, formándose desarrollos lineales compactos, que dieron al plano una estructura radial. Con todo, lo más destacable de la morfología de la ciudad es la gran proliferación de grandes edificios institucionales, la mayoría conventos, aunque había otros que albergan las nuevas funciones educativas, como el colegio de San Clemente y el de Fonseca. Muchos de estos edificios, como ya se dijo, están rodeados de huertas o jardines, que también había en el interior de las manzanas, y aunque la edificación interior se fue densificando, aparecen zonas verdes de diferentes usos con espacios arbolados, entre los que sobresalía el bosque de Santa Susana y, junto a la antigua puerta Faxeira, el espacio que ocupará la Alameda.

Vemos así como a fines del siglo XVIII la ciudad se abrió hacia el campo y se fue configurando una periferia extramuros. La dinámica es la siguiente: en torno a las vías de comunicación se concentró el caserío y se adosaba a los grandes edificios conventuales. En los espacios intermedios, donde las condiciones del riego lo permitían, existían amplios espacios ocupados por huertas, que abastecían de productos agrícolas al mercado urbano, materializando esa integración entre la ciudad y el campo, entre lo rural y lo urbano, cuyo más genuino exponente son los llamados "rueiros", que com-

Figura 3. F. Coello - 1865



binan la imagen de una "corredoira" rural con la de un camino periurbano. Más allá de esta primera periferia, se formaron otros barrios o arrabales aislados (los anteriores eran apósitos del Casco Viejo, a la muralla y a la vía de ronda): el Pombal, el Carmen y el barrio del Pilar. Al igual que en la etapa medieval, el principal eje extramuros era el del barrio de San Pedro, por donde llegaba el Camino Francés. A finales del siglo XVIII cabe señalar, por su trascendencia, el traslado de la universidad a una nueva sede, que se construyó en lo que fue el convento de los jesuitas, del cual se conserva la iglesia.

A lo largo del siglo XIX surge entre las preocupaciones del momento el interés por mejorar el aspecto urbanístico y residencial de la ciudad para adaptarla a las nuevas necesidades. Se inició una importante renovación de las fachadas de los edificios, siguiendo una Ordenanza de 1780, cuyo principal impacto fue la eliminación de muchos soportales medievales para facilitar el paso de carruajes. Poco a poco se fueron abriendo espacios públicos, mejorando las infraestructuras urbanas —como la pavimentación de las calles con grandes losas de piedra y la iluminación— y, lo más significativo de la época, creando parques y paseos. Recordemos a este respecto que el urbanismo burgués del siglo XIX tenía como una de sus características más importantes la introducción de la naturaleza en la ciudad. En todas surgieron las alamedas y bulevares para el paseo y solaz de la población, ya fuera a pie o en carruajes, para lo que se construyen "paseos de coches". Aquí se diseñó la alameda, a la que posteriormente (1872) se añadiría el Paseo de la Herradura. La Alameda sigue el modelo de jardín urbano con paseos paralelos arbolados cuyo uso reflejaba la estratificación social de la época. El templete de la música era también un elemento característico de estos espacios de ocio.

4. La ciudad del siglo XX

El proceso de formación de la Ciudad Histórica legó al siglo XX un conjunto urbano de elevado valor patrimonial e histórico, pero era una ciudad pequeña. Santiago, a principios del siglo, contaba tan solo con algo más de 24.000 habitantes; a fines del siglo la población urbana se acerca a los 100.000, es decir, que en un siglo multiplicó por cuatro la población acumulada en los doce siglos anteriores. Y aún en este siglo hay que diferenciar dos etapas.

• La primera podemos cifrarla entre 1900 y 1960. En ella se duplicó la población , llegando a los 57.000 habitantes. Este crecimiento demográfico provocó el aumento de la demanda de viviendas, para lo cual los promotores privados pusieron

en marcha amplias operaciones de expansión urbana. A la vez, surgieron iniciativas singulares de prestigio que aportaron a la ciudad nuevos espacios urbanos representativos. Todo el período presenta como rasgo propio que la formación del plano fue el resultado de la gestión de diferentes actuaciones urbanísticas (planes de alineaciones, planes de ensanche, de reforma, etc.), todas ellas de ámbito sectorial. La suma de estas actuaciones configuró la ciudad de los años sesenta, el precedente inmediato de la ciudad actual.

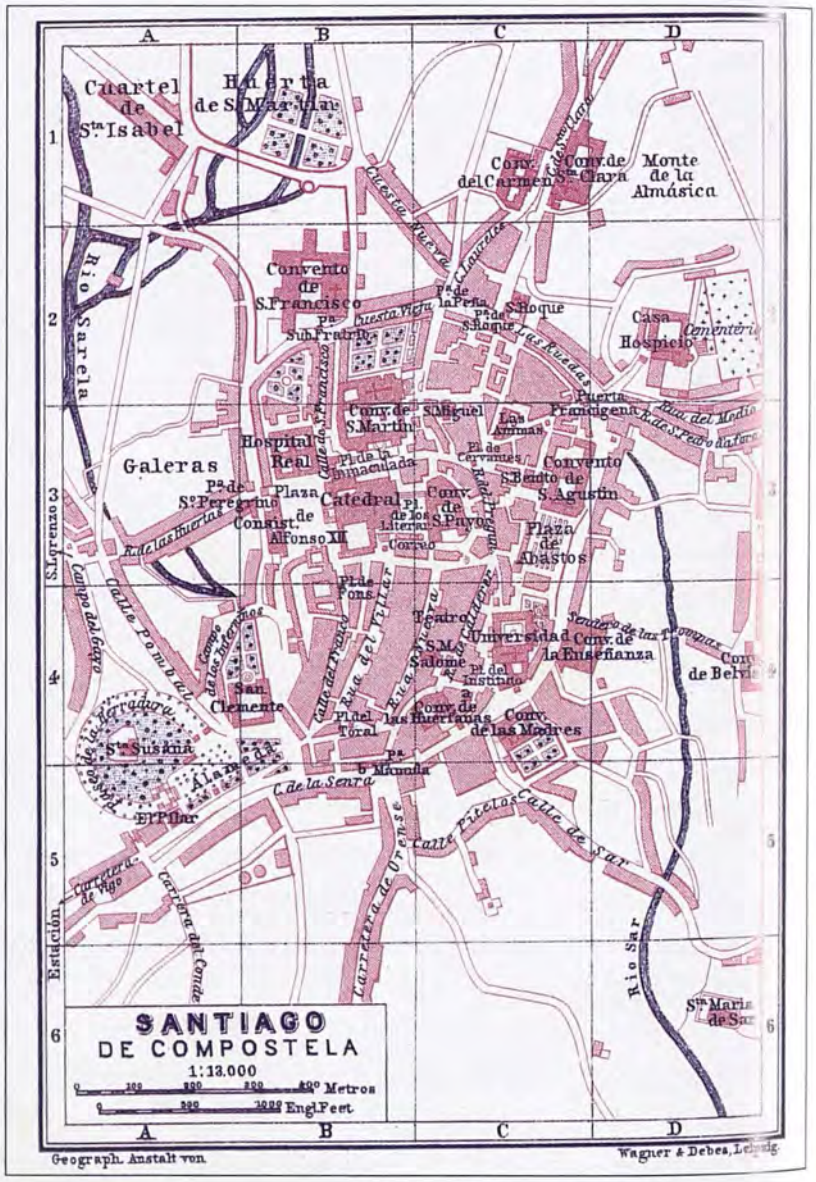


Figura 4. Publicado en 1902

• La segunda etapa la ciframos entre los años sesenta y el fin de siglo. En ella la ciudad experimentó un importante crecimiento poblacional y funcional, pero desde nuestro punto de vista, lo que le confiere unidad es que la formación del plano fue resultado de un nuevo modelo de planeamiento urbano, que contempla la ciudad en su conjunto. Es la etapa de los Planes Generales de Ordenación Urbana (PGOU).

4.1. Los grandes proyectos urbanos

Entre los diversos planos consultados, fechados en la primera mitad del siglo XX, no hay excesivas diferencias. Resumen visualmente sesenta años de lenta expansión urbana, pero al final nos ofrecen la visión de una ciudad distinta. Haré un rápido resumen de todo el proceso. Santiago de Compostela era, a principios del siglo XX, poco más que la ciudad medieval con la calle circular —la actual calle Virgen de la Cerca— que la rodeaba siguiendo el trazado de la antigua muralla, a la que daban las puertas (Puerta de la Peña, Puerta de San Roque, Puerta Francígena —por donde entraba el Camino Francés— Puerta da Mamoa y Puerta de San Francisco, más la puerta de Mazarelos y Faxeira). A cada puerta afluía una carretera, un camino o un rueiro. Santiago seguía siendo una ciudad conventual, consecuencia lógica de su papel como ciudad santuario o ciudad de peregrinación. Dentro del recinto amurallado había cuatro conventos: San Martín, San Paio, San Agustín y las Huérfanas. A ellos se sumaban numerosas iglesias y otros edificios singulares, como la antigua plaza de abastos, la Universidad, el Instituto, el Hospital Real y el Consistorio, con lo que se ve que la mayor parte del suelo urbano era de uso institucional, quedando poco espacio para las viviendas. Lo mismo ocurría en la periferia, donde se habían adosado siete conventos: San Francisco, el Carmen, Santa Clara, Santo Domingo —entonces casa hospicio—, la Enseñanza, Belvís, las Madres, más el Colegio de San Clemente. Más allá, el cuartel de Santa Isabel, que nos habla de una función urbana de encuadramiento: la militar. Finalmente, las carreteras de Vigo,

Ourense y A Coruña encauzaban el crecimiento hacia el exterior. Merece también destacarse la alameda y el Paseo de la Herradura al sudoeste de la ciudad. Salvo estos dos espacios verdes que se habían acondicionado en el siglo XIX, todo lo demás apenas difería de la Compostela heredada.

Otra iniciativa urbana de gran significado fue la Exposición Regional Gallega de 1909, que supuso la incorporación de Santiago a la moda del momento de celebrar grandes exposiciones, para lo cual se organizó un recinto de pabellones y espacios de ocio, entre ellos un cinematógrafo, un velódromo y un circo, que después fue plaza de toros. En lo que concierne a la morfología urbana, esta actuación supuso la apertura de la ciudad hacia el mediodía, con nuevos espacios al pie de la Herradura, abiertos al valle de A Mahía, huerta tradicional de la ciudad.

En esos años se realizaron también importantes reformas, con la construcción de edificios singulares, como la ecléctica Facultad de Medicina (1910-1922), que sustituyó a la trama anterior formada por modestas viviendas. En 1915, en el camino de la estación se construyó otro gran edificio para Facultad de Veterinaria, edificio que en 1930 se convertiría en cuartel. Asimismo, en 1922 se proyectó, por el arquitecto González del Villar, el notable edificio del Castromil, que se convirtió en el símbolo del modernismo compostelano, y fue hito referencial y nodo de acceso a la ciudad hasta su desafortunado derribo en los años ochenta. Algo más tarde, en 1927, el arquitecto Cominges construyó, en el lugar donde antes había estado el edificio de la Inquisición, un edificio para el hotel Compostela, de inspiración regionalista y carácter monumental, que dotaría a la ciudad de un servicio de alta calidad. Todo ello nos habla de una Compostela universitaria en expansión que salía de su letargo decimonónico, lo cual llevó a la anexión del municipio de Conxo en 1928, y, años más tarde, del de Enfesta. También en esa década se construyeron nuevos edificios para viviendas de calidad en los caminos paralelos a la calle del Hórreo, donde un plan de alineaciones (1931) permitió después la apertura de dos importantes calles (Doctor Teijeiro y General

Pardiñas). Estaba llamado a ser un barrio residencial de calidad, pero las previsiones originarias fueron alteradas posteriormente. Ante la necesidad de nuevo espacio, se trazó un nuevo plan de expansión (1928) que llegaba hasta el municipio de Conxo, pero que no se llegó a materializar. En él ya se recogían las calles antes citadas, así como un trazado general para una ciudad nueva, cuya trama intentaba adaptarse a la topografía del emplazamiento, reduciendo así las pendientes.
Más fortuna tuvo el proyecto presentado por un grupo de próceres urbanos, entre ellos el rector Rodríguez Cadarso, para construir, en los terrenos donde se había montado la Exposición Regional, un gran parque que incluía grandes edificios de arquitectura regionalista para residencias de estudiantes y un moderno estadio de atletismo. El primer proyecto contemplaba, con acierto, el contacto directo de lo que sería la Ciudad Universitaria compostelana con la carretera de Pontevedra, pero en el proyecto definitivo, de 1935, se modificó la propuesta de Genaro de la Fuente y se concedió edificabilidad a dicho contacto.
Este ambiente de grandes proyectos para la ciudad culminó con el más ambicioso de todos ellos. Se trataba de la propuesta del arquitecto Antonio Palacios para construir una gran calle monumental que conectaría el nuevo centro de la ciudad con la plaza de la catedral, mediante un sistema de plazas y calles porticadas y arquitectura regionalista. El proyecto hubiera dotado a la acrópolis religiosa compostelana de un acceso singular que, además, sanearía un sector céntrico que era utilizado con fines inadecuados y antihigiénicos. El proyecto no fue aprobado, aduciendo que en su lugar era preferible abrir un vial de conexión, entre las carreteras de A Coruña y la de Pontevedra.
En 1937, tras la ralentización de las iniciativas a causa de la Guerra Civil, se inició otro interesante proyecto arquitectónico y de mejora de la ciudad, enmarcado en la corriente higienista de la época. Fue la sustitución del antiguo mercado por otro nuevo, muy ambicioso arquitectónicamente y de singular

diseño, y cuyas obras duraron hasta 1941. También en esos años surgió, por parte de las familias de la alta burguesía urbana, la iniciativa de una pequeña "ciudad jardín", cerca de la nueva estación de ferrocarril, a la que se llamó "La Rosaleda", de evocador nombre. Siguiendo esa inspiración naturalista, se construyó otra "ciudad jardín" más modesta tras el edificio del Hórreo, las llamadas "casas de Ramírez".

4.2. La ciudad de los años cincuenta: el ensanche

La morfología de la ciudad de mediados de siglo se adapta perfectamente al modelo de crecimiento de las ciudades españolas de la época, como en anteriores investigaciones hemos podido comprobar. El primer lugar, el antiguo recinto amurallado que, como en la mayoría de las ciudades, fue derribado a lo largo del siglo XIX, pero su trazado permaneció vigente en la morfología del plano a través de la ronda de murallas, denominación genérica que en cada ciudad recibió un nombre distinto. Aquí, al tramo más importante se le llamó Virgen de la Cerca, indicación que recuerda su origen. Fuera de las murallas, quedaban los ejes radiales de los antiguos caminos y los arrabales extramuros, aquí amplificados por la fuerte implantación del modelo conventual. Este esquema de crecimiento, que había sido una constante a lo largo de los siglos, se rompió a finales del siglo XIX y principios del XX con la llegada del ferrocarril, que introdujo un nuevo factor de dinamismo en el plano de las ciudades, al funcionar la estación como un polo de atracción para el espacio urbano. El proceso era lógico, había que unir la estación con el centro urbano, generalmente con un vial amplio. Esta nueva avenida canalizó el flujo de tráfico resultante de la llegada del ferrocarril, constituyéndose en un eje privilegiado de crecimiento, tanto residencial como comercial. En el caso de Santiago, ese proceso general tuvo una doble concrección: por un lado, cuando se construyó la estación del ferrocarril que unía Compostela con su puerto marítimo en Carril-Vilagarcía. Esta primera estación se había construido en 1872, en Cornes (en el vecino

municipio de Conxo), de modo que la carretera de Cornes se convirtió en un eje de crecimiento, reforzando al que ya existía en torno al barrio del Pilar. Más significativa fue la construcción de la actual estación del ferrocarril Coruña-Santiago-Vigo en los años cuarenta. Para unir la nueva estación con la ciudad se amplió el moderno acceso urbano: la calle del Hórreo, que funcionó como eje de atracción del crecimiento urbano. En un extremo, la estación del ferrocarril, y en el otro, el gran hotel y la terminal de autobuses, factores todos ellos que otorgaron a la ciudad nueva una elevada accesibilidad y centralidad, lo cual atrajo el crecimiento de la Compostela moderna en esta dirección. Otro elemento significativo que hay que añadir es la "ciudad jardín". Como se sabe, el modelo de "ciudad jardín" es de origen inglés, y en España adoptó una forma propia, más reducida que en el modelo original. Se trataba de la creación de barrios residenciales formados por una trama orgánica y con residencias unifamiliares con jardines privados. Este modelo tuvo su plasmación en La Rosaleda que, al situarse junto a la nueva estación de ferrocarril, reforzó el atractivo de este eje de crecimiento.

También en Santiago, como en otras ciudades, la demanda de espacio de una ciudad moderna en expansión, llevó a que los ayuntamientos redactaran planes con el trazado de nuevas calles para poder edificar. Este desarrollo urbano se adaptó a lo prescrito en la Ley de Ensanche y Saneamiento de las Poblaciones, surgiendo así los llamados "ensanches". Tal vez por la semejanza y coetaneidad del proceso en los últimos años tiende también a denominarse con este nombre al barrio residencial inicial, pero por su génesis y morfología nada tiene que ver con lo que corresponde a un verdadero ensanche. En todo caso, fue el germen de la ciudad moderna. Su expansión hacia el mediodía es lo que con rigor puede llamarse "ensanche". En todo caso, así surgió el nuevo centro urbano de Santiago, que paulatinamente iría asumiendo las funciones mercantiles del centro histórico, y creándose un área residencial para la nueva burguesía urbana.

Ante esa necesidad de más espacio urbanizable se aprobó (en 1947) el primer Plan de Ensanche, que incluía las unidades urbanas surgidas de los planes de alineación anteriores, y añadió una nueva trama. Así surgió la "Parte Nueva" de Santiago, aunque la densidad inicialmente prevista era mucho menor de lo que otros planes posteriores le otorgaron, dando lugar a la masificación actual. Este deterioro del plan original ante las presiones especulativas posteriores, se manifestó también en el abandono de la propuesta más significativa del

Figura 5

ensanche: la plaza central, que contaba con espacios ajardinados y una arquitectura neobarroca, que albergaba los principales equipamientos (iglesia, centro comercial, etc.) que todo ensanche precisaba. Lástima que este proyecto no se llevara a cabo.

La primera imagen fotogramétrica de la ciudad (1956) aporta un hecho de gran trascendencia en la configuración del plano actual: las obras de apertura de la carretera de circunvalación. Esta carretera enlazaba la de Pontevedra con la de Ourense (actual calle de Romero Donallo) y de aquí se unía a la estación de ferrocarril bordeando la Rosaleda, y seguía por las huertas del Sar hasta enlazar en San Caetano con la Carretera de A Coruña. Esta vía servía para estructurar y conectar las nuevas actuaciones urbanas, a la vez que suprimía el tráfico por el centro de la ciudad y abría nuevas perspectivas a la expansión urbana fuera del ensanche que, como en todas las ciudades, se destinaba preferentemente a las clases medias y altas.

4.3. Los planes de expansión urbana y la densificación: la urbanización intensiva

En la segunda etapa del siglo XX, la ciudad experimentó un gran crecimiento demográfico, resultado del fuerte incremento de los centros universitarios y de la población que acudió a ellos. Otras funciones tradicionales se mantenían o se estancaban. Pero, a diferencia de las etapas anteriores, ese crecimiento del espacio urbano, que lógicamente se tradujo en una expansión del plano en todas las direcciones, fue resultado de los sucesivos planes generales de ordenación urbana. El primero fue el de 1959, que aplicó a Compostela el modelo del "zoning" operante en la época. A cada parte de la ciudad se le asignaba un tipo de uso del suelo, y los planes parciales posteriores generarían la trama urbana de cada unidad de actuación. Lo más destacado es lo siguiente:

1.– Propuesta de una nueva zona de viviendas (reserva urbana) en lo que después sería el polígono de Vite (plan de 1959),

promovido por el Instituto Nacional de la Vivienda, y el anexo de Vista Alegre (Vite II), construido por el Instituto Nacional de Urbanización (INUR). Fueron ambas las mayores actuaciones de iniciativa pública para la construcción de viviendas, y significaron la apertura de la ciudad hacia el oeste; lástima que esta actuación fuera acompañada del proyecto para la apertura de una vía perimetral que permitía acceder directamente a la plaza del Obradoiro (actual avenida de Juan XXIII) y que de hecho supuso una alteración de la trama histórica y la ruptura del equilibrio y la armonía urbana preexistente.

2.– A la ciudad monumental se le aplican diversos grados de protección urbanística.

3.– Se intensifica el ensanche en construcción, pero para su sector final se propone una edificación abierta en bloques, siguiendo el modelo racionalista de la época (los planes siguientes modificarán esta normativa para darle un uso más intensivo).

4.– Se crea una zona industrial al norte, que después daría lugar a la actuación del polígono del Tambre, dentro de los modelos promovidos por el INUR en toda España. Otra zona de tolerancia industrial se situaba entre las dos estaciones de ferrocarril.

5.– Destaca la ausencia de zonas verdes públicas y de áreas de esparcimiento.

El resultado fue el modelo de ciudad intensiva y especulativa de los años sesenta, que el segundo Plan General (1966) todavía acentuó más, con la elevación general de las alturas, la saturación del ensanche y la ausencia de suelo de uso público y dotacional. Así se gestó la ciudad nueva, congestionada y masificada, que los años sesenta y setenta, los años del desarrollismo español, nos legaron.

Un hecho a destacar en los años sesenta está representado en el plano que en 1964 realizó la Dirección General de Bellas Artes para el conjunto histórico-artístico de Santiago. Lo reseñamos por ser el primer documento de protección urbanística de la ciudad monumental, y debe destacarse por el amplio criterio

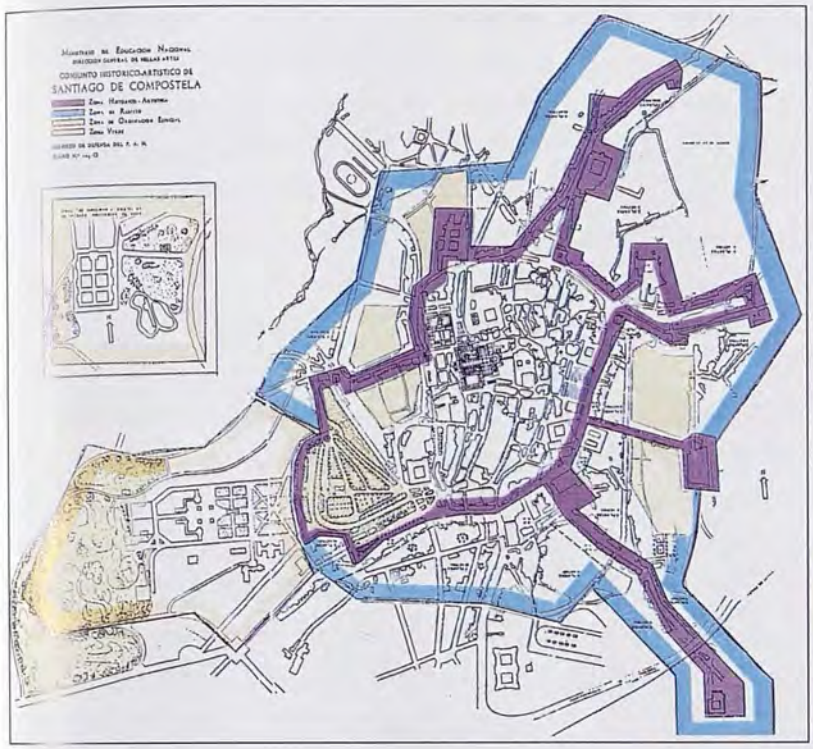


Figura 6. 1964

de protección del espacio, puesto que no se limitaba, como era habitual entonces, a la protección del conjunto monumental, sino que incluía una zona de respeto que correspondía al perímetro de lo que podíamos llamar "ciudad conventual" y a los rueiros y calles de acceso. Asimismo, se debe destacar la extensión de la protección a la Ciudad Universitaria, para preservar el magnífico espacio que surgió del proyecto de los años 30. Más allá de este espacio, se creó una gran zona verde de protección, que iba a permitir la futura expansión del Campus.

4.4. Una ciudad capital: la ampliación del plano

La tendencia desarrollista de baja calidad urbana, en contraste profundo con la calidad y ambición de las iniciativas urbanas del primer tercio del siglo, se alterará levemente con el Plan General de 1988. En estos años, la ciudad ya había sido designada capital de la recientemente constituida Comunidad Autónoma. Era necesario hacer de una ciudad, que era Patri-

monio de la Humanidad y nueva capital gallega, un espacio urbano digno y de prestigio que, salvando el bache de las tres décadas anteriores, conectara el proyecto de ciudad con su pasado. Era necesario suplir la carencia de equipamientos urbanos, crear nuevas zonas verdes, dotar a la ciudad de mayor accesibilidad con las vías regionales, crear nuevos espacios de viviendas y ampliar el espacio industrial, además de generar nuevos espacios educativos y otros destinados al terciario moderno.

En síntesis, eso fue lo que el Plan General de 1988 aportó a la construcción de la nueva ciudad; incluía también un plan para la protección del centro histórico, desarrollado por un plan especial. Hay que constatar, una vez más, la enorme importancia que los grandes edificios institucionales siguen teniendo en la ciudad histórica, de tal modo que la proporción de suelo ocupado por dichas construcciones es mayor que el destinado a viviendas. Un hecho lógico para una ciudad de peregrinación, universitaria y, más recientemente, administrativa. Como aplicación del PGOU, en 1994 se redactó el Plan Especial de Protección y Rehabilitación de la Ciudad Histórica. Como su nombre indica, su finalidad va más allá del carácter proteccionista y conservacionista de los anteriores planes, introduciendo —aunque con retraso con relación a otras ciudades— la política de rehabilitación urbana, aplicada diez años antes a otras ciudades españolas. Con todo, este retraso fue compensado por la calidad del proyecto.

La normativa del Plan General preparó también las condiciones precisas para acometer las grandes actuaciones urbanísticas y dotacionales que caracterizan la evolución de la ciudad entre los dos últimos años jacobeos (1993 y 1999). Fue un proyecto de gran envergadura y de fuertes inversiones. Además de los equipamientos creados, abrió un completo, aunque no bien diseñado, sistema arterial, en el cual se apoyó la localización de los nuevos equipamientos, sentando las bases para la formación de una nueva periferia urbana o, si se quiere, de un nuevo eje urbano vertebrador de la ciudad his-

tórica con las expansiones recientes y con la ciudad del futuro. Como ejemplo de las actuaciones de mejora del espacio urbano heredado, cabe resaltar la creación del parque de Bonaval, sobre el antiguo cementerio y la huerta del convento.
El fotograma de 1995 nos permite ver otro contexto urbano radicalmente diferente al de las etapas anteriores. Las unidades urbanas se multiplicaron y grandes equipamientos rodean la ciudad, al mismo tiempo que la red viaria perimetral aportó nuevos horizontes de apertura urbana.
Reparemos, a la vista de la foto, las expansiones más importantes de la evolución urbana entre los años sesenta y la actua-

Figura 7

lidad, como resultado del planeamiento urbanístico citado. La primera gran actuación fue la segunda fase del Ensanche, que completó la anterior con un plano diferente y con una normativa cada vez más densificada, pues si el plano de la primera era reticular, el segundo adoptó una disposición radial con vértice en una pequeña plaza circular (plaza Roxa). Paralelamente, aumentó la altura de los edificios de 3 a 5 pisos, pasando después de 5 a 9 alturas. Rodeándolo, se trazó la carretera de circunvalación, que pronto se convertiría en una nueva vía urbana. En el otro extremo, hacia A Coruña, otra vía de circunvalación y acceso rodeó los antiguos barrios de A Estila, Concheiros y Pastoriza, y volviendo hacia San Francisco, penetró brusca e inadecuadamente en el centro monumental. Esta vía de acceso (Juan XXIII) sirvió de apoyo para construir el polígono de Vite en su primera fase, a la que seguiría la segunda en Vistalegre, rodeando la vaguada en la que un pequeño arroyo afluye hacia el Sarela, aporta agua al estanque que centra una de las mejores actuaciones urbanísticas del Santiago actual: el parque del Auditorio y el nuevo Campus Universitario, que ocupa lo que antes fue el Burgo de las Naciones, construido para el Año Santo de 1965. Otra importante unidad de actuación reciente fue el citado entorno de Bonaval, un nuevo y extenso parque con bellísimas actuaciones arquitectónicas, que además integró los barrios altos de la Almáciga en la ciudad. Ya en el valle del Sar, el polígono de Fontiñas da una imagen distinta, desde el punto de vista del plano, de la nueva Compostela, ya que al menos en su morfología tiene un diseño interesante. Se trata de un proyecto urbano global y con un tratamiento que incluye el acabado urbano del área residencial y de sus bordes, con una gran plaza porticada central, de discutible uso mixto comercial-residencial. Muchos otros espacios se construyeron, los vacíos se rellenaron, un nuevo barrio surge en Conxo, otro en Paxonal, en Galeras, y por toda la ciudad las anteriores unidades urbanas se fueron consolidando, a la vez que las zonas verdes se multiplican, haciendo de soldadura de un tejido urbano descentralizado y muy diferente al del plano anterior.

La perspectiva aérea nos remite a la formación de tres círculos concéntricos: el primer círculo corresponde al Casco Viejo, el segundo al formado por los barrios inscritos entre aquel y la circunvalación, y la tercera orla es la que alberga las grandes actuaciones recientes, que cerrarán en el futuro los espacios urbanos que se generen en torno al periférico. De este conjunto concéntrico salen los ejes radiales en todas direcciones, dando por tanto lugar a un plano radioconcéntrico, aunque con un gran alargamiento en el sentido del emplazamiento formado por el citado interfluvio Sar-Sarela y del eje central de comunicaciones que lo atraviesa.

CONCLUSIÓN

El análisis de los planos históricos y de las imágenes y documentos del pasado nos permitieron reconstruir la formación del plano de la ciudad, y hacer un seguimiento de su evolución actual. Se constata una vez más que el plano, además de ser un elemento configurador de la morfología urbana, nos permite —a través de su lectura— hacer un seguimiento de la historia de Santiago. Sus múltiples ampliaciones, superposiciones, reestructuraciones o modificaciones constituyen una plasmación de la historia social, económica y cultural de Santiago. Todos los procesos —sean de ámbito local u obedezcan a cambios estructurales de tipo general— fueron dejando su huella material en el plano. La lectura del plano es así una peculiar manera de descubrir la historia, el pasado, y de aventurar el futuro. En este sentido, el plano de Santiago de Compostela —por la importancia y singular significación de los factores religiosos, culturales e institucionales implícitos— es una hermosa lección de urbanismo, una lectura culta de una ciudad universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Cartografía de Galicia 1522-1900. IGN. Madrid, 1988.
- Costa Buján, P y Morenas Aydillo, J. Santiago de Compostela 1850-1950. Colegio Oficial de Arquitectos de Galicia. Santiago, 1989.
- Enciclopedia de Galicia. (voz "Santiago de Compostela"). 1974
- Franco Taboada, A. Los origenes de Compostela. Una historia dibujada. Diputación de A Coruña, 1987
- García-Alcañiz Yuste, J. Arquitectura del Neoclásico en Galicia. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1989
- Gelabert González, J. A. Santiago y la tierra de Santiago de 1500 a 1640. Santiago, 1987
- I Seminario Internacional de Arquitectura en Compostela. Proyecto y Ciudad Histórica. C.A.G. 1976
- López Alsina, F. La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media. Santiago, 1988
- López Carreira, A. A cidade medieval galega. 1999
- Martí Arís, C. Santiago de Compostela: la Ciudad Histórica como presente. 1995
- Otero Pedrayo, R. Gelmirez. Xunta de Galicia, Santiago, 1991
- O Pórtico da Gloria e o seu tempo. Xunta de Galicia, 1988
- Plan de Protección e Rehabilitación da Cidade Histórica de Santiago de Compostela. Concello de Santiago, 1994.
- Precedo Ledo, A. "Geografía de España: Galicia, Asturias, Cantabria", en Geografía de España, Barcelona, 1990
- Precedo Ledo, A. Hacia una nueva filosofía de los estudios urbanos. En revista "Situaciön", núm. 3, 1995.
- Precedo Ledo, A. Geografía Humana de Galicia. Barcelona, 1998
- Precedo Ledo, A. "Cartografía Urbana", en Cartografía de Galicia (Proyecto Galicia, A Coruña), 1999.

II Santiago de Compostela
por dentro

BAUDILIO BARREIRO MALLON

Los pueblos del camino

Antes de entrar en el tema que pretendemos plantear aquí, conviene acotarlo prudentemente con el fin de no perdernos en el espacio y, sobre todo, en el sentido del término y del concepto histórico del camino. Desde todos los puntos de Galicia se podía llegar a Santiago y desde el exterior se entraba en Galicia, al menos, por cinco o seis caminos o accesos terrestres, desde Ribadeo hasta la frontera de Tui. Pero posiblemente no se hayan valorado suficientemente las entradas por vía marítima, relativamente fáciles hasta la década de 1520, de gentes del Cantábrico y del Mediterráneo, mitad peregrinos —también romeros— mitad comerciantes, que embarcaban y desembarcaban en A Coruña y en menor proporción en los puertos de las Rías —Muros, Noia, Pontevedra, etc.—, desde donde se desplazaban a Santiago y también a La Barca y a Finisterre. Para las gentes del Norte y del Sur de Europa y de la península, el barco podía ser imprescindible, pero, en cualquier caso, era más rápido y aproximadamente ocho veces más barato que viajar por tierra.

En contra de la incidencia del coste del viaje en el camino de peregrinación podría argumentarse que el peregrino de a pié sobrevivía a base de las ayudas que se le ofrecían a lo largo del camino, pero este razonamiento sólo es válido en el caso de tratarse de pocos o de que el camino estuviese jalonado por villas o pueblos, o por instituciones de apoyo, cuya dotación ofre-

ciese niveles mínimos de asistencia social, condiciones que, al menos desde los albores de la Edad Moderna, no se daban, como pretendemos demostrar. Por consiguiente, el acceso por mar seguía siendo interesante, aprovechando las naves italianas que hacían la ruta hacia el Mar del Norte, con escala casi periódica en A Coruña, las naves flamencas que cubrían gran parte del comercio entre terceros, y también las naves que desde Bilbao distribuían las mercancías europeas por los puertos del occidente peninsular[1]. En este sentido cabe recordar la llegada de barcos con grupos de peregrinos a Muros y a Coruña en 1524 y 1525, en momentos y circunstancias, por cierto, un tanto confusas política, militar y comercialmente. Desde entonces las entradas por mar fueron prácticamente nulas debido a los cambios político-religiosos que se produjeron en la Europa del momento, que suelen situarse cronológicamente entre 1555 y 1559, pero que venían insinuándose desde hacía varias décadas, como es bien sabido[2].

1. Los caminos y los pueblos de la costa

Los pueblos costeros ofrecían mayores posibilidades de acogida que los del interior por tratarse de pequeños núcleos de

Pontevedra. Baldi.

1 E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, A Coruña, 1988, p. 495 y ss. También Lic. Molina, *Descripción del Reino de Galicia*, Mondoñedo, 1550 (edc. de 1998).

2 Las fechas básicas de los problemas que dieron lugar a los cambios en el plano militar se situan entre 1521 y 1537 y la crisis religiosa que modificó las pautas de comportamiento desde la perspectiva religiosa cristalizó entre 1529 y 1535.

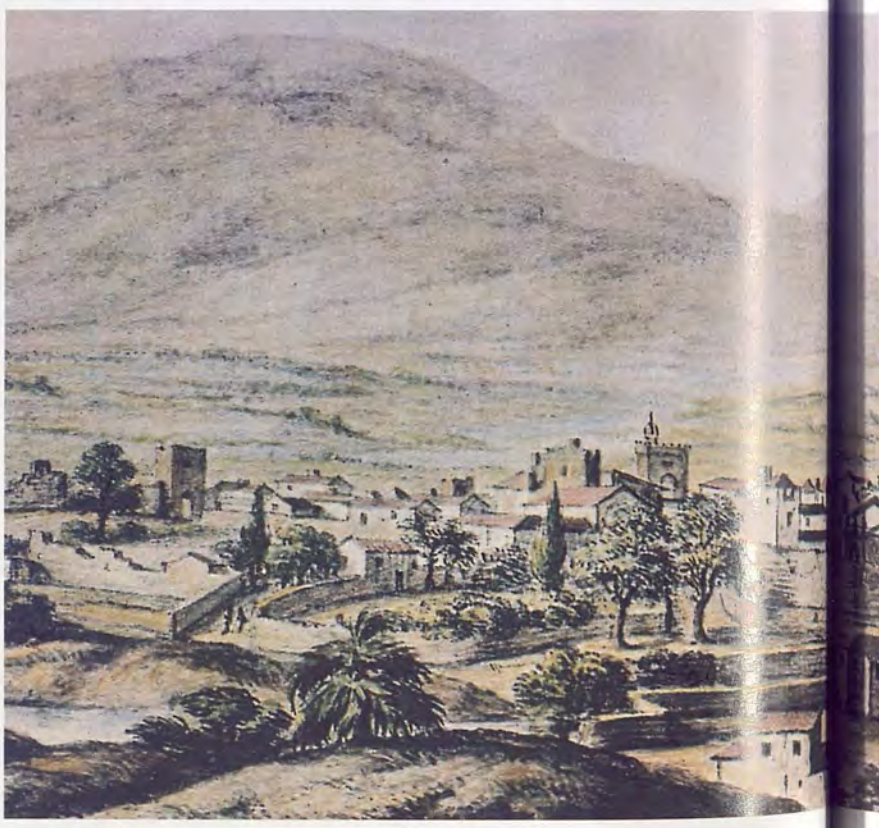
población, profesionalmente algo diversificada y dotados con elementales centros de atención hospitalaria. En lo que respecta a nuestro objetivo, podemos dividir esta costa en cuatro grandes áreas: la primera abarca todas las Rias y pueblos del Sur de Galicia hasta Fisterra, entre los que destacaban Pontevedra con 600 vecinos pecheros en 1527; Padrón, a pesar de que en las mismas fechas sólo tenía 144 vecinos en unión de Requeixo; Noia, con 345 vecinos y Muros, con 292. Era una costa muy poblada y, a diferencia de la costa Norte, con abundancia de pueblos "grandes", que vivían de la pesca y de un retropaís agrícolamente rico, en condiciones de ofrecer más posibilidades de defensa a la población y de apoyo a los viajeros y peregrinos[3]. La segunda de las áreas englobaba toda la costa que discurre entre Fisterra y Caión, es decir, A Costa da Morte, la mayor parte tierra de señorío del Arzobispo de Santiago, sin núcleos de población importantes, tanto en la costa como en sus proximidades, sin posibilidades mercantiles y con la única referencia urbana en la ciudad de Santiago, lejana y con malos caminos. En cualquier caso seguían ofreciendo abrigo y atractivo pesquero y contaban con los dos santua-

3 De esta realidad eran conscientes los contemporáneos y así quedó reflejada en los informes de Don Fernando de Andrade en 1521, con motivo de la organización defensiva de Galicia. Los textos en J.García Oro, *Don Fernande de Andrade, Conde de Villalba (1477-1540)*, Betanzos, 1994. B. Barreiro Mallón, *Las ciudades y villas del Norte de Galicia en el contexto de la política internacional del siglo XVI*, A Coruña, 1999.

Pontevedra. Baldi.

rios del Santo Cristo de Fisterra y de Nuestra Señora da Barca, que eran punto final de referencia para muchos peregrinos, sobre todo para los más distinguidos. La tercera de las áreas costeras abarcaba desde A Coruña hasta Ribadeo y en ella se diferenciaban nítidamente las comarcas de A Coruña-Pontedeume-Betanzos-Ferrol, del resto del Norte de Galicia, en donde Viveiro y Ribadeo aparecían muy alejadas de Santiago y mal comunicadas con el interior del país. En conjunto, en esta última fachada marítima el poblamiento era más disperso, aunque la madera y los derivados de la pesca completaban su atractivo para la navegación, que nacía de su posición estratégica y del abrigo que ofrecía a los navegantes.

Haremos un breve análisis de los aspectos sociales, que mayor incidencia hayan podido tener en la movilidad de las gentes y, por consiguiente en las peregrinaciones o que se hayan visto influidas por el mismo en las dos primeras áreas indicadas.



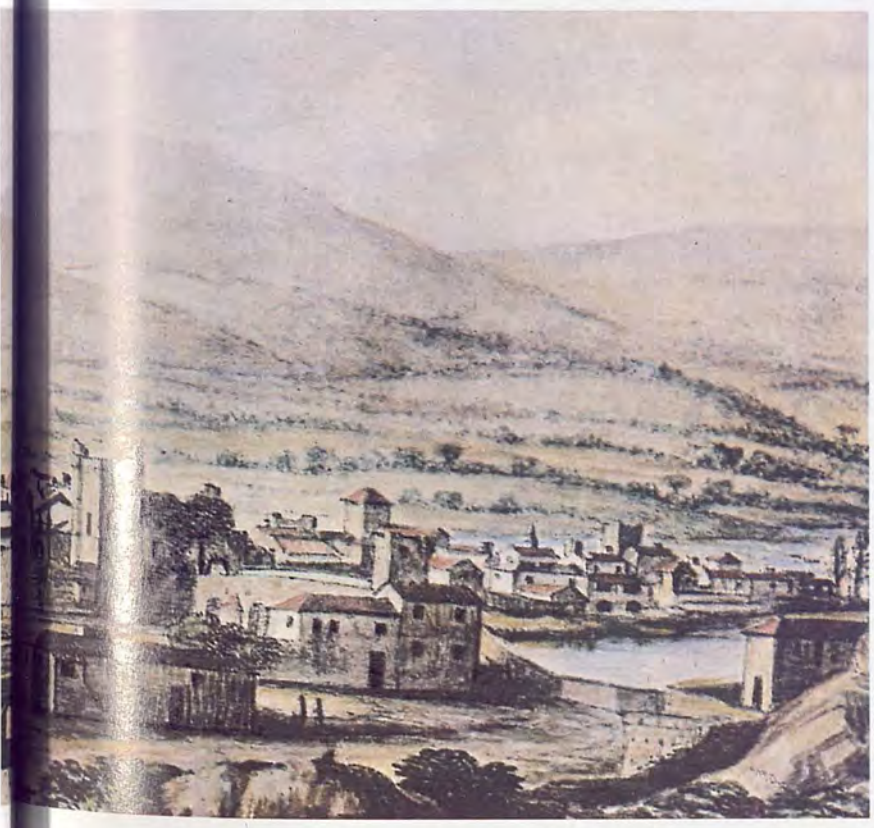
Padrón. Baldi.

1.1 La costa Sur: desde Pontevedra a Muros

Dejando a un lado las villas situadas al sur de Pontevedra, que no parece que hayan entrado en estos itinerarios, abordaremos el caso de la capital de la actual provincia.

Pontevedra mantenía a principios de la modernidad una notable actividad, apoyada en le pesca, en su comercialización y en el embarque de gran parte del vino de Ribadavia hacia los mercados del norte, actividades que provocaron un gran desarrollo de la fabricación de toneles para el envasado del vino que llegaba a la ciudad en odres y para el embanastado de la sardina. Esta actividad podría explicar en parte el gran desarrollo urbano de la ciudad, a la que le asignaban 600 vecinos pecheros en 1527 y 1.195 en 1557, cifra que nos parece un tanto exagerada y que posiblemente englobaba a otras poblaciones de su alrededor. Sea como fuere, esta ciudad de señorío del Arzobispo[4] apenas contaba con centros de acogida dotados de rentas para su funcionamiento. A finales del siglo

4 B. Barreiro Mallón y O. Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago, 1998, p. 70 y ss. J. Fortes Bouzán, *Historia de la ciudad de Pontevedra*, A Coruña, 1993.



Padrón. Baldi.

XVI se fusionaron los tres centros asistenciales existentes —Santa María, Corpus Christi y Santiago de la Puente— en el de Corpus Christi, del que se hicieron cargo los hermanos de San Juan de Dios. Este único centro disponía en 1656 de cuatro camas para hombres, otras cuatro para mujeres, dos para peregrinos y algunas para militares. Esa era la oferta en la que seguía hablándose genéricamente de peregrinos, tanto en el siglo XVI como en 1752, si bien el texto permite interpretar el término en un sentido muy amplio, al decir que "en él (hospital) se recoxen peregrinos pasajeros y los pobres enfermos desta villa".

Entre Pontevedra y Padrón está la villa de *Caldas*, estratégicamente situada en el camino interior de Santiago a Pontevedra y en centro de una comarca muy rica, a pesar de lo cual a principios del siglo XVI no pasaba de 71 vecinos, y a finales del mismo siglo las Visitas Pastorales hablan de la grave crisis de sus mercaderes, que habían perdido sus fortunas a raíz de las dificultades mercantiles de las últimas décadas. En el último cuarto del mismo siglo XVI contaba con uno de los muchos albergues menos mal dotados de toda la comarca, aunque sólo disponía de 62 ferrados de pan, 20 rs en dinero y algunas cabezas de ganado caballar, pero cuyo edificio y mobiliario o "lechos para pobres" estaban en muy mal estado[6]. La otra alternativa era el camino costero, con similares dotaciones en las villas de Cambados y Fefiñanes y en las de Vilanoba y Carril. Nada que permita superar la idea de pequeños y destartalados refugios nocturnos para los pobres comarcanos y que además tendieron al desmoronamiento y abandono, como prueba evidente de la inadecuación de los centros asistenciales fundados en los albores del Renacimiento, a las nuevas formas y expresiones sociales, económicas y religiosas de la Edad Moderna

Padrón, Noia y Muros eran tres puertos de señorío del Arzobispo de Santiago. La villa de Padrón no superaba los 90 vecinos pecheros en 1527, e incluso sumándole los de Requeixo o Cesures no alcanzaba los 150, que pasaron a ser 222 en 1557.

5 Resultan de mucho interés las Visitas Pastorales de los siglos XVII y XVIII y también las valoraciones beneficiales de 1573 y de 1594, todas ellas conservadas en el A.C.S., C.232, 1594, 278 y otras y en el A.H.D.S, C. 1.262, entre otras muchas.

6 Datos evolutivos de este albergue en bibliografía de la nota 4.

Los recuerdos de su antiguo esplendor tenían dos referencias: la económica, que giraba en torno a las dos grandes ferias, cada una de ellas de tres días de duración, que tenían lugar por San Juan y por Nuestra Señora de Septiembre. A mediados del siglo XVI el cálculo de ventas de ganado, que era su gran riqueza, se cifraba en unas 1.000 cabezas de vacuno y otras tantas de caballar. Estos datos son una muestra de que se trata de una villa que servía de referencia a una comarca próspera, que completaba con su condición de distribuidor de sal y con la floreciente industria de curtidos, como parecen indicar los impuestos que gravaban sobre los carros de casca que entraban en la villa[7]. La social, formada por los pequeños grupos de hidalgos y de mercaderes, que encontraban en la colegiata uno de sus puntos de referencia y de salida para los hijos de la villa, hasta que los cambios concordatarios del siglo XVIII modificaron el sistema de presentación de la misma, que pasó a convertirse en prebenda destinada a los servidores más próximos de los arzobispos, alejó a los capitulares de la sociadad local, elevó el nivel de absentismo de sus beneficios y rebajó el esplendor del culto de la colegiata[8].

A mediados del siglo XV el Arzobispo Don Rodrigo de Luna planteó con gran claridad el problema de la falta de lugares de acogida en la villa, que "sirviese para recibimiento y consolación de pobres y peregrinos, que visitan cada día la nuestra Santa Iglesia, continuando sus romerías fasta la villa de Padrón, e por defecto de buena ospitalidad, que no a en la nuestra villa, son fatigados"[9]. La llegada de peregrinos se daba como un hecho, no como una posibilidad, pero también era un hecho la carencia de estructuras para su acogida. Casi un siglo después de su fundación se insistía en que "todos los peregrinos acuden a Padrón", pero también en la realidad del pésimo estado en que se encontraba el hospital, cuyas rentas anuales no alcanzaban los 50 reales. Un discurrir lánguido, que se mantenía en pleno siglo XVIII, cuando se seguía insistiendo en su carácter de hospital de peregrinos y pasajeros, pero también en que sus rentas eran casi despreciables, lo mismo que su estado[10].

7 Además de las ya apuntadas en las notas anteriores debe destacarse la información aportadas por A.G.S., *Contad. Gen.*, L.768 y 2.305. En la segunda, datada en 1557 se aportan datos de sumo interés para recomponer la estructura socio-económia de estas y de otras villas gallegas

8 Una visión evolutiva de la Colegiata de Iria en O. Rey Castelao, "El alto clero gallego en tiempos de Carlos III", *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su tiempo*, Madrid, 1990.

9 Los datos de su fundación y evolución en A.H.D.S., L.314, 325 y L.262. Para otros aspectos ver las notas 6 a 8, así como el Catastro del Marqués de la Ensenada.

10 A.H.D.S., General, L.426.

La villa de ***Noia*** era todavía en pleno siglo XVI una de las más populosas de Galicia: 353 vecinos pecheros en 1527 y 532 en 1557, momento que supuso un máximo demográfico, aunque conviene advertir que 125 de sus vecinos se dedicaban a la pesca y otros 16 a otras actividades marítimas, pero sobre todo es importante que recordemos que cerca del 25% de los vecinos eran calificados como pobres y algo más del 5% eran clérigos. Pero en ningún momento este grupo de clérigos significó la cristalización de una élite eclesiástica con peso específico en la villa a diferencia de lo que sucedía en Padrón e incluso en Muros, cuya colegiata, aunque pobre, permitía a sus clérigos figurar como "canónigos", frente a los capellanistas de Noia[11].

En el siglo XVI contaba con 2 hospitales, el uno de fundación privada, pero con rentas fundacionales en contínuo proceso de oscurecimiento, pero que combinaba la atención a los pobres ingresados en sus instalaciones, con el reparto de limosnas reglamentadas a los *pobres ostiatim* y transeúntes. Resulta más indicativa la evolución del hospital de Sancti Spiritus, en cuanto que estaba regido y administrado por el propio regimiento, que ni siquiera cobraba con asiduidad las escasas rentas de que disfrutaba. Tal vez estas circunstancias expliquen el proyecto de reducirlos a uno sólo, uniendo sus rentas y sus funciones, ya en el siglo XVI.

Muros, también de señorío arzobispal, tenía 292 vecinos en 1527 y 353 en 1557. Creció poco a lo largo del siglo XVI, pero en 1752 contaba ya con 530, con un alto nivel de especialización en la pesca. Nos interesa destacar aquí que en el siglo XVI disponía de un centro de acogida con seis alcobas para transeúntes y cuatro más pequeñas para pobres de la localidad. En total ofrecía nueve camas, dotadas aproximadamente con 32.000 mrs. Dos siglos más tarde seguían insistiendo en la atención a los transeúntes —en este caso peregrinos— para los que reservaban tres de sus camas, pero también dedicaban rentas y locales fijos para la recogida de los leprosos. De todos modos siempre quedará por despejar la duda

11 Existen algunas similitudes, en cuanto que en el grupo de capellanes de Noya figuraban algunos de los párrocos de los alrededores, en que dos de ellos se encargaban del "gobierno" de la fundación, en que tenían, entre otras obligaciones litúrgicas, misa solemne colectiva cada lunes, miércoles y sábado, además de otras 1.640 rezadas, que se distribuian a lo largo de todo el año. Pero no había ni reconocimiento legal ni social de colegiata.

sobre el concepto de peregrino, de dónde procedían y a dónde se dirigían los definidos como tales en las comarcas costeras del Noroeste de de Galicia a lo largo de todos estos siglos.

1.2 Desde Fisterra a Caión

La segunda zona costera con apreciable influjo del movimiento jacobeo se reducía casi exclusivamente a las villas de ***Fisterra y de Muxía***. Estas dos pequeñas villas, también de señorío arzobispal, aunque la de Fisterra estaba bloqueada por tierras del Conde de Altamira, no alcanzaban los 100 vecinos entre ambas a finales del primer cuarto del XVI y vivieron un siglo con grandes dudas y dificultades, hasta el punto que a finales del mismo, Fisterra mantenía el mismo número de vecinos que tenía a principios del periodo y Muxía perdía un 45% de los suyos. Las dos estuvieron permanentemente expuestas a saqueos[12], contagios pestíferos y, sobre todo, durante el siglo XVI ambas villas dependieron económicamente de la pesca como recurso fundamental, para sobrevivir y para pagar sus impuestos, aunque en Muxía ya a mediados del siglo XVIII había un importante número de hombres dedicados al comercio de sus encajes, que elaboraba un sin fin de mujeres de la localidad, como complemento de la pesca a la que entonces se dedicaba un galeón y varias lanchas de la localidad. Esto puede explicar que dos siglos más tarde el total de vecinos de las dos fuese de 225, de los cuales 131 correspondían a Fisterra y 94 a Muxía.

Pero hay algo que debemos resaltar, aunque ya es de sobras conocido: una y otra eran centros de peregrinación, a los que acudían, no sólo gentes de las comarcas próximas, sino los extranjeros más distinguidos que llegaban a Santiago: a Muxía y Fisterra se acercó Rosmithal en 1466; a La Barca llegó el noble Popielovo, en 1484; en La Barca "en Fisterra" estuvo el Obispo Mártir o Martiros a finales del siglo XV; en 1581 llegó el alemán Lassota a La Barca, Fisterra y San Guillermo, etc[13]. Sin embargo conviene advertir que las visitas de sus hospitales a lo largo de los siglos XVI al XVIII hacen referencia al hecho de la peregrinación, pero no explícitamente de la peregrinación

12 Las referencias a los saqueos en la comarca de Fisterra son constantes en el siglo XVI. Puede verse, por ejemplo, en J.Del Hoyo, *Memorias del Cardenal..., 1607*, edc. a cargo de A. Rodríguez González y de B. Varela Jácome, Santiago, s.a. El original se conserva en el A.H.D.S. y probablemente también en el A.C.S.

13 La presencia de estos sectores cultos en el ambiente de la ciudad de Santiago y de los centros ligados al camino era patente todavía en el siglo XVII, como puede comprobarse en las crónicas de los acompañantes de Cosme de Médicis (1669) y de Bronseval (1652) en las que hay observaciones y críticas interesantes al respecto. Se habla aquí el francés por todas partes, dicen, pero hay un gran desconocimiento del latín, incluso entre los monjes de algunos monasterios. Los datos en J. García Mercadal, *España vista por los extranjeros*, Barcelona, 1948.

jacobea. De sus dos albergues-hospitales, el de Fisterra era uno de los mejor dotados y con más oferta de camas, pero también uno de los que más renta dedicaba al pago de sus cargas religiosas y de su capellán[14]. Una segunda advertencia: en su casa de tres plantas, la superior y más cuidada estaba reservada "para clérigos o gente principal que *ocurren allí en romería*". Si esto sucedía en el siglo XVI, la situación se mantenía en el XVIII, como centro de acogida para *los peregrinos que vienen al santuario del santísimo Christo de esta villa*. Se trata de una realidad similar, en su función, a la del albergue de Muxía, pero este último estaba concebido para acoger a los *pobres peregrinos que vienen al santuario de Nuestra Señora de La Barca* y apenas contaba con rentas fijas. Uno y otro eran hospederías para peregrinos y transeúntes y no casas de acogida para pobres de las respectivas villas.

La costa que discurre entre Muxía y Caión se diferenciaba de las Rias Bajas en la escasa densidad de población, en la escasa concentración urbana de la misma, en la distancia y malas vías de comunicación que la alejaban de los circuitos del mercado y en la dependencia casi exclusiva del sector pesquero, incluida la caza de las ballenas que durante los meses de invierno pasaban práximas a sus costas. Estos últimos factores habían atraído a extranjeros y vascos a sus costas, hasta que los conflictos entre estos y el vecindario local, además del calentamiento de las aguas costeras fue alejando a las ballenas de sus costas y derivadamente a los pescadores del norte. Aquí había pequeños albergues en las proximidades de Laxe y de Malpica, pensados para atender tan sólo a los marineros y náufragos que arribaban a sus costas, porque, se advierte, *peregrinos aquí no hay*, aunque en alguna ocasión se habla de un *camino francés*.

1.3. Desde Coruña a Ferrol

La tercer área era sin duda el enlace marítimo más importante del movimiento de peregrinación, que unía los puertos de A Coruña, Pontedeume, Betanzos y las villas costeras desde Ferrol-A Graña con Santiago. Se trata de dos ciudades de realen-

14 La información sobre este hospital ofrece los mismos datos de rentas y de distribución de los gastos desde 1547 hasta el siglo XVIII.

go —A Coruña y Betanzos— que compartieron durante varias décadas la capitalidad provincial, hasta la división de la misma en una fecha todavía sin precisar y de la pequeña capital de los "estados señoriales" de los Andrade, Pontedeume, cuyo titular era en los siglos XV y XVI hombre clave en el gobierno de Galicia, además de regidor de A Coruña. Dependiente de esta capitalidad señorial funcionaba el pequeño núcleo marinero de Ferrol, rodeado de otras villas, como eran Neda, Mugardos o Ares presentes en los sectores pesqueros de sus costas.

A Coruña era una ciudad de 545 vecinos pecheros en 1527 y otros 607 en los cotos dependientes de la misma. Hacia 1590 la ciudad y sus cotos casi se habían igualado con 900 vecinos aproximadamente la primera y 973 los alrededores. En 1752 la ciudad superaba ligeramente los 2.000 vecinos, después de una serie de vicisitudes y de altibajos sufridos a finales del siglo XVI. Era el principal núcleo del realengo gallego, reforzado poco más tarde con la anexión de la tierra de Bergantiños, y a principios de la Edad Moderna giraba en torno a su puerto, pero no tanto como centro de actividad comercial, sino más bien como centro pesquero y de comercialización de la pesca. Su conversión en capital de una muy pequeña provincia y el asentamiento dentro de sus muros de la Real Audiencia y de otras instituciones del gobierno central, desarrolló una burocracia, que también superaba en importancia al núcleo pesquero y mercantil.

A principios del siglo XVI funcionaba en esta ciudad el hospital de San Andrés, dependiente de la cofradía de pescadores, dotado con fondos que le permitieron ofrecer 180 camas en momentos de crisis y con personal para atender a los acogidos. Había un segundo centro, de los Angeles, sin rentas y dirigido a la atención de los pobres de la ciudad, tarea que completaban los pequeños albergues parroquiales, como eran los de Santa María, de Santiago y de Santa Catalina. El mapa asistencial se completaba con los pequeños albergues rurales de Cambre, Sigrás y Breixo, alguno de los cuales incluso pudo tener carácter exclusivamente temporal.

Nos interesa especialmente este mapa, porque, al menos desde 1502[15], se intentó poner en marcha un ambicioso programa de reforma hospitalaria, que fue una constante a lo largo de todo el siglo XVI, proyecto que volverá a plantearse hacia 1540 y de nuevo en la década de 1570. El proyecto pretendía seguir el camino trazado por el Hospital Real de Santiago y cubrir mejor las necesidades de los pobres, que no entraban en el hospital de San Andrés y acoger a los peregrinos que llegaban desde los países del Norte, de camino hacia Santiago. Para este objetivo el municipio contaba con los fondos y rentas de los viejos centros, que reconocían estar "perdidas y usurpadas por particulares". Este gran proyecto se frustró al no poder utilizar aquellas rentas, que estaban sometidas a cláusulas fundacionales muy concretas y al no conseguir la adjudicación de otras rentas que lo hicieran posible, pero también porque se desvanecieron las esperanzas de relanzamiento del movimiento de peregrinación.

La ciudad fue modificando su sistema hospitalario, apoyándose claramente en el funcionamiento del Hospital del Rey desde los primeros años del siglo XVII, teóricamente al servicio del personal militar, con el que supuso una gran mejora en la atención médica, pero perdiendo la escasa capacidad de asistencia y de acogida de pobres y de peregrinos, de modo que a mediados del siglo XVIII el que había sido centro de referencia, San Andrés, estaba "arruinado y sin uso" y sólo quedaba el del Buen Suceso, fundado en 1590 por iniciativa privada, que en 1752 contaba con unos 5.500 reales de ingresos y sólo atendía a una decena de pobres. Las posteriores fundaciones o proyectos —Hospicio, Casa de Misericordia e incluso Casa de Galera— apenas llegaron a funcionar durante la época que nos ocupa. De otra manera, los siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII sufrieron el desmoronamiento del viejo sistema hospitalario de la ciudad y promovieron escasas iniciativas para su sustitución. El mismo desmoronamiento se constata en los albergues que cubrían el camino entre esta ciudad y Santiago, cuyos exponentes más directos

15 Conviene recordar que en ese mismo año Diego de Muros recibió el nombramiento oficial de administrador del Hospital Real de Santiago, que ya venía desempeñando desde el primer momento y a partir de entonces se iniciaron las obras de construcción de dicho Hospital Real.

eran el de Poulo, con cuatro camas a finales del siglo XVI y perdido lentamente o el de Sarandons, en Abegondo, arruinado ya en aquellas fechas. En resumen, a partir de las primeras décadas del siglo XVI parece que la ciudad se fue olvidando del problema de los viajeros y transeúntes, e incluso de sus pobres y esta actitud se amplía al camino que la unía a la ciudad de Santiago. Todo ello agravado por la inexistencia de instituciones eclesiásticas fuertes, que pudiesen cubrir el déficit asistencial[16].

Como puntos de referencia entre A Coruña, la costa norte de Galicia y la ciudad de Santiago nos encontramos con Betanzos, de 500 vecinos en 1527, y con Pontedeume, de 236 vecinos y en la punta de la ría con Ferrol, con 236. Sobre todo las dos primeras servían de apoyo en los caminos del norte gallego. Tal vez por esa condición y por tratarse de una ciudad que más tarde llegaría a ser capital de provincia, en Betanzos había a principios del siglo XVI tres pequeños albergues-hospitales —San Cristóbal, San Bartolomé y la Anunciata— que se resumieron en el último de ellos, hasta la fundación del Hospital de San Antonio en 1669, que disponía ya de aceptables medios para su funcionamiento. Tanto Ferrol, como sobre todo Pontedeume tenían su hospital, el último en medio del puente de la villa, a cargo de los franciscanos tercerones de Montefaro, con muchas dificultades y escasos medios para ejercer su labor y para servir de apoyo real a quienes tratasen de alcanzar la ciudad de Santiago en su viaje desde la costa norte.

1.4 Desde Ortigueira a Ribadeo

Se trata de unas villas y puertos que no parece que hayan tenido influencia alguna en el movimiento de peregrinación a Santiago, si bien desde Ribadeo e incluso desde Viveiro se podía enlazar con el camino central a la altura de Lugo o de Palas de Rey y también siguiendo el camino de Mondoñedo y del Monasterio de Sobrado, que era una referencia muy frecuente entre los viajeros y peregrinos que se dirigían a Santiago.

16 F. Tettamancy Gascón, *Apuntes para la historia comercial de La Coruña*, A Coruña, 1990. Y. Velo Pensado, *La vida municipal de La Coruña en el siglo XVI*, A Coruña 1993, J.García Oro, *Galicia en los siglos XIV y XV*, Pontevedra, 1987, II, p.82, entre otros.

2. El camino interior

Evitaremos toda discusión sobre lo que se entendía a lo largo de la Edad Moderna por camino francés. Queremos recordar, de todos modos, que las referencias al camino que desde A Coruña atravesaba la tierra de Folgoso en dirección a Santiago también utilizaban esta denominación. Sin embargo, en un intento por acotarlo un poco lo reduciremos al trazado que penetra en Galicia por la comarca del Cebreiro, camino de Triacastela, Sarria, Portomarín y Palas de Rey, dejando la variante que se dirigía a Becerreá y a Lugo, si bien conviene recordar que en esta ciudad se unía al itinerario asturiano, que apoyándose en los monasterios de Cornellana y de Obona y atravesando tierras de Vaqueiros —lo que explica el enlace con la comarca de las Luiñas, su gran referencia invernal— entraba en Galicia por la comarca de A Fonsagrada y se apoyaba en Castroverde, antes de entrar en Lugo y unirse con el anterior en la citada Palas de Rey. Desde esta villa se accedía a Melide y a Arzua (desde Ferreiros no era raro el desvío hacia Sobrado, próximo al camino que unía la costa oriental gallega con Mondoñedo, Vilalba y Santiago). El pequeño refugio de Duas Casas, en Arca, dejaba al peregrino a las puertas de la ciudad de Santiago. El objetivo de nuestro breve análisis van a ser los pueblos del camino central.

Hay algunas características comunes a todos los pueblos, que servían de referencia como fin de etapa a lo largo de este camino francés en tierras de Galicia, que podemos reducir a cuatro, todas ellas de cierto interés en relación con el hecho de la peregrinación: en primer lugar, las reducidas dimensiones de sus núcleos o villas, dentro de la ya baja densidad de población de sus alrededores; en segundo lugar, la escasa diversificación profesional de sus vecinos, con muy pocos y casi despreciables comerciantes, transportistas y menos escuelas de primeras letras, a pesar de tratarse de pueblos del camino, que era referencia para viajeros; en tercer lugar, sus centros de acogida ofrecían pocas posibilidades o, al menos, comodidades al viajero y peregrino; finalmente, todos eran pueblos y

tierras de señorío, si bien esta condición era la normal en Galicia, en donde el realengo se reducía aproximadamente al 10% de la población. De otro modo, a lo largo de la Edad Moderna las comunidades locales estaban poco implicadas y ofrecían poco apoyo a los pasajeros.

Debe advertirse que la documentación fiscal que nos ha servido para conocer y comparar la población de los diferentes pueblos del camino resulta frecuentemente confusa, porque es frecuente que en cada uno de los momentos se refiera a áreas diferentes, bajo el mismo nombre. En cualquier caso, podemos aproximarnos bastante bien a la evolución del conjunto a lo largo de la Edad Moderna.

*O Cebreir*o era un priorazgo que tenía 122 vecinos en 1527, 226 en 1591 y 273 en 1631, siguiendo un movimiento bastante acorde con la realidad gallega en ambos periodos. Por su parte, el pueblo conocido comunmente como Hospital de Nuestra Señora del Cebreiro tenía en 1752 un total de 115 vecinos, incluidos 5 pobres y un fraile benito, que lo atendía. El vecindario estaba exento de todos los servicios reales, en compensación de su "trabajo de liberar de nieves y cuidar los caminos (de) los peregrinos y pasajeros[17]". Este privilegio era habitual en los pueblos de montaña próximos a los caminos y tenía por objetivo estimular su poblamiento para proteger la seguridad de los viajeros y de sus mercancías, tal como sucedía, por ejemplo, en algunos pueblos de la montaña asturiana que servían de enlace entre esta región y Galicia o León.

En el siglo XVIII seguía funcionando el hospital-albergue de O Cebreiro, en el que se alojaba de limosna y se atendía en sus enfermedades a peregrinos y otros pobres que *transitaban al Apóstol Santiago*. Pero es necesario distinguir lo que era el priorato y sus rentas, de lo que era el hospital y sus fondos y funcionamiento, dependiente del priorato, para llegar a entender un poco la realidad. En 1824 los ingresos del priorato, correspondientes al último quinquenio ascendieron a 19.757 ferrados de centeno, con una pequeña cantidad de trigo, todo ello procedente de rentas decimales, salvo algún dinero de es-

17 A.G.S., Dirección G.de Rentas, diversos legajos.

18 Abundante información en E. Valiñas Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Lugo (Id. de 1990).
19 *Diccionario de Geográfico de Pascual Madoz*, Madrid, 1845 y ss.

casa significación y el personal dependiente del mismo estaba formado entonces por dos frailes, 4 criados y pastores, un cirujano y un barbero. Durante el mismo periodo de tiempo las cuentas del hospital presentan un gasto anual de 1.000 ferrados y sin embargo su mal estado de conservación habían llevado a desviar a los peregrinos y pasajeros hacia un Mesón, en sustitución del antiguo hospital[18], aunque no muy lejos existía otro pequeño centro de acogida, con más pleitos que servicio de hospedería.

Triacastela era un pequeño núcleo de 53 vecinos en 1752 y de 69 en 1848, en un concejo que había sido señorío de los Condes de Lemos y que en el siglo XVI había pasado de 120 a 313 vecinos y cuyo ayuntamiento en 1848 estaba ubicado en el edificio del Convento de Samos[19], en el que un siglo antes vivían 61 monjes y 7 legos, mientras que en la villa ejercían 3 clérigos seculares. Tenía una feria franca mensual, pero no había conseguido diversificar su actividad profesional y las únicas referencias asistenciales se centraban en el propio Monasterio, que mantenía abierto un hospital de acogida, aunque sin tenerle asignada renta alguna con carácter fijo y tenía también un boticario, como era costumbre en tales comunidades, que preparaba "tal cual medicinas para enfermos de la jurisdicción". La desaparición de esa referencia, sin otra alternativa a corto plazo, ayuda a explicar que en todo el ayuntamiento no funcionase escuela alguna dotada en 1848.

La situación mejoraba bastante con la llegada a Sarria y a Portomarín, tierras de señorío del Conde de Lemos y de la Encomienda de su nombre respectivamente.

Sarria tenía en el siglo XVIII 64 vecinos, un convento de Agustinos con 14 frailes, una pequeña burocracia administrativa concejil heredada de los Marqueses, empleados del transporte de "balijas" y un hospital, con cirujano y hospitalero, arropado por una antigua fundación de los Marqueses, que suponía entonces 300 ducados de ingresos anuales. En él se daba "posada a todos los *peregrinos de vuelta de la romería del Apóstol Señor Santiago* y además la limosna de 8 mara-

vedíes trayendo la cédula de comunión, que llaman Compostela y por consiguiente a los cuales se da cama, luz, 24 mrs cada día para su alimento"[20]. En 1848 era una villa con 130 casas, con feria y mercado y con "una escuela bastante concurrida".

La villa de ***Portomarín*** aparece con un comportamiento bastante errático a lo largo de la Edad Moderna, pasando de los 206 vecinos de principios del siglo XVI a 352 de finales del mismo siglo, 327 en 1631, pero sólo 116 en 1752, lo que hace pensar que no se tuvo siempre la misma base territorial de referencia.

Entre las profesiones de la villa figuraban en el XVIII un pequeño tendero, un mesonero, los encargados de cobrar el portazgo sobre su puente algo derruido y los tres "barquitos" que daban acceso a los diversos canales del río, los empleos del concejo, dos verederos, además de 7 clérigos residentes. Poca cosa[21]. Pero también ofrecía los servicios de un sangrador y de un hospital y de un lazareto, del cual era patrono el Comendador, pero que disponía de escasísimas rentas: 16 ferrados de centeno y uno de castañas; medio cañado de vino; 4 carros de leña y 2 de paja para cubrir la obligación de atender a los pobres peregrinos que transitan al Apóstol Santiago. No debemos olvidar que en este municipio no funcionaba a mediados del siglo XIX ninguna escuela pública y las 5 existentes eran temporales y pagadas por los propios alumnos.

Poco importante, aunque significativa, era la villa de Palas de Rey, señorío de los Marqueses de Monterrey, cuyo partido, formado por la Ulloa y por Palas de Rey, pasó de tener 143 vecinos en 1527 a 220 de finales de siglo, si bien en el siglo XVIII la villa no pasaba de los 18, a pesar de que dentro de su territorio se celebraba una feria mensual y en ella tenía lugar el cambio del correo que circulaba por la "vereda real de Santiago a Madrid", dentro del trayecto Palas-Portomarín. Las referencias más cercanas a centros asistenciales nos llevan a Ligonde y a Hospital de la Cruz, con escasa dotación económica cada una de ellos.

20 Los datos al uso sobre presupuestos de gastos para *compostelas* podrían ser indicativos del movimiento de peregrinación, pero no parece que los datos al uso se correspondan con lo sucedido, sino con solicitudes de fondos

21 El escaso desarrollo profesional de la villa de Portomarín en la época del Catastro se comprueba al no encontrar ningún mercader mayorista y también al observar que los únicos cargos o profesiones que alcanzaban el millar de reales de ingresos anuales eran los dos verederos, con 1.100 reales, seguidos de los dos escribanos que declaraban 600 y 300 reales respectivamente, quedando el sangrador en 260, ingresos, que no conseguia ningún otro.

Melide era una pequeña villa de señorío del Arzobispo de Santiago, de 48 vecinos en 1527 y 84 en 1752, incluidos los 4 clérigos residentes. Tenía una feria franca mensual y en 1671 se puso en marcha una importante fundación docente, obra de Don Mateo Segade y Bogueiro, Arzobispo de México, con cátedras de Filosofía, de Moral, de Gramática y escuela de primeras letras, servidas las tres primeras por los frailes Terceros del convento de Sancti Spiritus de la localidad. Esta fundación posibilitaba la existencia de "algunas posadas para estudiantes de gramática y otros estudios mayores de las cátedras de la villa". Existía también un hospital que había sido fundado en 1413, dotado con 162 ferrados de centeno de renta y con algún dinero, que en el momento del Catastro del Marqués de La Ensenada regían los 33 frailes del citado convento y que se destinaba a "aloxar a los peregrinos que vienen al Apóstol Santiago", con 12 camas, pero que no contemplaba ningún tipo de atención médica, aunque la villa contaba con un cirujano. También aquí se realizaba el relevo de postas, que enlazaba con Palas de Rey, mientras que un correo de balijas la unía con Santiago y A Coruña.

A pesar de estas ofertas institucionales poco creció la villa, que en 1848 tenía 151 vecinos y había perdido el convento y su antiguo hospital de peregrinos, que funcionaba entonces como cuartel de infantería.

Las últimas referencias asistenciales antes de entrar en Santiago nos llevan a *Arzua, Ferreiros y Duas Casas*, en la parroquia de Arca. Los albergues de las dos primeras localidades estaban bajo la administración de los Agustinos de Arzua, uno de ellos anejo a su convento, que sólo disponía de una casa con chimenea y 5 camas, mientras que el otro estaba dotado con 13 ferrados de centeno, que generaban más pleitos que medios asistenciales. En 1752 sólo quedaba el de la villa de Arzua, "llamado hospital en que recogen algunos peregrinos, (pero) no tiene camas, ni otra cosa. Lo habita el cortador y no hay otro hospitalero". Esta villa de Arzua, que también era de señorío arzobispal, pasó de tener 30 vecinos pecheros en 1527 a 27

en 1591 y a 80 en 1752. Era centro de una comarca en la que se celebraba una feria anual, contaba con un maestro de niños y con un cirujano, pero el antiguo convento agustino de los "Magdalenos" se había trasladado a la ciudad de Santiago. También en Duas Casas había en el siglo XVI una pequeña casa, con un aposento y dos camas, dotada con 20 ducados de renta, que debería destinarse a la atención de los peregrinos, a cargo de un tejedor, que en teoría debería hacer las funciones de hospitalero. En 1572 se aconsejaba la fusión con otros centros y en el XVIII ya no se mencionaba.

3. La ciudad de Santiago y los centros de asistencia a los peregrinos

La ciudad de Santiago nos exige un detenimiento algo mayor, aunque nos limitaremos a presentar las líneas maestras de la asistencia socio-sanitaria de la ciudad a lo largo de la Edad Moderna, recordando previamente que las dimensiones de la ciudad eran de 475 vecinos pecheros en 1527, de 750 en 1591 y de 4.504 en 1752.

3.1 El Hospital de San Miguel

En 1450 se fundó el *Hospital de San Miguel*, que junto con su contemporáneo de San Andrés y con el Hospital Viejo o Mayor, eran las únicas referencias asistenciales del momento, sin contar las pequeñas casas de acogida, sin rentas ni ajuar en las que se recogían algunos pobres de solemnidad de la ciudad[22]. El objetivo de la fundación de San Miguel era doble: atender a los pobres de la ciudad y atender a los peregrinos que llegaban a Santiago, razón por la cual en 1571 el visitador arzobispal dispuso que se habilitasen dos salas separadas, una para la atención de clérigos y peregrinos y otra para los pobres, en cumplimiento de las cláusulas fundacionales, que en ningún caso contemplaban actuaciones sanitarias, sino únicamente de asilo, a pesar de lo cual en este centro también se recogieron y atendieron enfermos de sífilis antes de la fundación del hospital de San Roque[23].

22 B.Barreiro Mallón y O. Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos*, Santiago, 1998, *cit*. En esta obra se ofrece una visión integral de la red asistencial en la ciudad y en el resto del Arzobispado de Santiago, así como de su reflejo en el resto de Galicia.

23 Durante ese periodo anterior a San Roque también el pequeño albergue de san Félix se ocupaba de la recogida de los sifilíticos. Ver nota anterior.

No disponía de muchas rentas, pero las que tenía eran bastante seguras y mantenían el ritmo coyuntural de la producción agraria gallega, ya que alrededor del 80% de las mismas procedía de ingresos decimales y de rentas sobre la propiedad de la tierra, con pequeños complementos derivados del alquiler de casas y de derechos jurisdiccionales. La media del total de estos ingresos evaluados en dinero era de 2.274 reales a finales del siglo XVI y de 11.529 a principios del XIX.

Lo más significativo de su funcionamiento era, en primer lugar, la distribución del gasto, que se destinaba en un 57% a la administración y a servicios religiosos y sólo el 43% a la atención de los pobres y peregrinos. En segundo lugar, cabe destacar que durante la primera etapa de funcionamiento predominaba el reparto de limosnas sobre la atención a los ingresados en el centro y, sobre todo, resulta muy significativo que el 73% de aquellas limosnas recayesen en conventos y en pobres vergonzantes, a título nominal, hasta que la Real Audiencia obligó a los administradores a prestar atención preferente a las mujeres ingresadas, cuyo número osciló entre 28 y 30, distribuidas entre las diversas plantas de la casa. En tercer lugar, conviene tener en cuenta que a lo largo del siglo XVI el hospital de San Miguel entró en diversas ocasiones en los proyectos de fusión o de absorción por parte del Hospital Real, con el pretexto de conseguir una mayor eficacia en su función, pero sus rectores anularon el intento con el apoyo de las cláusulas fundacionales, a pesar de que se trataba de dos instituciones jurisdiccionales distintas y enfrentadas: la de San Miguel, cuyo patrono era el Regimiento y el Hospital Real, que disfrutaba de jurisdicción exenta. No pudo evitar, en cambio, ser absorbido por el Hospital de San Roque a finales del siglo XVIII, cuando estaban acogidas dentro de sus instalaciones 40 mujeres, pero se trataba de coyunturas económicas y sociales y de planteamientos muy diferentes. Advirtamos, para terminar, que a lo largo de todos estos siglos apenas se detectan peregrinos o se encuentran menciones a los mismos.

3.2 Del *Hospital Viejo al Hospital Mayor*

Resulta muy fácil explicar la fundación, dotación y la puesta en marcha del nuevo Hospital Real, como decisión que fue de los Reyes Católicos, a raíz de su visita a Galicia. Sin embargo también parece bastante extraño y difícil de interpretar el hecho de que se proyecte como centro de atención a los peregrinos y no de los vecinos, mientras se dejaba morir el Viejo Hospital, el único en el que se ejercía la medicina institucional en la ciudad[24]. De ser así la ciudad y sus vecinos habrían perdido toda posibilidad de atención sanitaria.

La decisión de construir el Hospital Real y el modo como se llevó a cabo plantea algunas interrogantes de interés, que conviene presentar aquí muy brevemente: primera, por qué se puso en marcha en un momento en el que el Hospital Viejo estaba en un periodo de cierto desahogo económico[25]. Es más, en 1499 se estaba presionando desde las más altas instancias del gobierno para realizar obras de ampliación y de mejora de sus instalaciones, utilizando para ello los fondos que la fundación había previsto para el funcionamiento del futuro Hospital Real, cuyas obras dieron comienzo tres años más tarde. Estas obras de ampliación necesitaban los solares de algunas casas de propiedad del Monasterio de San Martín y para vencer la oposición de los frailes intervino personalmente el Secretario Real, Don Pedro Almazán, ante el Abad de San Benito de Valladolid[26]. Se observa pues una cierta incoherencia hasta aquí en todo el proceso, a no ser que en un primer momento se pensase en mantener el Hospital Viejo como centro de atención social y sanitaria para los pobres de la ciudad y de sus alrededores, reservando el gran proyecto del Hospital Real para centro y referencia al servicio de los peregrinos, lo que indicaría la puesta en marcha de un gran sistema de atención al peregrino en Santiago, sin contemplar para nada algo complementario a lo largo de la red de caminos por los que llegaban a la ciudad. Por consiguiente, la pregunta básica sigue siendo: por qué los Reyes decidieron fundar un hospi-

24 D. García Guerra, *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*, A Coruña, 1983, B.Barreiro Mallón y O Rey Castelao, *Pobres...,cit.*

25 Sus rentas fijas eran de 1.300 ferrados de grano, de 14.000 maravedíes y de otros ingresos procedentes del alquiler de casas y de foros, así como de cabezas de ganado menor, etc.. Vide nota anterior.

26 En carta firmada por P. de Almazán y fechada el 25 del 3 de 1499 se dice que " en este momento se labra e edifica en la dicha ciudad un ospital que está junto a la Iglesia de Santiago, donde algunos pobres se acogen e reparan, porque el dicho ospital tiene muy poco sitio e junto con él están dichas casas que el Monasterio no quiere vender". También se dice luego que "Diego de Muros... corría con la fábrica del hospital, desde 1492 en virtud de orden particular de los RR., hasta que por estes (sic) en el 21 de diciembre de 1502 se le despachó título de Administrador y Visitador de dho Hospital. Sucedióle en 1524, en el mes de enero, Fco. Diaz de Mercad. A.C.S., L.413.

tal de tales dimensiones y con tales rentas y privilegios jurisdiccionales en una ciudad de señorío arzobispal, de menos de 500 vecinos, que además quedarían al margen de los beneficios del mismo. En este contexto no debemos olvidar que la financiación asignada era un tercio de las rentas del Voto de Granada, de nueva imposición en aquél reino.

La segunda interrogante, en estrecha relación con la primera, es por qué se nombró administrador de la nueva fundación a Don Diego de Muros, que ya venía ejerciendo esta función desde el primer momento, pero no recibió su nombramiento oficial hasta 1502. No puede olvidarse que el Cabildo catedralicio y los Diego de Muros en particular estaban abiertamente enfrentados con los Fonseca; que estos últimos habían pasado por una etapa de serias dificultades con la Corona, pero acababan de superar estos problemas y de recuperar el control de la administración del Hospital Viejo; que los Fonseca nunca habían demostrado mucho interés por los problemas de la peregrinación, a diferencia del Cabildo y de Diego de Muros en particular, cuya relación con las peregrinaciones se consolidó en 1501, en cuyo año se le encargó la organización de la acogida de los peregrinos que se esperaba que llegasen durante el primer año santo del siglo XVI, pudiendo emplear para ello los fondos destinados a las obras del nuevo proyecto. Es decir, hay datos e indicios que permiten pensar que los Reyes Católicos, no sólo decidieron construir un complejo asistencial para potenciar el movimiento de peregrinación, sino que también lo concibieron como un elemento de cohesión política, dentro de su modelo de Estado centralizado y que además se situaba como elemento de referencia de la Corona al lado, al margen y tal vez contra el excesivo peso del señorío arzobispal, en una región en la que alrededor del 90% de su población estaba sometida al régimen señorial, pero también en la que trataba de imponerse la Real Audiencia. Esto explicaría que naciese exclusivamente ligado a la peregrinaciones, pero también que muy pronto se implicase en los problemas locales, cuando ya los Arzobispos habían recuperado la confianza de la Corte. En efecto, en un primer momento se pensó en

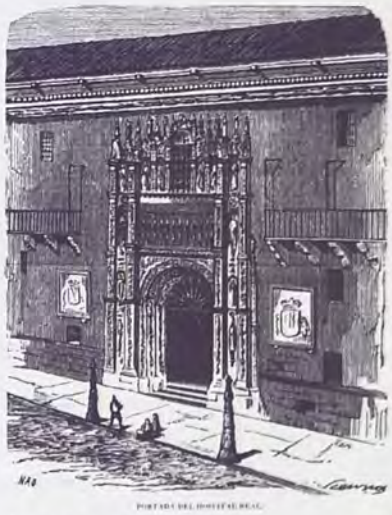
un *hospital donde sean hospedados e rescibidos los peregrinos e pobres, e asimismo curados e mantenidos los romeros, que de continuo acuden e vienen*[27], pero en 1507 —dos años antes de que el Hospital entrase en funcionamiento— ya se hablaba de la fusión hospitalaria en Santiago, intento que se renovó en 1546 y en 1570, con el argumento de que toda la carga hospitalaria de la ciudad recaía en el Hospital Real.

La última interrogante se plantea en torno a la desaparición del Hospital Viejo, que se produjo poco a poco entre 1509 y 1522, hasta convertirse en el Colegio de San Jerónimo, mientras sus rentas pasaron a formar parte de las fundaciones docentes de Fonseca, en contra de las pretensiones del nuevo Hospital, que ya cubría sus funciones. Este cambio sólo puede explicarse por la modificación que se había producido en la relación de fuerzas existente en las décadas anteriores: recuperado el Arzobispo y ausente Diego de Muros, salieron ganando los proyectos del primero en detrimento de los intereses del Hospital. Tal vez resulte ilustrativo recordar que en 1499 el Hospital Viejo intentó hacerse con solares y casas del Monasterio de San Martín para ampliar sus instalaciones, pero siglo y medio más tarde fue el Monasterio el que compró a la Universidad el entonces Colegio de San Jerónimo para ampliar las suyas y darle la imagen que presenta en la actualidad.

27 En estos términos se expresaban en 1502 y en otros muy similares lo había hecho la Reina con motivo de su viaje a Galicia: la necesidad de *un hospital, por el problema de los peregrinos*. Los textos en B. Barreiro y O.Rey, *Pobres, peregrinos...*, citado ya.

4. La presencia de forasteros y peregrinos en el Hospital Real

Por problemas económicos, pero también como medio de presión para que se resolviesen a su favor las demandas de adjudicación de las rentas de las fundaciones asistenciales compostelanas, los administradores del Hospital Real amenazaron con atender prioritariamente a los peregrinos y forasteros en detrimento de los vecinos y de los expósitos, que suponían una gran carga para el centro. Estas medidas de presión fueron especialmente duras en los años jubilares, en los que se producía mayor afluencia de peregrinos a la ciudad, tal como sucedió en 1557, 1561 y 1610, hasta el punto de provocar



Grabado fachada Hospital

fuertes tensiones entre el Hospital y el Regimiento. Pero, al margen de estas circunstancias, existen algunos datos indicativos de las expectativas de este flujo de fosrasteros: el primero es que el número de camas reservadas para ellos a mediados del siglo XVI era de 44 y el segundo, correspondiente al mismo periodo, sitúa el número medio anual de llegadas en torno a los 200 en años normales y alrededor de los 500 en los años jubilares. Se trata pues de un número relativamente importante, a pesar de la conocida y justificada crisis de las peregrinaciones a raíz de las ideas renacentistas y reformadas de Erasmo y de Lutero, coincidentes con graves convulsiones bélicas en el occidente de Europa. Abundando en esta idea de cierta permanencia de las peregrinaciones, cabe recordar que en el siglo XVII algún ilustre visitante, advertía que en Santiago se hablaba casi tanto el francés como el castellano[28]. Claro que con ellos llegaba un sin fin de "pelitres y vabamundos", que obligaron a la ciudad y a la Corona a tomar medidas dirigidas al control de los mismos y al mantenimiento de la seguridad ciudadana y a que no se desviasen las rentas, que habían sido asignadas a la cogida de los peregrinos, hacia ese sector descontrolado de la sociedad.

Para terminar, ni la ciudad de Santiago, ni los pueblos del camino modificaron su sistema asistencial en los siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII y cuando se emprendieron los muchos proyectos de reforma asistencial a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, ni en los planteamientos, ni en las actuaciones concretas se tuvo en cuenta el problema de los peregrinos y forasteros. En un periodo en el que la figura del viajero se utilizó incluso como elemento de análisis y de crítica, las instituciones asistenciales tendieron a desarrolarse en función de la población estable y tendieron además a estabilizar e internar a los pobres y necesitados.

28 J. García Mercadal, *España...*,cit.

FRANCISCO PUY-MUÑOZ

Los derechos del peregrino y de la ciudad de Santiago de Compostela

1.- Introducción

La fragmentación de perspectivas del arte jurídica, milenaria por tres veces, es verdaderamente compleja, como bien lo muestra visualmente la proliferación de sus disciplinas académicas. Por otra parte, la experiencia jurídica generada por la peregrinación jacobea, cuya historia es ya también milenaria, ofrece al observador una dimensión oceánica. La aplicación de aquel modelo teórico super complejo a esta gigantesca realidad empírica podría originar, a la altura de nuestro tiempo, toda una titulación universitaria en la especialidad de derecho jacobeo, en cuya programación no faltarían ni normas, ni sentencias, ni doctrinas realmente existentes, que someter al hipotético análisis canónico, civil, penal, administrativo, mercantil, histórico, filosófico, teológico, sociológico, y análogos, de que se ocupa la jurisprudencia actual.

Prescindiendo de las perspectivas jurisdiccionales y jurisprudenciales del fenómeno jacobeo, y circunscribiéndose a sólo la temática legal; y volviendo a prescindir, dentro de este campo, de la normativa emanada de otras instancias, para mirar sólo la procedente de los niveles regional, nacional e internacional, el Prof. Corriente Córdoba, uno de los más conspicuos estudiosos actuales de eso que Elías Valiña llamaba *el ordenamiento jurídico o código de los peregrinos*[1], ha dicho que la *protección*

1 Valiña Sampedro, E.: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico* (Lugo, Diputación Provincial, 1971. - 2ª ed. id. 1990. 270 pp.). Cfr. p. 12.

jurídica del camino y de los peregrinos que ha dado lugar, andando los siglos, a *un derecho regulador del acontecimiento jacobeo*, se desarrolló en dos fases; de modo que la primera, anterior a nuestro tiempo, reguló especialmente *la intervención político-jurídica en el trazado de la ruta jacobea, algunos aspectos jurídico-penales de la peregrinación, y el status jurídico del peregrino*; mientras que la segunda, la desenvuelta ya en nuestro tiempo, reguló especialmente *la calificación y protección de los bienes culturales integrantes del camino, y la actividad de las administraciones públicas para el fomento de la peregrinación*[2].

Imposible resulta abordar en una ponencia necesariamente breve, ni siquiera esta temática recortada; mucho menos el panorama largo de toda ella, y su notable corpus de normas, sentencias y doctrinas. Me reduciré aquí, por tanto, a glosar el panorama de los "derechos actuales de los peregrinos y de la ciudad de Santiago", como indica el programa; y como parece ser de mayor interés para el objeto de un asunto como la peregrinación, cuya actualidad y futuro se adivina aún más vivo y atractivo que su pasado, con serlo tanto.

Los "derechos", acabo de decir, y estimo oportuno aclarar en el acto que no me estoy refiriendo a los "derechos humanos" del peregrino, ni a los "derechos de los pueblos" de la ciudad de Santiago. O sea, que no uso aquí la palabra "derechos" como expresión abreviada de "derechos humanos" o "derechos de los pueblos", sino en el más amplio sentido que alude a la suma o conjunto de derechos concretos e interrelacionados que configuran el estatuto comprensivo de los bienes, facultades, créditos y libertades que dibujan el patrimonio y personalidad inconfundibles de cada persona jurídica, individual o colectiva.

¿Tiene el peregrino, en su condición de tal, unos derechos de que carecen los demás seres humanos que no lo sean? ¿Tiene la ciudad de Santiago de Compostela unos derechos distintos de las otras ciudades de Galicia, España o Europa?

Los "peregrinos", en tanto que "seres humanos", tienen por de

2 Corriente Córdoba, J. A.: *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española* (Getafe-Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1998. 798 pp), p. 28.

pronto los mismos "derechos humanos" de todos los seres humanos; los mismos derechos fundamentales que sus connacionales portugueses o franceses, brasileños o mejicanos, japoneses o chinos. Pero en tanto que "peregrinos", tienen un estatuto diferente, que los identifica como personas que están desempeñando, o ya desempeñaron, una función especial, cumpliendo los deberes que la definían, lo cual les dotó de los derechos especiales prefijados para tal clase de personas por el sistema jurídico vigente.

Análogamente, la "ciudad" de Santiago de Compostela, en cuanto que "municipio" gallego, español y europeo, tiene los mismos "derechos estatutarios" de que gozan, en sus respectivos conjuntos, las ciudades de semejante porte a ella en la Región de Galicia, en el Reino de España, o en la Unión Europea. Pero, en tanto que "ciudad santuario del Apóstol", meta de peregrinaciones, y centro de la red de caminos en ella convergentes, tiene además algunos "privilegios" o derechos singulares que reforman *in melius* su estatuto.

De estos derechos especiales que le atribuye a la ciudad su rol de ciudad meta de peregrinaciones, y a los peregrinos su papel de peregrinos, y sólo de ellos, es de lo que voy a tratar, por razones de contextualización cuya obviedad manifiesta evita otras explicaciones.

Pero como aún este sector ya dos veces reducido del tema constituye un bosque tupido que sigue siendo impenetrable para la jornada de que disponemos, me veo obligado a seleccionar, de entre los derechos vigentes, a sólo los de última generación, como es uso decir ahora. Veamos.

2.– Derechos del peregrino a Santiago de Compostela

Los actuales peregrinos a Santiago tienen reconocidos un amplio abanico de diversos derechos por normas de diverso rango y procedencia. Las principales de ellas proceden sin embargo de la Iglesia Católica; de las Comunidades Autónomas, principalmente Galicia; de los Estados europeos, principalmente España; de la Unión Europea; y de Naciones

Unidas y sus organismos, principalmente Unesco. Para que se tenga una idea de la entidad de ellos juntaré un breve ramillete de los más notorios de tales derechos, formado con sólo aquellos (y ésta es ya la última reducción) que han nacido o han sido actualizados durante la década de los 90, del siglo que ahora concluye.

En la actualidad, todo peregrino a Santiago tiene derecho:

1) A participar en el Camino y en la Catedral de Santiago gratuitamente de una liturgia específica de peregrinación; y en especial de misas del peregrino; de ambiente de silencio y respeto religioso; de confesores "linguajeros" abundantes, etc[3]. En resumen, a utilizar de forma gratuita todos los servicios religiosos necesarios para que su viaje le permita practicar *la penitencia como virtud y como sacramento*[4].

2) A lucrar gratuitamente la indulgencia plenaria para sí o para tercera persona, cumpliendo las condiciones canónicas[5].

3) A utilizar gratuitamente los albergues de la red gallega en sus instalaciones, servicios de información, botiquín de primeros auxilios y caballerizas, cumpliendo los deberes de orden público generalmente admitidos en los paises democráticos[6].

4) A constituir y registrar entidades de promoción de los caminos de Santiago, y asociaciones dirigidas a recuperarlos, conservarlos y promocionarlos en su integridad vial, monumental y paisajística[7].

5) A presentar proyectos de actividades conducentes a promocionar los caminos de Santiago y obtener para ellos la declaración de interés público, que lleva aparejada la inscripción en el correspondiente registro público, y que abre vía a la consecución de subvenciones y asesoría técnica gratuita para ejecutarlos, así como publicidad en guías, catálogos y medios similares[8].

6) A disponer de una acción pública para actuar ante los tribunales en defensa del patrimonio cultural jacobeo en todas sus manifestaciones[9].

7) A utilizar discrecionalmente como vías públicas de propie-

3 Normas pastorales y litúrgicas en la S. A. M. I Catedral durante el año Santo 1993 comunicadas por el Arzobispo Msr. Rouco Varela al Cabildo de la Catedral de Santiago el 8.02.1993, *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.46e (1993) 135-136.

4 *Delegación Diocesana de Peregrinaciones: Servicios religiosos en los Caminos de Santiago* (Jaime García Rodríguez Ed. Santiago de Compostela y Lugo, Diputación Provincial, 1995).

5 Decreto de 24.02.1993 del Arzobispo de Santiago Msr. Rouco Varela anunciando indulgencia plenaria, *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.464 (1993) 193.

6 Decreto 344/1992, de 26.11, de la Consellería de Relaciones Institucionales y Portavoz del Gobierno Gallego, por el que se establecen las normas de utilización de la Rede de Albergues prevista en el Plan Xacobeo 93 (*Diario Oficial de Galicia* de 14.12.1992).

7 Decreto 224/1994, de 2.06, de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 18.07.1994) arts. 1 y 3.

8 Decreto 245/1994, de 23.06, de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 5.08.1994).

9 Ley Gallega 8/1995, de 30.10, del patrimonio cultural de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 8.11.1995) art. 3.

dad demanial todas las rutas históricas reconocidas documentalmente como Caminos de Santiago[10]; y a disponer de acción procesal[11] para poder exigir a todos los poderes públicos de la jurisdicción de los lugares por los que transcurren, que garanticen: la conservación de una franja mínima de tres metros[12], con sendas bandas de protección de treinta[13]; y su uso y disfrute pleno y pacífico[14] a sólo peatones, y transeúntes que utilicen caballerías o ingenios mecánicos desprovistos de motor[15]; y bien provista de señalización uniforme[16], y de toda clase de servicios, en especial de una red de auxilios médicos de urgencia, y otra de albergues, así gratuitos y de gestión directa, como onerosos y de gestión privada[17].

8) A solicitar y obtener subvenciones para realizar actividades de promoción, investigación y difusión de los caminos de Santiago[18].

9) A obtener ayudas preferentes para proyectos relacionados con el Camino de Santiago[19].

10) A solicitar y obtener premios y reconocimientos por labores ya realizadas de revitalización y promoción de los caminos de Santiago[20].

Por supuesto la casuística es mayor, pero pienso que esa decena de ejemplos dan una idea aproximada del actual estatuto del peregrino.

3.- Derechos de la ciudad de Santiago de Compostela

Me refiero a continuación a los derechos de la ciudad de Santiago. El hecho jacobeo le ha proporcionado a Santiago de Compostela derechos concretos especiales y distintos en todas las fases de su desarrollo histórico. Limitándonos de nuevo a sólo aquellos que se han originado, reiterado, o repristinado en la década de los 90, cabe destacar los siguientes derechos.

1) A ser sede y principal beneficiaria del *Centro Coordinador Jacobeo* creado en 1991. Se trata de una institución concebida como un *órgano de encuentro y colaboración de las Administraciones e Instituciones, Fundaciones y Asociaciones en*

10 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 1.

11 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 19.

12 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 2.

13 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 16.

14 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 21.3.b).

15 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 9.

16 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 27.3.

17 Ley Gallega 3/1996, de 10.05, de protección de los Caminos de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 23.05.1996) art. 29.

18 Orden de la Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo de 2.03.1998 (*Diario Oficial de Galicia* de 30.03.1998). Orden de la Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo de 2.03.1998 (*Diario Oficial de Galicia* de 1.04.1998).

19 Orden de 23.03.1998 del Ministerio de Educación y Cultura, por la que se establecen las bases reguladoras de determinadas ayudas de la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural (*Boletín Oficial del Estado* de 3.04.1998).

20 Orden de la Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo de 4.03.1998 (*Diario Oficial de Galicia* de 30.03.1998).

las actividades, iniciativas o acciones que tengan por finalidad la potenciación del Camino de Santiago o del tema jacobeo, en general[21].

2) A ser sede y beneficiaria de las actividades de la *Sociedad Anónima de Xestión do Plan Xacobeo*, de carácter público[22].

3) A tener a su servicio todo un *Real Patronato de la Ciudad de Santiago de Compostela*: institución encargada de la *misión de promover y coordinar todas aquellas acciones que deban realizar en Santiago de Compostela las Administraciones y Entidades que lo componen, dirigidas a la preservación y revitalización del patrimonio cultural representado por la Ciudad de Santiago, en sus aspectos histórico-artísticos y arquitectónicos, a la difusión de los valores europeístas, y al desarrollo y potenciación de las actividades turísticas y culturales vinculadas al itinerario jacobeo*[23]; y a ser *la sede* del mismo[24].

4) A ser, así mismo, *la sede de la Comunidad de Trabajo del Camino de Santiago*, de ámbito interautonómico[25]; y a beneficiarse de sus actividades principales; las cuales miran *a la protección y recuperación física del Camino, la promoción y difusión cultural, la protección del patrimonio artístico, el apoyo y promoción del peregrino, la ordenación y promoción turística*, y la preparación de cada año jubilar compostelano[26].

5) A beneficiarse de las gestiones de coordinación y promoción gestionadas por el *Consejo Jacobeo* creado en 1991 y de ámbito estatal español[27].

6) A ser principal beneficiaria de la inversión para pagar *trabajos artísticos, de decoración, embellecimiento, dotación de obras de arte, conservación o restauración de éstas o de su entorno, o bien para la revitalización conveniente en el recorrido y zona de influencia de los caminos de Santiago*, de un porcentaje del montante del *presupuesto de los proyectos técnicos de las obras que acometa la Xunta o cualquier entidad pública dentro del territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia, cuando el mismo sea financiado total o parcialmente con fondos de la propia Comunidad Autónoma*[28].

7) A ser la sede, ostentar la presidencia y gestionar el

21 Decreto 32/1991, de 7.02, de la Consellería de Relaciones Institucionales y Portavoz del Gobierno de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 18.02.1991) art. 1.

22 Decreto 377/1991 de 19.09, de la Consellería de Economía e Facenda de la Xunta de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 11.11.1991).

23 Real Decreto 260 1991 de 1.03, del Ministerio para las Administraciones Públicas, que estblece la organización y funciones del Real Patronato de la Ciudad de Santiago de Compostela (*Boletín Oficial del Estado* de 5.03.1991) art. 1.

24 Real Decreto 260 1991 de 1.03, del Ministerio para las Administraciones Públicas, que establece la organización y funciones del Real Patronato de la Ciudad de Santiago de Compostela (*Boletín Oficial del Estado* de 5.03.1991) art. 3.

25 Reglamento de organización y funcionamiento de la Comunidad de Trabajo del Camino de Santiago, aprobado en Santiago de Compostela el 15.03.1991, art. 16.

26 Acuerdos tomados por la Comunidad de Trabajo del Camino de Santiago, en la reunión celebrada en Santiago de Compostela el 15.03.1991, acuerdo nº 3.

27 Real Decreto 1530/1991, de 18/10, del Ministerio de Relaciones con las Cortes que crea el Consejo Jacobeo (*Boletín Oficial del Estado* de 29.10.1991). Real Decreto 1095/1997, de 4.07, del Miniserio de la Presidencia (*Boletín Oficial del Estado* de 5.07.1997).

28 Ley de Galicia 12/1991, de 14.11, de trabajos de dotación artística en las obras públicas y en los Caminos de Santiago de la Comunidad Autónoma de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 26.11.1991) art. 1. Y antes, Decreto 389/1990 de 11.07, de la Consellería de Presidencia y Administración Pública, sobre procedimiento de retención, distribución y aplicación de fondos con cargo a los presupuestos generales, en relación con los trabajos de dotación artística en edificios y construcciones públicas en el camino de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 28.07.1990).

Consorcio de la Ciudad de Santiago de Compostela. Esta institución, verdadero motor del Santiago actual, se creó en 1992 como una *organización idónea para facilitar la coordinación y la cooperación leal y activa de las Administraciones del Estado español, de la Comunidad gallega y del Municipio santiagués*, como comisión ejecutiva del Real Patronato de Santiago, en mérito a dos consideraciones fundamentales, especificadas por la exposición de motivos de su norma estatutaria en estos términos: a) Que *Santiago de Compostela es depositaria de uno de los legados de patrimonio histórico-artístico más importantes del mundo*; que Santiago *continúa siendo en Europa una referencia viva y renovada del espíritu que le dio origen, salvando fronteras y diferencias, para tratar de encontrar el elemento común que nos integra en una unidad política, económica y cultural así denominada*; y que *todas esas circunstancias están estrechamente ligadas al singular fenómeno de peregrinación conocido como Camino de Santiago, cuya significación para la cultura del viejo continente ha sido reconocida en la declaración por el Consejo de Europa, en 1987, como primer itinerario cultural europeo*[29]. Y b) Que *en el período de tiempo marcado por los años jubilares de 1993 y 1999, Santiago de Compostela va a ver fuertemente incrementada su condición de centro de confluencia; en especial debido al hecho de ser punto de llegada de todos los peregrinos*"[30].

8) A contar con la cooperación de las actividades incluidas en el *Plan Jacobeo*, organizadas al amparo del *Convenio Marco de Colaboración entre la Xunta de Galicia y la Archidiócesis de Santiago de Compostela para la acogida de peregrinos*[31].

9) A disfrutar los *beneficios fiscales* que señalan las sucesivas leyes aprobatorias de los Presupuestos Generales del Estado[32]. Tales beneficios consisten mayormente en bonificaciones a aplicar en el Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, en el Impuesto sobre Actividades Económicas, en el Impuesto sobre Sociedades, y en algunos tributos y tasas locales[33]. Y se han visto última-

29 Resolución de 13.04.1992 de la Consellería de Relaciones Institucionales y Portavoz del Gobierno de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 23.04.1992) preámbulo, pfs. 3-5.

30 Resolución de 13.04.1992 de la Consellería de Relaciones Institucionales y Portavoz del Gobierno de Galicia (*Diario Oficial de Galicia* de 23.04.1992) preámbulo, pf. 7.

31 Convenio Marco de 23.12.1992, de Colaboración entre la Xunta de Galicia y la Archidiócesis de Santiago de Compostela para la acogida de Peregrinos (*Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.462 (1993) 33-34.

32 Ver Ley 39/92, de 29/12 que aprueba los Presupuestos Generales del Estado para 1993 (*Boletín Oficial del Estado*, 30.12.1992) disposición adicional séptima.

mente incrementados con los especialmente creados para la celebración del *Año Santo 1999*, en conexión con la de *Santiago de Compostela Capital Europea de la Cultura 2000*, en forma de *mecenazgo prioritario*[34].

10) A beneficiarse de los altos servicios de asesoría cultural e investigación científica del *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*, creado en 1994[35], y organizador de este simposio.

También en este caso se podría detallar más. Pero lo indicado da una idea suficiente, y permite pasar al análisis de conjunto.

4.– Estatutos jurídicos del peregrino y de la ciudad de Santiago

Dije antes que el corpus jurídico que regula directa e indirectamente la ciudad de Santiago y la peregrinación a la tumba del Apóstol que ella guarda es de tal extensión que podría organizarse en las facultades de derecho de las universidades europeas fácilmente una sección que impartiera la diplomatura, la licenciatura, y el doctorado en derecho jacobeo, sin que lo impidiera la ausencia en ella de ninguna de las asignaturas normales actualmente existentes, ni la falta de materia que estudiar y enseñar en ellas. No ha de extrañar, por ende, que, sea posible componer sendos estatutos jurídicos, el del peregrino y el de la ciudad, con sólo recopilar la materia normativa histórica y actual ya producida, aún prescindiendo de la jurisdiccional y la jurisprudencial. Digo que es posible, pero no que sea fácil.

Lo que hace difícil la empresa no viene de dificultades técnicas o teóricas insuperables, sino de otras, que aunque pragmáticas y materiales, son con todo bastante enojosas. El principal obstáculo consiste en la enorme cantidad de datos a recopilar y casar que constituye lo que el pionero en la materia Lacarra denominó[36] *una especie de derecho internacional protector del peregrino*, nada menos. Así lo muestran los intentos de análisis ya cumplidos, y especialmente el llevado a cabo últimamente por el Prof. D. José Antonio Corriente

33 Real Decreto 736/1993, de 14/05, del Ministerio de Relaciones con las Cortes y de la Secretaría del Gobierno, por el que se desarrollan determinadas disposiciones de la Ley 39/1992, de 29/12, de Presupuestos Generales del Estado para 1993, sobre beneficios fiscales aplicables al Año Santo Compostelano 1993, y deducción por inversiones en Investigación y Desarrollo (*Boletín Oficial del Estado* de 3.06.1993). Digamos como curiosidad que la necesidad de articular el listado exhaustivo de los municipios en los que pueden aplicarse las precitadas reducciones en los tributos y tasas locales obligó a esta última norma a incluir un anexo en que figura el más completo listado que hay de los territorios por los que pasa el Camino de Santiago, a través de las Comunidades Autónomas de Aragón, Navarra, La Rioja, Castilla-León, Galicia, Asturias, Cantabria y País Vasco.

34 Ley 66/1997, de 30/12, de medidas fiscales, administrativas y de orden social (*Boletín Oficial del Estado* de 31.12.1997) disposición adicional décima: *Beneficios aplicables al Año Santo Jacobeo 1999, y a Santiago de Compostela Capital Europea de la Cultura 2000*. Real Decreto 62/1998, de 20/04, por el que se desarrollan determinadas disposiciones de la Ley 66/97 de 30/12, de medidas fiscales, administrativas y de orden social sobre beneficios fiscales aplicables al Año Santo Jacobeo 1999, y a Santiago de Compostela Capital Europea de la Cultura 2000 (*Boletín Oficial del Estado* de 21.04.1998).

35 Decreto 169/1994, de 2.06, de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia, por el que se crea el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (*Diario Oficial de Galicia* de 17.06.1994).

36 LACARRA, J. M.: "Protección jurídica del peregrino": Luis Vázquez de Parga Iglesias, José María Lacarra y Juan Uría Ríu: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 1* (Madrid, Blass SAT, 1948. 592 pp.) 255-279. Cfr. p. 255.

Córdoba, con cuyas aportaciones que todos agradecemos me lucro en lo que sigue.

Los capítulos esenciales del *Estatuto jurídico del Camino y de la Ciudad de Santiago* en el derecho actual tocarían los siguientes puntos, según Corriente Córdoba[37]:

1) Derecho de *creación y puesta en funcionamiento de órganos administrativos*.

2) Derecho regulador de las *actividades de identificación y señalización de las rutas*.

3) Derecho de *ordenación, protección y utilización del camino*.

4) Derecho de *promoción de actividades culturales*.

5) Derecho de gestión de *subvenciones, beneficios fiscales y otras medidas equivalentes de conservación y promoción*.

6) Derecho de excepción de los *peregrinos no nacionales, extranjeros o apátridas*.

7) Derecho de aplicación a la *Ciudad de Santiago de Compostela* de los privilegios dimanantes de su condición de *sitio del patrimonio cultural mundial*, alcanzado en 1985.

8) Derecho de aplicación al *Camino de Santiago* de los privilegios dimanantes de su condición de *sitio del patrimonio cultural mundial*, alcanzado en 11.12.1993.

9) Derecho de competencia y conflictos entre los particulares usuarios y gestores del camino, que son los peregrinos y las asociaciones y fundaciones de peregrinos, o para la atención de peregrinos; y las administraciones responsables de la gestión de la Ciudad y Caminos de Santiago, que son: la misma ciudad; los demás municipios de la ruta; las provincias, comunidades autónomas, y Estados nacionales, miembros y no miembros de la Unión Europea, por los que pasa la gran vía; la Unión Europea y el Consejo de Europa; Naciones Unidas, actuando directamente o mediante diversas agencias, singularmente UNESCO; y la Iglesia Católica, actuando a través del Pontífice Romano, sus Nunciaturas, y las respectivas Conferencias Episcopales estatales.

En cuanto a los capítulos fundamentales del *Estatuto jurídico*

37 Ver CORRIENTE CÓRDOBA, J. A.: *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española* (Getafe-Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1998. 798 pp), p. 49.

del peregrino, fueron diseñados por primera vez, me parece a mi, por el recordado Cura del Cebreiro, D. Elías Valiña Sampedro, según esta serie de títulos[38]:

1) Derecho de *salvoconductos y certificados.*
2) Derecho de *organización y ceremonial.*
3) Derecho de *indumentarias e insignias.*
4) Derecho de la *condición* (o personalidad) *jurídica.*
4) Derecho de *protección de la libertad* de movimientos y desplazamientos.
5) Derecho de *Cautelas* o seguros.
6) Derecho de *privilegios y exenciones.*
7) Derecho de *testamentos.*
8) Derecho de *hospitalización y entierro.*
9) Derecho penal o de corrección de *abusos.*
10) Derecho de *penitencias y expiaciones.*

Tales eran, en la visión de Valiña Sampedro, los conjuntos jurídicos que resultaban de ordenar de alguna manera sistemática, los datos que ofrece la historia de las peregrinaciones al Barón de Galicia, por él amorosamente rebuscados entre innumerables dificultades.

Actualmente, el Prof. Corriente Córdoba[39] sostiene que el Estatuto del Peregrino se orienta esencialmente a articular mandatos dirigidos:

1) A *regular los requisitos de su identificación personal.*
2) *A asegurar y hacer más viables sus desplazamientos.*
3) A establecer formalidades peculiares para *los contratos, testamentos, constitución de derechos de garantía, y demás negocios jurídicos realizados in itinere.*
4) Y *a dispensarle una tutela especial frente a los abusos o conductas dañosas para su persona y pertenencias.*

Ni éste último índice abreviado de Corriente Córdoba, ni el más detallado de Valiña Sampedro, son exhaustivos. Son sólo indicativos, y así aceptados proporcionan una buena hipótesis de trabajo. Con todo, se adivina de inmediato que la recopilación definitiva de la materia jurídica referente a ambos estatutos jurídicos desbordará ambos esquemas con mucho. Sobre todo el

38 VALIÑA SAMPEDRO, Elías: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico* (Lugo, Diputación Provincial, 1971. - 2ª ed. id. 1990. 270 pp.). Cfr. pp. 3-89.

39 CORRIENTE CÓRDOBA, J. A.: *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española* (Getafe-Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1998. 798 pp), p. 33.

del Estatuto del peregrino, que se amplía por fuerza con algunos capítulos más provenientes de lo que el catedrático de la Universidad Pública de Navarra ha considerado más bien normativa referente al estatuto jurídico de la ciudad de Santiago de Compostela y de su Camino, en su condición de *sitios del patrimonio cultural mundial*. No digo eso a humo de pajas, sino con su motivo y fundamento.

El motivo de esa observación rectificadora estriba en que las normas mezclan irremediablemente los derechos individuales y los colectivos, así como las facultades de los sujetos con las condiciones de los objetos. Por eso, lo que Corriente Córdoba distingue bien, atendiendo al objetivo declarado de la norma, se aviene mal con el espigueo de los derechos que hace el sujeto interesado en ellos; o por el que está en mi caso de necesitar distinguir los derechos concretos reconocidos a las personas individuales peregrinos, y a la persona colectiva ciudad de Santiago.

El fundamento de lo observado es más hondo y arraiga en las diversas maneras de distinguir el pasado de la actualidad. Si no lo interpreto mal, lo cual puede ocurrir, pero será contra mi voluntad, don José Antonio Córdoba considera[40] que el desarrollo del Estatuto jurídico del peregrino se realizó en el pasado, mientras que el del Estatuto de la ciudad y su camino se está realizando en la actualidad; poniendo la fecha de corte en que ésta comienza hacia 1945; o sea, considerando actualidad la etapa postbélica, articulada alrededor de la Organización de las Naciones Unidas, y embebida en el proceso universal de descolonización. Esa tesis, mitad postulado metódico, mitad conclusión crítica, aunque es útil como idea reguladora, es a mi entender muy problemática *ab initio*, porque invita a discurrir por sendas que se pierden en el bosque.

Así por ejemplo, invita a pensar que la elaboración del Estatuto jurídico del peregrino ya se cerró en el pasado, en contra de lo que exige la naturaleza evolutiva del derecho, ya que cada tiempo tiene su afán, y cada afán su conflicto, y cada conflicto su norma. Análogamente, la tesis que discuto invita a pensar que

40 Ver CORRIENTE CÓRDOBA, J. A.: *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española* (Getafe-Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1998. 798 pp), p. 28.

el estatuto jurídico de la ciudad y el camino es una novedad del derecho contemporáneo; contra la evidencia de que aparece reiteradamente en el derecho medieval y moderno. De hecho, Santiago y sus caminos son hechos jurídicos notarialmente fedatados en innumerables tumbos de valor histórico incalculable. Por otra parte, invita a pensar que no hay más derecho jacobeo que el derecho laico, puesto que se prescinde de la normativa canónica. Lo que invita también a olvidar todo el contenido espiritual y religioso del hecho jacobeo, o su parte principal. Ahora bien, desde mi punto de vista, si la normativa actual se secularizara hasta ese punto, el derecho jacobeo podría desnaturalizarse hasta quedar herido de muerte... Ese gran problema es el fundamento de mi objeción.

Me gustaría, por tanto, que no se entendieran dirigidas mis palabras contra el ilustre colega con quien comparto amor al derecho, al camino, y a Santiago, y al que agradezco me haya ayudado con sus trabajos a reflexionar sobre un problema que él mismo apunta, pero no desarrolla. Quisiera, por tanto, que lo que voy a decir a continuación se interpretara ingenuamente según la mente con que lo pienso; es decir, como un intento de aclarar el sentido esencial de los estatutos jurídicos de que estamos hablando, tan importantes para el fenómeno de la peregrinación, cuyo bien todos deseamos. Eso pretendo, y nada más que eso, siguiendo una idea que me ha sido sugerida así mismo por la lectura de algunos textos del hoy Cardenal Rouco Varela. Cuando se iniciaba el Año Santo de 1993, D. Antonio Rouco Varela, como Arzobispo de Santiago de Compostela, y D. Manuel Fraga Iribarne, como Presidente de la Xunta de Galicia, firmaron un *Convenio Marco de Colaboración para la acogida de Peregrinos*, que delimitaba cristalinamente las competencias eclesiásticas y civiles de las dos instituciones. Reconocido *el significado espiritual del Año Santo*, se sancionaba la *consiguiente responsabilidad exclusiva de la Iglesia en ese orden*, y a la vez se creaba el organismo administrativo *Plan Xacobeo* dirigido *a cuidar de los aspectos materiales atinentes a la acogida de peregrinos y a la dinamización económica y*

cultural inherentes a celebración tan significada[41]. He ahí un planteamiento ejemplar de regulación conjunta de una materia mixta adecuada para abrir ancho cauce a una cooperación teóricamente perfecta. Ahora bien, consumado el evento, el arzobispo compostelano, al hacer balance del Año Santo de 1993, ponderó los frutos de esa cooperación, distinguiendo entre los materiales y los espirituales. Los materiales fueron a su juicio claramente positivos para el bienestar de la población de una región relativamente deprimida como Galicia; los espirituales, en cambio, le planteaban una duda que expresó en estos discretos términos: *Queda abierta la pregunta, como un reto para el futuro, de cómo hemos aprovechado esta oportunidad histórica, y cómo debemos hacerlo en adelante: ¿para una promoción creativa, solidaria, digna del hombre, creatura e hijo de Dios? ¿o predominantemente materialista, egoísta, desconocedora de las raíces cristianas de nuestra historia?*[42] Esa es la cuestión y no es baladí.

41 Cfr. exposición de motivos, párrafo primero del Convenio Marco de 23.12.1992, de Colaboración entre la Xunta de Galicia y la Archidiócesis de Santiago de Compostela para la acogida de Peregrinos (*Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.462 (1993) 33-34.

42 ROUCO VARELA, Antonio María: "Carta pastoral al final del Año Santo de 1993 (31.12.1993)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.472 (1993) 651-656., cfr. p. 654.

D. Manuel Fraga y D. Antonio Rouco firmando el Convenio para la acogida de peregrinos en el Pazo de Raxoiel 23-12-1992

A juicio de Corriente Córdoba, la normativa, la jurisdicción y la jurisprudencia "medieval y moderna" pensaron más "en los peregrinos" y hablaron más de ellos que "de la ciudad", el camino, los monumentos, los alojamientos y demás cosas materiales, de que también se ocupaban; mientras que las normas, sentencias y doctrinas "actuales" manifiestan mayormente una proporcionalidad inversa. Eso es verdad en sentido descriptivo. Pero ¿es aceptable en sentido valorativo? ¿Debemos conformarnos con que así sea? ¿No debemos intentar un golpe de timón, que rectifique la ruta normativa que estamos siguiendo? Esa es la cuestión, a mi entender, si también es verdad, como firmemente creo, que la misión de la jurisprudencia no se agota en "describir" con pulcritud la realidad, rindiéndose a ella, sino que avanza a "rectificarla" cuando sea prudente, y por tanto a intentar "dirigirla".

Viniendo a nuestro asunto, en mi opinión no hay que aceptar que el nuevo derecho jacobeo sólo se ocupe directamente de los caminos y los edificios, dejando en la sombra a los peregrinos que los ocupan; sino que hay que reivindicar una rectificación del rumbo que lleve a dar prioridad en ambos estatutos a la finalidad de la peregrinación que hace el ser humano sobre las cosas de que se vale para hacerla. Para lo cual propongo aprovechar el resquicio que deja la inevitable y obligada intercomunicación de los dos puntos de vista, a efectos de dirigir el derecho de la peregrinación en el sentido justo, e impedir que se desnaturalice.

En este caso, lo justo es que el "derecho de la peregrinación", en tanto que "estatuto del peregrino", cumpla la regla general de que por causa del hombre se ha constituido todo derecho. Todo el "derecho de la peregrinación", por tanto, ha de mirar directamente al peregrino y su utilidad, de modo que el bien del peregrino constituya su objeto primero y su meta final. Ahora bien, el "estatuto del peregrino" por su propia denominación es difícil que olvide esa dimensión radicalmente personal y humana. El peligro viene del otro estatuto, del estatuto de la ciudad y sus caminos, donde la prioridad que se da a

las cosas "ciudad y caminos" puede conducir a olvidar que "la ciudad y el camino son para los peregrinos", y no al contrario. Porque si el "derecho de la peregrinación", en tanto que "estatuto de la ciudad y caminos de Santiago" tuviera como meta y objetivo las vías, los carteles, los albergues, los mercados, los hospitales, los palacios, los conciertos, las óperas, las representaciones, los museos, las exposiciones y demás "cosas", tratando de defenderlas a ellas mismas, incluso en detrimento de los peregrinos y la peregrinación que los constituye en tales, ese derecho se habría pervertido. Hago notar que también cabe la perversión contraria: la que mire a una espiritualización tal del año santo que lo deje en espíritu descorporeizado. Y digo que es igualmente dañina y rechazable. La peregrinación es hecho humano, y, como los seres humanos, es unión hipostática de cuerpo y espíritu; por lo que el sacrificio indistinto del uno al otro significa la muerte del sujeto en cuestión.

¿Ha ocurrido ya esa perversión? No lo sé. Síntomas alarmantes de que así sea, los hay ciertamente. Mirando a lo último dicho, me llama mucho la atención el hecho de que la doctrina católica romana actual tienda al angelismo; quiero decir, a regular el jubileo prescindiendo prácticamente de la peregrinación, palmería o romería, como si en vez de ser ésta el nervio de aquél, fuera sólo una circunstancia que puede darse o no sin repercusión notable sobre la metanoia penitencial jubilar. Con todo, el síntoma que a mí personalmente me preocupa más es el de signo inverso: el hecho de la galopante *secularización y desacralización* de las peregrinaciones ocurrida a lo largo del siglo XX; o dicho en términos jurídicos, el proceso de *descanonización* y simultánea *administrativización* del fenómeno que nos ocupa.

Descanonización y *administrativización* de la peregrinación son, en realidad, las dos caras de la misma medalla. La desacralización religiosa y correlativa descanonización jurídica salta a la vista con sólo comparar lo mucho que decía de peregrinos y peregrinaciones el primer *Codex Iuris Canonici* pro-

mulgado por Benedicto XV el Pentecostés de 1917, y el casi mutismo total que guardan sobre las peregrinaciones así el Concilio Vaticano II de 1962-1966, como el segundo *Codex Iuris Canonici* promulgado por Juan Pablo II el 25.01.1983, e inspirado en aquél. Pero con ser eso preocupante, para mí aún lo es más la simultánea administrativización estatal del asunto. Aludo al hecho de que el viejo derecho secular de la peregrinación ocupaba las capillas principales del *aedes legum* que son las del derecho civil y el penal, mientras que en nuestro tiempo, ni siquiera se ha mantenido ahí, sino que ha sido desplazado hacia las atrios externos del derecho administrativo regional, estatal y comunitario.

La degradación del estatuto jurídico del peregrino, el santuario, la ciudad santuario y los caminos de peregrinaje aparece denunciada intermitentemente por escrito, como estamos viendo en Galicia a lo largo de este año santo 1999 en los medios, así en cartas o llamadas a ellos de peregrinos defraudados, como en crónicas informativas de periodistas ineptos cuyos autores vocean impúdicamente un día sí y otro también su ignorancia de lo que significa la peregrinación, y aún de su vocabulario elemental.

Apóstolo Santiago, Parteluz Pórtico Gloria

Ahora bien, el hecho constatable de la vacuidad, la desorientación, y hasta la mala fe de algunas informaciones debe precavernos de juicios temerarios, e incluso de juicios precipitados. No todo lo que aparenta ser contrario al espíritu más elevado de la peregrinación lo es realmente. ¿Perjudica realmente a la peregrinación todo el derecho secular y secularizado que la rodea? ¿La favorecería una resacralización integrista? Me inclino por soluciones intermedias que respeten el pluralismo y experimenten la tolerancia. Todos los templos meta de peregrinos conocidos en la historia como casa de oración y penitencia han tenido a la vez atrios y soportales dedicados a foro y mercado, para utilidad y perturbación de los mismos peregrinos que los usaban. El hecho llegó a sacar de quicio al mismo Hijo de Dios, por una vez, sólo una vez, que por eso no puede servir de precedente para ninguna "purificación cul-

tural". Mirado el asunto desde ese ángulo, considero altamente positiva la separación ya consumada entre la organización jurídica civil del año jacobeo laico, y la organización del año santo religioso. La primera, la civil, canaliza a todos, santos y pecadores, hacia el Apóstol. La segunda, la eclesial, tiene ahí la gran oportunidad de convertir a los réprobos en santos, y de confirmar la santidad de los que ya lo sean.

Mantengamos mezclados el trigo y la cizaña. La justicia divina los separará el día del juicio aplicando el derecho divino, y ojalá que el Apóstol nos defienda con su mejor alegato a los que peregrinamos a su templo con fe. A la legislación humana sólo le resta cubrir los aspectos más sensibles: a los cánones, urgir la conversión a los peregrinos y la caridad para con ellos a sus recepcionistas; a las leyes, hacer más transitables los caminos y evitar los crímenes contra los peregrinos. ¿Lo hacen? No lo sé. Dictaminar esa pregunta exigiría un tiempo y conocimientos de que carezco. Pero quiero creer, con fe racional, que sí lo hacen los dos derechos, el canónico y los civiles, y que los defectos que hayamos podido detectar aún no han producido ningún perjuicio irreparable; como creo con fe religiosa que los decretos y los cánones contrarios al auténtico hecho jacobeo, si los hubiere, no prevalecerán.

Pero llegados aquí cumple volver a recordar que el derecho es evolutivo; que todo derecho es cambiante, incluso el natural y el divino, cuánto más el humano, y cuanto más en un tiempo miserable en que ha podido abrirse paso entre los operadores jurídicos la aberración del "uso alternativo del derecho", que significa la instrumentalización de la justicia para la comisión impune de la injusticia. También el derecho del grandioso fenómeno jacobeo ha ido cambiando y está en proceso de cambios acelerados en nuestra hora. Los cambios acelerados pueden producir vértigo. Mantengamos el equilibrio: la continuidad y pervivencia del derecho jacobeo no depende de lo que disponga una u otra norma, de lo que sentencie uno u otro tribunal, ni de lo que declare esta o aquella autoridad privada

o pública, religiosa o civil, nacional o regional, internacional o europea... Esos cambios naturales sólo producen pequeños vaivenes en su marcha... Lo que la puede detener, lo que puede destruirlo es la negación de su ley de nacimiento, la conculcación sistemática de su ley natural. El derecho jacobeo pervivirá y progresará mientras conserve su fidelidad a los orígenes; en tanto se adecúe al hecho y finalidades que lo hicieron surgir; en fin, en tanto se eleve sobre sus propios cimientos, y no quiera edificar sobre la arena de las modas y los gustos. Tenemos pues que hablar de esos fundamentos originarios para concluir.

5.– Fundamento de estos derechos

Ex facto oritur ius. Del hecho nace el derecho. Todo derecho. El "subjetivo" o "personal", primero y principal en el mundo racional y en el mundo real; el "objetivo" o "normativo", que reconoce, delimita y sanciona a aquél; el "jurisdiccional" o "judicial" que debate, declara y ejecuta a aquéllos; el "institucional" o "público" que organiza, publifica y administra a todos los anteriores; y el "jurisprudencial", "científico" o "técnico" que los estudia, investiga o interpreta a todos.

Los derechos de los peregrinos nacen del fin de la peregrinación que consiste, en general, en un desplazamiento ritual, relativamente largo en el tiempo y en el espacio, movido por la fe, y desenvuelto con la finalidad de acceder a un lugar sagrado, para obtener en él algunos beneficios que sólo allí se pueden obtener.

En el caso que nos entretiene, el fin de la peregrinación es alcanzar la máxima aproximación a las reliquias del Apóstol Santiago, que están en la Iglesia de Santiago, que está en la ciudad de Santiago de Compostela, que está en Galicia, y que tiene una red especial de caminos secularmente construida que conduce a ella.

El lugar sagrado jacobeo consiste esencialmente en una pequeña cantidad de cosas sagradas: las reliquias de Santiago. Esencialmente es eso y sólo eso. Y por eso, quien pone en

duda si están donde están, o si son las que son, ataca frontalmente la posibilidad misma de la peregrinación. Sin esa fe humana, habrá turismo a Compostela, o incluso peregrinación religiosa cristiana genérica, pero no la peregrinación a Santiago con su realidad histórico-cultural única.

Traslativamente, empero, y como por inducción, se dan sucesivos círculos de espacio sagrado que tienen su centro en la mismas reliquias, y que producen efectos similares en cuanto al cumplimiento de los objetivos de la peregrinación. Esos círculos del lugar sagrado son la urna funeraria; la cripta y capilla donde se guarda y venera; la iglesia catedral que la envuelve con otras capillas y edificios adosados; los cuatro grandes atrios o plazas que la separan de la ciudad; la propia ciudad vieja contenida dentro de una serie de murallas de piedra y de baluartes espirituales formados por iglesias que contienen en sus altares centrales otras importantes reliquias de santos; la ciudad nueva que aunque profana constituye como una suerte de "atrio de los gentiles", un elemento necesario de apoyo y servicios materiales y que amplía el círculo sagrado con nuevos oratorios; la región de Galicia entera, sacralizada *ab origine* con el grial de su escudo; y la retícula de caminos señalados con infinitos cruceros, guías de vivos y muertos, cuyo espinazo es el camino francés.

Como se puede ver, la forma más excelsa de cumplir la finalidad de la peregrinación sería la de llegar a ver y tocar las reliquias, y poderlo seguir haciendo de por vida, por permanecer literalmente en su contigüidad, o por poder llevar consigo un pedazo o muestra de ellas, o de algo muy contiguo a ellas. Y no siendo eso posible, como no lo es, pues la osamenta remanente del santo y el espacio de su cripta son bienes infinitamente escasos en proporción a la ilimitada demanda de sus consumidores, la finalidad de la peregrinación se cumple con esas alternativas que consisten en recorrer una parte de los itinerarios, que no ellos completos; y en estar en Santiago unas horas o días, que no siempre, aunque algunos lo desean y consiguen como don Gaiferos; y en pisar y tocar

al menos la catedral y la propia cripta apostólica, aunque no el arca, y menos aún las cenizas santas; y en llevarse algún objeto físico, que estuvo próximo a las reliquias, como la venera del mar de Galicia, o la esquirla pétrea del muro que sella la puerta santa, u otros más comunes como estampas, medallas o imágenes reproducidas del patrón.

La razón de ser de la peregrinación es en general la de buscar un mediador poderoso que consiga de Dios el favor concreto que se pide y por el que se hace. Pero el fundamento de la peregrinación jacobea es escatológico, porque el favor que se busca es la salvación eterna. El fundamento de su finalidad racional y emocional consiste: primero, en la convicción de que después de esta vida limitada hay otra ilimitada, cuya felicidad depende de la proximidad a Dios, fuente de todas las delicias y abundancias; segundo, en la convicción de que la

El Apóstol hace de valedor de un peregrino en el juicio final. Cruceiro en el Convento de Santa Bárbara. A Coruña

proximidad o alejamiento eternos de Dios depende a su vez de dos factores: las buenas y malas obras realizadas en esta vida, y los buenos o malos amigos que tengamos allí guardándonos sitio; tercero, en la convicción de que la peregrinación ofrece ocasiones únicas de pagar deudas con sufrimientos y de obtener créditos de beatitud comprados con la ofrenda al santuario; y cuarto, en la convicción de que el santo venerado en el santuario meta, y los otros honrados en los santuarios del camino, tienen buen sitio en el cielo, y fuerza para llevar a sus devotos y clientes junto a él, o ellos.

La fe cristiana conservó todos esos elementos de la peregrinación transmitidos desde la noche del tiempo a través de las religiones védica, irania, budista y judaica. Le sustrajo algunos elementos; singularmente, las ofrendas crueles o cruentas. Y le añadió a cambio algunos otros; singularmente, la idea de

que el peregrino irá a la gloria de Dios, salvado del infierno y del purgatorio por su abogado, el cual lo será su patrono de peregrinación.

La idea en cuestión se contextualiza en varias doctrinas convergentes. De acuerdo con la previsión de que el paso de una a otra vida consiste en los novísimos muerte, juicio, infierno y gloria, tras la muerte individual hay un juicio final de carácter jurídico, en el que Jesucristo es el juez supremo (sin ulterior apelación); los demonios enemigos son los querellantes; y los santos amigos son los defensores. Los santos amigos de los cristianos, y por eso abogados en todos los conflictos de la vida, y no sólo en el litigio ante el tribunal supremo escatológico, pueden ser muchos; y lo son, de hecho. Destacan entre ellos María la madre de Dios, el santo patronímico de cada cual, el de su nación, el de su gremio o profesión, y el titular de la parroquia.

Todo peregrino cristiano se convierte en parroquiano de la iglesia a la que peregrina; y su santo se convierte en su abogado en esta vida, y en la otra; especialmente, en el litigio que se ventila en el juicio final. Ese derecho se gana aceptando voluntariamente las molestias y sufrimientos que implica la peregrinación. Ahora bien, la peregrinación para objetivos milagrosos particulares existió y existirá siempre por todas partes. En cambio, la peregrinación de sentido escatológico es más rara, y sólo ocurre en el mundo de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Como en las dos no cristianas la peregrinación es un deber jurídico y además está monopolizado en el templo de Jerusalén y en la caaba de la Meca, sus flujos se mantienen constantes, y las fluctuaciones que experimentan dependen tan sólo de que las fomenten los aumentos poblacionales, o de que las disminuyan circunstancias impeditivas de fuerza mayor, como epidemias, guerras, terremotos, o similares.

fol 196 v Liber Sancti Jacobi

En el cristianismo, en cambio, la peregrinación es un hecho voluntario. En consecuencia, las peregrinaciones puntuales proliferan y surgen y decaen aleatoriamente, sucediéndose

incluso los santuarios de moda; mientras que las escatológicas, además de ser menos frecuentes, aumentan y disminuyen por ciclos largos de espiritualidad, al compás del movimiento que experimenta la conciencia de los novísimos y la vivencia problemática del resultado del juicio final en la cristiandad. Por otra parte estas peregrinaciones en el cristianismo no son monopolísticas, sino que pueden referirse a cualquier meta, aunque se materializan en la busca de las tumbas apostólicas, dado que su posibilidad de monopolio que sería la busca de los restos mortales de Jesucristo, o sustitutivamente, de la virgen María, no es posible. De hecho, las tres metas de esta peregrinación han sido inmemorialmente Roma, Jerusalén y Santiago, lugares apostólicos los tres por antonomasia.

La peregrinación jacobea es peregrinación escatológica, es decir, que busca obtener la salvación, dado que aquí se viene a lucrar la indulgencia plenaria que garantiza la salvación, y cualquier otra cosa, como curaciones milagrosas o paces públicas por ejemplo, será intención privada o pública añadida, pero no exclusiva ni principal. Y tiene carácter jurídico en su misma médula, puesto que el peregrino por antonomasia que es el jacobeo, viene aquí a convertirse en cliente del Apóstol amigo del Señor, haciéndolo su patrón para que le sirva de abogado en el trámite jurídico-procesal del juicio final.

Todo derecho, norma, sentencia o doctrina jurídica actual que presuponga, mantenga, y refuerce ese entramado de convicciones, acontecimientos y emociones, sintonizará y fomentará la peregrinación. Y el que no, será derecho disuasorio de ella, si es que no persecutorio.

Los peregrinos tienen el "derecho a la comunicación universal" en la especie de "derecho al turismo", subclase "derecho a la peregrinación" "reforzado" con una serie de derechos concretos altamente privilegiados y beneficiosos para ellos, "porque" vienen a Santiago, y no a cualquier otro santuario, a buscar la "gran perdonanza" y a garantizarse la defensa jurídica en el juicio final, y eso nos parece a todos los que tene-

mos la misma creencia un interés que no se le debe negar a nadie, y que al contrario se debe ayudar a obtenerlo a todo el que lo desee. Los derechos de la ciudad de Santiago de Compostela, que es la ciudad santuario del Apóstol, y no otra cosa, nacen del hecho de ser eso y no otra cosa. Hay ciudad de Santiago cuyo derecho común a permanecer y prosperar está potenciado por otros muchos derechos particulares altamente privilegiados "porque" hay reliquias santas que cuidar, con la conservación material y con el culto religioso adecuado; y "porque" hay peregrinos que atender, alimentar, vestir, hospedar, curar...

Del hecho del enterramiento de Santiago Zebedeo dependen todos los derechos subjetivos de los peregrinos y de la ciudad de Santiago: no sólo los medievales, sino también los modernos, y los contemporáneos, nuevos y novísimos; no sólo los derogados, sino también los vigentes.

Por consiguiente, esta es mi conclusión: Si los operadores jurídicos que han de producir, aplicar e interpretar el *corpus iuris Jacobensis civilis* que en nuestros días está adquiriendo forma y volumen, no están mayoritaria y significativamente empapados de esa convicción, ahora y en el futuro, auguro negros presagios para la jurisprudencia jacobea, y por lo tanto, para todos los derechos "especiales" de los peregrinos, de los caminos y de la ciudad estrella polar de sus pasos y rodadas. Si por el contrario conservan esa fe, como deseo, veremos desde el cielo mil primaveras más para esos mismos derechos.

BIBLIOGRAFÍA

ALMAZÁN CLIMENT, Vicente: "Lutero y Santiago de Compostela", *Compostellanum*, 32 (Santiago de Compostela 1987) 533-559.

ÁLVAREZ ROMERO, Enrique & José María SÁNCHEZ GONZÁLEZ: "Medidas de fomento en el Camino de Santiago": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 125-137.

ARMAS BAREA, C. A.: "Patrimonio común de la humanidad: naturaleza jurídica, contenido normativo y prospectiva", *Anuario del IHLADI*, 19 (1993) 13 ss.

ARRANZ GUZMÁN, A.: "Pecados en torno al peregrino": *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones* (Salamanca, Universidad, 1992) 195-209.

BARRIO BARRIO, Julián: *Peregrinar en espíritu y en verdad. Carta pastoral anunciando el Año Jubilar compostelano de 1999* (Santiago de Compostela, Seminario, 1997. 60 pp.).

ID.: "Me pondré en camino (Lc. 15-18): Pastoral sobre el Año Jubilar Compostelano 1999 (1.11.1998)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.525 (1998) 508-522.

ID.: "Homilía en la apertura de la Puerta Santa", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.528 (1999) 14-17.

ID.: "Homilía na peregrinación da Xunta", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.529 (1999) 82-84.

BLANC ALTEMIR, A.: *El patrimonio común de la humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión* (Barcelona, 1992).

CAMPELO FABEIRO, José: "Indulgencias de la Basílica Compostelana. En el centenario de la publicación del Breve Pontificio", *Compostellanum*, 8 (Santiago de Compostela 1963) 329-339.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F.: "Estatuto de peregrinación a Santiago en el Cabildo de Córdoba", *Compostellanum*, 17 (Santiago de Compostela 1972) 37-43.

CASTIÑEIRA IZQUIERDO, Javier: "La protección del Camino en la capital de Galicia": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 97-124.

CAUWENBERGH, Etienne van: *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen-âge* (Louvain, Université, 1922).

CLAVEL, Mario: "Morir de *shacobeo*", *El Correo Gallego*, Santiago de Compostela, 22.08.1999, p. 31.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: "La eucaristía, alimento del pueblo peregrino. Instrucción pastoral de 4.03.1999, ante el Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela y el Gran Jubileo del 2000", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.530 (1999) 181-215.

CORRIENTE CÓRDOBA, José Antonio: "El Camino de Santiago y la protección internacional de bienes culturales", *Anuario de Derecho Internacional*, 9 (Pamplona 1993) 41 ss.- Reed.: *Ciencias humanas y sociedad* (Madrid, Fundación Oriol-Urquijo, 1993) 237 ss.

ID.: *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española* (Getafe-Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1998. 798 pp).

Delegación Diocesana de Peregrinaciones: Servicios religiosos en los Caminos de Santiago (Jaime García Rodríguez Ed. Santiago de Compostela y Lugo, Diputación Provincial, 1995).

Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.).

ETCHEGARAY, Roger Cardenal: "Calendario del Año Santo 2000 (Vaticano 21.05.1998)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.534 (1999) 473-479.

FERNÁNDEZ ALBOR, Agustín: "La delincuencia en el Camino de Santiago en la Edad Media", *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea* (Giovanna Scalia ed. Perugia, Università, 1985. 446 pp.) 127-134.

FERNÁNDEZ DE VIANA VIEITES, José Ignacio: "Testamentos de peregrinos del siglo XVI en Santiago", *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea* (Giovanna Scalia ed. Perugia, Università, 1985. 446 pp.) 63-102.

FREY, Nancy: "El espíritu del peregrino", *El Correo Gallego*, Santiago de Compostela, 27.08.1999, p. 46.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Jaime (Ed.): *Servicios religiosos en los Caminos de Santiago* (Santiago de Compostela, Delegación Diocesana de Peregrinaciones y Diputación de Lugo, 1995).

GARRISSON, F.: "A propos des pèlerins et de leur condition juridique", *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras, Tome 2* (París, Sirey, 1965) 1165-1189.

GILLES, H.: "Lex peregrinorum": *Cahiers de Fanjeaux*, 15 (*La Pèlerinage*. Toulouse, Privat, 1980) 161-190.

GRANADO HIJELMO, I.: "La Rioja y el Camino de Santiago: Estructuras jacobeas del sistema riojano. Ponencia en las Jornadas sobre la protección jurídica del Camino de Santiago. Santiago de Compostela, 23-25.04.1992", *Revista Galega de Administración Pública*, 2 (Santiago de Compostela 1993) 151-230.

GUERRA CAMPOS, José: "Bibliografía 1950-1969. Veinte años de estudios jacobeos", *Compostellanum*, 16 (Santiago de Compostela 1971) 575-736.

JUAN PABLO II, Karol Wojtila: "Mensaje para la Apertura del Año Santo Compostelano de 1993 (31.12.1992)", *Boletín Oficial del Arxobispado de Santiago*, 3.462 (1993) 4-6.

ID.: "Hacia el Gran Jubileo del Año 2000. Discurso de 13.06.1994 a los Cardenales en el V Consistorio Extraordinario", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.479 (1994) 387-398.

ID.: "Tertio millenio adveniente. Carta Apostólica de 10.11.1994, para la preparación en toda la Iglesia del Gran Jubileo del año 2000", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.483 (1994) 635-668.

ID.: "Un acontecimiento histórico. Discurso al Comité Central del Gran Jubileo del Año 2000, al término de su asamblea plenaria (8.07.1995)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.490 (1995) 439-442.

ID.: "Iubilaeum A. D. 2000. Christus heri, hodie, semper. Carta 29.11.1998 de Mensaje de 29.11.1998 anunciando al Añso Santo romano del 2000", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.527 (1998) 625-641.

ID.: "Mensaje de 29.11.1998 a Msr. Julián Barrio Barrio para la apertura de la Puerta Santa", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, 3.528 (1999) 3-5.

JUGNOT, G.: "Le pèlerinage et le droit pènal d'après les lettres de rémission accordés par le roi de France", *Cahiers de Fanjeaux*, 15 (1980) 191-205.

LACARRA, José María: "Protección jurídica del peregrino": Luis Vázquez de Parga Iglesias, José María Lacarra y Juan Uría Ríu: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 1* (Madrid, Blass SAT, 1948. 592 pp.) 255-279.

LÓPEZ RAMÓN, F.: "La protección jurídica del Camino de Santiago en Aragón. Ponencia en las Jornadas sobre la protección jurídica del Camino de Santiago. Santiago de Compostela, 23-25.04.1992", *Revista Galega de Administración Pública*, 3 (Santiago de Compostela 1993) 150 ss.

MEILÁN-GIL, Xosé Luis: "La regulación jurídica del Camino de Santiago desde la perspectiva del Estado Autonómico": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 9-28.

MIRANDA GARCÍA, Fermín: "Bibliografía 1949-1992": Luis Vázquez de Parga Iglesias, José María Lacarra & Juan Uría Ríu: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 3. Apéndice. Bibliografía. índices y láminas* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992) (Apéndice a la ed. facsimilar de la primera: Madrid, Blass SAT, 1949. 260 pp.) I-LXXXVIII.

ODRIOZOLA, Antonio: "Concesiones de indulgencias papales para peregrinos a Santiago impresas en los siglos XV y XVI, y documentos análogos", *Compostellanum*, 30 (Santiago de Compostela 1985) 471-476.

POCH GUTIÉRREZ DE CAVIEDES, Antonio: "Un status de inmunidad internacional del peregrino jacobeo", *Compostellanum*, 10 (Santiago de Compostela 1965) 383-406.

PRECEDO LAFUENTE, Manuel Xesús: "El jubileo compostelano y las hipótesis mediáticas", *El Correo Gallego*, Santiago de Compostela, 10.08.1999, p. 45.

PUY MUÑOZ, Francisco: *Lecciones de Derecho Natural. 1. Introducción a la ciencia del Derecho Natural*. (Santiago de Compostela, Porto, 2ª ed.1970. 714 pp.) 484.

ID.: "El fenómeno turístico ante la ética social católica" *Atlántida. Revista de Pensamiento Actual*, 9 (Madrid 1971) 507-521.

ID.: "El derecho al turismo ": *Derechos humanos. 2. Derechos civiles* (Santiago de Compostela, Paredes, 1983. 326 pp.) 269-279.

ID.: "Santiago abogado en el *Calixtino* (1160)", *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Pistoia e il Cammino di Santiago. Una Dimensione Europea nella Toscana Medioevale. Pistoia 28-30.9.1984* (Lucia Gai Ed. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, 366 pp.) 57-92.

QUINCY, G.: "Testaments limousins du XVII siècle avant de partir en pèlerinage conservés aux Archives de la Corrèze", *Compostelle*, 26 (1968) 6 ss.

RAPOSO ARCEO, Juan & Luis MUIÑO FIDALGO: "La protección jurídica del Camino de Santiago": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 29-48.

RODRÍGUEZ-ARANA, Xaime: "El Camino de Santiago: Una aproximación competencial": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 61-96.

ROUCO VARELA, Antonio María: "Abridme las puertas de la casa en que habita el justo. Homilía de la apertura de la Puerta Santa (31.12.1992)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.462 (1993) 7-11.

ID.: "Homilía na Misa do Peregrino da Peregrinación da Xunta de Galicia e o seu Presidente (19.01.1993)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.462 (1993) 35-38.

ID.: "Palabras en la inauguración de la exposición Santiago, Camino de Europa: Culto y Cultura de la Peregrinación a Compostela (31.07.1993)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.468 (1993) 433-434.

ID.: "Carta pastoral al final del Año Santo de 1993 (31.12.1993)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.472 (1993) 651-656.

ID.: "La puerta santa, símbolo de la gran perdonanza del Año Santo Jacobeo (31.12.1993)", *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.473 (1994) 4-6.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, José María & Enrique ÁLVAREZ ROMERO: "El Camino de Santiago, conjunto histórico artístico": *Estudios jurídicos sobre el Camino de Santiago* (Santiago de Compostela, Fundación Instituto Gallego de Estudios Económicos y Comunitarios, 1994. 488 pp.) 49-60.

THEO-MAES, L.: "Las peregrinaciones expiatorias y judiciales de los Países Bajos meridionales a Santiago de Compostela", *Compostela*, 19 (1951) 5-9.

VALIÑA SAMPEDRO, Elías: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico* (Lugo, Diputación Provincial, 1971. - 2ª ed. id. 1990. 270 pp.).

VÁZQUEZ DE PARGA IGLESIAS, Luis, José María LACARRA & Juan URÍA RÍU: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 1* (Madrid, Blass SAT, 1948. 592 pp.). *Tomo 2* (Madrid, Blass SAT, 1949. 596 pp.). *Tomo 3. Apéndice. Bibliografía. índices y láminas* (Madrid, Blass SAT, 1949. 260 pp.).

ID.: "Protección jurídica del peregrino y reglamentación de la peregrinación": *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 3. Apéndice. Bibliografía. Índices y láminas* (Madrid, Blass SAT, 1949. 260 pp.) 109-118.

VÁZQUEZ DE PARGA IGLESIAS, Luis: "La peregrinación forzada": Luis Vázquez de Parga Iglesias, José María Lacarra y Juan Uría Ríu: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Tomo 1* (Madrid, Blass SAT, 1948. 592 pp.) 171-200.

VILLACORTA, Juan Carlos: "Santiago y abre Europa", *El Correo Gallego*, Santiago de Compostela, 15.06.1999, p. 36.

VOGEL, Cirylle: "Le pèlerinage pénitentiel", *Revue des Sciences Religieuses*, 38 (Strasbourg 1964) 113-153.

RAMÓN YZQUIERDO PERRÍN

Santiago de Compostela, la ciudad construida. Arquitectura medieval

I.- LOS ORÍGENES DE COMPOSTELA

I.1.- Alfonso II y la "inventio"

El origen de Santiago de Compostela está ligado al descubrimiento del sepulcro del apóstol Santiago, acontecimiento conocido como "**inventio**" que tanto la tradición como la *Historia Compostelana* sitúan en el episcopado de Teodomiro, obispo de Iria, a quien *"unos personajes, varones de gran autoridad... le refirieron como habían visto muchas veces de noche ardientes luminarias en el bosque... y también que un ángel se había aparecido allí frecuentes veces... fue él mismo al*

Figura 1: "Inventio" o descubrimiento de las reliquias del Apóstol Santiago. Miniatura del *Tumbo A*. A.C.S.. Fol. 1-Vº.

lugar... y vió... por sus propios ojos las luminarias... Movido por la divina gracia, entróse aceleradamente en el mencionado bosquecillo y... halló en medio de malezas y arbustos una casita que contenía en su interior una tumba marmórea... pasó sin dilación a verse con el rey Alfonso el Casto... y le notificó exactamente el suceso... el rey... vino... y restaurando la iglesia en honor de tan gran Apóstol, cambió el lugar de la residencia del obispo de Iria por este que llaman Compostela... Sucedió todo esto en tiempos de Carlomagno"[1].

Con anterioridad al descubrimiento de Teodomiro hubo un poblado protohistórico que recuerda la calle del Castro y ha puesto de manifiesto la arqueología. En las inmediaciones del antiguo castro se levantaron ciertos edificios en época romana entre los que destaca el mausoleo que sirvió para enterrar al apóstol Santiago[2]. Al otro lado de la pequeña colina en la que se situaba tal castro se alzaba, desde una fecha imprecisa pero al menos ya en los primeros años del siglo IX, la iglesia de san Fiz de Lovio[3]. Precisamente fue el anacoreta Pelayo y otras gentes de por allí quienes comunicaron al obispo de Iria la existencia de luminarias y prodigios nocturnos que le condujeron a la "**inventio**" de los restos apostólicos, según consta en la concordia de Antealtares, entre el obispo Diego Peláez y el abad Fagildo, que permitió construir la cabecera de la catedral románica en terrenos pertenecientes a dicho monasterio de Antealtares[4].

Según la citada *Historia Compostelana* cuando el rey Alfonso II tuvo conocimiento del sorprendente descubrimiento que el obispo Teodomiro había realizado mandó construir un templo adosado al muro occidental del antiguo mausoleo romano[5]. Se trataba de un edificio de nave única de unos siete metros de ancho por veinte de largo, proporciones, según Tarragó, "*usuales en la arquitectura de la época como hemos podido comprobar con la cripta de la Cámara Santa de Oviedo o la misma planta de Sta. María del Naranco*", sin embargo a finales del mismo siglo IX esta primera basílica compostelana fue derriba pretextando su pequeñez y su escasa calidad constructiva.

También establece el piadoso monarca una comunidad religiosa para que se encargue del culto a tan venerables reliquias y dota a los monjes con un territorio que tenía su centro en la pro-

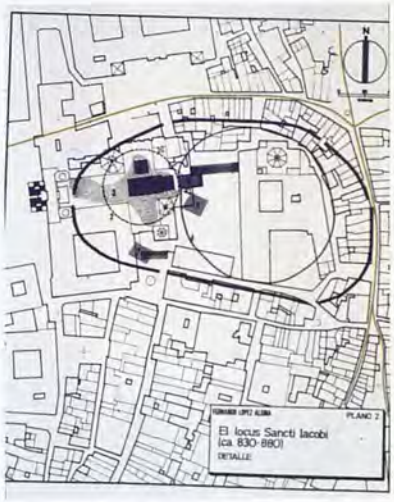
1 La edición española de la *Historia Compostelana* de la que están tomadas las frases precedentes es la de SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. Santiago, 1950. Pp. 21-22. Corresponden al Libro I, Capítulo 2. En la edición, también española, de FALQUE REY, E. Madrid, 1994, véanse las Pp. 69-70. Finalmente, en la edición latina de FLÓREZ, E.– *España Sagrada*, T. XX. Madrid, 1765. Pp. 8-9. De este prodigioso hallazgo se hacen eco diferentes autores, entre ellos OXEA, FR. H. DE.– *Historia del Glorioso Apóstol Santiago*. Madrid, 1615. Fol. 111 y ss. BARTOLINI, D.– *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor*. Roma, 1885. Pp. 62 y ss. LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago*. T. II. Santiago, 1899. Pp. 7 y ss. VIDAL RODRIGUEZ, M.– *La Tumba del Apóstol Santiago*. Santiago, 1924. Pp. 44-48. LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago, 1988. Pp. 107 y ss. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana*. En "*Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio*". ESTEFANÍA, D. y POCIÑA, A. Eds. Madrid-Santiago, 1996. Pp. 15-17. La "**inventio**" fue también objeto de inspiración para los miniaturistas medievales, por ejemplo en el Tumbo A. Fol. 1v°. A.C.S. se representa en la parte inferior del folio, véase su reproducción en la figura 1. El tema lo repiten miniaturas posteriores como, por ejemplo, en la *Historia Compostelana* de la Universidad de Salamanca, fechable hacia 1237. Sobre estas miniaturas véase SICART GIMÉNEZ, A.– *Pintura medieval: La miniatura*. Santiago, 1981. Pp. 52-54 y 101-103.

2 GUERRA CAMPOS, J.– *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del apóstol Santiago*. Santiago, 1982. Pp. 39 y ss. Para el "*edículo sepulcral bajo el altar mayor*" y las vicisitudes que ha pasado a lo largo de los siglos véanse en la misma obra las Pp. 95-334. Consúltense, también, LÓPEZ FERREIRO, A.– *Altar y cripta del apóstol Santiago. Reseña histórica desde su origen hasta nuestros días*. Santiago, 1891. VIDAL RODRIGUEZ, M.– Ob. cit. Pp. 72-94. MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, I.– *Autenticación arqueológico-epigráfica de la tradición apostólica jacobea*. En "*El Camino de Santiago. Camino de Europa*". El Escorial, 1991.

3 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. II cit. Pp. 9 y ss. creía que los orígenes de la iglesia de san Félix de Solovio, como hoy se llama, debían de "*remontarse a los siglos V o VI*" por unas sepulturas que se encontraron en su desaparecido atrio en 1724. Sobre esta iglesia: YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La iglesia románica de San Félix de Solovio en Com-*

pia iglesia de Santiago. Este monasterio se levantó al este del mausoleo apostólico, por lo que recibió el nombre de Antealtares que ha perdurado hasta nuestros días. Al construirse y permanecer sus dependencias y capilla "*contigua al testero de la iglesia de Santiago desde el siglo nueve hasta el once*", no es fácil que puedan aparecer restos de sus fábricas iniciales al ocupar este espacio la "*cabecera del templo románico, donde el terreno está cruzado de muros y, además, sube tanto de nivel que la misma roca ha debido ser recortada para asentar los pavimentos*", en opinión de Guerra Campos[6]. Al tiempo que se llevan a cabo tales obras "*el rango apostólico reclama la presencia del obispo... y como efecto prácticamente automático el locus Sancti Iacobi fue condecorado con la vieja dignidad de la sede iriense*". De este modo la basílica de Santiago, la residencia episcopal y el monasterio de Antealtares permiten afirmar que "*cuando en el año 842 muere el rey Alfonso II, deja... perfectamente organizada la nueva sede episcopal donde reposan los restos mortales del patrono de Hispania... El culto sepulcral de Compostela comienza a ser conocido... y... a atraer las inquietudes espirituales de una Cristiandad latina que empieza a caminar hacia Compostela*"[7].

Con los caminos y construcciones anteriores a la "**inventio**", las edificaciones promovidas por Alfonso II y las consiguientes donaciones territoriales la incipiente ciudad de Santiago inicia su andadura de la mano del rey que con sus actuaciones (Figs. 2 y 3) y la rápida difusión que la noticia adquiere[8] busca capitalizar el hallazgo no sólo desde un punto de vista religioso, sino también político de modo que le permita unas relaciones más fluidas con Europa. Con López Alsina[9] puede afirmarse que la población "*altomedieval quedó condicionada por estas referencias:*



Figuras 2 y 3: Plano general y detalle del "Locus Sancti Iacobi", circa 830-880, según el profesor López Alsina (*La ciudad de Santiago de Compostela en La Alta Edad Media.* Santiago, 1988. Pp.139 y 141).

postela. En "*Homenaje al Prof. Dr. Hernández Díaz*". T. I. Sevilla, 1982. Pp. 139-152.

4 LÓPEZ ALSINA, F.– *Concordia de Antealtares*. En "*Santiago, Camino de Europa*". Santiago, 1993. Pp. 250-251. Aquí se ofrecen más referencias bibliográficas sobre el tema.

5 GUERRA CAMPOS, J.– Ob. cit. Pp. 368-372. TARRAGÓ CID, S.– *Las Matrioskhas de Santiago*. En "Obradorio", Nº. 0. Santiago, 1978. P. 51. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Galicia. Arte Medieval*, I. T. X. A Coruña, 1995. Pp. 75-76. Ídem.– *Las basílicas compostelanas y el arte prerrománico asturiano en Galicia. Galicia románica e gótica. "Galicia, Terra Única"*. Ourense, 1997. P. 140

6 GUERRA CAMPOS, J.– Ob. cit. Pp. 372-379. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Testimonios anteriores al Renacimiento*. En "*Santiago. San Paio de Antealtares*". Santiago, 1999. Pp. 91-98.

7 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...* cit. Pp. 137-145.

8 Sobre la literatura jacobea que contribuiría a su difusión véase, entre otras publicaciones: DÍAZ Y DÍAZ, M.C.– *Literatura jacobea hasta el siglo XII*. En "*De Santiago y de los Caminos de Santiago*". Santiago, 1997. Pp. 191-209.

9 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media (800-1150)*. Extracto de Tesis Doctoral. Santiago, 1987. Pp. 15-19. Véase del mismo autor *La ciudad...* cit. Pp. 128 y ss.

el edículo, o lo que es lo mismo la iglesia de Santiago I, la topografía peculiar del antiguo castro, la forma oval del ***locus****, cerrada por una empalizada, y la red viaria preexistente"*. Iglesia, monasterio y vivienda episcopal fueron, pues, los inicios de la ciudad que se consolidó y amplió con las construcciones que se llevaron a cabo años después.

I.2.– Alfonso III y Sisnando

A finales del siglo IX el rey Alfonso III mandó construir una nueva basílica, empresa para la que contó con el decidido apoyo del obispo Sisnando, quien, para contribuir al esplendor del culto al apóstol Santiago, fundó el inmediato monasterio de Pinario, cuyo primer oratorio fue la capilla de la Corticela. La preocupación del prelado por los servidores de la iglesia de Santiago le llevó a erigir para ellos un hospital en la cercana iglesia de san Félix de Solovio. Si la construcción de la nueva basílica de Santiago fue obra del patrocinio real, manteniendo de ese modo la línea iniciada por Alfonso II en la primera mitad del mismo siglo IX, la fundación de san Esteban de Pinario y del hospital de Solovio son, sin embargo, las primeras fundaciones realizadas por el emergente poder episcopal.

La edificación de una nueva basílica en Compostela[10] respondía, sin duda, a las necesidades que la expansión el culto a Santiago exigía tanto como a los intereses de la política seguida por el monarca en sus escasamente poblados territorios. Pero en esta iglesia tan singular, presidida por el mausoleo romano que albergaba los restos del Apóstol, los planteamientos arquitectónicos del arte prerrománico asturiano de entonces no se adecuaban bien ni, probablemente, resultaban eficaces. Fue, pues, necesario reelaborar tales esquemas para acomodarlos a las necesidades compostelanas: gran capilla mayor que contenía el citado mausoleo cuyas dimensiones condicionaban, lógicamente, la anchura de la nave que se extendía ante ella y que hacía imposible o desaconsejable, al menos, la cubierta de bóveda de cañón propia de las construcciones asturianas patrocinadas por el monarca. También era excepcional que la anchura de la nave central fuera más del doble de las laterales que, además, no parece que tuvieran en su extremo oriental las habituales capillas

10 Entre otras publicaciones relativas a esta II basílica compostelana véanse: GUERRA CAMPOS, J.– Ob. cit. Pp. 339-368. TARRAGÓ CID, S.– Art. cit. Pp. 51-53. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.– *Arquitectura prerrománica*. Santiago, 1978. Pp. 140-153. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Consecuencias artísticas de la invención de las reliquias de Santiago antes del románico*. En *"Actas do I Congreso Internacional da Cultura Galega"*. Santiago, 1992. Pp. 43-46. Ídem.– *Las basílicas...* cit. Pp. 140-141.

cuadrangulares. La colocación de los altares dedicados al Salvador, san Pedro y san Juan, citados en el acta de consagración del templo en mayo del año 899, es confusa y ha originado diversas interpretaciones[11]. Al cubrirse las naves con techumbres de madera los habituales contrafuertes exteriores resultaban innecesarios y ante la portada occidental el pequeño pórtico que solía haber en las iglesias asturianas deja aquí paso a un amplio cobertizo, abierto no solo hacia occidente sino también en los laterales, que se articulaba en tramos mediante pilares de sección cuadrangular como los que separaban las naves y cuyos basamentos permanecen in situ.

También era inusual la longitud de las naves así como la utilización en la decoración interior de ricas *"piedras marmóreas que... por mar habían sido traidas"* de Coria, ciudad recientemente reconquistada a los musulmanes, según el acta de consagración[12] antes aludida. Esta circunstancia les confería un especial valor ya que pretendía potenciar la idea de que el apóstol Santiago era el protector del ejército cristiano en su lucha contra los musulmanes.

Al muro norte de las naves estaba adosada una capilla baptisterio puesta bajo la advocación de san Juan Bautista. Su perímetro, pavimento, y base del altar que en ella había, así como el desagüe se encontraron bajo el brazo norte del crucero de la catedral durante las excavaciones realizadas hacia 1950 por el doctor Chamoso[13].

Hasta entonces las construcciones en la naciente ciudad de Santiago habían sido fruto de la iniciativa real, sin embargo comienza a variar esta tendencia al fundar el obispo Sisnando un monasterio, inmediato a la nueva basílica, que pone bajo la advocación de san Esteban y que tiene en la Corticela su oratorio[14] (Fig. 4). El rey Ordoño II confirmó el año 912 esta fundación y la dotó con propiedades entre las que se encontraba el lugar de Pinario, a donde, todavía dentro del siglo X, se trasladaría el monasterio que cambió su primitiva advocación por la de san Martín, a

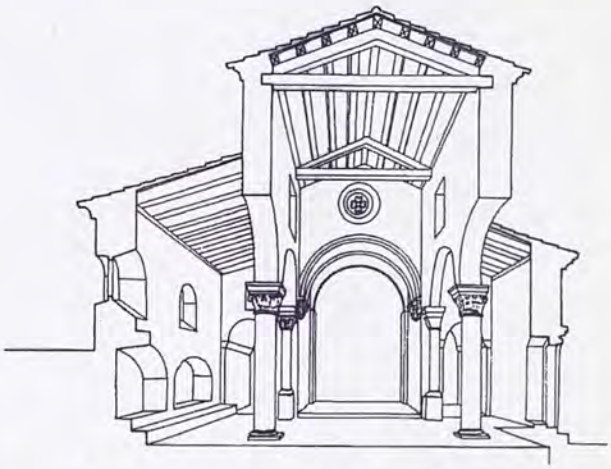


Figura 4: Sección transversal de la Corticela. (Soraluce Blond, J. R. y Fernández Fernández, X.– *Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela*. A Coruña, 1999. P. 80).

11 Un extracto de ellas puede verse en YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Galicia...* T. X cit. Pp. 77-81.

12 DÍAZ DE BUSTAMANTE, J.M. y LÓPEZ PEREIRA, J.E.– *El acta de consagración de la catedral de Santiago*. "Compostellanum". V. XXXV. Santiago, 1990. Pp. 377-400.

13 A las excavaciones en el subsuelo de la catedral dedicó Chamoso varias publicaciones y dejó inéditas algunas más que, recientemente, han visto la luz en parte. Véanse, pues: CHAMOSO LAMAS, M.– *Excavaciones en la catedral de Santiago*. "A.E.A"., Ts. XXVII y XXXI. Madrid, 1954 y 1958. Pp. 183 y ss. y 39 y ss., respectivamente. Ídem.– *Noticias de las excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago de Compostela*. "Compostellanum", Vs. I y II. Santiago, 1956 y 1957. Pp. 5-48 y 275-328 (V. I); 225-330 (V. II). Ídem.– *Una obra de Alfonso III el Magno: la basílica del apóstol Santiago*. En *"Symposium sobre cultura asturiana de la Alta Edad Media"*. Oviedo, 1964/ 1967. Pp. 27-35. Ídem.– *Excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago de Compostela*. En *"Santiago y los Caminos de Santiago. Obra y fotografía de Manuel Chamoso Lamas"*. Santiago, 1999. Pp. 181-188. Ídem.– *Excavaciones arqueológicas realizadas en la catedral de Santiago de Compostela y en otros yacimientos de Galicia*. En *"Santiago y los Caminos..."* cit. Pp. 195 y ss. GUERRA CAMPOS, J.– *Excavaciones en la catedral de Santiago*. "La Ciencia Tomista". Nº. 273 y 274. Madrid, 1960. Pp. 97-168 y 269-324, respectivamente. Una puntual descripción de esta capilla aneja puede leerse en

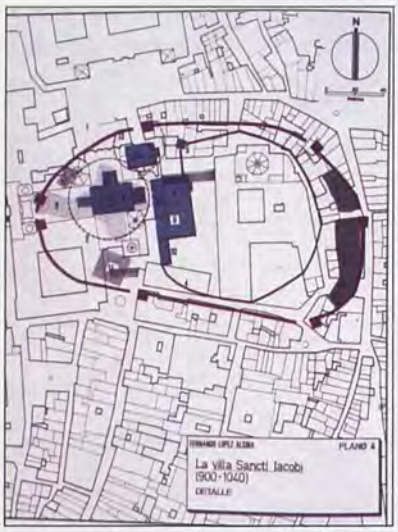


Figura 5: Villa Sancti Iacobi 900-1040. (López Alsina, F. - *La ciudad de Santiago de Compostela en La alta Edad Media.* P.246).

quien construyeron un oratorio con autorización del obispo Pedro de Mezonzo. La Corticela parece que tomó como modelo la inmediata basílica de Alfonso III tanto en la organización de su cabecera como en la de las naves, aunque adecuando su longitud a las necesidades de los monjes. A pesar de las transformaciones que su fábrica ha experimentado a lo largo de los siglos y de su anexión a la catedral todavía mantiene una concepción de claro origen prerrománico en sus espacios y volúmenes.

Además de tales renovaciones y nuevas fundaciones también se acomete la mejora y ampliación de Antealtares, que *"casi con seguridad...adquiere entonces el volúmen "no pequeño" que se le atribuía en 1077"*[15]. Todas estas intervenciones en las que el poder del rey y el del obispo se ocupan hacen que el *"locus"* inicial se quede pequeño y comience a extenderse en los *"loca suburbana"*[16], cuyos ejes viarios están en función del sepulcro apostólico. Este proceso lo favorece la continua llegada de peregrinos desde los más diversos lugares que, genéricamente, se denominan *"francos"*.

Tras este esfuerzo constructor y renovador (Fig. 5) parece que se produjo un período de calma que debió de tener su fin en torno al año 960 en el que la amenaza de un ataque normando impulsó la fortificación de la ciudad de Santiago por parte del obispo, Sisnando II, que, según el Iriense, mandó construir no sólo una muralla sino también unos fosos que estarían llenos de agua, obras complicadas y, quizá, de dudosa utilidad pero que, en opinión de López Alsina[17], pretenderían proteger, también, *"unos vici suburbiales en plena formación... Probablemente, además de Pinario, Lovio y el Villar, se habían formado ya el Preconitorium y la plaza o forum...Es posible... también que el Vicus Francorum"* se hubiese empezado a configurar. La iniciativa en estas obras correspondía a la iglesia de Santiago que en ellas invertiría los recursos que su señorío le proporcionaba.

I.3.– La razia de Almanzor

La expansión que vivía la ciudad se vió inesperadamente paralizada por la devastadora razia de Almanzor en el verano del año 997 que, en palabras del Silense[18], *"Iglesias, monasterios, pala-*

GUERRA CAMPOS, J.– *Exploraciones...* cit. Pp. 360-362, véase también la fig. 95 en la p. 397.

14 Estaba, pues, equivocado el cardenal Hoyo cuando escribió que en la Corticela *"dezían las horas algunos monges quel rey Alonso el Casto truxo,... y que de allí se mudó después fuera de la ciudad... y por esta causa se llamó San Martino de Fora y también se llamaba San Martino Pinario, porque se edificó junto a do estaba un pino"*. HOYO, J. DEL.– *Memorias del Arzobispado de Santiago*. Edición de RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. y VARELA JÁCOME, B. Santiago, (s.a.) Pp. 57 y ss. LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...*cit. Pp. 253-254. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Las basílicas...* cit. P. 142. Ídem.– *Galicia* T. X cit. Pp. 81-86. Ídem.– *Capela da Corticela, en "Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela"*. V. XI. Dirigido por SORALUCE BLOND, J.R., FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, X. A Coruña, 1999. Pp. 78-80. NÚÑEZ RODRIGUEZ, M.- Ob. cit. Pp. 153-156. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Consecuencias artísticas...*cit. Pp. 48-49. Ídem.– *Testimonios anteriores al Renacimiento. "Santiago. San Martín Pinario"*. Santiago, 1999. Pp. 179-184.

15 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...*cit. P. 252.

16 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...* Extracto cit. Pp. 24-25. ídem.– *La ciudad...* cit. Pp. 252-255.

17 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...* cit. Pp. 255-258.

18 *"Galleciae Civitatem, in qua corpus Beato*

cios los arrasó e incendió" y que también recogen los cronistas musulmanes quienes veían con recelo el auge de la peregrinación, que no dudan en comparar con la que ellos realizaban a La Meca. Tal actuación altera el proceso pero no tuvo, sin embargo, las consecuencias que pretendía el caudillo islámico, ya que Santiago renació, literalmente, de sus cenizas en poco tiempo gracias a los esfuerzos del rey, Bermudo II, y del obispo, Pedro de Mezonzo, según recoge la *"Compostelana"*[19]: *"El rey... vino a nuestra ciudad con intención de verla y junto con el mismo obispo don Pedro y con la ayuda de Dios restauró la iglesia del Apóstol que encontró derrumbada. Tras consagrar la iglesia después de la restauración, el obispo Pedro se durmió en el Señor"*. En el año 1019 Alfonso V concedió un fuero a los habitantes de Santiago lo que convertía a la ciudad en *"el primer núcleo urbano de la Galicia medieval"*, en opinión de López Alsina[20], quien también afirma que *"hacia 1050, Compostela se define como una* ***villa burgensis****, núcleo de población burgués cien años antes de que podamos detectar los efectos del arranque general de la urbanización medieval gallega"*.

II.– LA COMPOSTELA ROMÁNICA

II.1.– Los inicios de la catedral románica

A mediados del siglo XI ya no inquietaban a los compostelanos los ataques de los musulmanes, pero sí los de los normandos que habían desembarcado en nuestras costas e *"invadido esta tierra"*. A su encuentro salió el obispo Cresconio quien, *"con el notable valor de su ejército, acabó por completo con"* ellos y, para prevenir que pudieran hacerse con Santiago, *"construyó muros y torres para proteger la ciudad de Compostela"*, según la citada *"Historia Compostelana"*, aunque el *"Cronicón Iriense"* asegura que ya Sisnando II, con ayuda del pueblo, había fortificado con muros, torres y fosos el *"Locus Sanctus"*[21].

Pocos años después de que el obispo Cresconio construyera las defensas de la población el rey Alfonso VI y el obispo Diego Peláez comienzan a edificar la catedral románica, sin duda la obra de mayor trascendencia para la ciudad y que ha condicionado su trazado urbano a lo largo de los siglos[22] . Si en la cons-

Jacobi Apostoli tumulatum est, destruxit. Ad sepulchrum vero Apostoli, ut illud frangeret, ire disposuerat; sed territus rediit: Ecclesias, Monasteria, Palatia fregit, atque igne cremavit. Aera MXXXV". Edición de FLÓREZ, E.– *España Sagrada*. T. XVII. Madrid, 1789. P. 301. Sobre los vestigios de la destrucción de Almanzor véase GUERRA CAMPOS, J.- Ob. cit. Pp. 365-368. RECUERO ASTRAY, M.– *La campaña de Almanzor contra Santiago de Compostela el año 997. "Galicia románica y gótica"*. cit. Pp. 148-153. Algunas leyendas relativas a la razia de Almanzor en SÁNCHEZ RIVERA, C.– *Almanzor entra a caballo en la catedral*. En *"Notas compostelanas. Historia, tradiciones, leyendas, miscelánea"*. Santiago, (s.a.). Pp.2-9.

19 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. P. 28 FALQUE REY, E.– P. 75. y nota 69. FLÓREZ, E.- P. 15.

20 LÓPEZ ALSINA, F.– *La ciudad...* Extracto cit. Pp. 20 y 26.

21 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. P. 28. FALQUE REY, E.– P. 76. FLÓREZ, E.– *España Sagrada*. Ts. XIX y XX. Madrid, 1792 y 1765. Pp. 194-199 y 15, respectivamente. En el T. XIX de la *España Sagrada* recoge Flórez las diferentes obras de fortificación que, según los libros y capítulos de la *Historia Compostelana*, llevó a cabo el obispo Cresconio, remontando el origen de algunas de ellas a los tiempos de Sisnando II. Véase al respecto, también LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. II. cit. Pp. 471 y ss.

22 Una amplia bibliografía sobre la catedral de Santiago puede consultarse en la obra coordinada por GARCÍA IGLESIAS, J.M. *La catedral de Santiago de Compostela*. Laracha, 1993. Pp. 547-555. Otras referencias en VV.AA. *La meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*. Santiago, 1995. FRANCO TABOADA, J.A. y TARRÍO CARRODEGUAS, S.B., directores.– *As catedrais de Galicia. Descrición gráfica*. Santiago, 1999. Pp. 17-41 y 119. VV. AA.– *Restauración de la catedral de Santiago de Compostela*. Madrid, 1999.

trucción de la basílica de tiempos de Alfonso III parece que el auge de la peregrinación a la tumba de Santiago fue determinante a la hora de ampliar la iglesia anterior; ahora la situación se repetía al tiempo que los benedictinos y los reyes de León unen sus esfuerzos para favorecer y potenciar la realización del piadoso viaje desde todos los lugares de Europa a través de unos determinados caminos en los que el peregrino encontrará lo necesario para llevarlo a cabo en las debidas condiciones. Buen ejemplo de esto es la pronta realización de una auténtica guía del camino que forma parte del *"Liber Sancti Iacobi"* como su Libro V o *"Liber Peregrinationis"*[23].

La fecha de comienzo de la construcción de la catedral románica no está exenta de cierta imprecisión ya que mientras el códice citado[24] dice que *"los maestros canteros que empezaron a edificar la catedral de Santiago se llamaban don Bernardo el Viejo, maestro admirable, y Roberto, con otros cincuenta canteros, poco más o menos, que allí trabajaban asiduamente... en el reinado de Alfonso,... y en el episcopado de don Diego primero... La iglesia se comenzó en la era MCXVI"*, equivalente al año 1078, datación que reitera la *"Historia Compostelana"*[25] que, incluso, fija el día: *"Fue comenzada la preclara y singular nueva iglesia del bienaventurado Santiago en la era MCXVI, en los idus de julio"*, es decir el once de julio. En el epígrafe grabado en el interior de la capilla del Salvador el mismo acontecimiento se fecha en el año *"milésimo septuagésimo quinto"*[26], mientras que en las cartelas que figuran en los capiteles de la entrada de esta capilla central de la girola compostelana sólo se menciona al rey y obispo iniciadores de la obra: *"Reinando el rey Alfonso se construyó esta obra"*, dice en uno; en el otro se lee: *"En tiempo del obispo Diego se comenzó esta obra"*.

La duda persiste y aunque la concordia de Antealtares, firmada el diecisiete de agosto del año 1077, entre el obispo Diego Peláez y el abad de Antealtares, Fagildo, por la que el monasterio cedía una parte de sus terrenos, ha sido invocada por los defensores de una u otra fecha parece que entonces podrían haber comenzado ya las obras o que al menos el proyecto, dada su complejidad, se habría planteado con anterioridad, como había previsto Conant[27]. El modelo de iglesia escogido para la nueva catedral composte-

23 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus.* Edición latina de HERBERS, K. y SANTOS NOIA, M. Santiago, 1998. Traducción española de MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. Santiago, 1951, existe reedición de 1992. Del Libro V se han realizado diferentes ediciones en diversas lenguas, a título orientativo cabe citar la española de BRAVO LOZANO, M.– *Guía del Peregrino Medieval (Codex Calixtinus).* Sahagún, 1989.

24 *Liber...* cit. Edición española cit MORALEJO, TORRES y FEO. Pp. 569-570.

25 *Historia Compostelana.* Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. P. 139. FALQUE REY, E. P. 189. FLÓREZ, E.. Pp. 137-138.

26 CASTILLO, A. DEL.– *Inscripciones inéditas de la catedral de Santiago.* B.R.A.G., T. XV. A Coruña, 1926. Pp. 314 y ss.

27 Sobre este controvertido asunto véase CONANT, K.J.– *Arquitectura románica da catedral de Santiago.* Edic. del COAG. Santiago, 1983. Pp. 31 y ss. Véase en la misma obra y edición: MORALEJO ALVAREZ, S.– *Notas para unha revisión da obra de K. J. Conant.* Pp. 99-100. El texto latino de la concordia puede leerse en LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago...* cit. T. III. Santiago, 1900. Apéndice I. Pp. 3-7.

lana no era otro que el propio de los templos de peregrinación: planta de cruz latina con girola con capillas radiales y tribunas altas tanto sobre las naves colaterales como por encima de la propia girola. Para Galicia el inicio de esta construcción supuso una absoluta novedad ya que hasta entonces el románico era prácticamente desconocido, lo que abona la hipótesis de que tanto el maestro Bernardo como su aparejador Roberto tuvieran un origen francés y de que los autores de los capiteles de los tramos y capillas centrales de la girola sean tan diversos en su formación[28].

Mientras se lleva a cabo la primera fase constructiva de la nueva catedral el culto a las reliquias de Santiago sigue desarrollándose en la antigua basílica que no sufre ningún cambio, no así la iglesia de Antealtares que, según la citada concordia de 1077, fue sustituida por un nuevo y pequeño oratorio que servía a los monjes, privados de la que hasta entonces utilizaban y cuyo terreno invadía la proyectada catedral románica. Cuando todo parecía discurrir con la necesaria tranquilidad surgen divergencias entre el rey Alfonso y el obispo Diego Peláez que no tardan en afectar a las obras de la iglesia de Santiago poniendo un pronto e inesperado final a esta prometedora etapa de introducción del románico en Compostela y, por extensión, en Galicia.

Según la *"Compostelana"*[29]el obispo Diego Peláez *"fue arrojado de la iglesia de Santiago por el rey Alfonso, que lo tuvo preso y encadenado durante mucho tiempo acusándole de traidor; pues sus enemigos, movidos por los celos de la envidia, dijeron que intentaba entregar el reino de Galicia al rey de los ingleses y normandos y quitárselo al rey de los hispanos"*, espinosa cuestión en la que el escritor prefiere no entrar ya que considera que *"no es ahora asunto nuestro"*. Cuando se producen estos inesperados acontecimientos la girola catedralicia estaba sin terminar y existe práctica unanimidad entre los estudiosos de la catedral de que las capillas centrales se encontraban muy avanzadas, aunque no acabadas, y de que hacia los extremos la construcción era mas incipiente o, incluso, inexistente, lo que permitió introducir algunas variaciones a los continuadores de la obra que Bernardo, Roberto y su taller habían dejado inconclusa[30].

Quizá lo que aquí tiene mayor interés es si la actividad se paralizó por completo o, simplemente, disminuyó. Algunos auto-

28 DURLIAT, M.– *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*. Mont-de-Marsan, 1990. Pp. 209 y ss. En la primera de las páginas citadas se encuentran los textos latinos de los epígrafes de los capiteles de la capilla del Salvador, antes traducidos al español, así como su exacta ubicación.

29 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. P. 242. FALQUE REY, E. Pp. 298-299. FLÓREZ, E.. P. 254.

30 Puede verse un resumen de las diversas posturas existentes en YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La construcción de la catedral románica de Santiago*. En *"La meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos"*. Santiago, 1995. Pp. 60 y ss.

res[31]creen que sólamente se aminora la actividad constructiva y que es ahora cuando el maestro Esteban, que en 1101 recibe una donación del obispo Pedro de Pamplona en la que figura como *"maestro de la obra de Santiago"* y que firma como testigo *"Diego II, obispo de la iglesia de Compostela"*[32], levanta la primera capilla de cada lado de la girola, dedicadas a san Andrés, desaparecida, y a santa Fe con nuevos planteamientos arquitectónicos, iconográficos y ornamentales.

II.2.– Don Diego Gelmírez y el esplendor de Santiago

La vidriosa destitución del obispo Diego Peláez y los frustrados intentos por nombrar a su sucesor en la sede de Santiago obligan al conde don Ramón de Borgoña a pactar con los demás obispos de Galicia el nombramiento del canónigo Diego Gelmírez como administrador de la diócesis, quien *"empezó con gran esfuerzo a restaurar lo destruido, conservar lo restaurado y mejorar lo conservado"*. Poco después, el primero de julio del año 1100 fue elegido obispo y consagrado en la pascua del siguiente. Entre ambos acontecimientos el nuevo prelado efectuó un viaje a Toledo para entrevistarse con el rey y, al tiempo que volvía la cordialidad a las relaciones entre ambos poderes, preparar la devolución del señorío y disponer favorablemente la gracia real que tantas empresas le permitiría llevar a cabo[33]. La fluidez en las relaciones con los reyes fue una constante en la actuación de Gelmírez al frente de la diócesis de Santiago, incluso con la voluble doña Urraca, esposa de don Ramón de Borgoña, mantuvo, con los inevitables altibajos, una relación fructífera para su iglesia, relación que fue, desde luego, mucho más estable con Alfonso VII a quien ungió rey y defendió siempre. También cuidó especialmente las relaciones con los poderosos monjes de Cluny y con el papado, en especial con Calixto II, cuya muerte en 1124 señala, de algún modo, el inicio del declive de Gelmírez[34].

De este modo cuando en 1109 muere el rey Alfonso VI los graves acontecimientos que se habían producido en la sede compostelana a raíz de la deposición de Diego Peláez se habían superado y el obispo Gelmírez, con el apoyo del monarca y de su yerno y conde de Galicia, don Ramón de Borgoña, había

31 MORALEJO ALVAREZ, S.– *Notas...* cit. Pp. 102 y ss. DURLIAT, M.- Ob. cit. Pp. 215-217.

32 *Fuentes y documentos para la historia del arte. Arte Medieval II. Románico y gótico.* Edición de YARZA, J. et ALT. Barcelona, 1982. Pp. 82-84.

33 *Historia Compostelana.* Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. Pp. 32-33 y 38-39. FALQUE REY, E. Pp. 80 y 86-87. FLÓREZ, E.. Pp. 19-20 y 27-29.

34 Sobre la vida y actuación de Diego Gelmírez véase la *Historia Compostelana*, reiteradamente citada, así como algunos de los estudios que se le han dedicado, entre los que cabe destacar: MURGUÍA, M.– D. *Diego Gelmírez.* Coruña, 1898. SÁNCHEZ RIVERA, C.– *Don Diego Gelmírez primer arzobispo de Santiago*, en *"Notas Compostelanas..* cit. Pp. 15 y ss. BIGGS, G.– *Diego Xelmírez.* Vigo, 1983.

Vista aérea de la catedral con las plazas y edificios que la rodean (Cortersía de José A. Puente)

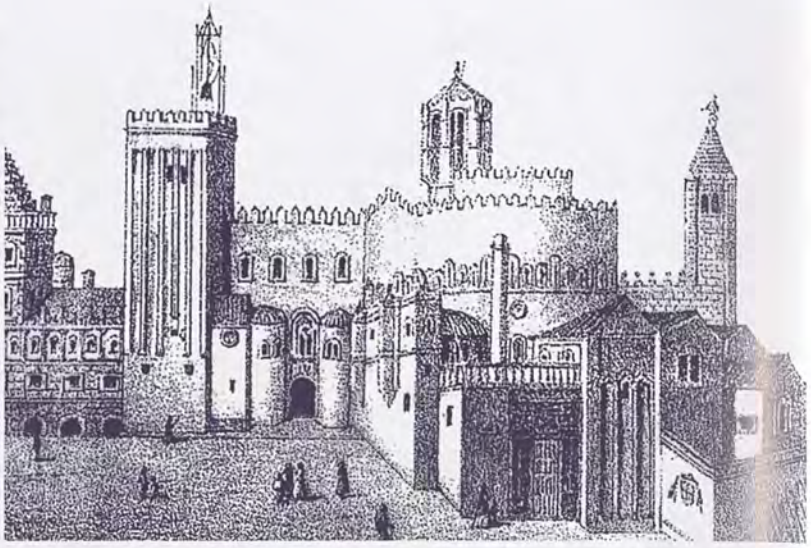


Figura 6: Cabecera de la catedral de Santiago antes de su remodelación barroca. Litografía de N. González, inspirada en un dibujo de 1657 del canónigo Vega y Verdugo, publicada por Zepedano y Carnero, J. Mª.– *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*. Lugo, 1870. Lám 3. (Facsimil: Xacobeo 99).

impulsado de nuevo las obras catedralicias. En 1102, al volver de Braga con las reliquias obtenidas en lo que, eufemisticamente, la *"Historia Compostelana"*[35] denomina *"pío latrocinio"*, el relato de éste informa, de manera indirecta, del estado en que se encontraba la construcción de las capillas de la girola ya que *"el cuerpo de san Fructuoso... fue colocado junto al altar de san Salvador,... pasados cuatro años... le fabricó y dedicó un altar... en el brazo yzquierdo de la iglesia... a san Cucufate mártir lo recibió el altar de san Juan apóstol y evangelista, y el cuerpo del mártir san Silvestre fue llevado al altar de los bienaventurados apóstoles san Pedro y san Pablo"*. Sólo tres años más tarde la situación del nuevo edificio era muy diferente y el obispo pudo consagrar las capillas de la girola y del crucero, salvo la de su extremo norte que necesitaba de un acuerdo con los monjes de Pinario al invadir parte de sus terrenos y dificultar el acceso a la Corticela.

También entonces comenzó a destruirse el antiguo mausoleo romano que albergaba las reliquias apostólicas[36], tras vencer Gelmírez la fuerte resistencia que su propósito despertaba en el cabildo, ya que su parte alta estorbaba para la adecuada organización de la capilla mayor catedralicia, a la que alhajó espléndidamente con un altar de oro y plata cobijado por un baldaquino. Coincidiendo con la consagración de *"todos los altares que coronan la basílica"* (Figs. 6 y 7) lleva a cabo el obispo diversas construcciones, como las iglesias del monte del

35 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. Pp. 45-50, 57-60 y 139. FALQUE REY, E. Pp. 98-99, 108-109 y 189 FLÓREZ, E.. Pp. 35-42, 50-53 y 137-138. Construyó el altar de san Fructuoso en la capilla de san Martín, que ocupaba una parte de la del Pilar actual. Sobre este asunto véase, también, LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. III cit. P. 226.

36 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. Pp. 57-61. FALQUE REY, E. Pp. 106-111. FLÓREZ, E.. Pp. 50-55. Corresponde al Libro I. caps.18-20.

Figura 7: Detalle de la cabecera de la catedral de Santiago. (Archivo R. Yzquierdo)

Gozo, monasterio de san Martín Pinario, o del Santo Sepulcro; un hospital para peregrinos y, también, se ocupa del palacio episcopal, que se levantaba *"entre la muralla de la ciudad y la obra de la iglesia de Santiago, iniciada no hacía mucho"* y que trás su intervención pasa a ser *"un edificio de triple bóveda con su torre"*. Al mismo tiempo reorganiza don Diego Gelmírez el cabildo y amplía el refectorio de los canónigos, comprometiéndose a construirles *"en la plaza del palacio un claustro adornado con casas... con sus dependencias, en caso de que la salud se lo permitiese"*.

Pero de las numerosas intervenciones que por entonces lleva a cabo el prelado quizá la más significativa del estado en que se encontraba la fábrica de la catedral románica es el derribo de la antigua iglesia prerrománica en 1112, ya que, según la *"Compostelana"*[37], *"dentro de la inmensa mole de la iglesia nueva... amenazaba caerse con inminente ruina... y allí mismo construyó un coro suficientemente capaz... El mismo obispo, como sabio arquitecto, construyó en la esquina derecha del mismo coro un elevado púlpito... Y en el lado yzquierdo otro, donde se leen las lecturas y los evangelios"*.

Así pues la actividad constructiva de Gelmírez en la capital de su diócesis no se limitó a la catedral, sino también se extendió a otros muchos edificios, en especial a las iglesias en cuyas fábricas intervino bien al construirlas de nueva planta, bien realizando en ellas diferentes reformas y mejoras de suerte que la mayo-

37 *Historia Compostelana*. Edics. cits. SUÁREZ, M. y CAMPELO, J. P. 139. FALQUE REY, E. P. 189. FLÓREZ, E.. P. 137.

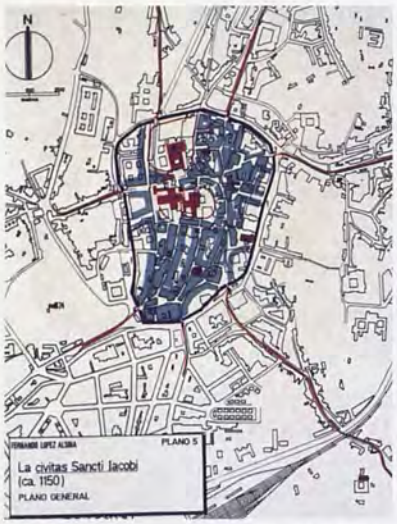


Figura 8: Civitas Sancti Iacobi hacia 1150. (López Alsina, F.– *La ciudad de Santiago de Compostela en La Alta Edad media*. Santiago, 1988. Pp. 249)

ría de las que menciona el *Códice Calixtino*[38] en el capítulo IX del Libro V deben algo a su actividad edilicia (Fig. 8). La *Compostelana*[39] proporciona una detallada relación de las obras acometidas por Gelmírez y se comprueba fácilmente que su actividad no se limitó a los templos que renovó o construyó de nuevo, sino también se extendió a otros que iniciaron sus más directos colaboradores y que, por diferentes circunstancias, continuó el prelado, valga de ejemplo santa María de Sar (fig. 9) y quizá también santa Salomé[40].

Tanto el centro de la ciudad como sus alrededores fueron, pues, objeto de las intervenciones de Gelmírez que también se preocupó de los hospitales, en los que se albergaban los peregrinos y enfermos; dependencias auxiliares de la catedral y para el cabildo; remodelación del antiguo palacio episcopal y, posteriormente, inicio de la edificación de un nuevo palacio arzobispal, rango alcanzado para sí y sus sucesores en 1120 gracias a la acertada gestión de Hugo, obispo de Oporto, que supo aprovechar una coyuntura favorable[41]; sin olvidarse de resolver el difícil problema de la falta de agua que afectaba tanto a las comunidades religiosas de Santiago como, sobre todo, a los peregrinos que llegaban a la catedral. Obra, esta última, especialmente complicada y costosa ya que fue necesario construir un acueducto y una red de tuberías desde *"casi a una milla fuera del suburbio de Compostela"*. Puede, pues, concluirse con la afirmación de que

38 *Liber Sancti Iacobi*. Ediciones cits. HERBERS y SANTOS. P. 251. MORALEJO, TORRES y FEO. Pp. 551-553. BRAVO LOZANO, M.- Pp. 68-69.

39 *Historia Compostelana*. Edic. de FALQUE REY, E. cit. P.109: hospital de peregrinos e inválidos, san Martín Pinario e iglesia del Santo Sepulcro en la que depositó las reliquias de santa Susana, advocación que se ha convertido en la titular. P. 110: iglesia de santa Cruz en el Monte del Gozo, palacio episcopal, canónica y otras casas particulares. P. 115: iglesia de Conxo y residencia de las monjas que allí tenían su monasterio. P. 119: solar y casas diversas. P. 179: donación de diferentes casas en la ciudad, citándose la Rúa do Vilar. P. 345: inicio de la construcción del nuevo palacio arzobispal tras el asalto del existente por parte de los compostelanos en 1117. P. 399: construcción de una conducción de aguas hasta la ciudad y dotación de agua a varios monasterios y a la fuente construida ante la fachada norte de la catedral. P. 402: edificación o mejora de las iglesias de Ante-altares, san Miguel, san Félix, san Benito, y otros edificios, algunos en la Rúa do Vilar. P. 493: intento de dotar a la catedral de un claustro y otras dependencias para los capitulares. P. 511: nueva construcción del monasterio de Conxo. P. 554: mejora de la canónica y renovada intención de construir un claustro para el cabildo catedralicio. Son las intervenciones

Figura 9: Claustro y colegiata de santa María de Sar. (Archivo R. Yzquierdo).

sin las intervenciones llevadas a cabo por don Diego Gelmírez las arquitecturas y urbanismo de Santiago serían muy diferentes de los actuales, a pesar de las trascendentales obras realizadas posteriormente y, sobre todo, en época barroca.

II.3.- Sublevación de los compostelanos y el final de Gelmírez

Pero a pesar de que Gelmírez fue, probablemente, quien más y mejor ha trabajado por el engrandecimiento de Santiago de Compostela en muy diversos frentes, sus actuaciones levantaron las iras de algunos ciudadanos que las veían con recelo, envidia o resentimiento. De todas las protestas y sublevaciones a las que hubo de hacer frente no cabe duda de que la más comprometida y de más graves consecuencias fue la que protagonizaron los compostelanos en 1117 al levantarse no sólo contra su obispo, sino también contra la reina, doña Urraca[42], quienes tuvieron que refugiarse en el palacio episcopal, situado desde el traslado de la sede de Iria a Santiago al sur de la iglesia del Apóstol.

En el momento álgido de los enfrentamientos los amotinados *"pegan fuego a la iglesia de Santiago y la incendian por uno y otro lado, pues no poca parte de la iglesia estaba cubierta con tablas y paja"*, ante el temor de que también asalten el episcopio pasan el obispo y la reina a *"la torre de las campanas"*, poco antes de que lo tomen, saqueen y suban *"a la torre del palacio del obispo"*, desde la que pretenden *"asaltar la torre de las campanas en la que estaba el obispo con sus seguidores y caballeros y la reina con los suyos"*. Cuando el incendio provocado en la torre les obliga a salir, nos relata la crónica que, Gelmírez *"atravesando por la iglesia de Santiago llegó hasta la iglesia de Santa María"* de la Corticela, que entonces estaba separada de la catedral. Al apagar el incendio de la torre de las campanas nos dice la *Compostelana* que *"la torre, las vigas y las tablas y las campanas de bronce, que pesaban mil quinientas libras, se quemaron y cayeron"*.

Tras esconderse en varias casas inmediatas a la catedral la reina y el obispo consiguen llegar, doña Urraca, a la iglesia de san Martín y Gelmírez, a la de Antealtares. La reina pactó con los amotinados y consigue que la dejen salir de la ciudad; mientras el obispo es buscado en la iglesia de Antealtares por lo que ha de huir *"a un claustro del monasterio, luego a otro claustro,*

más destacadas que una rápida ojeada a la *Historia Compostelana* permite detectar. Para no alargar esta nota ni hacerla en exceso prolija omito las referencias de las páginas correspondientes a las ediciones de Suárez y Campelo y Flórez citadas en anteriores notas. Véase, también: FILGUEIRA VALVERDE, J.– *Gelmírez constructor*, en *"Historias de Compostela"*. Santiago, 1970. Pp.23-59.

40 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Santa María de Sar*. En *"II Semana Mariana en Compostela"*. Santiago, 1996. Pp. 71 y ss. Ídem.– *La iglesia románica de Santa Salomé en Compostela*. B.U.C. Nº. 75-76. Santiago, 1967-68. Pp. 385 y ss. Ídem.– *Santa María Salomé, y Santa María de Sar*, en *"Santiago de Compostela. Patrimonio Histórico Gallego. Ciudades"*. Laracha, 1993. Pp. 182 y ss. y 208 y ss.

41 *Historia Compostelana*. Edición de SUÁREZ y CAMPELO. Pp. 269 y ss. FALQUE REY, E. Cit. Pp. 327 y ss. FLÓREZ, E. Pp. 285 y ss.

42 *Historia Compostelana*. Edición de SUÁREZ y CAMPELO. Pp. 218 y ss. FALQUE REY, E. Cit. Pp. 271 y ss. FLÓREZ, E. Pp. 227 y ss.

43 *Liber Sancti Iacobi*. Ediciones cits. HERBERS y SANTOS. Pp. 256 y 252. MORALEJO, TORRES y FEO. Pp. 569-571 y 556. BRAVO LOZANO, M.– Pp. 82-84 y 70.
44 YARZA, J. et ALT.– Ob. y v. cits. P. 89. FILGUEIRA VALVERDE, J.– *Datos y conjeturas para la biografía del Maestro Mateo. "Historias..."* cit. Pp. 61-78. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *El arte protogótico*, en *"Arte Medieval II. Galicia"*. T. XI, en colaboración con MANSO PORTO, C. A Coruña. 1996. Pp. 72 y ss.

y... saltó por el muro que hay junto a la iglesia de Santiago, donde está el altar de san Pedro, y así llegó... a través de los tejados al dormitorio de nuestros canónigos... Después..., abriendo la puerta del dormitorio, salió a la quintana del palacio que está frente al refectorio". Finalmente, tras nuevas peripecias, unos soldados fieles pasan con Gelmírez disfrazado *"por el barrio que está entre la Puerta Fajera y la rúa del Villar... y atraviesan el vallado"*. Las largas citas, extractadas de tan prolija relación como la que hace la *Historia Compostelana*, permiten imaginarse, aproximadamente, cómo era el centro de la ciudad de Santiago entonces, permaneciendo en la actualidad los elementos más significativos, aunque haya podido cambiar la fábrica de los edificios, como ha ocurrido, por ejemplo, con los monasterios de Antealtares y Pinario.

Las numerosas obras acometidas o impulsadas por Gelmírez difunden en Santiago el arte románico y contribuyen poderosamente al trazado urbano que los siglos siguientes consolidarán. Con la muerte del prelado, hacia 1140, se cierra una etapa crucial para la historia de la ciudad en todos los órdenes y, especialmente, en el constructivo que, a partir de entonces, disminuye de manera considerable. A pesar de su esfuerzo por concluir la fábrica de la nueva catedral románica Gelmírez no la vio terminada y sus sucesores inmediatos tampoco lo consiguen, siendo, pues, una simple declaración de intenciones lo que afirma el *Calixtino*[43] *"desde la colocación de la primera piedra en sus cimientos, hasta la colocación de la última, pasaron cuarenta y cuatro años"*, lo que correspondería al año 1122, según la fecha de 1078 que el códice da como de inicio. En lo que sí tiene razón es cuando afirma que *"está admirablemente construida, es grande, espaciosa, clara, de conveniente tamaño, proporcionada en anchura, longitud y altura, de admirable e inefable fábrica... Quien por arriba va a través de las naves del triforio, aunque suba triste se anima y alegra al ver la espléndida belleza de este templo"* (Fig. 10).

Figura 10: Nave central de la catedral de Santiago desde la tribuna del Pórtico de la Gloria. (Archivo R. Yzquierdo).

Si así se expresaba el autor del Libro V del Calixtino cuando la catedral todavía estaba lejos de su conclusión cabe preguntarse qué hubiera escrito de haber redactado su obra después de la intervención del maestro Mateo, puesto por el rey Fernando II al frente de las obras[44] en 1168 con el encargo de que cons-

truyera lo que todavía faltaba por hacer: conclusión de las naves[45], cuerpo occidental[46] y coro pétreo[47]. El maestro Mateo y los artistas de su taller consiguen acabarla y que el rey Alfonso IX presida la solemne consagración de la catedral compostelana en abril de 1211.

III.– EL MAESTRO MATEO: CONCLUSIÓN DE LA CATEDRAL

La obra del maestro Mateo no supone una mera continuación de los principios y planteamientos arquitectónicos, escultóricos y ornamentales que se venían utilizando en los talleres compostelanos, sino que introduce importantes novedades propias del arte más avanzado de su momento. Por ejemplo, utiliza unas tempranas bóvedas de crucería cuatripartita, algunos arcos comienzan a apuntarse y al introducir una mayor racionalización en las estructuras arquitectónicas consigue abrir grandes vanos que inundan de luz los interiores y llevan a una nueva valoración de ésta como componente del edificio. También renueva las concepciones escultóricas y crea grandiosas composiciones iconográficas sin parangón en el arte de Galicia. Quizá entre sus aportaciones más sobresalientes quepa destacar la introducción de las estatuas-columna y, sobre todo, un mayor naturalismo que alcanza su cota más alta en la sonrisa del profeta Daniel en el Pórtico de la Gloria. Puede, pues, afirmarse con el profesor Azcárate[48] que *"si la catedral compostelana tiene una principalísima importancia en la iniciación de la arquitectura y de la escultura románicas en el último tercio del siglo XI, no la tiene menos como creadora de formas arquitectónicas y escultóricas que en el último tercio del siglo XII suponen la iniciación de la estilística gótica"*.

La terminación de la catedral románica de Santiago, con su acercamiento al gótico en su última etapa constructiva, y las actuaciones que en otras iglesias y monasterios de la ciudad se realizaron durante el siglo XII, especialmente en el largo y fructífero episcopado de don Diego Gelmírez, comienzan a definir un trazado urbano que, unas veces, se consolidará y otras se modificará en los siglos siguientes. Quizá lo más llamativo de ese trazado sean las armoniosas calles y plazas que rodean la catedral hasta convertirla en un excepcional edificio exento que,

45 Un extracto de las diferentes opiniones sobre la construcción de las naves, así como las respectivas citas bibliográficas véanse en YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La construcción de la catedral...* cit. Pp. 68-71.Ídem.– *Las tribunas de las naves de la catedral de Santiago: sus muros y los capiteles del triforio norte. "Homenaje al profesor Dr. D. José María de Azcárate y Ristori"*. Anales de Historia del Arte. 4. Madrid, 1993-1994. Pp. 309-319.

46 Véase al respecto: YZQUIERDO PERRÍN, R.– *El arte protogótico, Arte Medieval II* cit. Pp. 75 y ss.

47 OTERO TÚÑEZ, R. e YZQUIERDO PERRÍN, R.– *El coro del Maestro Mateo*. A Coruña, 1990. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Reconstrucción del coro pétreo del Maestro Mateo*. A Coruña. 1999.

48 AZCÁRATE RISTORI, J.Mª.– *El protogótico, en "La catedral de Santiago de Compostela"*. Santiago, 1977. P. 209. Ídem.– *El protogótico hispánico*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid, 1974.

sólamente, tiene a su lado el palacio arzobispal para así conformar un conjunto único. Para un visitante de nuestros días no cabe duda de que la Plaza del Obradoiro constituye el más extraordinario escenario para la manifestación de la catedral compostelana, aunque tal vez no repare en que su primer elemento definidor fue, precisamente, la fachada construida por el maestro Mateo[49] ante el Pórtico de la Gloria, sin embargo su trascendencia urbanística entonces fue escasa o, incluso, nula, ya que los demás edificios que conforman la plaza no existían[50]. Sólo por su lado norte pasaba el camino que salía de la ciudad por la inmediata puerta de la Trinidad[51], y habían de transcurrir varios siglos hasta que en el indefinido espacio existente ante la fachada occidental de la catedral, cerrado por la antigua muralla de la ciudad, se construyera otro edificio en su flanco septentrional. La mayoría de los peregrinos que venían a Santiago entraban en la catedral, pues, por la puerta norte, también llamada en la Edad Media puerta del Paraiso o francígena ya que ante ella terminaba el "Camino Francés" que, desde luego, en todos sus tramos o, al menos, en alguno era seguido por casi la totalidad de los peregrinos. El *Códice Calixtino*[52] describe con precisión lo que había ante ella y las esculturas que tenía: *"Cuando nosotros los franceses queremos entrar en la basílica del Apóstol, lo hacemos por la parte septentrional, ante cuya entrada está, junto al camino, el hospital de peregrinos pobres de Santiago y después, más allá del camino, se encuentra un atrio en donde hay nueve peldaños de bajada. Al pie de la escalera de este atrio existe una admirable fuente a la que en todo el mundo no se le encuentra semejante"*. Continúa diciendo que en su pilón *"pueden cómodamente bañarse quince hombres"* (Fig. 11), y que en el centro se levanta una columna de bronce *"de cuyo remate surgen cuatro leones por cuyas bocas salen cuatro chorros de agua, para mitigar la sed a los peregrinos...*

Figura 11: Pilón de la antigua fuente de la portada norte de la catedral, hoy en el claustro. (Archivo R. Yzquierdo).

49 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones*. "Abrente". Nº. 19-20. A Coruña. 1987-1988. Pp. 7 y ss. Acerca de la controvertida fachada de la cripta véase: CHAMOSO LAMAS, M.– *Esculturas del desaparecido pórtico occidental de la catedral de Santiago*. C.E.G. T. XIV. Santiago, 1959. Pp. 202-208.

50 Es opinable la existencia de una escalera exterior de comunicación entre la logia que hay ante la fachada occidental de la catedral y la plaza. Véase: PUENTE MÍGUEZ, J.A.– *La fachada exterior del Pórtico de la Gloria y el problema de sus accesos*. En *"Actas Simposio Internacional sobre "O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo"*. Santiago, 1991. Pp. 117 y ss. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Catedral de Santiago*, en SORALUCE BLOND, J.R. y FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, X.– ob. cit. Pp. 64 y ss., véanse en especial los dibujos de las Pp. 74-75.

51 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval de la catedral de Santiago*. "Boletín de Estudios del Seminario Fontán Sarmiento". Nº. 10. Santiago, 1989. P. 16. VÁZQUEZ CASTRO, J.– *La Berenguela y la Torre del Reloj de la Catedral de Santiago*. "Semata". V. 10. Santiago, 1998. Pp. 112 y ss.

52 *Liber Sancti Iacobi*. Ediciones cits. HERBERS y SANTOS. Pp. 252-253. MORALEJO, TORRES y FEO. Pp. 557-560. BRAVO LOZANO, M.- Pp. 71-74.

y a los habitantes de la ciudad". De ellos se nutre el pilón que desagua por un orificio abierto en la parte inferior. Tan importante y benéfica fuente[53] tenía una inscripción bajo las figuras de los leones que también transcribe el códice: *"Yo, Bernardo, Tesorero de Santiago, traje aquí esta agua... en la era MCLX el tercero de los idus de abril"*, esto es, el once de abril del año 1122.

Por su parte la puerta sur, la de las Platerías daba servicio a los ciudadanos de Santiago, ya que se encuentra al final de las principales calles: Rúa del Villar, Rúa Nueva, Raiña y Franco. Por ella también harían su entrada en la catedral los peregrinos que llegaban a Santiago por los caminos del sur: caminos portugueses y Vía de la Plata, principalmente.

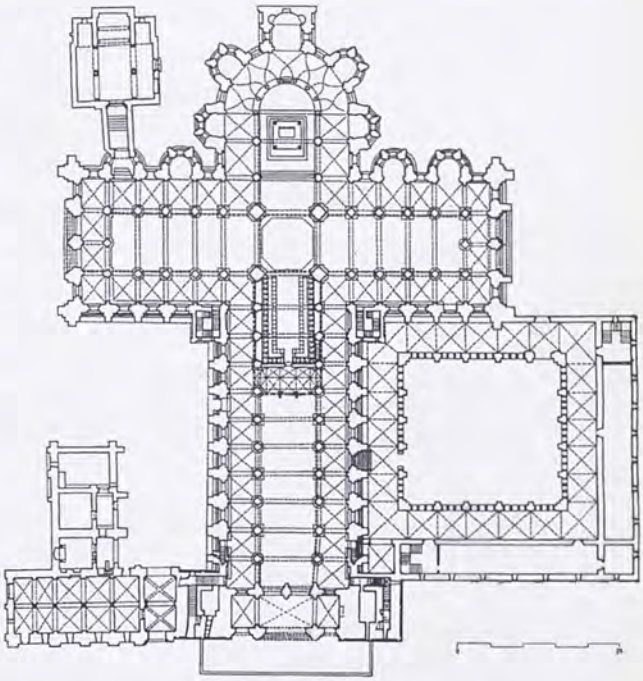


Figura 12: Planta de la catedral románica de Santiago con la Corticela, coro pétreo, claustro medieval y palacio arzobispal, según Soraluce e Yzquierdo. (Soraluce Blond, J. R. y Fernández Fernández, X.– *Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela.* A Coruña, 1999. P. 61).

IV.– DON JUAN ARIAS Y SUS PROYECTOS URBANÍSTICOS

Tras el esfuerzo constructor realizado a lo largo del siglo XII, sobre todo durante el episcopado de Diego Gelmírez, y el posterior impulso dado por el rey Fernando II a partir de 1168, que culmina con la consagración de la catedral en 1211, se entra en un período de menor actividad que coincide con el inicio del reinado de Fernando III y el episcopado de don Bernardo, quien acabó retirándose al priorato de Sar en donde se encuentra su espléndido sepulcro, el más antiguo que se conoce de un arzobispo compostelano, con una interesante estatua yacente[54]. Su sucesor en la sede, don Juan Arias,[55] ostentó el cargo desde 1238 hasta su muerte en 1266 y fue, sin duda, uno de los arzobispos cuyas empresas arquitectónicas han influido más en la conformación del centro de la ciudad, incluso cuando sus proyectos no llegaron a realizarse.

Las más importantes obras impulsadas por don Juan Arias trataron de mejorar la recientemente terminada catedral así como el palacio arzobispal (Fig. 12) que había comenzado a construir Gelmírez. Quizá una de sus primeras intervenciones fue dotar a la catedral de un claustro adosado al muro sur de las

53 Sobre esta fuente véase. MORALEJO ÁLVAREZ, S.– *La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela.* En *"Atti del Convegno Internazionale di Studi "Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea"*. Perugia, 1985 . Pp. 55-61.

54 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Santa María de Sar* cit. Pp. 83-84.

55 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago* cit. T. V. Santiago, 1902. Pp. 149 y ss. CEBRIÁN FRANCO, J.J.– *Obispos de Iria y arzobispos de Compostela.* Santiago, 1997. Pp. 115-118. Sobre su actividad constructiva véase: YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Arte Medieval II* cit. Pp. 185 y ss.

naves y que, dado el desnivel del terreno, tenía sus crujías a una cota bastante más baja que el actual, aproximadamente a la altura del pavimento de la plaza de las Platerías. También sus dimensiones eran menores que las del claustro construido en el siglo XVI que sustituyó a este otro gótico[56]. El claustro desempeñó un importante papel en la urbanización del flanco sur y suroccidental del entorno catedralicio, como ponen de manifiesto los tramos de calles medievales encontrados en la Buchería de la catedral[57]. Igualmente sirvió de modelo a otros que por entonces se construyeron tanto en la propia ciudad como en diferentes lugares de Galicia y a su alrededor se erigieron, especialmente, numerosas capillas funerarias, de las que hay constancia al menos desde 1250. También jugó un destacado papel en la fortificación de la catedral que se realiza, sobre todo, en el siglo XIV, levantándose junto a las arcadas de la panda norte la enorme torre de Gómez Manrique[58].

Al lado norte de la catedral se alzaba el palacio arzobispal cuya construcción había iniciado Gelmírez a raiz del asalto sufrido en 1117 por la residencia que, desde siglos atrás, ocupaban los obispos compostelanos. Don Juan Arias, al igual que otros prelados de entonces[59], sobre todo franceses, emprende una importante ampliación de su palacio ya que éste era un índice del poder espiritual y temporal que ostentaba. Uno de los elementos que no debía de faltar en ningún palacio episcopal que se preciara eran unos amplios salones, superpuestos en dos plantas (Fig. 13), que si se alineaban con la fachada occidental de la catedral y con el claustro de ésta tanto mejor.

El salón inferior era de doble nave, descansando sus arcos y bóvedas sobre una hilera de soportes centrales que, en Santiago, alcanzan una extra-

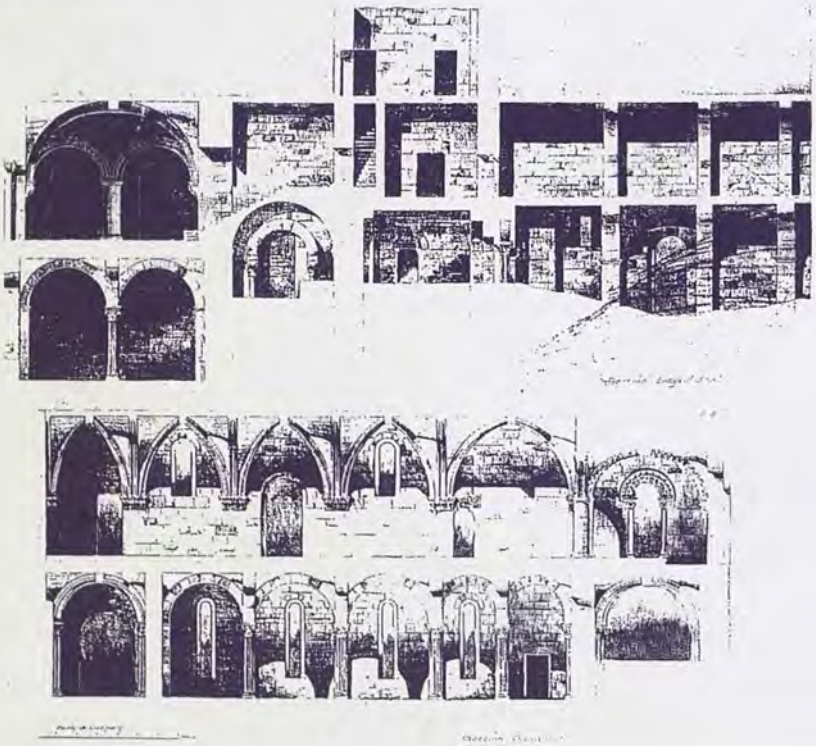


Figura 13: Sección longitudinal —arriba— y transversal —abajo— del Palacio Arzobispal de Santiago. (Lampérez y Romea, V.– *Arquitectura civil española de los siglos I al XVIII*. Madrid, 1993 (Facsímil), T. I. Pp. 522 y 523, figs. 600 y 601, respectivamente).

56 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...* cit. Pp. 15 y ss.

57 Véase un apunte de tales restos en *O Pórtico da Gloria e o seu tempo. Catálogo da exposición conmemorativa do VIII centenario da colocación dos dinteis do Pórtico da Gloria...* Santiago, 1988. P. 115. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...* cit. P. 42.

58 Noticias diversas sobre ésta y otras torres y castillos se encuentran en: *Las fortalezas de la mitra compostelana y los "irmandiños". Pleito Tabera-Fonseca*. Edición de RODRIGUEZ GONZÁLEZ, A. Ts. I-II. Santiago, 1984. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...* cit. P. 16 y ss. VÁZQUEZ CASTRO, J.– Art. cit. Pp. 112 y ss. SORALUCE BLOND, J.R. y FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, X.– Ob. cit. P. 130.

59 Sobre el palacio episcopal gótico véase ERLANDE-BRANDENBURG, A.– *La catedral*. Madrid, 1993. Pp. 249 y ss. Acerca del

ordinaria esbeltez y permiten atribuir la autoría a artistas relacionados con el taller del maestro Mateo. El extremo norte del salón compostelano recibe un tratamiento especial ya que deja paso a la calle que conducía a la inmediata puerta de la Trinidad, salida hacia el convento de san Lorenzo de Trasouto[60] fundado por entonces en el camino de Noia, es el llamado Arco de Palacio que evidencia el carácter urbanístico de la construcción realizada por don Juan Arias (Fig. 14). Por su parte el extremo sur, que tiene como límite el propio muro del hastial catedralicio, sirve de vestíbulo a los tramos centrales del referido salón así como de paso hacia otras dependencias del palacio. Frente a la compartimentación de la planta baja en tres ambientes diferentes en su función y tratamiento, el amplio salón superior (Fig. 15) se extiende sin interrupción sobre los espacios inferiores, tiene una sóla nave, salvo en su cabecera norte, y sus peculiaridades arquitectónicas, iconográficas y ornamentales lo convierten en una de las más interesantes piezas de la arquitectura civil gótica en la Península y, desde luego, en Galicia. De los temas iconográficos desarrollados en las excepcionales ménsulas en las que se apoyan los arcos y nervios de sus bóvedas se han realizado diversas interpretaciones[61].

No cabe duda de que el modelo de estos magníficos salones se encuentra en los principales palacios episcopales franceses y que su construcción en el compostelano evidencia el deseo del prelado de renovar su capital diocesana y acercarla a lo que era habitual en las más importantes diócesis de Francia. Con tales intervenciones el arzobispo Arias definió la gran fachada eclesiástica en la que se alinean el Palacio Arzobispal-Catedral-Claustro que ha servido de cierre occidental a la sin igual Plaza del Obradoiro, aunque conforme a la urbanización de ésta las obras medievales que perduran se encuentran tras un telón barroco, espléndido en el caso de la catedral; sobrio, en el del palacio arzobispal.

La tercera de las grandes intervenciones del arzobispo don Juan Arias, aunque no llegó a realizarse, ha tenido una trascendencia enorme en el urbanismo de las plazas que rodean a la catedral. Quería el prelado completar sus actuaciones en su

Figura 14: Arco de Palacio. (Archivo R. Yzquierdo).

palacio episcopal compostelano, a pesar de los años transcurridos desde su publicación, sigue siendo útil el estudio del de LAMPÉREZ Y ROMEA, V.– *El antiguo Palacio Episcopal de Santiago de Compostela*. B.S.E.E., Año XXI. Madrid, 1913. Pp. 21 y ss. Ídem.– *Arquitectura civil española de los siglos I al XVIII*. T. I. Madrid, 1922 (Facsímil de 1993). Pp. 519-527. SÁNCHEZ RIVERA, C.– Ob. cit. Pp, 30 y ss. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Arte Medieval II* cit. Pp. 191-203. Ídem.– *Los palacios arzobispales de Santiago en la Historia y el Arte*. Ein INSTRUMENTOS MEDIEVAIS. Lugo, 2000. Pp. 20 y ss.

60 FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J.M. y FREIRE BARREIRO, F.– *Guía de Santiago y sus alrededores*. Santiago, 1885. Pp. 394-406.

61 A la bibliografía sobre el palacio arzobispal, citada en la nota precedente, añádase

Figura 15: Salón superior del Palacio de Gelmírez. (Archivo R. Yzquierdo)

iglesia construyéndole una nueva cabecera gótica, mucho más amplia que la románica, para la que necesitaba que los monjes de Antealtares le cedieran los terrenos que ocupaba *"la iglesia y claustro y dormitorio del Monasterio de Antealtares; cuyos edificios estaban... tan contiguos con la Catedral, que el Cabildo, en las procesiones que hacía a su cementerio, tenía que pasar por el claustro del convento"*. Para evitar ciertos roces que, a veces, se producían por esta causa propuso el arzobispo a los monjes *"permutar la iglesia de Santa María de la Quintana de Palacio con la antigua Canónica en que se hallaba el antiguo refectorio y dormitorio canonical por la iglesia, claustro y dormitorio de los Monjes"*, cabildo y arzobispo se comprometían, además, a ayudar a éstos *"en todo cuanto pudiesen en la construcción del nuevo Monasterio, y en la permuta de los edificios cuyos solares se necesitasen para la obra. Firmóse la concordia el 13 de Julio de 1256"*. A partir de este momento debieron de iniciarse las obras del nuevo monasterio de Antealtares ya que el *"15 de Mayo del año 1258, el Arzobispo D. Juan puso la primera piedra de la obra nueva en la cabecera de la Iglesia de Santiago"*[62].

La construcción de la cabecera gótica de la catedral de Santiago[63] dadas sus proporciones, considerablemente mayores que las de la románica, no suponía alteración alguna del culto en la basílica durante buena parte de su edificación ya que no era necesario tocar el edificio anterior. Su modelo eran, claramente, las obras franceses y, especialmente, las parisinas. Los muros de la nueva cabecera arrancaban a la altura de las capillas dedicadas a la Santa Cruz y san Fructuoso en los brazos del crucero y, de haberse llevado a cabo, suponía una notable ampliación de las dimensiones de la catedral románica de Santiago así como un sustancial aumento en el número de sus capillas. Cuando muere el prelado promotor la obra, *"que había llegado a la base de los ventanales en todo su perímetro, comienza a languidecer por falta de recursos económicos"*, abandonándose definitivamente su construcción hacia 1280[64]. Lo que se conoce de esta malograda cabecera se encontró durante unas obras realizadas en 1934 en el patio de la Corticela, un irregular espacio existente entre esta capilla,

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.– *El Refectorio del Palacio de Gelmírez. El espejo moral de un espacio para yantar*. Santiago, 1996.

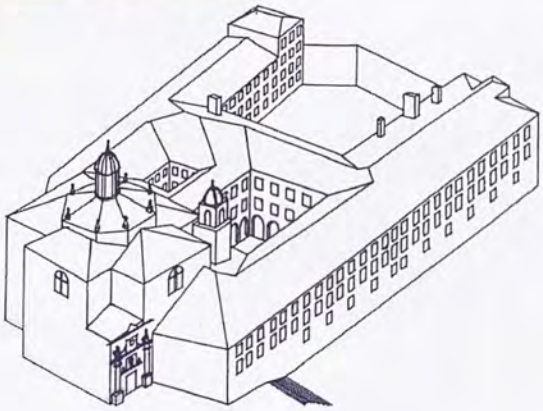
62 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. V. cit. Pp. 194-196 y Apéndice XXXII, Pp. 93-94.

63 PUENTE MÍGUEZ, J. A.– *La catedral gótica de Santiago de Compostela: un proyecto frustrado de D. Juan Arias (1238-1266)*. "Compostellanum". V. XXX. Nº. 3-4. Santiago, 1985. Pp. 245 y ss. Ídem.– *La frustrada catedral gótica de Santiago de Compostela: ¿eslabón perdido en las relaciones artísticas entre Francia y España durante el siglo XIII?*. En *"La arquitectura gótica en España"*. Actas del Coloquio de la Carl Justi-Vereinigung y del Seminario de Historia del Arte de la Universidad de Gotinga. Gotinga, 1999. Pp. 41 y ss.

64 PUENTE MÍGUEZ, J. A.– *La frustrada catedral gótica de Santiago de Compostela...* cit. Pp. 50-51.

Figura 16: Plaza de la Quintana, bajo cuyas escaleras se encuentra una parte de la cabecera comenzada por el arzobispo Árias. (Archivo R. Yzquierdo).
Figura 17: Perspectiva del monasterio de Antealtares. (Soraluce Blond, J. R. y Fernández Fernández, X.– *Arquitecturas da provincia da Coruña.* SANTIAGO DE COMPOSTELA. A Coruña, 1999. P. 146).

las de la girola y el crucero de la catedral y el muro que regulariza todas estas fábricas hacia la plaza de la Quintana; otra parte mayor y más interesante está situada bajo la escalinata de la citada plaza[65] (Fig. 16) y apareció al renovarse aquélla en 1964.



Aunque la cabecera no llegó a completarse ha determinado en buena medida el urbanismo de la ciudad, como ha destacado Puente[66]: *"Parte del espacio acotado para uso exclusivo del monasterio* (de Antealtares (Fig. 17) *pasa a ser de uso público, abriéndose nuevos viales, ampliándo así el espacio urbano en el centro de la ciudad. El traslado del monasterio hacia el SE implicará también la reestructuración de las calles de esa zona, al quedar cortadas por la interposición del recinto cerrado de las nuevas dependencias monacales.*
– El espacio liberado para la realización de la obra, al abandono de la misma, será utilizado parte como mercado y plaza pública y parte como cementerio. Esta utilización llevará a la ordenación y pavimentación de la plaza en los siglos XVI y XVII, creando el amplio espacio urbano que hoy ofrece la

65 Véanse varias fotografías obtenidas entonces por el director de la excavación, Dr. Chamoso Lamas, en las Pp. 122-125 de *"Santiago y los Caminos de Santiago. Obra y fotografía de Manuel Chamoso Lamas"*. Santiago, 1999.
66 PUENTE MÍGUEZ, J.A.– *La frustrada catedral gótica de Santiago de Compostela...* cit. Pp. 51-52 y 57. Véanse en esta última página los cambios que en el trazado de los viales urbanos hubiera supuesto la construcción de la cabecera gótica que, además, habría obligado a derribar la magnífica cabecera románica de la catedral.

Plaza de la Quintana. Estas obras implicarán la desaparición de los restos de la obra gótica que todavía existían".

Además de estas obras en tiempos de don Juan Arias se acometieron también otras, menos importantes, pero igualmente significativas en la conformación de la ciudad y de sus barrios periféricos. Valga como ejemplo la total remodelación que experimentó entonces la antigua capilla de la Corticela[67] que, en buena medida, adquiere su aspecto actual y que tiene en su portada una buena muestra del arte de los seguidores del taller del maestro Mateo quienes, a pesar de las nuevas orientaciones estilísticas, se resistían a desaparecer del panorama artístico compostelano. Lo mismo cabría decir del claustro del antiguo priorato de santa María de Sar[68], en cuya construcción debieron de intervenir artífices que habían trabajado en el de la catedral, lo que justifica las numerosas similitudes existentes entre ambos que, sin embargo, no se aprecian en el de santa María de Conxo[69], que parece responder a otros planteamientos estilísticos.

V.– COMPOSTELA Y LAS ÓRDENES MENDICANTES

Completa el panorama arquitectónico de Santiago en los finales de la Edad Media la implantación de las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos (Fig. 18) cuya fundación *"se viene relacionando con la supuesta peregrinación de San*

Figura 18: Vista de Santiago hacia el noroeste. En primer plano, a la izquierda, el monasterio de san Martín Pinario; hacia el fondo y al mismo lado, el convento de santa Clara; a la derecha, santo Domingo de Bonaval. (Archivo R. Yzquierdo).

67 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Capela da Corticela*. cit. Pp. 78-80. *Arte Medieval II* cit. P. 203-205.

68 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Santa María de Sar* cit. Pp. 81-83.

69 BARRAL IGLESIAS, A.– *Santa María la Real de Conxo*. A Coruña, 1992. Pp. 45-53. Sobre la legendaria fundación de este antiguo monasterio véase NEIRA DE MOSQUERA, A.– *Santa María de Conjo. En "Monografías de Santiago y dispersos de temas compotelanos* (1844-1852)". Santiago, 1950. Pp. 149-158.

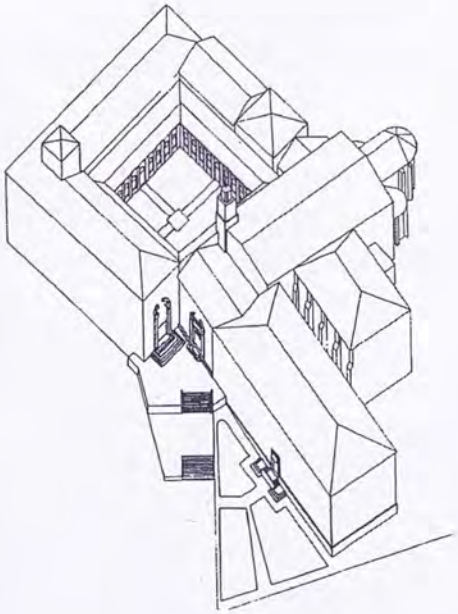


Figura 19: Santo Domingo de Bonaval: Perspectiva del convento (Soraluce Blond, J. R. y Fernández Fernández, X.– *Arquitecturas da provincia da Coruña.* SANTIAGO DE COMPOSTELA. A Coruña, 1999. P. 94).

Francisco y Santo Domingo al sepulcro del apóstol Santiago, en 1214 y 1219 respectivamente"[70]. Si la peregrinación de santo Domingo no figura *"en las crónicas ni en la documentación dominicana de los siglos XIII al XVI"* y sólo se refleja por parte de los escritores de la órden desde los comienzos del XVII; la venida de san Francisco parece más verosímil y ha generado a su alrededor la hermosa leyenda del humilde carbonero Cotolay[71]. Sin embargo es más temprana en su inicio la iglesia de santo Domingo de Bonaval[72] pues su cabecera existía ya en 1230 y también datan del siglo XIII la mayor parte de sus naves, considerándola la doctora Manso[73] *"un hito importante en el desarrollo del primer período de la arquitectura mendicante europea (ca. 1216-1240)"*.

Pero más que las peculiaridades específicas de su arquitectura interesa aquí el que ambos conventos se levantan extramuros de la ciudad; los dominicos (Fig. 19) en una cota elevada al lado del Camino Francés y de la puerta por el que éste penetraba en la ciudad; los franciscanos, en un humilde lugar próximo a la catedral que pertenecía a los monjes de san Martín y estaba alejado de las principales vías y puertas. Por su usufructo pagarían, como tributo anual a los monjes, un cestillo de peces. Las diferencias en la ubicación debían de ser un

70 MANSO PORTO, C.– *Santiago de Compostela y la arquitectura mendicante europea del siglo XIII.* En *"La arquitectura gótica en España"*. Actas del Coloquio de la Carl Justi-Vereinigung y del Seminario de Historia del Arte de la Universidad de Gotinga. Gotinga, 1999. Pp. 59 y ss, en particular a partir de la p. 68, así como la 72.

71 MILLÁN, I.– *A la sombra del Apóstol. Once siglos de vida compostelana.* Santiago, 1938. Pp. 180-181.FILGUEIRA VALVERDE, J.– *El libro de Santiago.* Madrid, 1948. Pp. 107-108. LÓPEZ, A.– *La provincia de España de los frailes menores. Apuntes histórico-críticos sobre los orígenes de la Orden Franciscana en España.* Santiago, 1915. Pp. 12-13, 127-130 y 333-343. EIJÁN, S.– *Franciscanismo en Galicia.* Santiago, 1930. Pp. 17 y ss.

72 PARDO VILLAR, A.– *Los dominicos en Santiago (Apuntes históricos).* Santiago, 1953. CAAMAÑO MARTÍNEZ, J.Mª.– *Contribución al estudio del gótico en Galicia. (Diócesis de Santiago).* Valladolid, 1962. Pp. 191-208. MANSO PORTO, C.– *Arte gótico en Galicia: los dominicos.* T. I. A Coruña, 1993. Pp. 148 y ss. Véanse también en esta obra los capítulos iniciales dedicados a la orden de predicadores en Galicia y a la arquitectura que aquí desarrollaron.

73 MANSO PORTO, C.– *Santiago de Compostela y la arquitectura... del siglo XIII* cit. Pp. 74-75.

índice de otras que también afectaron a las propias iglesias ya que[74], *"el hecho de que la de Bonaval conserve una parte considerable de las naves de su primera fábrica del XIII, hace pensar en su solidez, mientras que la de San Francisco sería una sencilla construcción, en materiales pobres y perecederos, siguiendo el espíritu de pobreza... visto en otras coetáneas europeas"* que hizo necesario efectuar importantes reformas y mejoras durante el siglo XIV.

Tal vez lo que es válido para el primitivo convento de franciscanos lo sea, también, para el de monjas de santa Clara[75], fundado probablemente en una fecha avanzada del siglo XIII en un lugar próximo, quizá, al río Sarela, denominándose en los *"Hechos de don Berenguel de Landoria"*[76] como *"Sancta Clara la Vialha"*. De haber sido ese su primitivo emplazamiento no debía de distar mucho del de san Lorenzo de Trasouto, pero la humedad del lugar aconsejó su traslado, también fuera de la ciudad pero próximo a sus murallas, en torno a 1300 ya que en 1302 doña Mayor Pérez donó unos bienes de su propiedad *"para aiuda de fazeren seu moesteyro"*, aunque la posible pobreza de sus fábricas ha hecho que sólo algunas piezas se conserven en los enormes edificios actuales, como elementos ornamentales[77]. Por su parte la fundación del convento de monjas dominicas en Belvís[78] (Fig. 20) se produjo al tiempo que las clarisas cambiaban de emplazamiento el suyo, es decir, en los primeros años del siglo XIV. El convento de Belvís se alzó en un lugar más alejado del casco urbano que santa Clara, pero está, como el de los dominicos, en una posición alta y dominante.

Figura 20: Perspectiva del convento de dominicas de Bevís. (García Iglesias, X. M.– *Fernando de Casas Novoa*. Santiago, 1993. Fig. 52)

74 MANSO PORTO, C.– *Santiago de Compostela y la arquitectura... del siglo XIII* cit. Pp. 69-70.

75 RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C.– *El convento de Santa Clara de Santiago en la Edad Media*. En *"El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad"*. Santiago, 1996. Pp. 83-84

76 *Hechos de don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago. Introducción, edición crítica y traducción*. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. et ALT. Santiago, 1983. Pp. 103 y 180. En la primera de las páginas citadas se alude *"al lugar llamado Santa Clara la Vieja, al otro lado del monte de Santa Susana"*. En la p. 180 se aclara que *"Sancta Clara la Vialha"*, como dice el texto latino, era el lugar donde se levantó el convento de clarisas hacia 1260. Estaba a orillas del río Sarela y *"por la insalubridad del terreno y la distancia a la ciudad se trasladó el convento a comienzos del siglo XIV a su actual emplazamiento"*.

77 FRAGA SAMPEDRO, Mª.D.– *La órden de las clarisas y el arte: El convento medieval de Santiago*. FOLGAR DE LA CALLE, Mª.C.– *El convento de Santa Clara de Santiago*. Ambos artículos en *"El Real Monasterio de Santa Clara..."* cit. Pp. 101-116 y 117-133, respectivamente.

78 MANSO PORTO, C.– *Arte gótico en Galicia: los dominicos*. T. II. A Coruña, 1993. Pp. 581 y ss. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Santa María de Belvís y su capilla del Portal: Estado de la cuestión*. En *"IV Semana Mariana en Compostela"*. Santiago, 1999. Pp. 17-52.

Todos estos conventos mendicantes que, de algún modo, rodean la ciudad desde sus emplazamientos extramuros experimentan en el siglo XIV notables mejoras y transformaciones en las fábricas de sus iglesias. Por ejemplo en 1348 los franciscanos reciben *"un cuantioso legado testamentario...* (para) *la capilla mayor, en la zona destinada al coro de los frailes y... su alzado se encontraba en avanzado estado"*. También por entonces se renovaron las cabeceras de santa Clara y Belvís y se acabó la de Bonaval (Fig. 21), obras que *"revelan una importante actividad constructiva desarrollada en Compostela durante el siglo XIV"*[79], con evidentes connotaciones en el desarrollo y trazado viario de la ciudad. A finales de la centuria, tras los graves enfrentamientos en los que el conde de Trastámara, don Pedro Enríquez, tuvo un especial protagonismo, en las casas que tenía en Mazarelos se fundó en 1390 una nueva casa franciscana, Santa María a Nova[80], que, posteriormente, pasó a los jesuitas y más tarde a la Universidad siendo escasos los restos medievales que de ella quedan.

VI.– ENFRENTAMIENTOS SOCIALES DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV

Ya en los primeros años del siglo XIV los compostelanos se levantaron contra su señor y arzobispo, don Berenguel de Landoria, nombrado para regir la sede compostelana en 1317 por

79 MANSO PORTO, C.– SANTIAGO DE COMPOSTELA Y LA ARQUITECTURA... DEL SIGLO XIII cit. Pp. 70-71. El convento de Bonaval se cita en HECHOS DE DON BERENGUEL... edic. cit. P.101 cuando el arzobispo, don Berenguel, se tuvo que trasladar a unas tiendas levantadas por sus soldados "EN EL MONTE LLAMADO ALMÁCIGA, CERCA DEL CONVENTO" ya que una noche anterior que descansaba en él un "PROYECTIL PASÓ SOBRE EL CENTRO DE LA CASA, Y MÁS EN CONCRETO SOBRE EL LUGAR EN QUE LE HABÍAN PREPARADO EL LECHO".

80 GARCÍA ORO, J.– *Galicia en los siglos XIV y XV*. T. I. Santiago, 1987. Pp. 218 y ss. Con anterioridad se había establecido el convento-hospital de Santa Cristina da Pena, de escasa relevancia. Para estas cuestiones históricas y además de la obra citada véase, del mismo autor, *"Galicia en la Baja Edad Media. Iglesia, señorío y nobleza"*. 2ª edic. Noia, 1999, en especial Pp. 41 y ss. El acta fundacional de Santa María a Nova, fechada el trece de mayo de 1390, la publicó LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VI cit. Apéndices, Pp. 168-169. Sobre el tímpano procedente de la iglesia medieval véase: CAAMAÑO MARTÍNEZ, J. Mª.– *Seis tímpanos compostelanos de la adoración de los Reyes*. A.E.A., T. XXXI. Madrid, 1958. Pp. 336-337. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La decoración de estrellas de ocho puntas en el arte medieval gallego*. "Tui. Museo y Archivo Histórico Diocesano". T. IV. Tui, 1986. Pp. 156-157.

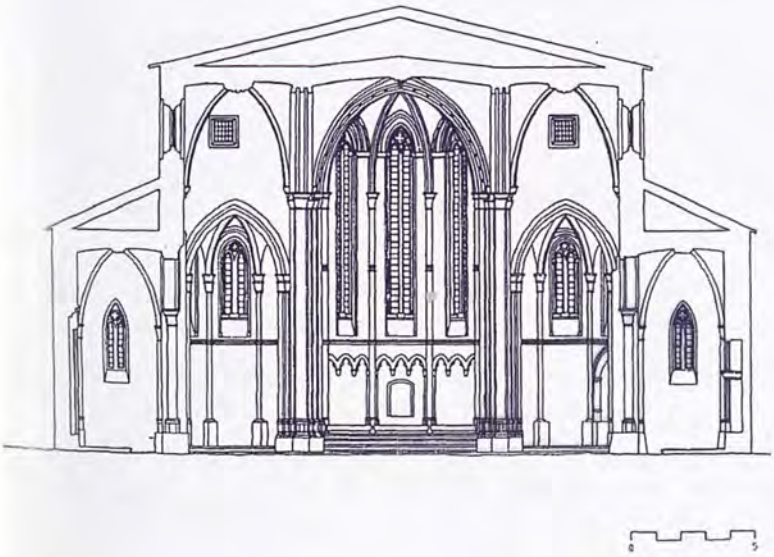


Figura 21: Sección transversal de la Iglesia de santo Domingo de Bonaval. (Soraluce Blond, J.R. y Fernández, X. Arquitecturas da provincia da Coruña. SANTIAGO DE COMPOSTELA. A Coruña, 1999. Pp. 96)

Figura 22: Almenas, reconstruidas, sobre el muro sur de las naves de la catedral. (Archivo R. Yzquierdo).

el papa Juan XXII[81], y a medida que avanzaba la centuria la situación social se deterioró progresivamente, repercutiendo en los edificios ya construidos o en los que por entonces se levantaron. La catedral, a la que el cronista añade habitualmente *"con su alcázar"*[82], se convirtió en uno de los edificios más disputados no sólo por su carácter emblemático, sino también y, precisamente, por sus fortificaciones, en parte todavía existentes (Fig. 22). No sorprende, pues, que cuando don Berenguel pactó su entrada en la ciudad se asegurara la posesión de una de las puertas de la muralla, la Puerta de la Peña[83], para que sus soldados tuvieran siempre expedito el paso y libertad de tránsito para todo aquello que necesitaran. Una vez que el arzobispo consiguió entrar en la ciudad y, tras la obligada y simbólica visita a la catedral, retornó a su fortaleza de la Rocha Fuerte y mientras permaneció en ella *"hizo terminar la torre llamada de la Trinidad que su predecesor había dejado sin acabar, e hizo construir otra de gran altura y solidez, y muy costosa, al otro lado de la iglesia para defensa de ésta y salvaguarda del dominio de la ciudad, conseguido por él con gran trabajo y esfuerzo... Esta torre se llama Berenguela, nombre derivado del suyo de Berenguel; en lo alto de la torre ordenó colocar la máquina para mayor seguridad de la situación"*. También *"mandó construir una torre fuerte en el frente del palacio arzobispal para defensa de dicho palacio y de la iglesia, que fuera práctica y adecuada para vivir en ella, y a la vez de gran belleza, fortaleza y valor"*[84].

81 *Hechos de don Berenguel...* edic. cit. P. 83, véanse en las páginas siguientes a ésta los graves problemas a los que tuvo que hacer frente el arzobispo y que le impulsaron a reforzar las defensas de la catedral, palacio arzobispal y ciudad, en general. Un panorama de la situación tanto en Santiago como en el resto de Galicia durante esta centuria y la siguiente puede verse en GARCÍA ORO, J.– *Galicia en los siglos XIV y XV*. Ts. I-II. cits. Pp. 61 y ss.

82 La fortificación del cimborrio de la catedral fue acometida por el arzobispo don Rodrigo del Padrón, que regía la sede de Santiago desde los primeros años del siglo XIV, al menos desde 1307. También se le atribuye el inicio de la construcción de la torre del Reloj, aunque a este tema se alude en otros puntos. Véase: LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago....* T. V. cit. P.341. Al alcázar se refiere también el autor de *Hechos de don Berenguel....* cit. , entre otras páginas , en las números 91, 95, 103-104.

83 *Hechos de don Berenguel...* edic. cit. P 105.

84 *Hechos de don Berenguel...* edic. cit. Pp. 149 y 161. Sobre la torre de la Trinidad véase: YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...* cit. Pp. 16 y 26, nota 16. VÁZQUEZ CASTRO, J.– Art. cit. Pp. 111 y ss. Para el palacio arzobispal: LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* cit. T. VI. Santiago, 1903. P. 62. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Los palacios arzobispales...* cit. Pp. 58-66.

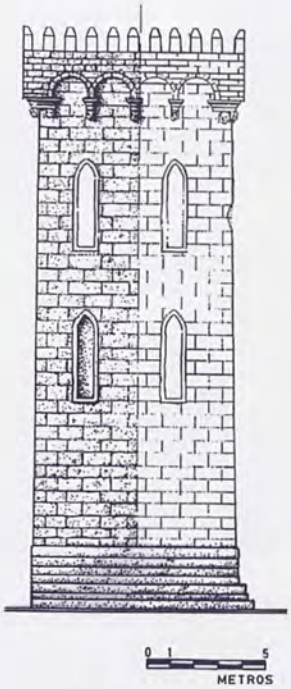


Figura 23: Alzado, hipotético, de la torre de Gómez Manrique, según los restos existentes. (Yzquierdo Perrín, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval de la catedral de Santiago*. R.E.S. Fontán Sarmiento, n.º 10. Santiago, 1989. P. 41).

Figura 24: Arquerías de la torre de Gómez Manrique bajo las cubiertas y sobre las bóvedas de la capilla de las Reliquias (Archivo R. YZQUIERDO).

En este clima de enfrentamientos y desavenencias no extraña que los arzobispos compostelanos tomaran posiciones y fortificaran la catedral ya que se había convertido en una codiciada fortaleza aunque, a veces, tales obras se justificaran por otras necesidades. Tal ocurrió, por ejemplo, en la década de los cincuenta del siglo XIV cuando el arzobispo Gómez Manrique, con el pretexto de que el cabildo necesitaba un lugar adecuado para sus reuniones y de que deseaba fundar una nueva capilla, construyó una enorme torre (Figs. 23 y 24) en la crujía norte del claustro[85] cuyo basamento ha aparecido al excavarse esta zona en torno a 1964.

Que los enfrentamientos de los compostelanos contra el arzobispo seguían existiendo e, incluso, aumentando su virulencia lo revela el asesinato del sucesor de Gómez Manrique, don Suero Gómez de Toledo, al entrar en la ciudad por la puerta de la Trinidad a manos de Fernán Pérez Churruchao y los suyos[86]. La oposición a los arzobispos continuó a lo largo de la segunda mitad del siglo y don Rodrigo de Moscoso vio como *"los burgueses... se apoderaron de todas las fortalezas de la ciudad, echaron fuera al Arzobispo, y nombraron por su*

85 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago...* T. VI cit. Pp. 156-157 y 254. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...*cit. Pp. 16-17. Véanse también en la p. 32, Lám. II, fig. 1, así como los dibujos de las pp. 41 y 42; en el primero se reconstituye el alzado hipotético de la torre en el que se incluyen los restos existentes; en el segundo, se precisa la situación de la torre en el desaparecido claustro medieval

86 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago...* T. VI cit. Pp. 169-176. SÁNCHEZ RIVERA, C.– *Don Suero Gómez de Toledo murió víctima de un atentado el 29 de junio de 1366*. En *"Notas Compostelanas"*. cits. Pp. 77-84.

Figura 25: Plaza de las Platerías. Aunque su configuración dista de ser la medieval las tiendas de los plateros continúan siendo características. (Archivo R. Yzquierdo).

cuenta justicias y procuradores del Concejo". Termina el siglo XIV con el arzobispo don Juan García Manrique, bajo cuyo episcopado se comenzó la construcción del cimborrio actual y se culminó la torre comenzada por Gómez Manrique, celebrándose en ella los cabildos a partir de 1392. También se llevaron a cabo por entonces importantes obras de ampliación en el palacio arzobispal, en la parte que corre paralela a los muros de las naves catedralicias, construyéndose unas sobrias y amplias salas con arcos apuntados[87].

VI.1.– El arzobispado de don Lope de Mendoza

Aunque durante el siglo XV se reavivaron los problemas sociales que habían surgido en la centuria precedente y llegan a producirse episodios de mayor virulencia y fuerza destructora, sus primeros años fueron pacíficos en lo que respecta a Santiago y el arzobispo, don Lope de Mendoza, tomó, en 1418, algunas decisiones relativas a la venta de ciertos objetos de plata a los peregrinos que implicaban mejoras en las tiendas existentes en las proximidades de la puerta de las Platerías (Fig. 25), sin embargo la revolución que en 1422 capitaneó Ruy Sánchez de Moscoso, *"alentada probablemente por el Conde D. Fadrique y otros Magnates de la Corte"*, pospuso su realización hasta que, restablecida la paz, el prelado, una vez tomadas las medidas oportunas para que nadie saliera perjudicado en sus derechos, llevó a cabo su proyecto de *"ensanchar la plaça et ornato et magnificencia et honrra de la dicha yglesia Cathedral"*. Las obras duraron hasta 1431, año en el que don Lope entregó al cabildo *"las casas y tiendas reedificadas, incluso las cinco y media pertenecientes a la Mesa Arzobispal para que con su renta se dotasen... ciertas fiestas"*, al mismo tiempo ratificó las ordenanzas de 1418 y prohibió que desde entonces se trabajara y vendiera plata *"en la dicha su cibdad salvo en los dichos portales et tiendas et botycas de los dichos orives et especieros"*[88]. Según López Ferreiro[89] la zona de la plaza de las Platerías tenía durante la primera mitad del siglo XV una urbanización muy diferente de la actual, ya que en su solar *"había entonces en dirección de N. a S. una manzana de casas que dividía dicho*

87 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago...* T. VI cit. Pp. 191-192 y 253 y ss. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Los palacios arzobispales...* cit. Pp 60-62.

88 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la Iglesia de Santiago...*cit. T. VII. Santiago, 1904. Pp. 75-77. NEIRA DE MOSQUERA, A.– *La hermandad de Santiago, 1418.* En *"Monografías de Santiago..."* cits. Pp. 43-58. La aludida sublevación de 1422 obligó al arzobispo a ser precavido y firme en sus relaciones con los burgueses ya que *"amenazaron con enterrar vivos a los canónigos en las huesas que habían abierto en el cementerio de la Quintana, obligándolos a permanecer encerrados en la iglesia. Y para evitar su ferocidad los Tribunales eclesiásticos tuvieron que huir y refugiarse en el monasterio de Oseira"*, cometiendo otros atropellos y desmanes en diferentes conventos y prioratos de la ciudad, al tiempo que se mofaban de las disposiciones canónicas con insolencia. Véanse en el T. VII de López Ferreiro citado al comienzo de esta nota las Pp. 35-40. Sobre estos temas LÓPEZ FERREIRO, A.– *Fueros municipales de Santiago y de su tierra.* Madrid, 1975. Pp. 438-457. Una curiosa leyenda relativa a la pérdida del anillo episcopal por parte de don Lope la relata

La catedral y su entorno desde el aire. (Cortersía de José A. Puente)

solar en dos calles. La del lado del Este se llamaba la calle del Portal de los Olives, y por un extremo desembocaba en la Rúa del Villar y por el opuesto terminaba muy cerca del gran pórtico o portal meridional de la Iglesia, en donde, según parece, se levantaba un gran pilón de agua sustituido hoy por la fuente de las Platerías. Desde aquí arrancaba transversalmente otra calle que comunicaba la plaza de la Quintana, en la cual calle estaban las tiendas de los buhoneros y de los especieros o vendedores de hierbas, especias y otros objetos análogos. La otra calle paralela a la primera, venía a ocupar el solar de las actuales platerías de la catedral. En el extremo de esta calle, colindante con la de la Rúa del Villar, había un gran comercio de especieria... estas casas y tiendas solía arrendarlas el Cabildo por cierto número de años —ordinariamente el de diez— a los plateros y especieros". De cualquier modo el número de plateros existentes en Santiago hacía que también ocuparan algunas otras casas cercanas a las Platerías como, por ejemplo, en la *"rúa da moeda nova"*, hoy calle de Gelmírez.

El cabildo era propietario de un buen número de casas y tiendas en las zonas inmediatas a la catedral y en los contratos realizados durante el arzobispado de don Lope de Mendoza constan no sólo los plateros, sino también los *"cintureiros o cintoreros"*, las tiendas de *"merçaria"* que, igualmente fueron reedificadas por el prelado, eran ocho y *"estaban en fila y formaban ángulo con la calle de los olives adelantándose por la plaza de la Quintana hasta llegar cerca de las casas en donde se vendía el pescado"*, es decir la zona donde siglos más tarde se levantó la Canónica que cierra dicha plaza por su lado sur. Enfrente se encuentra la calle de la Azabachería, *"en otro tiempo conocida con el nombre de la Moneda vieja"*[90], según el citado López Ferreiro. En la plazuela que había delante de la puerta septentrional de la catedral *"tenían sus tiendas muy pintadas y aderezadas los cambiadores, que eran la clase aristocrática entre los burgueses de Santiago. Enfrente y cerca del monasterio de San Martín estaba el hospital, en el cual recibían hospedaje y asistencia los peregrinos pobre o enfermos"*. Tales eran, pues, los alrededores de la catedral durante el relativamente pacífico episcopado de don Lope de Mendoza.

SÁNCHEZ RIVERA, C.– UN MILAGRO DE SAN ANTONIO. En NOTAS COMPOSTELAS cits. pp.65-67.

89 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 77-83.

90 Esta denominación sigue existiendo en el callejero compostelano, aunque no se corresponde con la Azabachería, sino con la calle que corre paralela a la fachada oriental del monasterio de san Marín Pinario.

También aprovechando la bonanza que en aquella primera mitad del siglo XV se vivía se llevaron a cabo algunas obras de cierta importancia en la catedral y se concluyeron otras que habían sido iniciadas anteriormente, por ejemplo se terminó el cimborrio, comenzado en el episcopado del predecesor del arzobispo Lope de Mendoza, don Juan Gómez Manrique, y que luego fue modificado en su exterior durante el siglo XVII[91]. También en los primeros años del XV se colocó un reloj en una de las torres de la catedral, se terminó en la girola catedralicia la capilla dedicada a la Virgen Blanca, también conocida como capilla de los España[92].

En otras obras de mayor importancia la intervención del arzobispo don Lope fue más destacada como en las que llevó a cabo en el palacio arzobispal que, a pesar de no conservarse, se conocen por la declaración prestada por el clérigo Gómez de Goyanes, testigo en el pleito Tabera-Fonseca, quien dijo *"que bido los palaçios arçobispales que hizo el arçobispo don Lope, questaban azia San Françisco, donde aora está la huerta de los naranjos y jardin, los quales dize que heran quatro quartos de aposento ladrillados y que tenían çiertos edefiçios de aposientos,... que vido un buen aposento junto al Hospital Viejo de Santiago e sus corredores azia el patio de naranjos labrados de madera de olibel muy bueno y abaxo el patio, entre los naranjos, con sus azulexos e que hazia la parte donde hesta el jardin... bido una torre muy alta e grande, pero que no hera de grano tan grande como la de la torre de la plaza, pero que casi tamaña y de canto labrado muy gentil, con su guinalda por ençima e... la bio cortar a ofiçiales pedreros por vaxo e la vido poner sobre estacas e poner unos odres viejos e ponelles fuego para que ardiesen e la vido derrocar por el pie e caer"*, esta torre, derribada durante las revueltas provocadas por la hermandad compostelana unos años más tarde, *"hestava en los Palaçios arçobispales azia San Martín... dezían que hiziera el arçobispo don Rodrigo"* de Luna[93], es decir que fue construida por uno de los inmediatos sucesores de don Lope, seguramente en la década de los cincuenta del siglo XV.

Mayor empeño puso don Lope en la construcción de su capilla funeraria[94] que, bajo la advocación de la Virgen del Perdón,

91 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 104. CAAMAÑO MARTÍNEZ, J.Mª.– *El arzobispo compostelano don Lope de Mendoza (+1445) y sus empresas artísticas.* B.S.E.A.A. T. XXVI. Valladolid, 1960. Pp. 43-46. BONET CORREA, A.– *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII.* Madrid, 1966. Pp.300-301. GARCÍA IGLESIAS, X.M.– *A catedral de Santiago e o barroco. Santiago*, 1990. Pp. 121-122.

92 *Nuestra Señora la Blanca. Novena y notas históricas acerca de su culto y su capilla en la S.I. Catedral de Santiago.* Santiago, 1934. Pp. 25-31. MONTOTO FIJÓO, M.- *El culto y la capilla de Santa María la Blanca en la S.I. Catedral de Santiago de Compostela . (Notas para una monografía).* C.E.G. T. VII. Santiago, 1947. Pp. 395-441.

levantó en *"un pedaço del patio del palacio* (arzobispal) *con la puerta a la iglesia catedral, a la nave del crucero que caía hacia los palacios arçobispales"*. Para llevar a buen término su empresa solicitó en 1442 a Juan II que le permitiera destinar a la obra dos privilegios de quince mil maravedíes cada uno que le había otorgado, a lo que accedió el rey. Pero don Lope falleció en 1445 sin ver terminada su obra, que no se concluyó hasta 1451, según una lápida colocada en el nartex de la capilla actual. Las referencias relativas a la antigua coinciden en que tenía planta rectangular, cuatro altares, sacristía, tribuna desde la que los arzobispos podían seguir las celebraciones desde su palacio, y escalera de comunicación con éste. En el centro se encontraba el suntuoso y singular sepulcro exento del fundador labrado en alabastro[95], al igual que la Virgen del Perdón[96] y, quizá, también otras piezas. La actual capilla, de planta circular, fue proyectada por Miguel Ferro Caaveiro en la segunda mitad del siglo XVIII[97].

Al tiempo que el prelado promueve estas importantes intervenciones en la ciudad, a las que cabría añadir otras en diferentes poblaciones de su diócesis, diversos clérigos y seglares compostelanos donan o dejan en sus testamentos diversas mandas para mantener establecimientos religiosos y beneficos de escasa significación y sin relevancia arquitectónica ni urbanística[98].

VI.2.– Os "Irmandiños"

Aunque los años siguientes al fallecimiento del arzobispo Lope de Mendoza no estuvieron exentos de problemas entre los burgueses compostelanos y su sucesor, don Alvaro Núñez de Isorna, los hechos no revistieron especial gravedad ni virulencia y la inesperada y pronta muerte del prelado quizá evitó situaciones más comprometidas que afectaron, sin embargo, al arzobispo don Rodrigo de Luna, quien al regresar a su diócesis en el otoño de 1458 de una campaña en la guerra de Granada, a la que había sido llamado por el rey Enrique IV, se encontró con una nueva sublevación que le impide entrar en Santiago, cuya catedral es, una vez más, una poderosa fortaleza en manos de sus enemigos. La difícil búsqueda de una solución

93 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 111. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A.– *Las fortalezas de la mitra compostelana y los "irmandiños". Pleito Tabera-Fonseca.* T. I. Santiago, 1984. Pp. 46 y 58. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Los palacios arzobispales...* cit. Pp. 62-66.

94 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 112-116. CAAMAÑO MARTÍNEZ, J.Mª.– *El arzobispo compostelano don Lope...*cit. Pp. 33-43. HOYO, J. DEL.– *Memorias...* edic. cit. Pp. 23 y 99-101.

95 Según el cardenal HOYO (ob. y edic. cits. P. 99) el sepulcro de don Lope era *"un túmulo de alabastro muy grande y muy bien labrado. Y ensima deste sepulcro está de bulto el dicho arçobispo del mismo alabastro, todo muy bien labrado y demás de tener el dicho sepulcro muchas figuras de bulto del mismo alabastro labrado está asentado sobre dos leones del mismo alabastro y en la de arriba tiene un letrero" relativo al enterramiento de "domini Lupi de Mendoça"*.

96 YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Virxe de Don Lope.* En *"Cinco séculos de historia universitaria. Gallaecia Fvlget"*. Santiago, 1995. Pp. 238-239.

97 GARCÍA-ALCAÑIZ YUSTE, J.– *Arquitectura del Neoclásico en Galicia.* A Coruña, 1989. Pp. 131-134. La capilla de don Lope fue utilizada durante siglos por la Universidad de Santiago para la colación de grados académicos, conferidos en virtud de la bula del papa Pío V del diecinueve de febrero de 1567. Véanse al respecto: PÉREZ COSTANTI, P.– *De "re" universitaria. Los paseos de grados.* En *"Notas viejas galicianas"*. T. III. Vigo, 1927. Pp. 331-338 (Reedición de la Xunta de Galicia. Santiago, 1993. Pp. 545-548). CABEZA DE LEÓN, S. y FERNÁNDEZ VILLAMIL, E.– *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela.* T. I. V. II. Santiago, 1946. Pp. 95 y ss. FILGUEIRA VALVERDE, J.– *Ritual de Grados.* En *"Historias..."* cit. Pp. 143-145.

98 Para otras intervenciones de don Lope véase CAAMAÑO MARTÍNEZ, J. Mª.– *El arzobispo compostelano don Lope...*cit. Pp. 30 y ss. LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 121 y ss.

se demoró hasta los primeros días de septiembre de 1459, fecha en la que representantes de ambas partes se reunieron *"en el campo de Mazarelas inmediato a la puerta del mismo nombre en Santiago"* (Fig. 26), alcanzando un acuerdo temporal que fue aceptado por los contendientes[99]. El inesperado fallecimiento del prelado debió de evitarle mayores disgustos y situaciones comprometidas que, sin embargo, tuvo que afrontar su sucesor, don Alonso I de Fonseca, que ocupaba entonces la sede de Sevilla.

Los problemas con el conde de Trastámara, mal resueltos durante el episcopado de don Rodrigo de Luna, se reavivaron el año de su muerte, 1460, y tuvieron que ser abordados por el nuevo prelado, don Alonso I de Fonseca, de inmediato ya que a su llegada a Santiago de Sevilla, se encuentra con que el conde no sólo no reconoce su autoridad, sino que le impide entrar en la ciudad y en su iglesia. Al año siguiente se mantenía el litigio y los conventos de los barrios inmediatos a la ciudad se convierten en temporales cuarteles de las huestes de los contendientes, así ocurre con Belvís, san Pedro de Fora, Sar y Bonaval, pero al ser *"sometida a su señorío y jurisdicción toda la diócesis compostelana, a principios del año 1462"* el arzobispo se trasladó a Toro o a Salamanca[100]. El levantamiento del conde de Trastámara y el centrar en la catedral sus actuaciones originaron nuevos desperfectos que afectaron especialmente al antiguo claustro medieval que se pretende reparar de inmediato, aunque no es posible llevarlo a cabo dilatándose la intervención hasta 1486, año en el que su estado de ruina obliga a vender diferentes alhajas para evitar su total pérdida[101].

Don Alonso I de Fonseca retornó, como estaba previsto, a su sede sevillana y de allí vino a Santiago su sobrino, Alonso II de Fonseca, en 1464 quien, como escribió López Ferreiro[102], *"bajo muy malos auspicios puso el pie en Santiago"* ya que sus pretensiones chocaban con los intereses de Bernald Yáñez de Moscoso, *"cuyas tierras y cotos lindaban casi todos con los de la Iglesia"*, quien no dudó en prender al arzobispo en Noia a comienzos de 1465 y encarcelarlo en la fortaleza de Vimianzo[103], pidiendo por su rescate *"quinientas doblas de oro"*. Para tratar de conseguir tal cantidad el veintiuno de julio de 1466 los canónigos de Santiago que estaban reunidos fueron apresados

99 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 224-232.
100 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 244-246.
101 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 319. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Aproximación al estudio del claustro medieval...*cit. P. 17.
102 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 248 y ss.
103 LEMA SUÁREZ, X.Mª. y MOUZO LAVANDEIRA, R.– *O castelo de Vimianzo e os Moscoso de Altamira.* A Coruña, 1998. Pp. 19 y ss.

Figura 26: La Puerta de Mazarelos es la única que se mantiene en pie de la antigua muralla. (Archivo R. Yzquierdo).

por la madre y el hermano del prelado que, con la colaboración de algunos otros canónigos, cogieron del tesoro de la iglesia cierta cantidad para el pago del referido rescate. Al tener conocimiento de tales movimientos Bernal Yáñez cercó la iglesia con todos en su interior y *"toda la Catedral estaba rodeada de empalizadas, manteletes y otras obras de ataque"*, produciéndose frecuentes escaramuzas entre ambos bandos.

Un contemporáneo narra así estos y otros acontecimientos que tuvieron lugar durante el cerco de la catedral compostelana: *"este cavaleiro (Bernald Yáñez) lles veo poer cerco ena Santa Iglesia de Santiago en día de sta. María Magdalena, era MCCCCLXVI, (22 de julio) e en día de Santiago os da iglesia poseron fogo ena pratería e en derredor de toda la iglesia e ardeu todo... os da iglesia facían moito mal con un trabuco, con que tiraban da cima da Iglesia e lanzaban a pedra fasta a Rúa do Camiño"*. Los sitiados *"habían montado un trabuco sobre las bóvedas de la catedral, con el que disparaban enormes piedras, alguna de las que llegó al extremo de la ciudad, hasta la puerta del Camino"*[104], y en su defensa incendiaron *"las casas más próximas a la catedral, en particular las de la calle de las Platerías"*. Tan contundentes intervenciones y el ser herido de muerte Bernald Yáñez no consiguieron doblegar a los sitiadores entablándose negociaciones que condujeron a la liberación de los canónigos sitiados el treinta y uno de diciembre de 1466. Al mismo tiempo el prelado fue desterrado, lo que originó serias dificultades al normal desarrollo de la vida de la diócesis y de la ciudad hasta su retorno a mediados de 1469.

Sin embargo ya antes de la vuelta del arzobispo a la capital de su sede el cabildo inició y aceleró en lo posible la reconstrucción de los daños que había originado el incendio provocado por los sitiados en las casas próximas a la catedral, especialmente por el sur, y en la misma basílica, al tiempo que desembarazaron las entradas de los atrancos y restauraron las partes afectadas, ya que incluso tenían que celebrar las reuniones capitulares fuera de la propia catedral, por ejemplo en la iglesia de santa Salomé y en el monasterio de Antealtares en 1467. Igualmente cedió en foro algunas casas incendiadas con la condición de que fueran reedificadas antes de tres años. El

104 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 251-260, véase en la nota 1 de la p. 253 la significación de la palabra "trabuco" en este caso. Ídem.– *Galicia en el último tercio del siglo XV*. 3ª edición. Vigo, 1968. Pp. 25 y ss. PORTELA PAZOS, S.– *Galicia en tiempo de los Fonseca*. Madrid, 1957. Pp. 37 y ss. APONTE, V. DE.– *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia. Introducción y edición crítica con notas*. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. et ALT. Santiago, 1986. Pp. 174-178. De estos acontecimientos, en especial de la herida causada por una flecha a Bernald Yáñez y de la visita que giran a la catedral en tan especiales circunstancias, se hace eco Leo de Rozmital en la relación que dejó escrita de su *"Viaje de peregrinación, de caballería y de corte a través de Occidente"*, realizado entre los años 1465 y 1467. Véase en HERBERS, K. y PLÖTZ, R.– *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*. Santiago, 1999. Pp. 114-117.

cabildo, sin embargo, pone especial empeño en *"mandar facer, labrar e edificar as tendas dos prateyros contra a parte do thesouro como van de longo a longo por las costas da parede, segundo que antes estavan antes que fosen queymadas"*, solicitando a los canónigos que adelanten las cantidades de dinero necesarias *"porque fosen mays en breve reparadas para honra da dita Iglesia e cibdade"*[105]. Quizá algunas de las obras emprendidas en los primeros años del siglo XVI, como la construcción de un nuevo claustro que modificó el trazado urbano de la zona, tuvieron parte de su razón de ser en los destrozos que por entonces sufrió y que se añadían a otros anteriores.

Restañar los destrozos sufridos por la fábrica y demás elementos de la catedral durante los diferentes asedios y ataques era, pues, tarea prioritaria para el cabildo, que comenzó en seguida a repararlos. Una de sus primeras actuaciones fue la *"reedificación del magnífico baldaquino de plata del altar mayor"* comenzando las intervenciones a partir de 1449, aunque las sublevaciones posteriores le afectaron de lleno y en 1474 todavía no se había concluido. A pesar de ello, y al mismo tiempo, emprendió la construcción de un estribo *"para sostener el ángulo de la izquierda de la fachada del Mediodía"* colocando la primera piedra el veinte de julio de 1468 el *"maestro da obra de Santiago, Gonzalo Bispo, pedreiro"*, sin embargo en 1473 todavía no estaba construido, a pesar de que *"a iglesia de aquela parte estaua en gran peligro"*[106]. A pesar de tan graves acontecimientos como los vividos la fábrica de la catedral había salido airosa de tan dura prueba y en los últimos años del siglo XV sólo se localizan alusiones a obras que cabe considerar de mantenimiento o pequeñas mejoras, por ejemplo, en 1485 se manda arreglar el artilugio con el que se tocaban las campanas anteriormente; en 1498 se decide hacer las hojas de las puertas que permitieran cerrar la catedral por la noche si así se quería, lo que todavía tardará algún tiempo en ejecutarse; por último, en 1499 se alude a reparos en la antigua capilla de san Nicolás[107] que sirve de tránsito hacia la Corticela actualmente.

Quizá en medio de este panorama tan poco halagüeño la nota de mayor paz la ponga la fundación de la humilde capilla de la Angustia de Arriba, entonces denominada *"hermita del hom-*

105 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp. 36-37. Ibidem.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 320-321.

106 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp.38-39. En esta última página aclara el autor que *"no debe confundirse este "fincapié dos olives", o sea de los "aurífices" con la actual torre del Reloj,... ni con otro "fincapié" o estribo de que se habla en acta capitular de 30 de Enero de 1471... El "fincapié dos olives"... estaba, como dijimos, en el ángulo de la izquierda y formando juego con la torre del Reloj; el otro "fincapié" estaba más retirado, y debió deshacerse, lo mismo que la torre del Ángel, cuando se construyó el claustro actual, o cuando se hizo el murallón de la Puerta Santa"*. Para estas intervenciones, y del mismo autor, véase *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 318 y ss. VÁZQUEZ CASTRO, J.– Art. cit. Pp. 118-122.

107 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 384.

bre Sancto"[108], en un terreno próximo al convento de Bonaval y al monte de la Almáciga, que cedieron en foro a Cristobo Francés los monjes de san Pedro de Fora el veinte de julio de 1465. Según el largo epígrafe grabado en el dintel de la actual puerta de la sacristía (Fig. 27) poseía la capilla un hospital del que no se vuelve a tener noticia[109].

VII.– UN NUEVO ESTADO: LOS REYES CATÓLICOS

Tras la sublevación de los "irmandiños"[110] las reparaciones se hicieron inevitables ya que tanto la catedral como el palacio arzobispal habían experimentado graves quebrantos en sus fábricas, en especial las torres y el palacio citado que, según consta en las declaraciones de los testigos del pleito Tabera-Fonseca, sufrieron grandes destrozos que no fueron arreglados definitivamente hasta el siglo XVI, teniendo en ello una importante participación el arzobispo Fonseca. Los últimos veinte años del XV fueron, ciertamente, difíciles por las destrucciones causadas a las propiedades de la mitra y por las nuevas disposiciones que los Reyes Católicos estaban decididos a implantar en sus reinos y que en Galicia en general y en Santiago en particular querían imponer sus enviados, don Fernando de Acuña y el licenciado Chinchilla, quienes celebraron cortes en Santiago en 1480 y exigieron al arzobispo *"la entrega de las fortificaciones de la iglesia"*, estando dispuestos a cercar al prelado en la propia catedral, una vez más, para

Figura 27: Lápida fundacional de la capilla de la Angustia. (Archivo R. Yzquierdo).

108 Tal denominación se debe a una tradición popular que recogió a mediados del siglo XIX Neira de Mosquera en *La calle de Bonaval, "Monografías..."* cit. Pp. 231-240. Véase, también, FILGUEIRA VALVERDE, J.– *Juan Tuorum. En "Compostela, camino y estela"*. Oviedo, 1993. Pp. 183-184.

109 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp. 35-36. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Dos capillas compostelanas dedicadas a la Virgen de las Angustias. En "III Semana Mariana en Compostela"*. Santiago, 1997. Pp. 62 y ss.

110 COUSELO BOUZAS, J.– *La guerra hermandina . Siglo XV*. Santiago, 1926. GARCÍA ORO, J.– *Galicia en la Baja Edad Media...*cit. Pp. 131 y ss. Ídem.– *Galicia..* T. I. cit. Pp. 137 y ss. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A.– *Las fortalezas...* cit. Ts. I-II.

conseguir sus propósitos. El arzobispo *"entregó sin más dificultad la Iglesia, y obtuvo del Gobernador que se le dejasen todas las demás fortalezas... sin embargo puso en entredicho la Iglesia... que aun duraba en el año 1482"*, poco después, sin embargo, la reina ordenó la devolución al arzobispo de las fortalezas que hubieran podido serle confiscadas *"E sy de alguna o algunas dellas el dicho Arçobispo e la dicha su iglesia está desapoderado e despojado, luego que con esta mi carta fuerdes Requeridos, las tornedes e Restituyades libremente e syn condicion alguna"*[111].

Cuando los Reyes Católicos pacificaron el país se puso de manifiesto que el poder episcopal, que en Santiago y su diócesis había gozado de cierta primacía sobre el propio poder real y había desempeñado un papel preeminente en la organización y construcciones arquitectónicas de la ciudad, a pesar de los frecuentes roces con los burgueses compostelanos y de sus sublevaciones, estaba, finalmente, debilitado y el poder real promueve y ejecuta, incluso con autorización papal, las más trascendentes intervenciones que se realizaron en Santiago en los finales del siglo XV, incluyendo aquellas que por su carácter marcadamente religioso parecían ser más competencia del arzobispo que de los reyes como, por ejemplo, la reforma de los monasterios de Galicia, en general, y de Santiago en particular, árdua empresa que el papa Inocencio VIII les autorizó mediante la bula *"Meditatio cordis nostri"*. Así ante la ruina que padece, tanto en lo material como en lo espiritual, el antiguo monasterio de san Paio de Antealtares sus monjes junto con los de san Pedro de Fora, cuyo antiguo monasterio se alzaba en las inmediaciones de la Puerta del Camino, han de integrarse en una nueva comunidad benedictina que se establece en san Martín Pinario, que pasaba a depender de san Benito de Valladolid. Tales actuaciones fueron confirmadas por Alejandro VI mediante su bula *"In apostolicae dignitatis speculo"* expedida en 1493.

La bula de Inocencio VIII antes mencionada al referirse a san Martín dice que *"en su fábrica y edificios está ruinoso y destruido, ni en él se conserva sombra de regular observancia"*, lo que se entiende fácilmente ya que tan sólo vivían en él dos

111 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 299-304. Ídem.– *Galicia...* cit. Pp. 93 y ss. GARCÍA ORO, J.– *Galicia...* T. II. cit. Pp. 58-62.

o tres religiosos. Tras la incorporación de los monjes de los monasterios compostelanos de Antealtares y san Pedro de Fora, así como otros dispersos por diferentes rincones de Galicia el número de religiosos se elevaría a treinta, quienes *"además de ocuparse en el culto y servicio divino, cuidasen de la administración del hospital"* que los reyes pensaban levantar en la ciudad con una parte de las rentas de los monasterios antes citados. Antealtares, que en 1495 acogió el colegio de estudiantes pobres establecido por Lope Gómez de Marzóa, fue entregado por el abad de san Martín, fray García de Astudillo, al reformador puesto por los reyes, padre Valencia, el dieciseis de julio de 1499 y el veintitrés del mismo mes se instalaron en él las primeras monjas que, desde entonces, lo habitan[112].

Cuando se está produciendo, no sin dificultades, la reforma de los monasterios gallegos los Reyes Católicos, sabedores de que la situación económica de la iglesia compostelana no era tan desahogada como antaño, decidieron, el quince de mayo de 1492, la concesión del Voto de Granada sobre las tierras reconquistadas recientemente. De tales rentas un tercio sería para el cabildo y de él participaría también el arzobispo; otro tercio se destinaría a la fábrica de la iglesia y, el tercero, para el hospital que se proponían levantar en Santiago[113]. Dotar a Santiago de un hospital que cubriera las necesidades de los peregrinos y enfermos era una vieja aspiración de los Reyes Católicos, sobre todo desde su visita[114] a Galicia en 1480.

También el cabildo estaba interesado en mejorar el viejo hospital de la Azabachería y ya en 1465 el nuevo administrador, bachiller Alonso González, pretendió poner orden en las cuentas y, al tiempo, trata de captar mas recursos para *"o reparo do dito espital et sostentamento et mantemiento dos pobres et enfermos que enno dito espital et a el de cada día ocurren et veen de todas las quatro partidas do mundo"*[115]. En noviembre de 1490 el cabildo decide repararlo y ampliarlo, para ello cede una casa y el administrador pretende, sin éxito, que los monjes de san Martín le vendan o cedan otro solar inmediato, asunto en el que llegó a terciar el rey Fernando el Católico en 1499. Sin embargo la nueva fundación

112 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp. 115-117, 162-164 y 172-178. Ídem.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. P. 346. YZQUIERDO PERRÍN, R.– *Testimonios... San Paio de Antealtares* cit. Pp. 93-94. Ídem.– *Testimonios... San Martín Pinario* cit. Pp. 183-184. Según Hoyo (ob. cit. P.68) a san Martín Pinario se anexionaron treinta y siete monasterios, número que Fernández Sánchez y Freire Barreiro (*Santiago, Jerusalen, Roma*. T. I. Santiago, 1880. Pp. 278-281) rebajan a treinta y dos. Para san Pedro de Fora véase: YZQUIERDO PERRÍN, R.– *La desaparecida iglesia de San Pedro de Fora en Compostela*. C.E.G., T. XXIX. Santiago, 1974-1975. Pp. 35-50. Para la temporal cesión de Antealtares como sede del Estudio Viejo, además de López Ferreiro, antes citado, consúltese PÉREZ BUSTAMANTE, C. y GONZÁLEZ GARCÍA-PAZ, S.– *La Universidad de Santiago* cit. Pp. 8-10. CABEZA DE LEÓN, S. y FERNÁNDEZ VILLAMIL, E.– *Historia de la universidad...* cit. T. I. V. I. Santiago, 1945. Pp. 15-19.

113 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 340 y ss. Véase también Apéndice XLIII. Pp. 152-160.

114 Sobre este viaje consúltese LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp. 111 y ss.

115 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 402-403. OTERO TÚÑEZ, R.– *Rastreando los orígenes de mi Universidad*. Santiago, 1985. Pp. 23 y ss.

de los Reyes Católicos haría innecesario el viejo hospital una vez inaugurado el nuevo en 1509 por lo que el arzobispo Fonseca intentará, hasta conseguirlo, que el antiguo hospital se transforme en colegio (Fig. 28), embrión de la universidad que pretendía fundar[116].

Por fin en 1499 los Reyes Católicos pudieron comenzar a poner en marcha su fundación de un nuevo hospital que cubriese las carencias que padecían los demás existentes en Santiago, para lo que comisionan al deán, don Diego de Muros, para que levante un hospital *"donde se acojan los pobres, peregrinos e enfermos que allí vinieren en romería, e por falta de tal hedeficio han perecido e perecen muchos pobres, enfermos e peregrinos por los suelos de la dicha Yglesia e otras partes, por no tener donde se acoger e quien los reciba e aposente... mandamos para ello facer un Espital a nuestras costas"*. Más adelante le encargan a don Diego de Muros que elija el terreno adecuado, gestione su adquisición y realice todo lo necesario para llevar adelante la construcción. La real cédula está fechada en Madrid el tres de mayo de 1499 y mientras el hospital no estaba construido encargan que se alquile una o más casas para tener dispuestas entre ochenta y cien camas para los peregrinos pobres. Las obras comenzaron en la primavera de 1501 y diez años después se dieron por terminadas, aunque esto no era más que el comienzo de una dilatadísima y complejísima obra en la que empezó por seguirse un proyecto de los hermanos Egas, en cuya ejecución participaron artistas foráneos que renuevan el arte gallego y permiten la inmediata adopción del balbuciente renacimiento al filo del 1500. Su proyectó sufrió numerosas modificaciones, aunque tan poco profundas, en el fondo, que su esquema se mantuvo a lo largo de su historia constructiva[117].

El inicio del Hospital Real (Fig. 29), a un lado de la fachada occidental del Palacio Arzobispal y de la catedral, supone un nuevo linde para la futura plaza del Obradoiro y la definitiva definición del camino que a través de la inmediata puerta de la Trinidad conducía a Noia. Pero tal obra también sirve de acicate al cabildo para que el mismo año de su comienzo constructivo, 1501, pretendiera reedificar el humilde hospital

Figura 28: Portada del antiguo hospital de la Azabachería en el colegio de san Jerónimo. (Archivo R. Yzquierdo).

116 NEIRA DE MOSQUERA, A.– *El Estudio Viejo de Santiago*. En *"Monografías de Santiago"* cits. Pp. 259-275. LÓPEZ FERREIRO, A.– *Historia de la iglesia de Santiago...* T. VII cit. Pp. 355-357. Ídem.– *Galicia...* cit. Pp. 247-248. PORTELA PAZOS, S.– Ob. cit. Pp. 134-140. OTERO TÚÑEZ, R.– *Rastreando...* cit. Pp. 21 y ss. Véase, también, la monumental *Historia de la Universidad de Santiago...* cit. CABEZA DE LEÓN, S. y FERNÁNDEZ-VILLAMIL, E. Ts. I-III, o la obra ya citada de PÉREZ BUSTAMANTE, C. y GONZÁLEZ GARCÍA-PAZ, S. igualmente sobre la historia de la Universidad compostelana.

117 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. Pp.247 y ss. Al edificio del Hospital Real se han dedicado diferentes estudios, veanse, entre otros: VILLA-AMIL Y CASTRO, J.– *Reseña histórica de la erección del Gran Hospital Real de Santiago, fundado por los Reyes Católicos*. En *"Galicia Histórica"*. Año II, Nº. 7, 8, 9, 10, 12. Santiago, 1903. Pp. 449-480, 513-546, 577-606, 625-637 y 775-783, respectivamente. Ídem.– *Iglesias gallegas de la Edad Media*. Madrid, 1904. Pp. 359-365. SÁNCHEZ RIVERA, C.– *El Gran Hospital Real es fundación de los Reyes Católicos*. En *"Notas Compostelanas"* cit. Pp. 198-210. PORTELA PAZOS, S.– Ob. cit. Pp. 123-134. AZCÁRATE RISTORI, J.Mª. DE.– *La labor de Egas en el Hospital Real de Santiago de Compostela*. En *"Miscelanea Prof. Dr. D. Roggen"*. Bruselas, 1955. Pp. 15-22. ROSENDE VALDÉS, A.A.– *El*

Figura 29: Vista general del Hospital Real. (Archivo R. Yzquierdo).

Grande y Real Hospital de Santiago de Compostela. Santiago, 1999.
118 LÓPEZ FERREIRO, A.– *Galicia...* cit. P. 253.

de Jerusalén[118], sito en la pequeña calle que lleva su nombre, a un lado de la Azabachería, y que estaba *"dedicado especialmente a hospedar a los peregrinos pobres de las regiones de Oriente"*. A pesar de los deseos del cabildo la obra no se pudo comenzar hasta 1521 y se prolongó hasta los inicios de 1528.

La cronología y las actuaciones que se llevan a cabo en Santiago en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI presagian importantes cambios que, a veces, se presentan como inaplazables, aunque también en ocasiones los datos resultan contradictorios en algunos extremos. Por ejemplo el peregrino Hyeronimus Münzer, que visitó la ciudad en diciembre de 1494, dice de ella: *"La ciudad no es grande, pero antigua y con un muy buen antiguo amurallamiento y fortificado con numerosas y fuertes torres"*[119]; sin embargo en 1505 el compostelano Pedro da Roca describe en Toro ante el rey Fernando y sus hijos un panorama muy diferente: *"la dicha çibdad tiene derrocada toda la mayor parte della de manera que toda está abierta e muy aportillada e para lo aver de reparar e faser los dichos muros dis que han menester de gran cantidad de dinero"* del que no se disponía. Por su parte los monjes de san Martín Pinario se quejan del mal estado de las calles y de las consecuencias negativas para la salud: *"a cabsa de la humedad de la tierra e del mal olor de las calles,*

por los muchos lodos que en ella ay, por no estar limpias e empedradas, siempre ay pestilencia e otras enfermedades"[120]. Quizá todos tenían su parte de razón y las huellas de los enfrentamientos pasados tardarían todavía algún tiempo en restañarse y borrarse, pero las intervenciones que se realizaron durante los siglos XVI, XVII y XVIII han dado forma y vida a la actual ciudad histórica que tanta admiración produce en cualquiera. Para terminar este ya largo recorrido por la historia y la construcción de Santiago nada mejor que unas frases escritas por un peregrino bohemio, Leo Rozmital[121], que visitó Santiago en el conflictivo año de 1465, pero que supo distinguir entre lo propio y esencial de Compostela y lo transitorio y, consiguientemente, típico de una situación concreta: *"La ciudad de Santiago es una pequeña y hermosa ciudad de mediana extensión, no demasiado grande, y en ella vive gente honrada, a pesar de que esta vez estaban en contra del obispo y de la iglesia"*.

119 *Itinerarium Hispanicum*, en HERBERS, K. y PLÖTZ, R.– Ob. cit. P. 147. La llegada de Münzer a Santiago se produjo a partir del trece de diciembre de 1494.

120 GARCÍA ORO, J.– *Galicia*...T.II cit. Pp. 67-68 y 73-74.

121 Ob. cit. Edición de HERBERS, K. y PLÖTZ, R.– Ob. cit. P. 103.

SIGLAS EMPLEADAS EN LAS NOTAS

A.C.S. = Archivo de la Catedral de Santiago.

A.E.A. = Archivo Español de Arte.

B.R.A.G. = Boletín de la Real Academia Gallega.

B.S.A.A. = Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología.

B.S.E.E. = Boletín de la Sociedad Española de Excursiones.

B.U.C. = Boletín de la Universidad Compostelana.

C.E.G. = Cuadernos de Estudios Gallegos.

C.O.A.G. = Col. Oficial de Arquitectos de Galicia.

Vista aérea del casco histórico de Santiago de Compostela (Cortersía de José A. Puente)

1.– Catedral. 2.– San Paio de Antealtares. 3.– san Martín Pinario. 4.– Hospital Real. 5.– Pazo de Raxoi. 6.– Colexio de San Xerome. 7.– Colexio de Fonseca. 8.– Praza do Obradoiro. 9.– Praza das Praterias. 10.– Praza da Quintana. 11.– Mosteiro de San Francisco. 12.– Pazo de Xelmirez

III Iglesia y Peregrino

ELISARDO TEMPERÁN VILLAVERDE

"La liturgia de Santiago de Compostela: acercamiento a las fuentes del culto jacobeo"

Hablar de la liturgia de Santiago de Compostela y, más en concreto, de la liturgia de su Catedral, exige, en primer lugar, dos precisiones:

Por liturgia se entiende, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, el ejercicio del sacerdocio de Cristo, a través del cual Dios es glorificado y los hombres santificados. Esto se realiza en todas las celebraciones de la Iglesia, principalmente en la celebración de la Eucaristía, pero también en los sacramentos y demás celebraciones de la Iglesia, tales como la Liturgia de las horas y los sacramentales; todo esto supone personas, lugares, objetos, textos y tiempos de celebración.

Acercarse a las fuentes de la liturgia jacobea exigirá, por lo tanto, tener en cuenta las personas, los objetos, los libros y demás textos, las fiestas y demás momentos, y todo cuanto pueda aportarnos luz sobre el culto al Apóstol Santiago desarrollado en y desde la Catedral de Santiago, a lo largo de la historia.

Un hecho indiscutible, que centra toda la historia de Compostela, es el del descubrimiento de la tumba apostólica entre los años 820-830[1].

Según los relatos medievales, un ermitaño llamado Pelayo es testigo de extraños sucesos, luces y voces, en medio del bosque cercano a la iglesia de San Felix de Salovio y al pequeño

1 LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, 10.

poblado que la circunda. Puesto el hecho en conocimiento del obispo de Iria, Teodomiro, este acude al lugar y, después de explorar la maleza existente en aquel punto, descubre el edículo que identifica sin vacilar como la tumba del Apóstol Santiago. Los relatos continúan diciendo que el obispo comunica la noticia al rey Alfonso II el Casto, y por medio de éste, a la corte de Aquisgrán y al Papa León III.

La pregunta que muchos se han hecho ante esta identificación *inmediata y sin vacilar* es la siguiente: ¿en qué se basó Teodomiro, el rey Alfonso II y cuantos acudieron en aquel primer momento, para tal identificación?

Sin duda tuvieron que apoyarse en razones de peso. "Es indiscutible que los protagonistas del hallazgo, empezando por las autoridades eclesiásticas... tenían que haberse apoyado para estar persuadidos del hecho y poder persuadirlo a tantos otros, en datos objetivos y razones de bastante peso, *índices graves*, que consistirían en testimonios de una tradición oral, naturalmente previa al hallazgo, que permitió interpretar éste, o en algunos textos de tradición documental, pero que en ningún modo podían, unos u otros, estar en desacuerdo ni mucho menos ser desmentidos por los caracteres visibles y tangibles que mostraba a todos el mismo monumento, o por los argumentos que se pudiesen fundar en ellos"[2]. En este sentido parece manifestarse el llamado *"libro de cambeadores"* existente en el Archivo de la Catedral de Santiago, cuando habla de inscripciones *"graecas et latinas"* que podían verse en el mausoleo apostólico.

A partir de ese hecho, la tumba apostólica se convertirá en polo de atracción de multitud de peregrinos, al lado de Roma y Jerusalén. Para recibir a los peregrinos y atender al culto que se desarrollará en torno a la tumba del Apóstol se construirán sucesivas iglesias, se establecerán comunidades de monjes y canónigos, se aportarán los medios necesarios, de todo lo cual tenemos abundante documentación.

El problema surge cuando el historiador pretende remontarse al pasado: ¿que pasó durante los nueve siglos precedentes?

2 MILLAN GONZÁLEZ-PARDO, I., *Autenticación arqueológico-epigráfica de la tradición apostólica jacobea*, en *El Camino de Santiago Camino de Europa*, Curso de Conferencias, El Escorial 22-26 de julio de 1991, 49.

Una profunda oscuridad parece abatirse sobre todos los intentos de conocer lo que ocurrió en torno a la tumba apostólica. Sin embargo, el silencio, pretendidamente absoluto, no es tal: algunos indicios parecen abrirse paso en las tinieblas de la historia, pequeños destellos que no pueden ser despreciados sin correr el riesgo de errar en las hipótesis e interpretaciones que puedan hacerse de los siglos precedentes.

El primero de ellos es el propio mausoleo, tanto por lo que hoy conservamos como por las descripciones que tenemos de los años posteriores al descubrimiento y de las sucesivas transformaciones a que fue sometido. Mausoleo de origen romano, se mantuvo como era originalmente hasta el año 1105 en que Gelmírez, a pesar de la oposición del cabildo, manda derruir su parte alta por exigencias del culto de la nueva basílica compostelana, para que el altar del Apóstol fuese visible desde cualquier parte del templo. Esta "parte alta" con su "altare parvum" había sido hasta entonces el centro del culto tributado al Apóstol, no solo desde el descubrimiento, sino también, como nos recuerda Guerra Campos en sus comentarios a la Bula *Deus Omnipotens*, "al menos desde los últimos tiempos del Imperio Romano, en que el Sepulcro de Santiago era conocido y visitado"[3].

"No hay que dejarse impresionar por el silencio documental. En realidad no se trata de documentos que callen, sino de documentos locales que no existen o no se conservan. Y en lo tocante al culto, el silencio de los poquísimos documentos litúrgicos de otras partes nada significa, pues en esa época el culto era local. Pero este silencio se demuestra equívoco cuando hay pruebas arqueológicas de que existió un poblado de importancia en el período romano y en el germánico, así como una necrópolis romana y enterramientos de época sueva de los que no existen tampoco mención alguna en los documentos. Nada significaría, por lo tanto, el silencio del Oracional de Tarragona, Verona o el del Antifonario de León, que no tienen porqué registrar un culto sepulcral en Compostela"[4].

3 GUERRA CAMPOS, J., *La Bula Deus Omnipotens* (1884), Apéndice III, Santiago de Compostela, 1985, 49.

4 GUERRA CAMPOS, J., *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 1982, 564.

Los datos aportados por las excavaciones realizadas en la propia catedral y en sus alrededores; la abundancia de enterramientos y los restos de construcciones romanas, todo ello reaprovechado en épocas posteriores, nos habla de un movimiento de personas en torno a un lugar determinado, poco compatible con la idea de un simple poblado de leñadores en los alrededores de la pequeña iglesia de San Felix de Salovio.

Un segundo capítulo importante es el que se refiere a la literatura jacobea anterior al descubrimiento.

El primer texto que encontramos es la "Passio sancti Iacobi", situada entre los siglos II y III y cuya versión más antigua parece ser la conservada en el Pasionario Hispánico. En ella se narra la lucha de Santiago contra los magos y su reacción contra los judíos, durante su visita a las sinagogas de Judea y Samaría, un poco antes de su muerte a manos de Herodes.

Sin embargo "el interés de la pasión es pequeño en función del culto compostelano. Ningún detalle aparece en ella sobre enterramiento o sobre traslado de los restos del Apóstol. La Passio se mantiene fiel a las viejas tradiciones orientales según las cuales Santiago el Zebedeo había predicado en Judea y Samaria y había convertido a alguno de sus perseguidores"[5].

En el llamado *Breviarium apostolorum*, el *De ortu et obitu patrum* y en el poema de Aldhelmo, abad de Malmesbury por el año 675 y posteriormente obispo de Sherborne, en honor a los doce apóstoles, se alude a la predicación del Apóstol Santiago en "Spaniae et occidentalia loca". Son alusiones a su predicación pero sin referencias ni a enterramiento ni a culto.

Un documento verdaderamente importante lo constituye el himno litúrgico *"Oh Dei Verbum"* que contiene en su acróstico una referencia al rey Mauregato de Asturias. Compuesto a finales del siglo VIII, el profesor Díaz y Díaz nos recuerda que se ha visto este himno como el primer gran momento del culto jacobeo. Se habla de Santiago como "cabeza de oro refulgente de España", "nuestro protector y patrono especial", y se le pide que garantice la salvación del pueblo fiel que lo invoca librándolo de toda enfermedad, herida o daño, y que

5 DIAZ DIAZ, M.C., *Literatura jacobea hasta el siglo XII*, en *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, 1997, 195.

acuda en auxilio de su grey, su clero y sus fieles, para por su medio alcanzar la gloria y evitar el infierno". Todo este conjunto de súplicas e invocaciones "se corresponden con las que se dirigen normalmente al santo patrono de una comunidad. ¿Podría tratarse de un himno compuesto con ocasión de la dedicación de una iglesia en su honor? Falta, de todos modos, la usual presencia de algún elemento que aluda al lugar, a veces un simple *hic*... También falta cualquier indicación sobre el lugar de enterramiento de Santiago. El himno es, pues, una pieza estrictamente cultual"[6].

No se puede decir que de todo este capítulo sobre la literatura anterior al descubrimiento podamos extraer grandes conclusiones. Consultados además los parroquiales de épocas anteriores, como por ejemplo el *Parrochiale suevum*, ninguna referencia aparece a lo que podríamos llamar antecedentes de Compostela. Pero una pregunta sigue quedando sin respuesta clara: ¿Por qué recurrir a la intercesión y al culto a Santiago, por qué hablar de su predicación en España, por qué afirmar su enterramiento en *Arca marmarica*, sin ningún tipo de apoyo o realidad, cuando lo más fácil habría sido, por poner un ejemplo, hablar de San Pablo de quien además tenemos noticias en los Hechos de los Apóstoles? La pregunta queda en el aire y ciertamente tiene que seguir siendo fuente de nuevas investigaciones.

Descubierto el mausoleo, las diversas comunidades de monjes y canónigos asegurarán desde los primeros momentos la dignidad y la continuidad del culto en el altar situado sobre la tumba del Apóstol y en la vecina iglesia de La Corticela. El Rey Alfonso II construye una primera iglesia para custodiar el sepulcro. En la llamada "Concordia de antealtares" se dice, además, que al este de la iglesia de Santiago manda construir otra iglesia bastante capaz, con tres altares dedicados al Salvador, a San Pedro y a San Juan Evangelista, destinada a una comunidad de monjes benedictinos "qui supra corpus Apostoli oficia divina cantassent et Missas assidue celebrassent"[7]. Era costumbre, por entonces, que al fundar una iglesia, fuese

6 Ibidem, 201.
7 LOPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, II, Santiago de Compostela, 1889, 31.

dotada no solo de tierras y siervos, sino también de todo lo necesario para el culto, incluidos los libros litúrgicos. Así debió ocurrir en el caso de ambas iglesias, pero de ello no conservamos nada, ni el *Privilegium* o *Charta* correspondiente, solo la noticia que nos da el *Chronicon Iriense* que dice que el rey Alfonso donó a la iglesia de Santiago muchos bienes.

En el Privilegio por el que el Rey Alfonso dota de solar a la comunidad de monjes benedictinos, se mencionan entre los límites de dicho solar *apotecam canonicorum* y *cameram clericorum*, por lo que hay que pensar en una comunidad de canónigos o clérigos adscritos a la iglesia de Santiago, con una regla determinada, distinta de la monástica seguida por los monjes de Antealtares.

Ya en la época de Alfonso III se mencionará otra comunidad de monjes benedictinos que, bajo el abad Ranualdo, establecen su morada en el lugar llamado *Pinario* y que se encargan de cuidar el culto de una pequeña iglesia dedicada a Santa María en las "cercas" de la basílica apostólica, de ahí el nombre de "Corticela".

El culto celebrado en los primeros momentos en torno a la tumba apostólica seguirá el rito hispánico, usado por entonces en casi toda la península. A esto parece referirse el *Chronicon Albeldense* cuando afirma que el Rey Alfonso II el Casto procuró restaurar el orden y la disciplina que habían seguido los Godos: "Omnemque Gothorum ordinem sicuti Toleto fuerat, tan in Ecclesiam, quam Palatio, in Oveto cuncta statuit"[8].

Pero muy pronto, especialmente en el siglo XI, los Papas acelerarán la introducción progresiva del rito romano hasta llegar a la supresión de la liturgia hispánica. Primero Alejandro II (1061-1073) y a continuación, de modo particular, Gregorio VII (1073-1085) serán los principales realizadores de este cambio. Convencido de que el rito hispánico estaba manchado por errores doctrinales y de que la liturgia de Roma debía ser seguida en todas las iglesias de occidente ligadas a Roma, el Papa Gregorio VII no descansará hasta acabar con la *"superstitio toletana"*, valiéndose para ello de su ascendiente

8 LOPEZ FERREIRO, A., II, 62; *España Sagrada*, XIII, Ap. VI, 453.

sobre los monarcas españoles, a quienes animaba en el movimiento de liberación del territorio del poder de los árabes, y sirviéndose de la acción constante de los cluniacenses, entonces en plena expansión en la Península[9].

Los cluniacenses venían desarrollando gran actividad desde la primera mitad del siglo XI, no sólo en la reforma de la vida monástica, sino también en la reestructuración de las iglesias locales recientemente restauradas. Baste recordar, por un lado, los grandes monasterios, sobre todo los de Castilla y León, donde florecía el espíritu de Cluny (Santa María de Nájera, San Isidoro de Dueñas, Carrión, Sahagún) y, por otro, los obispos de algunas de las principales diócesis (Bernardo, en Toledo; Dalmacio, en Compostela; Giraldo, en Braga,...): todos ellos franceses y monjes cluniacenses. La presencia de estos hombres movidos por un ideal renovador en las diócesis, y en los focos de irradiación que eran los monasterios, facilitará la implantación de la nueva liturgia, querida por el Papa. Y en esta acción no estaban empeñados tan sólo los que actuaban *in loco*, sino también los máximos responsables de la Orden, empezando por los abades de la casa-madre, Cluny. Eso se deduce, por ejemplo, de la correspondencia del pontífice con Hugo, abad de Cluny. Por otro lado, no se puede olvidar que este santo abad estaba ligado por lazos de parentesco con el rey Alfonso VI: Constanza, la segunda esposa de éste, era sobrina de Hugo.

Y así tenemos que en 1071 entra el rito romano en Aragón, en 1076 en Navarra, en 1078, en el reino de León y Castilla. Casi a continuación el concilio de Burgos de 1080-1081, bajo la presidencia del legado del Papa, el cardenal Ricardo, y del rey Alfonso VI, sanciona definitivamente la supresión del rito tradicional y la implantación de la nueva liturgia.

Fue un acontecimiento que afectó a la Iglesia hispánica y fue vivido en ciertos momentos de modo dramático por los cristianos, que se sentían apegados a su forma de vivir la oración de la Iglesia. El rey Alfonso VI se hace eco de ese malestar popular, al escribir al abad de Cluny, Hugo, en 1077: *"de ro-*

9 ROMANO ROCHA, P., *El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia, en Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, 29.

mano autem ritu quod tua iussione accepimus, sciatis nostram terram admodum desolatam esse".

Parecía el inicio de una nueva era, y así puede ser entendida la noticia dada por la *Historia Compostellana*; al noticiar la subida de Diego Peláez a la cátedra episcopal, el autor añade: *"in hoc tempore apud Hispanos lex toletana obliterata est et lex romana recepta"*[10]

El paso de una liturgia a la otra no fue fácil ni rápido, sino algo que con certeza se prolongó por muchos años. Incluso en la hipótesis de una aceptación tranquila, sería necesario considerar la multiplicación y difusión de los nuevos libros, tarea difícil y costosa, ya que el trabajo de copiar los manuscritos era obviamente lento y caro. Es posible que en las primeras décadas hayan coexistido textos de las dos tradiciones, y que poco a poco se fuese elaborando la nueva tradición litúrgica. Pero ese movimiento de cambio no se detuvo.

Un elemento significativo a tener en cuenta es que la liturgia romano-franca entró en la Península traída por manos francesas. Por poner un ejemplo de lo que sucedió en Santiago, tenemos de nuevo el testimonio de la *Historia Compostellana*, según la cual el obispo Gelmírez procuró implantar en su iglesia las costumbres de las iglesias de Francia: *"quoniam ecclesia beati Iacobi rudis et indisciplinata erat temporibus illis, applicuit animum ut consuetudines ecclesiarum Franciae ibi plantaret"*[11].

Es afirmación que ilustra claramente lo que sucedía también en el campo litúrgico. Es cierto que se enviaba a clérigos a estudiar en el extranjero, concretamente a Francia; pero tampoco se puede olvidar el movimiento espiritual que traía en peregrinación al santuario del Apóstol a tantos cristianos de más allá de las fronteras. El Camino francés no solamente dejó señales en el dominio del arte y de la literatura. Sirvió también, sin duda, para colaborar en la implantación y consolidación de la nueva liturgia. En gran parte los nuevos libros litúrgicos romano-francos siguieron el Camino de Santiago, que atravesaba la Península desde la frontera pirenaica hasta

10 *Corpus Christianorum. Cont. Med.*, 70 (1988), 222

11 *Corpus Christianorum. Cont. Med.*, 70 (1988), 15.

Miniatura de la Historia Compostelana. Siglo XV. Archivo de la Catedral de Santigo de Compostela.

el corazón de Galicia. Aún hoy, muchos códices medievales existentes en los archivos, restos de los libros que fueron usados en las iglesias locales españolas hasta la época tridentina, manifiestan claramente esas raíces francesas.

En varios de ellos, de entre los más antiguos, se da el hecho curioso de que los textos romano-francos están aún escritos con letra visigótica. J. Janini llamó la atención sobre casos concretos en algunos artículos bien documentados. Además, en los Catálogos de manuscritos litúrgicos, tiene siempre el cuidado de subrayar ese punto significativo, en la época de transición. Otro hecho relevante es el uso de los salmos según el texto del antiguo salterio hispánico, tradición ésta que se mantuvo en algunos breviarios hasta la época de Trento[12].

El Códice Calixtino, detrás del cual no es difícil ver la mano del Arzobispo Gelmírez, llegado a Santiago en la primera mitad del siglo XII, es posiblemente un intento de enriquecer la liturgia compostelana que, como toda la del resto de la España cristiana, sufría las consecuencias del cambio de rito. Varias particularidades litúrgicas presentadas por el libro primero son indicio de las dificultades del cambio de rito.

De los cinco libros en los que se divide el Códice, el primero, el más extenso (ff. 2v-139v), se distingue de los demás por su carácter litúrgico. Consta de varios sermones, homilías, textos para la celebración de la Misa y de la Liturgia de las Horas en las fiestas y octavas del Apóstol: bendiciones, himnos, cánticos, así como dos narraciones, mayor y menor, de la pasión del Apóstol Santiago.

El esquema de las celebraciones, los formularios, los textos concretos, las posibles fuentes de inspiración: todo nos habla de la Liturgia Romana. Hay, sin embargo, algunos elementos extraños o, al menos, no usuales en los libros litúrgicos romanos y que bien podrían ser calificadas como pervivencias de la Liturgia Hispánica: la permanencia de la fiesta del 30 de diciembre, la lectura de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio durante la celebración de la Eucaristía, algunas antífonas tomadas de esta misma Historia, etc.

12 cf. ROMANO ROCHA, P., 31.

Miniatura de Santiago. Códice Calixtino. Segunda mitad del siglo XII. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela

En repetidas ocasiones a lo largo de las homilías, especialmente en las atribuidas al papa Calixto II, se hace referencia a las fiestas del Apóstol, aportando datos sobre su aparición y creación e intentando justificar la necesidad de su celebración[13]. En el Libro Tercero, nuestro autor incluye, además, un capítulo dedicado todo él a la defensa y explicación de las fiestas del Apóstol Santiago el Mayor[14].

Estas fiestas son las siguientes:

El día 25 de julio: VIII KALENDAS AVGVSTI PASSIO SANCTI IACOBI; fiesta del martirio o pasión del Apóstol Santiago (f. 103v; H-S. 117).

El día 30 de diciembre: III KALENDAS IANVARII TRANSLACIO ET ELECTIO SANCTI IACOBI; fiesta de la traslación de su cuerpo hasta Santiago y de su elección como apóstol a orillas del lago de Tiberíades (f. 103v y 129v; H-S. 117 y 142).

El día 3 de octubre: FESTIVITATE MIRACVLORVM SANCTI IACOBI QVE V DIE NONARVM OCTOBRIS COLITVR; fiesta de los milagros del Apóstol Santiago (f. 128; H-S. 141-142). Los textos para esta fiesta aparecen en un folio añadido hacia finales del mismo siglo XII, quizá entre 1172 y 1180: el folio 128, ocupando el texto la mitad de cada una de sus caras. Además, a lo largo de los tres primeros libros del Códice Calixtino encontramos tres notas marginales —de mano distinta a la del texto de la página en la que se incluyen— referidas a la celebración de esta fiesta[15]. La intención de esta inclusión es clara: insistir en la necesidad y conveniencia de esta fiesta y ofrecer los textos litúrgicos para ella.

Según el *Códice Calixtino*, se celebra el día 25 de julio la *passio et decolatio sancti Iacobi*, pero se advierte que ese día no corresponde al aniversario de su pasión, que según los Hechos de los Apóstoles sucedió en torno a la Pascua, también llamada fiesta de los Azimos *(erant autem dies azymorum)*[16]. Afirma el *Calixtino* que el 25 de julio es la fecha de la traslación de su cuerpo desde Iria a Compostela (f. 161r; H-S. 189), y que ambas fiestas fueron unidas en el mismo día por el papa

13 Véase, por ejemplo, el inicio de los sermones *Adest nobis* (cf. f. 31v; Herbers-Santos, 42) y *Veneranda dies* (cf. f. 74r; Herbers-Santos, 85). Del sermon *Celebrimatis sacratissime* son las siguientes palabras: *Cuius passionis sollempnia sacrosancta die octauo kalendarum augusti cum uigilia et ieiunio et octauis celebrare omnibus ecclesiis non solum Gallecie uerum etiam tocius orbis longe lateque generaliter precipimus: eiusdemque electionem ac translacionem tercio die kalendarum Ianuarii, qualiter electus est a domino supra mare Galilee et a Hierosolimis translatus in Galleciam [ac etiam festum miraculorum eius quinta die nonarum Octobris, qualiter hominem qui seipsum interfecerat suscitauit, ceteraque miracula fecit] presulibusque cunctis in sinodis suis et presbiteris in ecclesiis uiua uoce hec adnunciare (f. 20v; Herbers-Santos, 29).*

14 Se trata del tercer capítulo del Libro Tercero titulado: *CALIXTVS PAPA DE TRIBVS SOLLEMPNITATIBVS SANCTI IACOBI.* Se nos presentan allí cuatro fechas: el día 25 de marzo padeció su martirio el Apóstol Santiago, el 25 de julio fueron llevados sus restos desde Iria a Compostela, el 30 de diciembre recibieron sepultura (la obra del sepulcro duró desde agosto a diciembre) y, por último, el 3 de octubre es la fiesta de los milagros de Santiago, según mandó que fuese celebrada san Anselmo de Canterbury. El 25 de marzo, al ser una fecha muy próxima a la Pascua y tener Oficio propio (el de la Anunciación del Señor), no permitía que pudiese celebrarse en tal día la fiesta de Santiago; por esto se unirá al 25 de julio. Asimis-

Fragmento de la Visitatio sepulchri. Siglo XII. Archivo de la Catedral de Santiado de Compostela

Alejandro II (1061-1073), porque *si circa pascha eadem sollempnia celebraret, institutum officium aut paschale aut quadragesimale, illius diei scilicet qua eadem sollempnia euenirent, indigne dimitteret* (ibid.)[17].

Por otra parte, parece bastante claro por lo que se deduce de los calendarios hispánicos anteriores al siglo XII[18], que la tradición litúrgica hispánica señaló el día 30 de diciembre, y sólo este día, para la fiesta de Santiago el Mayor, en un principio unida a la fiesta de su hermano Juan, más tarde sólo la suya al desdoblarse ambas fiestas. "Es indudable que el culto a san Juan evang. juega un papel importantísimo en el hecho de la entrada de su hermano en el culto visigodo: las dependencias que se notan en los himnos propios de ambos apóstoles lo comprueban"[19].

Dejando a un lado la fiesta de los Milagros, que, como ya hemos señalado, es añadido posterior, en el *Códice Calixtino* es claro que la reunión de ambas fechas y fiestas obedece a la intención de solemnizar y enriquecer la liturgia compostelana. Pero es posible que sea todavía eco de la supresión de la Liturgia Hispánica.

Es fácil suponer que, al menos, hasta el año 1080 se celebraba en la Catedral compostelana la fiesta de Santiago el día 30 de diciembre. Con la introducción de la Liturgia Romana se incorpora igualmente el calendario romano con sus nuevas fechas. A raíz de ello surge enseguida el conflicto: no era fácil que en Santiago se renunciase, sin más ni más, a una fecha —la del 30 de diciembre— que atraía tantos peregrinos desde hacía más de dos siglos. Por lo tanto, esta fecha viene como impuesta al autor del *Códice*; no era posible pasarla por alto. De todas formas, la presentación, ornamentación y cantidad de textos recogidos para la fiesta del 25 de julio manifiestan una clara voluntad de resaltar ésta sobre aquélla [20].

En cuanto a la lectura de la Passio durante la Misa, tanto en la Misa galicana como en la ambrosiana, "las Pasiones se leían también en la Misa mozárabe en los días aniversarios de los mártires. (...) tampoco dudamos en afirmar que se hacía en la

mo se dice que el emperador Alfonso (posiblemente Alfonso VI: 1065-1109) mandó que fuese celebrada entre los gallegos, el día 30 de diciembre, la fiesta de la traslación y elección de Santiago como apóstol. Quedan de este modo tres fiestas dedicadas, la primera a su martirio, la segunda a su traslación y elección como apóstol y la tercera a los milagros (cf. f. 160r-161r; H-S. 189-190).

15 Nos referimos a las notas marginales que aparecen en los folios 20r, 152v y 161r; las tres llevan una cruz roja al lado como signo de reenvío al lugar donde el texto ha de incorporarse. En la transcripción de Herbers y Santos dichas notas han sido incorporadas al texto (cf. H-S. 29, 117 y 190).

16 Act 12,3; cf. Ex 23,15; 34,18; Lc 22,1.

17 En la época de nuestro manuscrito Joanne Beletho, relacionado con el mundo de Chartres, daba la siguiente explicación: *Colitur autem festum B. Iacobi octavo Kalendas Augusti, non quod tunc obierit (passus enim est circa Pascha, ut liquido in huius diei Epistola constat: Misit Herodes rex, etc. (Act. 12), sed quod hoc die ei sit dedicata ecclesia in Compostella (Rationale Divinorum Officiorum*: PL 202, 145).

18 Cf. VIVES, J.– FABREGA, A., *Calendarios Hispánicos anteriores al siglo XII*, en «Hispania Sacra» 2 (1949) 119-146, 339-380; 3 (1950) 145-165.

19 FABREGA, A., *Pasionario Hispánico* (Siglos VII-XI), 2, Barcelona, 1953, 200. Cf. PEREZ DE URBEL, J., *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe*, en «Revista de la Universidad de Madrid» 3 (1954) 23.

20 "No se dispone de ningún estudio fiable sobre este proceso litúrgico. Es obvio que en la conciencia popular ciertos ritos, fiestas y fórmulas se mantuvieron largo tiempo, igual que en otras regiones. En este sentido hay que entender la fórmula de compromiso a que se llegó, por ejemplo, en cuanto al mantenimiento de la fiesta jacobea del 30 de diciembre... Los escasos restos de manuscritos litúrgicos originarios de Galicia con que contamos, a pesar de que se van incrementando continuamente por suerte, muestran cierto conservadurismo desde finales del s. XI a mediados del s. XII, al menos en cuanto al uso de la letra visigótica, igual que sucede en los documentos privados; pero los textos litúrgicos son romanos, de mayor o menor calidad" (DIAZ Y DIAZ, M.C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, 25, nota 40).

parte llamada hoy día Misa de los Catecúmenos, y, dentro de ésta, en la parte llamada *Legendum*"[21]. Es de suponer, por tanto, que el recopilador recogió en el *Códice Calixtino* usos de la antigua liturgia Hispánica todavía vigentes en Santiago de los que no era fácil prescindir.

Refiriéndonos ahora a las antífonas, antes de cada una de las presentadas por el *Códice Calixtino* encontramos siempre una rúbrica en la que se nos indica su procedencia y el tono en que debe ser cantada[22]. Sin embargo, hay siete casos en los que esta rúbrica no existe o sólo lleva la indicación del tono: se trata de cinco antífonas y dos invitatorios cuya procedencia o fuente de inspiración no hemos podido localizar.

Nos llama la atención que, salvo una, las demás fórmulas de este grupo sean o antífonas de los invitatorios o antífonas que acompañan los cánticos evangélicos del Oficio. A este respecto, nos parecen importantes las afirmaciones de P. David: "L'antienne du cantique *Benedictus* pour Laudes, *Apostole Christi Jacobe*, et celle du *Magnificat* aux deuxièmes Vêpres, *O lux et decus Hispanie*, sont parmi les très rares pièces du *Calixtinus* que l'on retrouve à l'office de saint Jacques, non seulement dans les livres de Santiago, mais dans ceux de diverses Eglises de la Péninsule Ibérique. Il n'en faudrait pas conclure que le *Calixtinus* est la source commune; ces antiennes des cantiques évangéliques de Laudes e de Vêpres sont toujours des pièces particulièrement solennelles et caractéristiques des offices festaux; non seulement les officiants, mais les fidèles les connaissaient; il était impossible de leur présenter un office auquel elles auraient manqué; le compilateur du *Liber Calixtinus* les a trouvées en usage et ne pouvait songer à les remplacer par une composition de son cru"[23]. Siguiendo esta pista hemos encontrado tres de estas antífonas en un Breviario compostelano posterior a nuestro *Códice*, transcrito por López Ferreiro; una de ellas aparece también en el Breviario de Soeiro. La falta de indicación en el *Códice* sobre su paternidad y estos últimos datos nos inclinan a dar por válido el razonamiento de David: todo hace suponer que

21 FABREGA, A., *El pasionario...*, I, 283-284; cf. PINELL, J., *Liturgia Hispánica*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España* II, Madrid, 1972, 1312.

22 Por ejemplo: *Sermo Marci. Cantus I toni... Oratio Calixti pape. Cantus VII toni...* (f. 102r; H-S. 115); *Sermo Iheronimi. Cantus IV toni...* (f. 102v; H-S. 115).

23 DAVID, P., *Etudes sur le Livre de Saint Jacques attribué au pape Calixte II*, en «Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal», III Nouvelle Série XI, (1947) 147.

se trata de un grupo de antífonas existentes en el Oficio compostelano de la época y que el recopilador del *Liber* no hizo sino integrarlas en su obra. De este grupo, sin duda, formaría parte igualmente la antífona del *Benedictus* de Laudes de la vigilia, ya que se trata de un texto tomado del evangelio de la Misa de ese día. De este modo, tendríamos el grupo completo formado por las dos antífonas de los invitatorios y todas las antífonas de los cánticos evangélicos.

Aparte del Códice Calixtino, muy poco más encontramos en Santiago que recoja la nueva liturgia implantada al final del siglo XI. De la liturgia local —la *consuetudo ecclesiae compostellanae*— que se fue formando a partir de los últimos años del siglo XI y durante el siglo XII, poco se conoce. Es de lamentar que no existan hoy más testimonios de la liturgia de esta Iglesia que ciertamente fue muy rica en libros de culto, dada su dignidad metropolitana y el hecho de ser meta de las peregrinaciones al santuario del Apóstol.

De los siglos XII al XIV se conservan en el Archivo de la Catedral varias hojas sueltas del misal y de los antifonarios. En algunas del siglo XII descubrimos todavía la letra visigótica, aunque la notación musical es ya aquitana.

Libro íntegro manuscrito, existe sólo un breviario de la segunda mitad del siglo XV, conocido como *"Breviario de Miranda"*, a causa del nombre de uno de sus poseedores, el canónigo Pedro de Fonseca, familiar del arzobispo don Alfonso II de Fonseca. Además de su gran valor artístico, puede ser considerado como fiel representante de la tradición litúrgica vigente en Santiago, desde el siglo XII hasta la introducción de los libros tridentinos, visto que está de acuerdo con algunos de los ya mencionados fragmentos y con el breviario impreso en 1497[24].

Aunque se siente en él la presencia de los formularios franceses que entraron después del cambio de la liturgia, se ve también que es un libro de una Iglesia española bien determinada. Lo demuestra el Santoral, donde abundan los santos de la Península, sobre todo los de Galicia. Que es de la Iglesia com-

24 cf. ROMANO ROCHA, P., 32.

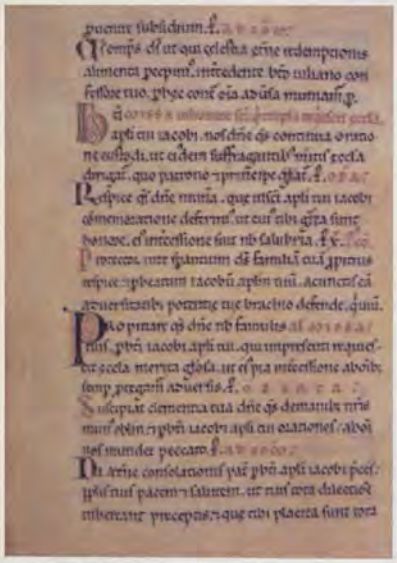
postelana lo manifiestan, además de las fiestas de Santiago, también aquellas más relacionadas con el Apóstol: Santa María Salomé, Eufrasio *"discipuli sancti Iacobi apostoli"* (15 de mayo) e incluso el Oficio especial para la fiesta de Santiago Alfeo (1 de mayo).

Es de advertir en este breviario la frecuencia de textos y gestos líricos: por ejemplo, las "prosas", textos poéticos añadidos a algunos responsorios en los días más solemnes, los numerosos oficios rítmicos, el *"oficio de los pastores"* en la noche de Navidad, la *"visitatio sepulcri"* en la madrugada de Pascua... Señalamos que esta *"visitatio sepulcri"* se encontraba ya en uno de los fragmentos del siglo XII conservados en el Archivo.

Es necesario también destacar que los salmos en este breviario, y también en el impreso de 1497, siguen todavía la versión usada en los libros del rito hispánico[25].

En cuanto a los libros impresos en las últimas décadas del siglo XV y en la primera mitad del XVI, la situación no es más brillante. Así, no se conoce ningún ejemplar del Misal Compostelano de 1495. Gracias, sin embargo, a las persistentes búsquedas de D. Antonio Odriozola, ha sido posible juntar cerca de 80 hojas sueltas de ese misal, que servían de cubierta a documentos depositados en diversos archivos. Además del misal, el mismo investigador y bibliófilo ha logrado identificar una serie de hojas de un *Manuale* Compostelano o Ritual de sacramentos, impreso en Santiago en 1533 o 1534[26]. De las ediciones del Breviario existen en las bibliotecas algunos ejemplares, empezando por la de 1497, de la cual se conservan al menos uno en la Biblioteca Nacional de Madrid y otro en la Real Academia de la Historia.

Finalmente, hay que hacer mención de un Sacramentario, del último cuarto del siglo XII, conservado en el Archivo de la Catedral de León (Ms. 27). Aunque su contenido es predominantemente de origen francés, sobre todo en el Santoral, hay en él una serie de elementos jacobeos muy significativos que lo relacionan con Santiago de Compostela. No se trata de aña-



Sacramentario Compostelano. Último cuarto del siglo XII. Archivo de la Catedral de León.

25 Cf. AYUSO MAZARUELA, T., *Un arcaico salterio mozárabe en un códice compostelano*, en «Compostellanum» 4 (1959) 565-580..

26 Cf. ODRIOZOLA, A., *Los libros litúrgicos impresos para la diócesis compostelana (S. XV)*, en «Cuadernos de Estudios Gallegos» 30 (1976-1977) 89-107; Idem., *Catálogo de los libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*, Museo de Pontevedra, 1996.

diduras posteriores o anotaciones al margen, sino de textos insertos en sus lugares propios. Son, por lo menos, los siguientes: en el *Ordo Missae*, vemos el prefacio de Santiago, propio, incluido entre los ocho prefacios del ordinario de la Misa; después del *Pater noster*, en el embolismo *Libera nos*, junto con los apóstoles Pedro y Pablo, se menciona también a Santiago, aunque su nombre fue tachado posteriormente.

En la sección de las misas votivas se encuentran dos formularios, bajo el título *Missa in honore sancti qui in ipsa requiescit ecclesia*: la oración del segundo formulario indica quién es ese santo, al decir *"per beati Iacobi apostoli tui qui in praesenti requiescit ecclesia merita gloriosa"*. También en relación con el Apóstol está la *"festivitas discipulorum beati Iacobi"*, el 15 de mayo, explicitando en la oración los nombres de los santos *Torquati, Tsefontis, Eufrasii*, etc., y señalando la *"plebs hispaniae quae eorum gloriatur patrocinio"*. En una Misa por los monjes enfermos se dice: *"beato Iacob intercedente"*; en la Misa *pro febricitantes* se indica: *"precibus beati Iacobi apostoli"*; en la Misa por una mujer enferma: *"in honore beati Iacobi apostoli"*; en otra por los monjes: *"intercedente beato Iacobo apostolo"*.

Recoge también otras Misas *pro iter agentibus*, y diversas bendiciones y oraciones, entre las que destaca una en la que se dice: *"qui locum istum in honore sancti Iacobi apostoli cum ceteris sanctis consecrasti"*: parece ser una oración que era rezada por los peregrinos en el lugar que hoy ocupa el Pórtico de la Gloria[27].

Tales datos son suficientes para poner de relieve el interés de este libro, que parece orientarnos hacia el Camino francés y, por él, hacia Santiago de Compostela.

Existe además otra serie de documentos gracias a los cuales podemos intuir la naturaleza y las características del culto desarrollado en la basílica compostelana. En primer lugar la propia basílica, *iglesia de peregrinación*, y el programa iconográfico y decorativo en ella desarrollado. El Pórtico de la Gloria, las fachadas del Paraíso y de Platerías, los capiteles

27 Cf. LÓPEZ PACHO, R., *Decoravit Yspaniam Iacobus et Galleciam*, Vigo, 1999, 25 y 28.

historiados que decoran la capilla mayor y la girola, etc., son buena muestra de la *lex credendi* y, sobre todo, de la *lex orandi*, es decir, de cuanto se cree y de cuanto se celebra en torno a la tumba apostólica.

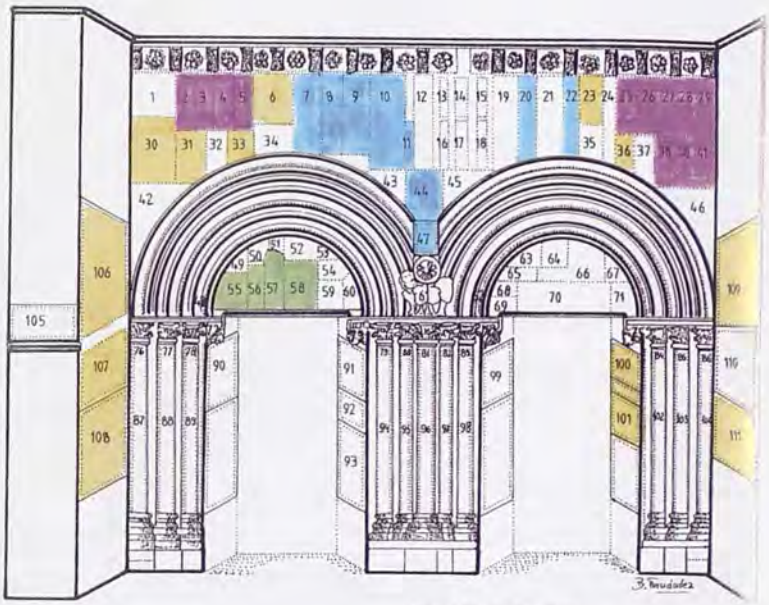
Figura sedente del Apóstol Santiago. Maestro Mateo. 1188. Pórtico de la Gloria. Catedral de Santiago de Compostela

MANUEL ANTONIO CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ

Platerías: Función y Decoración de un "Lugar Sagrado"

Platerías es sin duda uno de los espacios más emblemáticos de la ciudad de Santiago. Al igual que el resto de las plazas que circundan el templo jacobeo su actual configuración es fruto de sucesivas intervenciones encaminadas a embellecer el entorno catedralicio. No cabe duda que su mayor originalidad reside en el hecho de ser la única fachada que todavía ofrece al exterior una decoración románica (fig. 1). Su ornato adquiere además, en palabras de H. Focillon, la categoría de "museo lapidario", pues desde fechas muy tempranas la portada fue destino de piezas procedentes de otras portadas

Fig. 1. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías. Foto: Institut Amatller d'Art Hispànic/Corpus de Iconografía Medieval Galega (CIMGA)



Dibujo I. Fachada de Platerías
Lastras de las Tentaciones de Cristo
Restos del primitivo Apostolado-friso
Relieves de la Transfiguración del siglo XII
Piezas procedentes de la primitiva *porta francigena*
Dibujo: Begoña Fernández

Dibujo 1.
Fachada de Platerías

(Dibujo I)[2], soportó en dos ocasiones las consecuencias de un asedio[3] y sufrió al menos tres restauraciones medievales[4].

1. Lugar sagrado[1], adro y platea

A pesar de todos estos cambios y alteraciones, en este precioso "palimpsesto en piedra" es todavía posible rastrear las trazas originales del proyecto de Gelmírez. A él le debemos, de hecho, su concepción urbanística como fachada de una plaza pública, cuya función estaba cargada de un alto valor representativo. Prueba de ello es que en la documentación de la Edad Moderna dicho espacio se denomina "lugar sagrado", que, como tal, estaba cercado por unas cadenas de hierro (1537) y en el cual las personas podían acogerse a la inmunidad eclesiástica (1739)[5]. Dicha función constituye sin duda una clara herencia del papel que se le asignaba en la Edad Media a ciertas entradas de las iglesias, las cuales, por estar eximidas de jurisdicción laica, no sólo ofrecían el refugio de la Paz de Dios tan reivindicado por la reforma gregoriana, sino que constituían también espacios privilegiados

1 En el presente artículo se matizan y amplian algunas de las hipótesis defendidas por el autor en "Un adro para un bispo: modelos e intencións na fachada de Praterías", *Cultura, poder y mecenazgo*, coord. A. Vigo Trasancos, Santiago, 1999, 231-264 (Semata, 10, 1998); "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual", en Santiago, la catedral y la memoria del arte, ed. M. Núñez, Santiago, 2000, pp. 39-96. Agradezco a Luis Calvo Salgado el haber contrastado conmigo ciertas ideas desarrolladas en este trabajo, el cual se inscribe dentro de las investigaciones realizadas para el Proyecto de Investigación titulado *Corpus de Iconografía Medieval Galega. III.* (CIMGA), financiado por la Secretaría Xeral de Investigación e Desenvolvemento da Xunta de Galicia (PGIDT99PXI21001A).

2 La impresión de rompecabezas que se desprende de la disposición de las lastras de la fachada —con sus roturas y variaciones de tamaño y forma— responde en parte a las sucesivas alteraciones de un proyecto original que posiblemente ya desde un inicio presentó algún desajuste entre su traza arquitectónica y su decoración. De hecho, las arquivoltas exteriores de las puertas dobles se interseccionan en la enjuta central antes de llegar a la base, lo que obligó a colocar allí la lastra con el Crismón para embellecer ese espacio. Esta solución contrastaba con la que tenía la Porte des Comtes de Toulouse (ca. 1080) —modelo de puerta bífora para las entradas del transepto de la catedral compostelana—, con sus dos arcos externos completos en su semicircunferencia, o la de la propia *Porta Francigena*, cuyas trece columnas obligarían a una mayor separación entre las arquivoltas de las entradas y provocaria una disminución del espacio de los tímpanos, apenas esculpidos, tal y como se deduce de la descripción del *Liber sancti Iacobi "Codex Calixtinus"*, V, 9, trad. A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago, 1992, pp. 559-560 (1ª ed. 1951) (=LSI). Por lo tanto, el resultado final de Platerías obedece, en un principio, a una voluntad de ampliar el espacio inicial de los tímpanos, lo que explicaría quizá la mala adecuación de unas piezas labradas para lunetos más pequeños y que casi de forma inmediata tuvieron que ser completados con otras lastras. Ello explicaría, por ejemplo, los desajustes del tímpano izquierdo, posiblemente pensado en origen sólo para los relieves de las Tentaciones. De hecho, tal y como ha señalado O. Naesgaard (*Saint-Jacques de Compostelle et les débuts de la sculpture vers 1100*, Aarhuus, 1962, 16), los contornos superiores de estos cuatro relieves sugieren todavía en su disposición actual el arco de una semicircunferencia (Dibujo I; fig. 10), de manera

para la celebración de juicios y apelaciones a la autoridad eclesiástica[6].

Es cierto que la condición sagrada de Platerías derivaba, sin duda, del hecho de la ubicación de la plaza dentro de la primitiva muralla del *locus sanctus* apostólico elevada por el obispo Sisnando II (952-968) (fig. 28)[7]. Se trataba de un terreno bendecido y acotado en torno al templo que todavía hoy se denomina en la Galicia rural "sagrado" o "adro"[8].

A esta primitiva acepción se sumaba el hecho de que durante las dos primeras décadas del siglo XII el espacio situado delante del brazo sur del transepto de la catedral fue un importante centro de representación política, judicial y eclesiástica del señor de la ciudad[9]. De hecho, Gelmírez decidió poco tiempo después de ser consagrado obispo (21 de abril de 1101), erigir un nuevo palacio —"tricameratum solium cum turri"[10]— entre la muralla de la ciudad y la obra de la iglesia de Santiago, es decir, en la zona suroeste del *locus* donde precisamente se elevaba la vieja residencia episcopal altomedieval[11].

Según F. López Alsina, con ello el obispo compostelano pretendía urbanizar dicho espacio con el objeto de cimentar la fachada del transepto sur, iniciada tal y como recuerda la inscripción de la jamba de la puerta este el 11 de julio de 1103 ("Era ICXLI/ V IDVS I(V)LII M(agister) Q(ui) F(ecit) O(pus)"[12]. Ese espacio delantero de la futura portada de Platerías se convertía así en un verdadero atrio de acceso al palacio episcopal[13] con funciones propias de una "arquitectura del poder", pues en esta *platea Palatii* se celebraban todo los viernes juicios presididos por el propio Gelmírez junto a un consejo de canónigos-jueces, y por ella seguramente entró y salió Afonso VII con motivo de su coronación en la catedral en 1111 "ante altare beati apostoli Iacobi" (HC I, 66, p. 174). Según J. Williams, el acontecimiento es celebrado por una inscripción conmemorativa grabada en el relieve de Santiago entre cipreses del frontispicio: "ANF(US) REX" (fig. 2)[14]. La imagen del patrón acompañada del nombre del rey mostraría así de forma explícita y para la posteridad, de manera que al ser ampliado el espacio del tímpano, éste hubo de que al ser ampliado el espacio del tímpano, éste hubo de ser rellenado con otras tantas lastras que le dan ese aspecto caótico que lo caracteriza. Un caos que, para S. Moralejo, pudo derivar de la dificultad de componer en fechas tan tempranas un tímpano narrativo coherente o incluso de la existencia de un concepto de "orden" muy distinto al nuestro ("Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la cathédrale romane", *Les dossiers d'archéologie*, 20, 1977, pp. 87-103, espec. p. 99). Por lo que respecta al frontispicio de la fachada, éste parece haber sido pensado, en origen, para un Apostolado-friso, una tipología que gozará de una gran fortuna en el Románico hispano (Puerta Norte de San Quirce de Burgos, San Pedro de Tejada, Santiago de Carrión, Moarves, Santa María de Ripoll). Cfr. R. Otero Túñez, "Problemas de la catedral románica de Santiago", *Compostellanum*, X, 4, 1965, pp. 605-624, espec. pp. 609-610; S. Moralejo, "Portails retrouvés", p. 103. De hecho, todavía se conservan estos doce apóstoles, removidos y repartidos ahora en tres grupos en el friso (Dibujo I). A este Apostolado se le añadió el grupo central de la Transfiguración, el cual habría sido pensado para la Puerta Occidental. La inclusión de estas lastras tuvo que ser, sin embargo,

Fig. 2. Santiago entre cripeses. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, friso.

ser rellenado con otras tantas lastras que le dan ese aspecto que lo caracteriza a un monarca protegido por Santiago, el cual no sólo se crió en Galicia bajo la atenta mirada de Gelmírez sino que recibió sus insignias de poder en el altar del propio Apóstol. La inclusión de un hecho de tal transcendencia política en un programa sacro como el de Platerías aboga a favor de la vocación de representación de poder subyacente en la fachada meridional, convertida de esta manera en una especie de arco de triunfo que auna *regnum y sacerdotium*[15]. Para Hearn, su lejano precente estaría en la Chalkê o Puerta de Bronce del Palacio Imperial de Constantinopla, un vestíbulo abovedado que se decoraba con escenas de conquista del emperador Justiniano coronadas por la imagen de Jesucristo[16]. Esa función política de la fachada se constata igualmente en Santa María de Ripoll (1140-1160), en la que se representa a los condes Ramón Berenguer III y IV —enterrados en el claustro de la abadía— junto al arzobispo de Tarragona en un programa iconográfico que alude simbólicamente a través de escenas del Éxodo y del Libro de los Reyes a la Reconquista catalana[17]. No hay que olvidar que precisamente esa vinculación entre Santiago y la monarquía que aparece en la lastra de Platerías constituye desde el siglo VIII la base del ideario de la Reconquista astur-leonesa ahora sancionada en el ritual de la coronación por Gelmírez. De hecho, el proyecto político que el prelado compostelano quería llevar a cabo tenía como fin unir para la posteridad la memoria de Alfonso VII a la basílica jacobea[18]. Prueba de ello es que en un momento en el que el monarca precisa de ingresos Gelmírez no duda en ofrecérselos y le concede además el título de canónigo con el objeto de forzarle a elegir como lugar de sepultura la basílica del Apóstol[19].

A partir de esta resignificación del marco arquitectónico del espacio es posible proponer una renovada lectura de su trazado urbanístico y de la función de las imágenes que decoran el conjunto de la portada. Para ello resulta fundamental el recurso a textos de la época, concretamente a uno a menudo olvidado, el *Polycarpus*, una colección canóniga del ambiente gregoriano

muy temprana, quizá hacia 1111 si leemos —tal y como sugirió J. Williams— la inscripción del Santiago entre cipreses "Anfus rex" (fig. 2) como una alusión a la coronación de Alfonso Raimúndez en la catedral compostelana ("Spain or Tolouse a Half Century Later Observations on the Chronology of Santiago de Compostela", *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, I, Granada, 1976, pp. 557-567, espec. p. 561 Para M. F. Hearn, se trataría más bien de la celebración de otro acontecimiento: la victoria sobre de Alfonso VII sobre los almorávides y su consiguiente recepción triunfal en Santiago en 1116 (*Romanesque Sculpture. The Revival of Monumental Stone Sculpture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Nueva York, 1985, p. 149). Se trataría, pues, de una alteración del proyecto inicial casi inmediata o quizás en plena obra con vistas a la ceremonia de la coronación real y no fruto de la restauración tras el incendio de 1117. Muchos siglos después, con la destrucción de la *Porta Francigena* entre 1757 y 1758, muchas piezas fueron reutilizadas en los contrafuertes y friso de la portada meridional, obligando a remover de nuevo algunas piezas, en particular, el colegio apostólico. Cfr. S. Moralejo, "La primitiva fachada norte de la Catedral de Santiago", *Compostellanum*, XIV, 4, 1969, pp. 623-668, espec. pp. 623-624.

3 El primero de éstos es suficientemente conocido por la historiografía artística: se trata del asalto a la catedral de los compostelanos en 1116-1117. Según la *Historia Compostelana*, dicho hecho infringió graves daños al conjunto jacobeo: incendió los andamios y cimbras de madera de la catedral en construcción y dejó el primitivo Palacio de Gelmírez en un estado lamentable que obligó al obispo a trasladar su residencia al lado norte, Historia Compostelana, II, 25, trad. E. Falque, Madrid, 1994, pp. 345-346 (=HC). El segundo de estos asedios, menos célebre, que puso fuego a Platerías y a todo el cerco de la Catedral, es el narrado en el *Chronicon Iriense* en 1466, *Coronica de Santa Maria de Iria (Códice gallego del siglo XV)*, ed. J. Carro García, Santiago, 1951, 46 (CEG, anejo V).

4 Las tres nos han dejado huellas señeras. La primera, cuya dimensión ha sido siempre muy exagerada en la historiografía artistica, sería la que se produjo inmediatamente después del incendio de 1117, Otero Túñez, op. cit., pp. 609-610; R. Yzquierdo Perrín, *Arte medieval I.Galicia. Arte. X*, A Coruña, 1995, 218-219. Ante la rotura de muchas piezas y el peligro de que cayeran posiblemente entonces se procedió a engancharlas con grapas de hierro, las cuales son descritas a principios del siglo XVII por M. Castellá y Ferrer: "porque no entran por las paredes de adentro, sino

romano dedicada a Gelmírez[20], prueba de la vinculación del obispo compostelano con la Santa Sede y del programa de reforma que éste estaba entonces desarrollando en el Santiago de principios del siglo XII. El arte monumental de Platerías no es ajeno a este proceso y muchas de sus peculiaridades estructurales e iconográficas se explican a partir de fuentes directamente relacionadas con la gesta gelmiríana.

2. El renacimiento paleocristiano romano y Gelmírez

Escasos son los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre la regulación eclesiástica del empleo de las artes figurativas en la Edad Media. Normalmente este tipo de disposiciones proceden de actas conciliares o sinodales en las que se recomienda el uso de las imágenes como escritura para los iletrados. El *topos* de la figuración como *littera laicorum* —"in ipsa legunt, qui litteras nesciunt"[21]— tiene su origen en la Epístola del Papa Gregorio Magno a Sereno (ca. 600), en la que se buscaba sancionar el valor didáctico o catequético adquirido por la imagen siglos antes con el surgimiento de la iconografia cristiana. Posteriormente el Sínodo de Francfort (794) y los célebres *Libri Carolini* (III, 16) abundaron en la idea de rechazar la adoración de la representación artística a favor de la función edificante y estética de la misma: "non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et uenustatum parietum"[22]. En los inicios del período románico el Sínodo de Arrás (1025) o las *Decretales* de Burchard de Worms (1000-1025) volvieron a hacer énfasis en la máxima enunciada por Gregorio Magno, la cual sería asumida con especial interés y actualidad durante el desarrollo de la reforma gregoriana y el consecuente despegue de las artes figurativas monumentales románicas.

Las actas conciliares y las colecciones canónicas fueron pues el medio de transmisión por excelencia para estas recomendaciones sobre la función de la representación artística. Los cánones, siempre dirigidos al buen funcionamiento de las diócesis, acostumbraban a recoger dichas disposiciones en un libro dedicado exclusivamente a la tenencia del templo y al culto. Una de estas

que en hierros que metieron entre ellas (porque son delgadas) encaxando los mismos hierros en la pared, las pusieron en ella, de suerte, que pudieron sustentarse como ahora se vee; y algunas descarnándolas las aguas se han caydo, quedándose allí los hierros como se vee donde estuvieron" (*Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo Patron y Capitan General de las Españas*, Madrid, 1610, 465). La segunda correspondería a un intento de remonumentalización del exterior catedralicio coincidiendo con la terminación del cuerpo occidental entre 1188 —fecha de la colocación de los dinteles del Pórtico de la Gloria— y la consagración de la Catedral en 1211, M. Chamoso Lamas, V. González, B. Regal, Galicia en *La España Románica 2*, Madrid, 1989, p. 122 (1ª ed. fr. St. Léger Vauban, 1973). Se trataría de un taller mateano al que se atribuyen los añadidos del primer piso —arquivoltas con decoración vegetal de las ventanas, capiteles y columnas— y hastial —rosetón—, así como la substitución del Cristo de la Transfiguración —posiblemente en mal estado desde el incendio de 1117— por otro nuevo en un estilo derivado de Mateo (J. M. Pita Andrade, "En torno al arte del Maestro Mateo: el Cristo de la Transfiguración en la Portada de Platerías", *Archivo Español de Arte*, XXIII, 1950, pp. 13-25), en mi opinión, similar al del yacente regio del Panteón Real, Alfonso IX, identificado por S. Moralejo como Fernando II y por lo tanto fechado hacia 1211 ("¿Raimundo de Borgoña (+1107) o Fernando Alfonso (+ 1214)? Un episodio olvidado del Panteón Real compostelano", en *Galicia en la Edad Media*, Madrid, 1990, pp. 161-179. Por último, habria que señalar una tercer intento de restauración realizado bajo el arzobispo Alonso II de Fonseca para reparar los daños ocasionados por las acciones bélicas, cfr. nota 2 supra. Se erige entonces el "fincapié dos Ourives" (1468-1484), el cual se aprovechará para elevar la Torre de las campanas del rey de Francia (1484-1494) (actual Torre del Reloj), J. Vázquez Castro, "La Berenguela y la Torre del Reloj de la Catedral de Santiago", Semata, 10, 1998, pp. 111-148. Aprovechando dicha estructura se pretendía crear un acceso porticado a Platerías a la manera de las fachadas-retablo del estilo hispano-flamenco en Castilla, un proyecto fustrado del que sólo se realizaron los arranques del arco en lado occidental de la Torre del Rey de Francia, J. Mª. Caamaño Martínez, "El Gótico", *La Catedral de Santiago de Compostela*, Barcelona, 1976, 249-288, espec. 250.

5 P. Pérez Constanti, "La plazuela de Platerías. Lugar sagrado", *Viejas notas galicianas* , s.l., 1993, pp. 419-420. Agradezo a Miguel Taín Guzmán esta referencia bibliográfi-

colecciones del ambiente gregoriano fue dedicada a Gelmírez una vez que éste recibe en 1105 la dignidad del Palio en Roma. Se trata del denominado *Polycarpus*, un texto escrito por el Cardenal presbítero Gregorio, titular de la antigua iglesia paleocristiana de San Crisógono en Roma, dependiente de San Pedro del Vaticano y por lo tanto perteneciente al entorno del Papa Pascual II (1099-1118). Dado que la dedicatoria se dirige a Gelmírez "pontificali infula digne decorato" (Vat. Lat. 1354 f. 1r)[23] se ha manejado como *terminus post quem* el año 1105[24], en el que el obispo compostelano obtiene el privilegio del Palio en la basílica de San Lorenzo Extramuros, de la que el Papa había sido anteriormente abad[25].

Esta visita a Roma tuvo sin duda que ser el momento más adecuado para que el prelado encargase allí una colección de derecho canónigo al uso romano para el buen gobierno de su iglesia, tal y como indica el autor en el proemio: "petistis (...) librum canonum ecclesie Romanorum pontificum decretis" (Vat. Lat. 1354 f. 1r). Tal y como apunta A. García y García, es muy probable que el *Polycarpus* fuese donado por Gelmírez para el ajuar del altar mayor de la catedral, el cual había sido solemnemente consagrado en 1105[26] Se trataría, según el citado autor, de los "cánones" citados en la lista de objetos litúrgicos adquiridos por el prelado que se recoge en la Historia Compostelana (II, 57)[27]. Queda pues claro que la llegada de la colección a Compostela tuvo que producirse después de la vuelta de Roma, aunque quizá no de forma tan inmediata. De hecho, tal y como ha señalado U. Horst, Gregorio de San Crisógono adquiere la dignidad de la púrpura cardenalicia entre 1109 y 1111, muriendo en 1113. El *Polycarpus* habría sido así compuesto, dedicado y enviado a Gelmírez después del 1109. No obstante, del proemio —"petistis jam dudum et hoc saepe (...) librum canonum"— se deduce que Gregorio, antiguo archidiácono de Lucca[28], tuvo contactos previos con Gelmírez. Quizás, tal y como señala R. A. Fletcher, se habían conocido años antes en uno de los dos viajes que Gelmírez hizo a Roma, bien en 1100 para ser ordenado subdiácono en San Pedro del Vaticano (HC I, 8), bien en 1105, para

ca. Sobre el aspecto que presentaba el conjunto en el siglo XVII a través de un dibujo del Canónigo-fabriquero Vega y Verdugo (*Memoria sobre las obras en la Catedral de Santiago*, 1656-1657) y las transformaciones de dicho espacio entre los años 1705 y 1706, véase M. Taín Guzmán: *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago (1639-1712)*, I, Sada, A Coruña, 1998, pp. 347-349; Idem, *Trazas, planos y proyectos del Archivo de la Catedral de Santiago*, A Coruña, 1999, pp. 139-145, espec. 141. Los datos que se aprecian en el dibujo de Vega y Verdugo —una platea que no sobresale del frente de la Torre del Reloj y de menor altura menor que la actual—, permiten deducir que el primitivo espacio era una verdadera escena que se extendería a ambos lados de la puertas bíforas, ocupando todo la amplitud de la fachada meridional.

6 Sobre el uso judicial de las portadas románicas, véase B. Deimling, "La portada medieval y su importancia en la historia del derecho", *El románico*, ed. R. Toman, Barcelona, 1996, 324-327.

7 Las discordias civiles en el reino de Galicia y la presencia de los normandos en nuestras costas hizo que el obispo Sisnando II (952-968) elevase alrededor del *locus sanctus* un sistema defensivo de muralla, torreones y fosos (*Chronicon Iriense*, 9, ed. E. Flórez, p. 605), que en su trazado SO cerraba la platea de Platerías, F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, p. 246, (plano 4), 255-256, n. 371.

8 En el período paleocristiano se llamaba "atrio" (*atrium*: vestíbulo) al espacio porticado que se encontraba en la parte delantera de la fachada de la basílica. Desde los primeros años de la alta Edad Media el término se usa para nombrar el espacio situado en torno a la iglesia, I. G. Bango Torviso, "Atrio y pórtico en el románico español: concepto y finalidad cívico-litúrgica", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XL-XLI, 197,5, pp. 175-188. Por lo que respecta a "sacrum", este término latino alude a su condición de espacio acotado dedicado a la divinidad. Para el empleo del término "sagrado" como sinónimo de "adro" en la lírica medieval galaico-portuguesa cfr. Catiñeiras "Adro", p. 232.

9 Para este uso del "atrium" en la época visigoda como arquitectura de poder al servicio de la dignidad eclesiática, véase C. Godoy y Fernández, F. Tuset Beltrán, "El *atrium* de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?", *Archivo Español de Arqueología*, 67, 1994, 209-221. Sobre el uso de la platea de Platerías como espacio judicial cfr. *Historia Compostelana*, I, 96, 14; II, 53, 2,

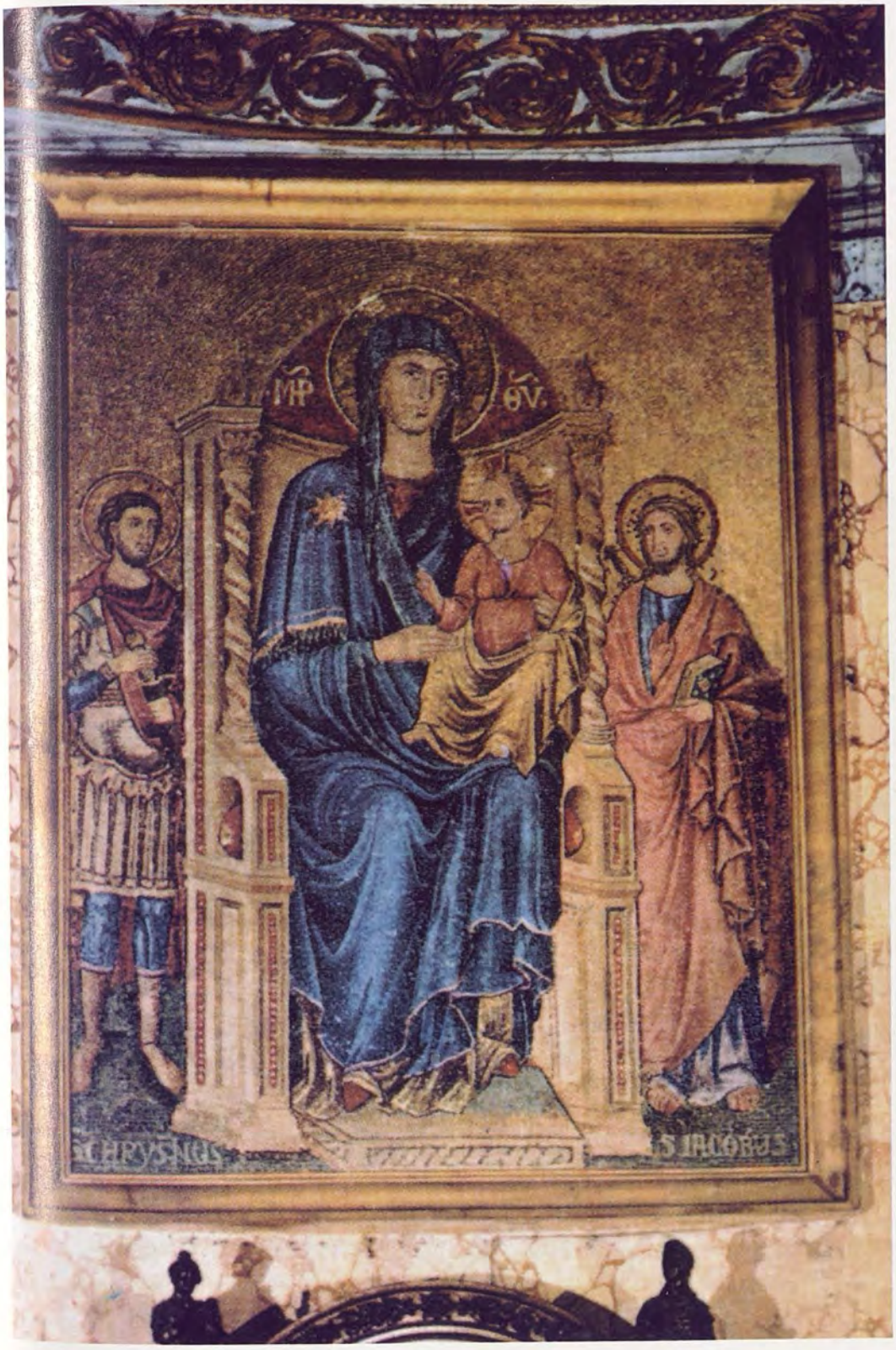


Fig. 2b

recibir el Palio en San Lorenzo Extramuros[29]. De hecho, en ambos itinerarios tuvo que pasar por Lucca, la ciudad en la que Gregorio era archidiácono. En el primero siguió probablemente una ruta similar a la en 1160 realizó el rabino Benjamín de Tudela: tras recorrer la *via tolosana* o camino de Saint-Gilles, realiza en barco el trayecto entre Marsella y Génova, para después continuar por tierra a través de Liguria, Pisa y desde Luni enlazar con la *via francigena* hasta Lucca. Por su parte, en el segundo, tras visitar la abadía de Cluny en Borgoña entra en Italia a través de Moncenisio y la ciudad de Susa —citada en el relato (HC I, 17)[30]— y desde allí disfrazado de soldado "a causa del temor hacia el jefe teutón (Enrique IV)" bajaría otra vez por la *via francigena* hasta Lucca y de allí a Roma[31].

Aunque es imposible saber si el prelado compostelano conoció a Gregorio a su paso por Lucca o Roma, lo cierto es que en la citada basílica romana de San Crisógono existen huellas de devoción jacobea todavía por investigar. De hecho, en el mosaico absidal de la iglesia superior, atribuido a Cavallini, la madre de Dios aparece acompañada del patrón titular de la iglesia (s. CHRYSOGONOS) y del apóstol Santiago (s. IACOBUS) del cual se guarda en el altar mayor la reliquia de su brazo donada por Gelmírez . Este culto compostelano quizás sea un eco de la amistad entre ambos prelados: Gregorio y Gelmírez. Por otra parte, no cabe tampoco duda alguna del interés de Gelmírez en adquirir una colección derivada de la reforma gregoriana que proclamase la todopoderosa autoridad de Roma. Según K. Herbers, con ello pretendía hacer valer la autoridad papal sobre los asuntos de la iglesia hispana con el fin de poder así promocionar la sede compostelana[32]. No obstante, no hay que olvidar que posiblemente Gelmírez poseyó con anterioridad al *Polycarpus* una de las fuentes de inspiración de esta colección: un códice de la Colección en 74 títulos o *Diuersorum patrum sententiae*, que A. García y García identifica en el "alium librum ex diuersis sententiis" de la citada lista de objetos litúrgicos recogidos en la Historia Compostelana (II, 57). Dicha colección, elaborada hacia 1076 en Roma, se inicia como el *Polycarpus* con un título dedi-

trad. Falque, pp. 227, 392-393; F. López Alsina, "Évolution urbaine de la Compostelle médiévale (IXè au XIIè siècle)", en *Europalia 85. Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen*, Gante, 1985, 230-232, espec. 230; Idem, "Implantación urbana de la catedral románica de Santiago de Compostela (1070-1150), *La meta del Camino de Santiago. La transformación de la Catedral a través de los tiempos*, Santiago, 1995, a, pp. 37-56, espec. 51.

10 En la *platea* occidental del palacio (HC, I, 20, trad. Falque, p. 111) estaba prevista la construcción de un refectorio para los canónigos, Idem, "Évolution", 31.

11 La primitiva residencia episcopal entendida como *palatium*, en virtud de la condición señorial de su principal ocupante, estaba situada en la zona suroeste del *locus*. La primeira mención de esta localización se fecha en el año 912 y allí se mantuvo hasta 1119-1120, F. López Alsina, *La ciudad*, pp. 141, 143,246-247.

12 Idem, "Évolution", 231. Esta lectura del epígrafe de Platerías ha sido sostenida por M. Gómez Moreno, *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid, 1934, pp. 115-116; F. Bouza Brey, "El epígrafe fundacional de San Miguel de Tomonde y el de la puerta de las Platerías de la Catedral de Santiago", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 17, 1962, pp. 175-181; Otero Túñez, op. cit., p. 607. Para otras interpretaciones del mismo cfr. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, III, Santiago, 1900, p. 114; J. Carro García, "Los dinteles de la fachad sur, o de las Platerías, de la catedral de Santiago", *Compostellanum*, VII, 4, 1962, pp. 493-529, espec. 493; M. Chamoso Lamas, V. González, B. Regal, Galicia, en *La España románica*, 2, Madrid, 1989, p. 123 (1ª ed. fr. St. Léger Vauban, 1973).

13 Dicha situación de contigüidad entre ambas arquitecturas románicas se deduce del pasaje de la Historia Compostelana (I, 78, 2) en el que se refiere la descripción y destrucción de la basílica altomedieval: "al entrar en la iglesia junto a las puertas del palacio pontifical se hallaba enfrente (la basílica altomedieval)" (trad. Falque, p. 189).

14 Williams, *"Spain or Tolouse"*, p. 561; Moralejo, "Portails retrouvés", p. 90; Hearn, op. cit., 149.

15 Si bien K. Mathews comete el error de creer —siguiendo la descripción del LSI V, 9— en la existencia de un portal occidental con las lastras de la Transfiguración realizado en la época de Gelmírez, el análisis que la autora realiza de las peculiaridades iconográficas de estas piezas resulta muy sugerente (*"They wished to destroy the temple of God: Responses to Diego Gelmírez Cathedral Construction in Santiago de Compostela,*

cado a la primacía de la Iglesia romana[33].

Asumida la premisa de que el interés de Gelmírez hacia las colecciones gregorianas se forjó en sus dos viajes a Roma, en donde pudo adquirir al menos la Colección en 74 títulos y dejar encargado a Gregorio lo que sería en parte la actualización de la misma —el *Polycarpus*—, habría que retomar la cuestión del valor de las artes figurativas pues en dicho terreno la catedral compostelana se adscribe a los principos defendidos por los gregorianos. Entonces se estaban llevando a cabo los trabajos de las fachadas del transepto. Las obras se habrían iniciado probablemente hacia 1103 —según reza la inscripción de Platerías—, pero posiblemente debido a la urgencia de trabajos en el interior del templo la actividad en las portadas no tomó impulso hasta años más tarde. Para S. Moralejo, la consagración en 1105 del altar mayor y de todas las capillas de la girola y del crucero —a excepción de la de San Nicolás— marcó sin duda un punto de inflexión. Es entonces cuando se procede al cierre externo de las fachadas y de las tribunas del transepto, un proceso que, según el citado autor, debió de emprenderse con fuerza a fines del año 1105 con la vuelta de Gelmírez de Roma tras recibir el Palio. La finalización de los programas escultóricos de las portadas coincidiría —quizás de manera casi obligada— con la coronación de Alfonso Raimundez en 1111 y el derribo de la basílica de Alfonso III en 1112[34].

Resulta pues especialmente sugerente el hecho de que dichas fechas coincidan con la recepción de unos cánones en los que se recogen los ideales gregorianos sobre la función de las imágenes. El *Polycarpus* incluye un capítulo (III, 7) titulado "De ymaginibus et picturis ecclesiarum ex pontificali" en el que se parafrasea la célebre recomendacón de Gregorio Magno según la versión de los *Decretales* (III, 26) de Burchard de Worms[35]:

> "Aliud est enim picturam adorare, aliud est per picturae historiam quid sit adorandum, addiscere. Nam quod est legentibus scriptura, hoc idiotas praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui litteras nescitunt" (Vat. Lat. 1354, f. 53r) (Una cosa es, en efecto, adorar la pin-

1100-1140, Chicago, Illinois, 1995, pp. 159-162). De hecho, dicha imaginería no sigue la iconografía canónica de la Transfiguración consagrada en el prestigioso ciclo de Santa Catalina de Sinaí (s. VI) y posteriormente transmitida en Occidente, pues en Platerías los apóstoles no se arrodillan, sino que están de pie y Santiago adquiere mayor protagonismo que Pedro. Para la investigadora americana con ello Gelmírez querría subrayar la importancia de la sede apostólica de Occidente y su ideario político de una sociedad regida por Dios (*Sacerdotium*) que tutela el poder político del rey.

16 Hearn, op. cit., p. 150. Sobre el programa iconográfico de la Chalkê en el período de Justiniano (ca. 540) y sus sucesivos cambios en los períodos iconoclastas (siglos VIII-XI), consúltense los textos recogidos por C. Mango, *The Art of Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Toronto-Buffalo-Londres, 1986, pp. 108-109 (Procopius, *De aedif.* I, x, 5), 151-152 (Theophanes, *Chronogr.* A. M. 6218), 157 (*Scriptor incertus de Leone*), 159 (*Theophanes continuatus*).

17 F. Rico, *Signos e indicios de la portada de Ripoll*, Barcelona, 1976, pp. 40-54, espec. 56-54; J. Yarza, "La Portalada de Santa Maria de Ripoll", *El Ripollès. Catalunya romànica*, X, Barcelona, 1987, pp. 248-252, espec. p. 252, M. A. Castiñeiras González, *El calendario medieval hispano: textos e imágenes (ss. XI-XIV)*, Salamanca, 1996, pp. 244-245.

18 K. Herbers, *Política y veneración en la Península Ibérica. El desarrollo del Santiago político*, Poio, 1999, 48

19 HC, I, 87, trad. Falque, p. 478.

20 Aunque el *Polycarpus* es todavía un texto prácticamente inédito, U. Horst ha realizado un valioso estudio de las fuentes y contenido del mismo (*Die Kanonesammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogono. Quellen und Tendenzen*, Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 5, Munich, 1980). Hasta el momento tan sólo se han editado la dedictoria y el índice de los libros que componen dicha colección, *Patrologia Latina*, 56, ed. J.-P. Migne, Paris, 1865, cols. 346-348. Para su estudio, véanse tambié R. Naz, "Polycarpus", *Dictionnaire de droit canonique*, VII, ed. R. Naz, París, 1965, 18-20; A. García y García, *Iglesia, sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, 375-377. Durante la elaboración del presente artículo he consultado dos códices guardados en la Biblioteca Apostolica Vaticana con el texto completo del Polycarpus: Mss. Lat. 1354 (siglo XII) y Reg. Lat. 1026 (siglo XIII).

21 W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Madrid, 1990, pp. 102-103, 110-111 (1ª ed. pol. Varsovia, 1962).

22 *Libri carolini*, III, 16, en Ibidem, pp. 111-112.

tura, y otra aprender a través de la historia de la pintura lo que lo debe ser adorado. Pues la pintura representa para los ignorantes que la contemplan lo mismo que la escritura para los que saben leer, ya que los ignorantes ven el ella lo que deben hacer, leen en ella los que no conocen las letras).

En el pasaje se insiste una vez más en la diferencia entre "picturam adorare" y "per picturam istoriam quid sit adorandum addiscere", es decir, entre adorar la representación y aprender a través de la *historia* de la representación lo que debe ser adorado[36]. Estas palabras recogidas en una compilación dedicada a Gelmírez cobran todo su sentido cuando contemplamos el conjunto de Platerías e imaginamos lo que tuvo que ser la primitiva *porta francigena*. En dichas puertas la "historia", la figuración entendida como narración didáctica defendida en los cánones alcanza un protagonismo inusual para su tiempo que anuncia conquistas realizadas en las siguientes décadas del siglo XII. De hecho, en las fachadas compostelanas se apunta ya la inversión de los papeles tradicionales entre texto e imagen, de manera que la pintura antecede al texto, estando en la visualización de la escena las claves de su comentario verbal[37]. A ello habría que añadir la importancia que adquiere entonces en la *lectio divina* el sentido histórico y tropológico, es decir, el saber de hechos, personas y lugares y el recurso al didactismo moralizante[38]. Ambas técnicas, que como veremos están presentes en las imágenes de las fachadas de la Catedral de Santiago, dio como resultado un inusitado desarrollo de ciclos de carácter narrativo que cubren la superficie de los diversos elementos arquitectónicos del conjunto, principalmente en frontispicios, tímpanos y columnas. Dichos programas iconográficos giran en torno a relatos sacros (Génesis, Tentaciones de Cristo, Vida Pública y Pasión) en los que también se le da cabida a lo profano (Meses, Bestiario, ciclo céltico, *Exempla*)[39]. Su parangón, aunque algo más tardío (c. 1115-1130), estaría en las fachadas de la Catedral de Módena, una sede que también se caracterizó por su empeño en adscribirse al programa de la Reforma papal y donde igualmente la "historia" anima los ciclos figurativos de sus tres gran-

23 Ésta era la fórmula habitual para titular a un obispo. Se utiliza para referirse a Gelmírez en la HC, II, 20 —"pontificali infula decorato" ("revestido de los ornamentos pontificales")— cuando éste decide, tras su consagración como prelado, constuir un palacio digno de su recién adquirida categoría entre 1101 y 1103 (ed. H. Flórez, p. 55).

24 A partir de la copia del privilegio del Palio en los folios 225v-226r del Tumbo B de la Catedral de Santiago, L. Vones ha demostrado que la fecha que figura en la Historia Compostelana (I, 17) es errónea: no fue el 31 de octubre de 1104 sino el 31 de octubre de 1105 (*Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des Nordwestspanischen Raumes 1070-1130*, Colonia, 1980, 161, n. 60ª. Agradezco a F. López Alsina el haber llamado mi atención sobre este detalle.

25 Antes de acceder al solio pontificio como Pascual II, Rainiero de Bieda fue abad de San Lorenzo Extramuros y Cardenal titular de la parroquia de San Clemente en Roma, E. Parlato, S. Romano, *Roma y el Lacio, en Europa Románica*, 18, Madrid, 1992, p. 197. Sobre la arquitectura y decoración de la basílica de San Lorenzo Extramuros consúltese el reciente trabajo de D. Mondini, "S. Lorenzo fuori le mura in Rom. Der Bau und seine liturgische Ausstattung im 13. Jahrhundert", *Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Zürich*, 2, 1995, pp. 13-29 (con extensa bibliografía).

26 Así se desprende de la inscripción que, según la Guía del Calixtino figuraba en el frontal de plata donado por Gelmírez: "esta tabla/ Hizo cuando un quinquenio su episcopado cumplió" (LSI V, 9, trad. cit. p. 567).

27 HC, II, 57, trad. Falque, pp . 408- 409; A.. García y García, *Iglesia*, pp. 375-376. F. López Alsina atribuye dicho pasaje a Giraldo de Beauvais y en ella se describe, de forma retrospectiva, el vestuario, libros y otros objetos adquiridos por Diego Xelmírez para "servicio y ornato del interior de su iglesia" en su larga trayectoria de obispo a arzobispo. Se trata de una pequeña historia de las artes suntuarias gelmiríanas entre 1100 y 1120 en la que se excluyen los ornamentos más arquitectónicos (*ciborium y antipendium*), si bien da la impresión de que la mayor parte de los objetos litúrgicos recogidos —cuatro casullas griegas, dos capas pontificales, dos dalmáticas, una planeta, un evangeliario púrpura, dos de plata y uno dorado, dos turiferarios de oro, tres vinajeras de plata así como los libros (antifonario, oficiario, misal, breviarios, cuadragesimario, benediccionarios, libro pastoral, *vita episcoporum*, cánones *(Polycarpus)* y "otro libro de diversas sentencias" *(Diuersorum patrum sententiae)*— formaban parte del ajuar de la solemne consagración del altar mayor en 1105. Recientemente K. Mathews

des portales pasando asimismo del relato sacro (Génesis, Vida de San Gemigniano) al profano (Meses, ciclo artúrico, exempla)[40].

Se trata además, tal y como señaló S. Moralejo, de ciclos en los que se reflejan las preocupaciones teológicas de la nueva Iglesia de la reforma promovida desde los tiempos de Gregorio VII[41]. Un libro en piedra en el que la imagen alcanza un status didáctico en el seno del resurgimiento de la escultura monumental en el que el *clericus* —hombre culto— daría ciertas instrucciones a los artistas en la elección de tema y en la formación del discurso figurativo. En esa labor de orientación, el religioso no podría olvidar las enseñanzas entonces en boga en las escuelas catedralicias europeas. A este respecto el medio eclesiástico de Santiago de inicios del siglo XII ofrecía ciertas expectativas, pues Gelmírez no se había limitado a enviar a muchos de sus futuros canónigos a estudiar en Francia, sino que también había querido promocionar el nivel de los estudios en Compostela con la creación de una Escuela de Gramática[42]. De hecho, en una catedral como la de Santiago la riqueza temática y ese continuo recurso a la metáfora y a la tipología de los programas iconográficos gelmiríanos (1103-1112) están a la altura de la erudición de hombres como el francés Giraldo de Beauvais[43], maestrescuela y uno de redactores de la Historia Compsotelana, o los autores de los sermones del Calixtino, a quienes M. C. Díaz y Díaz les da un origen gallego[44].

Persuadir con imágenes a través de un medio escultórico monumental es un logro que ha de vincularse con el desarrollo del románico en el seno de los Caminos de Peregrinación a Santiago. Con ello se recuperaba un lenguaje que se había perdido a fines de la Antigüedad y que entonces resurgía empujado por los principios de la reforma gregoriana. La vocación aperturista de la nueva Iglesia y su búsqueda de grandes auditorios laicos promocionó el desarrollo de las fachadas esculturadas, en las que los obradores esculpieron con profusión imágenes y desarrollaron extensos programas iconográficos[45]. La vuelta a ideales propios de la Iglesia primitiva, como la *vita apostólica* o el

ha analizado el valor de los 66 *ornamenta ecclesiae* citados en esta relación, de los cuales 44 son vestimentas litúrgicas, dentro del programa de patrocinio y autoglorificación de Gelmírez en la catedral (*Temple of God*, 86-98).

28 Horst, op. cit., 1.

29 HC I, 17, 2, pp. 104-105. Cfr. R. A. Fletcher, *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*, Vigo, 1993, pp. 44-145.

30 HC I, 17, 1, trad. Falque, p. 103.

31 Para las vías de peregrinación a Roma en la Edad Media cfr. D. J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, Woodbridge, 1998, pp. 41-55. Véase también M. Stopani, *La via francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Florencia, 1988; P. G. Caucci von Saucken, "La asitencia hospitalaria en la *via francigena. Ordenes y cofradías*", *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, S. Moralejo, F. López Alsina (eds.), Santiago, 1993, pp. 83-97.

32 K. Herbers, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del Santiago político*, Poio, 1999, 46, 130, n. 198.

33 Horst, op. cit., 38-39.

34 S. Moralejo, "Portails retrouvés", 90; "Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant", en J. K. Conant, *Arquitectura románica de la catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1983, pp. 221-236, espec. p. 229; S. Moralejo, "Santiago de Compostela: origini di un cantiere romanico", en *Cantieri medievali*, ed. R. Cassanelli, Milán, 1995, pp. 127-143.

35 Dicho pasaje del Polycarpus está literalmente tomado de *Burchardi Wormaciensis Episcopi Decretorum Libri*, III (*De Ecclesis*), PL, 140, Turnhout, 1983, col 679 (J-P. Migne, París, 1853).

36 M. A. Castiñeiras González, "Adro", p. 235.

37 Un buen ejemplo de este proceso es el método pictórico de exégesis bíblica desarrollado por Hugo de Saint-Victor, B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984, p. 95.

38 Ibidem, 90, 245. M. Kupfer ha estudiado el problema del uso de la narración en la pintura románica del Berry para llegar a la conclusión de que ésta actúa a los ojos del espectador como un instrumento persuasivo del carácter histórico de la historia sacra (*Romanesque Wall Painting. The Politics of Narrative*, Yale University, 1993, pp. 10-11).

39 Moralejo, "Primitiva fachada norte", pp. 644-646; Idem, "Portails retrouvés", p. 96; M. A. Castiñeiras González, *Os traballos e os días na Galicia medieval*, Santiago, 1995, pp. 73-87; Idem, *El calendario medieval*, pp. 66-71.

40 Idem, "*Introitus pulcre refulget*: algunas

reflexiones sobre el programa iconográfico de las protadas románicas del transepto de la catedral", *La meta del Camino*, pp. 85-103, espec. p. 93.

41 S. Moralejo, "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", *Atti del Convengo Internazionale di Studi. Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea della Toscana medioevale*, ed. L. Gai, Pistoia, 1987, pp. 245-272, espec. p. 266-272.

42 El precedente de este proceso de instrucción del clero en la diócesis de Santiago estaría en el canon II, 2(a) del Concilio compostelano de 1056 en el que se establecía la creación de escuelas en monasterios y parroquias para tal efecto, López Alsina, *La ciudad*, p. 328; M. C. Díaz y Díaz, "Problemas de la cultura en los siglos XI-XII", *Compostellanum*, XVI, 1971, pp. 187-200.

43 López Alsina, *La ciudad*, p. 66.

44 Díaz y Díaz, "Problemas de la cultura". De hecho, autores como J. M. Azcárate ("La Portada de Platerías y el programa iconográfico de la catedral de Santiago", *Archivo Español de Arte*, 36, 1963, pp. 1-20) y S. Moralejo ("La primitiva fachada norte"; "Portails retrouvés") abundan en el uso de citas textuales de pasajes de los sermones del Calixtino con el fin de explicar la iconografía de las piezas de las fachadas del transepto de la catedral.

Fig. 3. Tribus de Israel. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, columna marmórea central.

evangelismo, aplicable tanto a las comunidades reformadas de monjes como a las de canónigos, se traduce en arte en una insistencia en la representación de colegios apostólicos ubicados en estructuras cargadas de significación[46]. Tal es el caso de San Pedro de Moissac (ca. 1100) —abadía situada en la *via podiensis*—, en la que un apostolado decoraba los pilares del claustro y de la fuente del mismo en compañía del "apóstol" número trece, Durand, el abad reformador de la abadía, que, situado delante de la puerta de la sala capitular, establecía un puente entre el pasado -los apóstoles- y sus continuadores, los monjes benedictinos cluniacenses. Su función de pilar sustentante constituye además una metáfora arquitectónica de la Iglesia de Cristo —"sobre los apóstoles edificaré mi Iglesia" (Efesios, 2, 20)—, habitual en las lecturas iconográficas de los edificios medievales. Así Rabano Mauro decía que "las columnas son los apóstoles, porque ellos sustentan la Iglesia"[47].

Una cita similar, pero interpretada en clave de tipología bíblica, se encuentra en la fachada de Platerías (1103-1112), en la que los apóstoles, con barba, libro y casulla, decoran bajo arcadas las dos columnas de mármol de los extremos del portal (fig. 5), mientras que la columna central, con doce personajes jóvenes, pudiera representar a las doce tribus de Israel siguiendo uno de los sermones del Calixtino (I, 2): "Los apóstoles fueron anunciados por las doce tribus de Israel" (fig.3). El simbolismo arquitectónico que recogía el texto de Rabano Mauro se hace aquí igualmente expícito, pues los discípulos de Cristo sostienen la estructura arquitectónica sobre la que se elevan los dos tímpanos en los que se relata la Vida Pública de Cristo, origen de la Iglesia. El hecho de que los apóstoles vistan aquí casullas sería un anacronismo intencionado para fomentar dentro del evangelismo del siglo XII una identificación del clero episcopal con sus ancestros neotestamentarios.

No resulta casual que el recurso al lenguaje metafórico que se trasluce en los fustes de Platerías funcione igualmente en el Calixtino. El *topos* de las tres columnas derivado del pasaje de Pablo a los Gálatas (2,9-10) — "Santiago, Cefás (Pedro) y Juan,

que pasan por ser las (tres) columnas"— aparece en dos sermones del Libro I, 1 y 15, estableciéndose incluso en este último un oportuno parangón entre el número de los apóstoles y el de los hijos de Jacob, origen de las Tribus de Israel[48]. Por su parte, las referencias a los citados tres apóstoles adquiere un especial significado en el seno de la catedral compostelana, pues conecta con ciertas peculiaridades temáticas del edificio señaladas por S. Moralejo: se trata de los tres apóstoles de la Transfiguración, a la que se alude a través de una arquitectura simbólica en el deambulatorio, con las capillas bajo la advocación de Pedro, el Salvador y Juan en torno al altar de Santiago, así como en los célebres relieves centrales del friso de Platerías[49]. A ello habría que añadir que esos tres discípulos constituyen además la base de la doctrina de las tres sedes, tan brillantemente expuesta en el sermón del Calixtino (I, 15) *Exultemus*, y que reivindicaba para Santiago la categoría de sede patriarcal junto a Roma y Antioquía[50]. Por su parte, en el Libro V, 4 las tres columnas del Señor son los tres grandes hospitales de las tres grandes vías de la peregrinación en el siglo XII, también relacionadas con los citados personajes neotestamentarios: el Hospital de Jerusalén (¿el de la Orden de San Juan?)[51], el de San Bernardo en Mont-Joux, camino de Roma, y el de Santa Cristina en Somport, en el Camino de Santiago.

Esa apostolicidad conecta con una de las obsesiones del renacimiento paleocristiano promovido por la reforma gregoriana, que veía a los discípulos de Cristo como el modelo que debían seguir los obispos[52]. De hecho, S. Moralejo señaló que dos de los apóstoles del fuste mamóreo del extremo izquierdo vestían indumentaria episcopal con palio (fig. 5), posiblemente Santiago el Mayor y Santiago el Menor, con paralelos respectivamente en Moissac y Saint-Gilles[53]. La insistencia en dicha caracterización, que se explica, en primer lugar, por la concesión de la dignidad del palio a Gelmírez en 1105, puede tener además ciertas connotaciones simbólicas. De hecho, en el canon del *Polycarpus* (II, 8) dedicado a la ordenación de obispos, arzobispos y metropolitanos, se habla de su unción con el crisma a la

Fig. 4. San Felipe. Claustro de San Pedro de Moissac, pilar.

45 La valoración de la fachada esculturada románica como un medio de comunicación de masas ha sido brillantemente expuesta por Ch. F. Altman, "The Medieval Marquee", *Journal of Popular Culture*, 14, 1, 1980, pp. 37-46. En esta línea se encuentra la afirmación de S. Moralejo de que, por su desproporción con respecto al edificio, la fachada de Santa María de Sangüesa anticipa lo que en la arquitectura postmoderna R. Venturi ha denominado "edificio-anuncio" (Building-Board) ("Arte del Camino de Santiago y arte de peregrinación", en *El Camino de Santiago*, coord. S. Moralejo, Santiago de Compostela, 1987, pp. 9-28, espec. 20).

46 I. Forsyth, "The *vita apostolica* and Romanesque Sculpture: some Preliminary Observations", *Gesta*, XXXV, 1, 1986, 75-82.

47 *Rabani Mauri Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*, P.L., 112, Paris, s.d., col. 898.

48 "De las tres columnas de la Iglesia que menciona S. Pablo en su Epístola a los Gálatas, ésta es una y no por cierto la menos principal. Así como ***al igual que los hijos de Jacob, el Señor eligió doce discípulos***, a los cuales llamó Apóstoles (...), entre los mismos doce apóstoles, por cierta primacía en el amor y en la virtud, constituyó a tres, que son: San Pedro, Santiago y su hermano Juan en príncipes y columnas de los demás", LSI, I, 15, trad. cit., 169. La lectura de las columnas de mármol de Platerías en clave apostólica y eclesiológica ha sido ampliamente desarrollada en Castiñeiras, "Adro", pp. 236-240. Por su parte, para el simbolismo de la columna y la triple columna en el Códice Calixtino y en el himno "Columnarum Trium" (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 2096), véase:

manera del primer arzobispo de Jerusalén, Santiago el Menor, y de la memorable ordenación de Pedro, Santiago el Mayor y Juan como sucesores de Cristo (Vat. Lat. 1354, f. 33v). De la misma manera, el *Polycarpus* (II, 24) establece el uso del Palio "per plateas" (Vat. Lat. 1354, f. 40v), y que mejor platea o vía pública para exhibir dicha dignidad que la de Platerías, junto al primer palacio episcopal.

Por otra parte, con la inclusión de esta insignia en dos de sus figuras el elemento arquitectónico de la columna adquiere una nueva dimensión simbólica que concuerda con el *Polycarpus* I, 8: "Super firmamentum tuum ecclesie columpne qui episcopi intelliguntur confirmare sunt et tibi claves regni celorum commissi atque ligare et solvere potestatem que in celis sunt et que in terris promulgavi" ("Sobre tu firmamento se afirman las columnas de la Iglesia que representan a los obispos y he establecido entregarte las llaves del Reino de los Cielos y darte la potestad de atar y desatar lo que hay en el cielo y en la tierra" (Vat. Lat.1354, f. 3rv)[54]. Ese edificio con columnas en el firmamento no es otro que el de la Jerusalén Celeste del Apocalipsis de Juan (21,12-14), la ciudad de doce puertas con las Tribus de Israel y doce basas con los nombres de los doce apóstoles[55]. No sólo los temas sino también la estética cristalina de esta Ciudad Celeste parece estar evocada en las columnas de Platerías. De hecho, el trabajo preciosista de las piezas de mármol, con decoración de perlados en los arcos y figuración animal en las enjutas, le da al material el aspecto de un fino trabajo de orfebrería o eboraria que remitiría a esa estética suntuaria de la Jerusalén Celeste (fig. 5)[56]. Las piedras preciosas y las puertas albergando las figuras de los apóstoles tienen su precedente en las imágenes de la Jerusalén Celeste de los manuscritos altomedievales del Comentario de Beato de Liébana al Apocalipsis (Beato de Fernando I, 1047)[57], pero quizás ninguna tan evocadora como la del tardío "Beato" de San Andrés de Arroyo, del primer tercio del siglo XIII, donde como en Platerías comparecen apóstoles bajo arcadas apoyadas en fustes helicoidales[58].

Las columnas marmóreas de Platerías sirven a su vez para evo-

P. Gerson, Annie Shaver-Crandell y A. Stones en *The Pilgrim's Guide: A Critical Edtion. II. The Text. Annotated English Translation*, Londres, 1998, capítulo IV, p. 152, nota 1. Cfr. la recensión que he realizado de dicho libro en *Cahiers de Civilisation Médiévale*,43, 2000 pp. 300-303.

49 Moralejo, "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela", en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, ed. G. Scalia, Perugia, 1985, pp. 37-61.

50 Según M. C. Díaz y Díaz, dicha doctrina de los tres grandes patriarcados, que parte de la promesa hecha por Jesús a la madre de los Zebedaidas en Mateo 20, 21, se encuentra ya en el himno *O Dei uerbum* (786) ("Un importante sermón del *Liber Sancti Iacobi*", *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, ed. M. Domínguez García, Santiago de Compostela, 1997, pp. 141-167; Idem, "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", en *Santiago, Roma, Jerusalén*, ed. P. Caucci, pp. 81-97,espec. p. 94-95).

51 Se trataría, según P. Caucci von Saucken, de la *Domus Hospitalis* junto a la iglesia de San Juan Bautista en Jerusalén, núcleo de la Orden de los Hospitalarios de San Juan o de Malta (*"Militia sacra e cura peregrinorum*: Ordini Militari ed ospitalieri e pellegrinaggio", en *Santiago, Roma, Jerusalén*, ed. P. Caucci, Santiago, 1999, pp. 29-49, espec. p. 40 (Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos).

52 Se trata del concepto de *vita apostolica* o "evangelismo" aplicado en la época tanto a la comunidades reformadas de monjes como a la de los canónigos, C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1984, espec. 41-81. El reflejo artístico de este movimiento nacido en el seno de la reforma gregoriana estaría, entre otros, en la profusión de la iconografía del colegio apostólico en la escultura monumental (Claustro de Moissac, La Daurade II, sala capitular de Saint-Étienne de Toulouse, Platerías —frontispicio y columnas—, claustro de Silos, etc) como autoproyección de la propria comunidad que lo encarga, cfr. I. H. Forsyth, "The *vita apostolica* and Romanesque Sculpture: Some Preliminary Observations", *Gesta*, XXXV, 1, 1986, 75-82; Moralejo, "Patronazgo", 261; K. Horste, *Cloister Design and Monastic Reform in Toulouse. The Romanesque Sculpture of La Daurade*, Oxford, 1992, 180. A este respecto, D. C. Shipley ("Apostolados", *Art Studies*, V, 1927, 13-27) había señalado la importancia que tenía en la escultura románica española el tema del apostolado-friso (Platerías, Ripoll, Cardón, Mouraves, San Pedro de Tejada, canecillos de la portada norte de San Quirce

car la comunidad estilística surgida como fruto del desarrollo del Camino de Peregrinación, pues en ellas encontramos numerosos motivos formales similares a los de serie apostólica del claustro de Moissac (1090-1100): giro oblicuo de las cabezas, variada posición de las manos de los apóstoles y forzada posición de los pies, vistos desde arriba y apoyados sobre un pavimento en pendiente[59]. La decoración en escamas de este último motivo (figs. 3, 5), presente igualmente en los cimacios del claustro francés[60], remite a su vez a Bernardo Gilduino, quien se inspira en la decoración de las cubiertas de los sarcófagos aquitanos del siglo VI[61]. Los obradores de la segunda campaña de la Catedral de Santiago utilizan también dicho motivo decorativo en otras piezas de Platerías: en la cara interna de la mocheta izquierda de la entrada derecha, en lastras rectangulares del frontispicio —las que encuadran el relieve de Eva amamantando a Caín o la que se sitúa debajo del San Juan—, y en un fragmento pétreo guardado en el Museo de las Peregrinaciones de Santiago, posible lauda sepulcral compostelana a la manera de las del panteón condal de Saint-Sernin de Toulouse[62]. Aunque el motivo parece haber sido utilizado por los maestros de Platerías a través de un conocimiento —directo o indirecto— de lo que se había hecho entonces en Toulouse y Moissac, cabría recordar —por su cercanía y localización en el camino del norte— que en Santa María de Lourenzá (Lugo) existía un sarcófago aquitano (s. VI) con cubierta de escamas reutilizado en el siglo X para albergar los restos del Conde Santo[63], cuyo culto probablemente se reavivó durante los siglos XI-XII siguiendo modelos legendarios jacobeos[64].

Por otra parte, si bien es verdad que tanto el Maestro de la Traición —probable autor de las columnas con apostolado—, como el denominado Maestro de la Puerta del Cordero –a quien se le atribuye la de las Tribus de Israel, supieron reinterpretar el modelo de la serie del claustro francés en un estilo de mayor volumen y relieve tanto en los paños como en los rostros, no es menos cierto que todavía está fresco un leve aire a Moissac en las caras de los jóvenes de Israel (fig. 3), con una estructura ósea

de Burgos) reclamando la primacía de la serie apostólica del frontispicio de Platerías.

53 S. Moralejo, "Patronazgo", pp. 259-260, n. 29, fig. 7. Para A. López Ferreiro (*Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, III, Santiago, 1900, p. 100), en la columna central están representados los doce profetas menores. Véase también M. Durliat, *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990, pp. 336-338.

54 Agradezco a Fátima Díez Platas la ayuda en la traducción de este pasaje del *Polycarpus*.

55 Un elocuente comentario de esta misma descripción aparece en Beato de Liébana, "Comentario na al Apocalipsis de san Juan en doce libros", Prólogo II, 3, 19, trad. P. Flóres Santamaría y otros, *El "Beato" de Saint-Sever*, Madrid, 1984, p. 127.

56 Esta relación entre escultura monumental y artes suntuarias enlaza con las reflexiones de P. Deschamp, M. F. Hearn, Th. W. Lyman y S. Moralejo sobre las deudas contraídas por los primeros escultores románicos con las técnicas de la eboraria y la orfebrería, que ha llevado incluso a afirmar que muchos de estos primeros artistas se habrían formado en dichas artes menores, actividad que quizás pudieron seguir ejerciendo durante su vida profesional. A este respecto, véase el análisis que Th. W. Lyman realizó sobre la figura de Gilduino ("Arts somptuaires et art monumental. Bilan de influences auliques", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, IX, 1978, 115-124). Cfr. Hearn, op. cit., 80, n. 37. Para dicha cuestión en los obradores compostelanos, consúltense S. Moralejo, "*Ars sacra* et sculpture monumentale: le trésor et le chantier de Saint-Jacques de Compostelle", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, 1980, pp. 189-238; M. A. Castiñeiras, "Imágenes para el viajero", *Xacobeo '99*, coord. M. A. Castiñeiras, Historia 16, Madrid, 1999, pp. 62-75, espec. pp. 64-65.

57 Madrid, Biblioteca Nacional, Vit. 14-2, f. 253v. En este caso la Jerusalén Celeste aparece representado como un recinto cuadrado en proyección diédrica con los 12 arcos que albergan a los apóstoles.

58 Castiñeiras, "Adro", p. 237, fig. 7. Para un comentario de la imagen de San Andrés de Arroyo cfr. C. Cid, "Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices de "Beato", *Compostellanum*, X, 4, 1965, pp. 587-638, espec. 615-616. Véase también un reciente y novedoso estudio estilístico del manuscrito en D. Ocón, "Aproximación estilística", *Beato de Liébana. Códice del Monasterio Cisterciense de San Andrés de Arroyo*, Madrid, 1998, pp. 75-107.

59 No se puede incluso desechar la posibilidad de una influencia directa del modelo del Apostolado del claustro francés en las colum-

con remarcado mentón y sonrisa esbozada que recuerdan la ingenuidad adolescente del apóstol Felipe de la abadía cluniacense (fig. 4)[65]. Por último, en una fórmula habitual en este tipo de relaciones hispano-languedocianas, las columnas de Platerías son deudoras, por una parte, con respecto a Moissac, pero, por otra parte, anuncian la tendencia al efecto suntuario de los talleres de la segunda escuela tolosana de la La Daurade II (ca. 1120) y de Gilabertus en Saint-Étienne (1125-1135) en el empleo de un tipo de nimbo cóncavo de perfil festoneado en los apóstoles (figs. 5-6) y la simulación de nubes en la procesión angélica (fig. 7)[66].

El color blanco de los mármoles apostólicos de Platerías tiene también una lectura simbólica relacionada con la pureza, pues según el Polycarpus (I, 2): "prima beati petri apostoli sedes romana ecclesia non habens macula" ("la sede de San Pedro, primada de la iglesia romana, no tiene mancha") (Vat. Lat. 1354 f. 3r). El uso simbólico del color en la portada de Platerías está recogido en la Guía del Calixtino, donde al describir el Tímpano de las Tentaciones distingue entre ángeles negros como másca-

Fig. 5. Apóstol con ropas episcopales y palio. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, columna marmórea, entrada izquierda, jamba izquierda.

Fig. 6. Gilabertus, Santo Tomás. Saint-Étienne, Toulouse. Musée des Augustins.

nas compostelanas, pues tal y como señaló S. Moralejo ("Patronazgo", p. 261), Gelmírez visitó Moissac en 1105 durante su itinerario a Roma con motivo de la consecución del Palio. Sobre los pilares do claustro de Moissac, véase Durliat, *Route*, pp. 124-128.

60 Ibidem, figs. 96, 100, 112

61 Bernardo Gilduino usa el motivo decorativo de las escamas en los lados menores de la mesa de altar de Saint-Sernin de Toulouse (1096) y en las alas de los ángeles de las lastras del deambulatorio. Su fuente de inspiración fue posiblemente la cubierta de un sarcófago aquitano del siglo VI, Ibidem, pp. 104-110, figs. 61-66, 68.

62 Moralejo, "Raimundo de Borgoña", espec. p. 163, fig. 2.

63 Para la reutilización de pieza, véase: S. Moralejo, "La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval", *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medievo*, S, Andreae, S. Settis (eds.), Marburgo, 1984, pp. 187-193, espec. 189.

64 M. A. Castiñeiras, "La actividad artística en la antigua provincia de Mondoñedo: del Prerrománico al Románico", *Estudios Mindonienses*, 15, 1999, pp. 287-342, espec. 295-296.

65 Castiñeiras, "Adro", p.241, figs. 4-5.

66 Para un amplio estudio estilístico de estos conjuntos tolosanos, acompañado de una exhaustiva bibliografía véase K. Horste, *Cloister Design and Monastic Reform in Toulouse. The Romanesque Sculpture of La Daurade*, Oxford, 1992, pp. 128,135. El nimbo festonado de los apóstoles de la izquierda en Platerías podría ser una reinterpretación de las conchas de las hornacinas de los sarcófagos antiguos (Sarcófago de las Musas, A. García Bellido, *Arte romano*, Madrid, 1972, p. 670, fig. 1163), o de las veneras que en los mosaicos paleocristianos decoran las concas absidales. De hecho, el motivo pervivió a través de las tablas de los cánones y fue recuperado durante el renacimiento paleocristiano del siglo XII en la pintura romana como ornamentación del cenit de los ábsides, tal y como sucede en San Clemente, H. Toubert, "Le renouveau paléochrétien à Rome au début du XIIè siècle", *Cahiers Archéologiques*, XX, 1970, pp. 99-154, espec. 125, fig. 30.

67 Aunque A. Moralejo traduce el término latino "larve" por el español "monstruos" , parece más correcto subtituirlo por "máscaras", puesto que dicha acepción está más en consonancia con el uso que se le daba a la palabra "larva" en la Edad Media. De hecho, con dicha palabra se designaban entonces las diabólicas máscaras animalescas del folclore y la naturaleza engañosa del demonio, cfr. J. C. Schmitt, "Le maschere, il diavolo, i morti

ras ("tetri angeli quasi larve")[67] y blancos, es decir, buenos ("angeli candidi, videlicet boni") (fig. 14)[68]. *Sine macula*, de un blanco marmóreo, son las figuras que coronan los fustes, justo debajo de los capiteles, en las cuales parece esconderse el verdadero significado del programa de las columnas.

Se trata de una peculiar procesión funeraria de ángeles (fig.7) que recuerda, con un aire más pulido y suntuario, la que aparecía en la cubierta de Alfonso Ansúrez († 1093), enterrado en la iglesia de los Santos Facundo y Primitivo de Sahagún (fig.8)[69], enclave fundamental del Camino de Santiago pues era la sede más importante de los cluniacenses en el Reino de Castilla y León y panteón real de Alfonso VI. Si bien en Platerías las figuras portan también objetos litúrgicos —libros e hisopos— su mayor novedad reside en la inclusión de motivos martiriales paleocristianos, tales como los paños , las palmas o dos pavos reales que beben de un cáliz (fig. 7), objeto este último que ya se encontraba en la cubierta de Ansúrez. Este cortejo angélico de contenido escatológico alcanza en Platerías una nueva significación, pues se trata de una procesión celeste que está haciendo explícita la gloria de la sangre derramada por los apóstoles representados en los fustes.

Los pavos reales bebiendo de un cáliz —que inspiraría el historicista frontal de mármol encargado por A. López Ferreiro a D.

nel Occidente medievale", *Religione, folklore e società nel'Occidente medievale*, Roma-Bari, 1988, pp. 206-238.

68 LSI V, 9, trad. cit., p. 561. Para el texto latino: *Liber Sanct Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. K. Herbers, M. Santos Noia, Santiago, 1998, p. 253. Se trataba, sin duda, de una fachada policromada, cuyos restos han aparecido en los ojos, cabellos y vestimenta de las figuras durante los trabajos de limpieza y consolidación de la portada meridional con motivo del Año Santo Compostelano 1993, M. A. Castiñeiras González, *Os profesionais da historia ante o patrimonio cultural: liñas metodolóxicas*, coord. C. Fontenla San Juan, Santiago, 1996, pp. 153-167, espec. p. 165.

69 La iconografía y el estilo de la procesión funeraria de los ángeles en Platerías recuerda, con un aire más pulido, al que aparece en la cubierta de Alfonso Ansúrez (†1093). En ambos casos su contenido escatológico está muy claro, pues en Praterías los ángeles estarían haciendo explícita la gloria de la sangre de los apóstoles. Sobre el sepulcro de A. Ansúrez, véase: S. Moralejo, "The Tomb of Alfonso Ansúrez (†1093): Its Place and the Role of Sahagún in the Beginnings of Spanish Romanesque Sculpture", *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter: the Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, ed. B. F. Reilly, Nueva York, 1985, pp. 63-100; D. Hassig, "He Will Make Alive Your Mortal Bodies: Cluniac Spirituality and the Tomb of Alfonso Ansúrez", *Gesta*, XXX, 2, 1991, pp. 140-154; R. Sánchez, "Cubierta del sarcófago de Alfonso Ansúrez", *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ed. S. Moralejo, F. López Alsina, Santiago, 1993, ficha 87, pp. 376-377.

70 A. López Ferreiro, *El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo altar mayor de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1975, 133-134, fig. 11.

Fig. 7. Procesión funeraria de ángeles: ángel que señala (fuste marmóreo, lado izquierdo), pavos reales que beben de un cáliz, ángeles con palmas (fuste marmóreo central). Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías.

Fig. 8. Cubierta del sarcófago de Alfonso Ansúrez (†1093). Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

Ramón Constela para la cripta en 1879[70]— constituye el motivo paleocristiano por excelencia para simbolizar la vida eterna como fruto de la sangre martirial[71]. Cabe recordar que en la homilía del Calixtino (I, 8) dedicada a la fiesta de la Pasión de Santiago (25 de julio), tras recordar el requerimiento de los hijos de Zebedeo de sentarse con El, se citan las palabras que el Salvador dirigió a Santiago y a su hermano, "Beberéis mi cáliz" (Mt. 20, 23)[72]. Dicho mensaje eucarístico y martirial se hace igualmente explícito en el ángel que, situado sobre la columna izquierda, inaugura el cortejo reconviniendo al espectador señalándole con el dedo hacia donde debe mirar: a los apóstoles (fig. 7). Esta fórmula de una llamada introductoria a la audiencia, tan característica[73] de la épica románica, se encuentra igualmente en el inicio de la Guía del Calixtino (V, 1):

> "Si la verdad es buscada en nuestros volúmenes por el docto lector, en el contentido de este libro la encuentra con toda seguridad y sin sombra alguna de duda".

La decoración deja así patente su voluntad "gregoriana" de hacer comprensible el mensaje al espectador, a la manera de una biblia para iletrados.

Por otra parte, el programa iconográfico de los fustes marmóreos ha de entenderse en directa relación con los ideales de la reforma gregoriana, que reivindicaban a los apóstoles como modelo de obispos y canónigos, y cuya difusión en Roma entre 1050 y 1125 coincide con el denominado renacimiento artístico paleocristiano. Muchos de los motivos que decoran las columnas de Platerías resurgían entonces en la decoración de las iglesias de la Roma papal (Santa María in Cosmedin, San Nicola in Carcere, San Clemente) como paisaje propio de la ciudad eterna

71 En la exégesis bíblica el cáliz representa la pasión de Cristo, las tribulaciones de los santos y la sangre de los mártires: "Calix est passio Christi, ut in Evangelio: "Calicem quidem meum bibetis" (Mat, 20, 23), id est, passionem meam imitabini (....) Calix, tribulatio sanctorum, ut in psalmo, "Dominus pars haereditatis meae, et calicis mei" (Salmos 74, 9), quod Deus illorum pars est, qui pro eo tribulantur. Calix, passio martyrum, ut in psalmo: "Calicem salutaris accipiam" (Salmos 15, 5), id est, passionem martyrii ad imitationem Christi tolerabo", *Beati Rabani Mauri Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*, ed. cit., col. 878.

72 LSI, I, 8, trad. cit., p. 118.

73 Ibidem, V, 1, pp. 495-496.

dentro de un programa de retorno a la *Ecclesiae primitivae forma*: palmas, paños imitando el aspecto de los *vela alexandrina*, pavos reales bebiendo de un cáliz, florones en las copas, fustes helicoidales (fig. 7), así como el Crismón, que en Platerías decora como punto focal del conjunto la enjuta central (fig. 27)[74].

S. Moralejo había señalado esa romanidad "reformista y apostólica" en las obras emprendidas por Gelmírez inspiradas en San Pedro del Vaticano: baldaquino, altar con *confessio* y, sobre todo, en los fustes entorchados con *putti* vendimiadores de la primitiva *porta francigena* de la Catedral de Santiago (Museo de la Catedral), cuyo modelo se encontraba en la antigua *pergola* de San Pedro del Vaticano, monumento conocido por el prelado compostelano pues visitó la Ciudad Eterna en dos ocasiones[75]. Estas referencias al santuario apostólico afectan a la propia estructura columnaria de las puertas del transepto, la cuales no tienen parangón en el seno de la entonces emergente escuela hispano-tolosana. El énfasis en la columna —13 en la porta francigena, 11 en Platerías— es quizá fruto de la transposición a una tipología abocinada románica del modelo arquitrabado de dicha *pergola* de San Pedro, la cual tras las reformas realizadas durante fines del siglo VI y la primera mitad del siglo VII se decribe en los textos como compuesta de doce columnas[76]. De hecho, en la reconstrucción que M. Righetti realiza del aspecto de dicho emparrado aparecen los motivos que decoran los tambores superiores del fuste marmóreo central de Platerías: ángeles, cántaros y palmas[77]. Este ornamentado arquitrabe sirvió de inspiración para la ilustración de las Tablas de los Cánones de los Evangelios de Eusebio de Cesarea, normalmente formadas por un entramado de columnas unidas por arcos a la manera de un atrio del texto bíblico. Así aparecen tanto en manuscritos carolingios como bizantinos, en los que son recurrentes los motivos de las aves afrontadas en un cántaro[78]. En toda esta tradición suntuaria pudo inspirarse la original estructura columnaria de la portada de Platerías, pues a los ojos del autor de la Guía del Calixtino (V, 9) ésta se le antojaba como dos "ciborios" (baldaquinos) —término propio de mobiliario de altar—, cuyas columnas estaban admirablemente decoradas con imágenes, flores, hombres, aves y ani-

74 H. Toubert, op. cit. Los motivos paleocristianos de los florones reaparecen en Castel Sant' Elia y en la iglesia inferior de San Clemente, los *vela alexandrina* en Santa Maria in Cosmedin y en la iglesia inferior de San Clemente, el cántaro con los pájaros en San Nicola in Carcere y en el mosaico absidal de San Clemente, ibidem, figs. 2, 4, 26, 38; Castiñeiras, "Adro", fig. 11.

75 S. Moralejo, "Portails retrouvés", pp. 97-98; Idem, "Ars sacra", pp. 224-226; Idem, "Patronazgo", pp. 268-269; Idem, "Column shaft decorated with *putti* gathering grapes", *The Art of Medieval Spain a.d. 500-1200*, Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1993, ficha 92, pp. 212-214.

76 En estos términos la describe Pavinio (+ 1568): "Ante altare S. Petri ad basilicae ornamentum duodecimi columnas elegantissimas ex Grecia translatus". Del mismo modo, se expresa Alfani en 1590: "Ante altare maios Constantinus imperator piisimus doudecim columnas vitineas et pario marmore elegantissimas (...) quae altare circumiret ac sanctuarium constituerent posuit", A, Sartorio, "Le colonne vitinee e le colonne tortili", *Rasegna d'arte*, XII, 1912, pp. 175-180, espec. p. 178; J. B. Ward Perkins, "The Shrine of St. Peter and its Twelve Spiral Columns", *Journal of Roman Studies*, XLII, 1952, 21-33, espec. 23-25, figs. 1-2; Birch, op. cit., pp. 27-33.

77 M. Righetti, *Historia de la liturgia*, I, Madrid, 1955, p. 483, fig. 54; Castiñeiras, "Adro", fig. 12.

78 E. Rosenbaum estudió las tablas de los mss. de la Escola de Ada (Evangeliarios de Soissons, Paris, Bibl. Nat. Lat. 8850 f. 7v; e Evangeliario Harley, London, British Museum, Harley Ms. 2788 f. 11v) para llegar a la conclusión de que éstas están inspiradas en un modelo romano del siglo VI "The Vine Columns of Old St. Peter's in Carolingian Canon Tables", *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes*, 18, 1955, 1-15. Cfr. W. Cahn, *Romanesque Bible Illumination*, Cornell University Press, Nueva York, 1982, 17-20. A su vez vale la pena proponer el parangón entre los motivos de las columnas de Platerías y los de las tablas de los cánones del Evangeliario de Trebizonda (Armenia, ca. 1050), actualmente conservado en la Congregación Armenia Mechitarista de Venecia, cfr. H. C. Evans, "The Trebizond Gospels", *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, ed. H. C. Evans, W. D. Wixom, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1997, p. 358; Castiñeiras, "Adro", fig. 14.

79 "En el mismo pórtico hay once columnas, a saber, cinco a la derecha, en la entrada de la derecha, y otras tantas a la izquierda, en la izquierda; la úndecima en cambio está entre

12 en la porta francigena

las dos columnas separando los *ciborios*. Y estas columnas de mármol unas, de piedra otras, están admirablemente esculpidas con imágenes, flores, hombres, aves y animales. Estas columnas son de mármol blanco", LSI, trad. cit., pp. 561-562.

80 PL, 162, ed. J-P. Migne, Turnholti (Belgium), 1977, cols. 1270, 1273 (1ª ed. París, 1854).

males (fig. 7)[79].

2. El Tímpano de las Tentaciones de Cristo

Volviendo al canon sobre las imágenes en el *Polycarpus*, éste hacía referencia al empleo de "historias" que empujasen al fiel a la oración y a la comprensión del dogma. Dicha recomendación es acorde con el inusual despliegue y estructura narrativa monumental del episodio de las Tentaciones de Cristo en el Desierto del tímpano izquierdo de Platerías (figs.9-10). En él se sigue el relato de Mateo 4, 1-11, de manera sinóptica y utilizando formas propias de la exégesis textual contemporánea, tales como el uso de rúbricas para cada tentación y el recurso a la alegoría y a la tipología en la explicación de cada una de ellas.

De hecho, las inscripciones que acompañan a las dos primeras tentaciones coinciden prácticamente con las rúbricas comentadas en las *Enarrationes in evangelium Matthaei*, IV, de Anselmo de Láon (1100-1117): "Tunc ***ductus est Jesus in desertum*** a spiritu"; "Et duxit eum ***in sanctam ciuitatem***"[80]. A ello cabe añadir la incorporación al discurso figurativo de tres reelaborados motivos iconográficos en perfecta sintonía con la exégesis contemporánea del pasaje.

El primero de estos motivos lo constituye el hecho de que Cristo lleva debajo de su manto ropas sacerdotales: un alba y una casu-

Fig. 9. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano izquierdo. Foto: Institut Amatller d'Art Hispànic/CIMGA.

Fig. 10. Tentaciones de Cristo. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano izquierdo.

Fig. 11. El incensario, la higuera y la serpiente. Catedral de Santiago, Puerta de Platerías, tímpano izquierdo.

lla ricamente bordada con motivos vegetales, quizá un reflejo en piedra de las magníficas "citheras greco exercitio compositas" —casullas hechas al estilo griego— que Gelmírez regaló a su iglesia con motivo de la consagración del altar mayor (*Historia Compostelana*, II, 57) (fig. 10). Se trataría de un tipo de casullas acampanadas y recamadas con bordados en oro, perlas, flores y vegetación, puestas de moda en el Bizancio del siglo XI[81].

Otro posible objeto litúrgico gelmiríano que abunda en la "actualidad" de la escena es el hermoso incensario portado por uno de los ángeles (fig. 11), con el que quizás se evoque el aspecto de uno de los dos incensarios de oro donados por Gelmírez a la catedral junto a las casullas (HC, II, 57)[82]. Llama la atención su decoración con una imaginativa *masque feuillu*, un motivo que ya aparecía en los capiteles de Notre-Dame de Bernay en Normandía (1025-1040), deudor de miniatura de la Escuela de Winchester[83], así como en la iluminación anglo-normanda de fines del siglo XI (Cambridge, Clare College 30, f. 2) (fig. 12), repertorio del que deriva a su vez la máscara vegetal de la inicial "T" que da inicio al PseudoTurpín perteneciente a la primera fase de iluminación del Códice Calixtino (IV, 1, f. 163r) del Archivo de la Catedral de Santiago (ca. 1160)[84].

El anacronismo de las ropas litúrgicas no es gratuito, pues con

81 En los siglos XI y XII fueron habituales las casullas o planetas acampanadas y recamadas. El culmen del arte del recamo en ropas litúrgicas se alcanzó en Bizancio durante el siglo XI, donde se hicieron tejidos elaborados con oro, perlas, arabescos, flores, follaje, animales e incluso historias, Righetti, *op. cit.*, II, Madrid, 1956, 548-550. De hecho, la casulla del Cristo de las Tentaciones de Platerías tiene incisos distintos motivos florales que hacen pensar en las "quatuor citheras (i.e. citharas) greco exercitio compositas" de la donación de objetos litúrgicos de Gelmírez a la iglesia de Santiago en la HC, II, 57. Siguiendo una sugerencia del Prof. J. L. Moralejo, E. Falque Rey (trad. cit., 408, n. 383) traduce el término "cithera" por casulla, ya que recibirían este nombre por su forma de cítara.

82 Ibidem, p. 408-409. Se habla, de hecho, de dos turibolos de oro de los que no conservamos traza alguna. La técnica de calados e incisiones del incensario de Platerías simulan un trabajo en orfebrería de la época. Para paralelos en bronce del Mosa, véase: G. Szabo, "Medieval Bronzes: A Survey", *Songs of Glory. Medieval Art from 900-1500*, Oklahoma Museum of Art, Oklahoma City, 1985, pp. 19-26, pp. 158-159 (ficha 45).

83 Sobre Bernay, véase: L. Grodecki, "Les débuts de la sculpture romane en Normandie. Bernay", *Le Moyen Âge retrouvé. De l'an mil à l'an 1200*, París, 1986, pp. 69-113; M. Durliat, "La sculpture du Xiè siècle en Occident", *Bulletin Monumental*, 152, 1, 1994, pp. 129-213, espec. 152-155. En relación con la fortuna del motivo clásico de la máscara-hoja y su posible significación en el arte románico cfr.: K. Basford, *The Green Man*, Whitstable, Kent, 1998 (1978), espec. pp. 11-14.

84 Para la filiación de esta primera fase cfr. A. Sicart, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago, 1981, pp. 78-81, 87-88, lám. X; S. Moralejo, "Ars sacra", p. 218; Idem, "La miniatura en los Tumbos A y B", en *Los Tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, pp. 43-62, e-pec. p. 55; Idem, "Patronazgo", p. 266, figs. 8-9. Aunque maneja fechas más tempranas que no compartimos, las investigaciones de A. Stones ofrecen un exhaustivo estudio del manuscrito desde el punto de vista de la filia-

el recurso a la indumentaria litúrgica se quiere representar a un Cristo alegórico —sentido moral—, modelo del sacerdote cristiano en su ejemplar lucha contra el mal[85]. Un acento similar se encuentra en la indumentaria del ciclo de las Tentaciones del Homiliario de Beda de Sant Fèlix de Girona, de la segunda mitad del siglo XI (Museu Diocesà de Girona, n. 44, f. 34r)[86], en la que después de presentar a Jesús, vestido con una sencilla indumentaria, en lucha con Satán sobre la montaña, se muestra finalmente al Cristo victorioso, ricamente ataviado con manto y túnica de decoración vegetal y acompañado por los ángeles que vienen a servirlo. Ropas episcopales lleva a su vez Cristo en su lucha contra el demonio en un capitel del deambulatorio de Saint-Pierre de Chauvigny (Poitou)[87].

Esta cita al sacerdocio ha de entenderese por la actualidad de la cuestión en la Compostela de Gelmírez, ya que éste había llevado a cabo en el clero catedralicio el paso de la altomedieval y monacal *magna congregatio beati Iacobi* al nuevo modelo sacerdotal y romano de 7 cardenales (1108) y 72 canónigos (22 de abril de 1103), los cuales se comprometían a llevar sobrepelliz en el coro[88]. Aunque parece que éstos estabas regidos por la Regla de San Isidoro[89], los ideales canónicos gregorianos no les fueron ajenos en su autoafirmación como cuerpo diferenciado de los monjes. De hecho, en el *Polycarpus* se recogen capítulos que tienen como objetivo la regulación de la vida de los canónigos con un marcado tono antimonástico[90]. Estas referencias sacerdotales del relieve de Platerías coincide con alguna de las obsesiones de la reforma, empeñada en defender la mayor antigüedad de los canónigos-sacerdotes con respecto a los monjes, pues el clero episcopal era considerado descendiente de los apóstoles, de Aarón y de los levitas[91]. De ahí su representación en la fachada. Los apóstoles comparecían dos veces: en las columnas de las esquinas (fig. 5) y en el friso (Dibujo I). Por su parte, Aarón, el primer sumo sacerdote del Antiguo Testamento, figurado en la jamba izquierda de la puerta derecha, hacía *pendant* con Moisés, situado en la puerta izquierda (fig. 13)[92]. Que ambos vistan ropas episcopales no debe extrañar, puesto que según el

ción estilística ("The Decoration and Illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela", en *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, eds. J. Williams y A. Stones, Tübingen, 1992, pp. 137-184, espec. p. 149, figs. 25-26.

85 "Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre", Pablo, Heb. 7, 21. Para Pablo, Cristo es además el "nuevo sacerdote" que viene a sustituir el sacerdocio de la Antigua Ley (Heb 5, 1-10.

86 G. Ylla-Català i Passola, "Homiliari de Beda de Sant Fèlix de Girona", *Catalunya romànica*, XXIII, Barcelona, 1988, 125-130; Castiñeiras, "Adro", p. 247, fig. 17.

87 R. Crozet, *Poitou roman*, La Pierre-qui-vire, 1957, pp. 97-98, fig. 38. En el capitel de Chauvigny, como es habitual en la iconografía románica de las Tentaciones (Frescos de St.-Aignan de Brinay (Cher), ca. 1150; Pisa, Museo dell´Opera del Duomo, Exultet 2, 1059-1071), la representación del episodio queda normalmente reducida a la primeira tentación.

88 HC I, 13; I, 20, 3-7; I, 45 trad. Falque, pp 92, 111-115, 151-152. Para un amplio estudio de la cuestión, véase: F. López Alsina, "De la *magna congregatio* al cabildo de Santigo: reformas del clero catedralicio (830-1110)", *IX Centenário da Dedicaçao da Sé de Braga. Actas do Congreso Internacional. I. O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga, 1990, pp. 735-762, espec. 739 e 762.

89 LSI, V, 10, trad. cit, p. 573 (1ª. Ed. 1951). Para López Ferreiro (II, p. 45 y III, p. 253.) la cita a la Regla de San Isidoro se refiere tan sólo al texto del oficio divino y a la distribución de las horas canónicas (LSI, V, 10, trad. cit., p. 573, n. 5).

90 Esa tendencia antimonástica se hace patente en la promoción de los canónigos en la práctica sacramental (III:"De privilegiis cleicorum et de rebus eorum") o en la prohibición a los monjes la adminstración de penitencia o el derecho de sepultura (IV, 32: "De uita et moribus et munditia sacerdotum clericorumque uel subiectorum"), Ch. Dereine, "L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XLVI, 3-4, pp. 534-565, espec. p.556. Cfr. Horst, op. cit., 33-35.

91 Sobre los argumentos de los canónigos, véase Walker Bynum, op. cit., 29. La identificación como Aarón fue propuesta por S. Moralejo ("Patronazgo", p. 259, n. 29), al considerar que el relieve hacía *pendant* con el de Moisés situado en la puerta izquierda de Platerías.

92 Moisés es, en efecto, uno de los modelos de las comunidades de canónigos regulares. Así Adán de Dryburgh afirma que "Nosotros

Polycarpus II, 8 el rito de la ordenación de obispos y arzobispos se inspiraba, a la manera de los profetas, en la unción en la cabeza de Moisés[93]. Por otra parte, estas figuras de los pontífices del Antiguo Testamento son atribuibles, por sus amplios y refinados pliegues planchados, al estilo del Maestro de las Tentaciones de Cristo. Dado que la mano de dicho maestro sólo se encuentra en la fachada de Platerías, resulta muy plausible que los estos relieves de jamba hubieran sido también concebidos originalmente para la portada meridional. De hecho, la Guía al hablar de los relieves de las jambas la puerta norte identifica a cada uno de los apóstoles allí representados (Pedro, Pablo, Santiago y Juan), mientras que, por el contrario, al describir los de Platerías afirma de forma genérica que hay otros cuatro apóstoles sin entrar en más detalles. Ello induce a pensar en una equivocación, hecho habitual en el género periegético debido a la redacción posterior del viaje a partir de diversas notas y apuntes. Por último, los levitas, antecesores de los canónigos, estarían implícitos en Platerías en la columna con las doce tribus de Israel (fig. 3).

El segundo motivo iconográfico exegético del Tímpano de las Tentaciones consiste en que a la alegoría se suma el recurso a la tipología bíblica: entre Cristo y los diablos se sitúa un relieve con una serpiente enroscada en un árbol, alusión al Pecado Original, única en la tradición iconográfica del tema (fig. 11)[94]. El Jesús de las Tentaciones se convierte así, según S. Moralejo, en el "Nuevo Adán"[95], en contraposición con el discurso de la primitiva fachada norte en la que se desarrollaba un ciclo dedicado a nuestros primeros padres. Dicho parangón aparece repetidas veces en la exégesis cristiana del pasaje bíblico en San Ambrosio de Milán, Walafrid Strabo y Anselmo de Laón: el hombre había sido vencido por el diablo en la figura de Adán, pero Cristo bautizado fue capaz de derrotar al demonio en el desierto preparando así la redención del hombre[96].

Ese parangón entre Adán y Cristo nace en la propia patrística. San Ambrosio de Milán en su comentario sobre el episodio de las tentaciones en el desierto según Lucas maneja, de hecho, muchos *topoi* que serían después convertidos en imagen: "In de-

Fig. 12. Incial "Q". Cambridge, Clare College 30, f. 2. Realizado en Worcester Cathedral Priory, fines del siglo XI.

(canónigos), siguiendo a Moisés, deberíamos entrar en el Tabernáculo para hablar con Dios y salir a hablar con la gente; la vida fuera es la vida activa, la cual consiste en predicar la verdad y los trabajos de virtud *(docere verbo et exemplo)*", *De tripartito tabernaculo*, PL, 198, cols. 773-774, citado en Walker Bynum, op. cit., 51.

93 "unctione exemplo prophetarum et regum capita eorum more apostolorum et moysi ungentes", Vat. Lat. 1354, f. 33v.

94 Así lo señalaba V. Kupfer ("The Iconography of the Tympanum of the Temptations of Christ at The Cloisters", *Metropolitan Museum Journal*, 12, 1978, pp. 21-31, espec. p. 26). Existe, sin embargo, un precoz precedente de dicho motivo de Platerías en la miniatura con la primera tentación que ilustra el Salmo 90, 4-6, en el Salterio de Stuttgart (f. 107) (ca. 840), donde un Cristo, de pie, dentro de una auréola, aparece rodeado de serpientes y de un diablo "negro" muy sugerente para los colores del relieve compostelano. Cfr. Y. Christe, op. cit., 66.

95 S. Moralejo ("Portails Retrouvés", p. 98) remarca el protagonismo de la serpiente al ponerla en relación con el capitel situado en el extremo izquierdo de la puerta, muy cerca del tímpano, donde Dios-Padre reconviene a Adán y Eva por su falta. A este respecto, cabe señalar que ya M. Schapiro ("El significado religioso de la Cruz de Ruthwell", *Estudios sobre el arte de la antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, 1987, pp. 141-162, espec. p. 145 (1.ªed. ing. 1944)) reparara en que la serpiente de las Tentaciones de Cristo de Platerías es una cita explícita a la figura de Adán, lo que consti-

tuye un antecedente de un recurso propio de la tipología bíblica en las *Biblias Pauperum*.

96 "Homo dico, gerens figuram Adae, qui a daemonibus victus est (...) Conueniens ergo fuit ut ibi Christus diabolum superaret, ubi diabolus hominem sub figura superasse dictus est, Baptizatus autem Christus uadit statim in desertum, ductu Spiritus; quia omnia fidelis post baptismum debet postponere mundum, et aut petat corporaliter eremum, aut uacans a tumultu saeculi, faciat in mente desertum, et ductu Spiritus accingatur ad pugnam contra diabolum", *Anselmi Laudunensis Enarrationes in euangelium Matthaei*, ed. cit., col 1270.

97 *Sancti Ambrosii Expositio Evag. Sec. Luc.* IV, 7, 17 PL, 15, ed. J.-P. Migne, Turnhout, 1967, cols. 1614, 1617.

98 La higuera es maldecida por Cristo en Mateo 21, 28. Al comentar dicho pasaje Anselmo de Laón presenta la higuera como la imagen de la Sinagoga: "Ficus enim Synagoga, quae non in uia, sed secus uiam erat, id est non in spiritu qui ducit ad Christum, qui est uera uia, sed in littera legis, quae extra ueram uia ducit", *Anselmi Laudunensis Enarrationes in evangelium Mattaei*, ed. cit., col. 1429. Para la fortuna del tema de la higuera como *arbor mala* cfr. Ch. Frugoni, "Alberi (*In paradiso voluptatis*)", *L'ambiente vegetale nell'alto medievo. XXVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medievo*, Spoleto, 1990, 725-762, espec. 751; A. Iacobini, "L'albero della vita nell'immaginario medievale: Bisanzio e l'Occidente", *L'architettura medievale in Sicilia: la cattedrale di Palermo*, ed. A. M. Romanini, A. Cadei, Roma, 1994, pp. 241-290, espec. 271-273.

Fig. 13. Moisés (entrada izquierda, jamba izquierda) y Aarón (entrada derecha, jamba izquierda). Catedral de Santiago de Compostela, Puerta de Platerías.

serto Adam, in deserto Christus", "Et ideo inde incipio in Christo vincere, unde in Adam victus sum". Afirma incluso que "Mors per arborem, vita per crucem", una contraposición que está subyacente en la articulación de los dos tímpanos de Platerías, en los que el árbol con la serpiente del izquierdo constituye la antítesis de la Cruz del Cyreneo en el derecho (fig. 30), e incluso en la propia oposición complementaria entre la puerta norte, centrada en la Caída de Adán y Eva, y la sur, focalizada en la Pasión de Cristo[97]. Por otra parte, que el árbol del Pecado sea una higuera (fig. 11) no ha de extrañar, pues así se representa éste en la iconografía italiana del Génesis (Marfiles de Salerno, Rollos de *Exultet*, etc). La higuera es además en el *Liber Floridus el arbor mala* que simboliza la Sinagoga, siendo sus raíces la codicia y sus frutos los vicios[98].

Finalmente, ***el tercer motivo***, la corona que un ángel coloca a Cristo sobre la cabeza, celebra a éste como "Christus rex" según la interpretación de San Agustín del salmo 90 (fig. 10). En efecto, en ella se dice que Jesús fue servido como un rey por los ángeles una vez vencidas las tentaciones: "Sublatus est Christus in manibus angelorum, quando assumtus est in caelum; non quia, si non portarent angeli, ruiturus erat; sed quia obsequebantur regi"[99]. Dicho texto era cantado precisamente en Santiago durante la misa del primer domingo de Cuaresma junto al texto bíblico de las Tentaciones en el Desierto, tal y como se muestra en el Breviario de Miranda (ca. 1460) del Archivo de la Catedral en los folios 57v-58r[100]. Es la victoria de Cristo sobre el mesianismo político y temporal.

A la luz de la exégesis bíblica es posible incluso entender la peculiar articulación de las tres tentaciones del diablo figuradas delante de Cristo, sin paralelo exacto en la iconografía medieval (fig. 14)[101]. Para Beda y Walafrid Strabo, quien hacía la contraposición entre el Adán del Pecado Original y el Cristo que supera las trampas del desierto, los tres episodios aludían respectivamente a la carne (gula, lujuria), a la vanagloria y a la avaricia[102]. De ahí que el diablo que ofrece la piedra para convertirla el pan —la gula, la carnalidad de los sentidos— esté representa-

do como un simio[103]. Se trata de un animal ampliamente figurado en el arte del Camino de Peregrinación, que era considerado, para Bernardo Silvestre, una imagen deformada del hombre, el prototipo del pecador[104]. Cuando el hombre peca, vuelve al estado del mono, pues éste había sido el último esfuerzo que Dios había hecho antes de crear al hombre. Tradicionalmete la iconografía lo consagró —incluso en en los Esclavos Moribundo y Rebelde realizados por Miguel Ángel para la Tumba de Julio II— como el animal del "alma inferior", de las bajas pasiones de la carne[105], una lectura que enlaza con la alusión a la gula y a la lujuria. En Platerías el mensaje alcanza un importante valor eclesiológico, pues se trata de un Cristo con ropas litúrgicas que ejemplifica el emergente papel del sacerdote impulsado en la reforma gregoriana como ejemplo de conducta y palabra. Ello explica la constante preocupación de Gelmírez por regular la vida de sus canónigos, imponiéndoles el celibato —Concilio compostelano de 1114[106]—, o el dictamen de sentencias ejemplificadoras contra importantes dignidades monásticas, como Pedro, abad de Antealtares, privado de su cargo por avaro, glotón y lujurioso[107], todos ellos pecados capitales subyacentes según la exégesis cristiana en el episodio de las Tentaciones de Cristo en el desierto[108].

La segunda tentación está sugerida por la representación arquitectónica de las murallas de una ciudad con las puertas cerradas, donde puede leerse en su parte superior: "I(n) S(an)C(ta)M CIVITA(t)EM (fig. 14). Se trata de los muros de la ciudad santa (Mt. 4, 5), Jerusalén, donde el diablo lleva a Jesús para colocarlo sobre el alero del Templo, y proponerle que se tire con el fin de que sus ángeles vengan a recogerlo (fig. 10). El momento más delicado del episodio parece sugerido por la cornisa sobre la que Cristo está con un pie a punto de resbalar. Este delicioso motivo muestra el interés por lo particular e incluso el descubrimento del *homo interior* o del *seipsum* del que hablaba C. Walker Bynum al referirse al humanismo del siglo XII[109]. Cristo tiene miedo, el relieve nos deja ver que su naturaleza humana es semejante a la nuestra, y sus ropas litúrgicas lo convierten en el

99 *Sancti Augustini Enarrationes in Psalmos, In Psalmum XC enarratio, sermo II, 8, Corpus Christianorum. Series Latina, XXXIX, Aurelii Augustini Opera, pars X, 2*, Turnholti, 1956, pp. 1273-1274. V. Kupfer ("The Iconography of the Tympanum") señaló la importancia de la liturgia del primer domingo de Cuaresma al hablar de los episodios de las Tentaciones de Cristo en la Biblia de Ripoll y en el tímpano de Errondo. En Beaulieu (ca. 1150) se hace una cita explícita al *Christus rex* a través de un ángel portando la corona, situado, sin embargo, en el tímpano del Juicio, y no en los relieves de las Tentaciones como en Platerías, cfr. Y. Christe, "Le Portail de Beaulieu. Étude iconographique et stylistique", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 6, 1970, 57-70, espec. pp. 58-61, 63-70; Castiñeiras, "Adro", p. 252.

100 Agradezco al Canónigo-Archivero de la Catedral de Santiago de Compostela, D. José María Díaz *Fernández*, las facilidades dadas para la consulta del Breviario, llamado de Miranda. En la actualidad preparo bajo su encargo un estudio monográfico de dicho códice.

101 El tema de las tentaciones de Cristo gozó de cierto éxito dentro de la decoración románica monumental, tanto escultórica —Claustro de Moissac, San Lázaro de Autun, Portada de Beaulieu, Tímpano de Errondo (Navarra), Pórtico de la Gloria, etc— como pictórica —

Fig. 14. Las tres tentaciones de Cristo. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano izquierdo. Foto: Institut Amatller d'Art Hispànic/CIMGA.

modelo que debe seguir el clérigo. Por otra parte la ciudad fortificada cuadrangular y la cornisa nos lleva una vez más al ambiente de la exégesis bíblica de la época, que interpretaba en sentido histórico el pasaje de Mateo referido al templo de Salomón afirmando que en Palestina tenían la costumbre de hacer una arquitectura de tejados planos[110].

Por último, la tercera tentación está ambientada sobre unas rocas. Éstas, según reza la inscripción que convenientemente corre por la cara exterior de la cornisa para poder así ser leída por el espectador desde abajo, representa el monte más alto "IN MONTEM EXCELS(vm) (Mt. 4, 8). Esta presencia de los *tituli* — ya vista en el resto de los episodios- servía para autentificar la representación, un uso que ya se recomendaba en los *Libri Carolini* (IV, 16) para distinguir entre buenas y malas imágenes[111]. Si bien es verdad que su mensaje era sólo accesible a los *litterati*, no es menos cierto que, tal y como señala M. Camille, los *illitterati* asumen dichos epígrafes como escritura sagrada, que remarcan el valor de la representación en una especie de *dumb perception* (percepción sorda)[112].

En el monte más alto fue donde el maligno llevó a Cristo para ofrecerle todos los reinos del mundo y su gloria a condición de que este accediera a postrarse delante de él. Aunque el diablo vuelve a tener alas y faldellín, esta vez su cuerpo se asemeja más al de un hombre, si bien su cáracter maligno se hace patente a través de sus larguísimas uñas y su cadavérico rostro[113]. Se trata de un tipo de demonio que se encuentra hacia 1050 en la escena a toda página de la tercera tentación de Cristo en un salterio anglosajón (Londres, British Library, ms. Cotton Tiberius C VI, f. 10v)[114]. En dicha miniatura se hace explícita la interpretación del tercer episodio como una victoria sobre la avaricia, pues a los pies de Cristo aparece un rico ajuar relacionado con el poder (espada, cáliz, escudo, copa, joyas). Esta temprana alusión a la *vanitas* encaja con el aspecto terrorífico del diablo de Platerías: es el ángel de la muerte, otro de los motivos habituales de la iconografía de la vanidad cuyo antecedente también se halla en el citado manuscrito anglosajón en la ilustración de *Mors* que acompaña al texto de la *Sphaera Apulei* (f. 6v). El modelo de

Brinay, San Martín de Zillis—. La representación compostelana destaca además por su formato de tímpano, tan sólo compartido por el de Errondo. Sobre las variantes de dicha iconografía en el arte medieval cfr. G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, I, Londres, 1971, pp. 143-145, figs. 389-404; R. Eisler, "Jesus among the animals by Moretto da Brescia", *Art in America*, V, 22, 1935, pp. 137-140; M. Schapiro, op. cit.; Y. Christe, op. cit.; V. Kupfer, "The Iconography of the Tympanum"; K. Nolan, "Narrative in the Capital Frieze of Notre-Dame at Etampes", *The Art Bulletin*, LXXI, 1989, pp. 166-184; L. A. Adams, "The Temptations of Christ: The Iconography of a Twelfth-Century Capital in Metropolitan Museum of Art", *Gesta*, XXVIII, 2, 1989, pp. 130-135; Ch. T. Little, "Membra Disjecta: More Early Stained Glass from Troyes Cathedral", *Gesta*, 20, 1981, pp. 119-127. En el caso del Pórtico da Gloria el episodio ocupa las cuatro caras del capitel del parteluz, A. López Ferreiro, *El Pórtico de la Gloria*, Santiago, 1999, pp. 76-77, figs. 11-12 (1ª ed. Santiago, 1892). Sobre las representaciones pictóricas de Brinay y Zillis véase M. Kupfer, *Romanesque Wall Painting*, p. 103; E. Poeschel, *Die romanischen Deckengemälde von Zillis*, Erlenbach-Zurich, 1941, lám. 55, 3-5.

102 "haec tres temptationes, in Adam, prius diabolus exigit, per gulam dixit, gusta, per uanam gloriam, eritis sicut dii, per auaritiam, scientes bonum et malum;sed per has tres, iterum temptauit *Christum*, gula, de petra fieri panem, per uanam gloriam, mitte te deorsum, per auaritiam, omnia tibi dabo et reliqua: sed qui eum in abyssum, uerbo praedicationis, dicit: ostendit per has tres uincere diabolum, hic ostendit uerum Deum et uerum hominem, homo quem temptat diabolus", *Walafridi Strabi Expositio in quatuor euangelia*, PL, 114, ed. J-P. Migne, Turnhout, 1980, col. 870 (1ª ed. París, 1852).

103 Según H. W. Janson, la explicación de la figura de Platerías estaría en la interpretación patrística del demonio como indigno imitador de Dios *(simia Dei)*, la cual había fructificado en la iconografía bizantina en la representación de diablos-monos con faldellín, de los que las figuras de Hades en el Salterio Barberini constituyen un buen ejemplo (Vat. Barb. Gr. 372 fols. 48r, 143v) (siglos X-XI) (*Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, Nendeln-Liechtestein, 1976, pp. 19-21, lám. IIab (1ª ed. Londres, The Warburg Institute, 1952).

104 Ibidem, pp. 29, 47-48. La relación mono/pecador está muy clara en un grupo de ménsulas del interior de San Martín de Mondoñedo situado entre el tercer y cuarto tramo del muro norte, cfr. M. A. Castiñeiras, "Arte románico y reforma eclesiástica", *Las*

este último estaría a su vez en las adiciones realizadas en el siglo X en Glastonbury al Misal de Leofric (fig. 16)[115].

El citado tipo de diablo cadavérico aparecía repetidas veces en el obrador que trabajó entre 1070 y 1087 en Santa Fe de Conques —capitel con escena del martirio de Santa Fe (fig. 15)—, con el que el Maestro de las Tentaciones muestra indudables filiaciones estilísticas[116]. Este posible substrato anglosajón común para la figuración del diablo en ambos monumentos adquiere todavía más valor si pensamos que es precisamente en las Islas Británicas donde se encuentra una temprana obra literaria del género homilético dedicada al combate entre Cristo y Satán (ca. 1000), en la que el relato de las tentaciones en el desierto sigue a una minuciosa descripción del Infierno[117]. Dicha temática, que según K. M. Openshaw explicaría la elección de las nueve ilustraciones del citado Salterio Cotton Tiberius C. VI[118], pudo influir de algún modo en la peculiar articulación del tímpano de las Tentaciones de Platerías, puesto que un infierno o una serie de figuras de contenido infernal parecen evocarse en su lado derecho (fig. 9). De hecho, a pesar de las contradictorias roturas de estas lastras, tanto J. M. Azcárate como S. Moralejo señalaron que todavía hoy es posible encontrar en él un discurso doctrinal unitario, pues recurriendo a la contraposición, a la izquierda de Cristo se sitúan las consecuencias del mal camino. Esa coherencia programática es refrendada incluso por el estilo de sus piezas: si los relieves del episodio en el desierto pertenecen al denominado Maestro de las Tentaciones de Cristo, los que figuran a la derecha son atribuibles al Maestro de Platerías[119].

En ellos asistimos a la danza infernal de tres figuras demoníacas cinocéfalas que bailan a las puertas de lo que bien pudiera ser el vestíbulo del Infierno (fig. 17). Los motivos de las tres cabezas de perro y las serpientes que parecen enroscarse en sus cuerpos —una de ellas, reptando por el poste izquierdo, es agarrada por uno de los diablos—, quizás sean una reinterpretación medieval de la iconografía de Cerbero, el monstruoso perro tricéfalo que con su cola de serpiente, lomo erizado de víboras y garras de león, encadenado, guardaba según la mitología grecorromana la

religiones en la historia de Galicia, ed. M. V. García Quintela, Santiago, 1996, 307-332, espec. 322-323, fig. 9 (*Semata*, 7-8).

105 E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1992, pp. 261-263, lám. 140; Janson, op. cit., pp. 296-297, lám. XLVIIIab

106 "Ut nullus clericus mulierem in domo sua habeat, pareter eas quas canones consentiunt", A. López Ferreiro, *Historia*, III (apéndices), 94. La defensa de la castitad del sacerdote ya estaba recogida en los cánones del *Polycarpus*: "Ecclesiasticum extraneis mulieribus non habitent" (Vat. Lat. 1354 f. 94r).

107 HC, III, 20, trad. Falque, p. 523. Cfr. R. A. Fletcher, op. cit., pp. 285-286.

108 Castiñeiras, "Adro", p. 250.

109 Walker Bynum, op. cit., pp. 81-87.

110 "Mos architecturae est in Palaestina, ***ut tecta desuper plana***, non cacuminata habeantur. Similiter templum Salomonis ***factum erat planum desuper***", *Anselmi Laudunensis Enarrationes in evangelium Matthaei*, ed. cit., col. 1273.

111 Tatarkiewicz, op. cit. II, pp. 107-108.

112 M. Camille, "Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy", *Art History*, 8, 1, 1985, pp. 26-49, espec. pp. 33-34.

113 De hecho, el diablo había sido rechazado por Dios como cadáver podrido: "Cadauer, diabolus, ut Isaia: "Projectus quasi cadauer putridum" (Is.14, 19), quod diabolus ob putrefactionem superbiae reprobatus", *Rabani Mauri Allegoriae in Uniuersam Sacram Scripturam*, ed. cit., col. 878.

114 K. M. Openshaw, "The Battle between Christ and Satan in the Tiberius Psalter", *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes*, 52, 1989, pp. 14-33, espec. pp. 17, 19, 23, 16, lám. 10ª; C. R. Dodwell, *Artes pictóricas en Occidente* 800-1200, Madrid, 1993, p. 166, fig. 105.

115 Oxford, Bodleian Library, Bodl. 579, f. 50r; A. Heimann, "Three Illustrations from Bury St. Edmunds Psalter and their Prototyptes. Notes on the Iconography of Some Anglo-Saxon Drawings", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXIX, 1966, pp. 39-59, espec. pp. 39-46, lám. 1ac; Openshaw, op. cit., p. 27.

116 Una serie de autores repararon asimismo en la dependencia del estilo del Maestro de las Tentaciones de Cristo del estilo del obrador del abad Bégon III en Conques (1087-1107): A. Bouillet, *L'église et le trésor de Conques*, Rodez, Carrère, 1914; A. K. Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, I, Boston, 1923, pp. 228-230; Idem, *La escultura románica en España*, II, Florencia-Barcelona, 1928, p. 18; P. Deschamps, "Étude sur les sculptures de Sainte-Foy de Conques et Saint-Sernin de Toulouse et leurs relations avec celles de Saint-Isidore de León

et de Saint-Jacques de Compostelle", *Bulletin Monumental* (1941), pp. 239-264; S. Moralejo, "Modelo, copia y originalidad en el marco de las relaciones artísticas hispano-francesas (siglos XI-XIII)", V° *Congrès Espanyol d'Història de l'Art*, Barcelona, 1986, pp. 87-115; M. Durliat, *Route*. En esta misma línea es igualmente posible que el estilo de dicho maestro compostelano hubiera sido fundamental en la formación de algunos de los trazos del taller del Portal de Santa Fe de Conques —ángeles en nubes, rostros alargados y con barba, etc—, lo que obligaría a datar el conjunto francés entre 1120 y 1125, y a rechazar fechas tan tardías (1140-1150) como las propuestas por la historiografía más reciente: D. Denny, "The Date of the Conques Last Judgment and Its Compositional Analogues", *The Art Bulletin*, LXVI, 1, 1984, 7-14; A. Shaver-Crandell, P. Gerson, A. Stones, *The Pilgrims' Guide to Santiago de Compostela. A Gazetteer*, Londres, 1995, p. 180.

117 *Christ and Satan. A Critical Edition*, ed. R. E. Finnegan, Waterloo, Ontario, Canadá, 1977, espec. 24-25; J. Burton Russel, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1995, 157-163 (1ª ed. ing. Cornell University, 1984).

118 Openshaw, op.cit., 15.

119 Castiñeiras, "Adro", p. 252, n. 80.

120 Sobre la iconografía clásica de Cerbero cfr. S. Woodford, J. Spier, "Kerberos", *Lexicon Iconographicum Mithologiae Classicae*, VI, 1, Zurich-Munich, 1992, pp. 24-32; VI, 2, figs. 12-15. Las serpientes aparecen descritas en las Puertas del Infierno en la obra anglosajona Cristo y Satán (11, 99-03): "Allí está el silbido de las víboras y las serpientes tienen su morada", G. D. Schmidt, *The Iconography of the Mouth of Hell*, Londres, 1995, 29.

121 Ch. Frugoni, "La rappresentazione dei giullari nelle chiese fino al XII secolo", en *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Roma, 1978, 113-134, espec. 132; Christe, 454-455. No por casualidad en San Martiño de Mondoñedo el tema del ruído asociado a la lujuria es empleado por un taller vinculado con la segunda campaña de la catedral de Santiago para decorar un grupo de ménsulas situadas en el muro de la contra-fachada, Castiñeiras "Arte románico y reforma eclesiástica", 321-322, fig. 7.

122 Sobre el contenido sexual de cabalgar en la lírica galaico-portuguesa, véase: C.P. Martínez Pereiro, "Au sujet des chevaux inexistants dans la poésie satirique galicienne-portugaise du Moyen-Âge", *Le Cheval dans le monde médiéval*, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix-en-Provence, 1992, pp. 367-384 (*Senefiance*, 32); *Natura das animalhas. Bestiario medieval da lírica profana galego-portuguesa*, Vigo, 1996, pp. 128 sigs.

123 Sobre el simbolismo del desierto como

Fig. 16. *Mors*. **Misal de Leofric, ca. 970. Oxford, Bodleian Library, Bodley 579, f. 50.**

Fig. 15. Santa Fe ante Daciano. Santa Fe de Conques, segundo pilar de la nave norte.

entrada del Hades[120]. Las criaturas cinocéfalas parecen bailar al son del cuerno tocado por un joven que cabalga un león de largas melenas situado justo encima de ellas. Como bien ha señalado Ch. Frugoni, la figura debe interpretarse también en sentido negativo en consonacia con los sermones de la época, en los que el ruido de la bocina se asociaba con la llamada a la lujuria y se consideraba propio de la música infernal[121]. A ello habría que añadir el hecho de que el personaje monte sobre una bestia, un claro referente sexual en relación con el significado de la palabra "cabalgar" en la poesía satírica galaico-portuguesa[122].

Para el resto de las figuras animalísticas no resulta fácil encontrar una explicación narrativa convincente —aves enfrontadas, caballo devorado por una serpiente, etc—, si bien a todas ellas les une el hecho de abundar en el tono negativo, salvaje e infernal (fig. 10). Por ello, aunque resulte arriesgado y difícil de demostrar, quizás la clave de todo el conjunto esté en el episodio de las Tentaciones de Cristo. De hecho, una de las tradiciones iconográficas del tema, la que partía del Evangelio de Marcos (1, 13), subrayaba el hecho de que Jesús en el desierto había mora-

do "entre las fieras" ("eratque cum bestiis"), es decir, en un espacio de desorden, lleno de tentaciones[123]. El pasaje inspiró un tipo de representación en la que Cristo aparece rodeado de animales y monstruos mitológicos vinculados desde la Antigüedad al mundo salvaje. Así se figura en el Evangeliario armenio del rey Garik-Abas de Kars (c. 1050) (Jerusalén, Catedral armenia de Santiago, ms. 2556, f. 244r) (fig. 18), en las Homilias de Beda del Museu Diocesà de Girona, f. 25 (segunda mitad del siglo XI), o en el Salterio Barberini (Vat. Barberini Gr. 372, f. 37r), en el que además se añade una escena de Cristo en disputa con tres diablos cinocéfalos, los cuales también ocupaban un lugar en el tímpano de Platerías[124].

La iconografía de Cristo entre fieras deriva de representaciones alegóricas paleocristianas de Orfeo amansando a la fieras, como el pyxis del Museo de la abadía de San Columbano de Bobbio, de fines s. IV, en el que pululan en torno al músico simios, centauros, sátiros y grifos (fig. 19)[125]. Un espacio lleno de animales salvajes y seres mitólogicos era el que San Ambrosio de Milán imagina para las Tentaciones de Cristo en su Comentario al Evangelio de Lucas, IV[126]. En él se hacía eco del pasaje en que Isaías (13, 20-21) describe Babilonia reducida al desierto: "morarán allí las fieras (...). Habitarán allí las sirenas y harán allí los sátiros sus danzas". Dichos textos, tan sugerente para el caos del Tímpano de Platerías, estaban incluidos en el *Polycarpus* (IV, 8, 1) como crítica al efecto nocivo para el alma de ciertas fábulas contenidas en los libros paganos. D e ahí la admonitoria cita al hechizado canto de las sirenas en La Odisea, XII—"mortiferam cantinelam ad capiendos animos adolescencium"—dentro de la prohibición a los obispos de leer los libros de los gentiles (*Episcopus gentilium libros non legat*) (Vat. Lat. 1354, f. 84v). Esta condena concuerda con la lectura negativa que se desprende de dos lastras mitológicas procedentes de la primitiva puerta norte y reaprovechadas tras 1757/1758 en el friso del Platerías: la seductora sirena que sonando el cuerno es atravesa por una flecha que ha sido lanzada por un centauro[127].

Volviendo al tema de las figuras cabalgando sobre animales y

Fig. 17. Las puertas del Infierno. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano izquierdo. Foto: Institut Amatller d' Art Hispànic/CIMGA.

espacio salvaje, repleto de tentaciones, en la exégesis cristiana cfr. R. Bartra, *El salvaje ante el espejo*, Barcelona, 1996, 72-84.

124 Para el Evangeliario armenio cfr. H. C. Evans, "The Armenians", en *The Glory of Byzantium*, pp. 352-358, espec. p. 353; Sobre el Beda de Girona, véase: Eisler, op. cit. p. 138, fig. 2; Ylla-Català, op. cit..

125 P. Bourguet, *Early Christian Art*, Amsterdam, 1971, pp. 90-91;Eisler, op. cit., p. 138, fig. 3.El poder de la música de Orfeo sobre las bestias se asimiló a su vez a la iconografía de David músico. De hecho, según S. Moralejo ("Portails retrouvés", 97), el autor de nuestro "supuesto" Infierno, el Maestro de Platerías, lo es tambíen del David de Platerías. Dicha pieza procede igualmente de la primitiva puerta norte y muestra al rey bíblico tocando una fídula mientras aplasta bajo su trono a un monstruoso demonio de largos cabellos.

126 *S. Ambrosi Expositio Evang. Sec. Luc.* IV, 1334, PL, 15, ed. J.-P. Migne, Turnhout, 1967, cols. 1012-1013.

127 Sobre dichas piezas, véase Gómez Moreno, op. cit., p. 132; Moralejo, "Fachada norte", pp. 644-646; Castiñeiras, *El calendario medieval hispano*, p. 67.

sus connotaciones sexuales, cabe llamar la atención sobre una obra atribuible al propio Maestro de Platerías, la acrótera del tejado de la capilla de Santa Fe (fig. 20). Se trata de una mujer semidesnuda —en su parte inferior—, de largos y revueltos cabellos, y montada sobre un león, en lo que constituye un temprano precedente de la personificación de la Lujuria figurada en una consola de la catedral de Auxerre (ca. 1260)[128]. En el ejemplo francés la mujer cabalga un macho cabrío porque dicho animal está vinculado a la lubricidad. Su antecesor se encuentra en un capitel de Mozac relacionado con la lujuria, en el que hombres desnudos montan machos cabríos. Sobre el mismo animal aparece el subversivo Marcolfo en su *disputatio* con Salomón en una ilustración a pie de página del Salterio inglés de Omersby (séc. XIV)[129].

Cabe preguntarse, no obstante, si la mujer de la capilla de Santa Fe no es una relaboración culta de alguna superstición popular. De hecho, en los *Decretorum Libri* de Burchard de Worms (1008-1012) se hace una dura reprobación a las mujeres que acostumbran a invocar a la diosa Diana por la noche, describiendo como ésta se les aparece acompañada de un cortejo a caballo sobre bestias:

128 Para la imagen de Auxerre, véase: S. L. Smith, *The Power of the Women. A Topos in Medieval Art and Literature*, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 123, fig. 8; Castiñeiras, "Adro", fig. 26.

129 En el caso de la miniatura del Salterio de Somersby (Oxford, Bodleian Library) se trata de un ejemplo de contraposición entre sacro y secular, algo que estaba también implícito en el tímpano izquierdo de Platerías. En ella se ilustra el Salmo 52 ("Dixit insipiens in corde suo non est deus"): mientras que la inicial alberga las tres tentaciones de Cristo, el *bas-de-page* es el lugar para la subversiva *disputatio* entre Marcolfo y Salomón, M. Camille, *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 26-28, fig. 17.

Fig. 18. Tentaciones de Cristo. Evangeliario armenio del rey Gagik-Abas de Kars, c. 1050, Jerusalén, Catedral armenia de Santiago, ms. 2556, f. 244r.
Fig. 19. Orfeo. Pyxis de San Columbano de Bobbio, fines s. IV.

"Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conuersae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt et profitentur se nocturnis horis ***cum Diana paganorum dea, et cum innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias***, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus uelut dominae obediere, et certis noctibus ad ejus seruitium euocari?"[130].

C. Ginzburg estudió el origen y difusión de este motivo en el imaginario popular medieval. Según el autor italiano, se trata de una asimilación del mito de Diana como señora de los animales o Diana-Hécate a divinidades germánicas propiciadoras del crecimiento vegetal encarnadas en Holda, Perchta, Abundia o Satia, que todavía en los siglos XVI y XVII pervivían en las creencias de los campesinos del Friuli (Italia)[131]. Como muchos de los motivos del folclore recogidos por la iconografía románica, la leyenda fue transmitida a través de los llamados "mediadores" cultos, siendo su mejor canal las *Decretales* de Burchard, conocidas, según M Díaz y Díaz, en la diócesis de Iria hacia1050[132]. Aunque desconozco el dato concreto sobre el cual el Prof. Díaz sostiene tal afirmación, puedo adjuntar una noticia sobre la

Fig. 20. Mujer cabalgando un león: Catedral de Santiago, cabecera, acrótera de la capilla de Santa Fe. Circe sobre un macho cabrío: Ovidio, Metamorfosis, Biblioteca Nazionale di Napoli IV F. 3 (Foto: Biblioteca Nazionale di Napoli)

130 *Burchardi Wormaciensis Episcopi Decretorum Libri, XIX (De poenitentia)*, PL, 140, Turnhout, 1983, col. 963 (ed. J-P. Migne, París, 1853). Unha descrición semellante aparece no libro X, *De incantatoribus et auguribus*, cap. 1, Ibidem, col. 831: "Illiud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conuersae, daemonum illusionibus, et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis, cum Diana paganorum dea, uel cum Herodiade ***et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias***, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire ejusque jussionibus uelut dominae obedire et certis noctibus ejus seruitium euocari".

131 C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966, pp. 61-78; J-C. Schmitt, "Le maschere, il diavolo, i morti nell´Occidente medievale", *Religione, folklore e società nell' Occidente medievale*, Roma-Bari, 1988, pp. 206-238, espec. pp. 227-228.

132 M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983, p. 194.

recepción al menos del libro décimo de dichas decretales *(De incantatoribus et auguribus)* en un canon del concilio compostelano de 1056 (V, 2) en el que parece resumirse el contenido del citado libro al hablar de la lucha contra las supersticiones rústicas:

> "Iterum interdicimus, omnes Christianos auguria, et incantationes, et lunae prosemina, nec ad animalia domanda, nec mulierculas ad telas alia suspendere, quia omnia cuncta idolatria est, est terrena, animalis, diabolica, anathematizat eam sancta mater Ecclesia, sed omnia cunta in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti debent Christiani facere"[133].

La confluencia entre lujuria y brujería en la acrótera compostelana tiene un paralelo en una temprana ilustración de las *Metamorfosis* de Ovidio realizada en Bari a fines del siglo XI, en la que Circe, una de las magas por excelencia de la Antigüedad, aparece representada como una bruja medieval cabalgando un macho cabrío, dada su capacidad de transformar a los hombres en animales (fig. 20)[134]. Este parangón antiquizante y meridional puede aplicarse además a la acrótera con la figura de una esfinge en la capilla de San Juan, también atribuida al Maestro de Platerías (fig. 21). La esfinge no sólo aparece en el códice barese de las Metamorfosis (f. 102r), sino que constituye un motivo propio del arte románico de Apulia entre los siglos XI y XII —cátedra episcopal de Canosa, capitel de la Catedral de Bari, fachada occidental de San Nicolás de Bari (fig. 21)[135]—, el cual deriva de las figuras de las acróteras de los tem-

Fig. 21. Esfinge: Catedral de Santiago, cabecera, acrótera de la capilla de San Juan. Esfinge: Ovidio, *Metamorfosis*, Biblioteca Nazional di Napoli IV F. 3, f. 102r (Foto: Biblioteca Nazionale di Napoli). Esfinge: Bari, basílica de San Nicolás, fachada occidental, portal central.

133 López Alsina, *La ciudad de Santiago*, p. 330. Cfr. *Burchardi Decretorum Libri*, X, 11, 13, 19, ed. cit., cols. 835-836.

134 Ovidio, Metamorfosis, XIV, vv. 308-405. Se trata del manuscrito de la Biblioteca Nazionale di Napoli IV F. 3, citado en C. Bertelli, "L'illustrazione di testi classici nell' area beneventana dal IX all' XI secolo", *La cultura antica nell'Occidente latino dall VII all'XI secolo, XXII Settimana di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medievo, Spoleto, 14-24 aprile 1974*, II, Spoleto, 1975, pp. 899-926, espec. p. 925; G. Orofino, "Ovidio, *Metamorphoseon libri XV*", en *Virgilio nel chiostro*, Abbazia di Montecassino, 1996, 182-185. Del ejemplo barese habría que destacar el clasicismo de su peinado, con un *crobylos* griego ampliamente representado en la cerámica y que aparece también en la magnífica cabeza de la diosa procedente de su Templo en Capo Circeo (s. I a. C), el cual había sido ampliamente reproducido en la cerámica. Para estos precedentes antiguos cfr. F. Canciani, "Kirke", LIMC, VI, 1, pp. 48-59; VI, 2, lám. 24 (Kirke I).

135 *Alle sorgenti del Romanico. Puglia XI secolo*, ed. P. Belli d'Elia, Bari, 1975, pp. 91 (nº 106), 109 (nº 122).

Fig. 22. San Martín de Frómista (Palencia), capilla mayor, capitel del Evangelio. Museo Arqueológico Provincial de Palencia.

plos grecorromanos. No deja pues de sorprender el carácter exento de estos dos tempranos ejemplos compostelanos en los que la conexión meridional no debe ser desechada. Caber recordar que si bien es verdad que para la figura cabalgando felinos existen precedentes masculinos en capiteles de San Martín de Frómista (ca. 1090) (fig. 22) en una clara alusión, según H. Bredekamp, al "equus eroticus"[136], no es menos cierto que la tipología de la acrótera, su carácter exento y el marcado clasicismo de la Esfinge compostelana sólo tienen parangón en el románico pugliese.

3. La puerta del obispo: juicios públicos y evocaciones romanas

Otra pieza excepcional para formular el problema de las relaciones entre sacro y profano en el arte medieval es la llamada Mujer de la Calavera (fig. 23), también atribuida al Maestro de Platerías y situada en el extremo opuesto al Cristo de las Tentaciones como su antitipo. Siguiendo el comentario de la Guía del Códice Calixtino (V, 9), tanto S. Moralejo como J. Williams,

136 Me refiero al capitel actualmente guardado en el Museo Arqueológico Provincial de Palencia (nº 236), situado en origen en el lado del Evangelio de la iglesia de San Martín de Frómista y atribuido por S. Moralejo al antiquizante Maestro de Frómista ("Two Capitals", *The Art of Medieval Spain a.d. 500-1200*, Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1993, nº 90, pp. 210-211(con bibliografía exhaustiva)), así como a otro situado en las naves, H. Bredekamp, "Wallfahrt als Versuchung. San Martín de Frómista", en *Kunstgeschichte - aber wie? Zehn Themen und Beispiele*, eds. C. Fruh, R. Rosenberg y H-P. Rosinski, Berlín, 1989,pp. 242-243, fig. 25.

Fig. 23. Mujer de la Calavera. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano izquierdo.

Fig. 24. Salmo 7. Salterio de Bury St-Edmunds, 1025-1050. Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Ms. Reg. Lat. 12, f. 25. Foto: Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana.

vieron en ella una imagen moralizante, propia de un sermón, un *exemplum libidinis* con el que se quiere rechazar el mal camino:

> "Y no ha de relegarse al olvido que junto a la tentación del Señor está una mujer sosteniendo entre sus manos la cabeza putrefacta de su amante, cortada por su propio marido, quien la obliga dos veces por día a besarla. ¡Oh cuán grande y admirable castigo de la mujer adúltera para contarlo a todos!"[137].

Un elocuente precedente de los motivos que componen su iconografía dentro de un contexto sacro estaría en la ilustración del salmo 7, 13-16 del Salterio de la abadía de Bury St-Edmunds, realizado hacia 1025-1050 en la Christ Church de Canterbury (Vat. Reg. Lat. 12) (fig. 24):

> "Si no se convierten, afila su espada, tiende su arco y apunta. Apareja los instrumentos de la muerte (vasa mortis), hace encendidas sus saetas. El que concibió la maldad, se preñó de inquinidad y pare el fraude. El que cava y ahonda la cisterna, caerá en la hoya que él mismo hizo. Recaerá sobre su cabeza su malicia, y su crimen sobre su mollera"

Siguiendo el texto, en el margen inferior del folio 24v se representa un diabólico personaje tensando el arco hacia una figura femenina que está siendo atravesada por un flecha en el margen superior del folio 25r. Dicha mujer sedente, de largos y revueltos cabellos, lleva en su seno ocho cabezas de niño (el fraude), mientras sostiene con su mano izquierda un "Uas mortis"[138]. Que algunos de sus motivos iconográficos hayan sido reaprovechados y alterados en la imagen de Platerías indica que se ha querido centrar ahora el discurso en aspectos muy concretos: figura femenina sentada de largos cabellos concupiscientes y letra "V" incisa en el hueso frontal de la calavera del regazo (fig. 23), en clara alusión al "V(as mortis). Por ello, aun asumiendo que se trata del *exemplum* descrito en el Calixtino (V,9), no se puede obviar sus deudas con la iconografía de la madre del fraude del citado manuscrito anglosajón. Esta tradición iconográfica constituye el arquetipo de la imagen compostelana, de la misma manera que el pasaje de la Epístola de Santiago (1, 14-15) contiene el germen de todos los elementos dramáticos del relato del Calixtino, en el que la concupiscencia pecaminosa de una adúltera provoca la muerte de su amado y su consiguiente

137 Para la interpretación de la imagen en relación con el comentario de la Guía del Calixtino remito a S. Moralejo, "Artes figurativas y artes literarias en la España Medieval: Románico, Romance y Roman", *Boletín de la*

castigo: "Cada cual es tentado por su propia concupiscencia, que le atrae y seduce luego, la concupiscencia, concibiendo, pare pecado, y el pecado, llegado a término, engendra muerte"[139].

Se trata pues de una imagen "intertextual" en la que el artista reutiliza una tradición iconográfica con contenido propio para resignificarla a través de un *exemplum* profano. De hecho, resultaba fácilmente substituible el vaso de la muerte por un cráneo con una "v" incisa. A ello habría que sumar indudables semejanzas formales, pues el estilo caligráfico y nervioso de la figura de Bury St-Edmunds, propio de la escuela de Winchester, constituye un valioso precedente del pictoricismo de los relieves del Maestro de Platerías, cuyo grado máximo se alcanza en la Mujer del León.

No es el único paralelismo entre la miniatura de las Islas Británicas y las lastras de la fachada, por lo que cabe la posibilidad de un conocimiento de estos modelos por parte de los obradores compostelanos. Ello parece confirmado en los episodios de la Epifanía y de la Traición de Judas en el tímpano derecho de Platerías, en el que un ángel aparece sobrevolando la escena en picado en dirección a una figura divina (fig. 25). Este curioso esquema compositivo sugiere la transposición en piedra del mode-

Fig. 25. Traición de Judas. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano derecho.

Asociación Europea de Profesores de Español, XVII, 32-33, 1985, pp. 61-70, espec. p. 66; J. Williams, "The Woman with the Skull and the Romanesque Symbology", *Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, del 4 al 6 de noviembre de 1993. Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, Santiago, 1993, pp. 145-146. Se trata de la representación visual de un *topos* literario ampliamente difundido en la Edad Media, P. Gerson et alii, op. cit. II, p. 207, n. 86.

138 Este parangón fue propuesto en Castiñeiras "Introitus pulcre refulget", pp. 94, 97; Idem, "Adro", pp. 259-260, figs. 27-28. Sobre el Salterio de Bury cfr. A. Heimann , op. cit., 56-59, fig. 13d.

139 Dicho texto ha sido citado por J. Mª Azcárate (op. cit., pp. 10-11) y A. Gómez Gómez para identificar la figura compostelana con Eva como madre de la muerte (*El protagonismo de los otros: la imagen de los marginados en el arte románico*, Bilbao, 1997, 74; Idem, "La iconografía del parto en el arte románico hispano", *Príncipe de Viana*, LIX, 213, 1998, pp. 79-101, espec. 97-98).

Fig. 26. Salmo 65. Salterio de Bury St-Edmunds, 1025-1050. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. Lat. 12, f. 72r. Foto: Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana.

Fig. 27. Crismón y leones. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, enjuta central.

lo miniado de la acción de gracias del Salmo 65, 13 del citado Salterio de Bury (Vat. Reg. Lat. 12, f. 72r) (fig. 26). Resulta igualmente sugerente el hecho de que dicho códice abandonase muy pronto la isla, pues en su calendario aparecen anotaciones que lo sitúan a finales del siglo XI en la abadía de Jouarre en Normandía[140], región donde se encontraban también precedentes para la *masque feuillu* del incensario de Platerías.

Por otra parte, el uso judicial que se le daba a Platerías revierte en la significación del relieve de la Mujer de la Calavera. Según la *Historia Compostelana* (I, 96, 14), "los viernes de cada semana, abiertas las puertas del palacio pontifical —"Pontificali palatii januis referatis"—, expónganse las querellas e injurias que hubiese, en presencia del pontífice, de los jueces y de los canónigos, y resuélvanse"[141]. En esta *platea* del primitivo palacio episcopal, Gelmírez solía celebrar las audiencias públicas, donde oiría causas relacionadas con el adulterio, término por el que entonces se entendían también los casos de concubinato de mujeres con clérigos, una costumbre nicolaísta que el obispo quiso erradicar a través de cánones conciliares y sentencias ejemplarizantes. El término latino *platea* servía para designar la vía pública pero tamén se empleaba en la Edad Media para referirse al lugar de la justicia[142]. De hecho, es bien sabido lo habitual que era en las catedrales medievales utilizar el espacio situa-

140 E. Temple, *A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles. II. Anglo-Saxon Manuscripts 900-1066*, Londres, 1976, cat. 84, p. 100.

141 HC, 96, 14, trad. Falque, p. 227. Cfr. A. López Ferreiro, *Fueros municipales de Santiago y de su Tierra*, Madrid, 1975, p. 160 (1895); López Alsina, "Implantación", 51. Con graves errores de cronología y procedencia respecto a ciertas piezas, recientemente B. Abou-El-Haj ("Santiago de Compostela in the Time of Diego Gelmírez", *Gesta*, XXXVI,2 (1997), pp. 165-178) propuso una interpretación de la *Porta Francigena* como expresión del poder episcopal y señorial de Gelmírez basándose en el hecho de la construcción del nuevo palacio en el lado norte de la catedral (1120/1122) tras el incendio del primero. Por lo avanzado de las fechas, se trata de una interpretación muy forzada para una fachada que ya estaba para entonces finalizada.

142 D. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI, Graz-Austria, 1954, p.359.

do delante de una puerta para realizar juicios. Para ello dichas entradas solían decorarse con leones alusivos al trono de Salomón, juez bíblico por excelencia, como sucede en la *Porta dei Mesi* de la Catedral de Ferrara en el pórtico de la catedral de Sessa Aurunca (Campania)[143]. En este sentido habría que interpretar los tres "feroces" leones que todavía hoy flanquean las dos entradas de Platerías, en origen cuatro, según se describe en la *Guía* del Calixtino[144] (fig. 27). Se trata de un motivo relacionado con el trono de Salomón, tal y como recuerda el monje francés Pierre Bersuire en su *Repertorium morale* de 1362:

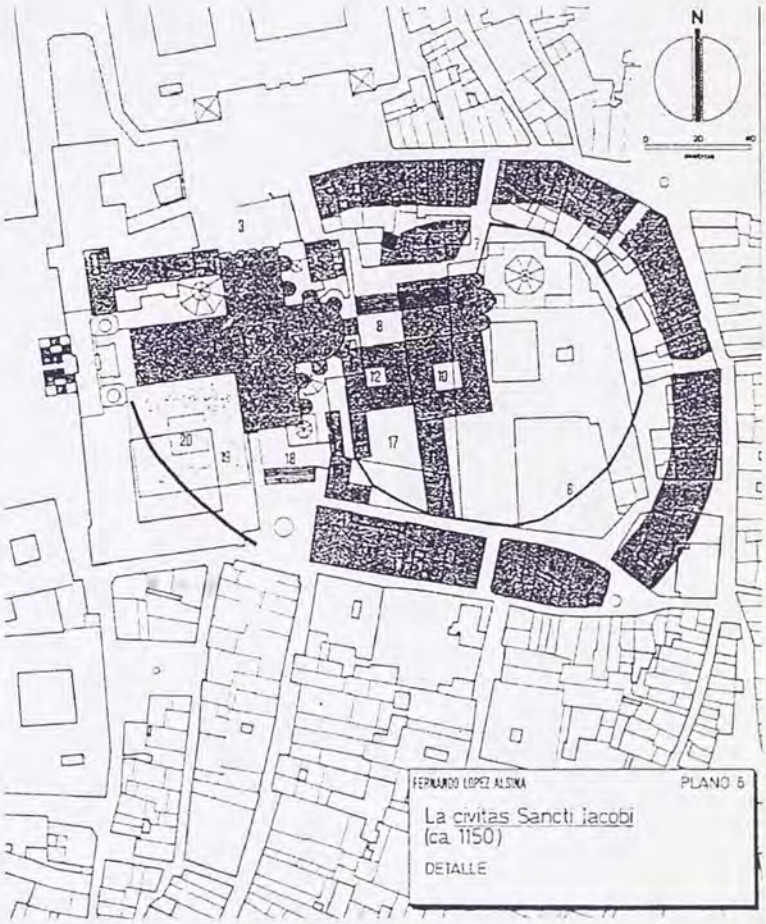
> "El juez se asocia con los leones, que están situados en muchas escaleras y flaquean las entradas de los edificios. Dificultan el paso y, por esta razón, se encuentran allí donde juzgan los jueces, para castigar a las personas codiciosas"[145].

Estos leones de la justicia terrena adquieren incluso una resonancia escatológica al son de las trompetas apocalípticas de los cuatro ángeles del Juicio Final. Esta *platea-atrium* de Gelmírez se convierte así en un verdadero espacio de representación del poder del señor de la ciudad que recuerda el valor que se le daba al *atrium* arzobispal en la Mérida del siglo VII según las *Vitas sanctorum patrum emeritensium*[146]. Que dicho libro pudiera ser el "Liber de Uita Episcoporum" donado por Gelmírez a la catedral (HC, II, 57) no dejaría de ser un un hecho simbólico en una sede que alcanzaría en 1120 el título de metropolitana como sucesora de Mérida, convirtiéndose así el arzobispo compostelano en legado papal para

143 Sobre el tema, con una amplia serie de ejemplos, véase B. Deimling, op. cit, pp. 324-327. Para Sessa Aurunca, véase: M. A. Castiñeiras, "I poderi sono venduti, a ciò segue l'inganno", Annadi della Scuela Wornale Superiore di Pisa, XXIV, 2-3, 1994, pp. 565-585, espec. pp. 576-577; "Tipología arquitectónica y narración visual", p. 95, nota 264.

144 "En el mismo pórtico hay cuatro leones, uno a la derecha en una entrada y otro en otra. En la parte de arriba del pilar, entre las dos entradas, hay otros dos feroces leones, cada uno de los cuales apoya su grupa en la del otro", LSI, V,9, trad. cit, p. 561. También en la puerta norte, en la paredes, en la parte de afuera había "dos grandes y feroces leones, uno a la derecha y otro a la izquierda, que siempre miran hacia las puertas como si las vigilasen" Ibidem, p. 560.

Fig. 28. La *civitas Sancti Iacobi*. Foto: F. López Alsina. *La ciudad de Santiago*, plano 6, p. 250. Rotulada la situación aproximada del primitivo palacio de Gelmírez.



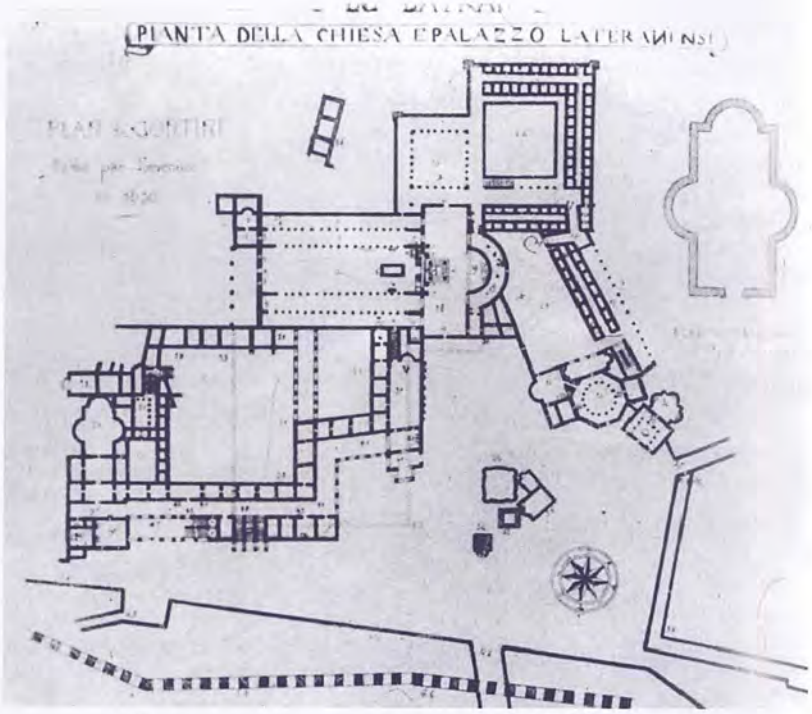


Fig. 29. Planta del Laterano según Contini-Rohault de Fleury. Foto: M. D'Onofrio, *Roma e Aquisgrana*, fig. 99

la antigua provincia eclesiástica emeritense y bracarense.

En la estructuración del lado sur de la catedral (fig. 28) Gelmírez posiblemente quiso seguir una vez más un modelo prestigioso y romano, el del *Patriarchium*, la sede episcopal romana situada precisamente en la zona sur de la basílica de San Juan de Letrán (fig. 29), ante la que igualmente se extendía una *platea* de justicia. Con ello se remitía a una tradición propia del primitivo *locus apostolicus*, puesto que según F. López Alsina éste había sido concebido por el obispo Sisnando I (877-920) a imagen de Letrán, con una iglesia dedicada al Salvador (Antealtares), un Baptisterio bajo la titulación de San Juan y un altar dedicado a san Silvestre, fundador de Letrán, en Santa María de la Corticela[147]. Por su parte, el *Patriarchium*, palacio medieval del Papa —obispo de Roma— y de la curia, era fruto de los trabajos de restauración y de embellecimiento llevados a cabo por los pontífices Zacarías (741-752) y León III (795-816), y constaba según el *Liber Pontificalis* de un *triclinium* ornado con pinturas y mosaicos, de un oratorio con imágenes sacras, y de una biblioteca con pórtico y torre[148]. A partir de la descripción de la

145 Deimling, op. cit., p. 326.

146 Cfr. Godoy Fernández, Tuset Bertrán, op. cit.

147 F. López Alsina, "Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos", *Santiago, Roma, Jerusalén*, ed. P. Caucci, pp. 213-242, espec. p. 214. Sobre la platea de justicia del Laterano, véase: C. Nardella, *Ilfascino di Roma nel Medioevo*, Roma, 1998, pp. 82, 86, 132, n.º 239.

148 *Liber Pontificalis*, XCIII, 18, ed. L. Duchesne, I, París, 1981, p. 432. Cfr. G. Matthiae, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Boloña, 1962, pp. 246-248, fig. 139; M. D'Onofrio, *Roma e Aquisgrana*, Roma, 1983, p. 194, fig. 99.

Historia Compostelana (I, 20) cabe suponer que el primitivo conjunto del palacio de Gelmírez constaba en menor medida de alguno de estos elementos:

> "opus nouiter inceptum mirabili suo ingenio tricameratum solium cum turri conuenienter incepit, et conuenientius ad perfectionem non remota festinatione perduxit. Denique domos circumquaque mira dispositione dispusuit, ubi et Ecclesiam mirabiliter fabricatam, et mirabilius depictam, Pontificali infula decoratus cum summa ueneratione consecrando consecrauit (...)"[149].

Según la traducción de E. Falque estaría describiéndose un palacio episcopal *(solium)* de triple bóveda *(tricameratum)* con torre, rodeado de casas y con una iglesia admirablmente pintada[150]. No obstante, el termo *tricameratum solium* pudiera referirse a un edificio con una planta formada por tres ábsides abovedados como los del *triclinium* o refectorio de León III en el Lateranno. De ser así el conjunto palaciego gelmiríano remitiría una vez más a una ideología apostólica-romana que no es ajena al capítulo donde se sitúa su descripción (I, 20), pues en ella se habla de la consagración de la iglesia de la Santa y Venerable Cruz —una advocación de la Roma paleocristiana directamente dependiente de San Juan de Letrán—en el monte del Gozo con objeto de instituir la celebración de las letanías mayores en la festividad de San Marcos siguiendo el cerimonial romano de una solemne procesión[151].

Gelmírez se inspira, copia y adapta usos romanos a su sede para construirse un inmenso aparato representativo de poder digno de un lugar donde descansaba el cuerpo de un apóstol. Según la Historia Compostelana (II, 3), con esas condiciones existía "o el Papado o un patriarcado o al menos un arzobispado, excepto en la iglesia de Santiago"[152]. Por ello, una vez conseguido el arzobispado y la legacía papal en 1120, Gelmírez no ocultará la satisfacción de su éxito, lo que provocará que sus rivales le acusen ante Roma de que "se comportaba imprudentemente como un Papa"[153]. De hecho, las referencias al Papa León III que subyacen en muchas de las intenciones del prelado compostelano no son del todo fortuitas, pues aquel había sido uno de los grandes

149 H. Flórez, *España sagrada*, XX, Madrid, 1765, pp. 54-55.
150 Trad. Falque, p. 110.
151 Castiñeiras, *Traballos*, p. 55.
152 HC II, 3, trad. Falque, pp. 300-301.
153 Ibudem, III, 10, p. 507.
154 Birch, op. cit. pp. 129, 134.

promotores de la peregrinación romana, elevando un hospital *(xenodochium)* para peregrinos en el atrio de San Pedro del Vaticano y baños para ellos frente al Laterano[154], de la misma manera que Gelmírez dispuso el suyo frente al *Paradisus* y colocó allí una fuente hacia 1122[155]. A su vez León III, a quien se le atribuía la *Epistola Leonis Pape de translatione sancti Iacobi in Galleciam*[156], había instaurado el culto a las cabezas de Pedro y Pablo que, guardadas en el *sancta sanctorum* del Letrán[157], salían en solemne procesión por las calles de Roma en la festividad de la Santa Cruz del 14 de septiembre. Una reliquia similar, una caja de plata con la cabeza de Santiago[158], había sido regalada por la reina Urraca a Gelmírez y traída a Compostela en solemne procesión[159]. A todo ello pueden añadirse otros paralelismos de índole simbólica que quizás no hayan sido intencionados: ambos, León III y Gelmírez, coronan a reyes-emperadores, el primero a Carlomagno, liberador del sepulcro jacobeo, cuya historia es recogida en el Pseudoturpín del Calixtino; el segundo a Alfonso Raímundez, futuro emperador Alfonso VII.

Tal y como señala F. López Alsina, no debe por ello extrañar que en la revuelta compostelana de 1116-1117 los ciudadanos asediasen, saqueasen y prendiese fuego al escenario de Platerías, pues éste era por antonomasia la expresión del poder feudal. ¿Tendría la fachada del palacio algún tipo de decoración escultórica en consonancia con la puerta meridional de la catedral? No podemos responder, pero quizás alguna de las piezas que hoy ornan Platerías, en origen formaron parte de los muros de la residencia del obispo. La memoria del lugar del primer palacio de Gelmírez todavía substistía en la segunda mitad del siglo XV, pues la Crónica de Santa María de Iria (post. 1468) se refiere a éste como "os paaços vellos"[160].

Volviendo a los relieves de Platerías me gustaría hacer una última reflexión. En el episodio de las Tentaciones de Cristo la peculiar forma de disponer el texto junto a la imagen lleva a pensar en una inspiración en una Biblia miniada. Abunda en este sentido el friso dedicado a la vida pública y pasión de Cristo del tímpano derecho de Platerías (fig. 30), cuya organización en las-

155 LSII V, 9, trad. cit., pp.557-558.

156 Para un reciente estado de la cuestión de dicho texto cfr. M. C. Díaz y Díaz, "La *Epistolla Leonis Pape de translatione sancti Iacobi in Galleciam*", *Compostellanum*, XLIII, 1998, pp. 517-568 (*En el Camino hacia la gloria.Miscelánea en honr de Mons. Eugenio Romero Pose*, Luis Quinteiro Fiuza, A. Novo ed.).

157 Así se constanta en el *Liber de ecclesia Lateranensi*, 11, escrito por Johannes Diaconus hacia 1169 (PL, 194, Paris, 1855, col. 1557). Cfr. Birch, op. cit., 104.

158 Citada entre los objeto donados por Gelmírez a la basílica jacobea: Ibidem, II, 57, p. 409.

159 Ibidem, I, 112, pp. 266-269. Sobre la construcción de un nuevo relicario y su culto como Santiago el Menor en época de Don Berenguel de Landoria, véase: S. Moralejo, "Busto-relicario de Santiago el Menor", *Santiago, Camino de Europa*, ficha nº 65, Santiago, 1993, pp. 345-346.

160 *Coronica de Santa Maria de Iria (Códice gallego del siglo XV)*, ed., prólogo, notas y glosario por J. Carro García , Santiago, 1951, p. 86 (CEG, anejos V). En la Catedral de Notre-Dame de París la fachada meridional (1260-1265) se decoró con un programa iconográfico alusivo a la justicia episcopal en directa relación con su situación enfrente de la sala de justicia del palacio episcopal de Mauricio de Sully (1160-1196), cfr. Castiñeiras, "Tipología arquitectónica y narración visual", p. 96, n. 282.

161 Cambridge, Pembroke College 120, f. 3v, M. Kauffmann, *Romanesque Manuscripts 1066-1190, A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles*, III, Londres, 1975, cat. 35, pp. 74-75, figs. 98.

Fig. 30. Pasión de Cristo: Coronación de espinas, Flagelación y Cireneo clava la cruz. Catedral de Santiago de Compostela. Puerta de Platerías, tímpano derecho. Foto: Institut Amatller d'Art Hispànic/CIMGA.

162 Por su parte, S. Moralejo ("Portails retrouvés", p. 99), siguiendo la descripción de la Guía del Calixtino (V, 9) así como opinión de Ole Naesgaard (*Saint-Jacques de Compostelle et les débuts de la grande sculpture vers 1100*, Aarhus, 1962, p. 60), identifica la figura sedente como Pilatos. No obstante, la lectura del grupo escultórico como el Cristo de la Coronación de Espinas ha sido sostenida desde G. E. Street -*La arquitectura gótica en España*, Madrid, 1919, p. 166 (1ª ed. ing. 1865)- por una larga pléyade de autores (Carro García, op. cit., p. 522) entre los que se encuentra M. Durliat, *Route*, p. 332. Siguiendo el modelo compostelano se representa el mismo tema evangélico en un capitel de la iglesia de Santiago de Barbadelo (Sarria, Lugo), datable a finales del siglo XII y situada en el Camino Francés. Lo reducido del formato de la cesta obligó, sin embargo, a sintetizar la representación —invertida con respecto a Santiago—, de manera que dos soldados flagelan al Cristo de la columna ante los ojos de un personaje sedente entronizado, reintegrado ahora como Pilatos, Castiñeiras, "Adro", p. 264, fig. 35.

Fig. 31. Columna con la *mensura Christi*. Roma, Claustro de San Juan de Letrán.

tras rectangulares recuerda la disposición de las escenas en ciclos murales o miniados románicos. Otra vez Inglaterra, en este caso el Evangeliario de Bury St-Edmunds, realizado hacia 1130-1140[161], nos proporciona un intersante paralelo tanto por el formato de las escenas como por su iconografía. En el manuscrito inglés aparecen perfectamente diferenciadas las escenas de la Flagelación, con Pilatos sedente y los sayones, y la de la Coronación de Espinas, con una corona en forma de diadema. No sucede lo mismo en Platerías, donde se fundieron ambos temas aprovechando el esquema iconográfico de la Flagelación: el personaje sedente es ahora el Cristo coronado de espinas, también con una corona en forma de diadema, mientras que los sayones lo azotan de pie atado a la columna[162].

Quizás quien describió Platerías en la Guía del Calixtino estaba acostumbrado a este tipo de composiciones y quiso ver a Pilatos donde en realidad se figuraba a Cristo. No importa pues tampoco reparó en la cuidada y minuciosa representación de la columna de la Flagelación de Platerías (fig. 30). Su altura, si le quitamos el plinto, es igual que la de la figura de Jesús, en un intento de reproducir la reliquia con la "mensura Christi" guardada en Roma en la Edad Media junto a la puerta sur de San Juan de Letrán (fig. 31)[163]. Dicha evocación abunda una vez más en las

Fig. 32. Monte Sant'Angelo (Apulia), Tomba di Rotari, portada.

conexiones romanas de las intenciones subyacentes en la portada compostelana y expresa a su vez una medida humana de los elementos arquitectónicos presente en el texto de la Guía de Peregrino al describir la Catedral[164].

No obstante, esa referencia a las reliquias subyace en toda la composición del dintel, verdadera exposición de los *arma Christi* —corona de espinas, flagelos, columna, cruz— con la que se anticipa la que décadas después se realizará en el Pórtico de la Gloria[165]. Este culto a las reliquias constituyó sin duda uno de los elementos definidores y aunadores del denominado arte de los Caminos de Peregrinación, en el que la adquisición de las mismas así como su representación en imagen se convirtieron en señas identificadoras de muchos de estos grandes santuarios. A este respecto B. Birch ha analizado la competencia que se produjo en el siglo XII entre los tres grandes centros de la cristiandad —Santiago, Jerusalén y Roma— y las estrategias que cada uno de ellos siguió para aumentar su atractivo. Ante el impacto de la peregrinación a Jerusalén era lógico que los santuarios occidentales quisieran compensar sus tesoros con reliquias de Cristo[166]. En el caso de Roma, éstas existían desde la época paleocristina, pero no sucedía los mismo en Compostela. De ahí la preocupación de Gelmírez por establecer vínculos con el patriarcado de Jerusalén y de adquirir reliquias de Tierra Santa[167]. Al menos dos con dicha procedencia —un trozo del sepulcro de Cristo (HC I, 112, 2) y un *Lignum Crucis* de plata

163 Sobre las características de la antigua reliquia de la *mensura Christi del Patriarchum*, actualmente conservada en el claustro de San Juan de Letrán, véase C. Ginzburg, *Indagine su Piero*, Turín 1982, pp. 71-75, figs. 63-67. Así la describía Johannes Diaconus junto con otra serie de reliquias cristológicas : "de sancta columna ubi Dominus fuit ligatos et flagellatus" (op. cit., XI, col. 1555).

164 "Todas las naves grandes tienen de anchura once alzadas y media de hombre. La alzada de un hombre decimos que son justos ocho palmos", LSI, V, 9, trad. cit., p. 555. Para un excelente comentario de este texto, véase: P. Gerson, *op. cit.*, II, p. 188, notas 22-24. Cfr. M. A. Castiñeiras, "Tipología arquitectónica y narración visual", pp. 39-41.

165 Ibidem, *El Pórtico de la Gloria*, Madrid, 1999, pp. 12, 44.

166 Birch, op. cit., pp. 115, 150-186.

167 N. Jaspert, "Pro nobis, qui pro uobis oramus, orate. Die Kathedralkapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts", *Santiago, Roma, Jerusalén*, pp. 187-212, espec. 196-197.

168 Trad. Falque, pp. 268, 409.

169 M. Castiñeiras, "*Lignum Crucis* de Carboeiro", *Facies Deitatis*, Santiago, 2000, p. 364. Sobre la pieza véase también S. Moralejo, *Santiago, Camino de Europa*, n.º 70, pp. 351-352.

(HC II, 57)— fueron donadas por la reina Urraca al prelado compostelano[168]. También cabe la posibilidad de que el llamado *Lignum Crucis* de Carboerio sea un regalo de Esteban, Patriarca de Jerusalén, en 1129[169].

Por otra parte, la exposición en imagen de los instrumentos de la Pasión en una puerta que conduce al Baptisterio responde a una tipología habitual del arte cristiano. Tal es el caso de mosaico absidal del atrio del Baptisterio Lateranense (s. V), en el que aparece representada la *lancea domini*, o de la puerta de la denominada Tomba di Rotari en Monte S. Angelo (Apulia) (ca. 1150), en realidad un baptisterio dedicado a San Juan en el camino de los Cruzados hacia Tierra Santa, en el que se expone el relato de la pasión y resurreción de Cristo, con un registro inferior con la escena del Prendimiento en la que comparecen personajes portando los *arma christi* (flagelo, lanza, cruz y clavos) (fig. 32)[170]. Cabe señalar lo adecuado de la representación de estos instrumentos de la Pasión en la puerta de un baptisterio, puesto que todos ellos aluden al simbolismo de la sangre derramada de Cristo que lava como el agua del bautismo el pecado del mundo[171]. Por ello, su situación en Platerías, decorando la entrada derecha, no parece fortuita, ya que por allí se accede todavía hoy al baptisterio, en origen situado probablemente en un lugar adyacente: la destruida capilla de San Juan Bautista en el extremo sur del crucero[172].

170 A. Iacobini, "*Lancea domini*. Nuove ipotesis sul mosaico absidale nell'atrio del Battistero Lateranense", en *Arte d'Occidente. Temi e metodi. Studi in onore di Angiola Maria Romanini*, 2, Roma, 1999, pp. 727-742; M. S. Calò Mariani, "L'arte medievale e il Gargano", en *La montagna sacra. San Michele Monte Sant'Angelo e il Gargano*, pp. 9-95, espec. 31-41, fig. 42.
171 Iacobini, "Lancea domini", p. 737.
172 Cfr. Moralejo, "Imagen", p. 47, n. 21.

CARLOS VILLANUEVA

Música y peregrinación: imagen en piedra para una catequesis. El Maestro Mateo y Joaquín de Fiore

Initium allegoriae

Precedido por un liturgista y por un especialista en iconografía medieval me será más sencillo centrar un tema que, en referencia a un artículo S. Moralejo del año 1983[1], he querido titular: *Música y peregrinación: imagen en piedra para una catequesis*.

Creo que no me resultará difícil deshacer la trama de la densa concentración simbólica que contiene toda representación musical en general, y más en particular la de la reflexión en torno a la carga conceptual que encierra el Pórtico de la Gloria en su relación con la música. En todo caso, y refiriéndonos al fenómeno compostelano, tanto desde el propio análisis del *Códice Calixtino* —con todas las referencias a la música que se contiene en sermones, glosas, responsorios, antífonas—, como en la propia objetivación plástica en instrumentos musicales, en actitudes y gestos, la música, como no podía ser menos, alcanza una significación didáctica de primer orden: desde el plano general del contenido litúrgico de los propios textos que se usan, que se visten de música, hasta los más mínimos detalles de profunda religiosidad que puede encerrar un instrumento, su forma o la actitud de un músico al tocarlo.

Aparte de los más recientes estudios en torno a los instrumentos del Pórtico de la Gloria y de los proyectos derivados de

1 Moralejo, S., "La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago", *Atti dei Convegno Internationale di Studi "Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea"*. Universita degli Studi di Perugia, 1983.

éste[2], aún no disponemos de un censo detallado de las piezas musicales existentes en Galicia esculpidas por el círculo de Mateo, o de sus diferencias tipológicas. Y mucho menos de hipótesis generalizadas de construcción, salvo los modelos surgidos de los proyectos derivados del Pórtico de la Gloria, de la catedral de Ourense o del Palacio de Gelmírez. A las dificultades materiales que nacen de la comprometida hipótesis de recrear el pasado, se vienen a sumar otras trabas de tipo metodológico que nos resultan, hoy por hoy, insalvables:

a) Existe a lo largo de la Edad Media una fuerte adscripción simbológica en los instrumentos representados en piedra y en relación a los músicos que los tañen. Esta densidad del mensaje ha llevado al escultor, en múltiples ocasiones, a forzar las formas o a remarcar aspectos que el guión iconográfico invitaba a subrayar; en muchos casos, se trataba de reforzar la forma geométrica o el gesto, para que se percibieran claramente, sin preocuparse demasiado el artista por aspectos estructurales sustanciales o en describir detalles considerados como menores por el escultor (dirección de las cuerdas, proporciones, situación de las clavijas, tamaño de la caja de resonancia, etc.).

b) Refiriéndonos ahora a las variantes gallegas de los instrumentos del entorno de Mateo y a las múltiples transformaciones formales con que se presentan, en ocasiones, buena parte de ellas no nos permiten comprobar con claridad si nos hallamos ante un arpa, ante un arpa-salterio, o un sencillo salterio, ante un *organistrum* u otro instrumento (dificultades a las que hemos de añadir las propias del mal estado de conservación). En este sentido, aparte de las piezas esculpidas con precisión y claridad (las del Pórtico de la Gloria o las del Palacio de Gelmírez, por ejemplo), hemos de tener en cuenta a la hora de encarar nuestros pórticos una gran variedad de diseños fantasiosos junto con otros modelos híbridos.

c) Tampoco se ha llegado a establecer un acuerdo entre los especialistas para tratar de resolver el tema de la tipificación, de la definición, de la terminología específica de cada modelo. Esto explica, en buena medida, que la confusión terminológica de las

2 Vid. López-Calo, J. (edit.), *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*. 2 vols. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1994. También, In Itinere, *Os sons do Pórtico da Gloria*. Dirección, Carlos Villanueva. Free Records. 021 CD. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1995. Siguiendo la misma metodología, se han realizado copias del Pórtico del Paraíso, de Ourense, y del Palacio de Gelmírez, de Santiago, a cargo de los talleres de las Diputaciones de Ourense y Lugo.

traducciones del hebreo y del griego ha pasado a las diferentes lenguas: viola, fídula, *organistrum*, *symphonia*, cítara, arpa, cítara británica, salterio, rotta, arpa-salterio, etc., lo que viene a resultar una complicación añadida a los inevitables problemas formales y estructurales.

Sin entrar a detallar características, similitudes o diferencias de las piezas gallegas conservadas, sí hemos de enunciar que hay un antes y un después al Pórtico de la Gloria, y no sólo a nivel gallego. La perfección y precisión de las piezas esculpidas por Mateo influirán decisivamente en los modelos tanto del entorno compostelano como de otras iglesias españolas[3].

Podremos comprobar el desgaste de los mensajes que con el paso del tiempo experimentan las sucesivas copias del Pórtico. Pero, en todo caso, tras Mateo, otras escuelas, otros escultores, tratarán de reproducir con menor éxito —en Portomarín, Ourense, en Carboeiro, en Noya o en el Palacio de Gelmírez—, piezas tan eficaces como aquellas que los imitadores contemplaban en la catedral compostelana.

Significado catequético de la música en los pórticos

Como ya indicamos en otro lugar[4], toda la imaginería de instrumentos en piedra en los siglos XII y XIII pretenderá reforzar idealmente la escenificación de la ciudad de Jerusalén. Las iglesias del Camino de Santiago se convierten en una suerte de postas de peregrinación en donde se le recuerda al caminante, etapa tras etapa, la razón de ser de todo su sacrificio[5].

En diferentes imágenes tenemos palpables ejemplos de los empeños de recrear el Templo de Jerusalén a lo largo del camino de peregrinación: por ejemplo, en la representación de los 15 escalones del Templo de Jerusalén, en donde David se reunía con los Levitas a cantar, precisamente los llamados *salmos graduales* (o de la subida al templo), todos ellos con un sentido eminentemente penitencial[6]. La puerta de las Platerías de la catedral compostelana, precedida de 15 escalones, nos presenta, a su lado izquierdo, la imagen de David tañendo una viola.

Del mismo modo, en el *Códice Calixtino* —una cuarentena de

3 Estos temas han sido tratados, de manera extensiva por Alvarez, R., *Los instrumentos musicales en la plástica española durante la Edad Media: los cordófonos*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982; también por Homo-Lechner, C., *Iconographie musicale des viellards del'Apocalipse en Occident (VII-XII siécle)*. Memoire de L'Ecole du Louvre. Paris, 1984 (mecanografiada); —: "El instrumentarium del Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela. Estudio sobre la fantasía y la realidad en el arte del siglo XII", *El Pórtico de la Gloria*. J. López-Calo (ed.) vol. 2, p. 495; por Villanueva, C. (ed.), *El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento*. Universidad de Santiago, 1988; en López-Calo, J. (ed.), *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. op. cit.* Más recientemente, en la línea del presente estudio, por Villanueva, C., "La música en piedra en el Camino de Santiago", *Actas del Congreso Internacional del Camino de Santiago*, Oviedo, 1998 (en imprenta).

4 Villanueva, C., "La música en piedra en el Camino de Santiago", *Op. Cit.*

5 Usando esta misma referencia, el Abad Joaquín de Fiore (que más adelante tratamos en detalle) comienza su *Liber Concordiae* con una reinterpretación del concepto de peregrinación de *Hebreos*, 13, 14: *que no tenemos aquí ciudad permanente sino que andamos buscando la del futuro*; haciendo así un paralelismo con los *viri spirituali: qui nolint hic habere manentem hereditatem se futuram inquirant* (*Liber Concordiae*, 17 r). Con más

Lámina 1
Pórtico de la Gloria. Ancianos 1 y 2
(foto C. Villanueva)

años anterior a la realización del Pórtico de la Gloria— se nos narra la entrada de peregrinos repletos de instrumentos propios de cada país, como se dice en el sermón *Veneranda Dies*[7]: *Causa alegría y admiración contemplar los coros de peregrinos al pie del altar del venerable Santiago en perpetua vigilancia: los teutones a un lado, los francos a otro, los italianos a otro; están en grupos, tienen cirios ardiendo en sus manos; por ello toda la iglesia se ilumina como el sol en un día claro. Cada uno con sus compatriotas cumple individualmente con maestría las guardias. Unos tocan cítaras, otros liras, otros tímpanos, otros flautas, caramillos, trompetas, arpas, violas, rottas británicas o galas, otros cantando con cítaras, acompañados de diversos instrumentos, pasan la noche en vela; otros lloran sus pecados, otros leen los salmos, otros dan limosna a los ciegos...*[8]. Mas que una estampa descriptiva de la realidad se nos presenta como una idealización de los peregrinos en el templo de Jerusalén. Pues —como escribe el seudo-Calixto— *la sagrada virtud del Apóstol trasladada desde la región de Jerusalén, brilla en Galicia con los milagros divinos. Pues junto a la basílica con frecuencia hace Dios milagros por su mediación. Vienen los enfermos y son curados, los ciegos ven la luz, los tullidos se levantan, los mudos hablan, los endemoniados se libran de la posesión del diablo, los tristes son consolados, y lo que es mayor portento, son oídas las oraciones de los fieles, y allí se dejan las cargas pesadas de los delitos y se rompen las cadenas de los pecados* (del sermón *Veneranda dies*).

Pienso que no se trata de un relato realista, sino de una referencia al Templo de Jerusalén. El canto y el uso de instrumentos, su representación en imágenes, se convertirá, pues, en un tópico de constante referencia que, como veremos, guarda íntima relación con la tipología teológica más íntima del peregrino: la penitencia, el arrepentimiento y el perdón.

Sentido penitencial de los instrumentos

Una de las imágenes constantes en el Antiguo Testamento procede del paralelismo que los escritores bíblicos y sus exegetas

frecuencia usará otras imágenes bíblicas del peregrinaje: las referencias más habituales están formadas del éxodo de Egipto del pueblo escogido, de la travesía por el desierto, del paso del Jordán y de la llegada a la Tierra Prometida. La idea de peregrinaje es combinada con la claridad del punto de llegada, que cada vez se va viendo más y más cerca (*euntes de claritate in claritate*, como dice gráficamente el Abad de Fiore en idea tomada de *Cor.* 3, 18); Vid. el desarrollo de todo este proceso en Reeves, M.– Hirsch, B., *The "figurae" of Joaquim of Fiore*. Oxford and the Clarendon Press, 1972, p. 2 ss.

6 Mckinnon, J., "The Fifteen Temple Steps and the Gradual Psalms", *Imago Musicae*, I (1984) 29. En el Segundo Libro del *Psalterium decem Chordarum*, escrito dos años después del primero, también habla Joaquín de Fiore, con el mismo sentido penitencial, de los *Salmos Graduales*, del ascenso del hombre a la contemplación a través de quince escalones, o sea tres escalones por cada una de las virtudes: paciencia, humildad, fe, esperanza y caridad (*Psalterium*, f. 243v-244v); Joaquín señalaba que las virtudes nos llevan a la más alta perfección y nos hacen merecedores de los dones del Espíritu Santo.

7 *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*. lib. 17, cap. I. Trad. A. Moralejo y otros, Xunta de Galicia, Santiago, 1992. Transcripción en latín de K. Herbers y M. Santos, Xunta de Galicia, Santiago, 1998.

8 Texto citado y comentado por López-Calo, J., *La Música Medieval en Galicia*. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1982, pg. 33.

establecen entre alegría/tristeza, por un lado, frente a la otra antítesis: estado de gracia o de pecado. Este tema, estudiado en detalle por Thomas Connolly[9], podríamos sintetizarlo así: se distinguen en las lecturas bíblicas y en sus comentarios tres niveles de enunciado que expresan los cambios de la tristeza a la alegría, y sus consecuencias en la imagen (o sea su representación):

- En primer lugar, la actitud de cambio total de corazón que se caracteriza como el paso de la tristeza a la alegría (del pecado al estado de gracia por el arrepentimiento).

— Segundo, la actitud iniciática del cristiano: la entrada de una nueva vida transformada por el arrepentimiento (ubicada visualmente delante o detrás del Pórtico de la Gloria): *así, los peregrinos*, —leemos en el *Veneranda dies*— *para que puedan entrar en la patria celestial que les ha sido prometida a los fieles, han tenido que pasar por muchos engaños de los mesoneros, y han tenido que escalar los montes y descender a los valles, y soportar el terror de los bandidos y las angustias de los trabajos, para llegar a la mansión de los santos* (del sermón *Veneranda dies*).

- En tercer lugar, el cambio de actitud, el antes y el después, se expresa en las Escrituras mediante un cambio de canción, un cambio de música, lo que se equipara gráficamente al modo medieval de pensar[10]. Los instrumentos se convertirán, pues, en la imagen visual de esta profunda reflexión teológica. Veremos de qué manera.

Según Th. Connolly, cuando empiezan a surgir las órdenes mendicantes, al tratarse el tema del arrepentimiento, fue muy socorrida la imagen bíblica que describía aquel paso de la tristeza a la alegría; cambio de actitud que muchos pensadores relacionaron con la música y que conecta directamente con pasajes referenciales de la Biblia (*Ester*, 13,17; *Salmos penitenciales*; *Isaías*, 66,10; *Lamentaciones*, 5,15, entre otros muchos). La transformación supone, como queda dicho, un cambio de melodía, de carácter, de actitud...

9 Connolly, Th., "Entrando por la alegría del Señor", *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria*, J. López-Calo (ed.), vol. 1, pg. 51. También, —: *Mourning into Joy. Raphael, and Saint Cecilia*, Yale U.P., 1995.

10 Connolly, Th., "Entrando por la alegría", p. 65.

De entre las posibles citas veterotestamentarias he escogido la de *Esther*, 13, 17: *Exaudi deprecationem meam, et propitius esto sorti tuo et foniculo tuo, et converte luctum nostrum in gaudium, ut viventes laudemus nomen tuum, Domine, et ne claudas ora te canentium* (Escucha mi plegaria y muéstrate compasivo con tu pueblo que reclamas como tuyo; vuelve nuestro duelo en alegría para que podamos vivir y cantar himnos a tu nombre, y no cierres, Señor, la boca de los que te alaban).

Estableciendo un paralelismo —y con especial referencia a las peregrinaciones a Santiago—, podríamos subrayar los tres elementos primordiales de estas descripciones bíblicas de contenido penitencial: en primer lugar, el cambio de la tristeza a la alegría, implícito en todo caminante que encuentra el sendero y que vislumbra las lejanas torres de las iglesias (*euntes de claritate in claritate*, como escribía el Abad de Fiore). Y cito de nuevo el sermón del seudo-Calixto: *alégranse los peregrinos que vienen a su santuario, y que recibirán con la protección del mismo la corona de gloria por sus fatigas* (del sermón *Veneranda dies*). En segundo término, la entrada por un portal como el de la Gloria de Santiago: una postura activa que conlleva el tránsito a una nueva vida (el *Cántico Nuevo*). Finalmente, el cambio físico en el canto que se entona: el canto de duelo, el de la *Antigua Ley*, se transforma en el cántico de alegría, de la *Nueva Ley*. El uso y manipulación de los instrumentos era la imaginería con la que los escultores contaban para expresar estas ideas de hondo calado teológico[11].

El por qué de la afinación

Buena parte de las imágenes musicales, tanto de los ancianos del Pórtico como de David, se presentan en actitud de afinar. Las orquestas pétreas de influencia compostelana no suelen representarse tocando. La afinación simboliza, como también veremos en la imaginería del Rey David, el cambio interior y espiritual que se opera en el pecador arrepentido. Un cambio espiritual representado mediante la afinación (léase, la preparación del alma para recibir la Gracia), *como instrumentos que somos*

11 Ampliamente tratado en Villanueva, C., "La música en piedra...", *Op. cit.*

12 El abad Joaquín refiere su experiencia como ajena a su voluntad, una auténtica visión que le provoca un lenguaje de exaltación. Joaquín habla de sí mismo como de un instrumento musical afinado, tocado por las manos de Dios. Reeves, M.– Hirsch, B., *The "figurae" of Joachim of Fiore. Op. Cit.*, p. 30.

Lámina 2
Pórtico de la Gloria. Afinando el arpa (foto Tino Martínez)

en las manos de Dios, que diría el abad Joaquín de Fiore[12]. El antes y el después de una afinación se plasma en actitudes antitéticas: *Tú que antes no tenías la gracia, ahora se te concede abundantemente. Antes ignorabas a tu criador; ahora por tu Apóstol conoces a tu hacedor. Antes estabas entregada a leyes vanas; ahora has sido levantada a la fe apostólica*, etc. (del sermón *Veneranda dies*).

El Pórtico de la Gloria, y en general las representaciones de pórticos con instrumentos, simboliza ese umbral que el pecador debe traspasar en su encuentro dinámico con la divinidad. Como se dice en la consagración de las Iglesias, *Hic est domus Dei et porta coeli*; estamos ante la casa de Dios, ante la puerta del cielo. La armonía, las consonancias perfectas, la entonación del instrumento, es el modo más sencillo y plástico de mostrar el principio pitagórico de la justa medida, del equilibrio cósmico, del equilibrio interior. Las diferentes actitudes del músico con el instrumento (colocándolo a un lado, en el suelo, momento de penitencia; afinando, preparando el alma para recibir la gracia; o tocando, interpretando ya el *Cántico Nuevo*, suponen tres actitudes para tres momentos diferentes perfectamente codificados en la mentalidad medieval hasta el siglo XIII: la imagen del encuentro dinámico de Dios con el alma del pecador[13]).

Sin duda, cuando hablamos de afinación de instrumentos, las

13 Th. Connolly indica cómo, tanto en las Escrituras como en los Santos Padres —Agustin y Casiodoro, primordialmente—, se recurre muy frecuentemente a la imagen musical para expresar esos cambios interiores perfectamente reflejados por la imagen del músico afinando. Vid. Connolly, Th., "Entrando por la alegría...", pp. 59 ss), referencia que luego heredarán los teólogos del XII, Pedro Lombardo o Joaquín de Fiore, entre otros.

imágenes teológicas se ven reforzadas por otras enseñanzas complementarias que los Padres de la Iglesia tuvieron muy presentes en sus escritos en relación a los instrumentos. Así, la realidad del número 3, la representación de la Trinidad, o la desigualdad de las cuerdas de los instrumentos triangulares, radios de la propia imagen cósmica. *Todo ello, imagen, número y símbolo se traslada a la plástica adoptando formas y actitudes sugerentes y prácticas, como es la afinación o la elección de un instrumento concreto; el hecho visualmente aceptado como convención de que Dios está obrando en la naturaleza humana a gran escala y a pequeña escala: somos instrumentos en sus manos. Nuestra sintonía, nuestro equilibrio se plasma visualmente en terminología musical...*[14].

La imagen del rey David

La ocasión y excusa para representar a David tocando, es doble, por un lado, frente al portal del templo de la "Nueva Jerusalén", como vemos en la estatua exenta del David de Platerías o del Obradoiro. De otro lado, como miembro de la cadena genealógica del Árbol de Jessé. Estas representaciones guardan relación, en el fondo y en la forma, con los ancianos afinando del Pórtico y con la propia estética del Maestro Mateo.

De cualquier modo, la figura de David tocando o afinando el arpa o la fídula tiene una riquísima tradición iconográfica, ligada al canto de los salmos. En salterios y misales aparecía David penitente cantando un salmo mientras se acompañaba; o postrado de rodillas, dejando el instrumento a un lado. Lo vemos frecuentemente poniendo su imagen al salmo 24[15]: *A ti, Señor, elevo mi alma, oh Dios mío. En ti confío, no sea confundido. ¡No triunfen sobre mi mis enemigos!. No hay confusión para el que espera en ti, confusión sólo para el que traiciona sin motivo. Muéstrame tus caminos, Señor, enséñame tus sendas. Guíame en tu verdad, enséñame que tú eres el Dios de mi salvación...* Este salmo es usado para el *introito* y el *ofertorio* del I Domingo de Adviento. La confusión de la que habla el salmo (*non confundetur*) guarda relación con otra imagen: Babilonia *versus* Jerusalén. Babilonia fue comúnmente traducido por *confu-*

Lámina 3 (David de Platerías)
Pórtico de Platerías. El Rey David (foto S. Maríz)

14 Villanueva, C., "La Imago Musicae del Pórtico de la Gloria". *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria*, J. López-Calo (ed.), vol. 1, pg. 113.
15 Vid. Connolly, Th., *Mourning into Joy*, p. 80.

sión (ciudad corrupta por esencia). El salmo da la salida a esta confusión reinante: el humilde arrepentimiento.

También está relacionada la figura de David con los 7 *salmos penitenciales*: los salmos 6, 31, 37, 50, 101, 129, y 142 (asociados entre sí por primera vez en esta línea penitencial por Casiodoro). La humanidad del relato y la intensidad del arrepentimiento los hicieron objeto de catequesis importante en la primera época de la Iglesia. El salmo 50, o *Miserere*, escrito por el Rey David tras la acusación del profeta por su adulterio, es el más famoso de ellos. Los *salmos penitenciales* guardan relación estrecha con el viaje interior del alma del cristiano; el arrepentimiento y la humillación de David es el ejemplo de ese viaje penitencial del alma, tema de hondo contenido peregrino, según leemos en los sermones del medievo.

Otro salmo referencial es el Ps. 37, relacionado con las desgracias y la definitiva victoria de Job. El paso del duelo/tristeza a la alegría de Job/David mediante el arrepentimiento; se expresa con aquellas palabras (*Job*, 30, 31): *Mi arpa sólo ha servido para el duelo, mi flauta para la voz de las plañideras.* El arpa aparece asociada con el duelo del pecador cuando David la deja en el suelo; relacionada, en cambio, con la gracia y la alegría del hombre nuevo cuando es tocada por David[16]. El arpa representa, además, la gracia y la inocencia antes de caer en el pecado; o en otros casos, después de recuperar el estado de la gracia[17]. Por el contrario, el arpa rota, desafinada, expresará el estado de pecado.

Otro salmo relacionado con David arpista y penitente es Salmo 1, *Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni en la senda de los pecadores se detiene, ni en el banco de los burlones se sienta... es como un árbol plantado junto a las corrientes de agua que da a su tiempo el fruto* (en la imaginería de David aparece frecuentemente, junto con su arpa, el trono, el camino y el árbol). Es interesante confirmar, igualmente, la antítesis que siempre supone este salmo y que representa el contraste del hombre nuevo frente hombre viejo,

16 *idem*, p. 99.
17 *idem*, p. 102.

tema muy relacionado con las representaciones que rodean a la figura de David. Todas estas antítesis guardan relación con la propia vida de David, referencia que los predicadores usaron como fondo de cualquier sermón sobre el arrepentimiento[18]. Este primer salmo es eminentemente viajero, peregrino: un relato del viaje interior y profundo en la transformación del pecador. En todo caso, la credencial de cualquier viaje de peregrinación es el arrepentimiento.

Las "figuras" del Abad de Fiore

Vamos a completar las referencias escriturísticas sobre el Rey David y los instrumentos con los que se le representa analizando la forma triangular como esquema teológico por antonomasia, lo que, en buena medida, explica el éxito del arpa y del arpa-salterio como instrumentos místicos por excelencia. Lo haremos de la mano de un pensador coetáneo al Pórtico de Mateo, Joaquín de Fiore[19].

El Abad de Fiore tenía una imaginación visual. Para él el entendimiento espiritual era una actividad de la vista: *oculi interiores, splendor spiritualim oculorum*, son frases corrientes en su vocabulario[20]. Concebía el pensador italiano las figuras como un medio ideal para fijar y clarificar los conceptos; un apoyo adecuado para la enseñanza de los misterios[21]. Según M. Reeves, usaba las figuras para la enseñanza (*pro more nostro*), así, por ejemplo, entre las obras enviadas para ser aprobadas por el Papa aparecía una colección de árboles y otros dibujos; eran un medio, no un fin en sí mismo[22]. En todo caso, al principio no usa las imágenes para los grandes temas sino para ilustrar motivos puntuales, un estado inicial que evolucionará, como podemos comprobar a lo largo de las sucesivas redacciones del *Liber figurarum*.

Simbolismo de la forma triangular del salterio

Vemos a través de sus dibujos, tanto en los de la *Expositio* como en los del *Psalterium decem chordarum*, cómo la figura triangular se acaba convirtiendo en el tema central de su

18 *idem*, p. 95.

19 Pocos autores han pasado indistintamente a la historia del *Acta Sanctorum* y del *Catalogous hereticorum*. Los tomistas tuvieron al Abad Joaquín en poca estima, no obstante, desde que presentó al Papa sus argumentos sobre la *Concordia*, en 1182, su nombre figura en todas las discusiones escolares, especialmente entre las órdenes mendicantes. Fueron notables sus dibujos representativos de contenido teológico y su comprensión de la historia claramente trinitaria. Sus expectativas de futuro y sus relaciones del pasado son el producto de profundas reflexiones que, según el propio abad de Fiore, son fruto de momentos de especial iluminación, pero siempre tras el estudio, la reflexión y la oración. Sus obras fundamentales son el *Liber Concordiae*, la *Expositio in Apocalipsym*, y el *Psalterium decem chordarum*, junto con el *Liber figurarum*, obra póstuma en la que se presentan los más importantes de sus diagramas y dibujos. Reeves, M., *Joachim of Fiore and the Profetic Future*. Harper Torcbooks, New York, 1977; —: *The "figurae" of Joachim of Fiore*. Oxford at the Clarendon Press, 1972.

20 Reeves, M.– Hirsch, B., The "figurae", *Op. cit.*, pg. 20.

21 *Sed melius hoc ostentimus si figuras exempli causa sumamus...* (*Expositio*, f. 15) *Quod potius figuris ostendi quam lingua exprimi potest...* (*Liber Concordiae*, f. 26 r.). *Opus autem nos hic ipsa que dicimus aliquibus significate figuris, ut discat lector per tria significantia unum capere significatum* (*Liber Concordiae*, f. 21 v).

22 *Liber Concordiae*, f. 21.

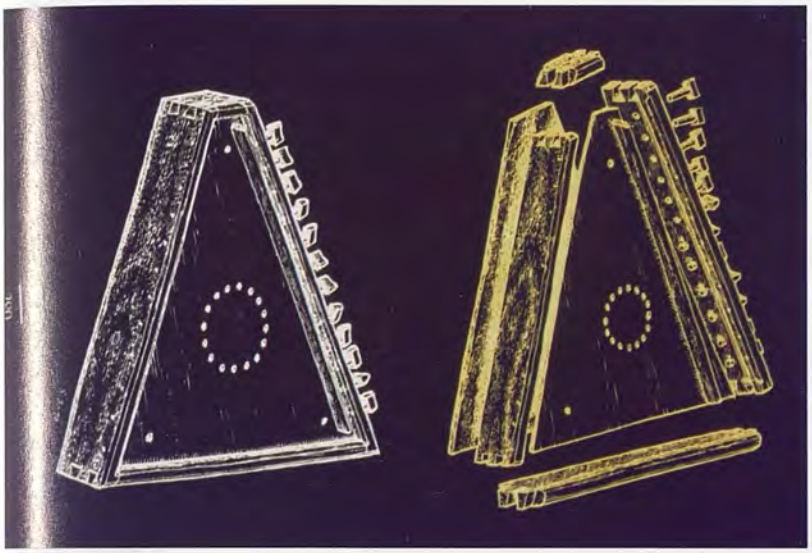


Lámina 4
Salterio del Pórtico. Dibujo de Sverre Jensen, en ***El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento*** **(1988)**

pensamiento trinitario: las tres personas de la Trinidad están asignadas a cada uno de los lados del triángulo.

El segundo elemento estructural de su salterio es el rosetón central que simboliza la unidad de las tres personas; el abad de Fiore asigna el triple *Sanctus* al triángulo y el *Dominus Deus Sabaoth* al rosetón[23]. El rosetón es, pues, abertura —no sustancia— que representa al mismo tiempo la Trinidad y la unidad de la Divinidad. La expresa declaración de que la divina esencia no es una cuarta entidad parece ser un directo ataque hacia Pedro Lombardo, contra quien parte de las diatribas del *Psalterium* están dirigidas. La imagen del triángulo/circulo simbolizando la Trinidad fue plenamente aceptada en la posteridad y aunque el círculo sugiere un cuarto elemento, el Abad trató de despejar las dudas insistiendo en el carácter no sustancial que visualmente transmite el rosetón hueco del salterio.

Otras figuras trinitarias

En su obra *Psalterium decem chordarum*, al lado de la figura triangular, el autor reforzará la imagen trinitaria con las tres letras representativas del alfabeto griego: *Alfa, Omega* y *Omicron*. No insistiríamos en nuevas afirmaciones sobre el carácter de estas tres figuras si no hubiésemos detectado, tanto yo como

23 *Ut quomodo extremitates ipse indicant tria cornua et rotunditas vasis integritatem, ita tres ipse extremitates videantur clamare: Sanctus, Sanctus; rotunditas autem Dominus Deus Sabaoth, quia et quod acutum est personam indicat, et quod rotumdum non unius persone, sed ipsarum trium personarum veram et simplicem unitatem* (*Psalt.* f. 233 r).

otros autores, paralelismos y analogías en el instrumento jerárquicamente más importante del Pórtico de la Gloria: el *organistrum*, pequeño microcosmos que, sin duda, el taller de figuras del convento del Abad Joaquín tuvo muy presente en sus sesiones de teología aplicada.

Resulta significativo, como ya había señalado en su momento el profesor S. Moralejo citando a S. Cadwell, que el *organistrum* fuera emplazado en el eje central del Pórtico, sirviendo de balanza entre las realidades situadas a su derecha y a su izquierda. Ciertamente, debía existir una buena razón para que el instrumento fuese situado justo en la clave central del arco, la *piedra angular* que S. Pablo reserva para Cristo. En los muchos ejemplos que hemos observado de pórticos españoles o franceses, el *organistrum* se halla en posición lateral, a derecha o izquierda del eje central. En esta ocasión, el Maestro Mateo no sólo rompe la simetría binaria de sus parejas de músicos sino que reemplaza —como queda ya dicho— el tradicional papel reservado a Cristo/piedra angular. Diversos investigadores han recalcado este encumbramiento del *organistrum* dándole al hecho diferentes interpretaciones[24]. En cualquier caso, y volviendo nuestra atención a las figuras de Joaquín de Fiore, notamos en este emblemático instrumento

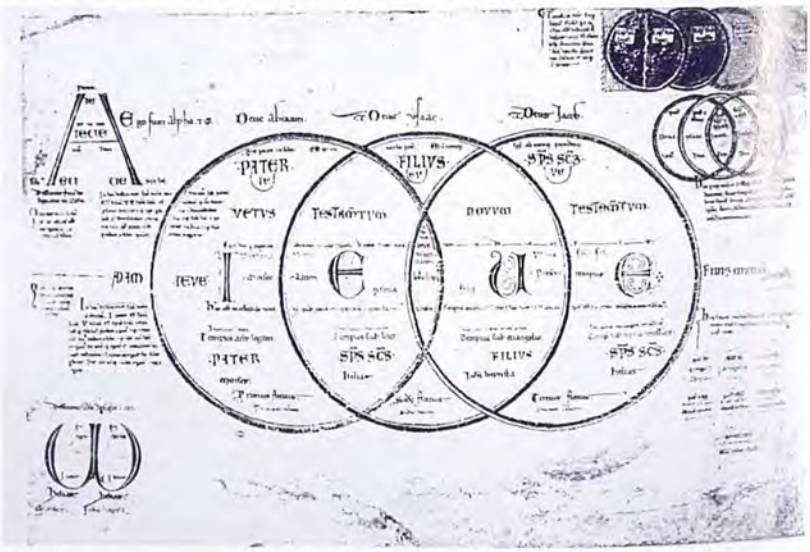


Lámina 5
Los Círculos trininitarios de J. de Fiore

24 La profesora S. Cadwell anota con inteligentes reflexiones la intención del escultor al unir la Antigua y la Nueva Ley, con un sentido claramente simbológico. Vid. Cadwell, S., *And they sang a new song: 24 musical elders at the Santiago de Compostela*. Early Music Televisión. University of Oklahoma, 1988. También López-Calo, J., *La Música Medieval en Galicia. Op. cit.*, recalca el aspecto jerárquico de esta elección, al igual que hacen F. Luengo, "Los instrumentos del Pórtico". *El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento. Op. Cit.*, pg. 75; Ch. Rault en su gran monografía sobre este instrumento, *L'Organistrum. Les origines de la vielle à roue*. Aux Amateurs des livres. Paris, 1985; y C. Villanueva, "La Imago Musicae del Pórtico de la Gloria". *Op. Cit.*

destacados paralelismos que para nada pensamos que sean elucubraciones:

En primer lugar, la letra *Omega*, que refuerza la relación del Padre y del Hijo que mediante el triángulo se visualiza al Espíritu Santo, enviado por ambos (*dos envían a uno*, dice la cartela del dibujo). En Joaquín de Fiore, como apunta sagazmente M. Reeves, la letra Omega siempre representa el paso de la historia del Antiguo al Nuevo Testamento[25]. En la escultura del Maestro Mateo, justo en la unión del teclado con la caja de resonancia aparece al natural estropeado por deformaciones detectadas desde las restauraciones del siglo pasado, que unieron con argamasa la grieta abierta por el paso del tiempo. Christian Rault, trabajando minuciosamente con un buril, reprodujo sobre el plano el primitivo diseño de lo que, según él, está por debajo del cemento, llegando a la conclusión de que *el clavijero remata con dos pequeños pórticos románicos... lo que modifica considerablemente el equilibrio y el aspecto del instrumento con relación a todas las observaciones anteriores*[26].

Se trata en realidad de la letra Omega —como indicaba el Abad de Fiore—, el paso del Antiguo al nuevo Testamento, que da sentido histórico a la *Concordia* de la Antigua y la Nueva Ley, representadas por la mecánica de la rueda que gira (la herencia judaica) y la afinación, la armonía (o sea, la Nueva Ley).

25 Vid. Reeves, M.– Hirsch, B., The "figurae", *Op. cit.*, pg. 132; la unión, en suma, de la Antigua y la Nueva Ley, el equilibrio del 12+12 en torno al Pantocrator, tal y como apuntaban S. Cadwell y otros.

26 Rault, Ch., "La reconstruction de l'organistrum", *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Op. cit.*, vol. 1, pg. 391.

27 Seguimos la descripción que hacen Reeves, M.– Hirsch, B., The "figurae", *Op. cit.*, pg. 192.

Lámina 6
Organistrum del Maestro Mateo (detalle) (foto Tino Martínez)

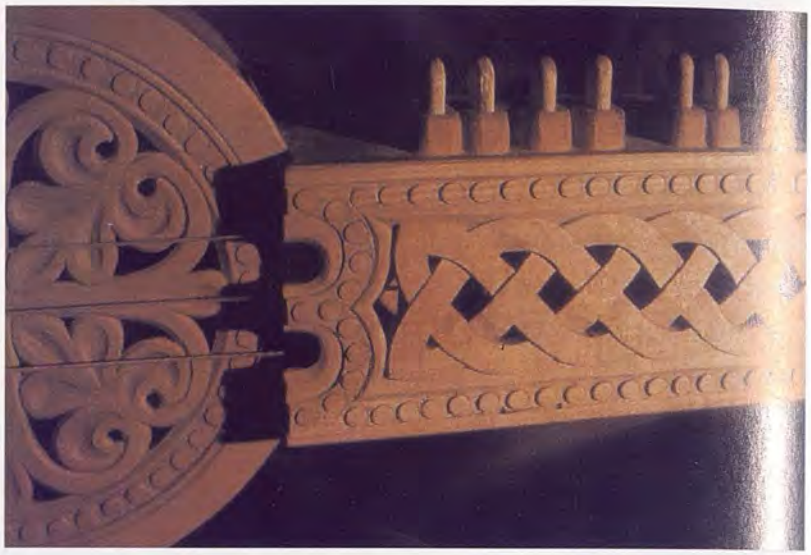


Lámina 7
Organistrum de Ch. Rault, 1992 (detalle)
(foto C. Villanueva)

Una segunda figura mística presente en el *Liber figurarum* es la que forman los tres círculos, o sea, la propia revelación de Dios en el Antiguo Testamento: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, cada uno de ellos coordinados por un círculo. Se suman a los círculos las palabras *Adonay* y *tetragrammaton*, junto con la cita del evangelio de San Juan: *est in Filio Pater*. La cita *primum, secundum, tertium coelum*, está tomada de *Corintios* 12, 2-4 y hace referencia al estado místico en el que el autor se siente envuelto. En la parte superior de los círculos las palabras *Vetus/Novus testamentum*, conceptos que se extienden por los tres *status* y por las cuatro secciones. De nuevo el nombre de Yavé deletreado (IEUA) se expande a lo largo de la historia, desde Adán al Fin del Mundo[27]. Joaquín de Fiore no cita la fuente de procedencia de los círculos místicos, no obstante es probable, como apunta M. Reeves, que estas ideas estén tomadas del entorno de Petrus Alphonsus que era astrónomo y conocía el diagrama de los círculos y el añadido del *tetragrammaton*[28].

El *luthier* Ch. Rault hace una descripción de gran interés y perspicacia cuando, subido mediante un andamio al Pórtico de la Gloria, comprueba admirado el carácter geométrico de notable perfección que nos transmite el Maestro Mateo, descubriéndonos el punto exacto en donde se tiene que poner el

28 *idem*, pg. 44.

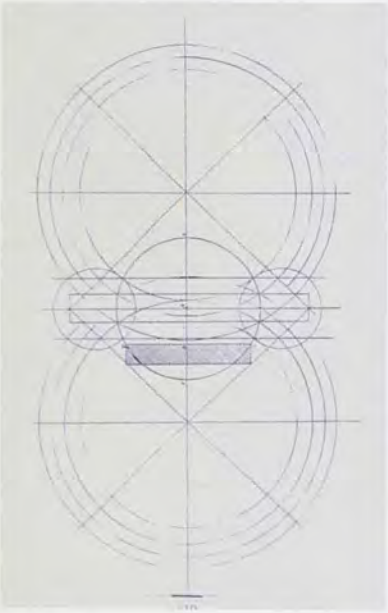


Lámina 8
Plano del Organistrum de Ch. Rautl,
en *Los instrumentos del Pórtico* (1994)

compás para dibujar cada uno de los círculos trinitarios del *organistrum*:

La forma de resolver los problemas de perspectivas y de proporciones, —nos dice Rault— *así como, probablemente, la forma de ser y de pensar de los coetáneos de Mateo, es tan diferente de la nuestra que parece vano intentar percibirla. Sin embargo, a veces subsisten huellas en nuestros espíritus de hombres modernos: los que están acostumbrados a construir zanfonas saben que para determinar, en la tabla armónica, las dimensiones del orificio por el cual la rueda va a sobresalir de la caja para estar en contacto con las cuerdas, basta con medir la distancia que deja su eje A de la posición definitiva de la tabla B. Esta distancia se traslada al radio de un círculo del mismo diámetro que la rueda, y basta con trazar la perpendicular a este radio en el punto B para obtener en CD la dimensión que hay que dar al orificio. Este método parece proceder directamente de la forma de pensar de la Edad Media; en efecto, nos obliga, para comprender completamente la situación de un objeto en el espacio, a dibujarlo de frente y de perfil en el mismo plano. Este procedimiento se utilizaba en la Edad Media, especialmente en los dibujos de arquitectura.*

Cuando nos encontramos frente a una tabla de organistrum, donde todo parece estar perfectamente en su sitio, donde es fácil comprobar y medir la situación precisa de los puntos C, B y D, buscamos, desesperadamente, dónde poner la punta del compás que, al determinar el punto A, definirá al mismo tiempo el radio de la rueda AF, la altura mínima del armazón BE y también la altura del puente BF. Entonces nos damos cuenta que el centro de proyección en plano de la rueda es el centro mismo de la estructura de la caja dibujada de frente[29].

Finalmente, una figura que tiene enorme valor estructural en el instrumento es la rueda (la *rota*). Aparece en los dibujos del Abad de Fiore como un doble círculo que representa la unidad, con la idea del Padre e Hijo que envían al Espíritu, *como el calor que se irradia desde el sol, el Espíritu Santo procede indistintamente del Padre y del Hijo*. En el centro, de nuevo, el *tetragra-*

29 Rault, Ch., "La reconstruction de l'organistrum", *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Op. cit.*, vol. 1, pg. 387.

Lámina 9
Ante el Pórtico de la Gloria
(foto C. Villanueva)

mamaton con la unidad IEUE; la *rota mundi* que es acariciada por las tres cuerdas simultáneamente: individualidad y unión en las tres personas de la Trinidad.

Dice en otro lugar el seudo-Calixto: *Se elevó el sol y la luna se paró en su camino. El sol se puso cuando Cristo murió en la cruz. El sol se elevó cuando Cristo resucitó de entre los muertos. El sol emitió sus rayos cuando Cristo envió a sus apóstoles por todo el mundo llenos del Espíritu Santo* (del sermón *Veneranda dies*).

Epílogo

Hemos querido realizar un breve recorrido (en realidad un paseo, nada comparable a un largo viaje de peregrinación) por unos cuantos principios y conceptos necesarios para llegar a comprender el por qué de las formas, de las tipologías y hasta del significado de los instrumentos del Pórtico.

Existe, en primer lugar, una fuerte connotación simbológica en los instrumentos esculpidos en piedra; por otro lado, teólogos y pensadores siguieron usando el *speculum musicae*, no sólo como reflejo de las ideas filosóficas que fueron cristianizándose, sino, y sobre todo, usando sus imágenes, diagramas y representaciones como elementos didácticos de las realidades de la fe. De ahí que los instrumentos musicales alcanzaran, en paralelo, gran relevancia y desarrollo: no sólo como soportes teóricos, sino también como elementos vivos en la catequesis de iglesias y conventos (para llegar *de lo material a lo inmaterial*, como nos decía el Abad de Fiore).

No tiene sentido, pues, tras las lecturas de Sagradas Escrituras y de exegetas de los siglos IV al XII, seguir analizando los instrumentos desde el punto de vista estrictamente formal, tan lejos de la mentalidad medieval. Por eso, apoyándonos en lecturas y en reflexiones propias y ajenas, hemos aplicado los principios de la hermenéutica a pasajes que reflejan con precisión y constancia el uso de instrumentos referidos directa e indirectamente a principios más genéricos de las verdades de la fe: la gracia y el pecado; la expresión y reflejo iconográfico del tránsito de la alegría a

la tristeza, el análisis teológico de la Trinidad aplicado a su imagen de la triangularidad, la orientación de la penitencia en la figura del Rey David, etc.

Todo en conjunto posiblemente no explique desde postulados positivistas la evolución de un instrumento o su ubicación, tamaño, proporciones o número de cuerdas, pero, sin duda, nos acerca a la mentalidad del artesano medieval y a la serie de preguntas que un teólogo de la época del Maestro Mateo se hacía ante las múltiples posibilidades que encontraba en las estructuras de los instrumentos, sus formas, sus piezas, sus esquemas, etc.

Bibliografía de referencia

Alvarez, R., *Los instrumentos musicales en la plástica española durante la Edad Media: los cordófonos*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

AA.VV.: *Apocalypse in the Middle Ages*. R. K. Emmerson & B. McGinn (eds.). Cornell University Press, 1992.

Cadwell, S., *And they sang a new song: 24 musical elders at the Santiago de Compostela*. Early Music Televisión. University of Oklahoma, 1988.

Connolly, Th., "Entrando por la alegría del Señor". *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria*, J. López-Calo (ed.), vol. 1, p. 51.

—: *Mourning into Joy. Music, Raphael, and Saint Cecilia*, Yale U.P., 1995.

Fiore, J. de, *Liber Figurarum*. Reeves, M.- Hirsch, B. (eds). Tondelli, Turín, 1953.

Homo-Lechner, C., *Iconographie musicale des viellards del'Apocalipse en Occident (VII-XII siècle)*. Memorie de L'Ecole du Louvre. Paris, 1984 (mecanografiada).

—: "El instrumentarium del Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela. Estudio sobre la fantasía y la realidad en el arte del siglo XII", *El Pórtico de la Gloria*. J. López-Calo (ed.) vol. 2, p. 495.

Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus. Trad. A. Moralejo y otros. Xunta de Galicia, Santiago, 1992.

Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus. Transcripción en latín de K. Herbers y M. Santos, Xunta de Galicia, Santiago, 1998.

López-Calo, J. (edit), *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Su reconstrucción y la música de su tiempo*. 2 vols. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1994.

—: *La Música Medieval en Galicia*. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña, 1982.

Lubac, H. de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989.

Luengo, F., "Los instrumentos del Pórtico", *El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento*. C. Villanueva (ed.), Universidad de Santiago, 1988.

McKinnon, J., "The Fifteen Temple Steps and the Gradual Psalms", *Imago Musicae* I (1984) 29.

Moralejo, S., La imagen arquitectónica de la catedral de Santiago". *Atti dei Convegno Internationale di Studi "Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea"*. Universita degli Studi di Perugia, 1983.

Rault, Ch., *L'Organistrum. Les origines de la vielle à roue*. Aux Amateurs des livres. Paris, 1985.

—: "La reconstruction de l'organistrum". *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria. Op. Cit.*, vol. 1, pg. 387.

Reeves, M., *Joachim of Fiore and the Profetic Future*. Harper Torchbooks, New York, 1977.

Reeves, M.– Hirsch, B., *The "figurae" of Joaquim of Fiore*. Oxford and the Clarendon Press, 1972.

Villanueva, C., "La música en piedra en el Camino de Santiago", *Actas del Congreso Internacional del Camino de Santiago*, Oviedo 1998 (en imprenta).

—: "La Imago Musicae del Pórtico de la Gloria", *Los instrumentos del Pórtico de la Gloria*, J. López-Calo (ed.), vol. 1, p. 113.

—: (ed.), *El Pórtico de la Gloria, Música, Arte y Pensamiento*. Universidad de Santiago, 1988.

Wessley, S. E., *Joachim of Fiore. And Monastic Reform*. Petter Lang, New York, 1990.

ELISA FERREIRA PRIEGUE

De Ciudad Santa a plaza mercantil. Los fundamentos de la función económica de Santiago en la Edad Media

I. El fenómeno santiagués en el contexto de las peregrinaciones

Esta ponencia es una serie de reflexiones sobre los factores que convirtieron el *locus sanctus* donde apareció la tumba del Apóstol Santiago en la capital económica de la Galicia medieval. El factor obvio, el que salta a la mente de todos es "la peregrinación": una respuesta que, sin discutir aquí su veracidad, exige ser analizada y razonada en sus realidades más tangibles.

La formación de unas prácticas y una infraestructura mercantiles a la sombra de un centro de peregrinación no es un fenómeno inevitable y que se tenga que dar por descontado. Peregrinación y comercio, peregrinación y prosperidad económica no van automáticamente de la mano.

La abadía del Mont St-Michel pierde dinero, su hospedería y limosnería tienen déficit, porque dan ellas mismas más limosnas de las que reciben. La abadía se sostiene, rica y poderosa, porque lo es gracias a sus rentas y posesiones, no a lo que aporten los peregrinos ni al negocio que se desarrolle a su alrededor. En cuanto a Rocamadour, va a ser durante toda la Edad Media un pequeño burgo sin categoría urbana, no acumulando más riqueza que la procedente de donativos y limosnas, que se atesora en el santuario. Este, presa de las disputas entre dos obispados vecinos, es saqueado en varias ocasiones, y su vida será una larga e imparable decadencia. Aparte de visitas y ofrendas de algunos grandes personajes (generalmente demasiado grandes para ser nume-

rosos), tanto St.-Michel como Rocamadour son peregrinaciones de gente mayoritariamente humilde, que apenas hacen gasto y que muchas veces -y esto es bien conocido en el caso de la abadía normanda- van buscando recibir, más que ofrecer, una caridad.

Otros centros de peregrinación a escala nacional -Canterbury, Chartres- son, a semejanza de Santiago, ciudades episcopales, centros urbanos importantes y antiguos a los que la peregrinación llega como un fenómeno tardío, y que entre tanto han desarrollado su propia vida económica sin deberle demasiado a la devoción.

El caso de Santiago es singular, y me atrevería a decir que único. A pesar de que llega a ser indiscutiblemente el primer y más popular centro de atracción de peregrinos formando trío con Jerusalén y Roma, no tiene apenas rasgos en común con estos otros dos centros, a cuyo lado debería presentar una imagen bastante deslucida.

Jerusalén, la Ciudad Santa por antonomasia, está cargada de carisma religioso –y de prosperidad mercantil– desde los tiempos del Antiguo testamento, y ha sido capital de dos reinos: el de Judea hasta su destrucción en el 71 d.C. y el reino franco de los cruzados, sede episcopal y corte real; Roma, la Ciudad Eterna, es la capital del mundo también desde mucho antes de nuestra era. Sede del Papado, conserva, pese a su decadencia política y económica en los tiempos medievales, el prestigio inmenso de su imagen.

En términos prosaicos, y haciendo abstracción de la motivación estrictamente religiosa, ambas tienen una oferta interesante para el peregrino-viajero de la Edad Media: son centros de lo que podríamos llamar, sin anacronismo, "interés turístico". Es bien conocido este carácter de turismo piadoso que tiene la peregrinación altomedieval, una oferta diseñada casi exclusivamente para los ricos e influyentes de este mundo, y en la que los menos afortunados se integran como pueden: el *Grand Tour* de los Santos Lugares bíblicos, del que Etheria es la protagonista más famosa, pero en modo alguno una aventurera aislada. Son viajes altamente organizados, con toda clase de servicios y atracciones incluídos. Roma, por su parte, conserva durante mucho tiempo y en estado de bastante buen

ver sus imponentes "antigüedades", para las que existen desde muy pronto cicerones humanos y guías escritas, tan metódicas como las actuales. Los romeros acuden a la urbe atraídos por ellas tanto o más que por motivos devocionales.

¿Qué tiene que ofrecer Santiago al lado de esto? Ni pasado, ni presente. Un villorrio perdido en los confines de Galicia, una tumba aparecida en una vieja necrópolis abandonada. Es cierto que sobre ella se va levantando un santuario de singular belleza y ornato, pero que tiene competidores iguales o mejores en muchos lugares de Occidente. A su sombra crece una pequeña ciudad de aspecto notoriamente sórdido, como bien sabemos a través de los comentarios de los viajeros. ¿Qué puede atraer con esa fuerza y facilidad a los peregrinos? Y ¿por qué éstos parecen tener el toque del rey Midas y dejar en Santiago más dinero -rentable- que en otras partes?

La trayectoria urbana de Santiago es sorprendente, si la examinamos en frío. De la nada, y en la alta Edad Media, surgen:

- una sede episcopal, que no sólo se hace un lugar en una Galicia ya llena de ellas, sino que prevalece sobre la ya existente Iria, hasta sustituirla en 1095.
- una ciudad medieval completa, con sus dos componentes clásicos: la *civitas*, excepcionalmente de nueva planta y no una supervivencia antigua, y un burgo, temprano y fuertemente típico, una villa burgensis que pronto se configura en un municipium.

II. Unas estructuras favorables

El desarrollo económico de Santiago se apoya en unos factores propicios a corto y largo plazo:

*1) **Un excelente emplazamiento geográfico*** dentro del área de civilización común en que se va convirtiendo el Occidente medieval: Galicia y Santiago no están, como los ven los autores tardoantiguos centrados en Roma, en un fondo de saco, en los confines extremos de las tierras habitadas por el hombre. Durante la alta época de la peregrinación se va a dar muy poco relieve a su carácter finistérrico, a diferencia de los primeros tiempos, todavía muy orientados al Mediterráneo, y de

las últimas décadas de la Edad Media, cuando los viajes de exploración y la intuición de nuevos mundos tendrán a los viajeros mucho más sensibilizados ante el Océano.

En realidad Galicia está en una encrucijada marítimo-terrestre, que lo único que necesita es una chispa que la anime. Excelentemente comunicada por mar con toda la costa del Golfo y Canal y con las Islas Británicas, sus accesos marítimos son bien conocidos y trillados en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media;, ya antes de la aparición del sepulcro apostólico Galicia es un territorio conocido y accesible. Están bien documentados sus contactos por mar con el reino franco, casi ininterrumpidos desde época sueva[1]. Es una escala idónea para las navegaciones de cabotaje desde el Mediterráneo. La sede de Iria es prácticamente un puerto marítimo-fluvial. Y Santiago está a sólo 5 leguas -20 Km.- de ese puerto.

El emplazamiento de Santiago está también bien comunicado por las rutas de tierra. De hecho es bien sabido ahora, gracias a las investigaciones de Fernando López Alsina, que el primitivo núcleo de poblamiento, antes de su abandono, había sido una mansio viaria de la red de caminos romanos de Galicia[2], centro de una de las redes secundarias del Noroeste hispánico, con vías que le daban acceso directo a los puertos ya existentes (el del Faro) y a los fondos de ría donde se desarrollarán las futuras villas marineras, tan vitales para la prosperidad mercantil compostelana. La via per loca marítima, la gran arteria Norte-Sur que enlaza con las calzadas de larga distancia por donde le llegará todo lo procedente del Sur de la Península; Portugal, el reino de León en su expansión hacia el Sur, el mundo musulmán, la Andalucía cristiana... Y, finalmente, el principal canal de la peregrinación, el "Camino Francés" no es ni más ni menos que la vía de larga distancia Asturica Augusta-Burdigala, que se prolonga en el interior de Galicia llegando a Santiago a través de Lugo, aunque luego vaya perfilándose un atajo que cruza el Miño en Portomarín.

Por lo tanto, una buena posición en los circuitos de larga distancia por tierra y por mar, con la posibilidad de acceder de cualquiera de las dos formas y de combinar una ida a pie con un retorno en barco. Santiago puede operar como una encrucijada europea, y el acceso fácil por mar va a ser vital en particular para su comercio.

1 FERREIRA PRIEGUE, E, *L'incorporation du Nord-Ouest ibérique à la vie économique du Golfe de Gascogne*, en "L' aventure maritime, du Golfe de Gascogne à Terre-Neuve. 118e. Colloque du CTHS", Paris, Editions du CTHS, 1995,, pp.331-340.

2 LOPEZ ALSINA, F. *De Asseconia a Compostela. Permanencia de estructuras viarias antiguas en la alta Edad Media*, "Compostellanum" v.31, nos. 3-4 (Jul-Dic. 1986), pp. 307-314.

2) ***Un territorio bien poblado y con una capacidad consumidora elevada.*** Entendámonos. Capacidad relativamente elevada respecto al promedio de los territorios hispanocristianos que se asoman al Cantábrico en el siglo IX, y consumidora de la clase de artículos de lujo gracias a los que se sostiene el comercio altomedieval. Una alta concentración de sedes episcopales, cinco frente a las dos -Oviedo y León- del resto; multitud de monasterios grandes y pequeños, pero sobre todo los grandes. Samos, Sobrado, Celanova... fundados, dotados y respaldados por una poderosa aristocracia laica y eclesiástica.

Hay, en más cantidad que en otras partes, personas amantes del lujo, de los objetos bellos tanto sacros como profanos, y con capacidad para adquirirlos; más individuos e instituciones ricas, y más riquezas acumuladas, uno de cuyos indicadores más seguros son las continuas visitas de los vikingos al olor del botín.

Suficientes testimonios nos hablan de una adquisición y atesoramiento de objetos valiosos: textiles orientales de seda, y luego la primera gran pañería de la zona del Canal de la Mancha; mobiliario, vajilla y demás ajuar doméstico y litúrgico; accesorios del vestido, calzado, joyas; armas, caballos, guarnicionería de lujo; droguería, especias, perfumes... todo esto importado directamente, del mundo franco por mar, del musulmán por tierra, sin subestimar a los vikingos que venden en un sitio lo que roban en otro. Artículos que, así como se compran, se venden, truecan o empeñan por todo el territorio gallego.

3) ***Unos cauces de circulación y distribución de artículos comercializados,*** a través de una red de caminos de larga distancia sobre los cuales se escalonan etapas también con interés comercial:

* Los caminos asturianos, activados por la expansión del reino astur, que parten de la corte de Oviedo, en principio hacia Lugo, la cabeza de puente gallega, por el puerto de Fonfría y por el valle del Eo; y directos a Santiago por Ribadeo, Mondoñedo y las tierras del condado de Présaras.
* El antiguo camino Braga-Tuy-Iria
* Sobre todo, desde que se afianza allí la corte desde 856, el que desde León llega por Astorga, el valle de Valcárcel y el Cebrero; por allí se reanuda el tráfico entre León y Galicia.

En él, cerca de los confines gallegos y quizá desde la conquista definitiva de León, los reyes instauran el portazgo de Auctares, apoyado en una fortaleza. Por él pasan en ambas direcciones mercancías y, en número creciente, peregrinos. El documento de Alfonso VI que lo suprime en 1072 resume sus avatares hasta entonces: una fortaleza y portazgo que data por lo menos de 2 ó 3 reinados antes, por donde pasaban mercaderes; un incremento del tránsito de peregrinos, que en la fecha de su supresión proceden de diversos países continentales[3]. No tenemos que pensar sólo en un tráfico de una sola dirección; desde Galicia hacia León circulan artículos importados por mar, pescado y vino, ese vino del Ribeiro apreciado por los reyes que tenían bodegas en esa comarca y se lo hacían transportar en convoyes propios[4].

Ya antes del siglo X, se observa en el reino de León una animación comercial orientada hacia el exterior y concentrada en el Camino de Santiago, con tiendas en ciudades como Burgos y León, uso más intenso de la moneda en torno a esa ruta, aparición de "francos" y de monedas carolingias que pueden ser los *solidi gallicani*.

3 Publ. E. VALIÑA, *El Camino de Santiago. Estudio Histórico-jurídico*, Madrid, 1971, pp. 229-230. V. También los comentarios de LOPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago, 1987, pp. 267, 406.

4 FERREIRA PRIEGUE, E., *Los caminos medievales de Galicia*, Santiago, 1988, p.51.

Vista de Santiago. Pier Mari Baldi

III. El burgo de Compostela y su vida mercantil

1) La formación y desarrollo del burgo

Sabemos muy poco de sus comienzos, en los que desde luego intervino al menos parcialmente el elemento "franco", pero con una fuerte atracción sobre la población rural y seguramente sobre algunos elementos de otros núcleos urbanos[5]. Entre mediados del S. X y mediados del XI tiene lugar su gestación urbana: prius *villa burgensis, deinceps municipium fuit,* como indica el privilegio de Pascual II de 1105[6]. El burgo se levanta de sus cenizas tras su destrucción por Almanzor en 997 y se va formando su corpus jurídico. Es interesante, en primer lugar, el origen de su carta foral. En 1017, una asamblea de la Curia regia en León promulgó unas disposiciones para el gobierno de la ciudad, el famoso e impropiamente denominado "fuero de León". A él dicen acogerse los compostelanos, concretamente a unos fueros concedidos por Alfonso V en 1019, que no se conservan y se mencionan en diplomas posteriores[7]. En el "fuero de León" no hay mucho específico sobre comercio, pero sí sobre cuestiones de jurisdicción y estatuto de sus habitantes. Su difusión a Santiago pone las bases de un "eje" jurídico León-Santiago, y delata la existencia de unas prácticas que se quieren homologadas.

5 LOPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago...* p. 266,
6 *Ibid.* 145 n.5
7 En 1253 declaran regirse "por fuero de Leon, e por costunbres derechas e por razones guisadas e por el Libro Judgo (Cit. LOPEZ FERREIRO, A, *Fueros municipales de Santiago y su tierra* , Santiago, 1895, p.211)

Vista de Santiago. Pier Mari Baldi

8 *Livro do Concello de Santiago*, ed. Angel RODRIGUEZ GONZALEZ, f. 77 v°.
9 *Liber Tenencie de Horreo*, ed. A. LOPEZ FERREIRO, en "Compostellanum", XII (1967), pp.271-331; aquí, pp. 319, 320, 322.
10 Archivo Catedral de Santiago (ACS), Cuaderno de Títulos de Oficios, en "BRAG-*Colección de Documentos Históricos*" II, p. 200.

En los orígenes del vecindario encontramos algunos francos y lombardos, pero a principios del siglo XII, en los documentos en que aparecen nombres de burgueses y "omes buenos", vemos que se trata mayoritaria o totalmente de gallegos. Tendencia creciente: a fines de la Edad Media, la mayor parte de la gente documentada es originaria de las aldeas del extrarradio compostelano. Sin embargo va a haber siempre un número de extranjeros, sobre todo franceses, flamencos y alemanes, relacionados con algún ramo específico de la artesanía o con la Casa de la Moneda. Hay interés por parte del municipio en atraer a estos artesanos, por artesanos y por extranjeros, siempre útiles como contactos con el exterior. En 1420 el Concejo dispone que el bretón Olivier Morin, *bulseiro* de profesión, y su mujer, recién llegados y residentes en la colación de San Juan Bautista, no paguen renta "porque os estranjeiros que se viinan ou quiseren viinr morar aa dita çidade avian de aver boa conpañia e gasallado e non seeren agraviados"[8]. Antes de 1438 un *mestre Uberte* vive en la Moeda Vella, donde también reside Rodrigo Alemán; su hijo, Rodrigo Alemán o *Moço*, casado con una mujer de allí, reside en una casa nueva donde estuvo *o forno da Coenga*[9]; en 1462 otro artesano oriundo de Alemania, el *agulleteiro* Pedro de Frisa, vecino de Santiago, solicita y obtiene el cargo de intérprete en la catedral[10].

2) El negocio de la peregrinación

La peregrinación da pie a un tipo de negocio muy específico y rentable; un negocio que no es el tráfico general, pero que puede haber sido para los primeros burgueses de Santiago la base de adquisición de un "capital inicial" o de un stock negociable con el que introducirse en aquél; al mismo tiempo, también, un factor de capacidad adquisitiva de este grupo urbano, motor a su vez del comercio ajeno. En otras palabras, la explotación, honesta o fraudulenta, del peregrino y de sus necesidades materiales y espirituales, que cubren una gama rica en posibilidades:

- alojamiento: posadas y casas particulares, explotadas directamente o subarrendadas. El negocio inmobiliario del Santiago medieval abarca mucho más que las necesidades normales de vivienda. Muchísimas de las casas albergaban peregrinos, de forma no controlada, pasando como invitados; otras, como

servicios informales de hospedería. El dueño de la casa sacaba del viajero algo más que el precio del hospedaje: negocios marginales y, en caso de muerte, los despojos del difunto, en el peor de los casos su mejor prenda de ropa; si muere sin testar y sin acompañantes, un tercio de sus bienes[11].

- comida y bebida
- transporte (alquiler de bestias en el Camino Francés y en el de Padrón)
- artículos de ropa, calzado, guarnicionería, etc.
- atención sanitaria (venta de hierbas y otras "medicinas")
- ofrendas adquiridas localmente (incienso, cera, aceite, cirios...)
- veneras y otros objetos devotos y testimoniales: a partir de por lo menos 1200, hay en la ciudad cien tiendas de *concheiros*, de las que 28 son del arzobispado.

El margen de beneficios debía de ser enorme. Si releemos con atención la Guía de Aimeri Picaud y otras fuentes no menos trilladas, vemos los dispendios a los que podía ser rentable llegar para la captación del cliente: tener permanantemente personas desplazadas en posiciones avanzadas del Camino -Triacastela, Barbadelo, Portomarín...- , con gastos de alojamiento y comida, para hacer de "ganchos"; alojar y alimentar gratis (pues no les interesa aparecer como profesionales de la hostelería sino como amigos agradecidos) a sus víctimas, sobre las que se resarcen vendiéndoles a precios astronómicos ofrendas y objetos litúrgicos. Las variedades de tipos explotadores y de los fraudes que cometen son numerosas. Están los que "invitan" en su casa y negocian con la venta de cirios, incienso y veneras; los posaderos, mesoneros y taberneros que defraudan en calidad, pesos y medidas; los alquiladores de cabalgaduras que cobran precios demasiado altos e incumplen las rutas; los artesanos, tenderos y revendedores que engañan en calidades y precios, y entre ellos los peor afamados; los *concheiros* y los *correeiros*; los cambistas, que cometen fraudes con los cambios de moneda extranjera y con la ley de los metales preciosos, de acuerdo con los posaderos que operan con ellos a comisión. Esta situación, combatida con poco éxito a lo largo de toda la historia de la peregrinación, se da también en puntos anteriores del Camino, pero se intensifica, como es

11 Constituciones confirmadas por Alfonso IX en ACS, Tumbo B, f. 62.

natural, en Santiago. Aun en el caso de prácticas honradas, la demanda es fuerte y variada, y ofrece posibilidades para el desarrollo de actividades económicas muy diversificadas.
Al mismo tiempo, vemos desarrollarse otra línea que en forma alguna se puede echar en saco roto: es el comercio alimentado y practicado por los propios peregrinos.
Tenemos que olvidar el cliché del "típico" peregrino a Santiago como un pobre desposeído. Es cierto que la peregrinación a Compostela tiene un marcado carácter penitencial; pero no es para los económicamente débiles. Una minoría consigue hacerla a base de limosna (incluso aunque lleven la bolsa repleta); otros ahorran durante toda una vida a costa de grandes sacrificios. Pero la mayor parte tienen que contar con lo suficiente para hacer unos dispendios importantes y, dadas las condiciones del viaje medieval, incalculables. Es también para ellos una ocasión de ver mundo y de adquirir cosas que no suelen conseguir con facilidad en donde viven. Los peregrinos compran y venden artículos de valor, y no solamente de consumo. Es una práctica corriente entre los viajeros, sobre todo en desplazamientos largos y por tierras de otra área monetaria, llevar mercancías, preferentemente de alto valor y poco volumen y peso (joyas, especias, a veces telas, armas, los propios caballos...) para ir cubriendo gastos y obteniendo dinero en efectivo. El Calixtino lo documenta sin discusión: "Si el peregrino quiere vender alguna cosa que sea de gran valor..." y denuncia a continuación el hecho de que la venta se realiza con frecuencia perdiendo dinero, por la mala voluntad del posadero-intermediario de turno, que "se la desprecia y le aconseja que debe venderla en tanto o en cuanto".

Los peregrinos que comercian gozan de protección y libertad para comprar y vender; sin embargo no tienen un trato de favor a la hora de pagar los correspondientes impuestos; son por lo tanto unos más a la hora de aportar ingresos a la fiscalidad que grava el comercio. Las operaciones mercantiles que realicen son completamente ordinarias y normales, y en principio la diferencia entre ellos y un mercader profesional es cuantitativa; las exenciones de portazgo son infrecuentes y, cuando las encontramos, referidas a contados portazgos de los muchísimos que jalonaban las rutas, apuntan más al abuso que al uso: a ex-

torsiones cometidas y cobro indebido por objetos personales. Toda persona tiene derecho a vender cualquier clase de artículos, salvo con algunas restricciones concretas, generalmente de circunstancias, para evitar la competencia desleal a los profesionales, o defender a los naturales frente a los forasteros.

Alfonso IX, en un documento redactado precisamente en Santiago, defiende claramente esta libertad de comercio: "totis de meo regno qui litteras istas viderint... mando quod toti homines de terra vendant suas causas sive vendas ad suum placere, et nullus impediat eos. Unde aliud non sit,,,"[12].

Las peregrinaciones por mar de la Baja Edad Media facilitarán este comercio paralelo, permitiendo a los peregrinos embarcados transportar mercancías más voluminosas, como los paños, y a los propietarios de las naves (sobre todo ingleses, bretones, hanseáticos y flamencos) hacer el viaje con un cargamento adicional aparte de los pasajeros. Los viajes más masivos son los ingleses; las licencias de los soberanos británicos a sus súbditos que peregrinan a Santiago son claras: incluso en momentos de guerra con Castilla, viajando bajo salvoconducto, pueden llevar y traer de vuelta mercancías -supliendo la prohibición de sacar metal precioso del reino- siempre que paguen los correspondientes derechos de aduana[13]. Otra costumbre del mundo marítimo que favorece estos intercambios es la que permite a los tripulantes de un buque llevar y traer libre de cargas una cantidad estipulada de mercancía - la "pacotilla"- que comercializan en beneficio propio.

De la misma manera, el peregrino adquiere mercancías en Santiago para ir liquidándolas en el viaje de vuelta, o negociarlas al retorno. Entre lo que compran en la ciudad para llevarse, figuran, sin ir a otra fuente que el Calixtino: joyas, copas, candelabros, bocados de caballo, pedrería, especias, paños y artesanía del cuero en general.

Estos peregrinos comerciantes, junto con los mercaderes forasteros, hacen una dura competencia a los mercaderes compostelanos, que como veremos más adelante, adoptan medidas defensivas especialmente en el ramo que mejor caracteriza su actividad, la pañería.

La ciudad desarrolla así un foco secundario de atracción para los forasteros, peregrinos o no: su mercado, con una oferta variada de

12 ACS, Tumbo B, f. 38

13 FERREIRA PRIEGUE, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, La Coruña, 1988, pp. 574-585; *La ruta ineludible: las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV*, "Actas del Congreso de Estudios Jacobeos", Santiago, 1995, pp. 277-290.

Dibujo de Urrabieta Vierge de las antiguas casas de la Plaza del Campo.

artículos lujosos y que pretenden ser de calidad. A Santiago se va también a vender y a comprar, y se deja mucho dinero a los artesanos locales: no sólo concheiros sino orfebres, artesanos del cuero, guarnicioneros, especieros/boticarios... y a los mercaderes que trafican en artículos de importación.

En el espacio urbano se forman puntos de venta especializados: en la Plaza del Paraíso se venden los artículos de interés más directo para los peregrinos: las veneras, botas de vino, sandalias, mochilas y alforjas, cinturones y correas, hierbas medicinales, pero también tintes y colorantes. El comercio general - los mercaderes de paños, los cambiadores- se concentra a lo largo de la Via Francigena. Se va afianzando un tercer espacio, civil, burgués: la Plaza y Rua del Campo, donde se va a centrar la venta y servicios de abastecimiento de víveres, carnicerías y pescaderías. Se desarrolla en Santiago un mercado general, paralelo al de bienes y servicios directamente relacionados con la peregrinación. Esto tomará forma y cauces en las ferias compostelanas, que existen por lo menos desde la primera mitad del siglo XIV.

3) Los mercaderes de Santiago

Los encontramos por primera vez como tales en unos documentos de 1095 relacionados con la estancia en la ciudad de Raimundo de Borgoña, y con unas reclamaciones hechas a éste por ellos como grupo. En el texto, *burgenses/cives* aparecen como términos intercambiables y a su vez claramente asociados a actividades mercantiles. Los vemos organizados ya como un colectivo que eleva al conde reclamaciones y peticiones, y que consiguen ser escuchados:"Inter Compostellanos cives contra nobiles terrarum Principes magnam dissentionem ortam esse cognoscimus: nobiles enim sine aliqua justitiae repetitione et sine aliqua justa ratione civibus cum per honores suos extra urbem commercia requirebant, censum et vehicula et omnia quae asportabant sua, vi auferebant "[14] A partir de estas afirmaciones podemos observar cómo los vecinos/ mercaderes aparecen en un papel de intermediarios ciudad/campo. Circulan por el ámbito de los señoríos rurales, con mercancías, dinero y vehículos; en ocasiones, son despojados por los nobles laicos. Pero lo significativo es que éstos lo hacen a título -real o simulado- de represalias legítimas, una práctica de la

14 *Historia Compostellana*, I, xxiii

vida mercantil desencadenada, por ejemplo, por fraudes o malos pagos de los mercaderes a los señores.

Se puede suponer fácilmente cuáles son los artículos de estos intercambios: objetos de origen urbano/importado distribuídos por los mercaderes a los señores (y seguramente también, en mayor o menor medida, a los monasterios, clero rural y campesinado). A cambio compran o adquieren por trueque excedentes agrícolas y materias primas: los "vehículos" que afirman llevar consigo, en una Galicia donde no hay grandes caminos carreteros, hacen pensar en cargas de grano, cueros, madera, piedra de construcción...; aparte del vino, seguramente la mercancía más movida, que se suele transportar en odres cargados en acémilas.

A mediados del siglo XII siguen practicando el comercio de distribución por el interior de Galicia, y siendo prendados por los señores con ocasion o pretexto de operaciones mercantiles con éstos[15]. Pero una fuente documental excéntrica nos muestra un importante desarrollo en la cantidad y calidad de sus negocios. El monje Hermann, estando en la ya reconquistada Zaragoza, y deseando ir a la todavía musulmana Valencia a venerar las reliquias del mártir San Vicente, que se conservan en un monasterio mozárabe de las cercanías, recibe el siguiente consejo de unos monjes de esa casa que se encuentran en Zaragoza: "si quieres ir allí ... ve antes a Santiago, y así podrás unirte a los negociantes que, pagando el tributo acostumbrado y con salvoconducto del Rey van con seguridad (*negotiatoribus qui dato consuetudinario tributo per conductum regis secure vadunt*) y así podrás tú ir" [16].

La cita, utilizada por otros historiadores para apoyar un supuesto monopolio de la ruta por los mercaderes santiagueses, tiene en realidad una lectura ambigua, pues al no indicar de qué rey se trata, podría referirse tanto a cristianos pagando tributo y recibiendo salvoconducto del rey taifa de Valencia, como a musulmanes en idéntica situación respecto al rey cristiano, aunque es más probable que se trata de la primera hipótesis.

En cualquier caso, y aunque descartásemos esta posible presencia de los mercaderes hispanomusulmanes sobre la ruta jacobea, los santiagueses tienen que compartir su actividad con otros mercaderes forasteros:

a) *Pequeños mercaderes rurales (¿agentes señoriales?) o de otras ciudades y villas de Galicia,* que se introducen o intentan

15 *Ibid.* III, xviii

16 Cit. LACARRA et al., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, 61-62.

introducirse como intermediarios en el abastecimiento de Santiago desde el campo o la costa. El decreto de 1133 (disposiciones emanadas del Concejo y el Cabildo) los prohiben: se quiere esta función de abasto en manos de los mercaderes compostelanos.

b) *Grandes mercaderes extranjeros.* En 1130, mercaderes (no peregrinos) ingleses y loreneses llegan en barco a Padrón y se dirigen de allí a Santiago para vender sus mercancías. El cargamento, muy valioso (20.000 marcos de plata) es transportado desde el barco a Santiago en acémilas (servicio facilitado por los de Padrón). Su asalto y despojo provoca una movilización general: el Arzobispo y sus caballeros, el Merino y sus hombres, y todos los burgueses de la ciudad, que no paran hasta recuperar el botín[17]. El caso es noticia en la Compostelana, por la elevada cifra y por ilustrar convenientemente la acción del Arzobispo contra los maleantes nobiliarios de la tierra; pero sin duda no es un hecho aislado.Este último tipo de mercaderes llega sobre todo por mar; hacen cabotaje por toda Galicia, sobre todo desde la fundación de las nuevas villas marineras; algunas expediciones tienen Santiago como objetivo concreto, desembarcando en Padrón y en "Faro".

Los mercaderes de Santiago desempeñan frente a ellos el papel de receptores y redistribuidores de estos artículos. Un papel todavía muy pasivo, y que seguirá así hasta que, bastante más tarde, las villas marítimas tengan sus propias flotas en el mar.
A partir de principios del siglo XIII, y desde antes de aparecer documentados los primeros barcos mercantes armados en Galicia, ya encontramos mercaderes compostelanos en el comercio marítimo internacional: en 1205, un Pelagius de Sancto Jacobo, propietario o fletador de una nave que lleva vino a Flandes, tiene que hacer una escala o arribada forzosa en Southampton, que conocemos gracias a una autorización del soberano inglés para volver a salir del puerto con su cargamento y llevarlo a destino[18]. En 1271, Johan Eanes de Santiago, Domingo Estévez y otros gallegos tienen tratos con burgueses de Yarmouth y comercian con la costa Este de Inglaterra en general[19]. En 1296, el primer barco gallego documentado hasta la fecha, la "Santa María" de Pontevedra, lleva a su bordo dos mercaderes de Pontevedra y otro de

17 *Historia Compostellana*, III, xviii
18 Public Record Office - London (PRO). Calendar of the Close Rolls, 1205, 41
19 PRO. Calendar of the Patent Rolls 1266-72, 600-604

Santiago, con un salvoconducto para comerciar con Inglaterra por un año[20]. Entre 1311 y 1320, un Domingo Pérez, mercader y patrón de barco, es de Santiago, y opera como transportista e intermediario localizado en la ruta Sevilla-La Rochelle-Southampton[21]. En 1329, localizamos, en tránsito en Southampton, mercancías propiedad de los santiagueses Domingo de Boén y Pedro Clergue[22]. Y muchos más, sobre estas rutas, participando en el comercio general del Golfo y Canal.

Una hipótesis sostenible es que la riqueza amasada entre los siglos XI-XIII sobre todo a cuenta de los peregrinos es lo que va a lanzar a las rutas de Flandes, Inglaterra, el Mediterráneo, a las siguientes generaciones de mercaderes.

En el último cuarto del siglo XIV, los puertos arzobispales de las Rías Bajas entran en la industria y comercialización a gran escala de su pesca; se abre una nueva línea comercial y unas rutas, las del Mediterráneo. La participación de los santiagueses en el armamento naval de estas villas que operan ahora como sus salidas al mar va en aumento. La ciudad de Santiago llega a figurar como "puerto de amarre" de barcos como el Santiago (1454) y San Miguel (1485)[23]. El grupo está mejor conocido -aunque todavía poco estudiado- en la época bajomedieval. Son muy numerosos, con una variada gama de categorías socioeconómicas, rozando la hidalguía y emparentados con los canónigos del Cabildo. Caballeros como los Moscoso y Bernal Eanes do Campo; dinastías como los Raposo, Vinagre, Sardiña, Abril, Rodeiro, Do Camiño... muy polifacéticos y activos, con ramificaciones familiares en La Coruña y otros puertos (Paz, Ben, España, en Noya; Rodeiro, en Pontevedra y Ourense, por no hablar de los numerosos "De Santiago" instalados en todas partes.

En el comercio mediterráneo del pescado, encontramos en los años 60 del XV a mercaderes compostelanos y sus agentes: Fernán Sardiña, Pero Rodeiro, Johan de Marrozos, Fernando de Santiago, Ares Gonçales do Vilar, Gonçalo Abril...[24]. A principios del XVI, cerramos la lista con un "gallego de la diáspora" el mercader, vecino de Santiago, Pero Alonso Ibáñez, que vive casi permanentemente en Burdeos, con un hermano- Juan Ibáñez- y un agente - Jácome de Montouto- en Londres, traficando en pastel y grano[25].

20 PRO. Calendar of the Patent Rolls 1292-1301, 203
21 PRO. Calendar of the Patent Rolls 1311, 430; E122, 136/21
22 PRO. Calendar of the Patent Rolls 1329, 422
23 FERREIRA, E., *Galicia...*, p. 231
24 *Ibid.*, cap. IV *passim* y docs. Nºs. 71 y 72
25 *Ibid.*, pp. 526-527.

26 en LOPEZ FERREIRO, *Fueros*, 345
27 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, publicadas por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1883-1903, II, p. 72
28 AGS.RGS 5/2/1487, f. 2, en LADERO QUESADA, M.A., *Las ferias de Castilla. S. XII a XV*, Madrid, 1994, pp. 11-12

4) Las ferias de Santiago

En la alta época de la peregrinación, Santiago era una feria continua: Al- Idrisi resalta ya la importancia de su mercado permanente. No tiene pues nada de extraño que no haya tenido ferias formales hasta relativamente tarde, cuando la orientación mercantil de la ciudad se va independizando de la peregrinación y tomando derroteros propios. Las primeras menciones que tenemos de ellas son del reinado de Fernando IV (1295-1312). Como sabemos por un documento retrospectivo, eran dos ferias al año, de solamente tres días de duración, como lo eran la mayoría de las ferias que se celebraban en las villas gallegas de menor importancia, y que tal vez sólo pretendían tener un alcance de mercado regional. El hecho es que van a rebasar ese ámbito; no son una feria de ganado cualquiera. En un documento de 1346 se indica que acudían a ella, a comprar/vender, plateros de fuera[26]. En las Cortes de Valladolid de 1351 los procuradores se quejan de su escasa duración, que no permite a los mercaderes que vienen de lejos, y que tienen que compaginarse con otras ferias, llegar a ellas a tiempo. Obtienen del rey la extensión de las ferias a 15 días, "porque la dicha cibdat esta en tal comarca que de todos los logares del dicho regno van a las dichas ferias con sus mercadorias, e que quando a ellas llegan, que las fallan desfechas..."[27].

La ampliación temporal de las ferias coincide con la época en que se intensifica la práctica de la peregrinación colectiva por mar, con una intensa afluencia, precisamente en las fechas cercanas a la fiesta del Apóstol, de navíos extranjeros procedentes de diversos puertos del ámbito atlántico. Estos buques se concentraban en el puerto de La Coruña, y negociaban seguramente allí mismo todo o parte de su cargamento. La feria y sus franquicias (que no hay en Coruña) pueden haber atraído hacia Santiago una buena parte de este comercio.

¿Decae o desaparece? - En 1487 los Reyes Católicos conceden a Santiago una feria franca durante 5 años, a celebrar entre el 15/7 y el 4/8. La franquicia comprende "alcabalas sisas y cualquier otro impuesto para vecinos y forasteros, salvo las alcabalas de vino, carne, pescado 'que se vendiere a pulgar' y el portaje de tales productos"[28].

La feria del Apóstol era un acontecimiento que abría, aunque fuera por unas semanas al año, nuevos "caminos jacobeos" secundarios: todos los caminos reales de la Península llevaban a Santiago en esos días, transitados por los mercaderes y también por una afluencia extra de peregrinos. Peregrinación y comercio se confundían aquí en el desplazamiento a las ferias de Santiago, un caso corriente, por otra parte, en otras ciudades que tienen un centro de peregrinación y cuya feria grande coincide con la fiesta religiosa principal.

IV. La acción de los poderes

Varias instancias de poder convergen en la ciudad de Santiago, con intereses unas veces coincidentes, otras encontrados:- el Arzobispo, señor de la ciudad; el Deán y Cabildo; los burgueses y la aristocracia urbana, y asimismo otros señores territoriales de la región, laicos y monásticos. Todos ellos con gran capacidad económica, tanto gestora como adquisitiva y, al margen de sus marcos institucionales, muy ricos a título personal.

1) El señorío arzobispal

La sede compostelana es riquísima, la segunda de España después de Toledo. Aparte de sus ingresos de tipo religioso (Diezmos, Votos, donativos de todo tipo) y de su renta territorial, nos interesa conocer sus beneficios derivados directamente del comercio:

La mitad de los derechos aduaneros ("Diezmos de la Mar") correspondientes al Rey en los puertos arzobispales con derecho de carga/descarga: Pontevedra, Noya, Muros, Padrón casionalmente, Redondela y Vigo. Hay que señalar la importancia de esta concesión, de carácter único, de unos ingresos fiscales cuyo control los reyes cuidaron siempre muy especialmente, sin cederlos a ningún otro señor de la Corona. Una participación, asimismo, de los derechos del Burgo de Faro, primero, y del puerto realengo de La Coruña, más tarde; la mitad del portazgo del vino de Santiago (de hecho, 1/4, porque cede el otro al Cabildo);. la parte del arzobispo, hacia 1430, renta 4.000 mrs./año.Todo el portazgo general de Pontevedra, Redondela y Noya; la "portage miuda" de Padrón; una parte del portazgo de hierro y sal en las Torres de Oeste; la mitad de los

portazgos de Arzúa y Melide (la otra mitad, de los concejos); cinco tiendas de orfebres junto a la Catedral.Todo esto, aparte de otros derechos menores y de la posibilidad de usar fondos, como las cuantiosas cifras de alcabalas de Santiago, Pontevedra y otras villas, para cogerse generosos préstamos a cuenta de ellos[29]. A esto hay que añadir los ingresos derivados de la peregrinación, seguramente muy importantes. Sin hablar de las ofrendas religiosas y manteniendonos en el plano de lo comercial, el negocio de las conchas, entre las tiendas propias y los derechos que le pagan los concesionarios de las otras, aporta ganancias muy jugosas. El Arzobispo en general tiene arrendadas estas rentas y no aparece involucrado directamente en ninguna actividad mercantil.

Su acción específica se traduce en:

- Expansión del señorío y fundación/captación de otros centros urbanos subsidiarios, a efectos mercantiles, de la ciudad de Santiago
- Control de pesos, medidas y moneda propias.

La expansión territorial y urbana del señorío de la Mitra compostelana

Se expande en dos áreas aproximadamente concéntricas: la Tierra de Santiago y el resto del señorío/diócesis, captando los tramos finales de las rutas jacobeas y los mejores puertos de las Rías Bajas- Sobre el Camino Francés, la villa de Portomarín, como puesto avanzado; dentro ya de la Tierra de Santiago, Melide y Arzúa; sobre el Camino Portugués (aparte de Pontevedra): Caldas de Reyes (fueros de 1254, D. Juan Arias) villa con una función comercial dominante. colectora y distribuidora de mercancías llegadas desde Padrón e incluso desde Pontevedra.y una feria de amplia convocatoria regional.

Pero sobre todo los puertos de mar: Padrón, el más antiguo. Fernando II confirma en 1164 unas costumbres que ya tenían[30]. Seguramente por su relación con la antigua sede de Iria y por su condición de "portus Apostoli" había una actividad mercantil elemental en su fase preurbana; actividad orientada al servicio de los peregrinos que llegaban por mar remontando el Ulla: comida, bebida, probablemente alojamiento y alquiler de caballerías y

29 en *Livro do Concello de Santiago*, cit. y *Livro do Conçello de Pontevedra, passim.*
30 LOPEZ FERREIRO, *Fueros*, 172 ss.

acémilas para peregrinos y mercaderes. Pese a sus cada vez peores condiciones de navegabilidad, va ser toda la Edad Media y Moderna un puerto vital para el abastecimiento de la ciudad en mercancías de bulto: sal, grano, pescado. La ruta desde el Ulla a Santiago está jalonada por controles fiscales en las Torres de Oeste, Rocha Blanca de Padrón, Rocha Fuerte de Santiago.

31 Ibid. 175 ss.

Con la repoblación del reinado de Fernando II, varias villas fundadas por los reyes y que pasan en seguida a poder de los arzobispos:

Noya: el fuero de 1168, otorgado por Fernando II al arzobispo D. Pedro con la autorización de poblar, prevé los mismos fueros y costumbres de Santiago y la instalación de vecinos de Santiago que van a tener barcos, o a comerciar por mar (exentos de peajes y portazgos de tierra, pero no del de los barcos,[31]; Pontevedra, la "joya de la corona", con fueros otorgados por Fernando II al concejo antes de su cesión al Arzobispo de Santiago, que el Arzobispo D. Juan Arias complementa con unas costumbres que ya regulan en detalle la vida mercantil que es una realidad en la villa del siglo XIII. Fuera de la Tierra de Santiago, el Arzobispo gestiona las rentas de la villa a través de un mayordomo, nombra los cargos municipales, pero no interviene tan directamente en su gobierno, con lo que el concejo tiene un mayor grado de autonomía. - Muros, de fundación realenga, con el fuero de La Coruña, es cedida a la Mitra por Fernando IV en 1299. En la periferia de estos puertos principales, otros menores, urbanos desde su fundación, como Redondela, o alcanzando más tarde su estatuto de villa, como Vigo, Cangas, Finisterre, van a cobrar una importancia creciente en la baja Edad Media, basándose en la pesca y su exportación, y en el importante comercio subsidiario que se genera a su alrededor.

El arzobispo cuenta también en el amplio litoral de su señorío y diócesis, con otros puertos, de orientación fundamentalmente pesquera, que tratará de promocionar. El ejemplo más notable es el de Muxía, pequeña villa adquirida al Hospital de Santiago, y también con el fuero de La Coruña; sin licencia para carga/descarga, pero donde con mucha frecuencia vemos a naves mediterráneas hacer escalas semiclandestinas bien conocidas del arzobispo y cabildo, que envían allí apresuradamente a hacer com-

pras de sedas, brocados y otras telas de lujo directamente en los barcos. Los arzobispos siempre desearon potenciar Muxía: es posible que la promoción, tardía. de la peregrinación a la Virgen de la Barca fuera un intento de crear allí un lugar secundario de afluencia de extranjeros por tierra y por mar, para forzar la concesión de la licencia portuaria , que se conseguirá muy al final del período.

También hace pie en el puerto realengo de La Coruña, el primer puerto internacional que sirve la ciudad del Apóstol.

Control de pesos y medidas

El señorío arzobispal marca la pauta en pesos y medidas de su territorio. Unas propias de la ciudad de Santiago, otras homologadas o adoptadas sin más de medidas usadas en el reino..

Para áridos, la talega de Santiago, establecida o confirmada por Gelmírez en 1133: "Prohibimos vender o comprar tanto en esta ciudad como fuera por otras talegas sino la hecha según la medida de la piedra que está en el Campo la Plaza del Campo de Compostela; y el que actúe de manera diferente, sea excomulgado y pague 60 sueldos hasta que se arrepienta"[32]. Santiago determina también las medidas vinarias en todo su señorío. En Pontevedra, a 13 de Marzo de 1437, el concejo manda un emisario "para marcar as medidas de vyno en Santiago para ... por elas se marcaren as medidas da dita villa[33]". También las medidas locales aplicadas por el concejo están bajo el control arzobispal: pan, pescado, carne, aceite.

- Pesos del pescado: 15/3/1417. El concejo manda a dos vecinos (no a los fieles) que vayan a la "casa do pescado" con los pesos oficiales del concejo para el pescado fresco y seco, y que inspeccionen los que usan las pescaderas[34]
- Todas las medidas: 12/11/1417 "que os alcalles da çidade con as justiças da iglesia façan conçertar todas las medidas et pesos do pan et do viño et da carne et azeyte"[35].

La moneda.

En un reino cuyos monarcas habían sabido conservar como pocos la regalía de la acuñación de moneda, el señorío de Santiago constituía un enclave excepcional, centro de un sistema

32 *Historia Compostellana*, tr. E.FALQUE, p. 230
33 *Livro do Conçello de Pontevedra*
34 Las del aceite, al menos en la ciudad y su tierra: a 17/2/1417, el concejo de Santiago manda que todos los que venden aceite vayan a hacer revisar sus medidas y ponerles la marca del concejo como garantía. El custodio de la marca y encargado de ponerlas es el platero Juan Gonçalves. Los que a partir del plazo establecido se cojan con medidas sin marcar, pagarán una multa de 60 mrs. (*Livro do Conçello de Santiago*, f. 14)
35 Ibid, f. 15-15 v.

Moneda acuñada en la ceca de Santiago que representa la Traslatio del cuerpo del Apóstol Santiago (1157-1188) y dos monedas extranjeras en el Busto-Relicario de Santiago Alfeo en la Catedral de Santiago

monetario propio. Es casi seguro que existía una ceca en Compostela bajo control real antes del siglo XII. Como es bien sabido, Alfonso VI concede a Gelmírez el privilegio de acuñar su propia moneda en Santiago[37], y Gelmírez, de forma muy característica, va a poner al frente de esta ceca al lombardo Randulfo, avecindado en la ciudad. Moneda diferente de la real, es la "Moneta Beati Jacobi", que se seguirá acuñando pese a los fallidos intentos de Alfonso VII por arrebatarle este privilegio[38].

De todas formas, la moneda del rey va a ser de curso legal en Santiago y su señorío durante toda la Edad Media: Para la restauración de las Torres de Oeste, Gelmírez impone en el obispado un tributo extraordinario, un sueldo en moneda real por casa, a pagar una sola vez. Saca muy poco "porque la moneda real en aquel momento estaba rebajada y debilitada, tanto en peso como en ley"[39]. En los siglos XII y XIII corren por la tierra de Santiago los sueldos leoneses y alfonsíes. En 1375 "rayaes del Rey don Enrique, contando o Rayal en tres maravedis da moeda que se fez en Santiago"[40] A finales del XV, se hacen pagos en "enriques e dobras e rayaas de Castilla e florins d'Aragon"[41]. También moneda de Aragón, efectivamente, ya que Santiago será un centro de libre curso de moneda extranjera, llegada allí por las vías de la peregrinación y del puro comercio.

Las monedas que vemos circular con más frecuencia en el siglo XIII son., como era de esperar, las francesas: libras y sueldos torneses y parisinos, y, en los siglos XIII y XIV, esterlinas.

- Al entrar Galicia en los circuitos del comercio internacional, las monedas más fuertes de los ámbitos atlántico y mediterráneo, se utilizan en el señorío arzobispal, como en el resto del territorio. Son todas ellas monedas de oro fuertes y estables: la corona francesa, la moneda del rey de Portugal, cruzados y "barbudas", el florín de Aragón –que entra en abundancia con el comercio de pescado–, se utilizan no solamente en transacciones comerciales, sino en todo tipo de pagos, multas y exacciones de carácter público y privado.

Esto convierte también a Santiago en un centro regulador del peso y ley de la plata. Arzobispo, Cabildo y Concejo a partir de las cotizaciones de plateros y cambiadores para el marco internacional de Colonia, juegan con los cambios en el "marco peque-

36 *Ibid.* F. 23 v.
37 LOPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, 1900-1905, III, ap. xxiii, pp. 70-73
38 *Historia Compostellana*, tr. FALQUE, p. 512
39 *Ibid*, p. 132
40 ACS. Tumbo C, en *"Col. Dip. Galicia Histórica"*, p. 382
41 BRAG. *Col. Docs. Históricos*, IV, p. 30

42 *Liber Tenencie de Horreo*, p. 308
43 FERREIRA, *Galicia...*, 97-99

no da coenga ", empleado como moneda de cuenta para transacciones locales: 1438 "Pojou o marquo grande de prata de Calompna ennos cambeos e ennos ouriuez a trezentos e sesenta morabedis de moeda vella, branque en tres dineyros. Et considerando os señores do cabido e da cibdade que a dita prata podería despoys ... abaixar... moderaron o marquo pequeno da coenga, que val esse dozentos e oyteenta mrs. da dita moeda vella...[42]"

Intrigantes y ambiciosos, con pontificados conflictivos, los arzobispos compostelanos están continuamente necesitados de dinero líquido para su política y sus desplazamientos a la corte. La presión económica sobre caballeros de la tierra y burgueses de la ciudad le traerá frecuentes contenciosos con unos y otros, y va a ser indudablemente un móvil de primera fuerza para las aspiraciones independentistas del concejo. En cuanto a sus relaciones con el Cabildo en este mismo campo, no hay más que traer a la memoria la guerra sin cuartel entre el antiguo puerto arzobispal de Padrón y el nuevo y mejor acondicionado de la Puebla del Deán por el control del tráfico de la ría de Arousa [43].

Tiendas de Plateros en los alrededores de la Catedral.

2) *El Cabildo*

La sede sostiene un cabildo numeroso. Los canónicos proceden la mayoría de familias nobles y de la alta burguesía de Santiago, con una gran fortuna personal y muchas conexiones en los grupos sociales de donde proceden, tanto en la propia ciudad de Santiago como en las villas del señorío y en otras de Galicia. Sus intereses están mas cercanos a los de la burguesía que a los del Arzobispo. Son avispados hombres de negocios, metidos en todo lo que da dinero en Santiago.

Tienen un gran poder de mediatización de la vida económica. Son ellos, con el Concejo, en 1133, los que elaboran el famoso decreto que son realmente unas ordenanzas municipales sobre precios y otras cuestiones del mercado[44]. Como vimos más arriba, también intervienen en la cotización de la plata y tienen su "marco" propio[45] y el Cabildo tiene intereses directos e indirectos en el comercio de Santiago y sus villas: el señorío de la Puebla del Deán, competidora feroz de Padrón en la baja Edad Media, y la Tenencia del Vino de Padrón; participaciones en el portazgo del vino de Santiago y en parte de lo correspondiente al Arzobispoden los Diezmos de la Mar de los puertos arzobispales y en los de La Coruña. Esto les crea, colectiva y particularmente, fuertes intereses en el comercio de vino, el ramo mercantil más fuerte de Santiago. El Cabildo como institución es propietario de viñas en el Ribeiro -la tenencia de Quinza-, en el valle del Ulla, en Pontevedra, incluso en la comarca de Toro,[46] que se incrementan continuamente por medio de compras, donaciones de reyes y particulares y legados[47]. Los canónigos también las tienen a título personal, y parte de ellas son las que, por sus legados, van a engrosar el patrimonio del Cabildo. Ellos van a ser los más fuertes competidores del Concejo por su venta en la ciudad[48]. Van a participar también en el negocio de las conchas, comprando "veces" en sus tiendas[49] aparte de muchas otras tiendas en las calles y barrios mercantiles de la ciudad. Y, por descontado, van a ser propietarios de gran número de casas - cerca de 400 a fines del XIV[50]- en Santiago, aforadas y subforadas para dedicarlas a la acogida de huéspedes. Es significativo que la gran masa de las adquisiciones por compra se efectúe en el período 1150-1250[51], el de más densa afluencia de peregrinos por las rutas de tierra...

44 Historia Compostellana, tr. FALQUE, pp. 546-548

45 En 1183, la abadesa de Conxo vende al Deán media casa en Santiago por 9 marcos "boni argenti canonice" (ACS, Tumbo C-1, 100 v.-101 r.)

46 PEREZ RODRIGUEZ, F.J., *El Dominio del Cabildo Catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (Siglos XII-XIV)*, Santiago, 1994, pp. 125-126.

47 Por ejemplo, ACS. Tumbo B, ff. 172, 176; Tumbo C-2, f- 193 v., y muchos más.

48 ACS, Tumbo B, f. 104

49 1375: D. Rodrigo Rodríguez enumera sus bienes: "it. Hua vez que conprey nas conchas de Affonso Fernandez de Varinaes" (ACS,Tumbo C, publ. *Col. Dip. Galicia Histórica*, p. 385)

50 PEREZ RODRIGUEZ, F.J., *op. cit*, 151

51 *Ibid.*, p. 23

El Concejo

Su composición social es mixta. Un grupo poderoso e influyente de nobles y caballeros, algunos de ellos por lo menos procedentes de la casa de los arzobispos a lo largo de las generaciones; otros ascendidos desde la burguesía: Otro grupo mucho más numeroso de mercaderes y artesanos que, haciendo abstracción de una minoría de forasteros, proceden en la Baja Edad Media por lo menos de la propia ciudad y las aldeas del extrarradio. Las fronteras profesionales entre ambos grupos no están muy bien definidas. Los nobles y caballeros comercian y son cambiadores, mientras que por lo menos parte de los burgueses tienen rentas y hombres dependientes, y emparentan con el estrato superior por matrimonio. De entre unos y otros sale la mayoría del clero capitular con los que existe una estrecha relación y afinidad de intereses. Es el concejo, y no las diversas cofradías de oficios existentes en la ciudad, el que actúa a la vez de marco defensivo y de canal de expresión de los profesionales del comercio y de la artesanía.

El regimiento de la ciudad, y los burgueses a título individual, tienen sus propios y concretos objetivos. Los tres principales: 1) Lucrarse de la peregrinación. 2) Eliminar competidores. 3) Conseguir seguridad y franquicias,

1) Sacar partido a la peregrinación.

En primer lugar, obviamente, lucrándose directamente del peregrino a través de la oferta de bienes y servicios : hospedaje, comida, artículos y venta de "conchas", de las que tienen el práctico monopolio..

Además, buscan una explotación indirecta, extendiendo las prácticas del "hospedaje" mercantil generalizadas en el mundo atlántico, a una fuente de ingresos del Santuario, los donativos de los peregrinos, que ellos ven clara y crudamente como un negocio más en el que deben tener parte. Hay que explicar la institución del "hospedaje" para comprender esta mecánica. Es una práctica en la que un mercader local llamado "huésped" aloja al mercader extranjero, le introduce en el ambiente comercial de la plaza y también se responsabiliza de sus infracciones. En remuneración a este servicio, el soberano o señor le subvenciona con una parte (generalmente no más del 10%) de los impuestos indirectos que

le corresponda abonar a este extranjero. Esta es la costumbre en sus grandes líneas. El concejo de Santiago pretende del Arzobispo que les ceda por este concepto nada menos que la mitad de las ofrendas, y en 1261, ante las repetidas negativas, elevan la demanda hasta los tribunales reales, que se inhiben del asunto a 21 de Febrero, en Sevilla. Alfonso X responde a los representantes de ambas partes - Arzobispo y Concejo- que le llegan con esta y otras cuestiones: "A la demanda que fazien los personeros del Conceio, que dizien que deuien auer la meatad de la ofrenda que fazien los Romeros que posauan con ellos. Dezimos que esto non pertenesce a nuestro juycio, assi cuemo fue razonado por el personero de la Esglesia"[52].

52 LOPEZ FERREIRO, *Fueros*, 267
53 ACS, Tumbillo Concordias, f. 2, publ, *Fueros*, 208.

2) Eliminar competidores en el comercio

Hay un temprano interés por que el comercio de abastecimiento en el rural y en la costa esté en sus manos, sin intermediarios (cf. Los decretos de 1133)- Entre los siglos XII y XIII, al compás del desarrollo de sus flotas mercantes, los mercaderes de las villas gallegas de la costa y de la ciudad de Santiago van abandonando su papel pasivo, dependiente, de receptores de mercancías traídas por extranjeros y peregrinos. Contra ambos grupos se van a dirigir especialmente sus medidas defensivas.

En el reinado de Alfonso X ya están yendo a adquirir las mercancías que les interesan en sus lugares de origen, e intentando bloquear el paso a los extraños. Es un proceso que parece estar en relación directa con el despegue mercantil de La Coruña y Pontevedra y la presencia de sus barcos (y en ellos mercaderes de Santiago) en Inglaterra y Flandes. Hacia mediados del XIII, o antes, los vecinos de Santiago tienen una "postura" por la que impiden a los forasteros vender paños, tanto al por mayor como en retales. Pero la afluencia de paños extranjeros y la intensa demanda gallega van a poder más que ellos: Alfonso X les obliga a permitir la entrada de piezas enteras, reservándose los vecinos la venta al detall[53]. Y esta es la línea de actuación que se va a seguir en el futuro.

3) Conseguir seguridad y franquicias.

Desde el documento de 24 de Septiembre de 1095 en el que el conde Raimundo los pone a cubierto de prendas y embargos en

todo el reino: "ut nullus mercator vel hujus civitatis habitator ab umiliatorio in Miliartinum sic: humiliatorium / in omni parte volens mercari in aliqua terra, non sit pignoratus[54]", pasando por los ya vistos salvoconductos para operar en territorio musulmán y la garantía de Sancho IV frente a los abusos del cobro del diezmo de la mar en su comercio marítimo: "si alguna nao en que truxiesen cargadas sus mercaderías por la mar, e se abriese e entrase en puerto, que de la tal mercadería que truxiese no pagaren diezma[55], obtienen desde 1398 la franquicia total en su comercio interior:. Enrique III los declara exentos de peaje y portazgo en todo el reino, ya que "la dicha çibdad no ha mantenimiento ninguno salvo de acarreo"[56]. Este privilegio básico es el que va a figurar en la carta de vecindad -a la vez documento de identidad y testimonio de su disfrute- que expide el Concejo a sus vecinos cuando se desplazan por negocios[57]. Y también -en un mundo donde el ejercicio de las represalias legales obstaculiza la vida mercantil- los compostelanos consiguen ponerse a salvo de ser prendados y embargados individualmente por deudas del concejo[58].

Por encima de los intereses y recursos específicos de cada grupo, hay unas preocupaciones comunes, o más bien coincidentes y a veces conflictivas, ya que las soluciones de cada grupo pueden colisionar con los intereses de los otros.

Una preocupación predominante es el control y afianzamiento de las vías de comunicación, una cuestión que afecta directamente a la seguridad de peregrinos y mercaderes, a la regularidad de los abastecimientos de la ciudad y al buen funcionamiento de los mecanismos de poder arzobispal. La acción está básicamente en manos de dos jurisdicciones, la arzobispal y la concejil.

El arzobispo cuenta con una amplia red de fortalezas controlando los principales caminos de acceso. S. Pelayo de Lutos, Pontevedra, Caldas, la Rocha Blanca, la Rocha Fuerte en el camino de Tuy; la del Pico Sacro guardando los accesos desde Ourense y los puentes del Ulla; Rodeiro, en el límite sudoriental, sobre la ruta Santiago-Chantada-Monforte. Y otras más sobre rutas internas y secundarias: las Torres de Oeste, Lobeira, A Barreira, Castro de Montes, Borraxeiros...[59]. Fortalezas que utilizará como un arma de dos filos, no solamente contra los malhe-

54 ACS. Tumbo A, f. 28 v.
55 en *Fueros*, 428
56 ACS. Carp. 9/16, en *Fueros*, 429-430
57 v. Modelo incorporado en el fol. 1 del *Livro do Conçello de Santiago*
58 *Livro do Conçello de Santiago*, 55-55 v.
59 *Las fortalezas de la Mitra compostelana y los "Irmandiños"*, ed. A. RODRIGUEZ GONZALEZ, Santiago, 1984; *Col. Dipl. Galicia Histórica*, p. 285

chores sino contra sus adversarios entre los cuales se encuentra con frecuencia el propio concejo, pese a las órdenes reales. En 1261 Alfonso X sentencia "a la otra querella que fazien los personeros del Conceio que quando el Arçobispo se ira contral conceio que manda a sus pertigueros et a sus maiordomos et a los caualleros que tengan los caminos a los mercadores de la villa et a los otros vizinos, et que los prendan et non los diexan fasta que los despechan et se componen con ellos: mandamos que de aqui adelante non lo faga,ca non lo deue facer"[60]. La reprimenda provoca una huelga de brazos caídos de las fuerzas arzobispales: los pertigueros y merinos del arzobispo no guardan los caminos, y el rey ordena al concejo asumir esta misión de vigilancia, que provoca una protesta del arzobispo : en respuesta a ella, una disposición real de 1267 manda que el concejo no vaya contra el acuerdo a que se había llegado en tiempos de Fernando III[61]

En 1339, el arzobispo D. Martín y su pertiguero mayor D. Pedro Fernández de Castro, junto con los obispos de Ourense, Tuy y Lugo, dictan unas ordenanzas contra malhechores y salteadores[62] En 1455, el arzobispo se dirige a varios de sus castellanos para que aseguren las rutas que llevan a la feria de Caldas[63].

Con todo, la opresión de las fortalezas arzobispales sobre los burgueses de Santiago y sus mercancías es una realidad durante toda la Baja Edad Media[64].

Por su parte, el Concejo, aparte de intentar movilizar a base de protestas a las fuerzas arzobispales para que cumplan su cometido, y de recabar del rey facultad para encargarse de ello por la vía ordinaria, tiene todavía un recurso propio de excepción: movilizar a la Hermandad concejil, si es necesario contra el propio arzobispo y sus caballeros, en busca de paz y orden. Lo hará en varias ocasiones del siglo XV, en un contexto de conflicto contra el arzobispo y los grandes señores laicos, y sus objetivos son combatir la indebida presión fiscal y la inseguridad reinante en la tierra y sus camino[65]

El abastecimiento de una ciudad con un importante población flotante, consumidores de artículos que -como el vino y en menor medida la carne- constituían los ramos alcabalatorios más fuertes en el siglo XV, era también un asunto de interés general. Vimos las medidas arzobispales al respecto para los siglos XII y XIII. En la baja Edad Media, la preocupación por el aprovisionamien-

60 *Fueros*, 271
61 ACS, Tumbillo de Concordias, f. 45, en *Fueros*, 300
62 *Col. Dipl. Galicia Histórica*, 370 ss.
63 *Ibid.*, 285
64 *Las fortalezas de la Mitra...* passim
65 FERREIRA, *Galicia...*, 33o-331

66 *Livro do Conçello de Santiago*, f-11
67 *Ibid.*, ff. 75-75 v.
68 *Ibid.* f. 28 v.
69 GONZALEZ, *J. Regesta de Fernando II*, nº 346

to, muy ligado al control de fraudes y precios, se expresa a través de disposiciones del Concejo como la de 12 de Noviembre de 1417: "... porque a dita çidade se mantiina de acarreo e os vesiños dela (...) E esto mesmo os romeos e estranjeiros que a ella viinan a visitar o corpo do Apostolo Señor Santiago e outras quasquer personas que a ela vinan (...) Ouvesen egual mercado das cousas que enna dita çidade se vendesen e veesen a vender...". El consumo y las necesidades de abasto se disparan en los Años Santos. En 1434 hay que duplicar el personal de gestión de las alcabalas "porque este anno era perdoança enna iglesia de Santiago e porque entendía que eran çertos que a esa dita çidade verrían en romaría muytas conpañas et de diversas partes et por ende que era neçesario de se poeren mays fiees ennas ditas rendas dos que se devian poer[66]".

Un índice elocuente de la importancia de los artículos de consumo en la economía mercantil urbana nos viene dado por unas cifras parciales de sus alcabalas en el siglo XV. Se trata de unas cantidades fijas, pero proporcionales a la importancia de las mismas que el Arzobispo detrae periódicamente de todas ellas:

Vino	9.300 mrs.
Carne	2.400 mrs.
Paños	2.400 mrs.
Pescado	1.800 mrs.
Las otras	600 a 200 mrs.[67]

Algunas de las rutas que confluyen en la ciudad son vitales para su abasto: las de Noya y Padrón, por donde llega el pescado y, en el segundo caso, también la sal y el grano importados por mar; las procedentes de los Ribeiros de Avia y Miño por los diversos puentes del Ulla, rutas del vino, que procede asimismo de Padrón y Pontevedra. También en 1418 hay que reforzar los controles "porque a esta adita çidade viina todo o viño de carreto por moytas e diversas portas et era defícele de gardar e escribir o dito viño a dous fiees[68]". Consumo de carne también muy elevado: la ubicación de los mataderos y carnicerías en el sector oriental de la ciudad nos puede dar una

cierta orientación sobre la procedencia de la mayor parte del ganado vacuno que llegaba a ella.
Finalmente, esfuerzos procedentes de ambos sectores, arzobispal y concejil, por deshacer la mala imagen transmitida por el Calixtino y otros relatos que presentaban la ciudad de Santiago como un nido de ladrones y estafadores: repetidas –y suponemos que mal obedecidas– ordenanzas contra panaderas, pescaderas y otros; controles de pesos y medidas, pero sobre todo acciones a gran escala, como la temprana constitución de una cofradía de cambiadores, o como la marginación del gobierno municipal, por una orden de Alfonso X de 1261, de toda una serie de oficios "viles": medida de control social, ciertamente, pero también un golpe indirecto al fraude institucionalizado, si observamos que los oficios vetados -concheiros, posaderos, carniceros, zapateros, peligeros, herreros- tienen unos intereses creados muy fuertes en la explotación del peregrino.

V. El perfil del comercio

La actividad mercantil se desarrolla a lo largo de dos líneas:

1) La tradicional, el comercio de lujo, de objetos de importación, recibidos principalmente de extranjeros que llegan; con frecuencia creciente, y sobre todo al compás del desarrollo de las villas marineras, se desplazan ellos también a comprarlos en sus mercados de origen.
Tras la crisis bajomedieval, una parte de los mercados exteriores de Santiago se despega de la peregrinación y entra en las líneas que sigue la economía mercantil gallega. La exportación de vino a las Islas Británicas, Bretaña y Flandes -compensando precariamente unas elevadas importaciones de paños- pasa en buena medida por las manos de mercaderes santiagueses y del propio cabildo, con muchos intereses en este tráfico. La proyección de Galicia hacia el Mediterráneo va a beneficiar sobre todo a los puertos de las Rías Bajas de señorío arzobispal; un tráfico -y su contrapartida de vinos, sedas, especias...- en el que están fuertemente involucrados mercaderes de Santiago como los Rodeiro, y los Sardiña, que establecen unas relaciones lar-

gas y estables con mercaderes de Valencia y Barcelona en Santiago o a través de las ferias de Medina.

2) Una específica: las necesidades de abastecimiento, muy elevadas como acabamos de ver. El suministro de vituallas esenciales (pan, vino, carne, pescado) cobra unas dimensiones que tienen que haber sido muy superiores a todas las otras poblaciones-etapa del Camino Francés. En Santiago confluyen varios caminos además de éste, por no hablar de las rutas marítimas, y los peregrinos no se limitan a hacer etapa, sino que pasan por lo menos algunos días.

Todos los indicios apuntan a que Santiago se abastece mayoritariamente de productos de la tierra gallega, salvo tal vez en lo tocante al vino -parte del cual, al menos en el siglo XII, podría ser traído de Burdeos o Poitou por los navegantes gascones ("alio vino bono per barcas allato"), y más tarde del Mediterráneo,- y al grano, sobre todo trigo, que en la Baja Edad Media se importa de diversas procedencias por vía marítima y a través de Padrón.

Carne: elevado consumo en la población, potenciado por el deseo de obtener un subproducto que también tiene gran interes mercantil: los cueros. Medidas restrictivas de Gelmírez al sacrificio de reses; exportación de cueros a todas partes; alto consumo detectado por Gelabert para principios del XVI.

Pescado: abastecimiento de "fresco" desde los puertos más cercanos, regulado minuciosamente en las ordenanzas desde el siglo XII; a él se añade el seco y salado. Algunos puntos de control nos muestran caminos como el que llega de Padrón, o el de Noya con un tráfico que consta predominantemente de pescado. Los puertos pesqueros no exportadores del cuadrante NW de Galicia aparecen también abasteciendo la ciudad a través de mercaderes intermediarios.

Vino: merece capítulo aparte, por ser con mucho la línea mercantil más fuerte de la ciudad. Ante la necesidad de abastecerse en grandes cantidades, Santiago se vuelve hacia la comarca vitícola más importante de Galicia desde la Alta Edad Media: el Ribeiro de Avia *(Castella)*, donde reyes, monasterios y nobles de toda Galicia poseín viñedos desde muy antiguo.

La más trillada de las rutas del vino de Santiago, antes del siglo

XIII es la que va por Ribadavia y Cusanca a Ponte Taboada y Ponte Ulla; otra va remontando el Arenteiro, por Custoya, donde hay un portazgo real. Pero la intervención de Ourense en este mercado es también bastante temprana. En 1157, a 24 de Noviembre, Fernando II da licencia a sus vecinos para vender libremente su vino en Santiago[69]; en 1188, Alfonso IX exime a su obispo, cabildo y concejo del pago del portazgo "in toto camino de uino uel de aliis rebus ab ipsa ciuitate de Auria usque ad ciuitatem Beati Jacobi", concretamente en Cudeiro (dirección Santiago) y en Búbal (dirección Lugo), y además de todos los derechos sobre el tráfico que cobren *milites et potentes* en esas tierras[70] a ruegos del obispo de Ourense, y de portazgo y peaje a todas las acémilas que lleven vino de Ourense a cualquier parte, salvo los que pasen por el mencionado puesto de Costoya, en beneficio del concejo de Ourense y a perpetuidad[71].

A partir de mediados del siglo XIII, es Ourense la plaza que parece dominar la exportación de vino a Santiago, desbancando a Ribadavia. Hay fuertes intereses comunes entre los prelados y los concejos de las dos ciudades para potenciar el tráfico. Se abre un camino directo Ourense-Santiago por los Chaos de Amoeiro, Cea y Ponte Arenteiro, donde se une al de Ribadavia[72]. Se crea un eje comercial Santiago-Ourense, dominado por los mercaderes de Santiago que compran vino y venden paños y otros artículos de importación.

Al mismo tiempo, circulación extracomercial considerable: el Arzobispo y el Cabildo, los canónigos, caballeros y mercaderes de la ciudad, (¿el Concejo?), los monasterios urbanos, son propietarios de viñas y bodegas en ambos Ribeiros.

A través del control de su vida mercantil, Santiago se convierte en el centro rector de los puertos de las Rías Bajas, un proceso en auge desde fines del siglo XIV y que se prolonga durante la Edad Moderna.

El éxito de la función mercantil de Santiago comenzó basado en un equilibrio de intereses
recíprocos de los tres principales poderes en juego:

- arzobispos- directamente beneficiados por la peregrinación, indirectamente por el comercio

70 GONZALEZ, J., Alfonso IX, col. doc. Nº 193
71 Ibid. Nº. 103

72 FERREIRA, Los caminos medievales de Galicia, p. 163

- Burgueses - interés más bien indirecto en la peregrinación, directo en el comercio
- Cabildo - juega a dos bandas: tiene intereses directos e indirectos en ambos campos

El siglo XVI trae malos vientos en general para el comercio gallego, especialmente para el marítimo, que es del que más depende:

- decadencia de la peregrinación (consumo, donativos, comercio secundario)
- alteración de las relaciones internacionales en el Atllántico
- retroceso en el Mediterráneo, de donde llegaba mucho oro: piratería berberisca y francesa, competencia en los transportes y en el mercado de pescado.

Al mismo tiempo en Santiago nos encontramos con unas nuevas generaciones urbanas descendientes de los burgueses-mercaderes medievales y que ahora, por fortuna acumulada y por una buena política matrimonial, son rentistas y han accedido a la caballería y a la hidalguía.

Sin embargo, estos factores desfavorables no conseguirán frenar significativamente el impulso que la ciudad había adquirido en la Edad Media y por el que se había colocado entre las plazas del comercio internacional. La situación presentada en 1981 por J.E.Gelabert para el Santiago de 1500 a 1640 es concluyente: "A pesar del carácter interior de la ciudad de Santiago, su imbricación en las principales líneas del comercio internacional europeo resulta más que notable, aún con el casi exclusivo manejo de documentación que, en principio, podría parecer extraña a cualquier investigación de esta índole. Varias razones concurren en favor de esta integración: de herencia bajomedieval las unas, geográficas o geohistóricas las otras . De ambas se duducirá una doble conexión, marítima y continental (peninsular), en la cual sin duda el mar se lleva la mejor parte[73]".

Es muy verosímil que, ante el descenso de las peregrinaciones exteriores y toda la riqueza que generaban, la Iglesia (Arzobispo y sobre todo Cabildo) se hayan vuelto hacia otra fuente de renta con la que ya contaban, potenciándola: los Votos de Santiago. En este sentido, me acojo a la clarividente exposición que hace la

Profesora Ofelia Rey Castelao en otra parte de este mismo Congreso, y a su obra en general sobre el tema[74]. El Cabildo, gestor de estos votos, y con una competencia legal y financiera hija de las raíces y conexiones burguesas de buena parte de sus miembros, va a afinar sus mecanismos de percepción para paliar la falta de ingresos derivados del comercio; una fuente de rentas que, aparentemente, no beneficia al estamento mercantil y artesanal como lo hacía la peregrinación, pero que va ayudar a mantener un nivel de riqueza y de poder adquisitivo en la ciudad.

EDUARDO PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS

Símbolos Jacobeos y emblemas Compostelanos. Anotaciones y comentarios

Desde muy antiguo, como en su día recordaba Vázquez de Parga, la liturgia tanto romana como mozárabe tuvo oraciones *pro fratribus in via dirigendis* y *pro redeuntis de intinere*, así como una *missa pro iter agentibus*. En torno a ellas se concretaría al cabo del tiempo un ceremonial específico, reproducido en un sin fin de libros litúrgicos y rituales impresos, en el que terminaría desempeñando un papel importante la entrega de las insignias del peregrino[1]. Ello, como se verá a continuación, es probablemente el mejor testimonio de la fuerte carga simbólica que ya desde muy temprano se atribuía al pequeño conjunto de elementos que singularizaban el hábito de los que caminaban ad *Sanctorum limina*.

Según el aludido ceremonial, los peregrinos debían confesarse y, tras recibir la penitencia, se arrodillaban en el suelo ante el altar, cantándose sobre ellos los siete salmos penitenciales; después de una letanía y de ocho oraciones, se rezaba el *iter agentibus*, al que seguían otras cuatro y, terminadas éstas, se levantaban y el obispo les imponía ya la *pera* o morral y les entregaba el *baculus* o bordón con una oración y bendición para cada uno. El *Liber Sancti Jacobi* las recoge, dentro del sermón *Veneranda dies*, en estos términos:

No sin razón, los que vienen a visitar a los santos reciben en la iglesia el báculo y morral bendito. Pues cuan-

1 En un misal de Vich del año 1038 figuraba ya, bajo la rúbrica *oratio pro iter agentibus*, un ceremonial especial de iniciación al peregrino que comportaba la imposición del hábito y la entrega de la esportilla y bordón. Las referencias y comentarios en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949, vols. I, 137-138, y III, 146 y ss. Véase, además, P. Romano Rocha, *El peregrino a Santiago y la oración de la iglesia*, en "Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la peregrinación a Compostela", Santiago de Compostela, 1993, 17-35.

Nicola Albani recibe la bendición de Monseñor Mondillo antes de partir

do los enviamos con motivo de hacer penitencia al santuario de los santos, les damos un morral bendito, según el rito eclesiástico, diciéndoles: En nombre de Nuestro Señor Jesucristo,

Recibe este morral, hábito de su peregrinación, para que castigado y enmendado te apresures en llegar a los pies de Santiago, a donde ansías llegar, y para que después de haber hecho el viaje vuelvas al lado nuestro con gozo, con la ayuda de Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén. También, cuando le damos el báculo, así decimos: Recibe este báculo, que sea como sustento de la marcha y del trabajo, para el camino de tu peregrinación, para que puedas vencer las catervas del enemigo y llegar seguro a los pies de Santiago, y después de hecho el viaje, volver junto a nos con alegría, con la anuencia del mismo Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén[2].

Por consiguiente, puede decirse muy bien que la caracterización fundamental del peregrino venía dada por estos dos elementos concretos de su indumentaria. Es decir, por el *baculus* y la *pera*, o el bordón y la *esportilla*, como se les denomina en los siglos de la plenitud medieval. En este sentido, merecerá la pena recordar —sólo por citar un primer testimonio ilustrativo— que en cierto pasaje del poema de Fernán González se alude a la condesa doña Sancha, que marchaba a León para liberar al Conde de su prisión, señalándose que para disimular o encubrir aquel viaje ideó una falsa peregrinación y que, como tal *romera*, partió entonces con *su esportilla al cuello et su bordón en la mano*[3]...

El primero de estos elementos identificadores, la bolsa o zurrón, que *los italianos llaman escarcela, los provenzales espuerta, los galos isquirpa...*, era una especie de saquito estrecho de piel —la más estimada era la de ciervo— que ofrecía una gran variedad de formas y tamaños. No obstante, el tipo más corriente terminó por adoptar la forma rectangular o trapecial, con tapa cerrada con hebilla o correa. El otro ele-

2 Se seguirá aquí la traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. CSIC, Santiago de Compostela, 1951, Libro I, Cap. XVII, 204-205.

3 La referencia y comentarios sobre la cuestión en P. Arribas Briones, *La picaresca en el Camino de Santiago*, en "El Camino de Santiago. Camino de Europa", Pontevedra, 1993, 255-267.

Emblema de la peregrinación en el que la *esportilla* ocupa un lugar relevante (dibujo del autor siguiendo modelos medievales).

mento identificador, el *báculo*, consistía a su vez en un palo o vara redonda, un bastón de caminante exactamente, de longitud variable —aunque siempre grande, acostumbraba incluso a sobrepasar el hombro o a veces la misma cabeza— y generalmente rematado en un pomo, doble o sencillo, y una contera puntiaguda de hierro. Por debajo del pomo se situaba un gancho del que se colgaba la *esportilla* —así se figura invariablemente en los Santiagos de azabache— o a veces también la calabaza, utilizada para guardar las raciones suplementarias de vino que los caminantes recibían en los distintos hospitales y centros asistenciales. El *báculo* o bastón era, pues, un instrumento de apoyo y ayuda en la marcha y en los pasos difíciles; de ahí precisamente el nombre de *bordón*, aplicado ya desde tiempos tempranos, que era el mismo que se le daba al asno, mulo o jumento, puesto que el caminante de a pie suplía con él la facilidad que el jinete encontraba en su cabalgadura. Estos dos primeros elementos, cuya verdadera razón de ser sólo debe explicarse en función de su utilidad para el caminante, no tardaron en recibir una fuerte carga simbólica. La vía fue, justamente, el recordado ceremonial específico de su solemne entrega al peregrino. Así, en el *Liber Sancti Jacobi*, donde al describir la escarcela o zurrón se especifica que debía estar siempre abierto por la boca, o no atado con ligaduras, se explica ese significado en los siguientes términos: *el hecho de que el morral sea un saquito estrecho significa que el peregrino, confiado en el Señor, debe llevar consigo una pequeña y módica despensa. El que sea del cuero de una bestia muerta significa que el peregrino debe mortificar su carne con los vicios y concupiscencias, con hambre y sed, con muchos ayunos, con frío y desnudez, con penalidades y trabajos. El hecho de que no tenga ataduras, sino que esté abierto por la boca siempre, significa que el mismo* [el peregrino] *debe antes repartir sus propiedades con los pobres y por ello debe estar preparado para recibir y para dar*[4].

El simbolismo adjudicado al bordón se explica, ya por otra parte, en términos igualmente muy precisos. Es el símbolo de

4 Libro I, Cap. XVII, 205.

Dibujo italiano del XIV en el que se recoge con precisión la indumentaria de un peregrino (crónica di Pietro y Floriano Villola, s. XIV-XV). Bologna dell'Universitá, códice 1456.

la *fe en la Santísima Trinidad, en la cual debe perseverar. El báculo es la defensa del hombre contra los lobos y los perros. El perro suele ladrar al hombre y el lobo acostumbra a devorar las ovejas. Por el perro y el lobo se designa el diablo tentador del género humano. El demonio ladra al hombre, cuando provoca su mente a pecar con el ladrido de sus sugestiones. Muerde como el lobo, cuando impulsa sus miembros hacia el pecado y por la costumbre de vivir en la culpa devora su alma entre sus hambrientas fauces. Por tanto, debemos encarecer al peregrino, cuando le damos el báculo, que lave sus culpas por la confesión y fortalezca su corazón y sus miembros frecuentemente con la ensaña de la Santísima Trinidad contra las ilusiones y fantasmas diabólicos*[5]...

Pero, además de los dos anteriores, por encima de ellos incluso, hubo todavía un tercer elemento identificador del peregrino jacobeo. Se trata de la concha o venera, *crusilla* o *crusella* en el latín medieval, cuya función no parece que tuviera otro sentido que el meramente accesorio, o casi decorativo. En todo caso, sobre ella recayó rápidamente también una fuerte carga simbólica. Pero, a diferencia del bordón y la escarcela, que se entregaban solemnemente y con las cargas simbólicas aludidas al iniciarse la peregrinación, la concha o venera sólo se adquiría en Compostela, pues era el *signum tanti itineris*. Esto es, la insignia representativa de la peregrinación cumplida[6].

La concha o venera aparece citada por primera vez como insignia propia de la peregrinación compostelana en el *Liber Sancti Jacobi*, aunque no debe descartarse la posibilidad de una asociación genérica con la figura del peregrino[7]. En este texto, concretamente en el *Verenanda dies* otra vez, se explica también ese mismo sentido, señalándose que *por lo mismo los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, así los que regresan del santuario de Santiago traen las conchas*[8]... Las primeras, como también se recoge en el texto calixtino, significan el triunfo y por eso se recuerda, a modo de explicación, que *los vencedores al volver de la batalla solían en otro tiempo agitar las palmas en sus manos, mostrando*

5 *Ibidem*, Libro, I, Cap. XVII, 205.

6 *Ibidem*, Libro, I, Cap. XVII, 206. Al respecto convendrá anotar que la venera ya había tenido una carga simbólica de carácter pagano. Su propio nombre parece aludir, en realidad, a la diosa Venus, cuyo propio nacimiento se acostumbra a figurar sobre tal tipo de concha, considerada representación de los órganos sexuales femeninos. De ella, además, se habría servido la propia Venus para su navegación a la isla Citerea. En el mundo romano, por lo demás, fueron frecuentes los amuletos que adoptaban esta forma con fines profilácticos, o para evitar el mal de ojo. Por ello, Lacarra sospecha —lo apunta así Osma— que la costumbre de los peregrinos a coserlas sobre sus ropas tuviera acaso un cierto origen supersticioso pagano... Más información en G. J. De Osma, *Cátalogo de azabaches compostelanos*, Madrid, 1916 [reimpresión facsimile, con introducción de J. Juega Puig, "Biblioteca Facsmilar Compostelana", La Coruña, 1999], 34 y ss.

7 Véase, I. G. Bango Torviso, *Santiago peregrino*, en "Santiago. La esperanza", Santiago de Compostela, 1999, 93. Se sospecha también en S. Andrés Ordax, *La iconografía artística jacobea*, en "El Camino de Santiago. Camino de Europa", 130. En la abadía francesa de Mont de Saint Michel, por ejemplo, parece que se entregaban las veneras como insignias de peregrinos. Lo apunta F. Menéndez Pidal de Navascués, *Emblemas de peregrinos y de la peregrinación a Santiago*, en "El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones", Salamanca, 1992, 372.

8 *Liber Sancti Jacobi*, Libro I, Cap. XVII, 205-206.

que habían triunfado... Y por lo mismo, se añade todavía que *los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, mostrando que han mortificado los vicios. Pues los que se embriagan, los deshonestos, los avaros, los ambiciosos, los litigiosos, los usureros, los lujuriosos, los adúlteros o los demás vicios, puesto que aún están en la guerra de los vicios, no deben traer la palma, sino los que vencieron completamente los vicios y se unieron a las virtudes.*

En concordancia con esta línea argumental, el *Liber Santi Jacobi* se extiende al tratar de la venera como expresión de *las obras buenas*. La naturaleza y el propio simbolismo de este tercer elemento identificativo se justifica y explica en estos términos:

> *... hay unos mariscos en el mar próximo a Santiago, a los que el vulgo llama vieiras, que tienen dos corazas, una por cada lado, entre las cuales, como entre dos tejuelas, se oculta un molusco parecido a una ostra. Tales conchas están labradas como los dedos de la mano y las llaman los provenzales nidulas y los franceses crusillas, y al regresar los peregrinos del santuario de Santiago las prenden en las capas para gloria del Apóstol, y en recuerdo de él y señal de tan largo viaje, las traen a su morada con gran regocijo. La especie de corazas con que el marisco se defiende, significan los dos preceptos de la caridad, con que quien debidamente los lleva debe defenderse, esto es: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo... Las conchas, acomodadas a manera de dedos, significan las obras buenas, en las cuales el que dignamente las lleva debe perseverar, y bellamente por los dedos se simbolizan las obras buenas: de ellos nos valemos cuando hacemos algo. Por tanto, como el peregrino lleva la concha, así mientras esté en el camino de la vida presente debe llevar el yugo del Señor, esto es: debe someterse a sus madamientos*[9]...

Hubo, como es bien sabido, otros elementos identificativos del peregrino. Así, por ejemplo, la *calabaza* —descrita como

9 *Ibidem*, Libro I, Cap. XVII, 205-206.

la mejor alhaja del romero en la sátira del Arcipreste— o el propio traje de peregrino que en el XVI vino a ser propiamente el *hábito* que pregonaba el carácter del viajero[10]. Pero, al margen de otras muchas posibles consideraciones, ninguno de ellos alcanzó la entidad y carácter de los que ya quedan considerados, careciendo además de la fuerte carga simbólica de aquellos otros.

* * *

Desde la segunda mitad del XII, tras la gran expansión de las peregrinaciones, se generalizó entre los peregrinos el gusto por llevar cosidas a sus sombreros y ropas insignias de diversos materiales y géneros. Aunque en principio su finalidad inmediata es muy posible que no fuera más allá de la meramente decorativa, lo cierto es que su uso no tardó mucho en complementarse con otros sentidos añadidos. Entre ellos, el simple recuerdo de haber pasado por tal o cual santuario, la natural devoción religiosa y más aún, sobre todo en el caso concreto de las veneras, el deseo —ya aludido más atrás— de exhibir a través de ellas la realidad de haber efectuado el camino[11].

La fabricación y venta en Compostela de estas imágenes o insignias, sobre todo conchas, y aún amuletos de metal[12], hechas de plomo y estaño principalmente, constituyó un muy lucrativo negocio. Esta importancia económica, exponente inmejorable del gran auge que alcanzó el uso de tales insignias, se confirma por el interés de los arzobispos compostelanos por reivindicar el derecho exclusivo de su iglesia a autorizar o controlar su comercialización. En el año 1200, por de pronto, el arzobispo Suárez de Deza reivindicó ya ese derecho exclusivo. A tal efecto otorgó una ordenanza que limitaba a cien el número de puestos de venta, garantizándose además su propiedad de un plazo de treinta años. Cumplidos éstos, su sucesor —lo fue Bernardo II— otorgó una nueva concordia en la que, si bien se mantenía el tope de cien tiendas o puestos, se reconocía a los *concheiros* su propiedad a cambio de

10 G. J. de Osma, *Catálogo de azabaches compostelanos*, 60-61.

11 En general, sería un gusto muy semejante al de las etiquetas que, a modo de recuerdo o testimonio de viaje, acostumbran a pegarse en equipajes y automóviles. Las insignias, distintivos o adornos, en cuanto que expresaban una determinada devoción, pueden ser consideradas antecedente de las modernas medallas. Noticias y apreciaciones de gran interés sobre este tipo de insignias, con particular referencia a las de índole jacobea, en F. Menéndez Pidal de Navascués, *Emblemas de peregrinos...*, 365-373.

12 Así las llamadas manos de azabache, la famosa higa, *figue* o *fica*, en francés e italiano respectivamente. A ellas se refiere detenidamente G. J. de Osma, *Catálogo de azabaches compostelanos...*, 1 y ss.

Geneología de la familia von Praum. Nuremberg.

13 *Ibidem*, 39-41.
14 *Ibidem*, 41, nota 3.
15 Véase, A. López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago*, vol. V, Apéndices, 95-96 y 109, y *Fueros municipales de Santiago y su Tierra*, Santiago, 1895, vol. I, 123-133. También, G. J. de Osma, *Catálogo de azabaches compostelanos*, 41-42.

***Libro de Armería de Navarra*, 1572.**

una pensión, fijada entonces en catorce sueldos y medio[13]. Pero el monopolio arzobispal no tardó en verse amenazado de nuevo al proliferar las falsificaciones, ahora fuera ya de Santiago. Para atajar la amenaza, los prelados compostelanos recurrieron a los papas y reyes. En 1207, por de pronto, obtuvieron de Inocencio III una bula contra los que en España y Gascuña *adulterina insignia beati Jacobi quae conchae dicuntur in animarum suarum periculum Cudere non verentur*[14]... La prohibición fue reiterada por Gregorio IX y Alejandro IV, en 1228 y 1259 respectivamente. En 1260, Alfonso *el Sabio* defendió también el monopolio compostelano, procediendo contra los que *fazen las sennales de Santiago d'estanno et de plomo et las venden a los romeros que vienen et que van pera Santiago*. Y todavía en los años 1266 y 1272, los papas Clemente IV y Gregorio X insistieron sucesivamente en el asunto, prohibiendo incluso que los peregrinos compraran o llevaran conchas que no hubieran sido hechas en Santiago[15]. La comercialización y creciente uso de tal tipo de insignias dio lugar, por lo que aquí interesa destacar, a que algunos de los elementos distintivos de los peregrinos jacobeos, principalmente la bolsa y sobre todo la concha o venera, adquieran un verdadero sentido emblemático, aunque su sola exhibición seguiría sugiriendo incuestionablemente la idea genérica de la peregrinación. El cambio semántico se explica —lo veremos más adelante también— en el propio influjo del sistema heráldico, en pleno desarrollo entonces, que absorbía o casi monopolizaba la generalidad de las manifestaciones emblemáticas. De ahí, en todo caso, que en las propias armerías se descubran abundantes y muy curiosos testimonios de esos nuevos sentidos, aunque sea una cuestión —advirtámoslo ya— no suficientemente conocida todavía.

EL BOLSO O *ESPORTILLA*

El caso de la *esportilla*, o bolso del peregrino, estudiado por Menéndez Pidal, es un testimonio especialmente significativo de ese proceso de asimilación[16]. Desde sus representaciones

más realistas, tal como aparece en las cantigas XLIX y XXVI del conocido códice de la Biblioteca de El Escorial, se llegaría a fórmulas convenientemente estilizadas cuando la tal bolsa se representa integrada ya en las propias armerías[17].

La usaron así, por ejemplo, los Gadea riojanos —que la dispusieron asociada al propio bordón— los Sarasa navarros, de donde irradiaron después a otros solares de su entorno, como los de Albizu, Ezquizaburúa, Beráiz, Grocín, Mañeru... En el alto Aragón la incorporaron también a sus armerías los Luesia, como la prueba su presencia en algunas improntas sigilares de la segunda mitad del XIII, así como los Bolea y algunos personajes originarios de la zona. Por ejemplo, dos importantes eclesiásticos del XIV: Fr. Sancho López de Ayerbe, arzobispo de Tarragona (1346-1357), y don Pedro Portolés, abad del monasterio de Veruela (+1399)[18].

Pero, porque la cualidad significante de tales emblemas acaba residiendo en su mera forma gráfica y no, justamente, en el concepto del cual es representación plástica, la figura de la bolsa derivó con posterioridad hacia fórmulas gráficas cada vez más alejadas del original. Al cabo del tiempo —ya a fines del XIV, como precisa Menéndez Pidal— nadie sabía cuál era exactamente el objeto real que representaba y quizás por la semejanza fonética del apellido Sarasa —uno de los primeros linajes en portarla— con *sarrasine*, término francés del rastrillo de fortaleza, los heraldistas navarros del XVI terminaron por denominar así a esta figura heráldica[19].

LA VENERA

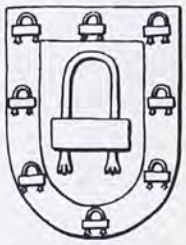
La venera —el *pectem jacobeus* en la terminología de Linneo— fue sin duda alguna la figura o símbolo jacobeo por excelencia. Tanto es así, convendrá recordarlo ahora, que Voltaire llegaría a explicar la presencia de conchas fósiles en las montañas alpinas como dejadas allí por los peregrinos que las cruzaban en su camino a Compostela... Ello explica que fuera también, entre los símbolos vinculados al tema jacobeo, el que adquiriese una mayor relevancia emblemática, sobre todo

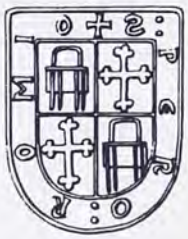
16 Véase, *Muebles raros y equívocos de la heráldica española*, "Hidalguía", 190-191 (1985), 446-464.

17 J. Guerrero Lovillo, *Las Cantigas*, Madrid, 1949, láms. 55 y 31.

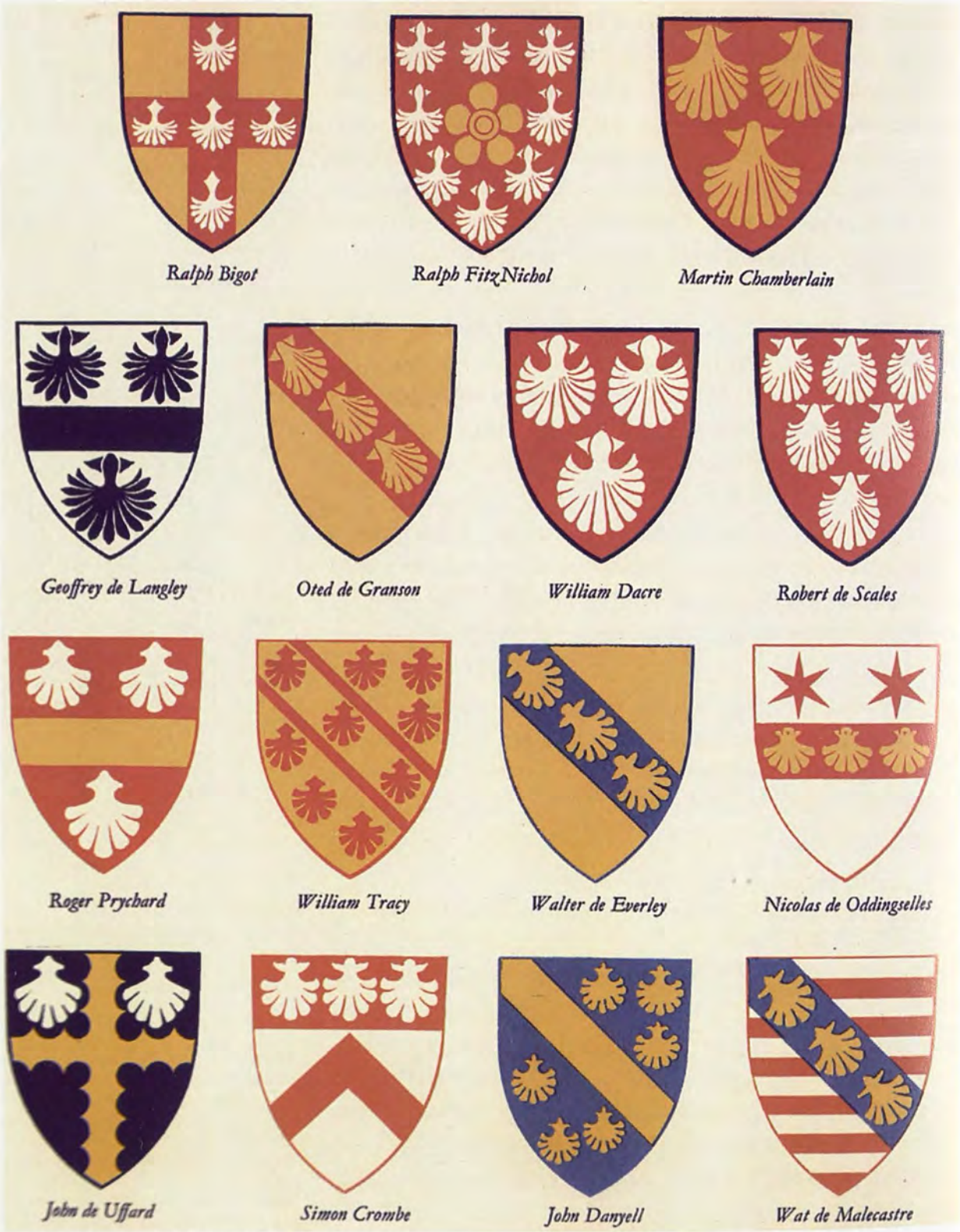
18 Véanse las referencias y comentarios en F. Menéndez Pidal de Navascués, *Emblemas de peregrinos...*, 371-373.

19 A pesar de ello, mediado ya el XV fue usada en su formulación convencional y adornada con veneras, aunque ahora ya como *divisa* propiamente, por el infante don Juan, condestable de Portugal y Maestre de la Orden portuguesa de Santiago de la Espada. Un emblema semejante y casi contemporáneo es el que adorna los azulejos procedentes del castillo compostelano de la Rocha y que acaso cabría interpretar como divisa del arzobispo don Lope de Mendoza, aunque en su sepulcro las veneras solas se disponen rodeando sus armas por medio de una bordura heráldica. *Ibidem*, 370.





Testimonios de las esportillas en improntas sigilares de los siglos XIII-XIV. Sello de Ferrant Gil de Sarasa *(Tresor de Chartes)*. Sello de Gonzalo Roiz de Portiela *(Museo Lázaro Galdiano)*. Sello de Pero Romio *(Instituto Valencia de Don Juan)*. Reproducciones tomadas de F. Menéndez Pidal, *Muebles raros y equívocos de la heráldica española*.



Ian Cox, *The Scallop*, Londres, 1957.

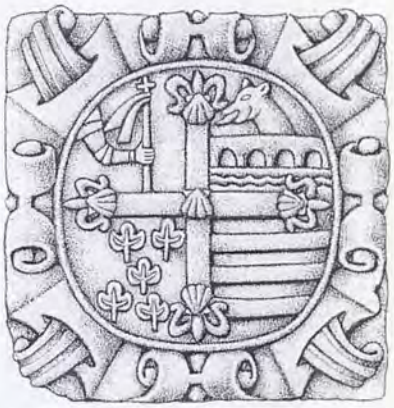
tras su plena incorporación al repertorio de las figuras heráldicas.

La presencia de la venera en el ámbito de las armerías es probablemente muy temprana. Hay abundantes y expresivos testimonios en algunos espacios extrapeninsulares, como en Inglaterra o Dinamarca, por ejemplo, donde alcanzarían un índice de frecuencia relativamente resaltable[20]. En España ocurre otro tanto, localizándose sin mayor dificultad entre no pocos linajes originarios de las tierras por donde se forjó el viejo camino francés. En Galicia, sin embargo, son más bien escasos los linajes históricos en cuyas armerías puede corroborarse fehacientemente su presencia. Entre ellos, cabría mencionar las portadas por los Suárez de Deza, donde figuran con carácter secundario, o los Sequeiros, que disponen ya cinco veneras en el campo. Un caso especial, que convendría ser estudiado con detalle, se ofrece en las armas, bien conocidas, de los Ribadeneira y los Armesto (estirpe firmemente asentada en las proximidades del famoso santuario de O Cebreiro), en las cuales se figura una cruz llana cargada de veneras[21]... Pero la presencia de las veneras puede rastrearse, asimismo, en las armerías de algunas estirpes de cierta raigambre compostelana, como los Gutiérrez de la Peña, documentados aquí sólo desde la segunda mitad del XVIII, o los Mondragón, más antiguos ya, aunque igualmente foráneos, una de cuyas ramas menores aumentó sus armas con una bordura de veneras.

En cualquier caso, la presencia de la venera en las armerías gallegas resulta llamativamente irrelevante. Ello es muy posible que sólo deba explicarse a partir, precisamente, de la proximidad y poderoso influjo de la Iglesia compostelana. Desde ésta, cuanto menos, es claro que quiso monopolizarse su uso por ser —como ya se adelantó más atrás— el motivo o símbolo jacobeo y compostelano por excelencia. Se entiende así, por lo demás, que en la ciudad de Santiago la venera fuera un motivo ornamental frecuentísimo, además de elemento —verdadera *divisa* cabría decir— recurrente, indispensable casi, en toda las representaciones del Apóstol.

20 Información valiosa para ponderar esta asimilación en alguno de los estudios recogidos en la obra colectiva *The scallop. Studies of a shell and its influences on humankind*, coordinada por Ian Cox, Londres, 1957. Los testimonios en sellos y escudos daneses en V. Almazán, *Dinamarca jacobea*, La Coruña, 1995, 93-98.

21 Sería interesante estudiar los orígenes de ambos linajes y confirmar su original ubicación en las tierras inmediatas al santuario de O Cebreiro. Lo mismo cabe decir respecto a la indudable relación de estas armas con los emblemas propios de la Orden de Santiago. Véase lo que al respecto se indicará más adelante.



La cruz cargada de veneras, en alusión a los Ribadeneira, en una labra gallega del XVII (Dibujo cortesía de Xosé García G. Ledo)

Aunque no sea desde luego el testimonio más temprano, el acuerdo tomado por el Cabildo, allá por 1285, respecto al sello de la Corporación, resulta indudablemente expresivo de la asimilación. En razón de aquel acuerdo colegiado se inutilizaron todos los sellos antiguos —de cuyos contenidos nada sabemos— y se encomendó al canónigo Pedro Estévez la hechura de otro nuevo, redondo y de mayor tamaño que aquéllos, en cuyo campo debía figurarse lo que sigue: un monumento y sobre él una tumba o sepulcro acompañado de las palabras *Apostoli tumba* y, ya en lo alto, de una estrella y una concha, o *pecten lacobaeus*. En orla la leyenda + SIGILLUM CAPITULI: B[EA]TI: IACOBI[22].

Como es natural, en este contexto se sitúa también el uso de las veneras para expresar una relación o aludir a una dependencia con la Iglesia de Santiago. El recurso emblemático fue utilizado en infinidad de ocasiones con pretextos y soportes muy variados, pero preferentemente por los propios eclesiásticos compostelanos, desde las dignidades menores hasta los mismos prelados. Por ello los testimonios son abundantísimos. Para ilustrarlo, pues, bastará sólo con mencionar dos matrices sigilares no muy divulgadas, pero por muchos motivos resaltables, y correspondientes a sendos personajes relevantes: don Juan Alfonso, deán de Mondoñedo y arcediano de Trastámara en la Iglesia de Santiago, cuya trayectoria —muy próxima siempre a Alfonso *el Sabio*— se documenta durante buena parte de la segunda mitad del XIII[23], y don Gonzalo Pérez de Moscoso, obispo de Mondoñedo (1318-1327), pero que en la misma todavía se identifica sólo como arcediano de Abeancos, en la Iglesia lucense, si bien —como lo confirma precisamente la presencia en sus sello de las veneras— por entonces era también canónigo de la compostelana[24].

* * *

Aunque no es mucho lo que se sabe realmente con respecto al ya aludido proceso de asimilación y, mucho menos todavía,

22 Libro 2º de *Constituciones*, fol. 71v. La referencia en A. López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago*, vol. V, 252.

23 Es de doble ojiva, plana y con la anilla lateral rota. En su campo se dispone un águila superada de una venera. Su descripción y estudio en E. Pardo de Guevara y Valdés, *Dos matrices sigilares medievales gallegas en el Instituto Valencia de Don Juan*, "Hidalguía", 190-191 (1985), 583-592.

24 Es polilobulada, plana y simple. En el centro de su campo se dispone un escudo cuadrilongo, con cinco cabezas de lobo, y está rodeado por otros cuatro, más pequños y dispuestos en cruz, con jaquelados (3x3) de llanos y de fajados. Entre estos escudos más pequeños se intercalan finalmente cuatro veneras. El estudio e identificación de la matriz sigilar, aparecida en Avignon hace ahora diez años, en F. Menéndez Pidal de Navascués y E. Pardo de Guevara y Valdés, *A propósito de un nuevo sello medieval gallego. El obispo don Gonzalo, de Mondoñedo, y los orígenes de la Casa de Altamira*, "Anuario de Estudios Medievales", 29 (1999), 303-338.

Las veneras alusivas a la Iglesia de Santiago se disponen en orla o bordura complementando las armas del arzobispo don Alfonso III de Fonseca, en una labra de comienzos del XVI en el lateral del Palacio de San Xerome en Santiago (Dibujo cortesía de Xosé Antón García G. Ledo)

Grabado de la portada de la obra de López Agurleta, *Vida del venerable fundador de la Orden de Santiago y de las primeras casas de redempción de cautivos*. 1731.

sobre las distintas secuencias que lo conforman y definen, es claro que algunos de los símbolos jacobeos que quedan tratados en estas páginas —cuanto menos la *esportilla* y sobre todo la propia venera— terminaron por adquirir el sentido o carácter propio de los emblemas. Por ello, parece oportuno proponer ya una distinción entre ambos términos, símbolo y emblema, que muchos acostumbran a incluir sin más dentro de una globalidad homogénea[25].

En realidad, el primero de ellos cabría entenderlo —aquí lo hacemos así desde luego— en relación con un concepto o idea general y no se expresa necesariamente a través de una imagen o representación plástica. El segundo, por el contrario, cabría entenderlo ya en relación directa con una persona o grupo de personas —un linaje o una colectividad y, por ello, también una institución o persona jurídica— y su existencia entraña inevitablemente la realidad de su correspondiente imagen o representación plástica[26].

Las diferencias entre uno y otro término o concepto no tienen, por lo tanto, un carácter más o menos accidental, ni tampoco superficial. Afectan, por el contrario, a sus dos elementos constitutivos, el significante y el significado. Gracias a la dimensión más precisa del segundo de ellos, la consideración pretendida en estas páginas puede extenderse todavía a una nueva insignia, en principio ajena al tema específicamente compostelano y jacobeo, pero que a partir de una simple conexión o coincidencia con Santiago, la ciudad y meta de la peregrinación, llegó a adquirir aquí una nueva y verdadera seña de identidad. Es la cruz llamada *de Santiago*, que con independencia de su sentido o carácter originario terminará por ocupar un lugar también importante en las representaciones emblemáticas alusivas a lo jacobeo y compostelano[27].

El primer antecedente de este emblema está en la cruz latina roja, símbolo de la Cristiandad, usada por los guerreros cristianos que en defensa de aquélla luchaban contra el Islam. El proceso seguido en su formulación gráfica se caracterizó, en primer término, por la tendencia a ensanchar o dar mayor

25 *Al faltar en nuestro idioma* —escribe Menéndez Pidal— *un asiduo cultivo de estos temas, no se ha fijado un vocabulario actual para ciertos conceptos generales, especialmente los que se refieren a las primeras épocas. Muchas veces, para usarlas en contextos no especializados, no cabe recobrar las voces que en su momento se emplearon, porque o son imprecisas o han adquirido hoy sentidos y matices diferentes...* Véase, *Los emblemas heráldicos. Una interpretación histórica*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid 1993, 14, nota 2. Algunas reflexiones de interés, aunque en relación con un ámbito diferente al que aquí nos ocupa, en J. Gállego, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, 1987, 25 y ss.

26 A partir de aquí, por consiguiente, al lector ya no le resultará difícil distinguir y comprender los diferentes sentidos —entiéndanse los significados y significantes— que cabe advertir en las *esportillas* y veneras mencionadas en los textos, o figuras en las representaciones iconográficas de carácter jacobeo, y las que fueron tomadas ya propiamente como emblemas de personas, linajes o instituciones.

27 Los emblemas de la Orden de Santiago, su historia y su evolución, atendiendo de manera especial a sus sucesivas significaciones, han sido estudiados recientemente en F. Menéndez Pidal de Navascués, *Emblemas de la Orden de Santiago*, "Hidalguía", 268-269 (1998), 317-336.

volumen a los cabos o extremos de la misma, con lo que se compensaban los vanos producidos por la progresiva separación de los brazos. Se entienden así las cruces ensanchadas, típicas de los siglos X y XI, y las que ya en el XII y XIII se representaban con los extremos rematados en florones trifoliados las cuales cabe asociar ya a las primitivas insignias de carácter genérico que utilizaban los distintos institutos militares por aquellos tiempos. El paso siguiente consistió en cargar ese elemento genérico con otros de carácter específico. Por lo que hace a la propia de la Orden de Santiago, este nuevo elemento fueron las cinco veneras que se dispusieron en el centro y en cada uno de los brazos o cabos de la cruz. En este aditamento se descubre, como es fácil adivinar, un indudable interés por alcanzar una diferenciación entre iguales. Esto es, la cruz usada por la Orden y las otras idénticas que utilizaban los demás institutos militares[28].

Pero, más allá de la cuestión puramente formal, lo que aquí interesa resaltar es que las veneras tenían ya por entonces un sentido alusivo muy claro: eran el emblema identificativo —la *divisa* casi decíamos más arriba— del Apóstol, cuyo nombre llevaba la propia Orden tras la consagración de sus miembros como vasallos y caballeros suyos[29]. La adición de las veneras estaría presente probablemente en la nueva enseña de la Orden, hecha para sustituir a una anterior ya deteriorada, la cual fue bendecida por Gregorio XI en 1375. Se trataba de un paño rojo en el que también se figuraba la imagen de Santiago, que cabe suponer cabalgando y blandiendo su espada[30]. Pero la adición estaría presente también en los mismos escudos de los caballeros de la Orden, en algunos de cuyos linajes se perpetuaría después como armas propias. Ocurrió así, cuanto menos, en los casos bien conocidos de los Daza castellanos, los Ovando extremeños y los Ribadeneira y Armesto gallegos, que quedan mencionados más atrás.

Se ve, ya sólo con lo dicho hasta aquí, que los emblemas, como cualquier otro tipo de signo, no permanecen inmutables en el tiempo, sino que evolucionan. Esto es, que con indepen-

28 Por entonces, estas otras también incorporaron elementos secundarios con una indudable finalidad identificadora. Así, la de Calatrava, que añadió las *trabas* o manijas de caballo, o la portuguesa de Avís, que incluyó unas aves. En ambos casos el carácter parlante —o la similitud fonética si se prefiere— resulta bien evidente.

29 *El día 12 de febrero, que en dicho año de 1171 fue viernes, se tuvo la solmne función de consagrarse don Pedro* [el fundador de la Orden] *y su Milicia vasallos y cavalleros del Apóstol Santiago y hermanos de su Iglesia, quedando hecho el Maestre y sus succesores Canónigo de ella y el Arzobispo don Pedro y los suyos desde luego Freyles de la Orden de Santiago...* Véase, J. López Agurleta, *Vida del Venerable fundador de la Orden de Santiago*, Madrid, 1731, 79-81 y 85-87.

30 *Gastóse la tela y desfiguróse la efigie de esta vandera romana, y fue preciso renovarla en tiempo del maestre don Fernando Ossórez, el año 1376, y la pusieron en forma de pendón, por que era quadrada, y no tenía más que la efigie del Apóstol, y haciéndola en forma de pendón, con tela de cinco varas y media de largo, pusieron dicha eficie y más la cruz floreteada de la Orden, de color blanca, por ser roxa la tela...Ibidem*, 115-115.

Dibujo del siglo XVIII de la cruz bendecida por Alejandro III en un antiguo estandarte de la Orden de Santiago. Lomax, *La Orden de Santiago*.

31 Véanse éstas y otras atinadas reflexiones sobre la cuestión en F. Menéndez Pidal de Navascués, *Emblemas de la Orden de Santiago*, 317 y ss.

Portada del libro de José Miguel Ruiz Morales, *Estrellas, conchas y espadas*. 1953.

dencia de su formulación gráfica, que naturalmente sí tiene una relativa continuidad, su significación —entiéndanse los conceptos a los que permanecen unidos— varían y se adaptan al contexto cultural[31]. De esta forma, es fácil comprender que aquella primera venera, cargada del simbolismo genérico de que se hizo mención al comienzo, pasara después a significar la visita cumplida a la tumba apostólica, en Santiago, y en breve ya a referirse directamente al propio Apóstol. Y, por lo mismo, que la propia venera sirviera después para conformar el emblema de la Orden de Santiago y, todavía, que este último llegara a incorporarse a las armerías de algunas familias que habían tenido cierta vinculación con aquélla.

Pero el proceso no concluyó ni mucho menos con estos últimos cambios. En realidad, la cruz y veneras de la Orden de Santiago, que sólo acostumbran a representarse en las enseñas y escudos defensivos, convivían con otro emblema: la cruz en forma de espada, acompañada o no de una venera, que era el que usaban los caballeros en sus hábitos y sellos. Y porque la frecuencia de las representaciones —como explica con más detalle Menéndez Pidal— es fundamental para la afirmación de los signos, se puede entender el hecho de que aquella cruz-espada no tardara mucho en imponerse y finalmente en desplazar a la cruz floronada cargada de veneras. De esta forma el emblema utilizado en principio sólo por los caballeros terminó por asumir la representación de la propia Orden de Santiago[32]. He aquí, pues, un nuevo e interesantísimo testimonio de la relativa continuidad de las formas y de su permanente adaptación a significados nuevos.

No obstante, hubo también algunos cambios en el diseño de la propia cruz-espada, explicables siempre a partir de la pérdida o anulación de su referente exterior, por lo que en su repetición —siempre sobre un modelo anterior— aquélla tendió a formularse cada vez más claramente como verdadera cruz. Pero mucho más importante que esta cuestión, de índole estrictamente formal, es el nuevo y decisivo paso en el proceso que a grandes rasgos hemos intentado recomponer hasta

aquí: que la llamada y reconocida como cruz de la Orden de Santiago —*a la qual el vulgo llama lagarto*, como escribía Caro Torres por 1629— comenzó a identificarse con el propio Apóstol y, por esta nueva vía de asimilación, acabó por incorporarse al repertorio de emblemas de la Iglesia compostelana y, aunque ya mucho más recientemente, de la propia ciudad de Santiago. Hoy , cuando su valor significante no radica ya más que en su sola forma gráfica, la llamada *cruz de Santiago* figura —circula libremente— no sólo en los hábitos de los capitulares de la Iglesia compostelana, o en los uniformes de determinados funcionarios municipales, sino también en las insignias del Ejército de Tierra y en el logotipo de una conocida y meritísima asociación benéfica, así como en los emblemas de ciertos equipos deportivos, en colegios de enseñanza o en marcas de los más diversos productos gallegos...

32 *Ibidem*, 332-334.

33 Lo anotamos a partir, sobre todo, de la *Compostela aristocrática*, título y panorama que dibujó el deán Portela Pazos con breves comentarios en un celebrado artículo periodístico, publicado hace ya casi cinco décadas. Véase, *El Correo Gallego*, 22 de junio de 1954.

XERARDO ESTÉVEZ

Años jubilares y peregrinaciones. Transformaciones urbanas y turismo

Menedemus: *Pero, ¿qué pareces? Estás cubierto de conchas, llevas todo el cuerpo cargado de insignias de peregrino en plomo o estaño, un collar de paja rodea tu cuello, huevos de serpiente cubren tus brazos.*

Ogygius: *He ido a Santiago de Compostela, y luego, a la vuelta, a la célebre Nuestra Señora del Mar, en Inglaterra, o mejor, la visité de nuevo, porque fui allí hace tres años.*

(...)

Menedemus: *Dime, pues, ¿cómo está el generoso patrón Santiago?*

Ogygius: *Tiene mucho más frío que antes.*

Mendemus: *¿Cómo es eso? ¿Se está haciendo viejo?*

Ogygius: *Farsante, sabes muy bien que los santos no envejecen. Pero a consecuencia de la nueva convicción que actualmente se impone en todas partes, recibe muchas menos visitas, y cuando vienen peregrinos, se limitan a saludarlo sin ofrecerle nada o casi nada y dicen que su dinero aprovechará más a los pobres.*

Si trasladásemos este pasaje de *La peregrinación por la fe*, de Erasmo, al día de hoy, el diálogo entre Menedemus y Ogygius conllevaría una respuesta de éste muy contraria a la citada sobre el número y el interés de los peregrinos. Sin perjuicio de los avatares de la peregrinación, la imagen de sonrisa irónica que presi-

de el altar mayor de la catedral de Santiago transmite una especial serenidad a lo largo de los siglos. Ello tiene algo que ver con las distintas vestiduras que le han impuesto: de peregrino, de guerrero, de colonizador, de apóstol, imágenes todas que están representadas en las ciudades que llevan el nombre de Santiago en todo el mundo.

La historia de Compostela está llena de transformaciones, de vanguardias, de revisiones. Últimamente vuelve a ser una ciudad muy promocionada en el mundo, está de moda, a ella viene la gente andando —cosa increíble hoy—, el patrimonio construido es de gran calidad y está bien conservado. Pero no es una ciudad santuario, ya que —de nuevo sin perjuicio de la peregrinación— tiene más fines, diferentes funciones: es capital de una Comunidad Autónoma, sede de una de las grandes Universidades de Europa, es centro de un área comercial y de servicios importante, será Ciudad Europea de la Cultura en el año 2000. Como resultado de todo ello se llena de turistas, de peregrinos, de ciudadanos, de visitantes, unos con otros, pero también unos contra otros.

El tema del turismo debe llevarnos a una reflexión desde la perspectiva tan interesante que se nos presenta en este final de milenio: la dialéctica entre globalización, diferencia e identidad. Globalización en muchos aspectos inaccesible para nosotros, de redes internacionales de la economía informacional, en las que se conectan sus sectores más dinámicos y se margina a los que lo son menos, donde aparecen las megaciudades y las ciudades globales, definidas por Saskia Sassen, donde el espacio de los flujos y el tiempo se mezclan de forma nueva: el espacio organiza el tiempo en la sociedad red. Pero hay también una faceta de la globalización más próxima, más accesible, que introduce conceptos como multiculturalidad, mestizaje, diferencia, identidad. Concretamente, la identidad de lo local y lo general con sus mezclas correspondientes produce las ciudadanías múltiples, las identidades modulares: siento que pertenezco a mi calle, a mi barrio, a mi ciudad, a mi región, a mi estado, a Europa, y estas multipertenencias pueden y deben ser acumulables.

El turismo, que es con la televisión uno de los grandes inventos de la comunicación en el siglo XX, favorece el intercambio, nos ayuda a conocer la diferencia, a comprender mejor al otro, pero también puede poner en crisis la identidad. Si hubiera que adscribir a uno u otro bando los que, para entendernos, podríamos llamar "vecinos ocasionales" de Santiago, estos turistas y visitantes que nos llegan a raudales en un momento del día de especial carga turística, serían "vecinos globales", mientras que serían "vecinos identitarios" los compostelanos y los peregrinos, los de a pie y los de a caballo o, por así decirlo, los que sudan. Todos ellos aprecian a su manera el patrimonio construido, que en este final de milenio suscita como muy pocas cosas una admiración generalizada, y la ciudad de Santiago es un buen ejemplo de ello. Pero el patrimonio no es un bien renovable, y los operadores turísticos y las administraciones tienden a exagerar y utilizan las más de las veces parámetros únicamente cuantitativos.

Auditorio de Galicia y Parque de la Música

El peregrino quiere y mantiene la identidad del camino y de la ciudad a la que llega, la identidad particular que dimana de su vivencia y que se plasma sobre todo en la catedral y su entorno. Esto también lo quiere, indiscutiblemente, el ciudadano de Santiago. Los otros, los que hemos denominado "vecinos globales", buscan la visita como un "flash" efímero acompañado por el tumulto, organizados por empresas turísticas. Unos y otros, los globales y los identitarios, mantienen una lucha silenciosa o explícita, pero comparten el mundo de la economía, ya que el ciudadano, sin duda, se beneficia de un modo u otro de los ingresos producidos por la avalancha, y ésta justifica a su vez la inversión en infraestructuras y servicios para el Camino y el caminante.

¿De qué forma o cómo se puede poner orden en esta situación en esa pugna? No creo que haya otra solución que la que venga de la mano de la administración para mantener el equilibrio en el mercado, una solución que se plantee más la digestión del turismo que su ingestión, que rompa con esa frase ignorante de "cuantos más, mejor", ya que el patrimonio es un bien fungible y podríamos llegar a quedarnos sin el Pórtico de la Gloria. Esto pasa por implantar un programa que ordene la actividad turística a lo largo del año y en los períodos interjubilares, desarrollando planes para el sector; que promocione todavía más la residencialidad en la ciudad histórica a través de la rehabilitación y el planeamiento, contando con la decidida voluntad de llevarlo a cabo, y, en última instancia, que huya de la ciudad entendida como espectáculo. Una solución que sólo puede venir de la puesta en común entre Administraciones, Iglesia y sector turístico, a la hora de poner orden tanto en la algarabía festiva del exterior en las plazas en torno a la catedral como en el bullicio del interior. Todo esto exige, pues, una redefinición.

Volviendo al primer tema del enunciado, conviene explicar, aunque sea a posteriori, por qué surgió la necesidad de transformar la ciudad globalmente, y en qué medida.

Como ya se ha dicho, a Compostela se le fueron asignando en las dos últimas décadas nuevos atributos concordantes con sus funciones históricas —capitalidad de Galicia, patrimonio de la hu-

manidad, primer itinerario cultural europeo, nuevo perfil universitario—, que han generado actividades inéditas que obligan, a su vez, a plantearse estrategias o planes para una ciudad en la que todas esas actividades debían tener cabida. Recordemos algunas fechas y hechos significativos para Compostela y el Camino:
1982: Año Jubilar Compostelano; el Papa visita por primera vez

Multiusos Sar. (foto: Xurxo Lobato)

Santiago; el Consejo de Europa concede a Compostela su Bandera de Honor.

1984: Recomendación 987 del Consejo de Europa sobre las rutas de peregrinación, alentando la cooperación internacional para preservar los itinerarios.

1985: Se celebra en Gante la exposición *Santiago de Compostela. 1000 años de peregrinación europea*; el Consejo de Europa concede a la ciudad el Premio Europa; la UNESCO incluye a Santiago de Compostela en la lista del patrimonio mundial.

1986: Tras una serie de estudios previos, el Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo encarga un *Proyecto de actuación conjunta para la rehabilitación del Camino de Santiago*.

1987: El Consejo de Europa proclama el Camino de Santiago como primer itinerario cultural europeo.

1991: Refundación del Real Patronato de la Ciudad de Santiago.

1993: Año Jubilar Compostelano; la UNESCO incluye el Camino de Santiago en la lista del patrimonio mundial.

El planeamiento general que sustenta el proceso se desarrolla a partir de un esquema teórico sencillo: la fachada de poniente, al que está orientada la catedral y la zona más relevante del conjunto histórico, correspondiente al primer perímetro amurallado, debe respetarse; es la ciudad histórica, los "rueiros" que partiendo de la plaza del Obradoiro se conurban con el monte Pedroso de manera que ciudad, territorio y clima son una misma cosa, hasta el punto de que en invierno todo se torna verde, pero cuando el solsticio de verano se acerca los líquenes y musgos que cubren las torres de la catedral se tuestan ofreciendo luces especiales. Para esta área los conceptos que se aplican son conservar, restaurar, rehabilitar, peatonalizar, construir universidad, zurcir el tejido urbano. Por otro lado, la fachada de naciente es la del nuevo crecimiento en torno a unos viales —autopista y periférico— que son entendidos, más que como corredores de tráfico, como ejes económicos de la ciudad. No por causalidad se van situando aquí los nuevos equipamientos, desde el mercado de ganados hasta el hospital. Y en el medio, en los espacios intersticiales, el orden de las nuevas zonas residenciales, de los equi-

pamientos locales y regionales propios de una capital moderna, con un crecimiento en mancha denso, que favorezca la peatonalidad, hasta llegar casi a cerrar un anillo de medio millón de metros cuadrados de espacios verdes que rodean el conjunto histórico, que de esta manera queda protegido, al evitar las tensiones inmobiliarias que tanto le hicieron sufrir en otra época.

Llegamos así a la ciudad histórica, cuyo ámbito de planeamiento, limitado inicialmente a la "almendra" del casco viejo, se tuvo la visión de ampliar. Los objetivos eran proteger el patrimonio edificado, recuperar la función central y la vocación económica e institucional, mejorar los usos residenciales y peatonales.

Al hablar aquí de las transformaciones físicas, habría que decir, con mayor propiedad, de la transformación y la conservación en el lugar común de la ciudad histórica. Esta última, la conservación, es una actividad bien reciente, porque los autores de la ciu-

Centro Galego de Arte Contemporáneo (foto: Xurxo Lobato)

dad no anduvieron por las ramas a lo largo de los siglos, y lo que realmente se conservó fue la piedra y su planimetría. Las transformaciones del nuevo estilo de cada momento se produjeron durante mil años derribando o remodelando el anterior, y así hasta nuestros días en que aparecen en el centro histórico arquitecturas modernistas, regionalistas, racionalistas o eclécticas de muy buen porte. Esta es la historia de la arquitectura, que conforma físicamente la de la ciudad y la de sus gentes. El concepto de conservación, aunque deriva ya de la ilustración revolucionaria, aparece en España con el movimiento romántico, se convierte en legislación en el primer tercio del siglo XX y se hace realidad con la llegada de la democracia. Transformación —en el sentido de construir ex novo, sustituir, ampliar, no en el sentido de destruir— y conservación son las dos vertientes de un proceso claramente dialéctico que hoy se resuelve con distintas opciones teóricas. Entre ellas sobresale la respuesta o grito ante la excesiva modernidad del movimiento moderno o ante la preponderancia en los años 50 y 60 de intereses económicos que amenazaban la supervivencia de la ciudad histórica, pero posteriormente sus postulados se traducen en culto o admiración y, por qué no, en una repetición mimética de lo que estaba construido. La imitación del edificio de al lado impedía la presencia del lenguaje este siglo, que no es otro que el movimiento moderno. El planeamiento especial para la ciudad histórica de Santiago, redactado por la Oficina de Planeamiento bajo la dirección de Josef Kleihues, parte más bien de su reconstrucción crítica expresada claramente por el mismo Kleihues, en su frase que quiero repetir aquí: "... la modernidad es un pedazo de la historia de nuestra cultura y nuestra vida, y por ello... debe de tener presente no sólo la tradición..., sino también la moderna protesta contra esta tradición". Esta reconstrucción crítica se basa en una estrategia en tres categorías, que me parece muy acertada para evitar errores: el análisis de la planimetría de la ciudad, que viene a ser la plasmación de su espíritu y su cultura, la huella arqueológica de todas las ciudades, el análisis de su estereometría, es decir, de su geometría, de su actividad cons-

tructiva; y, por último, el análisis de la imagen de la ciudad, de su fisonomía. Esto lleva a veces a hacer intervenciones que, al igual que se hace en un edificio, tienden a consolidar parte de su fábrica, a reestructurar otras partes que ayuden a descubrir su perfil más conveniente, a dotarlo de una nueva planta si es necesario, etc.

Las actuaciones llevadas a cabo en la parte de la ciudad histórica que se ha transformado, aplicando la teoría a que antes nos referíamos, responden a determinados criterios:

- la sincronización dialéctica entre plan y proyecto, mantenida intencionadamente en la mayoría de las operaciones.
- el papel recualificador que ha jugado la arquitectura sobre el entorno, tanto en términos urbanos como económicos y sociales y por su efecto de "contagio" positivo sobre el medio: Auditorio-parque de Música en Compostela, CGAC-parque de Bonaval.
- el papel curativo y restaurador de las heridas ocasionadas en el tejido histórico en los años de la especulación: Juan XXIII, CGAC.
- el propiamente funcional, como

Avenida de Xoán XXIII (foto: Xurxo Lobato)

piezas que articulan y especializan las partes de la ciudad: San Clemente, Juan XXIII.

Dos temas y una pregunta subyacen en todas estas operaciones: la singularidad del edificio público y la posibilidad de modificar las perspectivas de la ciudad. La polémica sobre la superposición de edificios es característica en Compostela; a lo largo del tiempo, cada vez que se construyó un edificio delante de otro se manifestaron opiniones encontradas. Hoy en día, pese a la monumentalidad o el carácter extraordinario que siempre se asocia a la obra singular, las construcciones son más discretas. ¿Puede alterarse la perspectiva anterior con un objeto que irrumpe notoriamente? En todo caso, ¿con qué altura, con qué autoridad? Solamente se puede contestar de una forma: con la que otorgan el plan y el proyecto, pero también el tiempo, que es el mejor aliado para hacer bien las cosas. El tiempo permite ir modelando opiniones y pareceres que, aunque no todos puedan ser tomados en cuenta, al final avalan en cierta medida la pertinencia de la intervención. Defiendo, pues, aquellos dos conceptos, en la medida en que la ciudad de Santiago es justamente eso: sus edificios son singulares y el acoplamiento entre unos y otros ha modificado sus perspectivas, siempre polémicamente. Si no hubiera sido así, no existiría esta ciudad compacta, densa, concertada, de arquitecturas monumentales y de pequeña escala, de estilos contrapuestos, contradictorios, estilísticamente divorciados pero que con la ayuda de los materiales —piedra, madera, teja— y del territorio han conseguido amalgamarse.

¿Será esto algún día patrimonio? Lo será si dispone de un proyecto cualificado —en la línea de lo que hemos hablado hasta ahora—, si soporta la crítica en su puesta en escena, si la opinión de los ciudadanos se positiviza y lo incluyen en su memoria y si el tiempo lo incorpora al conjunto urbano. El ciudadano necesita tiempo para asumir lo nuevo construido, aunque de entrada lo rechace. Adolece a veces de exceso de culto, en nuestro caso a lo pétreo, porque ha parado su reloj particular en la arquitectura histórica y también, todo hay que decirlo, por-

que en nombre del movimiento moderno se han destrozado en todas partes del mundo muchas ciudades. Pasa a ser patrimonio aquello que sigue siendo contemporáneo a lo largo de los años, lo que produce reconocimiento colectivo en el transcurso del tiempo, lo que incluimos en nuestra memoria común.

Por último ya, en la ciudad histórica "edificada" los términos a utilizar son conservar (mantener unido, evitando que se fragmente), restaurar (fabricar de nuevo), rehabilitar (utilizar de nuevo, o utilizar mejor). Para la rehabilitación del caserío hay que ser conservadores y conservacionistas, ya que la arquitectura es compleja y debe ser conocida tanto en los monumentos como en la casa con crujía de 8 metros, ya que forman un conjunto coherente y si se mueve una pieza se mueve todo. Conocer los materiales, la ordenación de las tecnologías en la obra, la técnica tradicional sabiamente adaptada al momento, su parcelación, su distribución principal en planta. El hormigón ha ocasionado mucho daño, al haber sido utilizado como una tecnología en contra de la propiamente pétrea, al igual que el PVC en contra de la madera.

Cabe aún una pregunta final: entre tanta transformación y tumulto, ¿es esto lo que queríamos cuando un grupo de estudiosos (Díaz, Moralejo, López Alsina, Valle, Romero, Sierra), del que tuve el honor de formar parte, diseñaban la revitalización del Camino de Santiago? O, yendo más allá, ¿es ésta una ciudad expropiada, ya no es para nosotros, los identitarios? No cabe darle muchas vueltas si no es sobre todo para poner orden desde el consenso, y al mismo tiempo seguir adelante con la capacidad proyectual, incorporando a los ciudadanos de forma sistemática. Lo que sí es verdad es que hemos ganado en multiculturalidad, en espíritu abierto, en economía y en calidad urbanística reconocida internacionalmente. Quién les diera a muchas ciudades contar con una *inventio* de esta categoría cada seis, cinco u once años, con la posibilidad, en los intervalos, de hacer proyectos y reflexiones para corregir los ineludibles errores de la acción humana.

MANUEL J. PRECEDO LAFUENTE

Años jubilares y III Milenio

Resulta aventurado prever cómo van a ser los Años Jubilares en el milenio que se acerca. Tenemos dos hechos que nos permiten acercarnos a esa realidad futura con tranquilidad. Por una parte, la serena expectativa con la que concluimos el segundo milenio cristiano, bien lejos de las inquietudes en medio de las cuales se dejó el primero, que, según historiadores actuales, no parece que fueran tantas como se venía diciendo. El mejor conocimiento de la Biblia y la serena reacción frente a movimientos milenaristas, que se avivan, como es natural, en tales tránsitos cronológicos prestan un inestimable servicio para que la circunstancia de tiempo no inquiete al ser humano en general.

La segunda consideración nos lleva al optimismo. Es la que se funda en el creciente desarrollo de la peregrinación, que va incrementándose año tras año, con un notable crecimiento en los que se pesentan como jubilares. Otra cosa es la caracterización de cada uno de los viajeros como peregrinos, algo sobre lo que volveremos después. Por de pronto, quede ahí la universal aceptación que tiene el Año Santo Compostelano, sobre todo en la gente joven, que llena los caminos que conducen a la tumba del apóstol Santiago el Mayor.

Hay diversos caminos para acercarse al futuro. Uno, sin duda el que más puede aproximarse a la realidad, sin que pueda, sin

1 MANGENOT, E. "Prophétis", en *Dictionnaire de Théologie Catholique.*

embargo, darnos datos reales, es el sociológico, el de la estadística fundada en los datos conocidos de la historia ya milenaria del Jubileo. Pero esta misma aproximación está supeditada a imprevisibles acontecimientos que obligan a tomar con precaución cualquier prospectiva. Si la previsión se nos pide sin recurso a la Matemáticas, es evidente que el corazón puede jugarnos una mala pasada, llevándonos a convertir en esperanza lo que no pasa de ser un sincero deseo. De todos modos, vamos a hacer alguna previsión sin dárnoslas de adivinos, ya que la profecía es otra cosa[1].

Dividiremos nuestra intervención en dos apartados: lo que será, es decir, los hechos; lo que querríamos que fuera, los deseos.

1. Realidad esperable

La experiencia de varios Años Santos que me ha tocado vivir de cerca, en alguno de ellos desde un puesto de responsabilidad organizativa, me pone en condiciones de aventurar una esperanza, la de que se vaya progresando en todos los aspectos. Me permito concretar, sin intención de ser exhaustivo, algunos.

1.1. Colaboración eclesiástico-civil

Cartel Año Santo 1915

La peregrinación a Compostela es un movimiento de gentes que exige la intervención de las autoridades civiles, porque lleva consigo diversos problemas a los que es preciso aportar soluciones. Son problemas perfectamente conocidos en tiempos pasados. Podríamos decir que desde el mismo momento en el que la peregrinación jacobea inicia su segunda gran época, después de la reinvención de la tumba apostólica, en el siglo IX. La erección de monasterios con sus hospederías y boticas, el cuidado de las calzadas, la protección de los peregrinos personificada en la Orden de Santiago, las disposiciones jurídicas, etc., son muestra clara de la atención que se prestó a la peregrinación.

Los nuevos tiempos exigen más cosas y facilitan la adopción de medidas orientadas a aportarlas. Creo que la primera vez

que se buscó la implicación amplia de las autoridades fue en el año 1954; pero un paso notable se dio en el 1965, cuando desempeñaba la cartera ministerial de Información y Turismo D. Manuel Fraga Iribarne. Desde el Gobierno de la Nación se tomaron numerosas medidas, como la de la ampliación del Aeropuerto y las previsiones abastecedoras del mercado compostelano, o la creación de la Ciudad de la Lona y del Burgo de las Naciones.

La autonomía regional, sin dejar de contar con el respaldo del Gobierno nacional, ha contribuido a crear nuevos medios de facilitación de la peregrinación. El Monte del Gozo se alza como símbolo internacional de romería santiaguista, inaugurado —yo diría que consagrado— por la presencia de miles de jóvenes de todo el Mundo capitaneados por el Papa Juan Pablo II. El contacto con otros Gobiernos autonómicos, especialmente los que rigen territorios por los que pasa el Camino Francés, ha contribuido a la señalización y reparación de las rutas, a la restauración de albergues y a la construcción de otros. Y todo ello ha servido indirectamente para reavivar la idea de la peregrinación.

El invento del Xacobeo es una realidad pausible. Santiago de Compostela no ofrece al visitante otra cosa que no sea la belleza de los templos o casas construidas por la Iglesia y el conjunto artístico de la Ciudad antigua. Es una oferta turística que es preciso completar. A ellos ha venido atendiendo el Xacobeo, programando conciertos, representaciones teatrales, exposiciones, etc., que llenan más horas del peregrino en la Ciudad del Apóstol y prolongan su estancia en la capital compostelana. Y no sólo Santiago se ha beneficiado con ello, sino toda Galicia, ya que se ha diversificado razonablemente la programación. Con ello la organización del Xacobeo atiende a algo que es función del Gobierno autonómico: fomentar el Turismo en la región y ofrecer a los habitantes de la misma una variedad cultural que enmarque y, en algunos casos, complemente la celebración religiosa del Año Jubilar. Algo que ha de mirarse sin recelos y con gratitud.

2 *Santiago en los Caminos históricos de la Península Ibérica*. Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente. Instituto Geográfico Nacional. Madrid, 1999.
3 *Les Chemins de Saint Jacques de Compostelle*, de la misma editora y fecha.

1.2. Recuperación de Caminos

Tradicionalmente se ha venido prestando atención, casi exclusiva, al Camino Francés. Es natural, porque es el que tiene más larga historia y el que ha tenido una trascendencia política mayor, vertebrando la unidad de Europa. Pero no hemos de reducirnos a él. No hace falta repetir aquello de que "todos los caminos llevan a...". Basta con evocar las palabras del poeta, convertidas ya en tópico, pero no por ello menos expresivas, de que "se hace camino al andar". Hay, por tanto, una multitud de caminos, tantos como los puntos de partida de los peregrinos. Pero no cabe duda de que en esa selva ingente de rutas se puede hacer una selección que haga de algunos referencia obligada. Dos son los que han conocido un revalorización mayor en los últimos tiempos: los Portugueses, gracias a la acción de la Asociación de Amigos de los mismos, con sede en Pontevedra, y el de la Plata. El Instituto Geográfico Nacional ha editado unos mapas que ilustran acerca de los Caminos en la Península[2] y en toda Europa[3]. Justo es que recordemos la influencia que en ello ha tenido el compostelano D. Carlos Taboada Fernández-Cid.

La recuperación de los caminos exige otras medidas que los hagan actualmente eficaces. A lo largo de todos ellos hay ermitas, fuentes y otros monumentos que deben ser restaurados. Una dedicación especial hay que tener con respecto a los albergues ya existentes, sin duda algunos de ellos ruinosos y posiblemente sea conveniente hacer algunos nuevos en puntos estratégicos. Aunque la peregrinación en invierno es menos frecuente, sería conveniente prever lugares de acogida en zonas de difícil tránsito en días de tormenta. Hay que recuperar los topónimos que tienen que ver con el camino y poner indicaciones de monumentos, aunque no estén situados sobre el mismo camino, para que la peregrinación vaya acompañada de su componente cultural, de modo que el romero pueda, si tiene tiempo para ello, apartarse unas horas y contemplar el lugar.

Un problema especial es el de las iglesias importantes. La escasez de clero y de auxiliares del mismo y la falta de un

estímulo económico en los que pudieran hacer esta labor son causas que mantienen cerradas muchas iglesias de los caminos. Algunas de ellas fueron escenario, real o supuesto, de hechos relacionados con el culto al Apóstol. Conviene arbitrar medios para que los templos estén abiertos. La peregrinación tiene un componente espiritual fundamental y, si bien la oración puede hacerse en cualquier lugar, son las iglesias el espacio más propicio. La Xunta de Galicia, a través de organismos dependientes de la Consellería de Cultura, ha concedido en este año 1999 becas a universitarios en paro para tal atención. Habrá que potenciar, recabando las cooperaciones convenientes, esta empresa.

Cada vez se van acostumbrando más las gentes del Camino a ver pasar a los peregrinos y, según testimonios de éstos, se esmeran en ayudarles y atenderles. Se trata de un beneficio compartido, pues el favor que se hace al viandante revierte en una apertura del interior humano a la universalidad. La historia de las peregrinaciones ilustra sobre el enriquecimiento cultural que ha producido ese dicurrir ininterrumpido de viajeros de los más diversos lugares. Lo afirmó, en su primera visita a Compostela el Papa Juan Pablo II, cuando dijo: *"El Camino de Santiago creó una vigorosa corriente espiritual y cultural de fecundo intercambio entre los pueblos de Europa"*[4].

4 JUAN PABLO II. *Mensaje de Juan Pablo II a España*. BAC. Madrid, 1982. Pp. 247-248.

1.3. Atención espiritual de los peregrinos

Lo material es imprescindible en la peregrinación. Se trata de movimientos de personas y de grupos humanos y, por consiguiente, hay que atender a todas las necesidades temporales. Pero lo principal en la peregrinación es lo espiritual. Cada año los Arzobispos y el Cabildo, responsables principales del final de la peregrinación, preparan concienzudamente todo lo que se refiere a la oferta espiritual, que es, más que nada, cúltica, del romero. Cuando más abundancia de Clero había, Santiago de Compostela contó con los "lenguajeros", sacerdotes conocedores de Lenguas extranjeras encargados de administrar el

sacramento de la Penitencia, instancia inmediata del romero. La actual deficiencia de vocaciones sacerdotales, coincidente con el aumento progresivo de los peregrinos, que acerca a Compostela cantidades que no tienen comparación con las de los siglos pasados y que mantiene una progresión difícilmente cuantificable, crea un serio problema. Bien es verdad que ya se puede encontrar entre nosotros confesores que hablan las Lenguas más extendidas; pero el problema radica en el poco tiempo de que disponen, urgidos por numerosas ocupaciones. Hace falta echar mano de miembros de Presbiterios diocesanos distintos del de Compostela, con frecuencia no españoles, para ir cubriendo los turnos. Con las confesiones están relacionados los lugares de administración de las mismas, los espacios confesionales o penitenciales. La configuración de la Catedral no facilita mucho esos lugares, para los que sería conveniente que gocen de algunas condiciones de privaticidad, de las cuales destaca el silencio. Posiblemente haya que recurrir a otros templos de la ciudad, si bien es difícil remitir al peregrino a otro sitio que no sea la Basílica misma y mucho menos cuando está próxima la hora de un acto oficial para los devotos de Santiago, como es el caso de la Misa de los Peregrinos.

Tampoco resulta fácil la distribución de la Comunión, si no se regula la presencia de los peregrinos en el interior del templo catedralicio. Es necesario, aunque con ello se reduzca la capacidad de la Basílica santiaguesa, acotar zonas, lo que redundará igualmente en una facilitación de la evacuación de cualquier persona que sufra alguna dolencia en el curso de una celebración religiosa. Habrá que ir perfeccionando este sistema, en cierto modo complementado, en alguna ocasión en este Año Santo que está discurriendo, con las pantallas exteriores para facilitar el seguimiento de los cultos a las personas que hubieron de quedarse en alguna de las plazas adyacentes a la Catedral.

1.4. Es indudable que la peregrinación irá a más, si no se produce una circunstancia externa e imprevisible que ponga obstáculos a la gente en su afán viajero. El turismo va en aumento

cada día. La afición de nuestros contemporáneos a conocer tierras y gentes, la situación económica y los organismos estimuladores de viajes y fiestas son bases que nos permiten contemplar con optimismo el futuro. Alguien puede preguntarse qué tienen que ver el turismo y la peregrinación. Y todavía acaso, ¿son peregrinos o turistas los que viajan a Compostela? No hay peregrinación sin turismo, ni turismo a Compostela sin peregrinación. No se viaja, aunque se haga por razones de piedad estricta, ni se puede viajar con los ojos cerrados. Nuestra primera peregrina gallega, aunque lo de la nacionalidad haya que entenderlo en los términos amplios de la Gallaecia de antaño, la monja o noble, o ambas cosas a la vez, que responde al nombre de Egeria o de Eteria, compuso su *Itinerarium* o *Peregrinatio*, en el que relata su cristiana visita a los santos Lugares de Palestina, sin olvidarse de lo que va viendo.

Peregrinos en la Quintana. Grabado de finales del XIX en los bocetos de Urrabieta Vierge.

5 CONCILIO VATICANO II. *Decreto "Dignitatis Humanae"*, Nº 2.

Y es conveniente, e incluso necesario, que así sea. Peregrinar es visitar santuarios que guardan reliquias o simplemente recuerdos relacionados con un personaje santo o famoso. Digo lo segundo por la apropiación del término *peregrinación* en contextos no religiosos. Pero peregrinar es igualmente conocer lugares, admirar paisajes, descubrir monumentos y, sobre todo, entrar en relación con personas y con culturas, encuentro altamente enriquecedor para el romero. Si no hubiera sucedido siempre así, no podríamos hoy apreciar los frutos maravillosos del intercambio entre los peregrinos de todos los tiempos y las gentes de los caminos por los que transitaron, ni esa amalgama de culturas que, con el tiempo, se ha ido forjando en la ciudad apostólica de Compostela. Ese aumento de peregrinos nos obliga a tomar con tiempo la preparación y redimensionarla de acuerdo con las previsiones. Hay asuntos que nos preocupan mucho, porque pueden tener aún mayor dificultad que en el día de hoy, sobre todo, la atención espiritual, si no se produce un cambio de rumbo milagroso en vocaciones al Sacerdocio.

2. Realidad deseable

Lo esperable, aunque depende de condiciones sujetas al libre albedrío de los hombres y, por consiguiente, se enmarca en lo que conocemos como futuribles, tiene visos de convertirse en realidad. Los futuribles, en el Diccionario de la Lengua Espazñola de la RAE, son "futuros condicionados que no serán con seguridad, sino que serían si se diesen unas condiciones determinadas". A pesar de todo, se pueden hacer unas previsiones fiables, de la misma manera que una empresa, con los datos de un ejercicio económico, puede adelantar unas hipótesis que no van a ser realizaciones muy distintas de lo previsto.

2.1. Acrecentamiento del carácter espiritual de la peregrinación

Vivimos tiempos de decadencia del sentido espiritual de la vida del hombre. En esta era de la secularización de la exis-

tencia humana, de pérdida del horizonte religioso. La cultura del bienestar y la confianza que inspiran los progresivos avances científicos y técnicos de la Humanidad llevan al hombre a creerse autosuficiente. Esta convicción trae consigo dos consecuencias: el alejamiento de Dios y la ruptura de los lazos de la solidaridad con los demás. El hombre se aisla egoísticamente. Quedémonos ahora con la primera consecuencia, el olvido de la *religación* natural con Dios.

No echaríamos de menos una religión basada en el temor, porque tal relación con la Divinidad no podría llamarse religión. Es necesario, en cambio, redescubrir las raíces religiosas inherentes inseparablemente a la naturaleza humana. Dice el Vaticano II: "Todos los hombres... son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad y, además, tienen la obligación moral de buscarla... Están obligados asímismo a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad"[5]. Y esa verdad afecta, en primer lugar, a la verdad sobre el hombre mismo. Lo recuerda el mismo Concilio con estas palabras: "siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte"[6].

Los cambios culturales en nuestro tiempo, lo mismo que los económicos o sociales, se suceden de manera muy rápida. Ello permite augurar que también puede haber una evolución que cree situaciones más propicias al resurgimiento de lo religioso. De hecho los medios de comunicación social dan a conocer, de vez en cuando, una recuperación de preocupaciones religiosas. La humanidad se beneficia con ello, porque, de no ser así, lo que se crea es un caldo de cultivo para las actividades pseudoreligiosas, como se pone de manifiesto en la proliferación de los adivinos del porvenir, en la confianza en los horóscopos, en la multiplicación de los condicionamientos supersticiosos y en los cultos protagonizados por las sectas.

No hay, pues, por que no esperar que entremos, con el cambio de milenio, en un nuevo derrotero de la humanidad en el que

6 CONCILIO VATICANO II. *Constitución "Gaudium et Spes"*, Nº 41.

7 *Salmo* 119, 54.

resurjan las inquietudes religiosas, de las cuales se beneficiará la peregrinación. Las estadísticas publicadas por la Oficina de Acogida del Peregrino, elaboradas a base de las fichas anónimas que cubren los peregrinos a pie, en bicicleta o en moto, dan a entender que no estamos lejos de ese deseado objetivo, ya que son mayoría los peregrinos que dicen haber acudido a Compostela por motivos religiosos. No todos en el mismo porcentaje; pero todos enmarcados dentro de ese móvil religioso, sin el que no hay peregrinación propiamente dicha.

2.2. Educación religiosa del peregrino

No basta la recuperación de la dimensión religiosa de la vida humana. Hace falta, al mismo tiempo, que se dé educación religiosa, sobre todo en lo referente a la peregrinación, porque es ella la que nos interesa en este momento. Tenemos la impresión de que la mayor parte de los peregrinos no estudian, antes de partir, lo que es la peregrinación como actividad religiosa. Se dejan llevar de la moda, de la influencia de una persona amiga, de un impulso vital a peregrinar no reflexivo, en el que puede tener mayor fuerza el espíritu de aventura que otra cosa.

Y la peregrinación es una realidad que se sostiene por sí misma. Tiene sus propias razones, su especial entidad. No debemos olvidar que la vida del hombre en la tierra es, en sí misma, una peregrinación. Ya lo escribió el Salmista, cuando

Peregrinación en el Obradoiro. Postal de principios de siglo.

dirigiéndose a Dios, confesó que sus mandamientos le sirvieron de solaz y de apoyo frente a un mundo materializado en el curso de su vida peregrinante: "en la casa de mi peregrinación"[7]. En esta educación religiosa debe ocupar un lugar preferencial la realidad misma de la peregrinación.

2.3. *Preparación de la peregrinación*

Existe un ritual antiguo, actualizado oportunamente por algunas organizaciones de apostolado seglar y, sobre todo, por la Oficina de Acogida del Peregrino. En él se encuentran ritos de bendición y despedida del peregrino, oraciones y temas de reflexión para la ruta y también lo necesario para un final en consonancia con la peregrinación misma. En algunos lugares, sirva de ejemplo la Tour Saint Jacques de París, se mantiene vivo de alguna manera, especialmente con un monumento medieval, o recuerdo del mismo desaparecido por los avatares del tiempo, junto al cual, o dentro del cual, se llevaba a cabo la despedida de los romeros.

Aunque no existieran tales memorias, habría motivo suficiente para preocuparse de todo lo concerniente a la peregrinación también en el aspecto espiritual, ya que en lo que se relaciona con la materialidad del viaje es natural que todo ser humano responsable adopte todas las precauciones, que nunca serán suficientes, porque es normal que luego surjan contratiempos imprevistos. Pero la existencia de esos recuerdos es una razón más para que sistamos la urgencia de una previsión total de todo lo concerniente a la peregrinación.

Han pasado, gracias a Dios, los tiempos de la simple respuesta a nuestra tradición cristiana y de vivirla como una herencia del pasado. Hoy agradecemos ese respaldo de generaciones y generaciones; pero, al mismo tiempo, somos conscientes de que, al responder a lo recibido del pasado, hay que hacerlo de una manera totalmente individual, que lleve consigo una implicación personal integral. Peregrinar es ponerse en camino con la conciencia de que la vida es peregrinación a la casa del Padre, y de que cualquier peregrinación que emprendemos

8 Cfr. *Carta de S. Pablo a los Colosenses* 1, 24.

en nuestra vida ha de ser objeto de dos consideraciones: primero, como imagen de una vida entera, que arranca de Dios y lleva a Dios, como reza el conocido aforismo-oración de San Agustín: "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti". Junto a esa perspectiva última y en consonancia con ella hemos de ordenar todas nuestras etapas en la tierra. Y una muy importante entre todas ellas es la peregrinación o las peregrinaciones que emprendamos en nuestra vida.

El peregrino debe meditar, debe orar, debe hacer penitencia. Tres cualidades indispensables de la peregrinación. Muchos serán los motivos de inspiración para la oración mental, conocida con el nombre de meditación. Pueden servirnos los paisajes, los ríos, las fuentes, el buen tiempo, la tempestad, una cumbre cubierta de nieve, el rocio de la mañana, los monumentos, las gentes. El creyente ha de encontrar motivos para la reflexión en las realidades todas, incluidas aquellas que parecen más insignificantes. Como a Fray Escoba, el Santo conocido con ese mote y que, en realidad, se llamó Martín de Porres, le sirvieron para encaminarse espiritualmente a Dios en los oficios más humildes y en los instrumentos con los que llevó a cabo su actividad conventual, así nosotros hemos de ver en todo algo que nos recuerde a Dios. El peregrino, con los ojos bien abiertos, se encuentra en excelentes condiciones para una meditación muy diversificada, pero siempre convergente en esa gloria de Dios que es vertiente fundamental de la vida terrena de todo ser humano creyente en Cristo.

La oración fluye como consecuencia natural de la meditación. Cada cosa o cada ser con los que nos encontramos pueden, y deben, movernos a alabar a Dios, a pedirle remedio, a suplicarle lo que nos inspire la consideración mental. Y, luego, la penitencia. No hará falta, seguramente, buscar otros medios penitenciales distintos a los que el simple caminar va brindando. El cansancio, la sed, el hambre, la dificultad de encontrar un lugar en el refugio, las incomodidades de la convivencia, los reveses de salud, las alteraciones físicas tras esas caminatas, sobre todo cuando no las ha precedido una adecuada preparación, ya son

suficientes elementos penitenciales. Hay que recibirlos, de todos modos, no sólo como algo inevitable, sino en su calidad de ayudas para ofrecer a Dios, de quien somos peregrinos, nuestra propia cruz de cada momento[8]. A la penitencia ascética pondrá luego el broche de oro la penitencia sacramental.

2.4. *Acrecentamiento del sentimiento de la fraternidad*

La peregrinación nace muchas veces de la convergencia de voluntades de personas que son amigas entre sí, a veces, miembros de alguna institución que peregrina como tal. En los casos de peregrinos solitarios, van naciendo lazos de amistad por los caminos, en los albergues o en el encuentro casual en la Oficina de Acogida de los Peregrinos o en las rúas de Santiago de Compostela. Esa amistad debe traducirse en la fraternidad cristiana, que tiene como aglutinante el amor, la caridad.

Procesión Apóstolo

Las investigaciones de los últimos decenios, los del resurgimiento del interés por el conocimiento teórico y la vivencia de la peregrinación, han dado a conocer el florecimiento de hermandades o cofradías nacidas casi con la peregrinación jacobea misma. La existencia de tales instituciones es muestra palpable de los vínculos creados por el hecho de la peregrinación.

La ciudad de Santiago de Compostela puede ser un buen aliciente para estimular a la confraternidad. Las calles de la zona antigua conservan en muchos casos las marcas de cofradías anejas a gremios. Todas ellas son recuerdo de la unión, expresada en actos de culto, entre los cultivadores de un mismo oficio, o de la caridad ejercida a favor del hermano sufriente, como las marcas del Real Hospital, o de la devoción común a Santiago, cuando las casas fueron, en épocas pasadas, parte de las propiedades de la Catedral, dedicadas a la atención de los responsables del culto al Apóstol.

Modelo secular y actual de todas las hermandades relacionadas con el culto al apóstol Santiago es la Archicofradía del mismo nombre, cuya capital está en Santiago de Compostela, pero tiene delegaciones en medio mundo. Fue fundada en tiempos del Papa Alejandro VI para promover las ayudas económicas para la construcción del Hospital de Peregrinos promocionado por los Reyes Católicos, Isabel y Fernando. En su construcción tuvo una actividad relevante el canónigo santiagués, y posteriormente obispo, D. Diego de Muros III. Aquella cofradía fue elevada a Archicofradía por el Papa Pío XII. Ella es símbolo y promotora de un objetivo que debe ser común a todos los devotos del Apóstol, peregrinos y no peregrinos, el de la difusión y práctica del culto a Santiago el Mayor. Y, desde luego, móvil de fraternidad para todos.

2.5. Los sustancial y lo accesorio

Es preciso inculcar mucho en qué consiste la peregrinación al llegar a su término, la tumba del apóstol Santiago, porque hay una opinión errónea generalizada, alimentada, sin duda inconscientemente, por los medios de comunicación social. Habría que

organizar cursillos de formación para los trabajadores de la comunicación, obligados a hablar de todo, no siempre con un conocimiento mínimo de algunos temas, carencia que destaca, sobre todo, en materia eclesiástica, tanto en lo que respecta a la organización de la Iglesia, como en lo que se refiere a la terminología. No caben en esto las improvisaciones, como en ningún otro campo de la comunicación.

No es todo culpa de las empresas y de sus trabajadores. Con frecuencia es la actualidad la que les urge y se ven en la necesidad de dar rápidamente la noticia para que no se la pisen otros colegas. Y así sucede que toman lo accesorio por lo sustancial. Si un famoso o una famosa acuden a la Catedral, aprovechando que han llegado a Santiago de Compostela en plan turístico o para cumplir un contrato, y llevan a cabo uno de los ritos, folklóricos o folklorreligiosos, leemos en seguida que fulanito o fulanita "han ganado el Jubileo".

El Jubileo no se gana por atravesar la Puerta Santa, que no pasa de ser un símolo de la vigencia del Año Jubilar, sin mayor trascendencia, incluso con más elementalidad, que la entrega de las llaves de una ciudad a un personaje importante. Ni se gana colocando los dedos en la columna central del Pórtico de la Gloria, ritual de origen desconocido. Ni dando el cabezazo a la estatua pétrea que se cree representativa del maestro Mateo, inmortalizado en esta manifestación del tránsito artístico del Románico al Gótico. Ni siquiera llevando a cabo el gesto folklorreligioso del abrazo a la imagen que esculpió el mismo Mateo, o alguien de su escuela, que ahora preside el altar mayor catedralicio. Este rito tiene como requisito previo algo que no siempre se hace: la confesión previa. El abrazo, "a aperta" en Gallego, es la ratificación de la paz a través de la penitencia sacramental.

Como la gracia jubilar es una realidad religiosa, las condiciones para lucrarla son igualmente religiosas. Y lo vienen siendo desde que existe el Año Santo o Jubilar Compostelano, desde aquel siglo XII, en el que el Papa Alejandro III hizo perenne lo que su predecesor en la misma centuria Calixto II, otrora pere-

grino a Compostela, había concedido "ad casum", como uno de sus reconocimientos a Compostela, santuario del Apóstol, y a su amigo y defensor de la causa del sobrino de Guido de Borgoña e hijo de Raimundo de Borgoña y de Urraca, el que fue Alfonso VII, motejado El Emperador, nacido en Caldas de Reyes.

2.6. Proyección europea

Ya hemos dicho que Europa se forjó a ambos lados de los caminos que conducen a Santiago de Compostela. El Papa Juan Pablo II exhortó a la rama occidental del Viejo Mundo a volver su mirada a Compostela. Éstas son las palabras del Sumo Pontífice, que no por conocidas hemos de dejar de repetirlas: "Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: *Vuelve a encontrarte. Sé tú misma.* Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes"[9]. Es lo que había afirmado Goethe, según Juan Pablo II en la misma ocasión[10].

Nunca han estado ausentes de Compostela los pueblos de Europa, ni siquiera aquellos que en decenios recientes sufrieron el encierro en los límites nacionales como medida de control de sus regímenes políticos. Una muestra de ello es ese confesionario catedralicio que, para los penitentes, junto a la lengua alemana, anuncia que se confiesa en Húngaro. "Pro Linguis Germanica et Hungárica" reza el mueble destinado a la administración del sacramento de la reconciliación. El nombre de Santiago y su patronazgo, a veces incluso como topónimo, está extendido por toda Europa. Por ella discurrieron los orientales que acudieron al sepulcro apostólico.

Ahora, en este momento en el que estamos quemando etapas para consolidar la unidad de los pueblos de Europa, llevándola a todos los sectores de la política, de la economía y de la relación social, interesa mirar hacia atrás. Sabemos que muchas cosas y muchos criterios han cambiado desde la Edad Media; pero, siempre mirando hacia delante, no podemos olvidar el pa-

9 *Mensaje de Juan Pablo II a España.* Madrid, 1982, p. 259.
10 *Id.*, p. 257.

sado. Sobre él ha ido construyéndose el presente. Y han de contar las dos perspectivas, la pasada y la futura.

En tiempos de secularización choca que vengamos aquí con un mensaje espiritual. No lo es estrictamente y, aunque lo fuera, no habría por qué sorprenderse. La trascendencia europea del Camino de Santiago y de las peregrinaciones es un hecho histórico al que tendríamos que mirar, viendo en él una exigencia más en ese proyecto de una Europa que tenga horizontes más elevados. Si nos atenemos sólo a los factores económicos y a los gustos políticos, difícilmente vamos a tener la generosidad necesaria para combatir todos los egoísmos y compaginar los intereses nacionales o nacionalistas con esa obligada comunión de bienes entre los pueblos.

2.7. *Proyección social*

Es normal que los acontecimientos vividos personalmente los veamos sólo desde la óptica individual. Pero eso no es lo justo, porque la costumbre no siempre se acomoda a la ley, y, por otra parte, no debemos dejarnos llevar de la tendencia de nuestros tiempos a convertir los usos en norma, porque entonces no habrá nunca una referencia que garantice la existencia en justicia.

Esta inclinación individualista puede afectar negativamente también a los que viajan en grupo. Solo o acompañado, el hombre no debe sentirse separado de los demás. Por naturaleza, el hombre es un ser social, un animal político. Como creyente, es miembro de una comunidad, de la que recibe y a la que aporta. En consecuencia, habrá que procurar que los Jubileos del futuro, e incluso cualquier peregrinación a Santiago de Compostela, manifieste su vertiente social en dos direcciones:

a) La primera es la del afecto. Cada uno gana el Jubileo en su favor: la penitencia es suya, la comunión es suya, la gracia redunda en beneficio suyo. Pero somos miembros de un cuerpo, junto con los demás creyentes, somos ramas de un árbol, bien significado en el del Pórtico de la Gloria, ese árbol de Jesé, representativo de la genealogía humana de Cristo, en el que el peregrino coloca los cinco dedos de su mano derecha. Y tanto la

imagen del cuerpo como la del árbol, ambas bíblicas, son contrarias a cualquier postura egoísta. Hemos de sentirnos enriquecedores de la familia de la fe en el momento en el que esa misma fe nos lleva a participar del tesoro indulgencial de la Iglesia misma.

b) Pero, junto al sentimiento, hay que poner una realidad tangible. Ser cristiano no es asumir simplemente un ideal, sino acep-

Santiago peregrino. Detalle de la Puerta Santa. Catedral de Santiago.

tar como guía a la persona de Cristo, seguir su ejemplo, imitar su amor a los demás. A nuestro entender, el peregrino debe vivir intensamente la fraternidad con los demás, y las celebraciones jubilares deben perpetuarse en obras sociales que aporten soluciones a los muchos problemas de nuestra sociedad. En otras ocasiones se hicieron viviendas conmemorativas para los más necesitados; las instalaciones del Monte del Gozo sirven de lugar de acogida, de escenario para celebraciones masivas y de recinto propicio para el recogimiento y la meditación. Son ejemplos del pasado. Pero no nos limitamos a Compostela, aunque las muestras mencionadas estén ubicadas en esta ciudad. Quisiéramos que en todo lugar en el que haya conciencia de la peregrinación se haga algo que sea memoria permanente de ella y útil para el pueblo menos dotado. En Santiago de Compostela habríoa que hacer una programación al respecto; pero algo que se impone como muy urgente es un albergue especialmente dedicado a los peregrinos. Hay que agradecer el servicio que prestan algunas instituciones, como es el caso del Seminario Menor de la Asunción; pero se necesitan unas instalaciones expresamente consagradas a los romeros, como lo fue, en su tiempo, el Hospital de los Reyes Católicos. El Papa Juan Pablo II acaba de recordarnos este deber social con ocasión de la preparación del Jubileo Romano del 2000[11].

* * * * * *

Esto es algo de lo que nos ocurre en el momento en el que nos invitan a manifestar nuestra opinión sobre los próximos Jubileos compostelanos. Que Dios, por mediación de Santiago el Mayor, permita llevar a cabo estos proyectos y otros que se vayan formulando, que, sin duda, serán mejores que los reseñados. Que también lo deseable se haga esperable.

11 *Oración del Año Santo*. Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago. Nº 3534, págs. 424-425.

ANGEL RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

Santiago de Compostela ante el III Milenio

Es curiosa la propensión del hombre a conservar, aunque carezcan de valor, esquemas que se rodean de hechos que ni siquiera han tenido existencia real. Tal ocurre por ejemplo con el paso del milenio, que únicamente se entiende desde el punto de vista cristiano, por cuya cronología se mide el tiempo, y en el caso que a nosotros incumbe en esta circunstancia, por encontrarnos celebrando el último Año Santo Romano, y la designación de nuestra ciudad como Ciud de Cultura. Al margen queda la insustancial discusión si el milenio empieza en el año 2000 o si hay que esperar la llegada del 2001 para considerarse dentro de él. Esperemos que todo ello traiga también una satisfaciión de tipo espiritual como el que de una manera material quedó señalado con el Via Crucis y gran Cruz del Pedroso en el comienzo del siglo XX.

Una ciudad más que milenaria, tiene su curso trazado, el paso del milenio no representa más que una anécdota, una más en su historia, y lo que le interesa es poseer la capacidad para dar respuesta a lo que le exige una actualidad producto de un pasado y fase inmediata a un futuro. Y eso es lo que no admite espera y es precisamente la responsabilidad de los que dirigen su destino en nombre de la Comunidad. La tarea es compleja y difícil por la serie de obstáculos que pueden surgir de una manera natural o por los intereses ajenos en el cmapo material o en el intrincado tramado que represente un obligado cambio de mentalidad

para adaptarse al tiempo en que se vive. Esto es tanto más difícil en aquellas ciudades, que por causas concretas se han convertido en símbolo de una determinada visión de la vida, que, al menos en apariencia parece que van perdiendo fuerza ante el impulso de nuevas actitudes que golpean en los cimientos de lo que la ha convertido en símbolo.

Y este es el caso, a mi parecer, el caso de Santiago. Porque pocas ciudades como Compostela tienen una señpa de identidad tan clara, y al mismo tiempo pocas han sabido defender esa identidad hasta el momento, a lo largo de las variaciones sufridad a lo largo de la historia.

Compostela, una vez descubierto el sepulcro del Apóstol, no se conformó en ser el lugar de un templo, sino que a su alrededor configuró un lugar de habitación en donde se asentó una población que poco a poco conforme aumentaba en número aumentaba sus necesidades, a las que se buscó solución con nuevas instituciones, se convierte en sede arzobispal, el auge de la peregrinación y la habilidad política hacen que la ciudad reciba privilegios reales. Surge una sociedad activa que se organiza en asociaciones gremiales ocntinuadoras de la actividad artesana y a través de ellas hicieron frente a las exigencias de una gran masa de población estable y otra gran masa de población transeunte que acudía a la ciudad convertida en centro comercial y que conservaba muy clara su obligación con los peregrinos, como de manera continuada se hace cosntar en las ordenanzas municipales sobre seguridad, abastecimiento y hostelería. Hay problemas nacidos de la propia dinámica de la ciudad, sobre todo los que crea el Concejo, frente al Arzobispo, en busca de mayores libertades; este enfrentamiento a veces alcanza caracter virulento y sangriento, pero llegan tomando ya un carácber jurídico hasta la desaparición del señorío arzobispal con las Cortes de Cadiz. Todo ello, junto con las leyes desamortizadoras hacen desaparecer el Voto de Santiago y la gran aportación económica que llo representaba y que hicieron posible hacer frente por parte de la Iglesia a las actividades culaturales, beneficencia y poder llevar a cabo las grandes cosntrucciones que permiten en la actualidad uno de los más hermosos conjuntos mon-

umentales existentes que en estos últimos tiempos ha representado para Compostela el reconocimiento de ciudad histórica monumental y de cultura. En el últimi cuarto del siglo XIX recibe Compostela un nuevo apoyo a ciudad símbolo con el reencuentro de los restos del Apóstol Santiago y la confirmación del Papa León XIII invitando a realizar la peregrinación, aunque ésta nunca se había olvidado. Por otra parte se realizan la cosntrucción de la Facultad de Medicina, Sordomudos, y ampliación del edificio de la Universidad. Hace pocos años hemos celebrado el 500 aniversario de nuestra Universidad, con motivo de ello se han publicado tratados que ponen de relieve su gran importancia en la que el otro pilar simbólico. Creadora y difusora de cultura, la Universidad compostelana ha sido punto de referencia de la ciudad para el resto de Galicia y el resto de España, máxime cuando era la única existente en la región. Bastante completa en lo que se refiere a las Facultades que la componían fue también mater de muchas generaciones de jóvenes procedentes de distintas partes de la Península fue sin duda una de las instituciones más apreciadas y para los compostelanos la más entrañable, que junto al aspecto característico que la juventud que de ella formaba parte añadía a Santiago, a lo que ayudaba lo que representaba en la economía a través de la estancia en las antiguas pensiones, pisos de estudiantes y gastos en lugares de ocio. El establecimiento de las nuevas Universidades de A Coruña y Vigo, rompió en parte esa imagen del carácter de universidad por antonomasia, aparte de drenar un número considerable de alumnos, que por el momento no se nota, pero sí puede tener su importancia cuando el déficit demográfico llegue a la enseñanza universitaria como ya ha llegado a la primaria y secundaria, y sobre todo si se olvilida el principio que se tuvo como base de establecimiento de las nuevas Universidades de no repetir Facultades; y por otra parte siempre queda el problema de la consignación que la Xunta asignará a cada Universidad de la Autonomía, y se logra vencer la monserga que se ha trasladado a este campo desde el político, de las deudas históricas, olvidando que la cultura creada y difundida por la institución compostelana no quedó encerrada en esta

ciudad sino que se proyectó a todo el territorio gallego. Por el momento sostiene una masa estudiantil más que suficiente que ha obligado, para ponerse a tono con las necesidades existentes, a una mayor especialización, creando nuevas Facultades, aumentando el número del profesorado y disponiendo de un material científico y bibliográfico impensado hace relativamente pocos años. Ya no hablamos de la Facultad de tal o cual disciplina, ni de la Universidad sino del Campus Norte o Sur donde aquellas están enclavadas y que forman parte del esquema trazado en el plano de expansión de la ciudad. En este caso, como sucedió en los últimos años 20 y principios de los 30 del siglo XX, con la creación de la Residencia de Estudiantes, la Universidad ha sabido marcar un momento de vigor constructivo, con la consiguiente consecuencia de creación de zonas núcleo de riqueza y belleza. Ello puede paliar de alguna manera el sentimiento de nostalgia para los que vivimos aquella última etapa de una Universidad en el centro del recinto histórico.

Ante el tercer milenio Compostela se presenta como una ciudad que ha mantenido su evolución en todos los aspectos, desde que tomó conciencia de su papel al servicio de la comunidad gallega y de su trascendencia más allá de esas limitaciones territoriales. La ciudad ha modernizado y perfeccionado sus estructuras. Se ha visto obligada por el crecimiento demográfico que experimentó en determinadas épocas como ciudad de servicio, no existentes en un extenso entorno. Como consecuenca de ello se desbordó el espacio limitado por las murallas, innecesarias ante la desaparición del peligro exterior, y que se considera un elemento estrangulador de la expansión. No obstante esa desaparición no borra el esquema de distribucción de la comunicación que sigue el condicionamiento de las antiguas puertas del recinto fortificado. Van integrándose en la ciudad los antiguos barrios o se crean, no siempre con fortuna urbana, los llamados ensanches. El boom de la construcción aprovecha la llegada del dinero procedente de la fuerte emigración a paises europeos tras la guerra española y la segunda mundial. Hay también el asentamiento en el conjunto urbano mundial. Hay también el asentamiento en el conjunto urbano compostelano de habitantes

procedentes de la zona rural; la falta de suelo edificable y las altas tasas municipales ayudan a la aparición de la especulación del suelo, aprovechándose de ellos los ayuntamientos en ciudades dormitorios, cuyos habitantes trabajan en su mayoría en Santiago y dejan sus impuestos en el ayuntamiento en que reposan. Las consecuencias son palpables, se desprecia la abundancia de zona rural no aprovechable para culativos que había aportado la absorción de los ayuntamientos de Conxo y más recientemente Enfesta por el de Santiago, y por otra no lograr alcanzar el mágico número de los cien mil habitantes tan deseados y que se convierta en inasequible por separación de alguna parroquia que se siente más a gusto con su vecina del Ayuntamiento de al lado, caso Barciela, o que se sienta defraudado por la poca atención que se le ofrece en comparación con su pertenencia anterior, y la carta impositiva a que está sometido. La ocupacion de zons como Fontiñas, Pajonal, Conxo, Vite no se hace con población que venga a aumentar el censo municipal, sino que responde al ansia de mejorar la foma de vida o facilidad de convertirse en propietario de la propia vivienda como consecuencia del abaratamiento respecto a las existentes en las zonas más próximas al casco histórico, que merced del traslado de habitantes a ensanches y nuevas zonas y otras causas y servidumbres que el tal casco les impone dejan vacias las casas y van comvirtiendo al Santiagho tradicional en un fantasma de lo que fue, alimentada tan solo por la presencia de turistas o peregrinos más o menos auténticos, a los cuales se les ofrece recuerdos de su estancia, y un gran número de bares y cafés que cada vez inundan más y más plazas y calles que hasta entonces tenían un medio de vida más variado. Poco a poco son entidades oficiales las que van ocupando antiguos edificios, conservando al menos la dignidad que tuvieron en su origen. Dios quiera que la política seguida por el Concejo de rahabilitación des casco tenga éxito, como la política de fijar la estancia del turismo y la oferta de los servicios de la calidad del Auditorio, Palacio de Congresos, rehabilitación de cines y teatros. He hablado de turistas, pero no quiero con ello despreciar el uso que de ellos hace la población compostelana,

demostrando una vez más su sensibilidad. Todos los cambios de población, extensión de la ciudad, gentes que viviendo en zonas limítrofes realizan su trabajo en Compostela, obligan a establecer vias aceptables de comunicación, que eviten los frecuentes atascos producto en ocasiones a la presión a la que se somete a una ciudad que por sus características no estaba preparada para ello. La comunicación se ha mejorado mucho con la construcción del periférico, que se trata de mejorar en aquellos puntos en donde se ha notado sus deficiencias y ampliarlo por la zona Oeste, cerrando así el nuevo casco urbano de Santiago, pero teniendo en cuenta que ha de constar con muchas más puertas que faciliten al compostelano atravesar periféricos, autovías y autopistas, que pueden convertirse en los muros de una prisión. Compostela aparte de las vías que podríamos llamar internas, es centro importante como nudo de comunicación. La apertura de la vía Zamora, Ourense, Coruña abrió un amplio portillo a la comunicación co la Meseta, aunque la situación de la estación, ocasionó el relleno que rompió la comunicación de zonas del valle de Sar que afortunadamente está sentenciado a ser sustituido por un largo viaducto que permitirá la comunicación de toda la zona y un nuevo espacio para el esparcimiento. Por otra parte las relaciones cada vez más excelentes con Portugal puede ofrecer un excelente medio de comunicación el día que las mejoras del ferrocarril, sacrificado tantas veces en aras de la carretera, consiga en Galicia el sello de alta velocidad.

Motivo de preocupación presenta para Santiago la evolución del aeropuerto de Lavacolla, que no solamente tiene que hacer frente a la existencia de otros dos en territorio gallego, sino ha de enfrentarse con el crecimiento experimentado por el portugués de Oporto.

Todas estas cosas han llevado a la conclusión d eque la base económica de la ciudad debe sufrir una transformación, que sin destruir las tradicionales, debe asentarse en otras fuentes que sean capaces de atender a la demanda de empleo y de mayor variedad a la actividad laboral para paliar la crisis.

Así se explica el cambio sufrido en lo que respecta a la feria y mercado de los jueves, abandonó el espacio de Santa Susana

para ocupar el lugar de Salgueiriños y que en pocos años ya ha sufrido una nueva ubicación en Amio, donde alejada de la ciudad ha experimentado un cambio radical en sus objetivos, cambiando incluso el día de celebración y poniendo en crisis todo el comercio, sobre todo de hostelería que se había creado a su alrededor, y con la pérdida de todo el tipismo que le acompañaba desde su creación medieval. Una búsqueda de aumentar la riqueza de Compostela se centra en el esfuerzo que un grupo activo de Santiago desarrollan desde el Polígono del Tambre, en el que no contentos de su función mayormente distributiva, se quiere convertir en centro de producción. Parece que está en pleno desarrollo la ampliación de su hábito de ocupación territorial. Hemos intentado dar una idea de algunos puntos que han ocupado la actividad de los encargados de la ciudad, resueltos unos con mayor o menor fortuna, con completo desacierto en otras ocasiones, pero lo que no se puede ignorar que se ha conseguido una mejora en cuanto a la comunicación, en cuanto a la política del ocio, centros culturales, Auditorio, Museo de Artes Contemporáneas, Palacio de Congresos, abundancia de jardines, etc.

En todo ello ha tenido importancia suma el reconocimiento político administrativo de capital de Galicia, con todo lo que eso supone en la marcha de una ciudad, y una de sus últimas muestras de ello, aparte de la continua aportación al Consorcio, se refiere a la construcción y puesta en marcha del nuevo Hospital Clínico, con la remodelación de todo su entorno con el traslado de la Facultad de Medicina, de Odontología y sus complementos y la realización de la que ha sido presentada como la obra más grandiosa del fin del milenio: la Ciudad de la Cultura en el monte Gaias y que el autor del proyecto declara que no será "un monumento al final del algo" sino que supondrá una nueva interpretación del tiempo y del espacio "del próximo milenio" Y algo más importante a mi parecer: esta Ciudad no podrá nunca suplantar al símbolo de Santiago, la catedral.

CLAUSURA

PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN

Roma y Santiago: peregrinos, caminos y jubileos

El descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago en Galicia en el primer cuarto del siglo IX, no parece haber creado graves problemas a la curia romana. Tal vez ésta no tenía mucha seguridad de que el cuerpo hallado por Teodomiro, obispo de la pequeña y atlántica diócesis de Iria Flavia, fuera realmente el de Santiago y la noticia que anunciaba el extraordinario descubrimiento probablemente fue acogida con ciertas dudas pero no se manifestó una abierta hostilidad hacia la misma.

Las polémicas surgirán más adelante, una vez que se haya afirmado el culto al hijo de Zebedeo y cuando la peregrinación confiera un papel de gran importancia a la diócesis compostelana. Fueron sobre todo los obispos de la península ibérica que comenzaron a temer, por cuestiones de primado y de poder, por la excesiva afirmación de la diócesis de Santiago, quienes empezaron a plantear cuestiones de legitimidad y de veracidad.

En realidad Roma, excepto algún momento de tensión, apoyó, al menos hasta que se consolidaron los jubileos romanos, la peregrinación a Santiago y la sede obispal surgida en torno a su tumba.

Hay diversas razones para ello. Recientemente Barreiro Rivas ha desarrollado una teoría fundada sobre la necesidad de la Roma carolingia y post-carolingia de volver a centrar en Roma el mundo simbólico, espiritual y religioso que los bizantinos, fuertes a causa de la sede imperial y de la proximidad de Jeru-

salén, habían desplazado a Constantinopla. Desde tal punto de vista el naciente culto compostelano habría recibido apoyo, ya que compensando a Occidente la articulación y la organización del espacio sagrado, volvía a situar a Roma en el centro del orbe cristiano: «Si para el naciente reino de Asturias la creación de un lugar sagrado en Compostela cumplía la función de cosmizar el nuevo espacio, enfrentándolo a los espacios dominados por el Islam y creando las bases ideológicas para estructurar y motivar la resistencia armada, para el imperio carolingio y para la Iglesia de Roma la aparición de Santiago de Compostela y su inserción en los modelos de culto en la ortodoxia romana, suponían la recuperación de la centralidad geográfica de la cristiandad, el reforzamiento de sus contenidos simbólicos y la potenciación del papel político cultural y religioso de Occidente frente a la anterior hegemonía bizantina»[1].

Por otra parte el proceso de integración en la esfera eclesiástica romana se refuerza con la introducción de la liturgia romana que sustituye a la gótica o mozárabe. Parece que el rito romano se difundió lentamente desde los Pirineos hacia Occidente[2]. El primer monasterio que lo aceptó fue San Juan de la Peña, el 22 de Marzo del 1071. Posteriormente se propagó por Cataluña. En Navarra se aplicaría en el 1076 con la subida al trono de Sancho I Ramírez, mientras que en Galicia la *Historia compostelana* comenta que Diego Peláez la recibió en su época: "In hoc tempore apud hispanos lex Toletana obliterata est ed Lex Romana[3]. Hacia finales del siglo XI la iglesia compostelana está totalmente integrada en las corrientes reformistas: «En la nueva situación surgida tras la introducción del rito romano y la conquista de Toledo -aclara López Alsina- la cooperación activa con la iglesia de Roma se hace decisiva para asegurar la posición de la iglesia compostelana. El primer fruto es el privilegio de Urbano *II Veterum Synodalium* de 1095, que definitivamente normaliza desde el punto de vista canónico la dicotomía Iria-Compostela. El siguiente objetivo fue la confirmación general de los bienes y posesiones de la nueva iglesia catedral y la protección pontificia que se alcanza en el privilegio de Pascual II *Justitiae ac rationis* de 1101»[4].

1. BARREIRO RIVAS, *La fundación política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid 1997, p.289.
2. E. TEMPERÁN VILLAVERDE, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Pontevedra 1997.
3. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela 1898-1911, 11 voll., vol.II, p.553.
4. F.LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1988, pp.182-183.

Por otra parte las relaciones entre Santiago y Roma, necesariamente intensas y continuas, no son siempre las mejores, a menudo entran en crisis y a veces surgen hostilidades por parte de la curia romana. Si en ocasiones los pontífices romanos conceden privilegios y permiten el aumento del poder de la sede apostólica compostelana, en otras muestran una clara hostilidad como se aprecia en la propia Bula de Urbano II que al hacerse eco de la duda más grave mina el significado mismo de la sede apostólica: «Compostella dicitur et Ecclesiam continet in qua B. Jacobi corpus requiescere creditur»[5].

En este sentido la historia del desarrollo de la consolidación y de la rapidez con la que avanza o se ralentiza la afirmación de la catedral de Santiago es sin duda la historia de un continuo tejido diplomático entre la curia compostelana y las distintas facciones de la política hispánica pero sobre todo y esencialmente de su relación con Roma y con los pontífices. Los documentos más significativos de la *Historia compostelana* y de los distintos *Tumbos* fueron frecuentemente redactados y firmados en San Juan de Letrán. Incluidos aquellos falsos o falsificados que buscan en cualquier caso su propia justificación en Roma. A partir de la confirmación del voto de Santiago por parte de Pascual II hasta la institución del año santo que se atribuye a Alejandro III[6].

El surgimiento de Cluny desempeña un papel determinante en las relaciones entre Roma y Santiago. La política unificadora de la Orden alcanza su culmen a principios del siglo XII, mientras que por un lado es la expresión de un papa como Calixto II que se ha formado en su ámbito y que es un ferviente protector de la curia compostelana, por otro apoya a los prelados composte-

5. *Historia Compostelana, en España Sagrada. Theatro geográphico-histórico de la Iglesia de España*, por H.Flórez Madrid 1765, p.21.

6. F.L.A. (F. LÓPEZ ALSINA), *El Papa Alejandro III confirma el jubileo de la Iglesia de Santiago, en el catálogo de la exposición Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en las peregrinaciones a Compostela* a cura di S. Moralejo Alvarez, Santiago de Compostela 1993, pp. 340-341.

Estatuta de San Pedro que recibe a los peregrinos que llegan de Roma, obra de Arnolfo di Cambio. Basílica de San Pedro

lanos fieles a su estrategia política y de devoción. De hecho vemos a Cluny apoyando claramente el auge de Santiago en 1120, con ocasión de la visita a Roma del obispo de Oporto Hugo para obtener la dignidad arzobispal para la diócesis compostelana. Su viaje está bastante detallado y aquí nos puede ser útil seguirlo tanto para indicar uno de los trazados usados para comunicar las dos ciudades, como para poner de relieve el papel de la orden borgoñona en tierra de España y especialmente en Galicia. El prelado sigue el Camino de Santiago hasta Burgos, pasa por Auch y Toulouse recorriendo así carreteras interiores, en parte la *vía podense* (recuerda Cahors y Moissac) en parte la *lemovicense* (dice que ha visitado el cuerpo de San Marcial en Limoges) hasta que llega a Cluny, un monasterio que "aventaja a todos los monasterios en su santa religiosidad, en caridad y en dignidad»[7]. Se trata de un testimonio muy significativo ya que subraya los estrechos vínculos entre la peregrinación y la orden cluniacense, entre la curia santiaguesa y los monjes de Cluny. Vínculos de carácter intelectual, espiritual y por supuesto también político. De hecho el obispo hará buen uso de los consejos que le den y obtendrá en Roma el palio de arzobispo para la sede de Santiago. A nosotros ahora nos interesa también reconstruir la trayectoria que sigue para llegar a Roma. "Luego, fortalecido por las benediciones de la sagrada congregación, llegó con el auxilio del Señor por los monasterios y posesiones de los cluniacenses hasta los valles de Moriana. Allí también el venerable conde Humberto le recibió honoríficamente y le llevó hasta la ciudad de Susa"[8]. Nuestros viajeros por lo tanto entran en Italia por el puerto de Moncenisio y el valle de Susa.

No conocemos el resto del trayecto dado que para escapar a la búsqueda de las tropas imperiales, el arzobispo se disfraza de soldado y va a Roma por una vía que no está indicada pero con toda probabilidad, habida cuenta de la época, debía tratarse de la francígena[9].

Sin embargo en los primeros años de la peregrinación compostelana los peregrinos italianos para ir a Santiago probablemente utilizaban la vía tolosana o egidiana[10], más que la vía interna que siguió el obispo Hugo, dictada por la necesidad de

7. Historia Compostelana, edición de Emma Falque, Madrid 1994, pp. 101-102.

8. *Ibidem*, p. 103; el texto latino en *España Sagrada*, ed. cit., p.47: "Deinde Sanctae Congregationis benectionibus minitus per cellas et possessiones Cluniacensium obedientiarum usque ad valles *Maurianenses* domino auxiliante pervenit. Ibi etiam venerabilis Comes Umbertus eum onorifice suscipiens, usque ad urbem Sensiam summa cum veneratione perduxit".

9. Sobre la vía *francigena*, principal camino de peregrinación a Roma, véanse los trabajos de R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988, *Le vie di pellegrinaggio nel Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991 y la obra de conjunto dirigida por P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Francigena. Santi, cavalieri, pellegrini*, Milano 1999.

10. La vía tolosana es la primera que se indica en el Quinto libro del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* ed. K. Herbers, Santiago de Compostela 1998, p.235: "Quator vie sunt que ad Sanctum Iacobum tendentes, in unum ad Ponte Regine, in horis Yspaniae, coadunantur: alia per Sanctum Egidium et Montem Pessulanum et Tholosam et portus Asperi tendit; alia per Sanctam Mariam Podii et Sanctam Fidem de Conquis et Sanctum Petrum de Moyssaco incedit; alia per Sanctam Mariam Magdalenam Viziliaci et Sanctum Leonardum Lemovicensem et urbem Petragoricensem pergit; alia per Sanctum Martinum Turonensem et Sanctum Ylarium Pictavensem et Sanctum Iohannem Angeliacensem et Sanctum Eutropium Sanctonensem et urbem Burdegalensem vadit. Illa que per Sanctam Fidem, et alia que per Sanctum Leonardum, et alia que per Sanctum Martinum tendit, ad Hostavallam coadaunantur, et transito portu Cisere, ad Pontem Regine sociantur vie que portus Asperi transit, et una via exinde usque ad Sanctum Iacobum efficitur".

llegar a Cluny. El *Codex Calixtino* sitúa el comienzo de esta vía en Saint-Gilles y dice que penetra en España por el paso de Somport hasta unirse en Puente la Reina a las otras vías francesas. A continuación el reclamo de las visicitudes carolingias, localizado sobre todo en Roncesvalles y la cota más baja, harán que se desplacen hacia este paso la mayor parte de los peregrinos italianos y de la Europa meridional. Los más ricos, sin embargo, utilizaban a veces el puerto de la capital catalana que mantenía su actividad también para las conexiones con Tierra Santa[11].

La narración del viaje del obispo Porto es importante para nuestra exposición también por otro motivo, de hecho la *Historia compostelana* atestigua la presencia en Roma de "ceteri quam plures Ecclesiae Beati Jacobi confrates qui Beatum Jacobum olim adierant, et seispsos ipsi Apostoli subjugaverant"[12] (es decir, de peregrinos que habían estado en Santiago y que habian quedado prendados de la devoción al Apóstol y que en ese caso apoyaban la concesión de la dignidad arzobispal). Probablemente se trataba de una primera forma de confraternidad de ex peregrinos que habían realizado la peregrinación a Santiago del mismo tipo de las que luego proliferarían en todos los rincones de Europa. En cualquier caso, ofrece testimonio del profundo vínculo con el santo, cuyo cuerpo se había visitado, típico de la mentalidad del peregrino compostelano que en general quedaba muy implicado en la experiencia de la peregrinación jacobea después de haberla realizado.

Los contactos entre Santiago y Roma, y viceversa, a menudo se producen precisamente a través de los propios peregrinos. Una vez más la Historia compostelana nos resulta útil al señalarnos una carta de recomendación que el Papa Calixto envía a Gelmírez por medio de un peregrino romano. El Pontífice presenta al arzobispo su protegido («miles iste fidelis noster Guido votum habuit beatissimi Jacobi Apostoli visitandi»)[13], y le pide una protección especial: «rogamos itaque dilectionem tuam ut quando ibi fuerit, eum pro amore nostro commendatum habeas». La carta está sellada en Letrán el 5 de Julio de 1121. En el mismo texto encontramos que, algunos años después, Gelmírez envía a un

11. Es el caso, por ejemplo, de los dos notarios perusinos que van a Santiago en 1588, que utilizan la ruta maritima de Livorno a Barcelona y que luego siguen el valle del Ebro. Véase Fabrizio Ballarini, *Viaggio de S.Iacomo de Galitia in Compostella*, a cura di Barbara Giappichelli, Todi-Perugia 1999.
12. *En España Sagrada*, ed.cit., p. 289.
13. *Ibidem*, p. 339.
14. *Ibidem*,p. 583.

peregrino pisano «papae per ordinem», con el fin de que contase «quae propriis oculis in altare Beati Jacobi viderat et auditu perceperat de altaris Beati Jacobi persecutoribus...»[14] queriendo referirse al levantamiento de los burgueses compostelanos, al asalto de la catedral y a otros trágicos acontecimientos que tuvieron lugar en 1136.

El hecho de que la peregrinación italiana a Santiago fuese ya consolidada a mediados del siglo XII lo encontramos atestiguado en el *Liber Sancti Jacobi*, y en particular en el segundo libro donde, de los veintidós milagros que se consideraban ejemplares y que por ello fueron puestos por escrito y difundidos, cuatro están dedicados a peregrinos italianos[15]. Es evidente que la elección de los milagros que se narran en el Códice corresponde a una estrategia muy clara puesta en práctica por la curia compostelana, orientada a consolidar y desarrollar la peregrinación en los lugares donde ésta tenía más arraigo.

El culto y el interés por Compostela se consolidará en Italia en el siglo siguiente, como resulta evidente en Dante que hará referencia más de una vez tanto a Santiago como a la peregrinación compostelana. En el canto XXV del Paraíso define al Apóstol como "gran principio glorioso" (versos 22-23), "ínclita via" (verso 24), "segundo fuego" (verso 37), "segunda luz" (verso 48), "incendio" (verso 80), "esplendor" (verso 106) y sobre todo "barón" en la exclamación de Beatriz ("mira, mira: he aquí al barón / a causa del cual los de abajo visitan Galicia", versos 17-18). En otras ocasiones recoge creencias típicamente jacobeas como la relativa a la vía láctea que en el Convivio (II, XIV, 1) llama "galaxia" ("la galaxia, es decir ese círculo blanco que el vulgo llama el camino de Santiago"), constelación muy conocida por los peregrinos a través de la que se orientaban en las oscuras noches medievales. En la *Vita Nova* (XL, 7), ofrece esa ineludible y ejemplar definición de peregrino: «los peregrinos pueden entenderse de dos maneras, en un sentido amplio y en un sentido estricto: en el amplio en cuanto que peregrino es cualquiera que se encuentre fuera de su patria; en sentido estricto no se entiende peregrino si no quien va hacia la casa de Santiago o vuelve de ella. Sin embargo hay que tener en cuenta que hay tres

15. M. DE MENACA, *Histoire de Saint-Jacques e de ses miracles au Moyen Age*, Université de Nantes, 1987,pags. 266-7: "La péninsule italienne est donc, avec la France, la Palestine et l'Espagne un cadre géographique priviligié et bien détaillé dans les Miracles. Elle sert même de cadre à un voyage particulièrement marqué du sceau de l'imaginaire, qui nous est reconté au miracle XVII, où un suicidè, prise en charge par le démons, ne file pas directement en enfer, mais entreprend un voyage, que nous pourrions qualifier de touristique, vers l'Italie et Rome, en compagnie de toute la horde de démons qui promènent ainsi l'âme damnée du suicidé entre l'Espagne et l'Italie, laissant le temps à saint Jacques de leur barrer la route "dans la forêt qui se trouve entre la ville de Rome et le village Labicano". Los milagros que se refieren a peregrinos italianos son el II, XI, XII, XV. De hecho los *miracula* tienen como escenario lugares y peregrinaciones principalmente franceses, alemanes e italianos, las tres principales componentes de los viandantes compostelanos. Sin embargo encontramos también tres milagros que se ubican en las vías marítimas que van hacia Jerusalén y que indican que Santiago se consideraba protector de cualquiera que emprenda un viaje, se dirija donde se dirija y vaya al santuario que vaya, incluido el Santo Sepulcro.

16. *Vita Nova*, XL, 7: "Peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria; in modo stretto non, s'intende peregrino se non chi va verso la casa di Sa' Jacopo o riede. E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servigio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, la onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno alla casa di Galizia, però che la sepoltura di Sa' Jacopo fue più lontana della sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma..."

formas de llamar propiamente a la gente que va al servicio del Altísimo: se llaman palmeros ya que se dirigen al ultramar de donde muchas veces traen la palma; se llaman peregrinos los que van a la casa de Galicia y la sepultura de Santiago está más lejos de su patria que la de ningún otro apóstol; se llaman romeros los que van a Roma...»[16].

Hay que añadir que entre la curia compostelana existía una voluntad explícita de parecerse la más posible a Roma, y lo vemos por ejemplo en la estructura simbólica del desarrollo urbanístico del burgo que nace en torno al santuario. López Alsina habla de una primera fase "levítica" en la que el espacio se organiza según donaciones reales a imitación de las memorias bíblicas. Las tres millas que Alfonso II concede al santuario como espacio reservado y protegido se basan en la memoria bíblica de la concesión a las tribus de Levi de espacios análogos para que construyan sus propias ciudades. Más adelante con la consolidación de la peregrinación y de la relevancia cada vez mayor que asume la ciudad, el desarrollo adquiere un carácter "apostólico", casi romano, que encontramos en las dedicatorias de las iglesias y de los altares que recalcan el planteamiento de Roma. Con su aspiración a la apostolicidad -explica López Alsina- Compostela reivindicaba las características propias de la apostolicidad

17. J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, "Un peregrino veneciano en Compostela en 1581", en *Compostellanum*, X (1965), pp. 331-343.

Claustro de la Basílica de San Juan, construido en el S. XIII por Vassalletto.

romana. La concepción apostólica de locus sanctus se usa como principio ordenador del programa de construcciones públicas y de reformas eclesiásticas que se acometió en Compostela por parte de Sisnando I y de Alfonso III.

En el desarrollo de la Santiago medieval se respira un aire letranense y romano sobre el que insistirá el más "romano" de los arzobispos compostelanos, Diego Gelmírez, quien «ad instar romane curie» da, por ejemplo, un gran relieve en la liturgia compostelana a la visita, el día de San Marcos, por parte de todo el pueblo y del clero, a la capilla de Santa Cruz sita en el monte Gozo. Asimismo obtiene de Pascual II que los canónigos de la catedral pudieran llevar en la cabeza mitras adornadas con piedras preciosas tal y como lo hacían los cardenales de Roma e introduce la dignidad siguiendo la costumbre de Roma de siete cardenales presbíteros. Una cuestión que no pasará desapercibida a los peregrinos italianos que se manifestarán sorprendidos en sus narraciones y en sus diarios de viaje[17].

Por otra parte existe el deseo constante de unir Santiago a San Pedro y San Juan. El episodio al que más frecuentemente se hace referencia es la transfiguración de Cristo en el monte Tabor, a lo que sólo tres apóstoles tendrán el privilegio de asistir. En el Códice Calixtino es el episodio evangélico que más se cita. Existe una marcada voluntad de colocar a Santiago en el mismo rango de los otros dos apóstoles y en una posición de primacía respecto a los demás. En este sentido, como indica a justo título Serafín Moralejo, es posible hacer una lectura iconográfica del conjunto de capillas radiales que cierran el ábside. La central está dedicada al Salvador, "la contigua por la izquierda - explica Moralejo – a San Pedro y a la derecha, a san Juan,atendiendo así en parte a la osada recomendación de su Madre, María de Zebedeo. Con la capilla de Santiago, situada en eje con la del Salvador, vendríamos a tener a los protagonistas de la Transfiguración en una disposición que recuerda la que éstos suelen adoptar en la iconografía tradicional de dicho episodio"[18]. El *Liber*

San Pedro y Santiago. Colmar, Museo d'Unterlinden.

18. S. MORALEJO ÁLVAREZ *La imagen arquitectonica de la Catedral de Santiago de Compostela, en Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*. Perugia 1985, pp,42-43.

19. DE PORTA OCCIDENTALI "...Sursum tamen Dominica transfiguracio qualiter in monte Tabor fuit facta, mirabiliter sculpitur. Est enim Dominus ibi in nube candida, facie splendens ut sol, veste refulgens ut nix et Pater desuper loquens ad ipsum: *et Moyses et Elias*/ et cum illo *apparuerunt, loquentes ei excessum quem completurus erat in Iherusalem*. Ibi vero beatus Iacobus est et Petrus et Iohannes quibus transfiguracionem suam pre omnibus Dominus revelavit". *In Liber Sancti Jacobi. Codex calixtinus*, ed. cit., p.254.

20 Véase nota n. 6.

Sancti Jacobi, asimismo, nos recuerda que el tema original de la fachada occidental de la catedral entre la fachada y el ábside se encuentra integrada en un proyecto iconográfico que no oculta el deseo de unir a Santiago, San Juan y San Pedro a la figura de Cristo, en una relación más estrecha que la de los otros apóstoles y la referencia implícita a los lugares principales de la peregrinación medieval: a Roma, Santiago y Jerusalem, es decir, a los lugares donde vivió Cristo y donde reposaban los testigos más directos de la que se consideraba la manifestación más importante y significativa de la vida del Señor[19].

En este clima nacen los años santos compostelanos y el tipo de indulgencia que se dispensan en la catedral. Éstas también medidas según el modelo romano, incluso de acuerdo con la *Bula Regis Aeterni* (1118) atribuida a Alejandro III, en la que se hace referencia a la concesión de un año jubilar por parte del Papa Calixto II (1119-1124). Se dice que ello debe suceder «eisdem modo et forma, quo romana ecclesia habet»[20]. Evidentemente se trata de una falsificación o de una interpolación posterior al año 1300, ya que el documento al que se refiere la presunta Bula de Alejandro III es de principios del siglo XVI. Sin embargo todos los años santos compostelanos, que se proclaman todas las veces que la fiesta de Santiago cae en Domingo, se inspiran en la liturgia y las indulgencias romanas. A partir de la apertura de la Puerta Santa hasta la remisión completa de todos los pecados.

Entre dichas coordenadas podemos plantear nuestro razonamiento de las relaciones entre Roma y Santiago, basándonos en el doble registro de las relaciones eclesiásticas y la de la peregrinación que evidentemente afecta no sólo a Roma sino a toda la península. En particular Pistoia, donde la concesión por parte de Gelmírez el arzobispo Atto de una importante reliquia del Apóstol, había determinado el nacimiento de un floreciente culto jacobeo[21].

Respecto al primero, la cuestión central nos viene dada en la época de Gelmírez que es también la época en la que se estructura la peregrinación, se consolida y adquiere aquéllas que lo caracterizarán. Respecto al segundo, tiene relevancia la existencia de una red itineraria específica que permite la peregrinación y la favorece.

21 Entre los numeros ensayos que Lucia Gai dedica al tema son fundamentales sus *L'altare argenteo di san Iacopo nel duomo di Pistoia*, Torino 1984 y *Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII e XIII en Atti del Convegno Pistoia e il Cammino di Santiago una dimensione europea nella Toscana medievale*, Perugia 1987, pp. 119-230.

22 En L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M LACARRA, J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, p. 202.

De hecho Roma y Santiago están unidas por un *iter peregrinalis* que en ambas ciudades tiene sus dos polos extremos y que los peregrinos recorren en los dos sentidos, o bien porque se dirigen a una de las dos metas o bien porque efectúan su viaje de regreso. De este modo ambos recorridos se superponen y asumen caracteres comunes a menudo.

En el Camino de Santiago, en Arconada, cerca de la espléndida iglesia de Villalcázar de Sirga, cuando a principios del siglo XI Gómez conde de Carrión, decide edificar un hospital para peregrinos que atraviesen la meseta leonesa y deja escrito que éste debe servir para acoger «euntium vel regredentium Sancti Petri et Sancti Jacobi Apostoli», es decir, para aquéllos que iban o volvían de Roma o de Compostela[22]. Para él está muy claro que el camino puede recorrerse en las dos direcciones, aunque se encuentra a cuatrocientos kilómetros de Santiago y a más de dos mil de Roma. Con el mismo espíritu se crean hospitales, se construyen puentes y se fundan confraternidades un poco por todas partes para favorecer el tránsito y la estancia del gran pueblo de los peregrinos, allá hacia donde se dirigiese.

La unidad de las vías de peregrinación se extendía más allá de Roma y abarcaba todos los caminos de la cristiandad. En ellos germina una civilización común que se nutre de distintos factores unitarios. En primer lugar el peregrino podía moverse sólo si estaba asistido por una estructura de hospitales que frecuentemente estaba dirigida por instituciones supranacionales y que contribuía, aparte de a permitir el real desarrollo de la peregrinación, a consolidar el concepto de pertenencia a una única civilización. De hecho todo el sistema hospitalario se inspiraba en el principio de la acogida del «hospes tanquam Christus», profundamente arraigado en la caritas cristiana. San Benito lo había incluido en el capítulo 53 de su Regla y fue retomado y formulado claramente en el Quinto libro del *Codex Calixtinus* donde, en el undécimo capítulo que trataba de "cómo debe acogerse a los peregrinos" se especifica que «cualquiera que los acoja y los hospede diligentemente, no sólo tendrá a Santiago como huésped sino al mismo Jesucristo, tal y como él dijo en el Evangelio "Qui vos recepit me recepit"»[23]. Esta filosofía de la acogida que era la misma en todas los caminos del mundo cristiano alimenta la na-

La exposición de la "Verónica" constituía uno de los momentos más esperados por el peregrino llegado a Roma.

23 *Quod peregrini S. Iacobi sint recipiendi. en Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. cit., p. 257: " 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...*".

24 *De tribus hospitalibus cosmi*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. cit., p.237: " Tres columnas valde necessarias ad sustinendos pauperes suos maxime Dominus in hoc mundo instituit: hospitale scilicet Iherusalem, et hospitale montis Iocci et hospitale Sancte Christine quod est in portibus Asperi. Hec sunt hospitalia in locis necessariis posita, loca sancta, domus Dei, refectio sanctorum peregrinorum, requies egentium, consolacio infirmorum, salus mortuorum, subsidium vivorum. Hec igitur loca sacrosancta quicumque edificaverit, procul dubio regnum Dei possidebit".

25 Se trata de Jonas abad de Soro en Danimarca. Véase Dessin d'une pierre tombale, en catálogo de la exposición Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage européen , Gand 1985, p.202.

turaleza y justifica el nacimiento de órdenes hospitalarias supranacionales como las de San Juan de Jerusalén, la de San Antonio de Viena, la de Santiago de Altopascio y la de San Lázaro que reforzaban la sensación de encontrar en todas partes estructuras comunes al servicio de la "peregrinatio".

Por otra parte, ya a mediados del siglo XII, siempre en el *Codex Calixtinus* se afianzaba tal concepto mientras que al indicar de forma ejemplar a las estructuras hospitalarias más útiles a los peregrinos, se colocaba una de ellas en la vía hacia Santiago, otra en la vía hacia Roma y la otra hacia Jerusalén[24].

Unidad conceptual y real atestiguada, por otra parte, por los mismos peregrinos en sus diarios de viaje que contienen frecuentemente el resumen, uno tras otro, de las peregrinaciones a Roma, Santiago y Jerusalem, de Nompar Señor de Caumont a Jehan de Zeilbeke, de Jean de Tournai a Bartolomeo Fontana, que no va a Jerusalem, pero une Roma y Santiago a la vista de los santuarios marianos de Loreto, Montserrat y Zaragoza y a los franciscanos de Asís y La Verna, de Harnold von Harff a Domenico escribe un poco conocido *Viaggio a Levante al santo Sepolcro*. A veces son las lápidas de los peregrinos las que lo recuerdan, como la del danés Jonas que estuvo dos veces en Jerusalem, tres en Roma y una en Santiago ("Jerusalem repetit bis ter Romamque revésit et semel ad sanctum transiit hic Jacobum")[25]. Una interdependencia que encontramos también en los tratados teóricos de mística de la peregrinación que a menudo tratan globalmente las tres grandes peregrinaciones, de Félix Fabri a Gaspar Loarte, que la extienden también, a partir del siglo XV, a las emergentes devociones marianas.

Los mismos eran también los santos protectores de quien se movía por los caminos medievales: Santiago sobre todo, pero asimismo San Cristóbal cerca de los vados, San Martín de Tours, San Antonio abad, San Nicolás de Bari y San Egidio. Idéntica la cultura que acompañaba a los peregrinos, a partir de la carolingia que se hallaba presente en todos los caminos, y que se transmitía a través de una jerga común de la que el latín seguía formando la mayor parte. El papel de la tradición carolingia, que en el *Códice Calixtino* se concreta en la *Historia Caroli*, queda fijada en el territorio por la acción de los propios peregrinos. No sólo

el camino de Santiago está lleno de frecuentes recuerdos sino que la vía Francígena que lleva a Roma a los peregrinos que bajan desde los Alpes está marcada por frecuentes memorias carolingias. Incluso podría reconstruirse el recorrido siguiendo las visicitudes del Cantar de Gesta de Ogier de Dinamarca. Se trata de un texto de comienzos del siglo XIII que reelabora muy libremente los episodios carolingios, Carolotto, hijo de Carlomagno mata al hijo de Ogier de Dinamarca que es un vasallo del Emperador que decide vengarse. Todo el cantar se desarrolla en torno a este tema con un final sobrenatural que reestablece la paz entre los dos contendientes, Cuando Ogier huye a Italia, Carlomagno le persigue a lo largo de la vía francígena que se describe con mucha precisión. Por otro lado toda la vía está marcada por topónimos tales como "Las Encinas de Orlando", "el Palacio de Carlomagno", "Los pasos de Orlando", "el comedor de los paladines", que sin duda hacen referencia a una cultura transmitida por los peregrinos que la habían asimilado a lo largo de los caminos de la *koiné* medieval, aglutinada en las vías de peregrinación que giraban en torno al mítico Roncesvalles.

Tal unidad era percibida y vivida por el peregrino a partir de los itinerarios que unían los distintos santuarios y que articulaban todo el espacio sagrado de la cristiandad. Los caminos eran a menudo los mismos también por el hecho de que las principales vías de comunicación se recorrían en un sentido o en otro, a la ida o a la vuelta, por peregrinos que se dirigían a santuarios situados en extremos opuestos. Desde este punto de vista la vía francígena reviste un carácter ejemplar siendo usada hacia el norte por los peregrinos que se dirigían a Santiago y hacia el sur por romeros y palmeros y por aquéllos que querían llegar al Monte Sant' Angelo en Gargano. Una vía que es, por lo tanto, al mismo tiempo romera, jerosolimitana, compostelana y micaélica.

Lo sabe bien el abad islandés Nikolas de Munkathvera que a mediados del siglo XII se la nombra al gran San Bernardo como camino para Roma y Jerusalén. Así como lo sabía Mattew Paris que en su *Iter de Londinio en Terram Sanctam*, un siglo después, entrará sin embargo por el Moncenisio y sigue hasta Roma para continuar hasta Otranto donde se embarcará hacia Palestina. El

texto de Munkathvera resulta de particular interés ya que indica las conexiones de la vía francígena con la red vial compostelana. De hecho, una vez que llega a Piacenza, recuerda que por allí pasa un gran río y que alcanza el camino de Saint Gilles, haciendo referencia a un recorrido que habría permitido enlazar con la vía tolosana o egidiana, descrita en el *Liber Sancti Jacobi* Munkathvera es más explícito cuando llega a Luni e indica que aquí llegaban los que venían de la tierra de de Santiago.

Asimismo lo saben los peregrinos italianos que se dirigen a Santiago ya que casi todos recorren necesariamente la vía francígena en tramos más o menos largos. Bartolomeo Fontana, que interpreta la peregrinación renacentista, ávido de curiosidad y con tendencia a unir el mayor número de devociones posible, comienza su peregrinación desde Venecia. Visita en primer lugar Loreto, Asís y Roma y tras haber descrito las devociones de la Ciudad Eterna sube por la vía francígena hacia el norte. La recorre hasta Siena, donde la deja, atraído nuevamente por los cultos franciscanos de la Verna, la retoma después de haber pasado los Apeninos y querría seguirla en el valle de Susa, pero le disuaden pestes y bandidos, obligándole a dar un rodeo largo e imprevisto. Sin embargo Bartolomeo Fontana, antes de emprender

El rostro de Cristo en el Mandilyon de la Iglesia de la Dorminición del Monasterio de Humor, Moldavia, Romania.

su largo desvío, indica que el auténtico camino recto de Santiago pasaria por Vercelli, Torino, el valle de Susa hasta después de Aviñón a los caminos que van a Compostela. Lo mismo hará Domenico Laffi quien después de Piacenza en lugar de seguir la vía más directa hacia Pavía se siente atraído, como otros muchos peregrinos, por la posibilidad de visitar la próspera y emergente ciudad de Milán.

Así se empieza a delinear un "Camino italiano a Compostela" que une tanto física como simbólicamente Roma y Santiago. Este está formado por la vía francígena hasta Luni donde, como hemos visto, Munkathvera nos recuerda que allí "se juntan los caminos que vienen de España y de la tierra de Santiago". Efectivamente, en Luni se ofrecen dos posibilidades. La primera es la de seguir el litoral ligur a través de la que tradicionalmente llamamos "la vía de la costa" y que en realidad vuelve a calcar la directiva, localizada por la antigua vía Aurelia. La otra consiste en meterse en el valle del Magra, siguiendo el trazado longobardo de la vía francígena para alcanzar la vía Emilia en la zona de Fidenza y seguirla hasta Piacenza.

Aquí se planteaban distintas alternativas. La más antigua era probablemente la de continuar a lo largo de la vía francígena y seguirla en su vertiente más occidental hasta los pasos del Monginevro o del Moncenisio si durante el viaje a Santiago, como ocurría frecuentemente, se quería incluir la visita al famoso y venerado santuario de San Antonio de Viena. De lo contrario se podía llegar al valle de Susa y por lo tanto al Monginevro y al Moncenisio también a lo largo de la margen derecha del Po que por el buen camino de Tortona, Alessandria, Asti y Turín llevaba también hacia los mismo pasos. Si éstos hubieran sido cerrados o fueran infranqueables quedaba la posibilidad de pasar a través de puertos más meridionales o de volver a utilizar el camino de la costa.

Por último, en la edad madura de la peregrinación, con la afirmación de Milán, muchos peregrinos (a partir de los más conocidos como Fontana, Laffi y Albani) preferirán pasar por la capital Lombarda y desde allí proseguir a lo largo de lo que hemos dicho que se consideraba el camino recto hacia Santiago.

Cualquier camino que se hubiera emprendido convergía en la

zona de Arlés desde donde la bien conocida vía Tolosana guiaría a los peregrinos más allá de los puertos pirenaicos y del Camino de Santiago.

Las relaciones entre Roma y Santiago tenderán a cambiar con el tiempo. La reforma protestante, igual que por un lado determina una fuerte disminución de las peregrinaciones compostelanas, impulsa por otro la política de devoción romana a reforzar el centralismo de la cátedra de Pedro. Los jubileos cada vez más frecuentes tienden a empujar a las masas devotas hacia Roma más que hacia Santiago. Esto, junto a la cambiada situación en Europa, ralentizará la peregrinación compostelana pero no acabará con ella, sostenida también por los propios, aún más frecuentes jubileos que mantendrán viva la memoria de la gran romería occidental.

INDICE

Camiño do
XACOBEO
2004

ISBN 84-453-2961-8

9 788445 329610 >

XUNTA DE GALICIA

CONSELLERÍA DE CULTURA,
COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO

XERENCIA DE PROMOCIÓN DO
CAMIÑO DE SANTIAGO