

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

V. III. 2012. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND THE PILGRIMAGES

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS



XUNTA DE GALICIA

ad limina

S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

V. III. 2012. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND THE PILGRIMAGES
REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones /
Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages /
Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións

Revista anual publicada por la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo /
Yearly journal published by S. A. de Xestión do Plan Xacobeo /
Revista anual publicada pola S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

AD LIMINA es una revista científica abierta a los estudios del Camino de Santiago y, por extensión, a todo el fenómeno de las peregrinaciones. Posee una clara vocación interdisciplinar e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Presenta un formato en papel multilingüe, la revista contará próximamente con una versión electrónica a la que se accederá a través de la página www.xacobeo.org. AD LIMINA nació en el año 2010 editada por S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

AD LIMINA is a scientific journal open to studies on the Way of St. James, and by extension, to the pilgrimage phenomenon as a whole. The journal has a clear interdisciplinary and international focus, allowing it to appeal to a broad spectrum of researchers of all nationalities. Presented in the form of multilingual publishing, the journal will soon be available as an electronic publication to be accessed on the website www.xacobeo.org. AD LIMINA was created in 2010, published by S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

AD LIMINA é unha revista científica aberta aos estudos do Camiño de Santiago e, por extensión, a todo o fenómeno das peregrinacións. Posúe unha clara vocación interdisciplinar e internacional que lle permite dirixirse a un amplo espectro de investigadores de calquera nacionalidade. Presenta un formato en papel multilingüe e contará proximamente cunha versión electrónica á que se accederá a través da páxina www.xacobeo.org. AD LIMINA naceu no ano 2010 e está editada pola S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Xunta de Galicia

Alberto Núñez Feijóo (Presidente, *President*, Presidente); **María del Carmen Pardo López** (Secretaria General para el Turismo, *Secretary-General for Tourism*, Secretaria Xeral para o Turismo); **José Paz Gestoso** (Director-Xerente de la S.A de Xestión do Plan Xacobeo, *Managing Director*, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Director-Xerente S.A. de Xestión do Plan Xacobeo).

Dirección / Director / Dirección:

Rosa Vázquez Santos (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo - España, *Spain*, España).

Consejo de Redacción / Editorial / Consello de Redacción:

**Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia /
International Committee of Experts on the Way of St. James of the Xunta de Galicia /
Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.**

Presidente / Chairman / Presidente:

Paolo Caucci von Saucken (Università degli Studi di Perugia - Italia, *Italy*, Italia).

Vocales / Members / Vogais:

Humberto Baquero Moreno (Universidade Portucalense Infante D. Henrique - Portugal *Portugal*, Portugal); **Manuel Castiñeiras** (Universitat Autònoma de Barcelona - España, *Spain*, España); **Klaus Herbers** (Universität Erlangen - Nürnberg - Alemania, *Germany*, Alemania); **Fernando López Alsina** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Adeline Rucquoi** (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS - Francia, *France*, Francia); **Robert Plötz** (Universität Würzburg - Alemania, *Germany*, Alemania).

Consejo científico / Scientific Board / Consello Científico

Mercedes Brea (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Wendy Childs** (University of Leeds - Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido); **José Antonio Corriente Córdoba** (Universidad Pública de Navarra - España, *Spain*, España); **Jose Manuel Díaz de Bustamante** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Josefina Gómez Mendoza** (Universidad Autónoma de Madrid - España, *Spain*, España); **Domingo González Lopo** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **George Greenia** (College of William and Mary, Virginia - Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); **Jan van Herwaarden** (Erasmus Universiteit Rotterdam - Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); **Humbert Jacomet** (Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d'Auvergne - Francia, *France*, Francia); **Gabor Klaniczay** (Central European University of Budapest - Hungría, *Hungary*, Hungría); **Arlindo de Magalhaes Ribeiro da Cunha** (Universidade Católica Portuguesa - Portugal, *Portugal*, Portugal); **Antonio Martínez Cortizas** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Juan Monterroso Montero** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Antón Pombo Rodríguez** (Asociación Galega de Amigos do Camiño de Santiago - España, *Spain*, España); **Alison Stones** (University of Pittsburg - Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); **Francisco Singul Lorenzo** (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo - España, *Spain*, España); **Miguel Taín Guzmán** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España); **Domenico Vetere** (Universita degli Studi di Lecce - Italia, *Italy*, Italia); **Guadalupe Vargas** (Universidad de Veracruz, - Méjico, *Mexico*, México); **Carlos Villanueva** (Universidade de Santiago de Compostela - España, *Spain*, España).

REDACCIÓN E INTERCAMBIO /
EDITION AND EXCHANGE /
REDACCIÓN E INTERCAMBIO

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones /
Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages /
Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións

S. A. de Xestión do Plan Xacobeo
Avda. Fernando de Casas Novoa, 38
15707 - Santiago de Compostela
T (+34) 981 557 340
F (+34) 981 557 373
estudiosxacobeos@xacobeo.org

© S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

“Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo no se hace responsable de su veracidad. La responsabilidad sobre las imágenes publicadas y sus correspondientes derechos de reproducción corresponde exclusivamente a los autores de los trabajos”.

“All the statements and opinions expressed in each article are the sole responsibility of the author, therefore S. A. de Xestión do Plan Xacobeo disclaims any responsibility for the accuracy of such statements. The authors of the papers are solely liable for the images published and their corresponding reproduction rights.”

“As afirmacións e opinións expresadas en cada artigo son responsabilidade exclusiva dos seus autores, polo que a S. A. de Xestión do Plan Xacobeo non se fai responsable da súa veracidade. A responsabilidade sobre as imaxes publicadas e os seus correspondentes dereitos de reprodución correspóndelles exclusivamente aos autores dos traballos”.

DISEÑO Y REALIZACIÓN / DESIGN AND REALIZATION / DESEÑO E REALIZACIÓN
Idear Comunicación Visual

ISSN: 2171-620X
Depósito legal: C 1179-2010

CUBIERTA / COVER / CUBERTA

Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, relieve izquierdo: *Santiago el Mayor sedente, con báculo en tau y cartela.*
Foto: María Suárez-Inclán.

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Rosanna Bianco

Università degli Studi di Bari

I viaggi di San Giacomo. La traslatio e il culto a Gerusalemme

Los viajes de Santiago. La *traslatio* y el culto en Jerusalén

The journeys of St. James. The traslatio and the cult in Jerusalem

As viaxes de Santiago. A *traslatio* e o culto en Xerusalén

–15–

Gianvito Campobasso

Università degli Studi di Bari

Testimonianze di culto iacopeo e cateriniano in Albania ed una poco nota direttrice di pellegrinaggio: la chiesa di Shën Barbullës (S. Barbara) a Pllanë

Testimonios del culto jacobeo y cateriniano en Albania y un casi desconocido camino de peregrinación: la iglesia de Shën Barbullës (Santa Bárbara) en Pllanë

Testimonies of the cults of St. James and St. Catherine in Albania, and a virtually unknown pilgrims' way: the church of Shën Barbullës (Saint Barbara) in Pllanë

Testemuños do culto xacobeo e cateriniano en Albania e un case descoñecido camiño de peregrinación: a igrexa de Shën Barbullës (Santa Bárbara) en Pllanë

–43–

Manuel Castiñeiras

Universitat Autònoma de Barcelona

Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea: Los relieves pintados de Santiago de Turégano (Segovia) y su relación con el altar mayor de la Catedral de Santiago

A new testimony in the iconography of st. James the greater: the painted reliefs at Saint-James in Turégano (Segovia) and its relationship with the main altar of the Cathedral of Santiago

Unha nova testemuña na iconografía xacobeá: os relevos pintados de Santiago de Turégano (Segovia) e a súa relación co altar maior da Catedral de Santiago

–73–

Philippe Contamine - Jacques Paviot

Membre de l'Institut / Université de Paris Est Créteil

Nobles français du XV^e siècle à Saint-Jacques en Galice.

Motivations et modalités du pèlerinage

Nobres franceses del século XV en Santiago de Compostela, Galicia.

Motivacións e modalidades da peregrinación

French nobles from the fifteenth century in Santiago de Compostela, Galicia.

Motivations and types of pilgrimage

Nobres franceses do século XV en Santiago de Compostela, Galicia.

Motivacións e modalidades da peregrinación

–119–

Klaus Herbers

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacraliser l'espace et le temps

Los caminos de Santiago. Concepción de sacralización del espacio y el tiempo

The Ways of St. James: a conception of the sacralization of space and time

Os camiños de Santiago. Concepción de sacralización do espazo e o tempo

–133–

Satoko Nakajima

Rikkyo University, Tokio

Advenedizos en Santiago de Compostela en el siglo XVII.

Un estudio sobre el registro de bautismo en la parroquia de Corticela

Foreigners in Santiago de Compostela in the 17th Century.

A study of the baptism register from the parish of Corticela

Foráneos en Santiago de Compostela no século XVII.

Un estudo sobre o rexistro de bautismo na parroquia da Corticela

–149–

Robert Plötz

Universität Würzburg

El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio

Pilgrims and their world. History, infrastructure and space

O peregrino e o seu contorno. Historia, infraestructura e espazo

–165–

Fernando Villaseñor Sebastián

Universidad de Cantabria

*Iconografía del Liber Sancti Jacobi de la biblioteca histórica
de la Universidad de Salamanca (Ms. 2631):*

entre la tradición del Jacobus y la proyección posterior

Iconography of the *Liber Sancti Jacobi* from the historical library of the University of Salamanca
(Ms. 2631): between the tradition of the *Jacobus* and its subsequent influence

*Iconografía do Liber Sancti Jacobi da biblioteca histórica da Universidad de Salamanca (Ms. 2631):
entre a tradición do Jacobus e a proxección posterior*

–181–

RESEÑAS / *REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY* / RECENSIONES

Jan van Herwaarden

La Devoción Jacobea en los Países Bajos en 2011: dos exposiciones

-213-

Juan M. Monterroso Montero

José Manuel García Iglesias.

Dos Apóstoles al final del Camino. Santiago de Santiago

-219-

Domingo L. González Lopo

José María Díaz Fernández, Ramón Yzquierdo Peiró (eds.).

*Ceremonial, fiesta y liturgia en la Catedral de Santiago /
Ceremonial, festa e liturxia na Catedral de Santiago*

-221-

Rosa Vázquez

Edith Warthon, Back to Compostela. Regreso a Compostela

-225-

Hans-Christian Lehner - Erik Niblaeus

De camino en nombre de la religión.

*La peregrinación como forma de superación de acontecimientos fortuitos
y aseguramiento del futuro en las religiones del mundo*

-231-

Manuel Castiñeiras

Serafín Moralejo: una vida dedicada a Compostela

-235-

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Los idiomas aceptados para la publicación de los trabajos son: alemán, castellano, francés, gallego, inglés, italiano y portugués. Los resúmenes o abstracts de cada uno de ellos serán publicados en castellano, gallego e inglés, los costes de su traducción correrán a cargo de la empresa editora.

Todos los trabajos se entregarán en soporte informático y en papel (UNE A4), en letra Times New Roman cuerpo 12 a un espacio y medio, tanto en el texto como en las notas. Todo el material gráfico aportado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas o soporte digital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Los artículos no superarán las 30 páginas de texto, contando con 5 páginas más para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) o apéndices documentales, que podrán aumentarse o disminuirse si el Consejo de Redacción lo considerase necesario. Todos los autores deberán adjuntar un breve resumen con una extensión máxima de 10 líneas en la lengua original del trabajo e inglés, además de una serie de palabras claves relativas a su contenido en ambos idiomas.

Las contribuciones para la varia no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las recensiones de libros y noticias científicas tendrán un máximo de 4 páginas. En ambos casos los autores podrán adjuntar material gráfico cuya publicación decidirá el Consejo de Redacción de la revista.

Las citas bibliográficas en las notas se ajustarán a las siguientes normas: A) Libros: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, el título de la obra en cursiva, lugar y año de edición y el número de la p/pp. B) Artículos: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, título entre comillas, nombre de la revista en cursiva, tomo, año y pp. La segunda norma será aplicada a las actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenajes, diccionarios y enciclopedias.

Para documentos electrónicos los autores deberán ajustarse a la Norma ISO 690-2, obteniendo la información fuente del propio documento, especificando la fecha de consulta y siguiendo las mismas pautas descritas para las citas bibliográficas.

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. Una vez autorizados por el Consejo de Redacción, se someterán a una valoración externa tras la cual dicho consejo decidirá si procede o no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editado en PDF y 2 ejemplares de la revista.

Se advierte a los autores que deberán ceñirse a las condiciones de publicación y estilo y de no enviar propuestas o anticipos de textos inacabados.

Los derechos de reproducción de las imágenes (fotos, planos, dibujos...) publicadas deberán ser tramitados y pagados por los autores de los artículos. Sólo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS

The following languages will be accepted for publication: English, French, Galician, German, Italian, Portuguese and Spanish. Accepted papers will be published in their original languages with abstracts in English, Galician and Spanish. The cost of the translation will be paid by the publisher.

All papers must be submitted in computer format and in print (UNE A4), font Times New Roman font size 12, 1 ½ space, in both the text and footnotes. All graphic material must be presented as photographs, transparencies, slides or in digital format (minimum 300 p.p. JPG/TIF).

Articles must not exceed 30 pages in length, with 5 additional pages being allowed for graphic material (photographs, plans, maps, etc.) or documentary appendices, which may be increased or reduced as the Editorial Board sees fit. Authors are required to include a brief abstract of 10 lines maximum in the original language and in English, in addition to the key words related to the content in both languages.

Contributions to the miscellany may not exceed 8 pages of text and 4 pages of graphic material or documentary appendices. Book reviews and scientific news must consist of 2 pages maximum. In both cases, the authors may attach graphic material, the publication of which will be decided by the journal's Editorial Board.

Bibliographic references in the footnotes must comply with the following standards: A) Books: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, the title of the work in italics, place and date published and number of the p/pp. B) Articles: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, title between quotation marks, name of the journal in italics, volume, year and pp. The second standard also applies to proceedings of meetings, miscellaneous items, collective works, tributes, dictionaries and encyclopaedias.

For electronic documents, the authors must comply with Standard ISO 690-2, and obtain source information of the document itself, specifying the date consulted and following the same criteria as for bibliographic references.

The papers submitted must be original and unpublished. Once they have been authorized by the Editorial Board, they will be submitted for external assessment after which the board will decide whether or not to approve publication. The order in which the accepted articles will be published will be determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Editorial Board.

In the event of publication, the authors will receive a copy of their article edited in PDF format and 2 copies of the journal.

Authors are advised to comply with the publication criteria and style and not to send proposals or advances of unfinished texts.

The reproduction rights of published images (photographs, plans, drawings, etc.) must be arranged and paid for by the authors. Only in specific cases, will it be possible for the Editorial Board to negotiate the payment of image reproduction rights.

NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS

Os idiomas aceptados para a publicación dos traballos son alemán, castelán, francés, galego, inglés, italiano e portugués. Os resumos ou abstracts de cada un deles serán publicados en castelán, galego e inglés, os custos da súa tradución correrán a cargo da empresa editora.

Todos os traballos entregaranse en soporte informático e en papel (UNE A4), en letra Times New Roman corpo 12 a un espazo e medio, tanto no texto como nas notas. Todo o material gráfico achegado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas ou soporte dixital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Os artigos non superarán as 30 páxinas de texto, contando con 5 páxinas máis para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) ou apéndices documentais, que poderán aumentarse ou diminuírse se o Consello de Redacción o crese necesario. Todos os autores deberán xuntar un breve resumo cunha extensión máxima de 10 liñas na lingua orixinal do traballo e inglés, ademais dunha serie de palabras claves relativas ao seu contido en ambos os idiomas.

As contribucións para a varia non poderán superar as 8 páxinas de texto e 4 de material gráfico ou apéndices documentais. As recensións de libros e noticias científicas terán un máximo de 4 páxinas. En ambos os casos os autores poderán xuntar material gráfico cuxa publicación decidirá o Consello de Redacción da revista.

As citas bibliográficas nas notas axustaranse ás seguintes normas: A) Libros: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, o título da obra en cursiva, lugar e ano de edición e o número da p/pp. B) Artigos: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, título entre comiñas, nome da revista en cursiva, tomo, ano e páxinas. A segunda norma será aplicada ás actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenaxes, dicionarios e enciclopedias.

Para documentos electrónicos os autores deberán axustarse á Norma ISO 690-2, obtendo a información fonte do propio documento, especificando a data de consulta e seguindo as mesmas pautas descritas para as citas bibliográficas.

Os traballos enviados deberán ser orixinais e inéditos. Unha vez autorizados polo Consello de Redacción, someteranse a unha valoración externa tras o que o devandito consello decidirá se procede ou non á súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Consello de Redacción.

No caso de que os textos sexan publicados os autores recibirán unha copia do seu traballo editado en PDF e 2 exemplares da revista.

Advírtese aos autores que deberán cingirse ás condicións de publicación e estilo, e de non enviar propostas ou antítipos de textos inacabados.

Os dereitos de reprodución das imaxes (fotos, planos, debuxos...) publicadas deberán ser tramitados e pagados polos autores dos artigos. Só en casos moi concretos poderá negociarse o pagamento dos dereitos de reprodución de imaxes co Consello de Redacción.

Artículos

Articles

Artigos

I viaggi di San Giacomo. *La traslatio* e il culto a Gerusalemme*

Rosanna Bianco
Università degli Studi di Bari

San Giacomo, in verità, non soltanto risplendette grazie ai meriti della sua predicazione e per le opere della sua pietà nella regione di Gerusalemme; ma con la sua apparizione, annunciando l'eterna luce, dissipò anche le ombre della notte dopo aver oltrepassato rapidamente, come la stella del mattino, le fluide distese dell'oceano.¹

Los viajes de Santiago. *La traslatio* y el culto en Jerusalén

Rosanna Bianco

Resumen: La milagrosa traslatio de Santiago desde Jerusalén a Galicia, el florecimiento de su culto en Santiago de Compostela, por una parte, y los lugares vinculados a su vida en Tierra Santa por otra, se mencionan en el *Liber Sancti Iacobi*, en historias de viajes y peregrinaciones y en evidencias iconográficas.

El propósito principal del *Liber* es reiterar que el cuerpo y la cabeza de Santiago fueron transportados juntos a Galicia y enfatizar los amplios itinerarios del Santo realizados en vida y en muerte. La catedral armenia de Santiago, en Jerusalén, construida sobre el lugar del martirio, está incluida en las principales rutas de peregrinación y es visitada por peregrinos y viajeros. La relación entre Santiago y los armenios de Jerusalén se confirma por la existencia del Hospital de los peregrinos armenios en la ciudad gallega.

Palabras clave: Santiago. Jerusalén. *Traslatio*. Iconografía. Peregrinación. Crónica de peregrinación. Historias de viajes.

* Riprendo in questa sede alcuni spunti già pubblicati in: "Da Gerusalemme a Giaffa a Iria Flavia: la traslatio di San Giacomo Maggiore e il culto a Gerusalemme. Note preliminari", in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Matera-Barletta, 19-22 maggio 1994)*, Calò Mariani M.S. (a cura di), Bari, 2001, ristampa 2009, p. 145-154.

¹ *Il Codice callistino*, Prima edizione italiana integrale, traduzione e introduzione di Berardi V. M., presentazione di Caucci von Saucken P., Pomigliano D'Arco, 2008, Libro I, cap. VI, p. 98.

The journeys of St. James. The traslatio and the cult in Jerusalem

Rosanna Bianco

Abstract: *The miraculous translation of St. James from Jerusalem to Galicia, the flowering of his cult in Santiago de Compostela on the one hand, the places connected to his life in the Holy Land on the other hand, are recalled in Liber Sancti Iacobi, in travelling and pilgrimage stories and in iconographic evidences.*

The main purpose of the Liber is to reiterate that body and head of St. James have been transported together in Galicia and to emphasize the wide itineraries of the Saint realized in life and after death. In Jerusalem, the Armenian Cathedral of St. James, built on the site of the martyrdom, is included in the main pilgrimage routes and visited by pilgrims and travelers. The relationship between Santiago and the Armenians of Jerusalem are confirmed by the Hospital for Armenian pilgrims existing in the Galician city.

Key words: *St. James. Jerusalem. Translation. Iconography. Pilgrimage. Chronicle of pilgrimage. Travelling stories.*

As viaxes de Santiago. *A traslatio* e o culto en Xerusalén

Rosanna Bianco

Resumo: A miragrosa *traslatio* de Santiago dende Xerusalén a Galicia, o florecemento do seu culto en Santiago de Compostela, por unha banda, e os lugares vinculados á súa vida en Terra Santa por outra, menciónanse no *Liber Sancti Iacobi*, en historias de viaxes e peregrinacións e en evidencias iconográficas.

O propósito principal do *Liber* é reiterar que o corpo e a cabeza de Santiago foron transportados xuntos a Galicia e enfatizar os amplos itinerarios do Santo realizados en vida e en morte. A catedral armenia de Santiago, en Xerusalén, construída sobre o lugar do martirio, está incluída nas principais rutas de peregrinación e é visitada por peregrinos e viaxeiros. A relación entre Santiago e os armenios de Xerusalén confírmase pola existencia do Hospital dos peregrinos armenios na cidade galega.

Palabras chave: Santiago. Xerusalén. *Traslatio*. Iconografía. Peregrinación. Crónica de peregrinación. Historias de viaxes.

Giacomo, figlio del pescatore galileo Zebedeo e di Maria Salome, fratello dell'evangelista Giovanni, tra i discepoli prediletti da Gesù, fu decapitato nel 44 per ordine di Erode Agrippa². Secondo una tradizione attestata a partire dal VI

² "In quel tempo il re Erode cominciò a perseguitare alcuni membri della chiesa e fece uccidere di spada Giacomo, fratello di Giovanni. Vedendo che questo era gradito ai Giudei, decise di arrestare anche Pietro. Si era nei giorni degli Azzimi" (Atti degli Apostoli, 12, 1-3).

secolo³, in vita avrebbe compiuto una missione evangelizzatrice in Spagna per poi tornare a Gerusalemme. Su ciò si fonda la *traslatio* del corpo del Santo su una nave partita da Giaffa, sulle coste della Palestina, e approdata in Galizia nei pressi di Iria Flavia, dove intorno all'830 il vescovo Teodomiro scopre la tomba dell'apostolo.

La fama e la fortuna del santuario, della città nata intorno ad esso dopo l'*inventio* del corpo⁴ e del *camino* compostellano sono abilmente costruite tra XI e XII secolo in Occidente, anche attraverso la redazione del *Liber Sancti Iacobi* o Codice Callistino⁵ e dell'*Historia compostellana*⁶, affiancati in seguito dai racconti di viaggio e di pellegrinaggio. Nelle fonti letterarie la vita di San Giacomo e la sua *traslatio* delineano ampi itinerari da Gerusalemme alla Galizia, ai confini occidentali del mondo conosciuto.

In questo disegno, Gerusalemme è vista soprattutto come scenario della vita e della predicazione del Santo e come il luogo del suo martirio. In Terrasanta vengono ricordati il luogo della nascita di Giacomo⁷, il momento in cui viene scelto e chiamato da Cristo, la predicazione e, soprattutto, la decapitazione sul monte Sion, a Gerusalemme; un'attenzione particolare infine è rivolta al lido di Giaffa da cui salpò la barca diretta verso la penisola iberica.

Tuttavia è in Galizia che il culto fiorisce e richiama devoti da tutti i paesi d'Occidente. La fama del Santo protettore dei pellegrini, identificato con il cammino, fino a divenire colui che accompagna il passaggio dalla vita alla morte, si fonda anche su questi viaggi.

In base a questi itinerari, Dante⁸ distingue limpidamente le diverse accezioni del pellegrino e conclude che "chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepoltura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo"⁹.

Il ruolo fondamentale giocato dai testi letterari nella costruzione del *camino* di Santiago come una delle *peregrinationes maiores*, accanto a Roma e a Gerusalemme¹⁰,

3 Cfr. *De ortu et obitu patrum*, attribuita a Isidoro di Siviglia. V. anche le preziose indicazioni bibliografiche in Melero Moneo M., "«Translatio Sancti Iacobi»: contribución al estudio de su iconografía", in *VI Congreso Español de Historia del Arte. Los Caminos y el arte*, 3 voll., Santiago de Compostela, 1989, III, p. 71-93.

4 López Alsina F., "Una città per l'Apostolo", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, Caucci von Saucken P. (a cura di), Milano, 1993, p. 57-73.

5 *Liber Sancti Iacobi*, Moralejo A., Torres C., Feo J. (a cura di), 1951, riedizione del 1998. V. anche *Il Codice callistino*, op. cit.

6 *Historia compostellana*, edición de Falque Rey E., Madrid, 1994.

7 Safran viene ricordato come luogo bello e forte: Anonymus, *Chemins et pèlerinages de la Terre Sainte*, testo B, post 1268, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, De Sandoli S. (a cura di), Jerusalem, 1978-1984, voll. I-IV, vol. IV, p. 79.

8 Cfr. a proposito la lucida lettura filologica di Tangheroni M., "Il barone per cui là giù si vicità Galizia", in *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984)*, Gai L. (a cura di), Napoli, 1987, p. 301-312.

9 Dante, *Vita Nova*, XL, 7.

10 *Santiago, Roma, Jerusalén, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, (Santiago, 14-16 settembre 1997)*, Caucci von Saucken P. (a cura di) Santiago, 1999; *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, Caucci von Saucken P. (a cura di), Milano, 1999, in particolare il contributo di Tangheroni M., "Itinerari marittimi a Gerusalemme", p. 213-256; *Verso Gerusalemme, Atti del II Convegno Internazionale nel IX centenario della Prima Crociata (1099-1999)*, (Bari, 11-13 gennaio 1999), a cura di Cardini F., Bellolli M., Vetere B., Galatina

è affiancato dalle testimonianze iconografiche che narrano e ribadiscono i momenti principali: polittici, tavole, cicli di affreschi e altari scandiscono la predicazione a Gerusalemme, i miracoli compiuti in vita e dopo la morte, il martirio e la traslazione.

La tradizione del viaggio di San Giacomo in vita e soprattutto dopo la morte, la *traslatio* del corpo *integrum* o del corpo senza testa, si nutrono delle ambizioni della curia compostellana di Gelmirez, delle contese con la sede vescovile di Braga, dei racconti e degli itinerari di devozione nella Gerusalemme dei pellegrini occidentali ma anche degli Armeni e dei Crociati¹¹.

1. *San Giacomo, Gerusalemme e la traslatio nel Liber Sancti Iacobi*

Il rapporto tra Gerusalemme e la Galizia, la predicazione, il martirio e successivamente la *traslatio* del Santo, sono presenti nel Libro I, nel Libro II e nel III del *Liber Sancti Iacobi*¹². Nel Codice la città santa viene ricordata più volte a proposito del martirio e del trasferimento del corpo del Santo dopo la morte mentre non si legge alcun accenno al culto a Gerusalemme, né in relazione al luogo dove fu decapitato, né alla testa custodita nella cattedrale armena dedicata a San Giacomo.

Tale tradizione non viene nemmeno posta in discussione per essere negata, semplicemente viene ribadito in più occasioni che il corpo (*integrum*) e la testa del Santo furono trasportati dai discepoli in Galizia. La chiesa compostellana, oltre a sottolineare il possesso del corpo integro dell'apostolo, infatti non incoraggiava il pellegrinaggio gerosolimitano¹³ e anzi poneva in evidenza i pericoli, le difficoltà in cui i devoti viaggiatori potevano incorrere¹⁴ e i vantaggi del pellegrinaggio iacobeo, meno rischioso.

1999; *Il cammino di Gerusalemme, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999)*, Calò Mariani M.S. (a cura di), Bari, 2002; *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo. Paesaggi urbani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Salerno-Cava dei Tirreni-Ravello, 26-29 ottobre 2000)*, Oldoni M. (a cura di), Salerno, 2005. Manuel Castiñeiras in alcuni recenti e importanti contributi ha rivolto l'attenzione al rapporto tra Santiago, Roma, Gerusalemme, senza tralasciare la Puglia: Castiñeiras González M. A., "Didacus Gelmirus, patrono delle arti. Il lungo cammino di Compostela: dalla periferia al centro del romanico", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez*, Catalogo della Mostra (Parigi, 16 marzo-16 maggio 2010; Città del Vaticano, 2 giugno-1 agosto 2010; Santiago de Compostela, 15 agosto-15 ottobre 2010), direzione scientifica Castiñeiras M., Ginevra-Milano, 2010, p.32-97, in particolare il paragrafo *Evocando Roma e Gerusalemme*, p. 84-97; *Idem*, "Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación", in *ad limina*, I, 2010, p. 15-51.

11 Lewy M., "Body in «Finis Terrae», Head in «Terra Sancta». The Veneration of the Head of the apostole James in Compostela and Jerusalem: Western, Crusader and Armenian Traditions", in *Hagiographica*, XVII, 2010, p. 131-174.

12 Sul *Liber Sancti Iacobi* v.: Díaz y Díaz M., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela, Estudio codicologico y de contenido*, Santiago, 1988; *Idem*, "Il Liber Sancti Jacobi", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, op. cit., p. 39-55; *Idem*, "Peregrinaciones a Santiago y Liber Sancti Iacobi", in *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, 1997, p. 239-246, con bibliografia precedente. Herbers K., "Il Codex Calixtinus. Il libro della chiesa compostellana", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez*, op. cit., p. 122-141.

13 *Historia compostellana*, op.cit., I, cap. XXXIX, *Ne occasione Iherosolimitani itineris occidentalis depopuletur ecclesia*, p. 77-78; III, cap. VIII, *Acquisitio calicis aurei*, p. 432.

14 Díaz y Díaz M., "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", in *Santiago, Roma, Jerusalén*, op. cit., p. 81-97, in particolare p. 90 e sgg.

1.1 Il Libro I e il *Veneranda Dies*

Nel Libro I del Codice Callistino ricorrono in più punti i riferimenti a Gerusalemme e al trasferimento del corpo in Galizia. Nel capitolo V si legge: “Ordiniamo che siano festeggiate il trenta dicembre la sua elezione e la sua traslazione, per rievocare com’egli fu scelto dal Signore sul mare di Galilea e traslato da Gerusalemme in Galizia”¹⁵ e nel cap. VI che San Giacomo “viaggiò in terre straniere perché divulgò il nome del Signore da Gerusalemme fino alla Galizia”¹⁶.

Da un lato, la vita e la predicazione dell’apostolo in Terrasanta, il suo martirio per volontà di Erode, dall’altro il suo trasferimento da Gerusalemme in Galizia, affinché il suo culto acquisti un respiro maggiore, quasi un ortaggio trapiantato in uno spazio più ampio: “come le piante di porri e di verdure sono sradicate dagli orti e interrare altrove affinché crescano meglio, il beato Giacomo è spostato fisicamente da Gerusalemme e trasferito in Galizia affinché cresca la sua fama tra tutti i popoli che vengono a lui”¹⁷.

Ancora nel cap. VII “A Gerusalemme San Giacomo si distinse come testimone della fede di Cristo, perché in quel luogo, secondo Luca, annunciò Cristo e ricevette da Erode, re di Gerusalemme, il martirio per la fede in Dio (...). Fino all’estremità della terra si confermò vero testimone di Cristo perché si narra che fu seppellito con grandi onori in Galizia, limite ultimo della terra e del mare, e per lui fu edificata in quel luogo una basilica.”¹⁸

Nel capitolo IX sono narrate le vicende legate al martirio di San Giacomo e in particolare il momento della decapitazione: “La sua testa, però, non cadde a terra, perché il beato apostolo, colmo della virtù divina, la trattenne tra le braccia rivolte verso il cielo. Rimase così, inginocchiato con la testa fra le sue stesse braccia, finché non giunse la notte, durante la quale i discepoli raccolsero il suo corpo. Nel frattempo, alcuni uomini inviati da Erode avevano già tentato di prendere la testa dell’apostolo senza però riuscirci perché le loro mani si irrigidivano a contatto con il preziosissimo corpo di San Giacomo”¹⁹. Nel solco dei tradizionali fenomeni che accompagnano gli eventi prodigiosi “immediatamente dopo si verificò un potente terremoto, il cielo si aprì, il mare si agitò, si udì un tuono insopportabile e la terra inghiottì gran parte degli iniqui”.²⁰ A ulteriore conferma del trasporto di corpo e testa in Galizia, il racconto prosegue: i discepoli “posero dunque il suo corpo e la sua testa in una sacca di pelle di cervo con aromi preziosi e lo trasportarono da Gerusalemme in Galizia grazie all’aiuto di un angelo del Signore. In quel luogo lo seppellirono, là dove ancor oggi è onorato”²¹.

15 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. V, p. 85.

16 *Idem*, cap. VI, p. 100.

17 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. VII, dedicato al 25 luglio, giorno del martirio di San Giacomo, p. 136.

18 *Idem*, cap. VI, p. 138.

19 *Idem*, cap. IX, p. 157.

20 *Idem*.

21 *Idem*, p. 157-158.

Nel Capitolo XVII e ancora nel XXII del I Libro che raccoglie inni e antifone legate alle cerimonie del 25 luglio (il martirio) e del 30 dicembre (la traslazione), si rende gloria a Gerusalemme, tinta dal sangue di Giacomo, quasi con la stessa formula: “Sia lieta Gerusalemme, tinta di porpora dal suo sangue”²² e “Sia lieta Gerusalemme, imporporata dal suo sangue”²³.

Il cap. XVII è il sermone *Veneranda Dies*²⁴, nucleo fondamentale e programmatico di tutto il *Liber*, interprete di sogni e ambizioni della chiesa compostellana. Narra che il preziosissimo corpo fu traslato da Gerusalemme a Compostella²⁵ e poche righe dopo che il venerabile corpo ‘intero’, fu trasportato in barca dai discepoli da Gerusalemme in Galizia, tra grandi manifestazioni miracolose²⁶.

“La santa virtù dell’Apostolo, infatti, dopo essere stata trasportata dalle regioni di Gerusalemme, risplende ora nella terra di Galizia con i suoi divini miracoli”²⁷.

Ancora una volta viene sottolineata la grande distanza percorsa da San Giacomo che “attraversò le onde dell’oceano fino ai suoi confini e la sua virtù si è spinta dove nessuno via terra è mai arrivato”²⁸.

Il *Veneranda Dies* indugia nella spiegazione del trasferimento da Gerusalemme a Compostella²⁹: “Come è avvenuta la traslazione dell’apostolo. Grazie alle testimonianze di molti fedeli si narra che, tra grandi dimostrazioni miracolose, l’intero venerabile corpo di San Giacomo, martirizzato da Erode, è stato trasportato per mare da Gerusalemme in Galizia in una piccola imbarcazione, guidata dai suoi discepoli e accompagnata dall’angelo di Dio”³⁰.

Nel sermone è esaminata la tradizione dell’arrivo del santo sdraiato sopra una grande pietra – a mo’ di barca – metà della quale sarebbe rimasta a Giaffa e la variante del masso trasportato sulla nave con il corpo di san Giacomo. Secondo l’autore, entrambe sono false perché ha potuto osservare direttamente la pietra e verificare che è originaria della Galizia e non può quindi provenire da Giaffa. Conclude che è ugualmente degna di devozione perché ha accolto il corpo del Santo e perché vi è stata celebrata l’Eucarestia³¹.

Márquez Villanueva sottolinea che l’Autore del sermone riduce il soprannaturale alla sola presenza dell’angelo timoniere. La preoccupazione maggiore si concentra

22 *Idem*, Libro I, cap. XVII, p. 241.

23 *Idem*, Libro I, cap. XXII, p. 272.

24 Herbers K., *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nachs Santiago de Compostela*, Tübingen, 1986, p. 7-82; Díaz y Díaz M., *El códice calixtino de la catedral de Santiago*, op. cit., p. 49 e ss.; Caucci von Saucken J., *Il sermone Veneranda dies del Liber Sancti Iacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, 2001.

25 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. XVII, p. 188.

26 *Idem*, Libro I, cap. XVII, p. 190; Libro III, cap. II, p. 388.

27 Libro I, cap. XVII, p. 213-214.

28 *Idem*, p. 218.

29 Márquez Villanueva F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, 2004, p. 230-239. Melero Moneo M., «*Translatio Sancti Iacobi*»: contribución al estudio de su iconografía”, op. cit.

30 *Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. XVII, p. 207.

31 *Idem*, p. 209.



Fig. 1. Chantilly, Musée Condé, *Libro d'Ore*, Francesco di Guisa, miniatura, *Cristo consegna il bordone a San Giacomo*.



Fig. 2. Parigi, Archives Nationales, sigillo.

sulla roccia, soprattutto per il timore di confusione con le tradizioni dell'area celtica legate all'arrivo dei Santi o della Vergine su barche di pietra³², come avviene ad esempio per la *Virgen de la Barca*, apparsa a San Giacomo per incoraggiarlo a proseguire nell'evangelizzazione della Galizia.

Il masso arriva non grazie ai venti o alle onde ma per la spinta data alla roccia da Cristo stesso, confermando una diretta origine cristologica del fatto iacobeo: "Alcuni narrano che sia giunto da Gerusalemme in Galizia seduto su un masso, attraversando le onde del mare senza una barca per compiere la missione affidatagli da Dio"³³.

Serafin Moralejo propone alcune raffigurazioni significative del viaggio di San Giacomo su una roccia spinta da Cristo e quindi dell'origine cristologica della sua "missione" in terra iberica³⁴. La prima è una miniatura di Francesco di Guisa di un *Libro d'Ore* del XIV secolo (Chantilly, Musée Condé) nella quale San Giacomo è seduto su una roccia, spinta con il piede da Cristo, benedicente, che consegna a San Giacomo il bordone (fig. 1). Il modello di questa immagine è il sigillo proveniente dall'abbazia di Saint-Jacques de Provins (metà del XIV secolo), ora a Parigi, negli Archives Nationales³⁵ (fig. 2). La seconda è un dipinto riferibile alla scuola del pittore fiammingo Dirk Bouts datato intorno al 1510 (Indianapolis, Museum of Art) nel quale Cristo benedicente assegna a San Giacomo la missione di evangelizzare la Spagna (fig. 3). L'Apostolo è raffigurato addormentato, in abiti da pellegrino, con libro, bordone e conchiglia sul cappello.³⁶

Un ricordo vivo della roccia sulla quale arriva in Galizia il corpo del Santo e dell'incarico ricevuto direttamente dal Signore, ci è restituito dal bel racconto dell'Innominatus V, pellegrino colto e probabilmente appartenente al mondo ecclesiastico³⁷, autore del *De Locis Sanctis et populis et bestiis in Palaestina vitam degentibus*,

32 Márquez Villanueva F., *Santiago: trayectoria de un mito*, op. cit., p. 230-239. Ramon Mariño Ferro X., *Leyendas y milagros del camino de Santiago*, Castellon, 2010, p. 28.

33 *Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. XVII, p. 209.

34 Moralejo S., "San Giacomo e i cammini della sua iconografia", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, op. cit., p. 75-89, in particolare p. 75-76.

35 *Idem*, p. 76; *Idem*, *Cristo envia a Santiago en el "Pedrón" a predicar a España*, Scheda n. 167, in *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, (Santiago, 1993), ed. Moralejo S., López Alsina F., Santiago, 1993, p. 489-490.

36 Moralejo S., "San Giacomo e i cammini della sua iconografia", op. cit., p. 75.

37 *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* op. cit., vol. III, p. 29. L'autore fu ripreso dal patriarca latino Aimaro (1198) e nel XIII secolo da Jacques de Vitry.



Fig. 3. Indianapolis, Museum of Art, scuola di Dirk Bouts, *Cristo benedicente assegna a San Giacomo la missione di evangelizzare la Spagna*.

(1180 ca.) che inserisce tra le cose mirabili e straordinarie “sul lido del mare presso Giaffa ... una roccia, verso la quale d'estate si riunisce una grandissima e infinita moltitudine di pesci alla maniera dei pellegrini, chiamati salve; hanno, lungo il dorso, delle linee gialle, e vanno a baciare quella roccia quasi fosse un luogo sacro e poi subito si allontanano. I pescatori di quel territorio dicono che quando il Signore comandò al Beato Giacomo di andare in Galizia, rispose il Beato Giacomo: quando questa roccia verrà con me, io pure andrò insieme; allora la roccia si divise in due: una metà fu portata in Galizia, dove oggi è visitata dai pellegrini, ed è chiamata peccerio di San Giacomo; l'altra metà rimase ivi”³⁸.

1.2 Il Libro II e i miracoli di San Giacomo

Nel II libro, dedicato ai 22 miracoli compiuti da San Giacomo, Gerusalemme e soprattutto i pericoli del mare sono concentrati nei capitoli dal VII al X. In un quadro di competizione tra Gerusalemme e Santiago, il Santo – protettore universale – dimostra la sua capacità di compiere miracoli per mare e per terra ed esercita il suo patronato anche su chi si reca Oltremare o torna dai Luoghi Santi. Nel Libro I, nel sermone *Veneranda Dies*, si legge infatti che “San Giacomo è onnipresente e aiuta immediatamente tutti coloro che, sulla terra o in mare, lo invocano perché sono in grave pericolo o sofferenti”³⁹.

Klaus Herbers⁴⁰ sottolinea che nel libro II dedicato ai miracoli compiuti dal Santo i quattro episodi (dal VII al X) sono localizzati lungo il percorso gerosolimitano: avvengono tutti sul mare e sono compresi tra il 1101 e il 1104, cioè poco dopo la conquista di Gerusalemme del 1099. I protagonisti sono un marinaio, un vescovo, un cavaliere e un pellegrino.

Il capitolo VII⁴¹ narra del marinaio Frisone che nel 1101 guida una nave di pellegrini diretti al Santo Sepolcro di Gerusalemme; un saraceno, Avito Maimone, attacca la nave per ridurre i pellegrini in schiavitù. Frisone cade in acqua e invoca San Giacomo che lo riporta incolume sulla nave. Interrogato dal saraceno, San Giacomo dichiara di “andare in soccorso di quanti sono in pericolo e mi invocano sia in mare che in terra”.

38 *Idem*, vol. III, p. 43.

39 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. XVII, p. 217.

40 Herbers K., “Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores”, in *Compostellanum*, XL, 3-4, 1995, p. 321-338; *Idem*, “Cruzada y peregrinación. Viajes marítimos, guerra santa y devoción”, in *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, 1998, p. 29-39, in particolare p. 37. Sui miracoli di San Giacomo v.: Díaz y Díaz M., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela*, op. cit., p. 27-28, p. 53-55; Márquez Villanueva F., *Santiago: trayectoria de un mito*, op. cit., p. 102-110; Lacarra M. J., “Cuento y leyendas en el Camino de Santiago”, in *Los Caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, coord. Del Carmen Lacarra Ducau M., Zaragoza, 2005, p. 285-311.

41 *Idem*, Libro II, p. 355-356.

Il cap. VIII⁴² narra di un vescovo che nel 1102, al ritorno da Gerusalemme, era sul bordo della nave e intonava lodi. Un'onda violenta lo fa cadere in mare insieme ad altri passeggeri. Invocano San Giacomo che interviene e li riporta in salvo sulla nave.

Il cap. IX⁴³ è dedicato alla storia di un cavaliere francese che nel 1103, a Tiberiade, “nelle terre di Gerusalemme”, formulò il voto di recarsi a Santiago se l'Apostolo l'avesse aiutato a sconfiggere i Turchi. San Giacomo lo aiutò a conseguire la vittoria ma il cavaliere dimenticò di assolvere al voto e fu colpito da una grave malattia. Il Santo apparve quindi al suo scudiero e gli disse che il suo signore si sarebbe salvato mantenendo la promessa di recarsi a Santiago. Il cavaliere si imbarca su una nave e questa viene colpita da una tempesta durante il viaggio. I pellegrini implorano San Giacomo, promettendo di raccogliere elemosine per la costruzione della sua basilica; il Santo interviene e “la nave giunse con i pellegrini nel porto desiderato, in Puglia”.

Nel cap. X⁴⁴ un pellegrino di ritorno da Gerusalemme cadde in mare dalla nave e si aggrappò ad uno scudo lanciato da un compagno di navigazione, nel nome di San Giacomo. Galleggiò sulle onde per tre giorni e per tre notti, seguendo la nave nel suo percorso, e giunse nel porto di destinazione insieme agli altri compagni di viaggio.

Nessuno dei quattro episodi è inserito tra i miracoli riportati da Iacopo da Varazze nella *Legenda aurea*⁴⁵, come altri nove nei quali “El Santo aparece de repente, resuelve las situaciones imposibles, polarizza la atención sobre sí y se transforma en el protagonista absoluto de la escena. Son los 13 milagros en los que el Apóstol interviene prodigiosamente, para liberar a sus devotos de los engaños, de la muerte, de las enfermedades, de los abusos, pero también para salvarlos de los peligros del mar, y para ayudarlos en la batalla y en otras ocasiones”⁴⁶. Iacopo da Varazze tralascia cioè gli episodi nei quali il fedele è passivo e si limita ad assistere al cambiamento del suo stato attraverso l'intervento soprannaturale del Santo, senza contribuire in alcun modo alla soluzione⁴⁷.

1.3 Libro III, La traslazione del corpo di San Giacomo

Il III libro, più breve rispetto agli altri quattro, è articolato in quattro capitoli: i primi due sono dedicati alla traslazione di San Giacomo (con un prologo attribuito a papa Callisto e una epistola di papa Leone), il terzo alle tre festività, il quarto alle conchiglie di san Giacomo.

42 *Idem*, p. 356-357.

43 *Idem*, p. 357-358

44 *Idem*, p. 358-359.

45 Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, Nuova edizione, Vitale Brovarone A. e L. (a cura di), Torino, 2010, p. 523-532, p. 527-532.

46 Arlotta G., “La recepción de la tradición compostelana en la Legenda aurea de Iacopo de Varazze”, in *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus, Actas del VII Congreso Internacional de estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 2004)*, Caucchi von Saucken P. (a cura di), Santiago de Compostela, 2005, p.27-37, in particolare p. 31.

47 *Idem*.



Fig. 4. Vimianzo (La Coruña), chiesa di San Giacomo di Cereixo, *La traslazione di San Giacomo*.

Come già anticipato, la *traslatio* viene ricordata nel *Liber* in più punti, nel I e nel III Libro⁴⁸, per confermare e legittimare la presenza del corpo integro del Santo a Compostella, sede apostolica.

Il I capitolo del III libro⁴⁹ è intitolato: “Inizia la traslazione di San Giacomo apostolo, fratello di san Giovanni, apostolo ed evangelista, che si celebra il 30 dicembre: come le sue spoglie furono trasportate da Gerusalemme in Galizia”.

Dopo aver ricostruito la predicazione in Spagna, l’individuazione dei sette discepoli e il ritorno in Palestina (“quando però si avvicinò il giorno supremo, Giacomo si recò con sollecitudine a Gerusalemme”⁵⁰), la condanna a morte e il martirio, il testo descrive le fasi del trasporto del corpo da Gerusalemme a Giaffa e poi in Galizia. “I discepoli, in seguito, raccolsero furtivamente il corpo del loro maestro e con grande fatica e amorevole premura lo portarono sulla spiaggia, dove rinvennero una nave appositamente predisposta per loro, sulla quale si imbarcarono per dirigersi verso il mare aperto. Dopo sette giorni di navigazione avvistarono il porto di Iria, in Galizia, e a remi raggiunsero la terra desiderata”⁵¹.

Ancora una volta, per ribadire l’arrivo del corpo intero in Galizia, il capitolo I si conclude con l’immagine trionfale dell’apostolo “rivestito con la purpurea stola e con il capo cinto da una corona, egli ora risplende con i suoi discepoli”.⁵²

48 V. in particolare Díaz y Díaz M., “El texto y la tradición textual del Calixtino”, in *Pistoia e il Cammino di Santiago*, op. cit., p. 23-55.

49 *Codice callistino*, op. cit., Libro III, cap. I, p. 383-388.

50 *Idem*, p. 383.

51 *Idem*, p. 384.

52 *Idem*, p. 388.

Accanto alle fonti letterarie, le testimonianze iconografiche confermano la presenza del corpo e della testa in Galizia, a partire dalla raffigurazione della *traslatio*.

Le numerose rappresentazioni iconografiche del viaggio per mare sono datate a partire dal XII secolo e sono tutte caratterizzate dall'accentuata visibilità della testa del Santo, a fugare qualsiasi dubbio sull'integrità del corpo.

La chiesa romanica di San Giacomo di Cereixo (Vimianzo, La Coruña), in Galizia, non lontano da Finisterre, accoglie nella lunetta del portale la *traslatio* del corpo di San Giacomo, steso su una nave e circondato da sette⁵³ discepoli (fine XII secolo)⁵⁴ (fig. 4).

A Pistoia, il monumentale altare argenteo della cattedrale di San Zeno⁵⁵, opera complessa e composita realizzata tra il 1287 e il 1456, presenta sul fianco sinistro in nove scene le storie di San Giacomo dalla vocazione alla *traslatio*. Una delle formelle raffigura la barca con il corpo del Santo accompagnato da dieci discepoli che lascia il lido di Giaffa per dirigersi verso la Galizia: l'unica parte del corpo visibile è la testa, posta in grande evidenza (fig. 5).

Anche la pala Goodyear⁵⁶ (fig. 6), donata da un pellegrino inglese nel 1456 alla cattedrale di Santiago de Compostela, raffigura la barca governata da tre angeli con il corpo integro di San Giacomo (fig. 7).

La *traslatio* è raffigurata anche nell'affresco agiografico, collocabile agli inizi del XV secolo, presente nella chiesa rurale di Santa Maria di Giano nel territorio di Bisceglie (Bat)⁵⁷, in un'area strategica per gli itinerari di pellegrinaggio e soprattutto per i collegamenti con l'Oltremare.

53 Secondo Jacopo da Varazze, Giacomo tornò in Giudea dopo la sua missione evangelizzatrice in Spagna con sette discepoli e ne lasciò due per proseguire la predicazione. Jacopo da Varazze, *Legenda aurea*, op. cit., p. 523; "Giacomo apostolo, figlio di Zebedeo, subito dopo l'ascensione del Signore predicò in Giudea e in Samaria; poi però andò in Spagna per disseminarvi la parola del Signore. Vide però di non far molti progressi: aveva infatti raccolto intorno a sé soltanto nove discepoli. Ne lasciò due per predicare, prese con sé gli altri sette e tornò in Giudea".

54 Melero Moneo M., «"Translatio Sancti Iacobi"»: contribución al estudio de su iconografía, op. cit., p. 74; Castiñeiras Gonzalez M.A., "Calixto II, Giovanni da Crema y Gelmirez", in *Compostellanum*, 47, 3-4, 2002, p. 401-412: l'Autore – che ringrazio per la segnalazione e per avermi fatto conoscere alcuni dei luoghi più belli della Galizia – collega la lunetta alle raffigurazioni della *traslatio* sul verso delle monete coniate dalla zecca compostellana nel XII secolo.

55 Gai L., *L'altare argenteo di san Jacopo nel duomo di Pistoia. Contributo alla storia dell'oreficeria gotica e rinascimentale italiana*, Torino, 1984; Eadem, "La Francigena e il Cammino italiano", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio* op. cit., p. 275-295, in particolare p. 294.

56 La pala in alabastro e legno, conservata nel Museo della Cattedrale di Santiago de Compostela, illustra cinque momenti della vita di san Giacomo, dalla vocazione alla predicazione, al martirio, alla traslazione: Moralejo S., "Retablo de la Vida de Santiago ofrecido por John Goodyear", scheda n. 181, in *Santiago, Camino de Europa*, op. cit., p. 506-507, con bibliografia precedente.

57 Sull'affresco mi permetto di rinviare a: Bianco R., "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio. S. Giacomo di Compostella in Puglia", in *Medioevo: i modelli, Atti del convegno internazionale di studi, (Parma 27 settembre-1 ottobre 1999)*, Quintavalle A.C. (a cura di), Milano, 2002, p. 201-210, con bibliografia precedente; Eadem, "Diffusione del culto e dell'iconografia di San Giacomo lungo le vie di pellegrinaggio", in *Il cammino di Gerusalemme*, op. cit., p. 373-386; Eadem, "Culto iacobeo in Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte", in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Santiago e l'Italia (Perugia, 23-26 maggio 2002)*, Caucci von Saucken P. (a cura di), Pomigliano d'Arco, 2005, p. 135-163.



Fig. 5. Pistoia, cattedrale di San Zeno, cappella di San Giacomo, altare argenteo, *La traslazione di San Giacomo*.

La strada Andria-Bisceglie costituisce una deviazione dalla via Traiana verso il mare e l'insediamento di Giano era probabilmente attrezzato per la sosta di persone e animali, un luogo quindi frequentato da pellegrini, cavalieri e mercanti, diretti verso i porti della Puglia e successivamente verso la Terrasanta.

L'affresco (fig. 8), a guisa di trittico, presenta al centro il santo in posizione frontale e quattro pannelli per lato: a sinistra scene della vita, a destra tre miracoli compiuti dal Santo.

Nella prima scena a sinistra San Giacomo libera due ossessi dai demoni (fig. 9); nella seconda, il Santo, di statura elevata, predica a Gerusalemme ad un gruppo di persone variamente caratterizzate nell'abbigliamento e nelle fisionomie (fig. 10); in alto c'è una rappresentazione stilizzata della Basilica del S. Sepolcro di Gerusalemme, con l'*Anastasis*, il campanile e la cupola; nella terza scena San Giacomo battezza Giosia e insieme sono martirizzati (fig. 11). La quarta scena (fig. 12), molto rovinata, poteva plausibilmente raffigurare la *traslatio*: ora è visibile solo il trasporto del corpo di San Giacomo su un carro trainato da tori in Galizia, nel palazzo della regina pagana Lupa.



Fig. 6. Santiago de Compostela, Museo della Cattedrale, *Pala Goodyear*.



Fig. 7. Santiago de Compostela, Museo della Cattedrale, *Pala Goodyear*, *La traslazione di San Giacomo*.

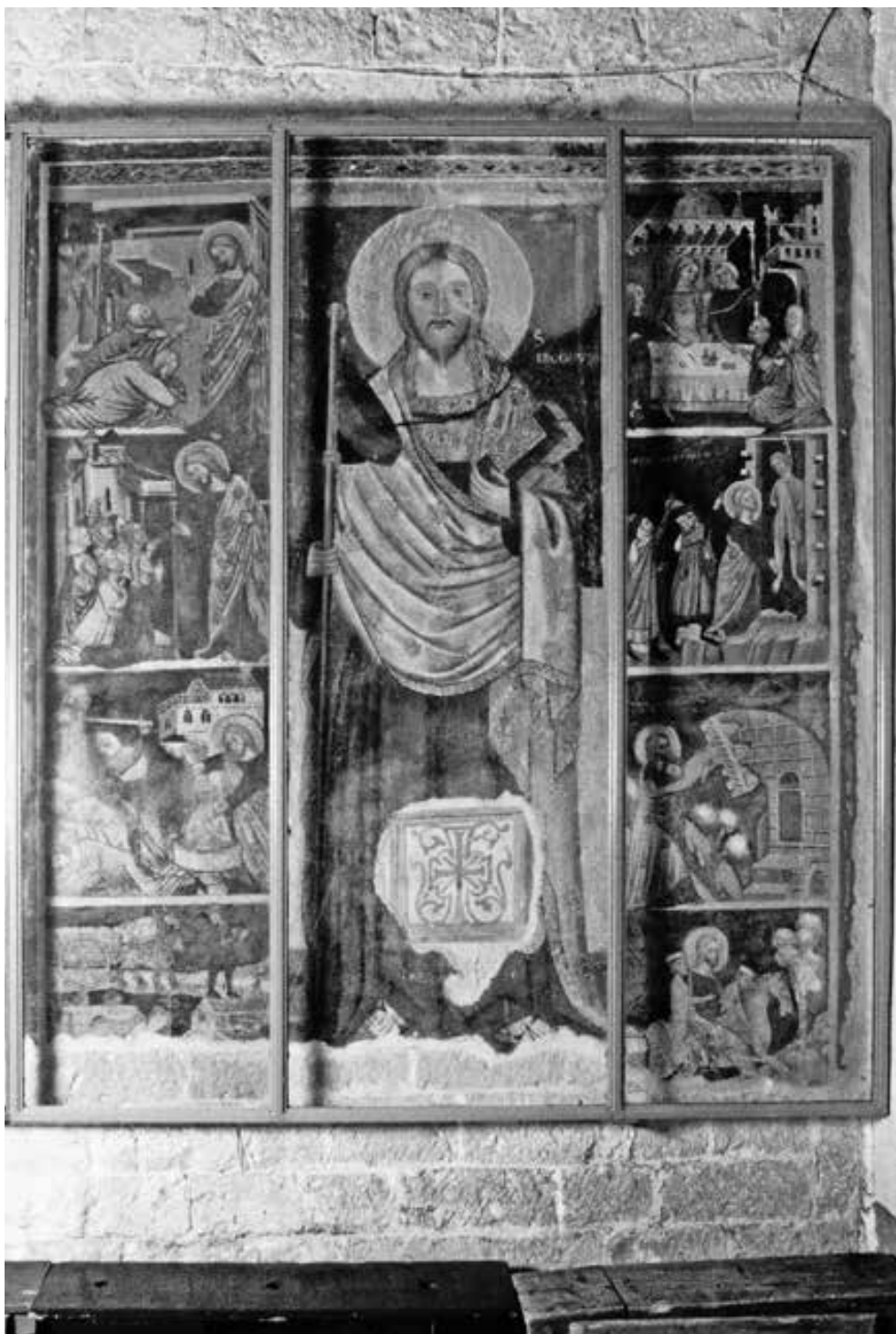


Fig. 8. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, *Affresco agiografico di san Giacomo*.



Fig. 9. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, *San Giacomo libera gli indemoniati*.

A destra (fig. 8) sono raffigurati tre miracoli volti ad esaltare la capacità di San Giacomo di compiere prodigi mirabili come la resurrezione, di proteggere i pellegrini e i mercanti e di sostenere i suoi devoti al momento della morte. Due episodi – il miracolo dell'impiccato (cap. V) e quello del pellegrino vivo e del pellegrino morto (cap. IV) – sono legati ai pericoli del viaggio e alle insidie che possono derivare dalla malvagità e dalla avidità degli osti. Il terzo miracolo, di grande interesse perché poco rappresentato, riguarda invece la liberazione di un mercante imprigionato in una torre (cap. XIV). Tutti e tre sono inseriti nel *Liber II* dedicato ai miracoli di San Giacomo⁵⁸ mentre solo i primi due nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Due dei miracoli sono localizzati in Francia e in Spagna, per il terzo non è indicata la località⁵⁹.

⁵⁸ Sulla scelta dei miracoli cfr. Herbers K., "Milagro y aventura", op. cit., p. 308-315.

⁵⁹ Come sottolinea Díaz y Díaz caratteristiche peculiari della raccolta dei ventidue miracoli sono l'ossessione per l'universalità taumaturgica del Santo e il suo sollecito intervento non solo nel santuario di Compostella o nelle immediate vicinanze ma in qualsiasi angolo del mondo: Díaz y Díaz M. C., "Peregrinaciones a Santiago y Liber Sancti Iacobi", in *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, 1997, p. 239-246.



Fig. 10. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, *San Giacomo predica a Gerusalemme*.



Fig. 11. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, *Il martirio di San Giacomo e di Giosia*.

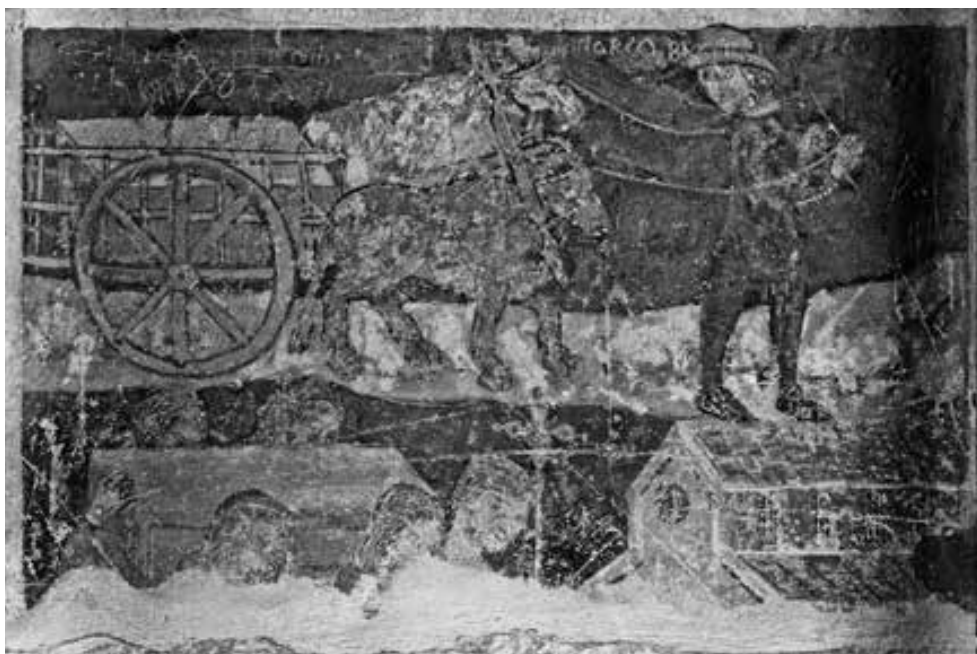


Fig. 12. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, *Il trasporto del corpo di San Giacomo*.

Il culto a Gerusalemme e le cronache dei pellegrini

Nel Medio Evo a Gerusalemme la devozione è rivolta al luogo dove il Santo fu decapitato da Erode e dove la testa viene custodita: le testimonianze iconografiche indulgiano sulla descrizione della città, fornendo indicazioni sui luoghi e sugli edifici che consentono di riconoscere la città santa. Ad esempio, la scena del martirio (fig. 13) è rievocata da Andrea Mantegna nel ciclo dedicato a san Giacomo affrescato a Padova, nella cappella Ovetari della chiesa degli Eremitani⁶⁰. Il pittore propone una raffigurazione nostalgica e monumentale della città di Gerusalemme, ricostruita con gusto archeologico e attenzione ai particolari.

La cattedrale armena di San Giacomo era inserita negli itinerari e visitata dai pellegrini occidentali⁶¹ che, pur consapevoli del culto del Santo in Galizia e del ruolo di grande centro di pellegrinaggio svolto da Santiago di Compostella a partire dall'XI secolo, sembrano accettare e confermare la presenza della testa a Gerusalemme.

60 Il ciclo, distrutto da un bombardamento nel 1943, era dedicato per volontà del testatore Antonio Ovetari alle storie di San Giacomo e di San Cristoforo, entrambi santi legati al pellegrinaggio. Agli affreschi lavorarono dal 1448 al 1455 Giovanni D'Alemagna, Antonio da Murano, Niccolò Pizzolo e Andrea Mantegna, autore di gran parte delle storie di San Giacomo.

61 Lionardo Frescobaldi nel viaggio in Terrasanta compiuto tra 1384 e 1385 visita la chiesa di san Giacomo; John Poloner nella *Descrizione della Terra Santa* (1422): "Sul lato sinistro della chiesa si vede il luogo dove S. Giacomo Maggiore fu decapitato".

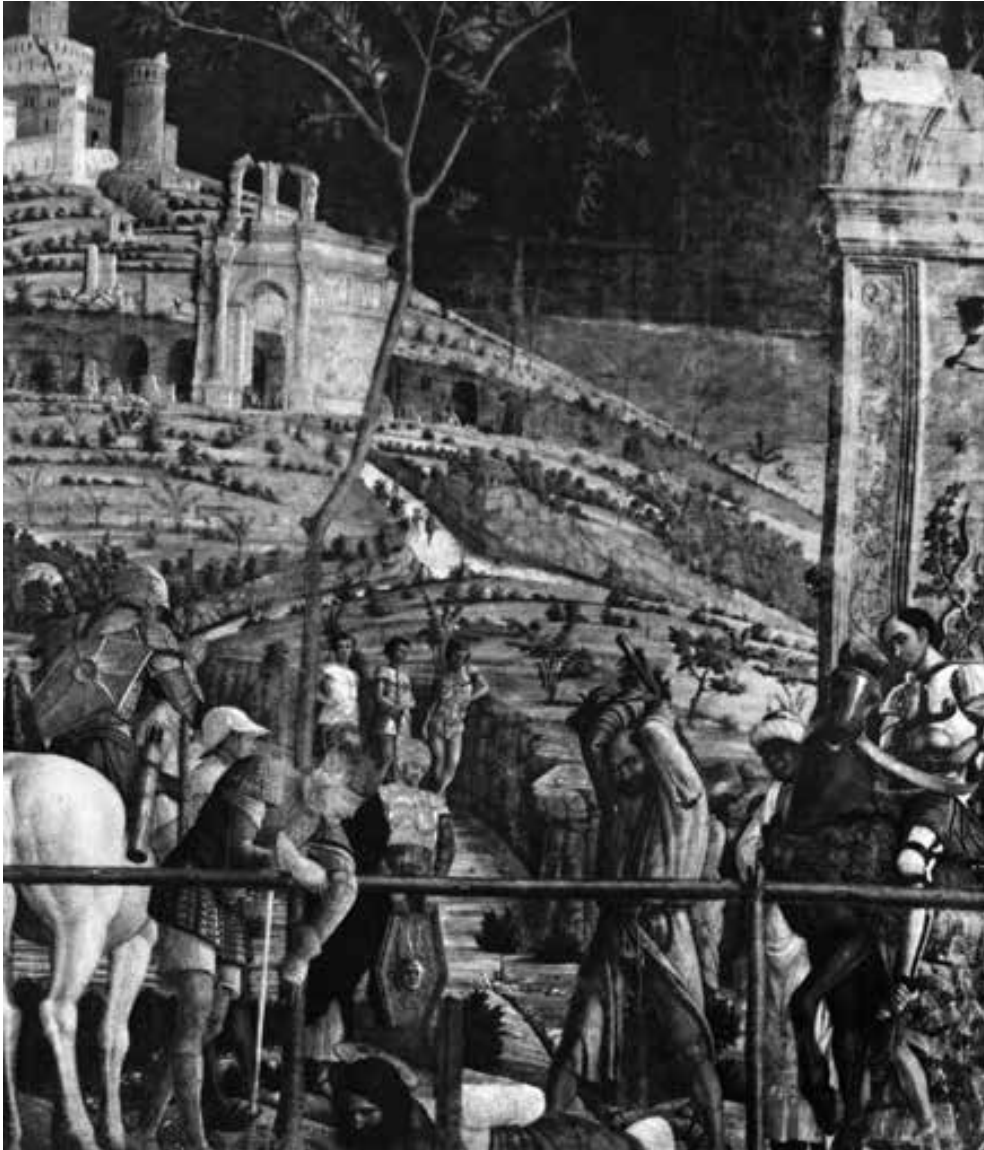


Fig. 13. Padova, chiesa degli Eremitani, cappella Ovetari, Andrea Mantegna, *Martirio di San Giacomo*.

Itineraria e *Descriptiones* non sono sempre fonti attendibili dal punto di vista storico: spesso le informazioni vengono ripetute, sono attinte liberamente a testi anche molto più antichi⁶², si indugia su alcuni luoghi a scapito di altri, si cerca di rievocare i momenti e i luoghi principali della vita di Cristo, della Vergine e degli Apostoli. Restituiscono tuttavia una mappa significativa degli edifici e delle tradizioni di maggiore interesse per i pellegrini.

62 Cardini F., *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, 1999, p. 136.



Fig. 14. Santiago de Compostela, Museo della Cattedrale, Testa reliquiario di San Giacomo Alfeo.

Nel 1130 l'anonimo autore del *De situ urbis Ierusalem* nel ricordare la morte di San Giacomo ad opera di Erode Agrippa, scrive “In Ierusalem ab Herode secundus Iacobus gladio peremptus est, inde translatus est Ioppe, post ad Hispanos”⁶³.

Nel 1165 il sacerdote Giovanni da Würzburg nella *Descriptio Terrae Sanctae* fornisce utili indicazioni – più volte citate in cronache successive – sulla chiesa di San Giacomo a Gerusalemme: “magna ecclesia in honorem sancti Jacobi majoris, ubi

63 Anonimo, *De situ urbis Ierusalem*, 1130, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, op. cit., vol. II, p. 102.

monachi abitant armeni, et habent etiam ibidem magnum hospitale pro colligendis pauperibus suae linguae”. L'autore prosegue ricordando che nella chiesa si venera ancora la testa dell'apostolo, decollato da Erode, mentre “cujus corpus discipuli sui in Joppe navi impositum in Galiciam detulerunt, capite suo in Palestina rimanente. Eadem testa adhuc in eadem ecclesiam peregrinis advenientibus ostenditur”⁶⁴.

Pochi anni dopo, intorno al 1170, nelle *Peregrinationes ad Loca Sancta* l'Innominatus II registra il luogo dove Maria Salome, madre di Giacomo e Giovanni, chiese a Cristo di garantire un posto privilegiato ai suoi due figli: presso la Basilica del Santo Sepolcro “vi sono tre chiesette aventi nel lato meridionale un altare; di esse la prima è dedicata alla SS. Trinità, l'ultima rivolta verso il piazzale è dedicata a S. Giacomo il Maggiore, e si dice che il Signore si sia seduto nel luogo dell'altare centrale con il Beato Giovanni a destra e Giacomo a sinistra, quando la loro madre domandò che sedessero nel suo regno, uno alla destra e l'altro alla sinistra”⁶⁵.

Un riferimento alla traslazione prodigiosa da Gerusalemme in Galizia si legge nell'opera di Anonymus Gallicus, *L'estat de la cité de Iherusalem* (ante 1187): vicino la Torre di David, verso il Monte Sion “vi è una chiesa di S. Giacomo, portato dagli Angeli da quel posto in Galizia; egli era fratello di S. Giovanni Evangelista; e per questo motivo si costruì ivi la chiesa, ed è molto vicina alla Porta di Tiberiade.”⁶⁶

E' significativo sottolineare che nel XIII secolo compaia accanto al nome di San Giacomo il toponimo “Galizia”, a confermare la proiezione occidentale del santo.

Les sains pelegrinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte, opera dell'Anonymus (1231 ca.), registra infatti la prevalenza del culto in Spagna: “dopo un poco vi sta la chiesa degli Eremiti, dove fu decapitato S. Giacomo di Galizia”⁶⁷. Lo stesso autore indica che tra Acri e Nazareth “si trova Safran; a tre leghe vi sta su quella montagna una chiesa di Monsignor San Giacomo, dove egli nacque; vi appare ancora la roccia e il posto.”⁶⁸

L'Anonimo autore dei *Chemins et pelerinages de la Terre Sainte* (post 1268) riprende il testo precedente: “Safran è il luogo dove nacque San Giacomo di Galizia, e ancora appare il luogo nella roccia; un tempo soleva essere un luogo molto bello e forte”⁶⁹.

Nel 1228, Ernoul (forse signore di Giblet, tra gli ultimi difensori di Gerusalemme) ricorda che nella città “vi è una chiesa di Monsignor San Giacomo di Galizia che fu fratello di Monsignor San Giovanni Evangelista. Si dice che là S. Giacomo ebbe la testa tagliata, e per questo motivo fu costruita quella chiesa”⁷⁰.

64 Giovanni da Würzburg, *Descriptio Terrae Sanctae*, 1165, in *Idem*, vol. II, p. 268, 15.

65 Innominatus II, *Peregrinationes ad Loca Sancta*, *Idem*, vol. III, p. 3-16, p. 11. L'episodio di Maria Salome che chiede a Cristo un posto privilegiato per i suoi figli Giovanni e Giacomo (Matteo, 20, 20-28) è citato più volte nel *Codice Callistino*, op. cit., (ad esempio nel Libro I, cap. V, p. 91 e cap. VIII, p. 140-147).

66 *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, op. cit., vol. II, p. 419.

67 Anonymus, *Les sains pelegrinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte*, 1231 ca., in *Idem*, vol. III, p. 465-477, p. 475.

68 *Idem*, p. 467.

69 *Idem*, vol. IV, p. 79.

70 Ernoul, *L'estat de la cité de Iherusalem*, 1228, in *Idem*, vol. III, p. 399.

Il toponimo Galizia è riproposto dall'anonimo noto come "continuatore di Guglielmo di Tiro", autore de *La sainte cité de Iherusalem, Les Saints lieux et le pelerinage de la Terre* (1229-1261): "Si trova la chiesa di Monsignor San Giacomo di Galizia, ch'era fratello di Monsignor San Giovanni Evangelista. Si dice che là San Giacomo ebbe la testa tagliata e per questo fatto vi fu costruita la chiesa"⁷¹.

Fra Filippo Busserio, frate francescano autore del *Liber peregrinationum* (1285-1291), riporta una variante della morte di San Giacomo, pur senza convinzione: il martirio non sarebbe avvenuto sul luogo dove sorge la chiesa di San Giacomo ma a Giaffa. Scrive: "Dopo il pellegrino deve andare al Monte Sion, e sul cammino trova la chiesa del Beato Giacomo di Zebedeo; appartiene agli Armeni. In essa vi è il luogo in cui un tempo fu conservato il capo dello stesso Beato Giacomo, portato da Giaffa da mani angeliche, dove come dicono alcuni, fu decollato. Altri invece dicono che fu decollato dove vi sta la sua chiesa: ciò che credo di più"⁷².

Il dato della morte avvenuta sul lido di Giaffa è ripreso dall'autore anonimo del *Liber de civitatibus Terrae Sanctae* (sec. XIII): "Il pellegrino deve andare dopo al Monte Sion; sulla strada troverà pure la chiesa di S. Giacomo e Zebedeo, di proprietà degli Armeni. In essa vi è il luogo dove una volta fu sepolto il corpo di Giacomo, portato da Giaffa, dove fu decollato, per mano degli Angeli."⁷³

Un accento vivace è offerto ai pellegrini dal *Liber peregrinationis* del domenicano Ricoldo di Montecroce (1288-1291): "Dopo trovammo il luogo dove fu decollato San Giacomo il Maggiore. Là ora vi sta una chiesa, e nella chiesa della decollazione vi è un marmo che fino a oggi mostra di essere macchiato di sangue rosso."⁷⁴

Una descrizione dettagliata dell'edificio e in particolare del luogo venerato come quello del martirio del santo è offerta da Fra Nicola da Poggibonsi tra il 1346 e il 1350: "una grande e bella chiesa, con due piccole porte e all'ingresso una cisterna; ... sotto l'altare c'è un grande blocco di marmo rosso, con un foro circolare lungo quattro dita e alto un palmo; qui San Giacomo fu decapitato, qui tre lampade bruciano sempre"⁷⁵.

Rinvio ad un'altra occasione l'approfondimento sui pellegrinaggi alla cattedrale armena di San Giacomo in età moderna⁷⁶ e – a conferma della continuità e la vivacità del culto – mi limito a presentare alcune note di sant'Ignazio di Loyola, del principe polacco Mikolaj Krzysztof Radziwill, di Antonio del Castillo.

71 *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, op. cit., vol. IV, p. 31. V. a riguardo Lewy M., "Body in «Finis Terrae» ... op. cit., p. 150.

72 *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, op. cit., vol. IV, p. 227; Lewy M., "Body in «Finis Terrae» ... op. cit., p. 148-149.

73 *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, op. cit., vol. IV, p. 349.

74 *Idem*, p. 265.

75 Fra Nicola da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare, 1346-1350*, testo di Bacchi Della Lega A., riveduto e riannotato da Bagatti B., Gerusalemme, 1945.

76 Sul tema del pellegrinaggio in età moderna, di grande interesse, v. *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne, Actes de la Table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome (Rome, 4-5 juin 1993)*, sous la direction de Boutry P. et Julia D., École française de Rome, 2000.

Ignazio di Loyola⁷⁷ tra il 1523 e il 1524 va in pellegrinaggio a Gerusalemme e visita la chiesa di San Jaime “donde fuera decapitato Santiago el Mayor”⁷⁸. La roccia dove fu tagliata la testa é “cubierta con un paño de seda y debayo de llave”⁷⁹. Ignazio riceve alcune informazioni sulla chiesa e sul convento da Padre Aranda: la prima è che la chiesa si distingueva per il suo grande e bel ciborio; la seconda si riferisce agli Armeni che ospitavano i pellegrini occidentali in cambio di un esiguo compenso, data la loro vicinanza ai frati francescani.

Alla fine del Cinquecento la *Jerosolymitana peregrinatio illustrissimi principis Nicolai Christophori Radzivili* (1584) nel paragrafo *Iacobi maioris decollationis locus* informa che “in primis vidimus magnam Armenorum Ecclesiam, eo in loco fabricatam, in quo Herodes decollare jussit S. Jacobum majorem”.⁸⁰

Antonio del Castillo⁸¹ dopo aver dichiarato una grande conoscenza e familiarità con tutti i santuari, afferma che la chiesa di san Giacomo è “el mejor que hay en Jerusalén”, fu costruita assieme al convento dagli spagnoli e che era un ospizio per i pellegrini.⁸²

San Giacomo Maggiore e gli Armeni

Nel 1593 il frate francescano di Algarve Pantaleo di Aveiro pubblica a Lisbona un itinerario della Terrasanta⁸³, raccontando il pellegrinaggio compiuto 30 anni prima e soffermandosi sul suo incontro con la comunità armena di Palestina. Descrive il luogo dove fu decapitato San Giacomo il Maggiore, figlio di Zebedeo, ubicato 264 passi oltre la casa di Anna. Pantaleo richiama la tradizione che vuole la cattedrale costruita sul luogo della casa del primo vescovo di Gerusalemme, San Giacomo, il fratello di Cristo.⁸⁴ Tuttavia, si crede ugualmente che la cattedrale armena conservi – o almeno conservasse all’origine – il cranio di San Giacomo Maggiore. Mahé riporta due apocrifi armeni relativi a San Giacomo, testi di grande interesse anche perché non presentano confronti con altre tradizioni cristiane⁸⁵. Il primo narra la storia di Giovanni e Giacomo, figli del tuono⁸⁶. Il secondo⁸⁷ (VII secolo) ricostruisce il viaggio di Giacomo nella penisola iberica, il ritorno a Gerusalemme, la morte e la

77 Braulio Manzano M., S.J., *lñigo de Loyola, peregrino en Jerusalén (1523-1524)*, Madrid, 1995.

78 *Idem*, p. 163.

79 *Idem*.

80 *Jerosolymitana peregrinatio illustrissimi principis Nicolai Christophori Radzivili*, Antwerpiae, 1614, p. 43.

81 Antonio del Castillo O.F.M., Guardián de Belén, *El Devoto Peregrino. Viaje de Tierra Santa*, Madrid, 1656.

82 *Idem*, p. 163.

83 Pantaleo di Aveiro, *Itinerario da Terra Santa e todos suas particularidades*, Lisbona, 1593.

84 Mahé J.P., “De Jérusalem à Compostelle: les deux Saints Jacques des Armeniens”, in *Compostelle*, n.s., n. 5 (2002), p. 9-18, p. 9-11.

85 *Idem*, p. 14-15.

86 Peeters P., *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles, 1910, BHO424.

87 *Idem*, BHO419.



Fig. 15. Gerusalemme, Cattedrale armena di San Giacomo Maggiore, interno (da Enlart).



Fig. 16. Gerusalemme, Cattedrale armena di San Giacomo Maggiore, porticato (da Enlart).

traslazione. Il testo si sofferma sulla missione infruttuosa in Spagna e il successivo ritorno in Palestina con una sola discepolo, una donna di alto rango colpita dalla sua predicazione. A Gerusalemme viene condannato a morte da Erode e un angelo del Signore avvolge la sua testa in un panno e la porta nel palazzo vescovile, dinanzi all'altro San Giacomo, il fratello del Signore. Questi chiama Giovanni ed entrambi si addolorano per quanto accaduto e depongono la testa sul trono di Giacomo. La pia discepolo di Giacomo chiede il suo corpo per riportarlo in Spagna, lo avvolge in un lenzuolo e di nascosto lo fa arrivare a Giaffa, dove lo veglia sulla spiaggia, assicurato a una colonna di marmo. Gli ebrei cercano di recuperare il corpo ma gli angeli lo trasportano in volo, con la colonna di marmo. Secondo il testo armeno, il corpo dell'apostolo è deposto all'imboccatura di un grande fiume, opera molte guarigioni e gli iberici lo chiamano "il Dio senza testa".

La tradizione armena successiva ignora che la testa sia stata portata in Spagna.

Nell'*Historia compostellana*⁸⁸ si legge che il benedettino cluniacense Maurizio Burdino (poi arcivescovo di Braga e antipapa con il nome di Gregorio VIII), tra il 1104 e il 1108 si recò a Gerusalemme per rubare la testa di San Giacomo con l'intento di screditare la sede compostellana e sconfessare la sua pretesa di conservare il corpo integro dell'apostolo⁸⁹. Nel 1116 la reliquia viene donata da Urraca a Gelmirez. Secondo i galiziani il corpo arrivò integro e la testa rubata da Burdino era quella di Giacomo Alfeo, custodita nel Tesoro della cattedrale di Santiago nel preziosissimo reliquiario (fig. 14) attribuito a Rodrigo Eáns (1332)⁹⁰. Per gli armeni invece, il cranio di San Giacomo maggiore è ancora a Gerusalemme, venerato nella cattedrale a lui dedicata.

Mordechay Lewy⁹¹ sottolinea come la testa trafugata a Gerusalemme e donata dalla regina Urraca a Gelmirez già nel 1120 fosse divenuta obsoleta, anche perché in contraddizione con la teoria del corpo integro traslato a Compostella.

La realtà armena non era del tutto estranea agli abitanti della penisola iberica: informazioni sugli armeni a Gerusalemme erano presenti infatti nelle cronache e nei racconti di pellegrinaggio⁹² e a Compostella la comunità doveva risiedere nella rua de Jerusalén, sede anche degli ebrei presenti in città e della loro sinagoga.⁹³ Nella stessa strada era ubicato l'ospedale per i pellegrini armeni e una cappella⁹⁴.

88 *Historia compostellana*, op. cit., CXII, *Quando regina dedit caput beati Iacobi Episcopo*, 1; *De inventione capitis beati Iacobi*, 2; *Quod episcopus caput beati Iacobi datum sibi a regina attulit Compostellam*, 3, p. 194-197.

89 da Costa A. J., "Quem trouxe de Jerusalém para a Península a cabeça de Santiago?", in *Diário da Manhã*, 1960.

90 Moralejo S., *Busto relicario de Santiago el Menor*, scheda n. 65, in *Santiago, camino de Europa ...*, op. cit., p. 345-346.

91 Lewy M., "Body in «Finis Terrae», ... op. cit., p. 134-141.

92 León-Borja I. S., "La extraña peregrinación compostelana del obispo Mártir (Un armenio en la negociación contra el Turco y el Atlántico)", in *Jacobus*, 2004, 17-18, p. 131-164, p. 133.

93 *Idem*, p. 143.

94 Castellá Ferrer M., *Historia del apóstol de Iesus Christo Sancti Iago Zebedeo patrón y capitán general de las Españas*, Madrid, 1610, p. 23. La notizia è ripresa successivamente da: Zepedano i Carnero J. M., *Historia y descripción arqueológica de la basilica compostelana*, Lugo, 1870, p. 84; Vázquez de Parga L., Lacarra J.M. y Uria Riu J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948-1949, p. 383-385. Ringrazio Victoriano Nodar della preziosa segnalazione.



Fig. 17. Gerusalemme, Cattedrale armena di San Giacomo Maggiore, cupola a stella (foto Iris Shagrir).



Fig. 18. Gerusalemme, Cattedrale armena di San Giacomo Maggiore, interno (foto Iris Shagrir).

L'esistenza di rapporti tra gli Armeni e la città galiziana sono confermati dal vescovo Martír di Arzendjan, recatosi in pellegrinaggio a Santiago de Compostela tra il 1489 e il 1496.⁹⁵

La chiesa di San Giacomo maggiore⁹⁶ (figg. 15-18), cattedrale degli armeni, è collocata nel quartiere a sud-ovest di Gerusalemme, abitato da armeni, greci ed ebrei, poco distante dal decumano, dalla torre di Davide, dalla cisterna del Patriarca e dalla chiesa di san Giovanni degli Ospitalieri.

Nell'XI secolo i Georgiani costruirono una chiesa sul luogo dell'esecuzione di San Giacomo, inglobando la cappella di S. Mena, del V secolo. La parte più antica è quella a nord, con le cappelle di S. Mena, di Santo Stefano e di San Giacomo.

Nel XII secolo, con il consenso dei Crociati, subentrarono gli Armeni che ricostruirono l'edificio, probabilmente in occasione della visita a Gerusalemme del patriarca armeno, il Catholicos Gregorio Bhalavuri nel 1142. La chiesa doveva essere già terminata nel 1163, quando il re Toros II di Cilicia visitò Gerusalemme, e nel 1165 fu descritta da Giovanni di Würzburg. Aveva ormai assunto nelle linee

95 *Relación de un viaje por Europa con la peregrinación á Santiago de Galicia verificado á fines del siglo XV por Martír, obispo de Arzendjan*, pubblicata da M.J. Saint-Martin nel 1827.

96 Vincent H., Abel F.-M., "L'Etat de la cité de Jérusalem au XII^e siècle", in *Jerusalem 1920-1922. Being the Records of the Pro-Jerusalem Council during of the First Two Years of the Civil Administration*, Ashbee C.R. (a cura di), London, 1924, p. 32-40; Enlart C., *Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem. Architecture religieuse et civile*, Paris, 1928, vol. II, p. 237-240; *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, ed. Narkiss B., Massada Press 1979, p. 121-144; Folda J., *The Art of the Crusaders in the Holy Land: 1098-1187*, New York, 1995.

generali l'impianto giunto fino a noi: una chiesa a croce greca inscritta, a tre navate, con volte a crociera e cupola al centro della navata. All'interno, i costoloni della cupola disegnano una struttura stellare a sei punte (fig. 16). Fino al XVII secolo, presentava un foro circolare, come nella basilica del Santo Sepolcro, chiuso in seguito da una calotta.

Sia Enlart⁹⁷ che Folda⁹⁸ ravvisano nella cattedrale armena – come nella basilica del Santo Sepolcro – la compresenza di architetti e maestranze armeni e crociati, collaborazione alimentata anche dalla regina Melisenda, figlia dell'armena Morfia⁹⁹.

Nel XVIII secolo la chiesa conobbe importanti trasformazioni: la chiusura del portico sud e probabilmente della cupola, la modifica dei pilastri per consentire il rivestimento in maiolica (fig. 18).

In conclusione, a conferma della certezza galiziana che a Compostella riposi il corpo "integrum" dell'Apostolo, il fatto che l'imponente resoconto del pellegrinaggio avviato nel 1875 da Fernández Sanchez e Freire Barreiro non faccia alcun riferimento alla testa di San Giacomo nella sua visita al convento degli Armeni¹⁰⁰; il diario fornisce informazioni sulla struttura monastica che può ospitare 150 monaci e mille pellegrini, attigua alla chiesa di San Giacomo, proprietà un tempo della Spagna, "contiguo á la casa de Anás" e i viaggiatori si congedano dalla cattedrale armena "No sin pesar dimos el último adios al santuario venerando, que se alza en el sitio que dejó empapado con su sangre preciosa el glorioso Apóstol á quien nosotros debemos la fe y la nacion sus lauros más inmarcesibles".¹⁰¹

Desidero ringraziare Rosa Vazquez per l'invito a scrivere sulla bella rivista "ad limina" e la sollecitazione a riprendere la riflessione su San Giacomo e Gerusalemme. L'ultimo soggiorno a Santiago (settembre 2011) mi ha consentito di approfondire alcuni spunti e ringrazio per questo Miguel Taín; sono grata a Bieito Pérez Outeiriño per la cortesia e la disponibilità, a Giulia Civitano per la collaborazione e per i suggerimenti, a Iris Shagrir per le indicazioni e per le foto della cattedrale armena di Gerusalemme. Devo a Victoriano Nodar il confronto su temi cari ad entrambi. Sono grata a Luigi Masella per aver letto con attenzione il lavoro. Infine, un ringraziamento particolare a Paolo Caucci per i consigli e le occasioni di incontro.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 13-02-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 18-06-2012

97 Enlart C., *Les Monuments des Croisés* op. cit., p. 238.

98 Folda J., *The Art of the Crusaders in the Holy Land* op. cit., p. 247-249.

99 Sul ruolo della regina Melisenda, v. Kenaan-Kedar, N., "Armenian Architecture in Twelfth-Century Crusader Jerusalem", in *Assaph Studies in Art History*, 3, Tel Aviv 1998, p. 77-92.

100 Fernández Sanchez J. M., Freire Barreiro F., *Santiago, Jerusalén, Roma: diario de una peregrinación*, Santiago de Compostela, 1999, Tomo II, p. 22, p. 109, p. 689.

101 *Idem*, p. 689.

Testimonianze di culto iacopeo e cateriniano in Albania ed una poco nota direttrice di pellegrinaggio: la chiesa di Shën Barbullës (S. Barbara) a Pllanë¹

Gianvito Campobasso
Università degli Studi di Bari

Testimonios del culto jacobeo y cateriniano en Albania y un casi desconocido camino de peregrinación: la iglesia de Shën Barbullës (Santa Bárbara) en Pllanë

Gianvito Campobasso
Università degli Studi di Bari

Resumen: El artículo analiza un fresco, testimonio del culto de Santiago el Mayor en Albania, custodiado en una iglesia del pueblo de Pllanë, en la desembocadura del río Mati, al norte del país. El santo

¹ Questo lavoro, che riprende ed amplia la scheda da me redatta in PEPE A. (a cura di), *Itinerari di arte e devozione fra Albania e Puglia*, Palo del Colle (Ba) 2008, pp. 8-10, ed in MAIELLARO N. (a cura di), *Albania: conoscere, comunicare, condividere*, Bari 2008, pp. 113-118, è parte della mia tesi di dottorato in "Storia dell'arte comparata, civiltà e culture dei paesi mediterranei" (Università degli Studi di Bari) sul tema "Sulle relazioni artistiche fra le due sponde adriatiche nel Medioevo: Albania e Puglia", coordinatore prof.ssa Maria Stella Calò Mariani, tutor prof.ssa Adriana Pepe. Ringrazio entrambe le docenti per il supporto ed i preziosi consigli, così come la prof.ssa Rosanna Bianco. Sono particolarmente grato al prof. Manuel Castiñeiras dell'Università di Barcellona, ed alla direttrice della rivista dott.ssa Rosa Vázquez Santos, per l'opportunità offertami e per l'interesse dimostrato verso le mie ricerche.

Infine la mia gratitudine va a p. Flavio Cavallini, Guardiano dei Frati Minori di Lezhë, al prof. Ignazio Carabellese del Politecnico di Bari, al prof. Pëllumb Xhufi dell'Università di Tirana, al prof. Valter Shtylla, all'ing. Kozeta Angjeliu, a Maniola Cura, a Kozeta Hoxha e a tutto il personale dell'*Instituti i Monumenteve të Kulturës* di Tirana per la loro generosità ed il loro sostegno.

aparece representado con ropas de peregrino y está acompañado por la figura de Santa Catalina de Alejandría. Datadas en el siglo XV, estas pinturas constituyen una doble rareza, documentando la presencia del culto jacobeo en Albania, desconocido en los estudios, y testimoniando la introducción de un lenguaje pictórico de sello occidental en un contexto de tradición bizantina. La investigación identifica las posibles vías de la entrada del culto y del lenguaje pictórico, reconduciendo a un movimiento cultural que incluye la Costa Adriática occidental y la Apulia, pero con la mediación de Ragusa. Se propone para los frescos un *terminus ante quem*, contextualizados en una poco conocida ruta de peregrinación que atrajo a los fieles del litoral balcánico en la Baja Edad Media.

Palabras clave: Albania, Apulia, Dalmacia, Ragusa, Mar Adriático, Baja Edad Media, Santiago el Mayor, culto jacobeo, Santa Catalina de Alejandría, peregrinación.

*Testimonies of the cults of St. James and St. Catherine in Albania,
and a virtually unknown pilgrims' way: the church of Shën
Barbullës (Saint Barbara) in Pllanë*

Gianvito Campobasso
University of Bari

Summary: *The article examines a testimonial fresco of the cult of St. James Major in Albania, kept in a church in the village of Pllanë, at the mouth of the Mati River, in the north of the Country. The saint is represented as a pilgrim and is accompanied by the figure of St. Catherine of Alexandria. Dated in the fifteenth century, these paintings constitute a double rarity. These document the presence of the Jacobean cult in Albania, unknown to studies, and the introduction of a western pictorial language in a context of byzantine tradition. The research identifies the possible mediators for the entrance of the cult and the pictorial language leading back to a cultural movement that involves the western adriatic coast and Apulia, but mediated by Ragusa. A terminus ante quem is proposed for the frescoes, contextualized in a little-known route of pilgrimage called the faithful from the Balkan coast in the late Middle Ages.*

Keywords: *Albania, Apulia, Dalmatia, Ragusa, Adriatic Sea, late Middle Ages, St. James Major, Jacobean cult, St. Catherine of Alexandria, pilgrimage.*

Testemuños do culto xacobeo e cateriniano en Albania e un case descoñecido camiño de peregrinación: a igrexa de Shën Barbullës (Santa Bárbara) en Pllanë

Gianvito Campobasso
Università degli Studi di Bari

Resumo: O artigo analiza un fresco, testemuño do culto de Santiago o Maior en Albania, custodiado nunha igrexa da vila de Pllanë, na desembocadura do río Mati, ao norte do país. O santo aparece representado con roupas de peregrino e está acompañado pola figura de Santa Catalina de Alexandría. Datadas no século XV, estas pinturas posúen dúas peculiaridades destacadas: documentan a presenza do culto xacobeo en Albania, descoñecido nos estudos, e testemuñan a introdución dunha linguaxe pictórica de selo occidental nun contexto de tradición bizantina. A investigación identifica as posibles vías da entrada do culto e da linguaxe pictórica, reconducindo a un movemento cultural que inclúe a Costa Adriática occidental e a Apulia, pero coa mediación de Ragusa. Proponse para os frescos un *terminus ante quem*, contextualizados nunha pouco coñecida ruta de peregrinación que atraeu os fieis do litoral balcánico na Baixa Idade Media.

Palabras chave: Albania, Apulia, Dalmacia, Ragusa, Mar Adriatico, Baixa Idade Media, Santiago o Maior, culto xacobeo, Santa Catalina de Alexandría, peregrinación.



Fig.1. Albania centrosettentrionale. Localizzazione di Pllanë e principali assi viari medievali (da A. Baçe e A. Aleksi in *Monumentet* 1, 1986).

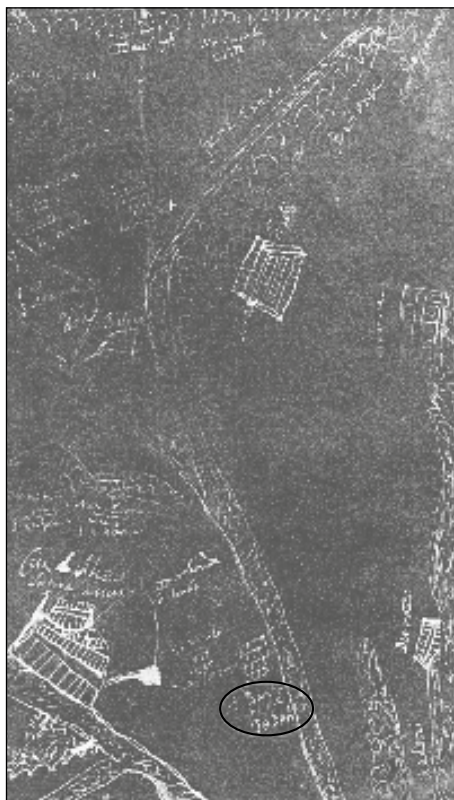


Fig. 2. *Schizzo geografico dell'Albania ecclesiastica*, particolare del bacino del Mati e dell'area costiera fra Durazzo e Capo Rodoni a sud ed Alessio a nord. Dall'archivio di Propaganda Fide, S.R.C.G. Vol. 263, f. 149 (da F. Cordignano, 1934).

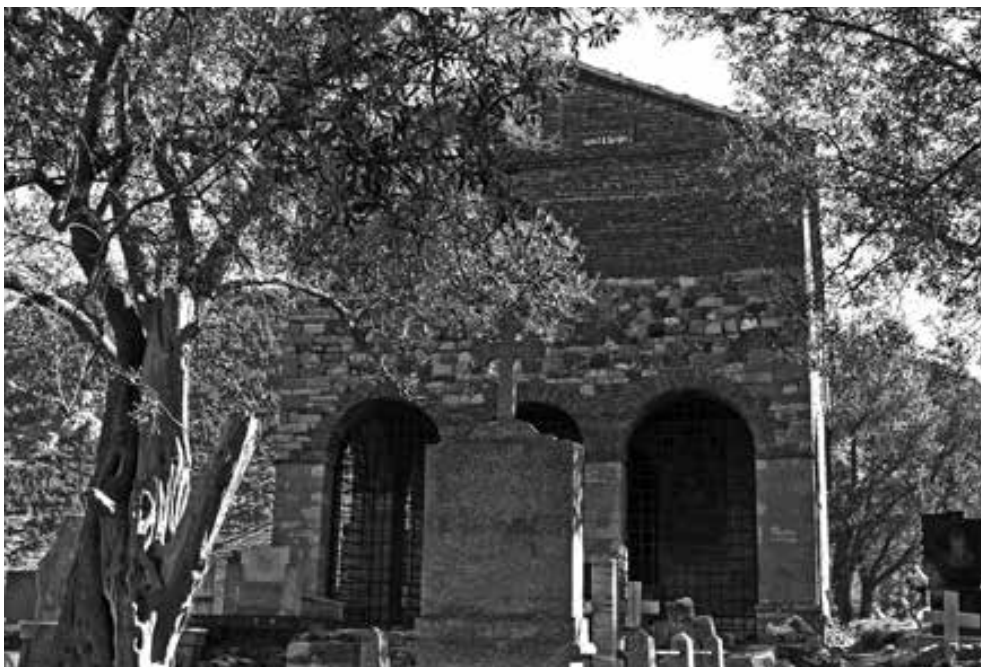


Fig. 3. Pllanë, chiesa di S. Barbara, facciata.

Sulla cima di un colle ad est del modesto villaggio di Pllanë ed a picco sul fiume Mati, nell'Albania settentrionale (fig. 1)², si eleva una chiesa del tardo medioevo, custode di rare e preziose testimonianze figurative del culto di S. Giacomo Maggiore e di S. Caterina d'Alessandria. La presenza dell'apostolo in vesti di pellegrino, rispettando l'iconografia più diffusa sugli itinerari occidentali per Compostella, sorprende maggiormente per la scarsa risonanza negli studi del fenomeno del pellegrinaggio e della devozione iacopea nei Balcani medievali³, soprattutto in aree quali l'Albania, dove le ricerche ed il dibattito critico sulla storia⁴ e sulla cultura artistica⁵, sono ancora agli esordi.

I due santi sono affrescati "in dittico" all'interno della chiesa di S. Barbara⁶, la cui dedicazione corrisponde alle più antiche menzioni documentarie in località *Pedana* (fig. 2)⁷, toponimo latino dalla cui corruzione deriva l'albanese Pllanë. L'edificio (figg. 3-4), una semplice costruzione a navata unica orientata preceduta da un endonartece⁸, è stato datato dall'architetto Aleksandër Meksi fra il XIII ed il XIV secolo⁹. Sono evidenti più interventi di ricostruzione anche recenti¹⁰. La continuità

-
- 2 Il villaggio di Pllanë si localizza ad una cinquantina di chilometri a nord dal porto di Durazzo e dalla capitale Tirana, a circa dieci chilometri dalla costa adriatica. Sorge sulla riva settentrionale del fiume Mati, odierno confine amministrativo fra il distretto di Lezhë a nord, cui appartiene, e quello di Krutjë a sud.
 - 3 Per quanto attiene alla viabilità medievale, utili punti di partenza per le mie ricerche sono stati i lavori di Renato Stopani e Fabrizio Vanni del Centro Studi Romei di Firenze: STOPANI R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 2001. STOPANI R., "La Francigena dei Balcani. La "via diagonalis", itinerario terrestre per Gerusalemme", e VANNI F., "Le vie terrestri dei Balcani. Alcuni indizi di continuità nel tempo", in *De Strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del Medioevo. Annuario del Centro Studi Romei*, XIV/1, 2006. VANNI F., "Rotte terrestri balcaniche nel Medioevo", in www.centrostudiromei.eu/bibliografia_francigena_fabrizio_vanni_year.html.
 - 4 Per la storia del medioevo albanese cfr. DUCELLIER A., *La façade maritime de l'Albanie aux Moyen Age*, Thessaloniki 1981; DUCELLIER A., *L'Albanie entre Byzance et Venise, Xe-XVe siècles*, London 1987; XHUFU P., *Nga Paleologët te Muzakajt. Berati dhe Vlore në shekujt XII-XV*, Tiranë 2009.
 - 5 Meglio indagata è la pittura su tavola bizantina e postbizantina, a cui sono state dedicate anche esposizioni in Italia: *Percorsi del Sacro. Icone dai musei albanesi*, catalogo della Mostra (Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari, 15 settembre-1 dicembre 2002), Milano 2002; DRISHTI Y., NASLAZI K., *The byzantine and post-byzantine icons in Albania*, Thessaloniki 2003; MILELLA M., PICCOLO T. (a cura di), *Santi sull'Adriatico. Circolazione iconica nel basso Adriatico*, catalogo della Mostra (Bari, Castello Svevo, 19 giugno – 25 ottobre 2009), Roma 2009. Per la pittura murale e l'architettura si segnalano: DHAMO D., *La peinture murale du moyen age en Albanie*, Tiranë 1974; MEKSI A., *Arkitektura e kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)*, Tiranë 2004.
 - 6 La piccola chiesa è attualmente inserita nell'antica diocesi di Lezhë (lat. *Lissus*) ed è conosciuta dai locali, oltre che come *kisha e Shën Barbullës*, anche come *kisha e Shën Venerandës* o *kisha e Shën Prende* (chiesa di S. Veneranda) per il forte radicamento di questo culto sul territorio albanese.
 - 7 Si tratta di una relazione dell'arcivescovo di Antivari del 1610 così edita: BICI M., *Relacion i arqipeshkëvit të Tivarit Marin Bicit, drejtue papës, Palit të V-të mbi vizitën e kryeme nëpër dioçezat e Shqipërisë e të Serbisë. Relazione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore dhe te mesme në shekullin e XVII*, Tirana 1963, vol. I, doc. 2, 98, p. 130. L'altro documento, è uno schizzo della "geografia ecclesiastica albanese" (ved. fig. 2) proveniente dall'archivio di Propaganda Fide ed edito in CORDIGNANO F., "Geografia ecclesiastica dell'Albania. Dagli ultimi decenni del secolo XVI" alla metà del secolo XVII", in *Orientalia Christiana*, 99, 1934, pp. 229-294, fig. 2.
 - 8 L'aula misura 19,2 m. x 7 m. ed è alta 5 m.
 - 9 MEKSI A., *Arkitektura e kishave të Shqipërisë...cit.*, pp. 174-175.
 - 10 MEKSI A., "Kishat mesjetare të Shqipërisë së mesme e të veriut" (riass. "Les églises moyenageuses de l'Albanie centrale et de l'Albanie du nord"), in *Monumentet*, 2, 1983, pp. 77-117, in partic. pp. 90-91. MEKSI A., *Arkitektura e kishave...cit.*, pp. 174-175. CARABELLESE I., "Architettura medievale cristiana in Albania: conoscenza e conservazione", in MAIELLARO N. (a cura di), *Albania... cit.*, pp. 39-88, in partic. pp. 53-54.

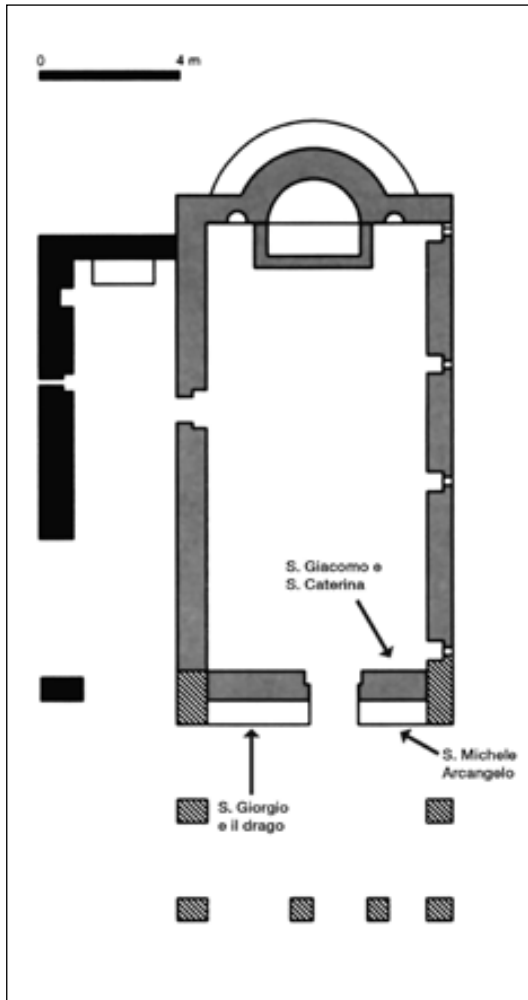


Fig. 4. Pllanë, chiesa di S. Barbara, planimetria e disposizione degli affreschi (da A. Meksi, 2004).

di frequentazione è attestata da pochi documenti e dai resti della decorazione pittorica risalente ad almeno due campagne decorative, una del XV secolo e l'altra del XVI – primo XVII secolo¹¹.

Gli affreschi di S. Giacomo e S. Caterina nella chiesa di S. Barbara di Pllanë.

L'interno spoglio e degradato custodisce, alla destra del portale d'ingresso (fig. 4), i due *tableaux* votivi oggetto di questo studio (fig. 5). Inclusi entro cornici dipinte che simulano archi lignei variamente lobati, costituiscono solo "un'anta" di un programma figurativo pensato come un grande polittico che si dispiegava su tutta la controfacciata. Presumibilmente altre pitture disposte a *pendant* comparivano sul lato opposto del portale, come si rileva da alcune tracce di colore su quella parete. L'originaria galleria di santi, a figura intera ed a proporzioni na-

11 Ulteriori indagini archeologiche contribuirebbero a fare luce sulla complessa stratigrafia del sito, dai ruderi che affiancano la chiesa, alla vasta area necropolare che suggerisce lo *status* di parrocchia. Allo stato attuale la notizia documentaria più antica è del 1610, proveniente dalla relazione della Santa Visita dell'arcivescovo di Antivari Marino Bici che ricorda in località *Pedana* "[...] una buona chiesa capace di 500 persone sotto il titolo di Santa Barbara, con un bel portico grande innanzi [...]". BICI M., *Relacion i arqipeshkëvit të Tivarit...* cit. Nel 1629 un'altra relazione del vescovo di Lezhë la include in questa diocesi. ORSINI B., *Relacion i Ipeshkëvit të Lezhës, Benedikt Orsini, drejtue Kongr. Prop. Fide, mbi famullitë dhe çeshtjet e dioçezit të Lezhës, Vjeti 1629. Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë veriore dhe te mesme në shekullin e XVII*, Tirana 1963, vol. I, doc. 31, 166. Mentre un resoconto posteriore, degli anni '40 del XVII secolo di *fra Marco Scura di Croja, Arcivescovo*, adombra la possibilità di una contesa per il possesso della chiesa fra le due diocesi settentrionali, in quanto in quegli anni si trovava sotto Krujë che "[...] aveva ancora la chiesa Parochiale di Pedana, sotto titolo di Santa Barbara [...]". CORDIGNANO F., "Geografia ecclesiastica dell'Albania...cit.", p. 257.



Fig. 5. Pllanë, chiesa di S. Barbara, S. Giacomo Maggiore e S. Caterina d'Alessandria.

turali¹², era dipinta a circa mezzo metro dal pavimento e puntava ad un effetto di coinvolgimento emotivo del fedele, al quale contribuiva la scarsa illuminazione dell'edificio.

Le figure superstiti sono accompagnate dalle scritte epigrafiche latine SC JIACOBUS e SCA CATAR[...] e rese immediatamente riconoscibili, anche al più illetterato dei devoti, dai loro attributi iconografici. Si tratta di pitture ancora poco note se si escludono le citazioni di Meksi¹³, i pochi cenni iconografici di Drishti e Cavallini¹⁴, e le mie note preliminari¹⁵.

S. Giacomo con la mano destra regge il Libro e con la sinistra i consueti attributi che lo identificano sugli itinerari di pellegrinaggio occidentali: il bordone, dal cui manico pende la scarsella, con sopra la tipica conchiglia. E' rappresentato rivolto di tre quarti, quasi incedendo verso S. Caterina. La santa, statica e frontale, è raffigurata con la palma del martirio nella mano destra e la ruota dentata del suo supplizio nella sinistra, mentre la corona è campita con un veloce tratto sopra l'aureola, tale da lasciar pensare ad un'aggiunta posteriore. Le due figure sembrano condividere il medesimo piano d'appoggio, particolarmente inclinato, la linea d'orizzonte allo stesso livello chiarisce come, oltre le cornici lignee, lo spazio retrostante sia continuo e non ingabbi i due santi entro nicchie di pertinenza esclusiva.

S. Giacomo indossa una tunica i cui toni ocra contrastano con l'ampio mantello chiaro. La figura affoga sotto il voluminoso panneggio, ma nonostante ciò si avverte un accenno di movimento. Così suggeriscono lo strusciare delle frange al suolo, le pieghe delle vesti che sottolineano le ginocchia, il modo di porgere il Libro avanzandolo, ed il bordone con la punta che travalica la finta cornice lignea.

La fisionomia scelta (lunga chioma fulva raccolta in una treccia intorno al capo, prolungata da una ciocca ondulata sulle spalle, irsuta barba dipinta con nervosi tratti in punta di pennello, che in parte nasconde i caratteri gentili del volto) documenta l'assorbimento da parte del frescante di Pllanë di un tipo iconografico in uso nella pittura tardogotica italiana che dall'area veneto-marchigiana, tra tardo XIV secolo e primo XV, si era irraggiato in Adriatico, trovando, nel villaggio albanese, uno degli esempi più meridionali sulla costa balcanica.

L'introduzione di un'iconografia occidentale aggiornata si accompagna alla diffusione di un nuovo linguaggio pittorico, come avviene lungo la costa adriatica fra il

12 L'insieme dei due dipinti misura 1,80 m. di larghezza x quasi 2 m. di altezza.

13 Le ricerche dell'architetto albanese principalmente riguardano il solo edificio. MEKSI A., "Kishat mesjetare të Shqipërisë...cit.". MEKSI A., *Arkitektura e kishave të Shqipërisë...cit.*

14 DRISHTI Y., "Piktura mure në kishën e Shën Venerandë - Pllanë" (riass. "L'afresque de l'église de Sainte Vendredi"), in *Monumentet*, 1, 1988, pp. 133-140, dove però la chiesa è detta di S. Veneranda, riconoscendo erroneamente l'immagine di questa santa nell'affresco interno, probabilmente a causa della popolarità di questo culto in Albania. Mentre Cavallini si occupa maggiormente dei più tardi affreschi nel narcece. CAVALLINI F., "S. Barbara - Pllana", in HOXHA G., PËRZHITA L., CAVALLINI F., *Monumenti storici di culto cristiano della diocesi di Lezha*, Lezhë 2007, pp. 147-152.

15 CAMPOBASSO G., "Pllanë, chiesa di S. Barbara (diocesi di Lezhë)", in PEPE A. (a cura di), *Itinerari di arte...cit.*, pp. 8-10; ed in MAIELLARO N. (a cura di), *Albania...cit.*, pp. 113-118.



Fig. 6. Pllanë, chiesa di S. Barbara, nartece, S. Giorgio e il drago e S. Michele Arcangelo.

Veneto e la Puglia¹⁶. Interessanti parallelismi si riscontrano proprio con taluni affreschi pugliesi.

Un esempio significativo dei possibili confronti è offerto da un S. Giacomo affrescato nella chiesa di S. Maria di Giano, casale presso la città di Bisceglie a nord di Bari¹⁷, in cui le novità formali e iconografiche si innestano su modelli più conservatori.

16 Per la pittura pugliese tardogotica in Terra d'Otranto, cfr. CALO' MARIANI M.S. "Note sulla pittura salentina del Quattrocento", in *Archivio Storico Pugliese*, XXXII, fasc. I-IV, 1979, pp. 3-28. CALO' MARIANI M.S., "Dal chiostro alle corti", in VETERE B. (a cura di), *Storia di Lecce. Dai bizantini agli aragonesi*, Bari 1993, pp. 661-734, in partic. p. 723. CALO' MARIANI M.S., "Predicazione e narrazione dipinta nella chiesa di Santa Caterina d'Alessandria a Galatina (Terra d'Otranto)", in QUINTAVALLE A.C. (a cura di), *Medioevo: immagine e racconto*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Parma, 27-30 settembre 2000), Milano 2003, pp. 474-484. Cfr. anche CASSIANO A., VETERE B. (a cura di), *Dal giglio all'orso. I Principi d'Angiò e Orsini del Balzo nel Salento*, s.l. 2006. RUSSO F. (a cura di), *La parola si fa immagine. Storia e restauro della basilica orsiniana di Santa Caterina a Galatina*, Venezia 2005. Sulla circolazione della pittura adriatica ed il suo attecchimento in Dalmazia, in particolare a Ragusa, cfr. MARCOVIĆ V., "Slikarstvo", in *Zlatno doba dubrovnika*, Zagreb 1987, pp. 169-220 (riass. "Painting", pp. 403-404).

17 Posto nelle vicinanze di un importante *diverticulum* che saldava la più interna Via Traiana con la viabilità costiera, probabilmente presso l'insediamento esistevano strutture ospitaliere per l'accoglienza dei pellegrini. PALMIOTTI L., "La chiesa medievale di S. Maria di Giano", in *I casali di Bisceglie*, San Ferdinando di Puglia 1987, pp. 25-31.



Fig. 7. Pllanë, chiesa di S. Barbara, narcece, ex voto graffiti.



Fig. 8. Rubik, chiesa del SS. Salvatore, Comunione degli Apostoli, S. Giacomo, particolare.

Nel pannello votivo dipinto sulla parete meridionale della chiesa (fig. 9), il santo è rappresentato a figura intera con Libro e bordone, ma in posizione frontale e statica, secondo uno schema derivato dalla tradizione bizantina. Così anche l'impaginazione, che segue il modello dell'icona agiografica con storie della vita e dei miracoli negli otto riquadri ai due lati. Il linguaggio pittorico invece è tardogotico, nell'aspetto gentile della fisionomia e nelle cadenze lineari delle eleganti vesti ricamate¹⁸. L'immagine del santo di ispirazione bizantina, precedentemente accolta in

18 Sull'affresco, la cui datazione è stata fatta oscillare fra maturo XIV secolo (Lorusso Romito) e primo XV secolo cfr.: LORUSSO ROMITO R., "Le rotte "adriatiche" del gotico in Puglia. Frequentazioni e modelli iconografici", in CLERI B. (a cura di), *Adriatico. Un mare di storia, arte, cultura*, Atti del Convegno (Ancona, 20-22 maggio 1999), vol. II, pp. 33-51, in partic. p. 43. BIANCO R., "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio. San Giacomo di Compostella in Puglia", in QUINTAVALLE A.C. (a cura di), *Medioevo: i modelli*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Parma, 27 settembre – 1 ottobre 1999), Martellago (Ve) 2002, pp. 201-210. BIANCO R., "Culto iacopeo in Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte", in CAUCCI VON SAUKEN P. (a cura di), *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), pp. 135-164, in partic. pp. 146-151. ROMANELLI R., *Per un corpus della pittura medievale in Puglia: gli affreschi della chiesa di S. Maria di Giano in agro di Bisceglie*, tesi di laurea magistrale, a.a. 2007-2008, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Bari.



Fig. 9. Bisceglie, chiesa di S. Maria di Giano, S. Giacomo e scene della sua vita (da M.S. Calò Mariani (a cura di), 2002).

Puglia (un apostolo benedicente di mezz'età, bruno e con tratti somatici "alla greca" ed abbigliato alla maniera orientale) negli affreschi di alcune chiese rupestri quali S. Vito Vecchio di Gravina (XIII-XIV sec.), S. Giovanni in Monterrone di Matera (XIII-XIV sec.), lascia il posto ad un giovane e nordico pellegrino. Consonanze con l'affresco albanese emergono anche nella tavolozza scelta per le vesti, con tunica marrone-ocra e manto chiaro.

La stessa interpretazione della figura del santo viene proposta in altri esempi pugliesi coevi, di più raffinata fattura e di committenza aristocratica. Nella basilica di S. Caterina d'Alessandria a Galatina, a sud di Lecce, per una figura di apostolo che



Fig. 10. Galatina, chiesa di S. Caterina d'Alessandria, santo (da A. Cassiano e B. Vetere (a cura di), 2006).



Fig. 11. Conversano, chiesa di S. Maria dell'Isola, S. Giacomo.

presenta il medesimo tipo fisico (fig. 10), è stata avanzata l'ipotesi di un'identificazione come Giacomo¹⁹ (figg. 14-15), nonostante la mancanza di specifici attributi. Nella stessa chiesa il santo è certamente replicato in un altro *tableau*, riconoscibile dal tipico cappello, dal bordone e dal Libro. Entrambi gli affreschi galatinesi sono ascrivibili ad una fase decorativa quattrocentesca della chiesa, identificabile con il ritorno della regina Maria d'Enghien nei feudi salentini – vedova per la seconda volta dopo aver sposato Raimondo del Balzo Orsini († 1406) e subito dopo re Ladislao d'Angio-Durazzo († 1414) – e con gli anni di governo del figlio Giovanni Antonio († 1463).

19 POSO C.D., "La fondazione di Santa Caterina: scelta devozionale e committenza artistica", in CASSIANO A., VETERE B. (a cura di), *Dal giglio all'orso... cit.*, pp. 195-223, in partic. p. 203, foto 6.



Fig. 12. Šipan (Croazia), chiesa di Nostra Signora, S. Caterina d'Alessandria (da I. Fisković., 1987).



Fig. 13. Pllanë, chiesa di S. Barbara, S. Caterina.

A Conversano, a sudest di Bari, un S. Giacomo (fig. 11) in trittico con S. Francesco e la SS. Trinità è campito su una parete della chiesa di S. Maria dell'Isola (intorno agli anni '60 del Quattrocento) e dimostra il perdurare di quelli stilemi, ed il consolidarsi della devozione iacopea, nel periodo seguente al cambio di dinastia sul trono napoletano con il passaggio agli Aragonesi²⁰.

²⁰ LORUSSO ROMITO R., "Gli affreschi di S. Maria dell'Isola a Conversano: alcune considerazioni sulla pittura del Quattrocento in Puglia", in *Territorio e feudalità nel Mezzogiorno rinascimentale: il ruolo degli Acquaviva tra XV e XVI secolo*, in LAVARRA C. (a cura di), *Atti del I Convegno Internazionale di studi su la casa Acquaviva d'Atri e di Conversano* (Conversano – Atri, 13 – 16 settembre 1991), pp. 349-369. GELAO C., "La chiesa e il convento di Santa Maria dell'Isola a Conversano", in GELAO C., *Puglia Rinascimentale*, Milano 2005, pp. 46-59, in partic. pp. 56-59.



Fig. 14. Pllanë, chiesa di S. Barbara, S. Giacomo, particolare.



Fig. 15. Galatina, chiesa di S. Caterina d'Alessandria, santo, particolare (da A. Cassiano e B. Vetere (a cura di), 2006).

Nonostante la maggior qualità degli affreschi pugliesi, per eleganza formale, gamma cromatica ed uso dei chiaroscuri, le consonanze con l'affresco di Pllanë mi sembrano pertinenti e si estendono alla figura di S. Caterina del dittico albanese. La santa, raffigurata statica e rigidamente frontale, con chioma ondulata e fluente, abiti ondeggianti ad ampie falcate nei toni del bianco e del rosa che vira all'ocra, riflette una temperie tardogotica nella sua "deriva adriatica". Un linguaggio che andava acquistando consensi anche sul versante balcanico, e non solo in pittura (figg. 11-12-13), come dimostra una statua lignea del XV secolo di bottega ragusea²¹ che raffigura la martire di Alessandria, documentandone la devozione in Dalmazia²².

Anche in questo caso, ed ancor più che per S. Giacomo, riferimenti pertinenti sono reperibili nella produzione pittorica del principato di Taranto in età angioino-durazzesca: ovvero nei *tableaux* votivi, principalmente con soggetti femminili, campiti nella basilica di Galatina e nel piccolo oratorio di S. Stefano a Soleto (Lecce). Le corrispondenze stilistiche ed iconografiche che legano fra loro alcuni di questi affreschi salentini hanno permesso di ipotizzare non solo committenze affini, ma anche comunanza di maestranze e di uso degli stessi cartoni preparatori. E' il caso della S. Tecla di Soleto (fig. 16) messa in relazione con la S. Orsola di Galatina (fig. 17) da Ortese,

21 Cfr. FISKOVIĆ I., "Kiparstvo", in *Zlatno doba...cit.*, pp. 125-167 in partic. p. 154 (riass. "Sculpture in 15th and 16th century Dubrovnik" pp. 400-402), e scheda monografica "K/28", ivi, p. 340.

22 Inconsueta l'iconografia adottata, con la santa che schiaccia con il piede destro la figura di un turco, sicuramente dettata dal momento storico legato alle invasioni ottomane nei Balcani.



Fig. 16. Soletto, oratorio di S. Stefano, S. Tecla, particolare (da A. Cassiano e B. Vetere (a cura di), 2006).



Fig. 17. Galatina, chiesa di S. Caterina d'Alessandria, S. Orsola, particolare (da A. Cassiano e B. Vetere (a cura di), 2006).



Fig. 18. Pllanë, chiesa di S. Barbara, S. Caterina, particolare.



Fig. 19. Galatina, chiesa di S. Caterina d'Alessandria, S. Michele Arcangelo, particolare (da A. Cassiano e B. Vetere (a cura di), 2006).

il quale nell'analisi stratigrafica compiuta sulle murature interne dell'oratorio di Soletto, giunge a datare con precisione il primo affresco al 1420²³. A questi esempi mi sembra che si possa accostare l'affresco albanese (fig. 18),

23 ORTESE S., "Sequenza del lavoro in *Santo Stefano* a Soletto", in CASSIANO A., VETERE B. (a cura di), *Dal giglio all'orso... cit.*, pp. 336-395.

seppur di qualità più modesta, e i confronti potrebbero estendersi ad altri santi extraciclici dipinti nelle due chiese salentine (fig. 19).

A precisare le consonanze ed i riferimenti adriatici sono anche le frequenti composizioni a “polittico” di taluni affreschi nelle due chiese pugliesi, con il replicarsi dell'*escamotage* di finte architetture a far da nicchie ai santi, simulando strutture lignee non troppo dissimili da quelle campite a Pllanë. Tale impostazione dei *tableaux* rende più evidente come la pittura su tavola, utilizzata nella devozione privata, abbia contribuito alla diffusione dei linguaggi artistici e dei culti lungo le due coste adriatiche. L'effetto sui fedeli, a Galatina come a Soletto o a Pllanë, era nel solco della tradizione pittorica e devozionale del tempo, segnata dalle fortune di tali manufatti la cui produzione e circolazione, diffusa fra le due sponde dell'Adriatico nel tardo medioevo, si moltiplica nel XV secolo, offrendo così spunti anche alla coeva pittura parietale.

Questa produzione, specifica delle botteghe venete, contribuì a rafforzare o a veicolare il culto dell'apostolo Giacomo che nel XV secolo fu fra i soggetti più riprodotti nella pittura su tavola di area lagunare²⁴. Un esempio di devozione privata, rivolta proprio al patrono di Spagna, è offerto da un polittico di cultura veneta ma opera del dalmata Biagio di Giorgio da Traù, realizzato nel 1436 per una comunità di confratelli-pellegrini votata a S. Giacomo e che risiedeva presso l'omonima chiesa sull'isola di Bua. L'Apostolo è in posizione centrale, scolpito in legno ad altorilievo, accompagnato da due santi per lato dipinti sugli sportelli. Spicca la presenza di S. Antonio Abate e S. Cristoforo con il Bambino in spalla, i quali accentuano così la connessione con il pellegrinaggio voluta dai committenti²⁵.

Lo stesso dicasi per S. Caterina, soggetto frequente nella pittura su tavola per la devozione privata di ambito angioino e francescano, in quanto inclusa fra le devozioni più ricorrenti di quella dinastia e di quell'Ordine²⁶.

24 LUCCO M. (a cura di), *La pittura nel Veneto. Il Quattrocento*, Milano 1989, tomi I-II.

25 SIMONETTI M., “Tecniche della pittura veneta”, in LUCCO M. (a cura di), *La pittura nel Veneto...cit.*, t. I, pp. 263-264. FISKOVIĆ I., “Biagio da Traù. San Giacomo e santi (scheda n. 65)”, in FLORES D'ARCAIS F., GENTILI G. (a cura di), *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente ed Occidente*, catalogo della Mostra (Rimini, Castel Sismondo. 19 agosto - 29 dicembre 2002), Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 230-231.

26 BOLOGNA F., *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266 – 1414*, Roma 1969, p. 158. ZSOLT SZAKÁCS B., “Le culte des saints à la cour et le Légendaire des Anjou-Hongrie”, in *L'Europe des Anjou. Aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, catalogo della Mostra (Abbazia reale di Fontevraud, 15 giugno – 16 settembre 2001), Parigi 2001, pp. 194-201. SENSI M., “Santa Caterina d'Alessandria e le Osservanze Francescane nell'Italia centrale”, relazione tenuta durante il IV Convegno Internazionale di Studi *Santa Caterina d'Alessandria dal Sinai alla Puglia* (Bari-Lecce-Galatina, 27-30 giugno 2002), a cura di M. S. Calò Mariani.

Diffusione dei culti nell'Adriatico meridionale.

I culti di S. Giacomo e S. Caterina erano fra i maggiori connessi al fenomeno del pellegrinaggio durante il medioevo. Diffusi fra Oriente ed Occidente lungo la rete mediterranea fatta di itinerari e tappe nella quale l'Albania segnava una giuntura fra Roma e Bisanzio, per la peculiare storia di quest'area politicamente e culturalmente liminare. Difatti i principali luoghi di venerazione di quei santi, sorti sulle presunte sepolture, erano agli antipodi della geografia cristiana medievale, ai poli opposti del Mediterraneo: Compostella ed il Sinai.

Sorprende la presenza di S. Giacomo in Albania, in quella che sembra essere una provincia periferica del cattolicesimo, per molti secoli inclusa entro la frontiera del mondo bizantino, almeno fino al Duecento. In quel secolo e nel successivo gli interessi delle potenze italiane e il processo di conversione al culto romano maturato in parallelo dalla nobiltà locale, portò il bacino del fiume Mati a divenire uno dei bastioni della resistenza all'invasione turca nel XV secolo²⁷.

La testimonianza figurata iacopea albanese, risalta maggiormente se si considera la lontananza dai più noti assi viari che servirono i contatti fra Oriente ed Occidente attraverso quei territori, sostenendo i commerci e veicolando crociati e pellegrini: ovvero la Via Egnazia a sud e l'*itinerarium Lissus-Naissus* (Lezhë-Niš) a nord. Tuttavia attraverso una viabilità secondaria, che risaliva prima il Mati e poi l'affluente Fan e attraversava la regione della Mirdita, la direttrice su cui si trovava Pllanë si riconnetteva al secondo itinerario che portava all'attuale città serba di Niš (fig. 1), importante quadrivio della cosiddetta *Via Diagonalis*, battuta anche da contingenti crociati alla volta di Costantinopoli²⁸.

27 A seguito della Quarta Crociata, Venezia s'impossessò di vari porti adriatici fra cui Durazzo, determinando il cambio di orientamento di quella metropoli e delle diocesi suffraganee (tra cui Lezhë e Krujë) dapprima rivolte a Bisanzio, quindi a Roma. Dopo alterne vicende che videro il rafforzamento del Despotato d'Epiro, stato nato dalla disgregazione dell'impero bizantino, Manfredi di Svevia occupò la fascia costiera albanese centromeridionale fra il 1257 ed il 1258. La sua caduta nel 1266 determinò la conquista angioina dell'Albania nel 1272 e le pretese di sovranità dei vari rami della dinastia che continuarono per tutto il secolo successivo. Ciò portò solo al rafforzamento delle grosse famiglie feudali locali, quali i Muzaka a Berat e nel sud, i Thopia a Durazzo e nei territori centrali, i Balsha a nord fra Scutari ed il Montenegro, i Castriota a Krujë ed intorno alle rive del Mati. DUCCELLIER A., "La façade maritime de la principauté des Kastriote", in *Studia Albanica*, VI, 1968, pp. 119-137. DUCCELLIER A., *La façade maritime de l'Albanie...cit.*, pp. 121-653. XHUFİ P., "Shqiptarët përballë anzhuinëve (1267-1285)" (riass. "Les Albanais face aux Angevins de Naples"), in *Studime Historike*, 1, 1987, pp. 199-222. XHUFİ P., "L'aggancio ad est: Manfredi Hohenstaufen in Albania", in BALLETTI L. (a cura di), *Oriente ed Occidente tra Medioevo ed Età moderna. Studi in onore di Geo Pistarino*, Genova 1997, pp. 1233-1256. FRACHERY T., "L'influence de la maison d'Anjou en Albanie (1272-1350). Aspects juridiques, religieux et artistiques", in *Akademos. Revue de la Conférence Nationale des Académies des Sciences, Lettres et Arts*, 23, 2005, pp. 7-26.

28 La città serba metteva in comunicazione non solo con l'area costiera di Lezhë e Scutari, ma anche con il litorale dalmatico settentrionale, tramite un collegamento con Narona. Cfr. LUZZATTO G., MANSUELLI G.A., *Roma e le province*, Bologna 1985, vol. II, pp. 269-279. PÉRZITHA L., "Kështjella të periudhës antike të vonë përgjatë rrugës Lissus-Naissus" (riass. "Late antiquity castles along the Lissus-Naissus road"), in *Monumentet*, 1992-1999, pp. 109-112. STOPANI R., "La Francigena dei Balcani...cit.". VANNI F., "Le vie terrestri dei Balcani...cit.". Su Pllanë tappa per la Mirdita e di un *diverticulum* meridionale della *Lissus-Naissus* cfr. BIÇOKU K., "Rrugët nëpër vilajetin e Krujës të shek. XV dhe lokalizimi i Shufadasë" (riass. "Les voies qui

Allo stato attuale delle mie conoscenze, il S. Giacomo di Pllanë sembra essere l'unica raffigurazione medievale del santo in vesti di pellegrino in Albania, escludendo sue rappresentazioni come apostolo negli esempi della pittura monumentale bizantina locale. E' il caso degli affreschi absidali della vicina chiesa monastica del SS. Salvatore di Rubik, dove nella *Comunione degli Apostoli* le sbiadite *silhouette* dei santi in processione sono distinguibili per la presenza dei *tituli* in latino, la scritta S. IACOBUS campeggia sul capo della terza figura da destra (fig. 8)²⁹.

A testimonianza dell'esistenza di un culto, sebbene allo stato attuale delle ricerche poco o nulla documentato³⁰, va ricordato anche il toponimo di *Shijak* (dall'alb. *Shën Jakovi*, S. Giacomo), un villaggio alle porte di Durazzo che sorge nei pressi del tracciato della Via Egnazia, di fronte ad un'altra piccola località chiamata *Shnavlashi* (fig. 1) perché dedicata a *Shën Vlash* (San Biagio). Biagio è il santo patrono dei ragusei³¹, i quali dalla metà del XIV secolo e per buona parte del successivo, si divisero il monopolio dei commerci albanesi con i veneziani. Installati nei pressi degli scali portuali e sui principali assi commerciali, contribuirono con i loro affari a veicolare il proprio culto cittadino, anche sulla sponda adriatica occidentale³². A Ragusa, così come in tutta la Dalmazia, risulta ben radicato anche il culto dell'apostolo Giacomo e, parallelamente a quella per S. Biagio, i mercanti dalmati alimentarono in Albania questa devozione, esportandola sulle rotte commerciali. A questa dinamica non poterono essere estranei neppure i mercanti italiani e pugliesi che commerciarono su quelle coste.

La diffusione del culto in area dalmata probabilmente avvenne per il tramite dell'Ordine Benedettino³³ che vide la sua maggior espansione su quel litorale fra

traversaient "le vilayet" de Kruya au XVème siècle et la localisation de Shufada"), in *Monumentet*, 1, 1982, pp. 41-62. HOXHA G., PËRZHITA L., CAVALLINI F., *Monumenti storici... cit.*, p. 147.

29 CAMPOBASSO G., "Rubik, chiesa del SS. Salvatore (diocesi di Rrëshen, già di Lezhë)", in PEPE A. (a cura di), *Itinerari... cit.*, pp. 14-16, ed in MAIELLARO N. (a cura di), *Albania... cit.*, pp. 125-132.

30 L'albanologo Robert Elsie ha condotto uno studio sulle principali devozioni in Albania, limitandosi però agli edifici religiosi e alla cultura popolare, non rinvenendo alcun riferimento a S. Giacomo sul territorio albanese. Tale studio è poi confluito in ELSIE R., "The Christian Saints of Albania" in *Balkanistica*, 13, 2000, pp. 35-57, e in id., *A dictionary of albanian religion, mythology, and folk culture*, London 2001.

31 ELSIE R., "Blaise, Saint", in id., *A dictionary of albanian religion...cit.*, pp. 41-42.

32 BIANCO R., "Un Santo taumaturgo dall'Armenia alla Puglia: culto e iconografia di S. Biagio di Sebaste tra Medioevo ed Età Moderna", in CALO' MARIANI M.S. (a cura di), *I Santi venuti dal mare*, Atti del V Convegno Internazionale di Studio (Bari – Brindisi, 14-18 dicembre 2005), Bari 2009, pp. 367-392.

33 I Benedettini, fra XI e XII secolo, sono riconosciuti come il principale vettore del culto in tutta Europa, cfr. OURSEL R., "Cluny y el Camino", in CAUCCI VON SAUKEN P.G. (a cargo de), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona 1993, pp. 115-147. Il caso della Puglia è emblematico, in quei secoli crescevano le fondazioni dell'Ordine dedicate al santo, frequenti sui maggiori assi viari e nelle città portuali. Cfr. CALO' MARIANI M.S. (a cura di), *Insedimenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, catalogo della Mostra (Bari – Castello Svevo, novembre 1980 – gennaio 1981), Galatina 1980-1981, 2 voll. BIANCO R., "Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella lungo le vie di pellegrinaggio", in CALO' MARIANI M.S. (a cura di), *Il cammino di Gerusalemme*, Atti del II Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), Bari 2002, pp. 373-386.

XI e XIII secolo³⁴. Sull'isola di Lacroma, di fronte alla città adriatica, l'abbazia pugliese di Santa Maria e San Giacomo nelle isole Tremiti³⁵, in principio dedicata al solo apostolo, ebbe una filiazione omonima nel primo XI secolo; successivamente (XIII secolo), in città si aggiunse un monastero dedicato, sorto *extra moenia* nel sobborgo carovaniero di Ploče³⁶. Da questo quartiere dipartivano le principali vie commerciali terrestri e i magazzini si alternavano alle strutture assistenziali.

Il polittico per la confraternita di pellegrini sull'isola di Bua, di fronte Traù, e gli edifici religiosi intitolati al santo in area dalmata, dimostrano la frequenza del culto e delle manifestazioni devozionali particolarmente nelle città costiere, molte delle quali ancora oggi poste sotto quel patronato³⁷.

La mediazione benedettina poté essere tramite anche per l'ingresso del culto nell'Albania settentrionale. Tale area, al confine con l'odierno Montenegro, dall'XI secolo era suddivisa fra le diocesi cattoliche dislocate intorno al Lago di Scutari ed accolse ben presto insediamenti dell'Ordine³⁸. Per tali ragioni questo lembo di Albania, non lontano dalla valle del Mati, era considerato come parte della Dalmazia³⁹.

Fra XIII e XIV secolo un ulteriore importante tramite per l'ingresso o il rafforzamento del culto iacopeo in area albanese potrebbe essere stato costituito dagli interessi che gli Angiò di Napoli ebbero su quei territori. Quella per l'apostolo, al pari di quella cateriniana, era fra le principali devozioni della dinastia angioi-

34 PALUMBO P.F., "Le relazioni religiose e chiesastico-giurisdizionali nella storia delle due sponde", in *Rivista storica del Mezzogiorno*, XI-XII, 1976-77, pp. 1-16. FORETIC' V., "L'Ordine Benedettino quale tramite nei rapporti tra le due Sponde con particolare riguardo al territorio di Ragusa, nel medio evo", in *Le relazioni religiose e chiesastico-giurisdizionali, Congressi sulle relazioni tra le due Sponde adriatiche*, 1, Roma 1979, pp. 130-144.

35 L'abbazia nata come S. Iacopo mantenne sempre questa dedicazione, accompagnata da altre quali quella di S. Michele e quella della Vergine. PETRUCCI A., *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria delle Tremiti (1005-1237)*, Roma 1960.

36 FORETIC' V., "L'Ordine Benedettino quale tramite nei rapporti tra le due Sponde...cit."

37 S. Giacomo è ancora oggi patrono di una serie di località della Croazia e precisamente: Opatija (it. Abbazia), Kanfanar (it. Canfanaro), Grobnik (in copatronato con S. Filippo), Šibenik (it. Sebenico) con la splendida cattedrale rinascimentale dedicata. Il culto iacopeo lungo il litorale dalmata potrebbe aver avuto una direttrice d'ingresso privilegiata dal Mar Adriatico, attraverso i contatti con la penisola italiana, più direttamente coinvolta dal fenomeno medievale del pellegrinaggio, lungo le arterie romane che ancora la innervavano nel medioevo e che tappa dopo tappa la riconnettevano al grande santuario in Galizia. CAUCCI VON SAUKEN P.G., *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia 1984. GAI L., "El Camino italiano de Santiago", in CAUCCI VON SAUKEN P.G. (a cargo de), *Santiago... cit.*, pp. 299-319. STOPANI R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo...cit.*, in partic. pp. 31-40.

38 Queste diocesi furono strappate alla metropoli di Durazzo con l'espansione della Zeta, i cui sovrani erano rivolti al culto romano, nel primo XI secolo. Le diocesi albanesi divennero suffraganee della sede arcivescovile di Ragusa, ma solo per pochi decenni, fino a quando non venne riconosciuta la dignità arcivescovile alla più vicina Antivari. Cfr. DUCELLIER A., *La façade maritime de l'Albanie...cit.*, pp. XII, 10. FEDALTO G., "La situazione canonico-giurisdizionale di Dalmazia ed Albania medievali nei rapporti con Roma e Costantinopoli", in *Rivista storica del Mezzogiorno*, XI-XII, 1976-77, pp. 85-105.

39 XHUPI P., "Krishtërimi roman në Shqipëri, shek. VI-XVI" (riass. "Roman Christianity in Albania from the 6th to the 16th centuries"), in *Krishtërimi ndër Shqiptarë*, Simpozium Ndërkombëtar (Tiranë, 16-19 Nëntor 1999), Shkodër 2000, pp. 89-99.

na e della feudalità più fedele che fu il braccio armato nelle imprese balcaniche⁴⁰. Sicuramente un'indagine sistematica sulle testimonianze artistiche, reliquiarie e culturali amplierebbe notevolmente la mappa della devozione verso il santo sulle direttrici balcaniche.

Al pari di quella iacopea, anche la devozione per S. Caterina si collega alla cultura del pellegrinaggio. Dal monastero del Sinai e dall'Oriente bizantino il culto s'irradiò verso Occidente (VIII-IX secolo), dove si rafforzò per l'arrivo in Francia di reliquie presso Rouen nel primo XI secolo⁴¹, preludio all'inclusione fra le devozioni reali. In età crociata, l'abbondante circolazione di icone agiografiche che celebravano la vita, il martirio ed i miracoli della santa, fra i soggetti femminili più rappresentati a Bisanzio⁴², ne allargarono maggiormente il culto, ben oltre i santuari e le aree già appartenute all'impero d'Oriente, quali la Puglia, dov'era rimasto endemico. Fa eccezione l'Albania, dove davvero scarse mi sembrano attualmente le testimonianze di quel culto, assente nelle devozioni e nella cultura popolari⁴³, così come fra le intitolazioni delle più importanti chiese medievali⁴⁴. Solo un ricordo di un edificio consacrato alla martire egiziana è in una Santa Visita del 1634 che menziona una chiesa nell'antica diocesi di *Pulatum* (alb. Pult)⁴⁵. Sull'altro versante adriatico ed in tutto il Mezzogiorno italiano, durante l'età angioina, le rappresentazioni della santa si moltiplicarono particolarmente in ambito reale e feudale, aggiornandone l'iconografia dal tipo della martire bizantina alla nobildonna occidentale, spesso con evidenti caratteri che ne sottolineavano l'appartenenza alla famiglia reale, quali la corona gigliata, o gli abiti principeschi, in alcuni casi anch'essi gigliati.

40 Gli antecedenti storici dell'Albania, finita sotto il possesso del re di Napoli Carlo d'Angiò nel 1272 e dai primi del Trecento passata ai rami cadetti dei principi di Taranto prima, dei duchi di Durazzo poi, e quindi inclusa nei domini del ramo sovrano d'Ungheria, non permettono di escludere che il culto iacopeo sia stato introdotto da questi sul territorio albanese nel contesto del rafforzamento delle comunità cattoliche e della lenta conversione ed occidentalizzazione della nobiltà locale in orbita napoletana. Lievi ed indiretti indizi sono nella particolare devozione riservata al santo dagli stessi angioini e dalla feudalità più fedele che portarono alla sua iterazione in molte commesse pittoriche nel meridione d'Italia. L'importanza del culto è poi ben documentata in area balcanica, presso la corte ungherese, da un codice miniato del secondo quarto del Trecento dedicato proprio ai culti angioini. Alla vita ed ai miracoli di S. Giacomo sono riservate la maggior parte delle miniature. Cfr. ZSOLT SZAKÁCS B., "Le culte des saints à la cour ... cit.". VÁZQUEZ SANTOS R., *Vida de Santiago el Mayor en el Legendario Húngaro de los Anjou (Magyar Anjou Legendárium)*, s.l. 2005.

41 RÉAU L., "Catherine d'Alexandrie", in id., *Iconographie de l'art Chrétien*, vol. III, t. I, Paris 1958, pp. 262-272, in partic. p. 264. BALBONI D., "Caterina d'Alessandria", in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. III, Roma 1963, pp. 954-963.

42 WEITZMANN K., "Icon painting in the Crusader Kingdom", in *Dumbarton Oaks Papers*, XX 1966, pp. 49-83, in partic. p. 73. PANE ERMINI L., "Spazio e culto dei santi orientali a Roma", in GENTILE S. (a cura di), *Oriente cristiano e santità: figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Roma 1999, pp. 85-91, in partic. p. 90. VELMANS T., *Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio*, Milano 2002, p. 190.

43 ELSIE R., "The Christian saints ... cit.". Id., *A dictionary of Albanian religion... cit.*

44 MEKSI A., *Arkitektura e kishave...cit.*

45 Cfr. "La Diocesi di Pùlati secondo una relazione del P. Bonaventura di Palazzolo (a. 1634)", in CORDIGNANO F., *Geografia ecclesiastica dell'Albania... cit.*, pp. 245-247, in partic. p. 247.

Il culto, peculiare degli Angiò, fu adottato anche dalla nobiltà, soprattutto quella più prossima per cultura e mezzi alla famiglia reale. A tal proposito si ricordano gli affreschi trecenteschi nella chiesa brindisina di S. Maria del Casale, insediamento francescano fondato sullo scorcio del XIII secolo da Filippo d'Angiò e Caterina di Valois-Courtenay principi di Taranto ed imperatori titolari di Bisanzio. Sulle vaste pareti si accampano ben tre rappresentazioni della santa (due in forma di pannello agiografico ed una *Adorazione di Caterina*), riconducibili, dagli stemmi che ne decorano le cornici, a committenze prossime alla corte tarantina del primo XIV secolo⁴⁶. Ma gli esempi si ampliano notevolmente prendendo in considerazione gli insediamenti rupestri.

Sul finire di quel secolo, una reliquia (il dito della santa) sembrerebbe essere giunta direttamente dal Sinai, portata, secondo la tradizione, dal *miles* Raimondo del Balzo Orsini che eresse la basilica di S. Caterina d'Alessandria di Galatina negli anni '80⁴⁷. La chiesa fu affidata nel 1391 agli Osservanti della Vicaria di Bosnia⁴⁸ perché divenisse un centro di preparazione per i missionari inviati oltreadriatico a combattere l'eresia bogomila, e la comunità minorita galatinese dovette certamente contribuire a mantenere vivo il culto cateriniano fra le due sponde, propagato dall'Osservanza Francescana⁴⁹. Al perdurare del culto, ed anzi al suo rafforzamento in un'ottica antieretica, che nei Balcani si prolungò anche nei secoli dell'invasione ottomana, dovettero contribuire proprio tali religiosi. L'Ordine riconosceva nella santa una "campionessa dell'ortodossia" ed un modello per le capacità retoriche tramandate tanto dall'agiografia, quanto dalle testimonianze iconografiche, ispirazione per l'opera di apostolato instancabilmente condotta dagli Ordini Mendicanti. Era inoltre un esempio di purezza e castità, di rinuncia ai beni materiali e di coraggiosa dedizione al martirio.

46 CALO' MARIANI M.S., *La chiesa di Santa Maria del Casale presso Brindisi*, Fasano 1967. PERRINO G., *Per un corpus della pittura in Puglia nel Trecento. La decorazione pittorica della chiesa di Santa Maria del Casale (Brindisi) e la committenza feudale*, tesi di dottorato in *Storia dell'arte comparata, civiltà e culture dei paesi mediterranei*, Università degli Studi di Bari, a.a. 2006-2007.

47 Il primo nucleo del tesoro della basilica annoverava un dito strappato alla salma della santa durante un avventuroso pellegrinaggio del feudatario in Oriente. La tradizione del pellegrinaggio al Sinai di Raimondo del Balzo Orsini è già documentata ai primi del XVI secolo dal Galateo: DE FERRARIS A., "De situ Iapigiae", in PAONE M. (a cura di), *Epistole salentine*, Galatina 1974, p. 150. POSO C.D., "La fondazione di Santa Caterina... cit."

48 La Vicaria di Bosnia, composta da due *custodiae* francescane estese sui territori di Croazia, Bosnia e Serbia ebbe la sua sede pugliese proprio nella basilica galatinese. In quella regione dei Balcani gli Osservanti ebbero il principale compito di contrastare l'eresia bogomila che da secoli vi proliferava, costituendo un tramite con l'Italia e Roma che inevitabilmente coinvolgeva la Puglia. COCO A.P., "La Vicaria di Bosnia e i primordi dell'Osservanza in Puglia (1391-1446)", in *Studi Francescani*, 7, 1921, pp. 246-272. MATANIČ G. A., "Correnti ereticali in Bosnia (sec. XII-XV)", in *L'église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du centre-est et du nord (XIV^e-XV^e siècles)*, in *Collection de l'École Française de Rome*, 128, 1990, pp. 267-273. CALO' MARIANI M.S., "Predicazione e narrazione dipinta... cit.". CORSI P., "I Francescani Osservanti della Vicaria di Bosnia in Puglia", in CASSIANO A., VETERE B. (a cura di), *Dal giglio all'orso...cit.*, pp. 236-249.

49 SENSI M., "Santa Caterina d'Alessandria e le Osservanze ... cit.". Questa ricerca costituisce un'interessante analisi di un'area-campione che restituisce la frequenza delle dediche intitolate alla santa in Italia centrale nell'ambito delle osservanze francescane che contribuirono a tenerne vivo il culto con la loro capillare espansione nel bacino adriatico.

Gli affreschi del narteca nella chiesa di S. Barbara di Pllanë.

Completano il corredo pittorico superstite della chiesa di Pllanë, i due tardi affreschi nel narteca (fig. 4), raffiguranti *S. Giorgio e il drago* e *S. Michele Arcangelo*. I santi in veste militare presidiano il portale di accesso al *naos* (fig. 6), segnando il ritorno entro l'alveo di una cultura più conservativa.

Si tratta di due soggetti isolati compresi ciascuno nella propria cornice, secondo la tradizione della pittura di icone della quale sono tributari. Ma i riferimenti si allargano anche agli affreschi delle chiese cretesi, rispondenti sia da un punto di vista stilistico-iconografico, sia nelle scelte devozionali dettate dal momento, in cui tanto l'Albania quanto l'isola greca soffrivano il giogo ottomano⁵⁰.

A sinistra il pannello con *S. Giorgio e il drago* (m. 1,66 x 2,60) è campito a mezz'altezza.

Il santo è raffigurato a cavallo, come un guerriero, mentre con la lancia trafigge l'animale. Sullo sfondo, a destra, vi è una torre merlata dal cui portale fugge la principessa della leggenda agiografica, purtroppo guastata dalla caduta dell'intonaco. Lo stile asciutto e sintetico ripete modelli cristallizzati nella pittura su tavola, con poche varianti. Il tipo iconografico del santo cavaliere è rintracciabile non solo nelle icone di *S. Giorgio*, ma anche in quelle di *S. Demetrio*: i due santi sono rappresentati a cavallo mentre il primo trafigge il drago, il secondo lo zar bulgaro Kalojoan che nel XIII secolo tentò di prendere la città di Salonicco di cui *Demetrio* era protettore⁵¹. Questa formula iconografica, che li propone mentre sconfiggono delle rappresentazioni simboliche del male, spiega il successo dei santi cavalieri, emblemi della resistenza cristiana nei Balcani di fronte all'imporsi dell'Islam. *S. Giorgio* in particolare era il "liberatore dei prigionieri", ed il suo trionfo sul drago riassume il tema della vittoria sul paganesimo⁵².

Fa *pendant* nell'opposto *tableau* *S. Michele Arcangelo* (m. 1,17 x 2,60). Si tratta di un affresco palinsesto posto a destra del portale, a presidio della chiesa, seguendo una disposizione riscontrabile anche a Creta⁵³. Si sovrappone su uno strato che sembra pertinente alle medesime fasi decorative delle pitture nel *naos*. Rimane visibile la parte inferiore di una figura (fig. 6) del cui abbigliamento cortese restano i calzari e i lembi di mantello che spuntano sotto la cornice dell'*Arcangelo*.

Nello strato superiore del dipinto, *S. Michele* è in veste di generale della milizia divina, rappresentato trionfante mentre schiaccia il demone raffigurato con

50 PASSARELLI G., *Creta tra Bisanzio e Venezia*, Milano 2003, pp. 158-159.

51 MILELLA M., PICCOLO T. (a cura di), *Santi sull'Adriatico...cit.*, p. 138.

52 USPENSKIJ L., LOSSKIJ V., "San Giorgio Megalomartire, il Vittorioso o il Miracolo di San Giorgio e il drago", in USPENSKIJ L., LOSSKIJ V., *Il senso delle icone*, Milano 2007, pp. 128-130.

53 PASSARELLI G., *Creta... cit.*

fattezze antropomorfe. La figura è rigidamente frontale, con le ali dispiegate, ed indossa corazza e clamide porpora preziosamente ornata. La mano destra stringe una spada sguainata verso l'alto, mentre la sinistra regge il globo crocesegnato. L'iconografia risponde al modello bizantino elaborato secoli prima a Costantinopoli, che presentava l'arcangelo come generale dell'esercito di Cristo, ma il linguaggio del pittore deriva dalla cristallizzazione di fisionomie e tipologie elaborate in età paleologa che avevano trovato diffusione dal XIV secolo⁵⁴.

L'arcangelo era un soggetto comune nelle icone albanesi, replicato a figura intera o a mezzobusto, come su una tavola doppia, *recto/verso*, del Museo di Berat, dove a S. Michele dipinto nel XIV secolo, si aggiunse sul *verso* S. Giorgio nel XVIII⁵⁵. L'icona doppia, che aveva funzione processionale, celebrava, come gli affreschi di Pllanë, il valore dei santi militari presso la comunità ortodossa durante i secoli della sottomissione agli Ottomani.

Precisano la cronologia le iscrizioni graffite a mo' di *ex voto* sugli affreschi, in alcuni casi accompagnate dalla datazione non sembrano risalire a prima del 1614⁵⁶, indicando il *terminus ante quem* e confermando un contesto culturale post-bizantino del XVI - primo XVII secolo, quando il governo turco d'Albania si dimostrava piuttosto tollerante verso le comunità di culto greco⁵⁷. Non così invece verso i cattolici: un'iscrizione epigrafica in italiano volgare, incisa sul pannello del S. Giorgio, documenta un evento traumatico che colpì Pllanë: *Ano 1692 fu bruciata Pedana la cella*⁵⁸ (fig. 7).

Fra i graffiti abbondante è la presenza di navi a vela (fig. 7). Ancora oggi, gli uomini fanno ricorso all'intercessione dei santi affinché li difendano dai pericoli del mare e dai suoi demoni, ma, come sottolinea Vauchez, dalla fine del medioevo la protezione dalle tempeste e dai pericoli delle traversate è un attributo normale per un santo⁵⁹. Queste testimonianze sottolineano come Pllanë fosse un frequentato porto fluviale, punto di approdo di coloro che, navigando sul Mati, facevano tappa presso la chiesa di S. Barbara. Tutte le pitture dell'edificio e l'abbondante presenza di *ex voto* inducono a pensare che questo appartato edificio abbia avuto un ruolo più importante di quello di semplice parrocchia rurale, ben oltre il medioevo.

Se da un lato gli affreschi interni alludono ad un pellegrinaggio che coinvolgeva Pllanë come luogo di passaggio ancora in età avanzata, come testimoniano i velieri graffiti, simboli ricorrenti fra i pellegrini; dall'altro lato i santi del narcece

54 *Percorsi del Sacro... cit.*, p. 48. DRISHTI Y., NASLAZI K., *The byzantine and post-byzantine... cit.*, scheda 7.

55 Un'altra icona trecentesca è conservata presso il Museo di Berat. DRISHTI Y., ÇIKA L., *Icons of Berat*, Tirana 2004, pp. 56-57.

56 DRISHTI Y., "Piktura mureore në kishën e Shën Venerandës ...cit."

57 MÉTAIS S., "La conservation de l'identité albanaise sous la domination ottomane", in Id., *Histoire des Albanaises. Des Illyriens à l'indépendance du Kosovo*, Villeneuve-d'Asq 2006, pp. 198-207.

58 Si ricorda un incendio che colpì *la cella* di Pedana, il riferimento è forse ad un insediamento monastico in zona, o ad una canonica (come suggeritomi da p. Flavio Cavallini).

59 VAUCHEZ A., *Les Saints protecteurs contre le péril de mer dans les miracles médiévaux (XII^e-XV^e siècle)*, in CALO' MARIANI M.S. (a cura di), *I Santi venuti dal mare*, cit., pp. 3-14.

aggiungono un significato di difesa militante contro gli infedeli. Le figure di S. Caterina e soprattutto di S. Giacomo oltre avere una funzione “segnaletica”, amplificano anche il loro valore antiereticale. La santa era già celebrata in Dalmazia come vittoriosa sui turchi (fig. 12), mentre S. Giacomo potrebbe riecheggiare la sua fama di “attivo combattente” che, nelle battaglie della *Reconquista* spagnola, gli valse l'appellativo e l'iconografia del “matamoros”.

Conclusioni

Le pitture quattrocentesche di Pllanë attestano, in un momento attardato del medioevo albanese, l'irraggiamento anche in quest'area del culto iacopeo che dalla Spagna, fin dall'*inventio* del corpo dell'apostolo intorno all'830, si mosse attraverso l'Europa verso la Terrasanta, sulle rotte e sulle strade di pellegrinaggio⁶⁰. I rapporti ininterrotti con la costa pugliese, sia per via diretta che attraverso la mediazione ragusea⁶¹, certamente hanno contribuito alla penetrazione di questa devozione in area albanese. Lo stesso dicasi per il culto di S. Caterina, proveniente dal consolidato asse politico-culturale e commerciale fra la Puglia e la Dalmazia. Il valore documentario di tali pitture, contribuisce a delineare un pellegrinaggio locale, traiettoria di penetrazione per la cultura cattolica verso l'entroterra balcanico, ed è aumentato dal fatto che testimoniano anche la circolazione del linguaggio tardogotico in un'area radicata nella tradizione bizantina. Durante il tardo medioevo emergono gli orientamenti della pittura albanese verso le scuole serba e macedone⁶², ma influenze della cultura angioina fecero capolino già dal secondo XIII secolo e si addensarono nel XIV, prevalentemente nell'area centro-

60 A Gerusalemme la devozione iacopea si radicò intorno al luogo dove, secondo tradizione, l'apostolo fu decapitato, sul quale venne eretta una chiesa nell'XI secolo per preservare la presunta reliquia della testa. BIANCO R., “Da Gerusalemme a Giaffa a Iria Flavia: la *traslatio* di San Giacomo Maggiore e il culto a Gerusalemme. Note preliminari”, in CALO' MARIANI M.S. (a cura di), *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, Atti del I Convegno internazionale di studio (Bari – Matera – Barletta, 19-22 maggio 1994), Bari 2001, pp. 145-154.

61 I legami fra Ragusa e la sponda pugliese furono una costante delle relazioni trans adriatiche, ma essi si fecero notevoli durante il corso del XV secolo, quando libera da ogni ingerenza, la repubblica marinara si sviluppò occupando gli spazi commerciali lasciati liberi dalla Serenissima sulla costa balcanica, rilanciando il suo ruolo di importante interlocutore commerciale nel basso Adriatico. In questo contesto i rapporti con la Puglia crebbero notevolmente, e fra questi particolare importanza ebbero quelli con la Terra d'Otranto e con la città di Lecce, dove risiedettero procuratori ragusei. Contemporaneamente mercanti leccesi si stabilirono nella città balcanica per curare i propri interessi. POPOVIC-RADENKOVIC M., “Le relazioni commerciali fra Dubrovnik (Ragusa) e la Puglia nel periodo angioino (1266-1442)”, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, LXXVI 1958 e LXXVII 1959, pp. 73-104 e pp. 153-206, in part. LXXVII 1959, pp. 159-160. DUCCELLIER A., “Les Albanais en Pouille à la fin du Moyen Age”, in *Rivista di studi bizantini e slavi*, IV, 1984, pp. 135-147.

62 Con la caduta di Bisanzio in mano turca, la pittura albanese si orientò verso i principali poli della cultura post-bizantina in area adriatica e balcanica (Creta, Ocrida, Monte Athos), istituendo nel XVI secolo, con Onufri e la sua bottega, una valente scuola nazionale (Scuola di Berat). DRISHTI Y., “Albanian Iconographical art”, in DRISHTI Y., NASLAZI K., *The byzantine and post-byzantine... cit.*, pp. 29-39.

setentrionale⁶³. Il fiume Mati poi era alla confluenza dei territori di interesse di quella dinastia e della loro feudalità (la fascia costiera con Durazzo nel mezzo, il boscoso e selvaggio *Arbanon* solcato proprio dal Mati, e la Dalmazia, dalla metà del XIV secolo in orbita del ramo d'Ungheria⁶⁴). Fra l'ultimo ventennio del Trecento ed il primo decennio del secolo successivo Carlo III d'Angiò-Durazzo raccolse l'eredità tanto della corona napoletana quanto di quella ungherese passandola al figlio Ladislao, cercando di fare dell'Adriatico un vero e proprio lago angioino sotto il dominio di un'unica corona. Questo momento di stretta osmosi durò fino a quando Ladislao, che non riuscì ad estendere la sua influenza sui regni balcanici, vendette anche la Dalmazia a Venezia (1409)⁶⁵. Ma una cultura di sopravvivenza angioina dovette continuare ad esistere ancora a lungo, alimentata dagli scambi ininterrotti con le città portuali pugliesi e dai rapporti religiosi e feudali che legarono l'Albania cattolica con l'Italia meridionale ancora nel XV secolo avanzato, con Giorgio Castriota Skanderbeg, principe di Krujë, che riconosceva come suoi sovrani gli Aragonesi⁶⁶.

Sicuramente la basilica di S. Caterina di Galatina a quell'epoca rappresentò un riferimento importante per la cultura del tempo, tanto per i missionari cattolici, quanto per la feudalità pugliese e forse adriatica. E' noto come gli interessi, le alleanze e le parentele del principe di Taranto Giovanni Antonio del Balzo Orsini, travalicando i confini del suo feudo, abbiano veicolato l'aggiornamento della pittura pugliese e contribuirono alla mobilità culturale, tramite oggetti d'arte o maestranze, oppure stimolando l'emulazione nelle committenze⁶⁷; ed è altamente probabile, con le suddette premesse, che questi fenomeni ebbero un'eco anche oltreadriatico. Sulle stesse traiettorie solcate dal commercio, come dai contatti diplomatici e dall'opera di apostolato⁶⁸, è possibile si siano mosse botteghe di pittori itineranti che abbiano facilitato la circolazione di modi ampiamente diffusi in aree quali la Puglia. L'ipotesi verrebbe confermata da una testimonianza scritta

63 Si rimanda alle mie precedenti pubblicazioni: CAMPOBASSO G., "Testimonianze di architettura sacra nel territorio fra Krujë e Lezhë", in PEPE A. (a cura di), *Itinerari di arte... cit.*, pp. 6-16, ed in MAIELLARO N. (a cura di), *Albania...cit.*, pp. 107-132; e soprattutto alla mia tesi di dottorato CAMPOBASSO G., "Sulle relazioni artistiche fra le due sponde adriatiche... cit.

64 CSERNUS S. – TONNERRE N.Y., "Charles-Robert (1308-1342) et Louis le Grand (1342-1382)", in *L'Europe des Anjou...cit.*, pp. 154-167.

65 BUDAK N. – JURKOVIĆ M., "Les Anjou et les territoires croates", in *L'Europe des Anjou...cit.*, pp. 204-219.

66 JURLARO R., "I rapporti tra Giorgio Skanderbeg, Giovanni Antonio del Balzo e re Ferrante d'Aragona", in *Rivista Storica del Mezzogiorno*, 27, 1992, pp. 63-82.

67 CALO' MARIANI M.S., "Dal chiostro alle corti" cit.

68 A tale proposito è documentata dalla fine del XVII secolo l'esistenza di una comunità di frati: "[...] in questa terra di Pedana hanno l'ospizio li PP. missionarj riformati di San Franc.o [...]", insediati nei pressi della parrocchiale di S. Barbara, reggevano la chiesa di S. Antonio da Padova. Non è noto se il loro insediamento possa rimontare al XV secolo ed abbia costituito un legame diretto con le comunità francescane pugliesi. BARTL P., *Albania Sacra: Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, Wiesbaden 2007, vol. I, pp. 127, 137, 235, 313.

indiretta, relativa agli affreschi, ormai illeggibili, della chiesa di Shën Kolli (S. Nicola) del villaggio di Zejmen, limitrofo a Pllanë (figg. 1 - 2)⁶⁹.

L'arcivescovo di Antivari Marino Bici annotava, nella sua relazione del 1610, che “[...] Ivi è la chiesa sotto il titolo di S. Nicolo non molto grande, ma in occasione d’alcuni pittori che passarono per tutta l’Albania, è stata assai ben adornata di pitture, e specialmente nel portico di fuori, capace di 200 persone ben fabbricato con i suoi sedili intorno [...]”⁷⁰.

Ancora ai primi del Novecento, Theodor Ippen, insistendo sulla vicinanza dei due insediamenti, ricordava nella chiesa di S. Nicola di Zejmen alcune tracce di affreschi, fra cui una Madonna in trono con in grembo il Bambino realizzata “[...] con colori freschi e di buona fattura[...]” datando tali pitture fra la fine del XIV e l’inizio del XV secolo⁷¹. Mentre Dhorka Dhamo nel 1974 faceva risaltare gli affreschi di Zejmen come un *unicum* nel panorama della cultura figurativa tradizionale albanese: “[...] Y fait exception le groupe des saints représentés debout un à un à l’intérieur des arcs en ogive à l’église de Zejmen, au voisinage de Lesh. Grâce au fini des larges plis des draperies qui moulent tout naturellement les corps, et même aux figures volumineuses aux épaules carrées, imposantes, à l’habillement occidental caractéristique, les figures des saints de Zejmen semblent appartenir à une orientation toute différente. Elles ont été réalisées dans l’esprit des peintures antérieures à la Renaissance, de tout autre orientation. Cette exception fait ressortir encore plus l’orientation générale du développement de notre peinture [...]”⁷².

Gli affreschi di S. Giacomo e di S. Caterina a Pllanë, risultano essere opera di un artefice aperto ad un *milieu* culturale occidentale, riconosciuto anche a Zejmen. Prossimo a quello pugliese, tale *milieu* è identificabile fra la decadenza del regno angioino ed i primi decenni di governo aragonese, e soprattutto prima dei traumatici eventi che investirono il bacino del Mati alla morte nel 1468 di Giorgio Castriota Skanderbeg, signore di quel principato, o al più tardi prima della caduta in mano turca di Krujë nel 1478⁷³. Questo decennio costituisce un *terminus ante quem* per l’esecuzione delle pitture⁷⁴.

69 Le due chiese sono entrambe al culmine di un colle alle pendici del Bokiani, in contatto visivo dato dalla notevole vicinanza, divise solo da una stretta vallata.

70 BICI M., *Relacion i arqipeshkëvit të Tivarit Marin Bicit...cit.*, doc. 2, 98, p. 130.

71 IPPEN T., *Scutari und die nordalbanische küstenebene*, Sarajevo 1907, p. 159.

72 DHAMO D., *La peinture murale ... cit.*, p. 5.

73 Di lì a breve tutta l’Albania venne conquistata ed anche i veneziani furono scacciati dalle loro posizioni intorno al Lago di Scutari. DUCCELLIER A., “La façade maritime de la principauté des Kastriote”, cit. MÉTAIS S., *Histoire des Albanais... cit.*, p. 202.

74 Sull’altra sponda adriatica il Quattrocento segnò un momento di rinnovata vitalità e di nuova diffusione dell’iconografia iacopea, particolarmente in Puglia. BIANCO R., “Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio... cit.”. Ciò fu anche dovuto all’avvicendamento al trono napoletano della dinastia aragonese che ebbe importanti contatti con l’Albania, sostenendo la resistenza di Giorgio Castriota Skanderbeg contro l’espansione ottomana. GALASSO G., *Storia d’Italia*, vol. XV, t. I, Torino 1992, pp. 561-760. ABULAFIA D., *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*, Roma-Bari 1999, pp. 193-241, in partic. pp. 207-208, 222, 239-240. Su Giorgio Castriota ed i suoi rapporti con l’Occidente: NOLI F., *George Castrioti Skanderbeg*, New York 1947; PALL F., “I rapporti italo-albanesi intorno alla metà del secolo XV”, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, terza serie, XIV, 1966, 123-226.

A precisare ulteriormente l'ambito cui si riferisce l'affresco iacopeo albanese vanno meglio contestualizzati anche i fattori economici.

Poco più a valle di Pllanë, alla foce del Mati, si localizzava l'importante mercato di Shufadaja (Suffada, Zuffada o Shuffada) (fig. 1), fra i più attivi e vari nel XIV e XV secolo, dove si commerciavano i prodotti dell'entroterra⁷⁵. Qui si incrociarono gli interessi dei mercanti ragusei, italiani, albanesi e dei feudatari cui appartennero quei territori⁷⁶.

La chiesa di S. Barbara fu fondata in un momento di espansione del Cristianesimo romano in Albania (secc. XIII-XIV), mentre la sua fase decorativa quattrocentesca corrispose ad un periodo di particolare vivacità economica, politica e culturale che interessò la regione intorno al Mati in quel secolo. La favorevole posizione dalla quale dominava il sottostante abitato e tutto l'estuario del fiume, fino al mare, oltreché gli snodi stradali per la Mirdita e per le principali città della regione⁷⁷, ne fecero un prezioso punto di riferimento per i commercianti che puntavano all'*Arbanon*⁷⁸. Dalla sua altura la chiesa rassicurava i viaggiatori sui velieri che navigavano il fiume e che attraccavano presso *Pedana*, tappa sia commerciale che religiosa. L'affresco iacopeo assume particolare rilievo presso l'incrocio che saldava l'antica via litoranea (Durazzo-Lezhë) a quella rivolta all'entroterra (fig. 1) che riconnetteva agli itinerari per l'area danubiana (*Lissus-Naissus*) nel tratto fra Scutari e Prizren (Kosovo), chiamato "la via commerciale di Dukajini". Un contesto alimentato dai commerci che concorre a giustificare in parte l'eccezionalità del culto di S. Giacomo in Albania nel XV secolo, patrono dei pellegrini, ma anche dei mercanti che facevano del viaggio un'esigenza per i propri affari.

Precedentemente alla chiesa di S. Barbara altri edifici di culto erano sorti sulle rive di quel fiume, come testimoniano insediamenti religiosi localizzati più a monte, lungo le rive del Mati e dei suoi affluenti. L'abbazia del Ss. Salvatore di Rubik era tra questi⁷⁹, tappa di un percorso che costeggiava insediamenti

75 DUCCELLIER A., "La façade maritime de la principauté des Kastriote" cit. BIÇOKU K., "Rrugët nëpër vilajetin e Krujës të shek. XV...cit."

76 Ducellier dimostra la totale assenza dei veneziani nel XV secolo, a favore dei ragusei che avevano l'esclusiva commerciale. A fianco ad essi segnala la sporadica comparsa di italiani meridionali, un tarantino ed un amatitano, e di un fiorentino di nome *Iacopo de Iacopo de Risaliti*, incaricato di trasportare del legname a Ragusa e poi a Trani nell'agosto del 1462. DUCCELLIER A., "La façade maritime de la principauté des Kastriote" cit.; cfr. *Diversa Notariae*, reg. XLV, ff. 106-107.

77 BIÇOKU K., "Rrugët nëpër vilajetin e Krujës të shek. XV...cit.". HOXHA G., PËRZHITA L., CAVALLINI F., *Monumenti storici di culto cristiano... cit.*, p. 147.

78 L'*Arbanon* era una area interna abitata dalle genti locali ed estesa sulle odierne regioni della Mirdita e del Mati, quest'ultima non si localizza con il corso dell'omonimo fiume, ma solo con la zona montuosa dove questo ha la sua sorgente. DUCCELLIER A., *Nouvel essai de mise au point sur l'apparition du peuple albanais dans les sources historiques byzantines*, e DUCCELLIER A., *L'Arbanon et les Albanais au XI^e siècle*, in id., *L'Albanie entre Byzance et Venise...cit.*, pp. 299-306, pp. 353-368.

79 L'insediamento di Rubik (lat. Rubico, Robico) dovette esistere perlomeno dall'età tardo antica, cui risalgono alcuni ritrovamenti di una fortificazione. BAÇE A., "Fortifikimet e antikitetit të vonë në vendin tonë", (riass. "Fortifications de la basse antiquité en Albanie"), in *Monumentet*, 11, 1976, pp. 45-74. Un accenno alla viabilità che costeggiando il fiume Fan toccava Rubik e poi proseguiva verso l'interno è in BIÇOKU K., "Rrugët nëpër

monastici, chiese parrocchiali e sedi vescovili ormai scomparse, raggiungendo il *Monastero di Monte Santo* di Orosh dedicato a S. Alessandro⁸⁰, nel cuore della Mirdita. Qui si conservavano e veneravano alcune reliquie giunte da Roma in epoca imprecisata⁸¹.

Fin dal medioevo questo santuario era considerato un'importante meta di pellegrinaggio, particolarmente visitato proprio dai ragusei, oltre che dalle genti locali e dalla nobiltà serba ed albanese. Il Mati era un percorso obbligato per chi giungeva dalla costa, lungo le sue rive una rete di insediamenti religiosi, tappe di questo tragitto, ripetevano la dedica a S. Alessandro⁸², mentre chiese come quella di Pllanë (se altre ne esistettero o ne esistono), con riferimenti iacopei, segnalavano il percorso di un pellegrinaggio, includendo quest'area nella geografia europea verso i corpi santi⁸³.

vilajetin e Krujës... cit." Il monastero invece è documentato per la prima volta nel 1166, ricordato come *San Salvatori Arbanensis*, THALLÓCZY L., JIREČEK C., ŠUFFLAY M., *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, vol. I, Vindobonae 1913, doc. 93.

80 Soldato-martire romano decapitato ai tempi dell'imperatore Massimiano (286-305 d.C.).

81 Il monastero, ricordato come *abbatia nullius*, era retto da un abate mitrato che aveva prerogative vescovili sulla Mirdita, difatti l'insediamento è citato anche come *Abbazia della Mirdita* e potrebbe corrispondere all'antica *Diocesi Arbanense*. Sembra vi si custodisse, in una preziosa teca chiamata "Arka e Shëtit", la testa del santo militare, e fra le reliquie e gli oggetti d'arte suntuaria del tesoro si ricordano un frammento della Vera Croce, in una stauroteca argentea, e due croci processionali del XV secolo. Tali manufatti sono andati dispersi nel tempo, saccheggiate dai turchi o perduti nell'incendio del 1895 che distrusse il monastero, successivamente ricostruito più a valle vicino al centro abitato. CORDIGNANO F., "Antichi monasteri benedettini in Albania nella tradizione e nelle leggende popolari", in *La Civiltà Cattolica*, IV, 1929, pp. 504-515, in part. pp. 507-513. CORDIGNANO F., "Geografia ecclesiastica dell'Albania...cit.", p. 258.

82 ELSIE R., "Alexander, Saint", in id., *A dictionary of albanian religion...cit.*, pp. 6-7. A tale proposito una mappa dei luoghi di culto, inclusa nel primo volume degli *Acta Albanica*, segnala una chiesa di S. Alessandro proprio a Pllanë, edificio a me ignoto: THALLÓCZY L., JIREČEK C., ŠUFFLAY E., *Acta et diplomata res Albaniae ... cit.* Mentre in una bolla papale del 1402 compare la chiesa monastica di *San Alexandro in Collematia*, così chiamata perché posta sul ciglio del Mati e dunque sullo stesso itinerario fluviale della chiesa di S. Barbara: ŠUFFLAY E., "Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien", in *Illyrisch-Albanische Forschungen*, vol. I, München und Leipzig 1916, p. 273, nota 6. Mentre nella corrispondenza dei missionari tenuta con Roma e raccolta da Peter Bartl a partire dal XVII secolo, si ricorda "[...] delle tre chiese Parrocchiali che sono più frequentate Santa Barbara di Pedana, San Nicolò di Zoime, Sant'Alessandro di Bochiana[...]. Quest'ultima chiesa è nominata in più documenti. BARTL P., *Albania Sacra... cit.*, pp. 133, 188, 235, 313.

83 La costa balcanica inserita da secoli nei percorsi dei pellegrini, fu fra tardo antico e medioevo inclusa nelle maglie delle devozioni orientali che sulla costa albanese ebbero alcuni santuari. Precoci indizi dell'inclusione albanese nella geografia e nella dinamica dei pellegrinaggi sono restituiti dalle tracce fra Lezhë e Scutari di una venerazione per S. Mena, martire egiziano del III secolo. Una epigrafe non più esistente, proveniente da uno scavo della fase paleocristiana della città di *Lissus* (Lezhë), nominava questo santo, ancora ricordato su di un'ampolla del VI secolo conservata nel Museo Storico di Scutari. HOXHA G., "Sguardo storico sulla diffusione del Cristianesimo e sulla situazione ecclesiastica della diocesi di Lezha lungo i secoli", in *Acta Studia Albanica*, 1, 2006, pp. 85-95. L'ampolla rientra nel rango delle *euloghiae*, documentando l'uso di queste reliquie da contatto e la diffusione che ebbero fra il IV ed il VII secolo riportate dai pellegrini di ritorno dai Luoghi Santi. GILLI M., *Le ampolle di San Mena: religiosità, cultura materiale e sistema produttivo*, Roma 2002. Da ricordare anche il culto dei Quaranta Martiri di Sebaste presso il centro epirota di Saranda. John Mitchell qui individua, nella basilica tardo antica dedicata, uno dei primi e più famosi luoghi di pellegrinaggio sul territorio albanese che legava la località epirota ai due poli di Roma e Gerusalemme attraverso un culto diffuso in tutto il Mediterraneo orientale, dall'Armenia fino a Bisanzio, ma che già a fine IV secolo aveva raggiunto Brescia e nel successivo fu definitivamente stabilito nell'Urbe. La basilica elevata a Saranda fra fine V ed inizio VI secolo, era posta su di un'altura fuori città ed aveva il nartece rivolto ad occidente,

La commistione fra flussi commerciali e devozionali, caratterizzò il bacino del Mati fino all'età moderna, punteggiato di insediamenti religiosi al pari di altri fiumi e vie terrestri. Ma in Albania il tessuto connettivo di questa trama di itinerari e pellegrinaggi, devozioni e luoghi di culto, aspetta ancora di essere ricostruito⁸⁴.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 14-11-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 31-05-2012

una galleria dalla quale si sorvegliava l'attività del porto sottostante presso il quale attraccavano anche navi di pellegrini. MITCHELL J., "Arkeologjia e pelegrinazhit gjatë antikitetit të vonë në Shqipëri: Bazilika e Dyzet Shenjtorëve" (riass. "The archaeology of pilgrimage in late antique Albania: the Basilica of the Forty Martyrs"), in *Monumentet*, 2004, pp. 5-30.

- 84 Altri importanti luoghi di pellegrinaggio furono il monastero ortodosso di S. Giovanni Vladimiro appena fuori Elbasan, nome turco della città nata nei pressi della *Mansio Scampa* sulla Via Egnazia; e la chiesa di S. Veneranda di Kurbin, non lontana da Pllanë sulla strada per Krujë. Il primo insediamento fu ricostruito negli anni '80 del XIV secolo, dopo un terremoto, dal principe Carlo Thopia per accogliere le spoglie del santo eponimo traslate da Durazzo, la cui venerazione abbraccia l'Albania come la Macedonia ed il Montenegro. Il secondo edificio religioso invece, era frequentato dai malati di mente in cerca di una cura miracolosa. Cfr. CAMPOBASSO G., "Sulle relazioni artistiche fra le due sponde adriatiche...cit.

Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea: Los relieves pintados de Santiago de Turégano (Segovia) y su relación con el altar mayor de la Catedral de Santiago¹

Manuel Castiñeiras
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: Una reciente restauración llevada a cabo en la iglesia parroquial de Santiago de Turégano (Segovia) ha puesto al descubierto una de las más curiosas representaciones del culto jacobeo en el siglo XIII. Detrás del un altar barroco había permanecido oculto un peculiar muro absidal decorado con relieves. Éste está formado por un conjunto de lastras que representan un grupo de peregrinos que están de pie o de rodillas delante de la estatua del apóstol Santiago. Resulta muy probable que esta memorable composición se hiciese eco del nuevo escenario consagrado en 1211 en el altar mayor de la Catedral de Santiago así como de los nuevos ritos de peregrinación relacionados con él. Además, los relieves conservan una capa de pintura original que permite replantearnos la cuestión de la

¹ El presente artículo es, en su mayoría, fruto de las investigaciones llevadas a cabo por mí en el trabajo inédito, *Los relieves del ábside de Santiago de Turégano: una novedosa aportación al conocimiento de la policromía de la escultura románica*, presentado en el año 2010 como Informe histórico-artístico para la Dirección General de Patrimonio de la Junta de Castilla y León, dentro del proyecto *Restauración de paramentos y esculturas de piedra y reubicación del retablo mayor de la iglesia de Turégano*, realizado por la empresa María Suarez entre los años 2009-2010. Agradezco a María Suárez-Inclán y a su equipo técnico, tanto la confianza que depositaron en mí durante todo el proceso como la paciencia y pulcritud con la que desarrollaron su trabajo en Turégano. La restauración de los relieves fue inaugurada el 22 de julio de 2010 con gran eco en la prensa local: *El Adelantado de Segovia*, 23-VII-2010, p. 19; *El Norte de Castilla*, 3-VIII-2010, p. 8. Aprovecho para agradecer a Juan Antonio Olañeta y la asociación Amigos del Románico el apoyo dado desde el primer momento a esta restauración paradigmática, en la que se trató de combinar, en un ejercicio de tutela madura del patrimonio, el barroco del retablo mayor y el románico de los relieves absidales, sin destruir o menoscabar el valor histórico de ninguno de ellos, ya que ambos son testimonio de un largo culto jacobeo. Aunque mi informe ha permanecido hasta fecha de hoy inédito, he dado a conocer alguno de sus hallazgos en: "El Maestro Mateo o la unidad de las artes", en P. L. Huerta (ed.), *Maestros del Románico en el Camino de Santiago*, Aguilar de Campoo (Palencia), 2010, pp. 189-239, espec. pp. 232-233, figs. 42-44; "Puertas y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII", *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores*, P. Caucci (ed.), Actas del VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 13-15 octubre 2010, Santiago, 2012. Santiago de Compostela, 2012, pp. 327-377.

policromía en la escultura románica así como su comparación con los también relieves pintados del Pórtico de la Gloria.

Palabras clave: Santiago el Mayor, Peregrinos, Iconografía Jacobea, Turégano, relieves pintados, Catedral de Santiago.

*A new testimony in the iconography of st. James the Greater:
the painted reliefs at Saint-James in Turégano (Segovia)
and its relationship with the main altar of the Cathedral of Santiago*

Manuel Castiñeiras
Universitat Autònoma de Barcelona

Abstract: A recent restoration held in the parish church of St. James in Turégano (Segovia) has disclosed one of the most striking representations of the Jamesian cult in the 13th century. Behind the back of a Baroque altarpiece had kept hidden a peculiar apse wall decorated with carvings. It consists of a set of reliefs depicting a group of pilgrims standing or kneeling before the statue of the apostle Saint James. It is very likely that this remarkable composition echoed the new scenery consecrated in 1211 in the main altar at the Cathedral of Santiago de Compostela as well as the new pilgrim rites related to it. Besides the carvings keeps an original painted layer that enable us to revisited the question of the polychromy of Romanesque sculpture as well as to compare them to the also coloured-reliefs of the Pórtico de la Gloria.

Keywords: Saint James the Greater, Pilgrims, Jamesian Iconography, Turégano, painted reliefs, Cathedral of Santiago.

Unha nova testemuña na iconografía xacobea: os relevos
pintados de Santiago de Turégano (Segovia) e a súa relación
co altar maior da Catedral de Santiago

Manuel Castiñeiras
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumo: Unha recente restauración levada a cabo na igrexa parroquial de Santiago de Turégano (Segovia) puxo ao descuberto unha das máis curiosas representacións do culto xacobeo no século XIII: detrás dun altar barroco permanecera oculto un peculiar muro absidal decorado con relevos. Este está formado por un conxunto de laxas que representan un grupo de peregrinos que están de pé ou de xeonllos diante da estatua do apóstolo Santiago. Resulta moi probable que esta memorable composición se fixera eco do novo escenario consagrado en 1211 no altar maior da Catedral de Santiago, así como dos novos ritos de peregrinación relacionados con el. Ademais, os relevos conservan unha capa de pintura orixinal que nos permite reformularnos a cuestión da policromía na escultura románica así como comparalos cos tamén relevos pintados do Pórtico da Gloria.

Palabras chave: Santiago o Maior, Peregrinos, Iconografía Xacobea, Turégano, relevos pintados, Catedral de Santiago.



Fig 1. Santiago de Turégano (Segovia): relieves absidales tras su restauración. Foto: 22 de julio de 2010.

Los recientes trabajos de restauración llevados a cabo en la iglesia parroquial de Santiago de Turégano (Segovia) por el equipo de María Suárez-Inclán, por encargo de la Dirección General de Patrimonio de la Junta de Castilla y León, constituyen, sin lugar a dudas, una de las acciones más importantes realizadas por dicha institución en los últimos años. Dicha restauración, iniciada el pasado año 2009 e inaugurada el 22 de julio de 2010, puso definitivamente al descubierto la pared interna del ábside románico de la iglesia que, tras un retablo barroco, estaba decorada con un conjunto de relieves y capiteles relacionados con el culto a Santiago el Mayor (fig. 1). La extraordinaria iconografía jacobea de este peculiar “retablo pétreo” –para el que se propone una fecha en el primer tercio del siglo XIII–, supone un hito en la historia de la representación y culto al Apóstol. De hecho, sólo a partir de la elevación del pórtico occidental de la Catedral de Santiago (1168-1188) y las consiguientes transformaciones realizadas en altar mayor de la basílica por el taller del Maestro Mateo, para su consagración en 1211, puede entenderse la impactante escena tureganense de los peregrinos postrados ante la estatua de Santiago el Mayor.

No obstante, bien es verdad que la reciente restauración es la consecuencia directa de una precedente, realizada entre 1989 y 1991, y por lo tanto el culmen de un largo proceso. En esa primera intervención había sido demolida la denominada “sacristía vieja”, que solapaba buena parte del ábside de la iglesia de Santiago de Turégano en su parte meridional. Dicha recuperación del “aspecto” románico de la cabecera



Fig. 2. Santiago de Turégano (Segovia): exterior del ábside románico.

había suscitado un renovado interés hacia su primitiva estructura, articulada en tres niveles por medio de dos líneas de imposta y horadada por tres ventanas, dos de ellas, desde entonces, visibles desde el exterior (fig. 2). Sin embargo, en su interior, el hemiciclo guardaba una sorpresa que había permanecido oculta durante décadas², y que no sería debidamente publicada hasta fechas recientes³. Tras el retablo barroco dedicado al Apóstol Santiago, la pared interna del ábside estaba decorada por una pareja de relieves que, entre columnas acodilladas, flanqueaban la ventana central. No obstante, tanto la angostura del espacio –que impedía una contemplación de los mismos con una cierta perspectiva–, como el hecho de que éstos estaban recubiertos de una capa de yeso y polvo, no permitieron entonces su correcta lectura, estudio y publicación (fig.3).

Afortunadamente la reciente intervención promovida por la Junta de Castilla y León para restaurar el monumento ha logrado paliar esta situación e incorporar

2 BORREGUERO VÍRSEDA, V., *El Señorío Episcopal de Turégano (Otras historias de Castilla)*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, Obra Social, Diputación Provincial de Segovia y Ayto. de Turégano, 1991, p. 269; IDEM, "Turégano. El tesoro encerrado en la iglesia de Santiago", *El Adelantado de Segovia*, 12-VIII-1991, p.7

3 RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, J. M., "Turégano, Iglesia de Santiago Apóstol", *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Segovia, III*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2007, pp. 1743-1752, espec. 1749-1750.



Fig. 3. Santiago de Turégano (Segovia): detalles de los relieves absidales antes de su restauración.

definitivamente la cabecera de la iglesia de Santiago de Turégano no sólo al corpus del románico segoviano, sino también al de la iconografía jacobea. De hecho, aunque Turégano pertenecía a las Tierras de Segovia, el estudio monográfico más importante dedicado al románico segoviano -anterior a la publicación de los tres volúmenes de la *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Segovia* (Aguilar de Campoo, 2007)-, y firmado por Inés Ruiz Montejo, *El Románico en Villas y Teras de Segovia* (Madrid, 1988), ignoraba la excepcionalidad de la iglesia de Santiago de Turégano, que estaba ausente en su catálogo de obras.

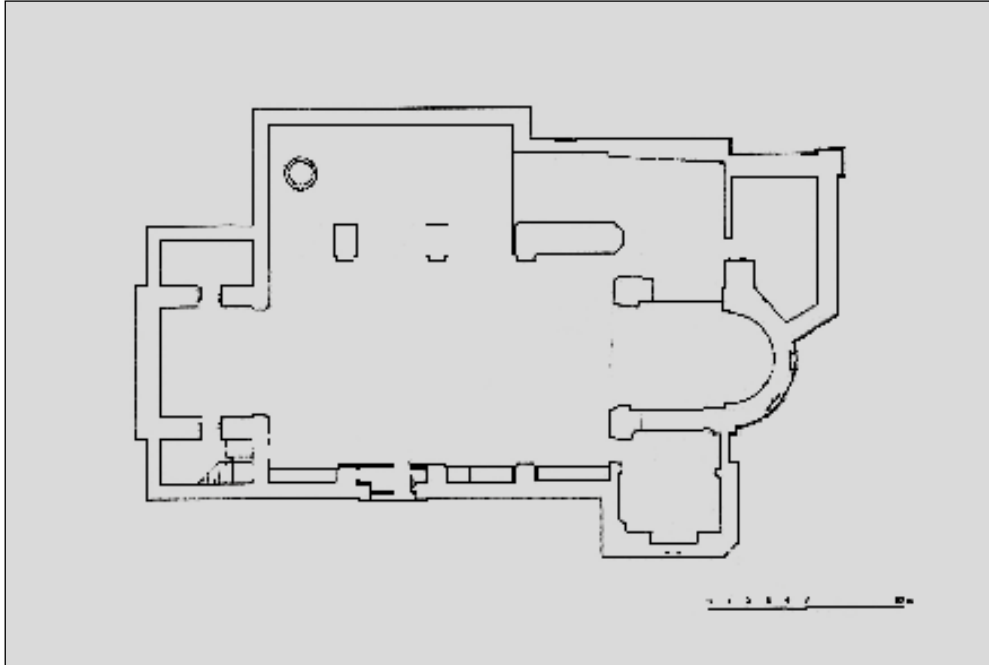
Como toda restauración, ésta no ha estado exenta de polémica. No obstante, cabe decir que la solución que María Suárez-Inclán le ha dado a la recuperación de monumento responde a los criterios más actuales de las políticas de conservación del patrimonio, cuyo objetivo ha de ser siempre el de preservar y ser respetuosos con el pasado. Afortunadamente, tanto los redactores como ejecutores del proyecto no se dejaron llevar por criterios fáciles a la hora de plantearlo. La solución más cómoda, reclamada, en primer instancia, por el Obispado y seguida después por algunos sectores de opinión, hubiese sido la retirada inmediata del retablo barroco, arrinconándolo en un lateral a los pies de la iglesia, con el objeto de que se pudiese contemplar de nuevo la cabecera original románica con los relieves. Dicha solución es la que se había acometido hacía más de quince años, en 1993, en el altar mayor iglesia-catedral de Santo Domingo de la Calzada. Allí se descubrió que, tras el magnífico retablo renacentista de Damián Forment, cuatro pilastras del deambulatorio estaban decoradas en su frente con magníficos relieves realizados entre 1160 y 1170/1185, también muy relacionados con la obra del Pórtico de la Gloria⁴. En dicha restauración, tras una larga discusión, se decidió retirar el retablo de Forment y colocarlo en el brazo norte del crucero.

En el caso de Santiago de Turégano convenía ser más cautos por diversas razones. En primer lugar, se trataba de una iglesia dedicada a Santiago el Mayor, con una cofradía consagrada al Apóstol y documentada al menos desde 1576, por lo que el retablo mayor, presidido con la imagen de Santiago y acompañado de san Pedro y san Pablo, no podía relegarse a un segundo plano. En segundo lugar, la importancia de los relieves descubiertos no podía recuperar tampoco ni la planta ni el alzado de la primitiva iglesia románica, originalmente de una sola nave y un ábside.

De hecho, el edificio había sido ampliado en la primera mitad del siglo XVII, añadiéndosele una nave al norte (fig. 4). Posteriormente, en el siglo XVIII, los muros del presbiterio habían sido perforados con objeto de abrirlo a dos nuevas capillas, al septentrión, la de san Antonio, al sur, la de La Soledad, ambas con sendas sacristías⁵. Una inscripción, labrada en el dintel de la puerta abierta en el muro norte de la

4 YARZA LUACES, J., "La escultura monumental de la Catedral Calceatense", *La cabecera de la Catedral calceatense y el Tardorrománico hispano, Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada, 29-31 enero de 1998*, I. Bango, J. Yarza, F. Español (eds.), Santo Domingo de la Calzada, 2000, pp. 153-205.

5 BORREGUERO VÍRSEDA, *El Señorío Episcopal de Turégano* p. 268.



Figl. 4. Santiago de Turégano (Segovia), iglesia: planta.

colateral -“SIENDO CURA EL LICENCIADO ANTONIO CONDE, JULIO 24, DE 1707 AÑOS”, fecha probablemente esta segunda remodelación del edificio, en la que también se realizaría el muro meridional con la estatua de Santiago Matamoros. Por último, el actual retablo barroco, terminado en 1776 por el entallador Francisco Rodríguez y el estofador Lorenzo Villa, tiene al menos dos precedentes documentados, todos ellos dedicados al Santiago del Mayor. El primero, es un retablo gótico desaparecido, con el que se habrían realizado las pinturas existentes en los muros del ábside -llagueado y ángel trompetero-, mientras que el segundo, se trata de un retablo de la primer cuarto del siglo XVII realizado por el ensamblador Juanes de Aldaba y el pintor Alonso de Herrera, el cual fue probablemente destruido en un incendio a mediados del siglo XVIII⁶.

La solución adoptada en la restauración parecía la más adecuada y respetuosa con esta larga historia de culto jacobeo. En vez de remover el altar del siglo XVIII, con la figura de Santiago peregrino, a un lugar menor, se decidió mantener su posición central en el altar mayor, pero adelantándolo hacia la nave. Con ello se permitía, por una parte, no alterar la visión moderna del edificio, que continúa teniendo un aspecto barroco así como respetar la común celebración litúrgica en la iglesia. No obstante, el haber aprovechado el largo presbiterio para adelantar el mueble barroco,

6 Ibidem, p. 277; RODRÍGUEZ MONTAÑÉS op. cit.

facilitaba la creación de un espacio detrás del retablo lo suficientemente amplio e iluminado y, por lo tanto, perfectamente adecuado para la contemplación de los relieves románicos.

La liberación de este nuevo ámbito absidal daba finalmente una solución óptima a la valoración de los relieves. En primer lugar, evitaba borrar las huellas del pasado barroco, tan importante para entender el actual edificio. En segundo lugar, facilitaba la visión de los relieves con suficiente perspectiva e iluminación, dado que durante la restauración se liberó también la ventana septentrional del hemiciclo, que había sido tapiada por la construcción de la sacristía del siglo XVIII. En tercer lugar, permitía crear un ámbito casi museístico, en el sentido de que al no estar incluido dentro del espacio sagrado de la celebración litúrgica del altar, permitirá en el futuro la creación allí de un eventual centro de interpretación del monumento con la instalación de paneles explicativos, iluminación artificial y programa de visitas guiadas, convirtiendo así al templo en una modélica iglesia-museo en beneficio de la comunidad de Turégano.

Desde un punto de vista de la historia del arte y de los estudios jacobeos, los resultados de la restauración no hubiesen podido ser mejores, ya que el conjunto ha ganado no sólo desde un punto de vista de la conservación y valoración del patrimonio cultural sino que también ha refrendado la importancia y el temprano impacto del culto a Santiago el Mayor en la provincia Segovia. En primer lugar, la pequeña iglesia castellana de Turégano exhibe ahora en su interior, junto a Seo de Zaragoza o Santo Domingo de la Calzada, uno de los pocos ejemplos llegados hasta nosotros de relieves absidales románicos en Europa. En segundo lugar, la recuperada y novedosa policromía de sus esculturas, que ha visto recientemente la luz gracias a su limpieza y restauración, constituyen uno de los más antiguos, genuinos y clarividentes ejemplos de esta técnica en Europa. De hecho, este aspecto ha sido clave para poder poner al conjunto segoviano en relación con una obra maestra: el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago, cuyos relieves policromos están en estos momentos en fase de estudio y restauración dentro del Proyecto Catedral financiado por la Fundación Pedro Barrié de la Maza. Por último, en tercer lugar, la genuina lectura jacobea de los relieves de Turégano que se propone en la presente contribución supone un hito en el estudio de la iconografía del apóstol y su culto, ya que se trataría de uno de los primeros ecos de la nueva sistematización del altar mayor de la Catedral de Santiago, con motivo de su consagración en 1211.

I. Los relieves absidales y su horizonte estilístico

La única estructura románica que sobrevive en la iglesia parroquial de Santiago de Turégano es su sector oriental o antigua cabecera. Ésta está constituida por el hemiciclo absidal y el tramo recto del presbiterio. La construcción está realizada en piedra caliza labrada a hacha, en la que se observan frecuentes marcas de cantero. Mientras

que el presbiterio está cubierto por una bóveda de cañón apuntado, el hemiciclo presenta bóveda de horno. Todo apunta pues a que originalmente, como otras muchas iglesias románicas de la tierras de Segovia, el templo sólo poseía una nave. Las ampliaciones de los siglos XVII y XVIII destruyeron esta primitiva nave románica, si bien algunos de sus sillares fueron utilizados como refuerzo en los esquinales y encintados de vanos en la torre, nave norte y muro meridional⁷.

La distribución tripartita de la decoración en el interior del hemiciclo absidal es muy similar a su exterior. Se trata de un muro dividido en tres niveles por dos líneas de imposta. La superior, que corre sobre las chambranas de billetes de los arcos de las tres ventanas, marca la base de la bóveda de cascarón que recubre el ábside y consiste en un friso de cuadrifolias inscritas en medallones. La inferior, con perfil de listel y nacela, se sitúa a modo de podium bajo las ventanas, separando el registro central decorado con relieves del registro inferior, carente de toda decoración relivaria y donde se ubicaba el primitivo altar de piedra.

De hecho, la única diferencia entre exterior e interior la constituyen los relieves engarzados en los dos espacios resultantes entre las columnas acodilladas de las tres ventanas. Desde un punto de vista estructural se puede afirmar que la colocación de estas lastras figuradas fue prevista en la obra de la iglesia, puesto que se encastran a la perfección. Se trata, en cada lado, de dos relieves: uno rectangular y longitudinal, y otro sobre éste que lo remata a modo de ménsula. No se descarta, a vista de los agujeros existentes en las enjutas de los arcos, que éstos fuesen el enganche de figuras de menor tamaño que completarían, en el nivel superior, el programa decorativo del conjunto.

Se trata pues de una especie de retablo pétreo en el que el entramado arquitectónico compuesto por fustes, capiteles e impostas actúa de enmarque de relieves historiados. Dicha tipología cuenta con dos prestigiosos precedentes en el románico hispano de fines del siglo XII: el altar mayor de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada (1160-1170), donde los relieves se adosan a cuatro pilastras del deambulatorio⁸, enmarcados entre columnas, y el ábside mayor de la Seo de Zaragoza (1192-1198)⁹, todavía oculto tras el retablo de Damian Forment, en el que bajo diez arcos se despliega un ambicioso programa figurativo, compuesto por frisos narrativos y estatuas de apóstoles y profetas, enmarcados entre doce columnas. A mi entender, la propuesta de Turégano participa de ambas experiencias previas y las adapta a un formato más sencillo y menos ambicioso condicionado por la presencia de tres vanos.

7 Ibidem.

8 Sigo para estos relieves las fechas propuesta por E. Lozano ("Maestros innovadores para un escenario singular: la girola de Santo Domingo de la Calzada", *Maestros del Románico en el Camino de Santiago* pp. 153-186).

9 RUIZ MALDONADO, M., *La Seo románica. Una aproximación a la escultura de San Salvador de Zaragoza*, Zaragoza, 1997; GARCÍA LLORET, J. L., y GARCÍA OMEDES, A., *La escultura románica en Aragón. Representaciones de santos, mecenas y artistas*, Lleida, 2008, espec. pp. 127-128.



Fig. 5. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, capitel derecho del vano septentrional: gallos afrontados.



Fig. 6. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, capitel izquierdo del vano central: ¿Adán y Eva?!



Fig. 7. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, capitel derecho del vano central: felinos afrontados.



Fig. 8. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, capitel derecho del vano meridional: castigo de la Envidia o el Fraude.

Estos tres vanos articulan la decoración del siguiente modo:

- 1- **Vano septentrional** (VS): una chambrana abilletada sobre dos columnas. La de la izquierda se decora con un capitel con pavos reales afrontados que pican de una piña (VSa), que apenas conserva policromía, mientras que la de la derecha presenta un capitel con el tema de dos gallos afrontados (VSb), sobre un fondo vegetal, profusamente decorados en rojo y perfilados en negro. (fig. 5).
- 2- **Vano central** (VC): una chambrana abilletada sobre dos columnas. La de la izquierda se decora con un capitel con dos parejas desnudas (VCa), compuesta por un hombre y una mujer, que cubren púdicamente su sexo con una mano, mientras que la otra se la llevan al cuello (fig. 6). Están pintados de blanco con ribeteados en negro. A la derecha, la columna se remata con una cesta de dos felinos enfrentados (VCb), con sus lomos enarcados y policromados en rojo con perfilados en negro (fig. 7).
- 3- **Vano meridional** (VM): una chambrana abilletada sobre dos columnas. La de la izquierda se orna con uno de los capiteles más originales del conjunto, también en las tonalidades de rojo y negro: dos horribles diablos, de largas orejas y garras de animal, atormentan a una figura humana con una serpiente mientras el demonio de la izquierda le extrae la lengua con una tenaza (VMa) (fig. 8-9)). Por lo que respecta, al capitel de la columna izquierda, éste, por muy erosionado, es el más perdido de la serie y en él parecen distinguirse dos cuadrúpedos alados con pico de ave (VMb) similares a los grifos del presbiterio.

No obstante, esta serie de capiteles tienen un valor “adjetivo” con respecto a los relieves que enmarcan, de manera que constituyen una especie de comentario al programa de los relieves rectangulares que son el verdadero eje de la composición.

A la izquierda, entre VS y VC, se sitúa la figura de un personaje masculino maduro, en posición frontal, de largos cabellos, bigote y barba, que viste un amplio manto de pesados pliegues en zigzag. En su mano izquierda porta un libro abierto donde se lee “IA (C)/OBVS/APOSTO/LVS”, identificándolo así como el apóstol Santiago (fig. 10). En su derecha se apoya sobre un báculo en tau (fig. 11), atributo por antonomasia de los arzobispos compostelanos, en calidad de sucesores de los apóstoles “peregrinos”. Sobre esta figura, con visibles restos de policromía en naranjas y negro, se hallan un busto masculino y otro femenino, de vívido colores anaranjados y blanca piel, que enmarcan una inquietante cabeza felina en tonos negros

A la derecha, entre VC y VM, la composición del relieve es más tumultuosa y se divide claramente en tres registros (fig. 12). En el inferior, se representa a un grupo de seis peregrinos: arriba, tres caminando y vestidos en túnica corta –el primero de ellos presenta la cinta pintada de la escarcela mientras que el segundo luce un collar-; abajo, tres arrodillados, con ropas más lujosas, identificándose en el centro una figura femenina. En el registro medio, sobre el grupo de peregrinos, se representa a un Cristo en Majestad, que porta en la mano un libro con el epígrafe “IES/VS” pintado en negro, y se acompaña de los símbolos de los Evangelistas (fig. 13): el ángel de Mateo con el libro, el águila de San Juan, el león de san Marcos y el Toro de



Fig. 9 Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, capitel derecho del vano meridional: castigo de la Envidia, el Fraude o la Blasfemia.



Fig. 10. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, relieve izquierdo: Santiago el Mayor sedente, con báculo en tau y cartela. Foto: María Suárez-Inclán.



Fig. 11. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, interior, relieve izquierdo: detalle del báculo en tau y cartela. Foto: María Suárez-Inclán.



Fig. 12. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho: peregrinos a Santiago bajo Cristo en Majestad. Foto: María Suárez-Inclán.

San Lucas. Detacan la combinación de rojos en la túnica de Cristo, naranjas en la de Mateo y el negro del fondo y de los plumajes y pelajes de los animales. Por último, en el registro superior, dos hermosos bustos, en naranjas y negros, inclinan sus cabezas hacia el centro y sostienen los símbolos de la Luna y el Sol (fig. 14).

Se trata, sin lugar, a dudas de un programa decorativo excepcional que plantea una serie de preguntas a resolver: ¿Fue realizado por los mismos maestros que se encargaron de la decoración figurada del resto del templo? ¿En qué fecha fueron ejecutados dichos relieves y por quién? ¿Cuál era el significado de un ciclo de imágenes tan complejo?

Para la primera pregunta, en relación con la filiación estilística, la respuesta es bastante contundente. El taller que trabaja en la iglesia de Santiago de Turégano es unitario, de manera que un mismo obrador se habría encargado de la realización de la decoración del ábside, tanto en su interior como su exterior, así como del prebiterio y de la pila bautismal. Se trata de unos artesanos muy hábiles en la labra de esta piedra caliza blanda, que son capaces de modelarla como si fuese barro, alcanzando grandes niveles de detalle y preciosismo. El taller además maneja un amplio repertorio figurativo del bestiario (harpías, grifos, aves, felinos), de temas vegetales, de escenas de la vida cotidiana (lucha de guerreros, canes, peregrinos) y escatológicas (diablos, condenados, Parousía) así como de santos (Santiago el Mayor).

Una variedad así es característica de los talleres activos en las tierras de Segovia en el primer cuarto del siglo XIII. Me refiero al denominado taller de Duratón, activo en la iglesia de La Asunción¹⁰, donde encontramos muchos de los temas y rasgos de los relieves de Turégano. Así en las figuras de ambas iglesias encontramos las mismas melenas cortas y largas surcadas por líneas paralelas, rizos de caracol, pronunciados globos oculares horadados en la pupila, pliegues en forma de cuña, pequeñas incisiones para simular el pelaje de las alas, tendencia al altorrelieve y restos de color aplicado a la superficie (fig. 15). Esos mismos rasgos se encuentran en una iglesia cercana a Turégano, San Miguel de Sotosalbos, en cuyo hermoso pórtico meridional, trabajó una derivación del taller de Duratón, al que se incorporan otros temas presentes en Turégano como las omnipresentes medallones con cuadrifolias, con o sin entrelazo, típicos de los monumentos del románico de la ciudad de Segovia. Por su parte, en Segovia, en el Museo Diocesano (Palacio Episcopal) se conservan dos capiteles procedentes de una galería porticada¹¹, realizados en caliza

10 Sobre el denominado taller de Duratón, cuyo origen parece estar en la iglesia segoviana de La Asunción de Duratón (ca. 1200), que se caracteriza por incorporar un repertorio derivado del segundo taller de Silos y su vocación por escenas de la vida profana, véase RUIZ MONTEJO, I., *El Románico en Villas y Tierras de Segovia*, Madrid, 1988). 188-189. En la formación del mismo pudo haber ejercido un gran papel los talleres de filiación silense activos en La Alcarria entre 1182 y 1200, tanto en San Miguel de Beleña del Sorbe como en Campisábalos (Guadalajara): CASTIÑEIRAS, M., "Trabajo, descanso y refrigerio estival: un topos griego en el calendario medieval hispano", *Troianalexandrina*, 2, 2002, pp. 75-96, espec. pp. 86-87.

11 RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, J. M., "Otros restos del románico de Segovia", *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Segovia, III*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2007, pp. 1572-1584.



Fig. 13. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho: detalle del Cristo en Majestad. Foto: María Suárez-Inclán.



Fig. 14. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho: detalle de los bustos con la Luna y el Sol.



Fig. 15. Iglesia de La Asunción de Duratón (Segovia), galería porticada, capitel: detalle del ángel de la Anunciación a los Pastores.

rosácea, con la representación de las Tentaciones de Cristo y las Harpías con capirote, que presentan igualmente los rasgos derivados del taller de Duratón: grandes globos oculares, pupilas excavadas y líneas que evocan la textura de plumas y cotas de malla.

En mi opinión, existen cuatro claves para entender la formación y carácter del taller que trabaja en Turégano. La primera clave vendría dada por la evidente conexión con la tradición del segundo taller de Silos que representa el taller de Duratón en temas, motivos y recetas estilísticas. La segunda clave reside en la evidente importancia que se le da en el seno de estos obradores a la policromía como fase final de la escultura, sobre todo en interiores y pórticos. De hecho, mientras que los capiteles del exterior del ábside son muy ricos en detalles, los relieves del interior tienden, en ocasiones, a rebajar el acabado, como si no hubiesen sido finalizados, o más bien, como si se hubiese previsto en su proceso un enlucido final en yeso y ténpera. Así frente al detallismo del rostro de Santiago el Mayor o el plumaje de los gallos (VSb), sorprende la simplicidad de las figuras de los peregrinos o del capitel de los condenados (VSa), cuyo aspecto es casi el de un esbozo pensado para ser completado por el color.

La tercera clave se fundamenta en su conocimiento de obras de mayor envergadura que los ejemplos rurales de Duratón o Sotosalbos, es decir, en su acceso a grandes modelos escultóricos que expliquen la ambición y excepcionalidad de su programa



Fig. 16. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, arco central, parteluz, 1168-1188: Santiago Apóstol.

absidal. En mi opinión, este hecho es fruto de la dependencia directa de Turégano del señorío episcopal de Segovia desde 1123 y, como veremos, posiblemente de su relación directa con lo que pudo ser la catedral románica consagrada el 16 de Julio de 1228 por el cardenal Juan de Sabinia¹². De hecho, la concepción relivaria del ábside sólo pudo haberse ideado con el conocimiento previo de dos monumentos: el altar mayor de Santo Domingo de la Calzada (1160-1170) y el ábside mayor de la Seo de San Salvador de Zaragoza (1192-1198), que marcarían un *terminus post quem* para la realización de los relieves de Turégano. Si de la Calzada tomaron el formato de relieves encastrados entre columnas, de la Seo adquirieron un sentido narrativo para el programa. No obstante, salvo estas concomitancias, desde un punto del estilo o de la iconografía apenas hay contactos con estos citados talleres: no tiene ni la este-reotomía del primer gótico de la Calzada, ni el bizantinismo del Maestro Giraldo de Zaragoza y Biot¹³. Por todo ello, cabe plantearse la posibilidad de que el programa de Turégano reflejase alguna propuesta existente en la destruida catedral románica de Segovia, en la línea de la Calzada y Zaragoza. Si a ello le sumamos que en la catedral segoviana el ábside de la Epístola estaba dedicado a Santiago la pista comienza a adquirir mayor sentido.

No obstante, en mi opinión, es la cuarta clave la que da explicación a la complejidad de los relieves absidales de Turégano. El programa iconográfico de la pequeña iglesia segoviana, con dos relieves mayores con la estatua sedente de Santiago el Mayor con el báculo en tau y bendiciendo y un grupo de seis romeros –de los cuales uno porta claramente la escarcela–, parece la evocación de una peregrinación a Santiago de Compostela. De hecho, como veremos, este supuesto daría sentido a las citas que a la decoración de la recién inaugurada catedral compostelana se hace en la mayoría de los relieves del altar mayor de Turégano¹⁴.

II. La consagración de la Catedral de Santiago en 1211: una clave para el programa figurativo de Turégano

En el transcurso de la investigación se hizo cada vez más evidente la presencia en Turégano de toda una serie de motivos y temas iconográficos que vinculan este programa figurativo con las reformas llevadas a cabo en la Catedral de Santiago de Compostela por el taller dirigido por el Maestro Mateo entre la década de 1160 y el año de su consagración en 1211. Me refiero, en concreto, a la representación de la

12 SANZ Y SANZ, H., *Catálogo de la Colección Diplomática Medieval (1115-1500) del Archivo Catedralicio de Segovia*, Segovia, 1988, docs. n.º 84-85, p. 28; VILLAR GARCÍA, L. M., *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, Documentos y estudios para la historia del Occidente peninsular durante la Edad Media, 15, Salamanca, 1990, doc. n.º. 126, pp. 183-184.

13 GARCÍA LLORET, op. cit.

14 CASTIÑEIRAS, "El Maestro Mateo", pp.204-210, 231-233; "Puertas y metas".

estatua de Santiago el Mayor con el báculo en tau (fig. 11), a los bustos del Sol y la Luna (fig. 11), a la figuración del Cristo en Majestad acompañado del Tetramorfos (fig. 13), al capitel con el castigo del blasfemo-mentiroso (figs. 8-9), así como a la escena del grupo de peregrinos (fig. 12). Todos estos elementos del conjunto tureganense remiten a imágenes y ritos de actualidad en la basilica compostelana desde 1211. Si a ello se le suma el hecho de que dichos temas iconográficos resultan excepcionales en el románico segoviano y que su recién restaurada profusa policromía evoca el aspecto de producciones mateanas, como el Pórtico de la Gloria (1168-1188) o la estatua sedente de Santiago en el altar mayor (1211), las conexiones entre ambos conjuntos no dejan lugar a duda y abren un nuevo campo de estudio en relación con Turégano.

2.1. El relieve de Santiago el Mayor: una evocación de la estatua de Santiago en el altar mayor de la catedral compostelana

A la izquierda del ábside, entre el vano meridional y central, se encuentra el protagonista del nuevo programa decorativo de Turégano. Se trata de un relieve de Santiago el Mayor caracterizado como un hombre maduro, de largos cabellos, bigotes y barba terminados en bucles. Aunque en una primera impresión –por su dimensión monumental– la figura parezca estar de pie, la mayor proporción del torso y de la parte inferior de las rodillas con respecto a las otras partes del cuerpo, permiten concluir que se trata de una efigie sedente de Santiago. Éste viste túnica y una amplia y larga capa roja anudada al cuello, se apoya con su derecha sobre el báculo en tau, mientras que con su izquierda sostiene un libro abierto donde se lee “IA (C)/OBVS/APOSTO/LVS”. La estatua presenta, entre otras particularidades, la de exhibir los pies descalzos, como un atributo más del carácter apostólico de sus figuración.

Su iconografía responde a la nueva imagen de Santiago consagrada entre fines del siglo XII e inicios del siglo XIII en la catedral compostelana, en la que se combina el aspecto apostólico-episcopal del santo, de ahí su báculo en tau, preceptivo de los apóstoles y de los obispos de Santiago, y su ambiguo manto, evocador de las capas de los peregrinos. Con el báculo en tau aparece por primera vez, en dos ocasiones, en el Pórtico de la Gloria (1168-1188): de pie, descalzo y con libro, entre los apóstoles, en el machón derecho del arco central; sedente, descalzo y exhibiendo una filacteria, en el parteluz (fig. 16)¹⁵. En ambos casos, Santiago viste túnica y manto propios del ministerio apostólico.

No obstante, la verdadera revolución en la iconografía jacobea –y que parece tener más impacto en Turégano–, vino dada con la colocación de la estatua de Santiago el Mayor entronizado detrás del altar mayor de la Catedral de Santiago en 1211 (fig. 17). Su realización también corrió a cargo del taller de Mateo, que con esa ubicación

15 MORALEJO, S., “El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago”, L. Gai (ed.), *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea della Toscana medioevale*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 28-30 settembre 1984, Perugia, 1987, pp. 245-272, espec. 245-247.



Fig. 17. Catedral de Santiago, Altar Mayor: estatua de Santiago Apóstol (ca. 1211) sin la esclavina moderna.

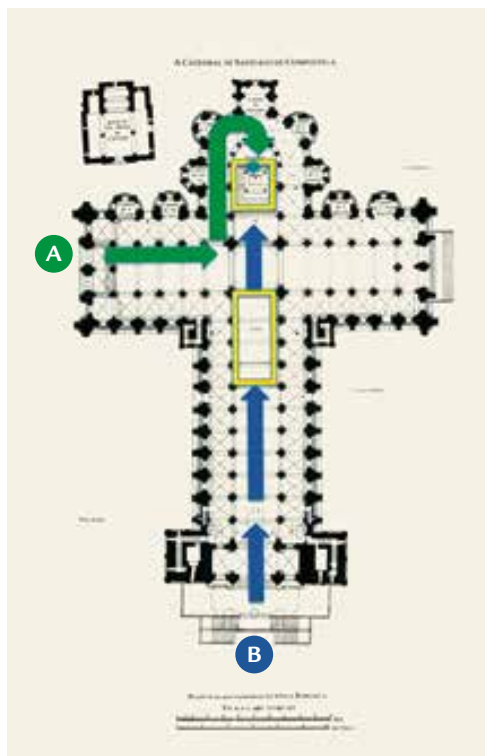


Fig. 18. Evolución de la hierotopía e itinerario de los peregrinos en la Catedral de Santiago.
 A. Itinerario transversal de la época de Diego Gelmírez.
 B. Itinerario longitudinal concluido con la consagración de 1211.



Fig. 19. Altar de Gelmírez: reconstrucción hipotética en 3D. Autor: Tomás Guerrero–MagnetoStudio2010 © S. A. de Xestión do Plan Xacobeo. Asesoría científica: Manuel Castiñeiras.

de la estatua marcaba el punto focal del nuevo eje longitudinal de culto de la basílica jacobea, el cual se había creado años antes a partir de la apertura del bosque de estatuas del Pórtico de la Gloria y de la elevación de un Coro de los Canónigos, evocador de la Jerusalén Celeste, en los primeros tramos de la nave central. Con ello se estaba alterando la primitiva topografía sagrada del santuario de la época de Diego Gelmírez (1100-1140), centrada, por el contrario, en el eje transversal del transepto, con entrada de los peregrinos desde la puerta norte, elevada entre 1101 y 1111, y visita a la *confessio* de la Magdalena, dedicada en 1105 y situada detrás del altar mayor. Las obras en los pies, coro y altar de la basílica supusieron entre 1168 y 1211 la creación de una nueva *hierotopia* o creación de lo sagrado que marcaba una línea de Oeste a Este (fig. 18)¹⁶.

Tal y como se ha reconstruido recientemente en el 3D de la exposición, *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez* (París, Ciudad del Vaticano, Santiago de Compostela, 2010), el Altar Mayor de Gelmírez presentaba la peculiaridad de ser un lugar cerrado y precintado con rejas, al que sólo accedía, en un primer momento, la curia compostelana (fig. 19), con objeto de preservar el *sancta sanctorum* y los tesoros del

¹⁶ CASTIÑEIRAS, “El Maestro Mateo”; “Puertas y metas”.

Apóstol. Diversos textos nos certifican esa imagen: en 1112, en una visita de la reina Urraca (HC I, 36) se habla, por primera vez, de la puerta del altar, y en 1136, ante la furia de los sublevados, Gelmírez se refugia en éste cerrando las puertas de hierro (HC III; 47-48)¹⁷. Décadas más tarde, con la colocación de la estatua en dicho espacio en 1211, su uso se transformó, de manera que, en determinadas horas, se daba paso los peregrinos que querían entregar limosnas y objetos de todo tipo o incluso encender velas ante el Apóstol. En particular, ha resultado especialmente sugerente para entender dicha transformación la información recogida en una de las disposiciones del *Libro de las Constituciones* del Archivo de la Catedral de Santiago, relativa a las costumbres sobre el reparto de las ofrendas presentadas por los peregrinos en la iglesia de Santiago, a instancias del chantre y cardenal compostelano Juan Peláez (1240-1250)¹⁸. Según dicho documento, se habla, en primer lugar, de un *arqueyrus* y un clérigo, ambos guardianes del Arca de la Obra, que, tras el toque de campana que llamaba a la misa matutinal y el anuncio de los perdones, golpeaban con sus varas a los peregrinos¹⁹ y dirigiéndose a ellos en sus diferentes lenguas los exhortaban a depositar sus ofrendas. Ambos estaban situados en los escalones (“in gradecellis”) y “en las puertas del altar de Santiago” (“in portis altaris beati Jacobi”) (f. 72r). Más tarde, al final de la mañana, se abría la puerta del altar mayor a los peregrinos, para que éstos realizasen sus donativos en una segunda arca, el arca de la Iglesia o de Santiago (“ad Sanctum Iacobum”). Especialmente reveladora es una de las recomendaciones realizadas en el texto con respecto al culto de la estatua de Santiago, ya que en ella se insta al *arqueyrus* y al clérigo a indicar a los peregrinos que no dejen su remanente de cera en el arca de la Obra, sino que pongan sus velas delante de la figura de Santiago²⁰. Por último, en el texto, además, queda muy claro que, normalmente, las puertas estaban cerradas (“Quando vero porta altaris sancti iacobi clausa fuerit”) (f. 72v), de lo que se infiere una vez más de que se trataba de un espacio absolutamente precintado con un enrejado, con una puerta frontal de acceso²¹. Así

17 *Historia Compostelana*, I, 69; III, 47-48, E. Falque Rey (trad.), Madrid, 1994, pp. 178 y 580. Cfr. CASTIÑEIRAS, M., NODAR, V., « Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez : cien años después de López Ferreiro », *Compostellanum. Estudios Jacobeos*, LV, 3-4, 2010, pp. 575-640, espec. pp. 593-599.

18 *Libro de las Constituciones*, I, fols. 72r-73r, Archivo de la Catedral de Santiago, CF 21. El documento fue transcrito por Antonio LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia de la S.A.M.I.*, vol. V, Santiago, 1902, apéndice n.º XXV, pp. 64-67. Agradezco al Deán y antiguo archivero de la Catedral de Santiago, D. José María Díaz Fernández, las facilidades dadas, en su día, para la consulta del *Libro de Constituciones*. Para un análisis del mismo, véase LÓPEZ ALSINA, F., “Costumbre sobre el reparto de las ofrendas presentadas por los peregrinos en la iglesia de Santiago (c. 1240-1250)”, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Moralejo, S. y López Alsina, F. (eds.), Santiago 1993, cat. n.º 61, p. 342.

19 “Arqueyrus sive custos arche et clericus debent stare ibi ad archam operis cum suis baris in manu ad vocandum peregrinos ad archam et ad dandum cum eis in tergis et in membris peregrinorum (...)”, *Libro de las Constituciones*, I, fol. 72r (Nota: la transcripción es mía).

20 “Et arqueyro et clerico vel homo suus non debent dicere peregrinis quod ponant remanentem de cera et hirloure quod latine dicitur expeditum in archa operis sancti iacobi. Sed debent eis dicere quod ponant candelas antem figuram beati iacobe”, *Libro de las Constituciones*, I, fol. 73r (Nota: la transcripción es mía).

21 CASTIÑEIRAS, M., “El altar románico y su mobiliario litúrgico: frontales, vigas y baldaquinos”, *Mobiliario y ajuar litúrgico en las Iglesias románicas*, P. L. Huerta (ed.), Aguilar de Campoo, 2011, pp. 11-75, espec., 26-27.

lo describe todavía el armenio Mártir, obispo de Arzendjan, en su peregrinación a Santiago en 1492: “El sitio en donde se guarda el santo cuerpo está rodeado de una fuerte reja de hierro”²².

Considero, por lo tanto, poco probable que antes de 1211 los peregrinos pudiesen acceder al espacio del altar mayor, ya que hasta ese momento su lugar de oración y contacto más directo con la tumba apostólica se realizaba en la *confessio* creada por Gelmírez. Ésta, según las descripciones del *Códice Calixtino* y la *Historia Compostelana*, era una especie de cámara baja, con entrada desde el deambulatorio –pero aislada del espacio del altar mayor–, donde los peregrinos podían asistir a la misa de maitines²³. No hay que olvidar que dado que el ámbito del altar mayor era el más sagrado de la basílica, ya que allí estaba el altar sobre la tumba apostólica así como el lujoso ajuar litúrgico, Gelmírez había decidido, siguiendo el modelo de Santa Fe de Conques, sellarlo por medio de un enrejado de hierro con unas puertas delanteras que permitían sólo el acceso para las celebraciones litúrgicas. Por ello, la recurrida miniatura del *Cartulario del Hospital de Saint-Jacques de Tournai* (Ms. 27) (fig. 20), realizada entre 1489 y 1512, para explicar una *confessio* a la misma altura del altar mayor que permitiese la circulación de peregrinos entre ambos espacios desde sus orígenes gelmirianos²⁴ no parece la más adecuada. Tal y como subraya Miguel Taín, dicha iluminación sería más bien el testimonio de las profundas reformas llevadas a cabo en el santuario por el arzobispo Alonso Fonseca I entre 1462 y 1476²⁵. Éste había mandado realizar un nuevo baldaquino –que substituía al de Gelmírez–, el cual presentaba la particularidad de ser un mueble suspendido sobre el altar, como si fuese una gran visera, por lo que sin duda su instalación supuso la elevación de muros y arcos diafragma en la parte trasera del altar mayor, con objeto de sustentar la nueva estructura. Muy probablemente entonces, tal y como se constata en la miniatura, se habrían abierto también las dos puertas de circulación a ambos lados del altar.

En todo caso desconocemos, en detalle, los pormenores de la instalación de la estatua en 1211. Sabemos, sin embargo, que unos años antes, en 1207, el Papa, Inocencio III, le concede al nuevo al nuevo arzobispo, Pedro Muñiz (1207-1224), que había viajado a Roma, la facultad de reconciliar la Catedral de Santiago con agua bendita mezclada con vino y ceniza. Según A. López Ferreiro, dicha bula obedecía a

22 GARCÍA MERCADAL, J. (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, I, Madrid, 1952-1962, p. 425.

23 Véase, con detenimiento, el comentario de las fuentes relativas a la disposición de la primitiva *confessio*, tanto en latín como en su traducción castellana, en el trabajo: “Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez”, pp. 587-593, 634-635.

24 Así lo defiende Eduardo Carrero, para quien la *confessio* compostelana es, desde sus orígenes, un *altare matutinale* con funciones de sacristía en directa comunicación con el altar mayor (“Le sanctuaire de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle à l'épreuve de la liturgie”, en C. Andrault-Schmitt, *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (Xè-XIIIè siècles)*, Limoges, 2005, pp. 295-307; “En torno a San Bernardo. Trama y consecuencias de la retrocadilla de Clairvaux y el culto a las reliquias”, *Los caminos de Santiago y la vida monástica cisterciense*, M. A. González Rodríguez, J. L. Albuquerque Carreiras, Actas del IV Congreso Internacional del Císter en Portugal y Galicia, Braga-Oseira, 2009, pp. 931-951, espec. 949-950).

25 TAÍN, M., “Permanencia y destrucción del altar de Gelmírez en la época moderna”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, M. Castiñeiras (ed.), Milán, 2010, pp. 166-18, espec. pp. 168-170.



Fig. 20. Cartulaire de l'Hôpital de Saint-Jacques de Tournai, Bibliothèque de la Ville de Tournai (Hainaut), Ms. 27, frontispicio, detalle, 1489-1512: llegada de los peregrinos al altar de la Catedral de Santiago.



Fig. 21. Tumbo B, Archivo de la Catedral de Santiago, CF 33, f. 2v, ca. 1326: Santiago y sus discípulos, Teodoro y Atanasio.

la necesidad de paliar un hecho habitual en la basílica jacobea: en noches de vigilia ante el altar, los peregrinos intentaban colocarse lo más cerca posible del santuario enrejado, lo que a veces conducía a violentas y cruentas reyertas²⁶. Es muy plausible que entre 1207 y 1211, fecha de la consagración de la Catedral, no sólo se ejecutase e instalase la estatua de Santiago el Mayor detrás del altar mayor, sino que también se regulase un sistema de apertura y cierre del santuario para los peregrinos en un intento por hacer más “corpóreo” y visivo el culto al Apóstol y su reliquias. Para ese nuevo punto focal se recurrió a fórmulas sencillas pero eficaces: la estatua pétrea del altar era una repetición del modelo de la estatua sedente del parteluz del Pórtico de la Gloria, con ligeras variantes. Se trataba de un Santiago Mayor entronizado, con filacteria con su nombre “S. IACOBVS” y báculo en tau, tal y como se observa todavía en la miniatura del *Tumbo B* (f. 2v) (ca. 1326) (fig. 21), donde se documenta el aspecto de la estatua en el siglo XIV, antes de las reformas modernas de la misma²⁷.

²⁶ López Ferreiro, op. cit., V, p. 93-95

²⁷ CARRO GARCÍA, J., “La imagen sedente del Apóstol en la Catedral de Santiago”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XV, 1950, pp. 43-44; TAÍN, M., “Los tres Santiagos de la Capilla Mayor de la Catedral de

De hecho, aunque visiblemente alterada en sucesivas remodelaciones y aditamentos (nimbo, esclavina, báculo y trono de plata), si a la célebre estatua de Santiago sobre el altar mayor le quitamos estos añadidos en ella todavía puede observarse el alma pétreo original. Ésta nos devuelve el aspecto de un hombre maduro, con barba y bigote, cuyas manos confirman que originalmente la efigie exhibía una filacteria y se apoyaba sobre un báculo en tau, como en la miniatura del Tumbo B así como en algunas copias gallegas medievales de la estatua. Me refiero, en concreto, a la imagen sedente de Santiago *in cathedra* de Museo de la Catedral de Santiago, realizada, según Serafín Moralejo, hacia 1250²⁸, y que presenta, además, la particularidad de estar coronado. Con ello quizás se aludía a la corona que se guardaba en el altar mayor o bien en el Tesoro así como a los rituales que ésta suscitaba entre los alemanes (*coronatio peregrinorum*), y cuya primera mención aparece precisamente en el citado *Libro de las Constituciones*²⁹.

La estatua de Turégano parece, pues, hacerse eco de esa nueva sistemación del altar jacobeo de Compostela, si bien el modelo ha sido sometido, como es habitual en las “copias” medievales, a una serie de variantes que no alteraron el concepto o esquema primigenio de la estatua devocional o referente. En primer lugar, sus atributos están cambiados de lado, situándose el báculo, a su derecha, y el libro, a su izquierda. En segundo lugar, en vez de filacteria, la figura segoviana lleva un libro abierto. No obstante, el Santiago de Turégano conserva el espíritu escenográfico de su modelo compostelano: se sitúa en lo alto, sobre el altar; su humanizado rostro y cabellos ensortijados responden a la tipología establecida por los talleres mateanos; y, por último, sus atributo por excelencia, el báculo en tau, es una cita a la sede compostelana y a los peregrinos.

2.2. Bajo el Sol y la Luna: el Pantocrator del altar mayor y los peregrinos en la basílica.

A mi entender, el carácter ceremonial del que se revestía estatua jacobea en Compostela es la clave para entender el resto del programa absidial de Turégano. El objetivo de la nueva estatua sedente de la Catedral en Santiago era el de señalar el lugar de la tumba apostólica y evocar la presencia “física” del propio Santiago. No hay que olvidar, además, que su colocación se hizo con motivo de la consagración de la Cate-

Santiago: iconografía, culto y ritos”, *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex Calixtinus*, P. Caucci von Saucken (ed.), Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 2004), Santiago, 2005, pp. 277-303; IDEM, “Permanencia y destrucción del altar de Gelmírez”.

28 MORALEJO, S., “Estatua sedente de Santiago coronado”, *Santiago, Camino de Europa*, ficha nº 62, p. 343.

29 PLÖTZ, R., “Santiago, coronario peregrinorum”, *Santiago, Camino de Europa*, ficha nº 63, p. 344; IDEM, “Volviendo al tema: la coronatio”, en V. Almazán (ed.), *Padrón, Iria y las tradiciones jacobea*, Santiago de Compostela, 2004, pp. 101-122, espec. 107-108; “Coronación simbólica y forzada”, *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo*, III, A. Franco Mata (ed.), Santiago, 2004, pp. 227-232.

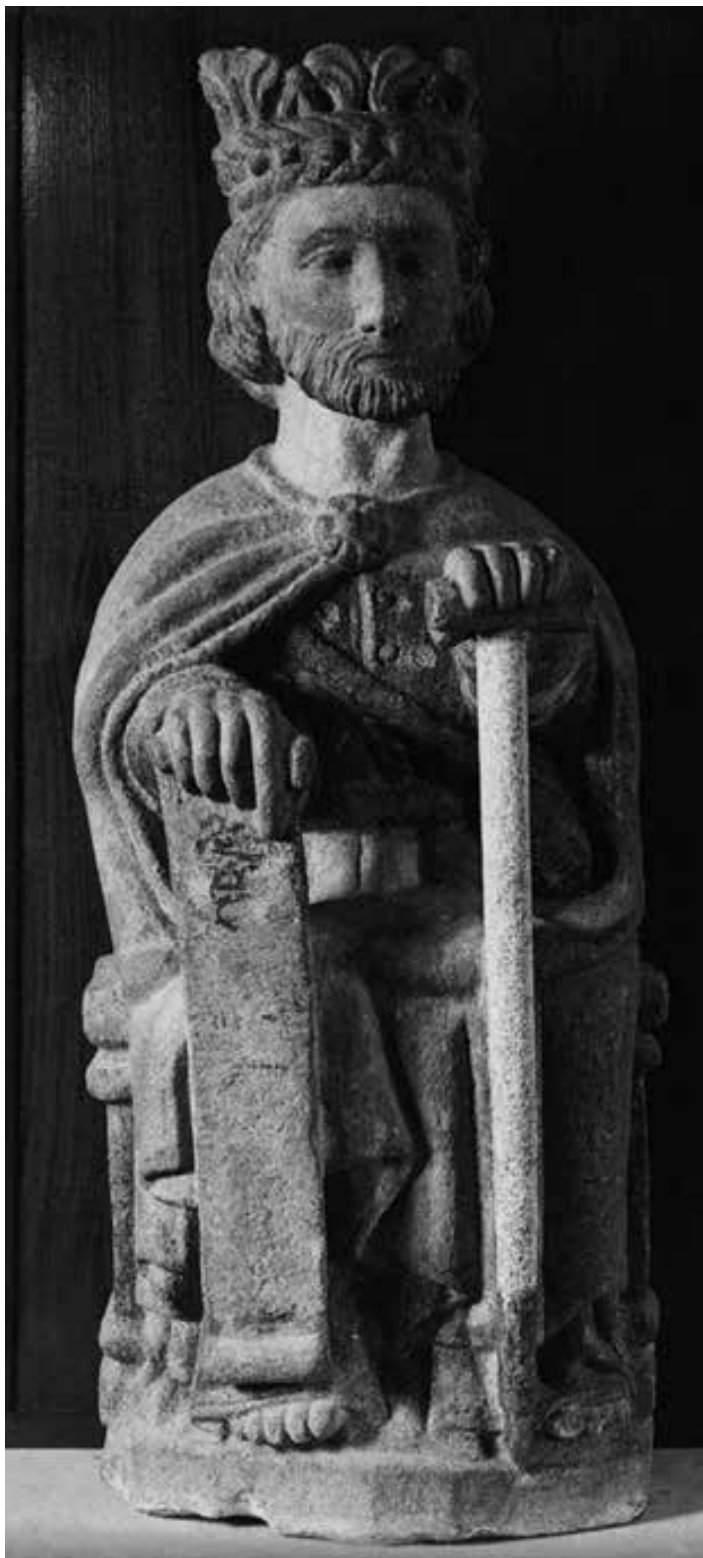


Fig. 22. Estatua de Santiago coronado, ca. 1250. Museo de la Catedral de Santiago. Catedral de Santiago.



Fig. 23.
Catedral de Santiago,
girola, puerta santa:
cruz de consagración
de 1211.

dral en 1211 por el arzobispo compostelano Pedro Muñiz (1207-1224), como parte de una parafernalia que abarcaba también la disposición de doce cruces pétreas en el interior de la basílica, todas ellas decoradas con los símbolos del Sol y la Luna (fig. 23), símbolo de la Jerusalén Celeste, pues en la ciudad celestial no habrá ni noche ni sol (Ap. 22,4)³⁰.

No es por lo tanto una casualidad que el relieve de la derecha, donde se representa al grupo de seis peregrinos que llegan ante la estatua de Santiago el Mayor en Compostela, la figuración se corone por dos elementos genuinamente compostelanos. En primer lugar, los bustos de la Luna y el Sol, como los que aparecen en las bóvedas de la cripta del Pórtico como símbolo del mundo sublunar (figs. 24-25)³¹ pero que en Turégano bien podrían aludir a la citada descripción de la Jerusalén Celestial, inmortalizada, como ya se ha señalado, en la representación de ambos astros en las cruces de consagración compostelanas.

En segundo lugar, entre los citados bustos del Sol y la Luna y el grupo de los peregrinos se sitúa un Cristo en Majestad, que, bendiciendo con una mano y sosteniendo el libro en la otra, se rodea dell Tetramorfos. Dicha imagen teofánica bien podría ser también una cita de lugar a la basílica compostelana. De hecho, el altar

³⁰ CASTIÑEIRAS, "Mateo o la unidad de las artes", 210, p. 17.

³¹ MORALES, S., "La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago", en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, ed. G. Scalia, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983, Perugia, 1985, pp. 37-61.



Fig. 24. Catedral de Santiago, macizo occidental, cripta, clave de bóveda con ángel astróforo (el Sol).



Fig. 25. Catedral de Santiago, macizo occidental, cripta, clave de bóveda con ángel astróforo (la Luna).

mayor de la catedral jacobea exhibía desde el año 1105-1106 un magnífico altar de plata donado por el entonces obispo Diego Gelmírez que respondía a la misma iconografía:

“Y en el centro está sentado el Señor, como en silla de majestad, sosteniendo en la mano izquierda el libro de la vida y dando la bendición con la derecha” (*Liber sancti Iacobi*, V, 9)³².

Aunque sólo hemos conservado la descripción, ya que la obra original no ha llegado hasta nosotros, existe una sugerente evocación de la misma en la decoración de un báculo de marfil, conservado en el Metropolitan Museum de Nueva York (The Cloisters Collection 1981.81), que Charles T. Little atribuye a un posible taller compostelano³³. De hecho, la pieza, que originalmente tendría la forma de tau, preceptiva de los obispos compostelanos, se decora, en el registro superior, con la figura de Cristo en Majestad, bendiciendo con una mano y portando un libro con la otra (fig. 26), como en Turégano. No obstante, en el báculo de Nueva York la teofanía se completa con una orla de ancianos con cítaras y pomos, ausente en la iglesia segoviana, pero sí presente en el primitivo altar argenteo, según la descripción del Calixtino.

32 *Liber sancti Iacobi*. “*Codex Calixtinus*”, trad. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, Santiago de Compostela, 2004, pp. 601-602. Para la reconstrucción del frontal destruido, véase: MORALEJO, S., “Ars sacra et sculpture romane monumentale : le trésor et le chantier de Compostelle”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, 1980, pp. 189-238 ; CASTIÑEIRAS-NODAR, « Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez », pp. 617-621, fig. 30.

33 LITTLE, Ch. T., “Along the Pilgrimages Road: Ivories and the Role of Compostela”, en *Patrimonio artístico de Galicia*, pp. 159-166.

Por último, en la parte inferior del báculo en tau se representa una escena de presentación, en la que el éste es ofrecido por un donante a un obispo (fig. 27). El animado humanismo de la pieza no está muy lejano de la escultura del taller de Mateo, en particular, de las finas columnas marmóreas del Pórtico -parteluz, columnas entorchadas-, como tampoco la alusión al báculo en tau es ajena a su omnipresencia en las tres figuras de Santiago el Mayor de la Compostela de Mateo. Por ello, la pieza del Metropolitan podría haber sido el báculo ceremonial de los arzobispos compostelanos coetáneos: Pedro Suárez de Deza (1173-1207) o su sucesor, Pedro Muñiz (1207-1224)³⁴.

No obstante, en Turégano la originalidad viene dada por el hecho de la colocación del grupo de los seis peregrinos bajo el “frontal de plata del altar mayor de Santiago” y ante su “estatua”. En mi opinión, esta localización responde al nuevo ritual inaugurado tras las profundas transformaciones del taller de Mateo en la Catedral y las consecuencias de la solemne inauguración de 1211. Desde entonces, tal y como se recoge en el citado *Libro de las Constituciones*, los peregrinos se congregaban ante las puertas del altar mayor y podían, bajo la vigilancia de un guardián y un clérigo, introducirse en el recinto sagrado para, entre otros, presentar sus respetos ante la efigie del Apóstol: “antem figuram beati iacobe”. Muy posiblemente la representación de Turégano expresa precisamente esa nueva cercanía existente en relación con el frontal de plata de Gelmírez y la estatua pétrea de Santiago. Éste es uno de los argumentos para fechar los relieves de Turégano entre 1211, fecha de la colocación de la estatua de Santiago en el altar mayor, y 1240/50, momento en el que se tiene noticia por primera vez de estos rituales.

No obstante, el programa de Turégano, aunque excepcional, tiene su parangón en un absidiolo de la iglesia de San Juan Bautista de Uncastillo (Zaragoza) (1230-1250) (fig. 28), igualmente evocador del nuevo altar del Apóstol en Compostela. En él un Santiago sedente, que bendice con una mano mientras que con la otra sustenta un libro, es besado en sus pies por dos peregrinos mientras un numeroso grupo de éstos –caracterizados con la túnica corta de viaje, bordón y sombreros– caminan hacia Santiago a ambos lados de la estatua sedente. El programa se completa en la parte inferior con dos escenas relativas a la vida de Santiago el Mayor: a la izquierda, el bautismo del escriba Josías, y, a la derecha, la presencia de Santiago ante Herodes antes de ser decapitado³⁵. Muy probablemente el ciclo fue realizado, como Turégano, tras la consagración de la catedral compostelana en 1211, en plena euforia del culto jacobeo. La década de 1220-1230 parece el *terminus post quem*

34 CASTIÑEIRAS, “Mateo o la unidad de las artes”, pp. 222-223, fig. 33.

35 Para el ciclo de San Juan de Uncastillo, véase: COOK, W. y GUDIOL RICART, J., *Pintura e imáginería románicas, Ars Hispaniae*, VI, Madrid, 1980, p. 84; SUREDA, J., *La pintura románica en España (Aragón, Navarra, Castilla-León y Galicia)*, Madrid, 1985, pp. 371-375. Agradezco muy especialmente a M^a. C. Lacarra Ducau que me haya permitido consultar el texto inédito que sobre estas pinturas dicha autora elaboró para ser publicado en la *Enciclopedia del Románico en Aragón*.



Fig. 26. Báculo de marfil en tau: detalle del Pantocrátor con la orla de los 24 ancianos músicos del Apocalipsis. New York, Metropolitan Museum, The Cloisters Collection 1981. 81. Foto. Charles T. Little.



Fig. 27. Báculo de marfil en tau: detalle del donante ofreciendo al arzobispo el báculo en tau. New York, Metropolitan Museum, The Cloisters Collection 1981. 81. Foto. Charles T. Little.



Fig. 28. San Juan Bautista de Uncastillo (Zaragoza), ca. 1230-1250, pinturas murales.

de la génesis de ambos conjuntos. Dicha cronología, en el caso de Turégano, se reviste incluso, como veremos, de un sentido dinástico, ya que desde 1217 Castilla es gobernada por Fernando III, hijo del rey de Galicia y León, Alfonso IX, que había precisamente consagrado la catedral de Santiago, donde será enterrado tras su muerte en 1230. Es a partir de entonces que Fernando III unifica definitivamente ambos reinos.



Fig 29. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, capitel de la contrafachada: el castigo del blasfemo.

2.3. Santiago, mediador en el Juicio Final: el castigo de los condenados

Resulta evidente que el grupo de peregrinos representado en Turégano iba en busca de los beneficios de las indulgencias compostelanas y el perdón de sus pecados capitales. Los capiteles narrativos que acompañan a los relieves parecen abundar en este contenido escatológico. A la izquierda de Santiago, dos parejas compuestas por un hombre y una mujer cubren su sexo y acercan su mano a la garganta, en alusión a las dos consecuencias del Pecado Original: la Lujuria y la Gula (fig. 6). Del mismo modo, a la izquierda del Cristo en Majestad, un condenado es atormentado por dos diablos y una serpiente: mientras que el primero le extirpa la lengua con una tenaza, el segundo el clava sus garras en la espalda. (fig. 8-9). Se trata del castigo por excelencia de la Envidia y, por extensión, de todo aquel que engaña o blasfema.

Nos encontramos así con un curioso programa escatológico, centrado en los pecados más comunes –lujuria, gula, envidia y engaño–, que precisamente eran los más criticados en los sermones del Calixtino en relación con los peligros que acechaban a los que emprendían el Camino de Santiago³⁶. De hecho, la Epístola

³⁶ Me refiero, por supuesto, al celebre sermón, *Veneranda Dies*, leído el 30 de diciembre, con motivo de la fiesta de

de Santiago, atribuida en el Calixtino a Santiago el Mayor, ponía todo su énfasis en los pecados de la lengua –envidia y maledicencia– así como en la condena del resto de los vicios (San. 3-4), exhortando a la oración (San. 5): “confesaos, pues, mutuamente vuestro pecado y orad los unos por los otros, para que seáis curados”.

No por casualidad, el capitel de la extirpación de la lengua –castigo por antonomasia de la justicia medieval a blasfemos y mentirosos– es en Turégano una copia del que se sitúa en la contrafachada del Pórtico de la Gloria (fig. 29), frente al apóstol Santiago³⁷. Se trata, una vez más, de una cita buscada al santuario compostelano y a los rituales penitenciales de la peregrinación, que daría sentido a los arrodillados peregrinos, que buscan la liberación de sus pecados a través de las indulgencias de su viaje.

III. Turégano y la policromía de la escultura monumental: ¿el pórtico de la gloria como telón de fondo?

Durante los trabajos llevados a cabo en la reciente restauración de Turégano se produjo uno de los hallazgos más espectaculares de los últimos años en el románico hispánico. No me refiero al excepcional conjunto de relieves, que, en realidad, ya había sido publicado en 2007, sino al descubrimiento, debajo de los estratos de polvo y yeso (fig. 3), de una bien conservada capa de policromía medieval, contemporánea a la realización de las esculturas.

La aparición de este amplio conjunto policromo, probablemente realizado tras la década de 1220, ampliaba, de manera considerable, nuestro conocimiento sobre la policromía de la escultura monumental románica. Hasta el momento, se conocía en la Península Ibérica, la existencia de esta técnica gracias a los restos pictóricos de la Portada de Santa María de Ripoll (Girona), realizada entre 1134 y 1150, y los del Pórtico de la Gloria, entre 1168 y 1188. Fuera de estos conjuntos monumentales, la presencia de la policromía en la escultura monumental anterior a 1250 era, en general, poco evidente, si bien resulta obvio que esta cuestión adolece de la carencia de un estudio monográfico que rescate muchos de los ejemplos todavía hoy esparcidos en el ámbito peninsular.

Como contrapartida, se ha de decir que este tema ha tenido hasta el momento en Francia unos resultados más contundentes. Así el Portal de Santa Fe de Conques, realizado probablemente en la primera década del siglo XII, presenta todavía

Traslación del Apóstol, *Liber sancti Iacobi*. “*Codex Calixtinus*”, I, 17, trad. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, Santiago, 1992, pp. 213-224.

³⁷ Para el capitel de la contrafachada del Pórtico de la Gloria, véase NÚÑEZ, M., “De la unidad del pueblo elegido al valor del *credere*”, en M. Núñez (dir), *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, Santiago, 2000, pp. 99-129, espec. pp. 113-116, fig. 21.

hoy una capa visible de amarillos, azules y rojos que hicieron que en 1939-1940, cuando el *Musée des Monuments Français* realizó los vaciados en yesos del timpano para su exposición en París, se contratase a un pintor para emular los colores originales en la copia. Aunque existen dudas sobre si se trata de una policromía original o fruto de un repintado del siglo XV, el informe del *Musée des Monuments Français* es bastante contundente en reconocer que los colores reproducen la capa original románica, algo que se ha confirmado recientemente al comparar la tonalidad del portal con miniaturas contemporáneas elaboradas en la abadía, en concreto, el *Libro de los Milagros de Santa Fe de Sélestat* (1095-1105) (Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Ms. 22)³⁸.

Muchos de nuestros monumentos todavía guardan celosamente las claves para entender la policromía medieval. Así, en el caso de Santa María de Ripoll, en Cataluña, las partes altas del portal, sobre todo en la zona en torno al Cristo en Majestad rodeado del Tetramorfos, presentan una brillante gama de azules, rojos y amarillos dorados que habría que poner en relación con el taller de pintura sobre tabla establecido en esas fechas en el monasterio³⁹. Recientes trabajos emprendidos por el *Centre de Restauració de Béns Mobles de Catalunya*, en colaboración con el especialista Màrius Vendrell, quizás están a punto de desvelar el misterio de esta policromía. Asimismo, en Santiago de Compostela, acaba de finalizar la fase previa del estudio del Pórtico de la Gloria dentro del *Proyecto Catedral* de la Fundación Pedro Barrié de la Maza, en la que se ha constatado la presencia de una primera capa de policromía original del monumento (fig. 30), a la que se añadieron otras más a lo largo del tiempo. Cabe recordar, que esta iniciativa tuvo un precedente en 1993, en los trabajos dirigidos por Carmen del Valle, quien entonces limpió parte de los relieves del tímpano central, dejando al descubierto una capa de pan de oro en cabellos, ropajes y motivos vegetales así como un hermoso azul de lapislázuli en algunas vestimentas que parecen corresponder a la policromía mateana.

Todos los casos de escultura monumental pintada citada hasta el momento –Conques, Ripoll y Santiago de Compostela–, se refieren a grandes portadas del románico, de gran nivel de calidad artística y en relación directa con la miniatura de sus *scriptoria* (Conques, Ripoll o Santiago) o la producción de pintura sobre tabla (Ripoll). De ahí la presencia de vívidos y caros colores, como el amarillo realizado con pan de oro o el azul de lapislázuli presente en Compostela y posiblemente en Ripoll. Por el contrario, en el caso de Turégano, como producto de un taller rural,

38 CASTIÑEIRAS, M., "Da Conques a Compostella: retorica e performance nell'era dei portali parlanti", *Medievo: Immagine e Memoria, Atti del XI Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-28 settembre 2008*, dir. A. C. Quintavalle, Electa-Università degli Studi di Parma, Milà-Parma, 2009, pp. 233-251, espec. 242-244, 247, notas 41-42, figs. 33 y 35.

39 CASTIÑEIRAS, M., CAMPS, J., "Figura pintada, imagen esculpida. Eclósion de la monumentalidad y diálogo entre las artes en Cataluña, 1120-1180", en *El románico y el Mediterráneo. Cataluña, Tolouse y Pisa (1120-1180)*, M. Castiñeiras, J. Camps (eds.), Catálogo de la Exposición Celebrada en el MNAC, 29 febrero-18 mayo, 2008, Barcelona, 2008, pp. 133-147.

observamos el uso de una gama de colores más limitada, basada en el blanco para la piel humana; rojos y naranjas para los ropajes, labios y algunos cabellos; negros para los perfilados faciales, plumajes y pelajes de animales así como epígrafes, orlas y fondos. Pese a la limitación cromática, su paleta es mucho más amplia y ambiciosa que la de otros monumentos segovianos contemporáneos, como la iglesia de la Natividad de Sotillo, donde encontramos un capitel con aves realizado en blanco con perfilados en negro⁴⁰, o el pórtico de La Asunción de Duratón, donde el ángel de la Anunciación a los Pastores conserva leves perfilados en negro en cejas, pupilas y nariz (fig. 15). Frente a ello, en Turégano parece haber existido una voluntad por emular los grandes conjuntos de escultura monumental policroma, con un abuso de rojos y naranjas en los cuerpos de los animales (gallos, leones) y una extensión de la policromía tanto a la figuración como a los motivos vegetales.

Aunque en Turégano no se emplearon pigmentos costosos como el pan de oro, el oropimento o el lapislázuli, se supo echar mano de algunas recetas de taller. A falta de un análisis de los mismos y de la técnica de ejecución, un simple examen organoléptico de las esculturas permite adelantar algunos resultados. La técnica utilizada consiste en la aplicación de una fina capa de yeso sobre la superficie, sobre la cual una vez seca se aplica pintura a témpera, en la que los pigmentos inorgánicos se mezclan con yema de huevo o un medio proteico. Los pigmentos utilizados fueron seguramente carbón para el negro, blanco de plomo, minio para el naranja y hematites para el rojo, como es habitual en las técnicas de la miniatura, pintura sobre tabla y talla en madera.

En mi opinión, esta actitud colorista denota una estética nueva encaminada a sorprender al espectador con figuras más vívidas. Seguramente junto al equipo de escultores que tallaban la piedra, se encontraban los pintores imagineros –muy posiblemente los mismos que policromaban las tallas de madera–, los cuales se encargaban de pintar las esculturas una vez colocadas en obra. La colaboración y complicidad entre escultores y pintores imagineros resulta obvia en el análisis de los relieves, ya que en muchos casos las formas están apenas esbozadas en piedra para poder ser completadas con el pincel. Me refiero, por ejemplo, a los epígrafes de los libros abiertos, al plumaje y pelaje de los símbolos del Tetramorfos (león, águila) o a las figuras de los peregrinos, muy sumarias desde un punto de vista escultórico, pero seguramente muy policromadas en sus detalles en origen, como todavía se puede apreciar en las líneas negras que resalta la banda de la escarcela en el primer peregrino (fig. 31).

Esa nueva estética, que buscaba la verosimilitud de las esculturas, había sido inaugurada en 1188 en el Pórtico de la Gloria, donde también un equipo de pintores imagineros se había encargado de policromar y epigrafiar aquel hermoso bosque de

40 RODRIGUEZ MONTAÑÉS, J. M., "Sotillo, iglesia de la Natividad de Nuestra Señora", *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Segovia*, III, pp. 1667-1674.



Fig. 30. Catedral de Santiago, Pórtico de la Gloria, arco derecho, lado izquierdo: ángeles portando las almas de los elegidos. Foto: Juan Antonio Olañeta.



Fig. 31. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho: detalle de los peregrinos del registro superior. Foto: María Suárez-Inclán.

piedras. El conjunto de Turégano evoca aquel efecto envolvente de color primigenio del monumento compostelano

IV. El año 1232: un contexto histórico para los relieves

En relación con la iglesia de Santiago de Turégano no existe, como es habitual en los edificios románicos, información alguna sobre la fecha de construcción, los artesanos que la llevaron a cabo o el comitente que la promovió. La verdadera historia de la villa comienza en 1123, cuando el primer obispo de la iglesia renovada de Segovia, D. Pedro de Agen, solicita y obtiene de la reina Urraca la villa de Turégano para sede y cabeza de su señorío⁴¹. La citada reina le dona las villas “de Torodano et de Cova Caballar” el 11 de noviembre de 1123, cuya posesión es confirmada ese mismo año por el rey Alfonso VII⁴².

El hecho de ser cabeza del señorío episcopal de Segovia condicionó su evolución urbana, de manera que muy pronto a las dos primitivas parroquias de san Juan y de san Pedro, se añadieron –en el antiguo castro– la de san Miguel y –en la Bobadilla– la de Santiago, citadas ambas por primera vez en 1247 en la provisión de la mesa episcopal como *Sancti Yague* y *Sant Migael*⁴³. Así el barrio del Altozano, de vocación militar, tuvo las parroquias de san Juan y de san Miguel; mientras que el de la Bobadilla, era donde se concentraba la actividad comercial, teniendo a Santiago como su iglesia principal⁴⁴. Una segunda mención documental a la iglesia de Santiago se encuentra en un acuerdo entre el cabildo y el obispo de Segovia de 1258 por el que sabemos que percibían 8 morabetinos *in portione Sancti Iacobi de Turegano*⁴⁵.

La inexistencia de documentación en los archivos parroquiales de san Miguel, anterior a 1400, y de Santiago, anterior al siglo XVI, dificultan enormemente la posibilidad de ofrecer datos concretos sobre la construcción de sendas iglesias. No obstante, tal y como señalé en el informe entregado para la restauración, el estudio estilístico de las mismas arroja ciertas similitudes que permiten encuadrar ambos templos en la primera mitad del siglo XIII. Además de los datos histórico-artísticos, dichas fechas parecen corroboradas, como veremos más adelante, por las propias vicisitudes históricas del obispado de Segovia.

El conjunto de la iglesia de Santiago de Turégano parece ser una obra del primer tercio del siglo XIII, relacionada con la extensión de actividad del denominado taller de Duratón a los territorios más cercanos a la villa de Segovia. Aquí, este obrador, claramente derivado del segundo taller de Silos y conocedor de repertorios bizanti-

41 BORREGUERO, *El Señorío Episcopal de Turégano*, p. 58.

42 VILLAR GARCÍA *op.cit.*, doc. n. 9-10, pp. 52-54.

43 *Ibidem*, doc. n.º 141, p. 220.

44 BORREGUERO *El Señorío Episcopal de Turégano*, pp. 58-59, 131.

45 VILLAR GARCÍA, *op.cit.*, doc. n.º 169, p. 279).

nizantes, parece haber renovado sus temas y motivos a través del contacto con modelos derivados tanto de la basílica de Santiago de Compostela, consagrada en 1211, por el arzobispo Pedro Muñiz, como de la catedral románica de Segovia, consagrada en 1227 por el obispo Bernardo. Tanto en San Miguel de Sotosalbos como en Santiago de Turégano es patente el impacto de modelos galaicos: en la primera, los aleros de su galería porticada se han convertido en arcos albergado de metopas figuradas similares a las del transepto de la Catedral de Ourense (1194-1214), mientras que en la segunda, el programa devocional y escatológico en torno a la estatua de Santiago el Mayor parece recordar la parafernalia mateana realizada en la Catedral de Compostela entre 1160 y 1211.

Tanto para Sotosalbos como para Turégano parecen encontrarse algunas fechas favorables para la construcción edilicia que bien pudiesen enmarcar las obras en cuestión. En enero de 1220 se establece un acuerdo entre el cabildo de la iglesia catedral de Santa María de Segovia y los concejos de Sotosalbos y Pelayo, que establece el cobro de una cuantiosa renta anual por la fiesta de San Miguel, titular de la iglesia parroquial de Sotosalbos, que podría estar entonces en construcción⁴⁶. En ese mismo mes el entonces recién subido al trono rey Fernando III le confirma al abad Ricardo del monasterio cisterciense de Santa María de la Sierra en Sotosalbos sus posesiones en nombre de Dios “et beati Iacobi”⁴⁷. Para mí, esta referencia a Santiago constituye una preciosa noticia sobre las devociones particulares del nuevo rey, Fernando III, hijo del entonces rey de Galicia y León, Alfonso IX, que había consagrado la catedral de Compostela en 1211.

Muy probablemente en la década de 1220 se estaba construyendo la iglesia de Santiago de Turégano, en la euforia del renovado culto jacobeo suscitado por el nuevo monarca. No sabemos exactamente cuándo se comenzó, ya que los tiempos no eran entonces muy favorables para el obispado de Segovia. El entonces titular de la sede, el obispo don Gerardo, que había participado en la batalla de las Navas de Tolosa, había enloquecido, por lo que desde 1218, el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, administraba la diócesis, gobernada como coadjutor desde 1221 por Don Lope de Haro. La documentación nos habla de una cierta situación de caos y de continuos conflictos en la percepción de las rentas hasta que el Papa Honorio III impone al nuevo electo, el maestro Bernardo, como obispo de Segovia en 1224⁴⁸. Este último, gracias a la concesión de toda una serie de bulas papales parece afirmar su gobierno entre 1224 y 1228, fecha en la que se produce la consagración de la catedral románica de Segovia por Juan, obispo de Sabina y legado de la sede apostólica, así como a la concesión de indulgencias a los que asistieron al acto⁴⁹. El hecho de que dicho edificio tuviese dedicado a Santiago el altar de la epístola,

46 SANZ, op.cit., doc. n° 72, p. 25; VILLAR GARCÍA, op. cit., doc. n° 112, pp. 170-171.

47 Ibidem, doc. n° 111, p. 170.

48 Ibidem, doc n° 117, pp. 116-117.

49 Ibidem, doc. n° 126, pp. 183-184.



Fig. 32. Santiago de Turégano (Segovia), ábside, relieve derecho: detalle de los “peregrinos” del registro inferior: Fernando III, Beatriz de Suabia y el obispo Bernardo de Segovia. Foto: María Suárez-Inclán.

confirma una vez más la implantación de un culto que entonces comenzaba a ser más que popular⁵⁰.

El 10 de julio de 1232 el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, y el obispo de Segovia, don Bernardo, se encuentra en Turégano para emitir cada uno un documento de concesión de indulgencias a quienes visiten la catedral de Santa María de Segovia en el aniversario de su consagración -16 de julio-, o en el día de la Magdalena, o diesen limosna por no poder venir⁵¹. No ha de descartarse que la presencia en

50 Para el primitiva catedral románica de Segovia, véase: RUIZ HERNANDO, J. A., “La catedral de Segovia”, *Medievalismo y Neomedievalismo en la Arquitectura Española: las Catedrales de Castilla y León. I. Actas de los Congresos de Septiembre de 1992 y 1993*, Ávila, 1994, pp. 161-191, espec. pp. 162-163. Con respecto a la continuidad del culto jacobeo en la Catedral de Segovia, no hay que olvidar que con la construcción del nuevo templo, decidida por iniciativa del emperador Carlos V en 1523, y puesta en marcha a partir de 1525 bajo el canónigo-fabriquero Juan Rodríguez y el arquitecto Juan Gil de Hontañón que, al fallecer, en 1526, es substituido por su hijo ilegítimo, Rodrigo Gil de Hontañón, se dedicó también una capilla al apóstol Santiago el Mayor. Ésta, situada en el segundo tramo de la Epístola desde el crucero, ya estaba cubierta en 1532, siendo cedida en 1577 por el Cabildo al noble segoviano Francisco Gutiérrez de Cuéllar, Caballero de la Orden de Santiago y Contador Mayor del Rey Felipe II, para fundarla. Contiene un retablo, realizado en 1595, con un ciclo dedicado al traslado del apóstol Santiago, YUBERO GALINDO, D., *La Catedral de Segovia*, León, 1984, pp. 4-8, 29; CORTÓN DE LAS HERAS, M^a T., *La Construcción de la Catedral de Segovia (1525-1607)*, Segovia, 1997, pp. 16-17, 98-101.

51 VILLAR GARCÍA, op. cit, doc. n^o 129-130, pp.185-186.

Turégano de ambos preladados estuviese también motivada por la consagración de los nuevos templos parroquiales de san Miguel y Santiago.

Una construcción de Santiago de Turégano entre 1220 y 1232 enlaza perfectamente con el estilo e iconografía de sus relieves, deudores de la nueva sistematización de la estatua de Santiago el Mayor en la Catedral de Santiago en 1211 pero también de la nueva situación política del reino de Castilla, regido desde 1217 por Fernando III, un monarca hijo del rey de Galicia y León y que desde 1230 unifica definitivamente ambos reinos. Muy probablemente la construcción de la iglesia estuvo relacionada con la fundación de alguna *confraternitas* en honor al apóstol que financiaría en parte la construcción de la iglesia.

En el terreno de la hipótesis, convendría una vez más llamar la atención sobre la parafernalia de la escena de los seis peregrinos ante la estatua de Santiago representados en Turégano. Los tres personajes arrodillados (Fig. 32), lamentablemente privados de su policromía original, parecen responder por su tocado e indumentaria a los estamentos de los privilegiados, de ahí que desde siempre los autores que los han estudiado hayan querido ver en ellos erróneamente una representación de los Reyes Magos⁵². El primero, una figura masculina, de media melena y barba, lleva su mano derecha al pecho en acto de contrición, porta un bonete corto que presenta incisiones triangulares propias de una corona y se apoya con su izquierda en un bastón. El segundo, una figura femenina, está tocada con un bonete terminado en punta que le cubre el cuello, propio de las damas aristocráticas de la época, y porta igualmente en su izquierda un bastón. Por último, el tercero, una figura masculina, con barba y bigote, lleva lo que parecer ser una mitra y se apoya sobre un curioso báculo en tau.

Los tres personajes arrodillados podrían ser un rey, una reina y un obispo en el momento de su llegada ante el altar de Santiago. Sabemos, gracias al Tumbo A de la Catedral de Santiago, que el 29 de febrero de 1232 el obispo de Segovia, Bernardo, se encontraba *apud Sanctum Iacobum*, junto al rey Fernando III y la reina Beatriz, acompañado de la mayoría de obispos del recién unificado reino de Castilla y León, para confirmar una serie de privilegios en beneficio de la iglesia compostelana⁵³. Unos meses después, el 10 de julio de 1232, se producía probablemente la consagración de la nueva iglesia de Santiago de Turégano, en presencia del obispo Bernardo, que veía en los relieves el recuerdo de su peregrinación y devoción jacobea así como la afirmación de su poder episcopal por su cercanía a los monarcas.

En definitiva, la original escena del retablo pétreo de Santiago de Turégano constituye el más valioso y temprano testimonio del impacto del nuevo altar de la Catedral de Santiago, inaugurado en 1211, en la iconografía jacobea. De hecho, es en la

52 BORREGUERO, *El Señorío Episcopal de Turégano*; RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, "Turégano, Iglesia de Santiago Apóstol",

53 LUCAS ÁLVAREZ, M. (ed.), *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago, 1998, docs. 158-160, pp. 306-310.

década de 1230 cuando la representación de peregrinos flanqueando y arrodillados a los pies de la estatua sedente del Apóstol se incorpora al repertorio de los ciclos de Santiago. Mientras que en los ejemplos hispánicos de Turégano y de Uncastillo se trata simplemente de una escena de veneración de la estatua, en Alemania, tal y como ha estudiado R. Plötz, ésta se convierte, por el contrario, en el acto paralitúrgico de Santiago coronando peregrinos –pinturas murales de San Martín de Linz (ca. 1230)-, el cual derivaba de la costumbre germánica de venerar la corona que se guardaba en el Tesoro de la Catedral de Santiago⁵⁴. Ambos rituales –veneración de la estatua y culto a la corona– están documentados, por vez primera, en el citado documento del *Libro de Constituciones* de la Catedral (ca. 1240), texto clave para entender la emergencia a partir de 1211 de estas nuevas imágenes de devoción jacobea.

Santiago se había convertido definitivamente en una presencia corpórea, el patrón que presidía su casa, que señalaba su tumba y que esperaba ejercer en el Más Allá, su papel como intercesor y conductor de almas. Así ya aparecía, a incios del siglo XII, en la *Visión de Thurkill* (ca. 1206), un texto que en buena parte era una *ekphrasis* del entonces refulgente programa del Pórtico de la Gloria, donde el Apóstol, sedente, en la columna central –“sanctus Iacobus quasi infulatus, qui videns peregrinum suuum”–⁵⁵, recibía a las almas que luego se encaminaban a la *Psicostasis* de San Miguel, en el arco izquierdo, para conocer definitivamente si eran merecedoras de premio o castigo. Con ello, el Camino de Santiago cobraba más sentido que nunca, ya que el viaje terrestre se convertía así en un preludio o metáfora del viaje del alma. Bien lo sabía el obispo armenio, Mártir, que no dudó en exclamar, después de ver tanto el exquisito portal con la representación de “todo lo que ha acontecido desde Adán y de todo lo que ha de suceder hasta el fin del mundo” como la estatua del santo en el altar, las siguientes palabras:

“Pedí la absolución de mis pecados, así como los de mi padre, madre y bienhechores”⁵⁶.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 22-06-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 29-06-2012

54 PLÖTZ., “Volviendo al tema: la *coronatio*”, pp. 107-108.

55 *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt, Leipzig, 1978, pp. 10-11. Véase también: SCHMIDT, P. G., “The Vision of Thurkill”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, 1978, pp. 50-64. Aunque R. Plötz llamó la atención sobre el importante papel desempeñado en dicha visión por el apóstol Santiago (“Visión y realidad”, *Compostellanum*, 40, 1995, pp. 339-365, espec. 359-365), el citado autor no se detiene a analizar las obvias referencias que existen en el texto con respecto a la basílica jacobea. Por ello, siguiendo la sugerentes ideas de A. Bugge (“Dommedagssvalen ved Verdens Ende”, en *Museum. Kunsthistoriske Studier*, 1, C. Elling (ed.), København, 1948, pp. 34-160, espec. 159), he profundizado en la idea de que en la *Visio Thurkilli* se encuentran las primeras *ekphraseis* del Pórtico de la Gloria: “El Concierto del Apocalipsis en el arte de los Caminos de Peregrinación”, en C. Villanueva (ed.), *El Sonido de la Piedra, Actas del Encuentro sobre Instrumentos en el Camino de Santiago*, 2005, pp. 119-164, espec. 145-147; “Maestro Mateo o la unidad de las artes”, pp. 231-232; “Puertas y metas”.

56 GARCIA MERCADAL, op.cit., I, pp. 424-425.

Nobles français du XV^e siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités du pèlerinage

Philippe Contamine - Jacques Paviot
Membre de l'Institut / Université de Paris Est Créteil

Nobles franceses del siglo XV en Santiago de Compostela, Galicia. Motivaciones y modalidades de la peregrinación

Philippe Contamine y Jacques Paviot

Resumen: En continuación a las diversas publicaciones sobre la materia, este artículo presenta nuevas perspectivas. La peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media ocupó un lugar importante en la espiritualidad y fue muy conocida. En este estudio los autores la analizan desde el aspecto de la nobleza francesa. No es posible adelantar cifras, pero los estados financieros pueden aportar información interesante, habiéndose investigado las cuentas de los duques de Borgoña en el siglo XV. Las motivaciones de la nobleza fueron de tres clases: voto personal, peregrinación para el duque de Borgoña, peregrinación durante un viaje a España. La documentación francesa proporciona más ejemplos: peregrinación en virtud de un testamento, para otra persona, autorizada a presos, de hombres de armas en busca de batallas y riqueza en España, de hombres en busca de perdón, o de condenados a una pena judicial. La peregrinación a Santiago sería un importante *locus* para la devoción y las aventuras de la nobleza.

Palabras clave: Nobleza. Peregrinación. Santiago de Compostela.

French nobles from the fifteenth century in Santiago de Compostela, Galicia. Motivations and types of pilgrimage

Philippe Contamine - Jacques Paviot

Abstract: *Following publications on the subject, this article presents new perspectives. The pilgrimage at Santiago at the end of the Middle Ages had an important place in the spirituality and was very popular. The authors study it*

according the French nobility. It is not possible to advance numbers, but the financial accounts can offer interesting informations. The accounts of the dukes of Burgundy have been searched for for the fifteenth-century. The motivations of the nobility were of three kinds: personal vow, pilgrimage for the duke of Burgundy, pilgrimage during a journey to Spain. French documentation offers more examples ; pilgrimage in virtue of a will, for another person, authorized to prisoners, of men at arms looking for battles and wealth in Spain, of men searching for forgiveness, or condemned to a judicial punishment. The pilgrimage to Santiago was a high locus for the devotion and the adventures of the nobility.

Keywords: Nobility. Pilgrimage. Santiago de Compostela.

Nobres franceses do século XV en Santiago de Compostela, Galicia. Motivacións e modalidades da peregrinación

Philippe Contamine - Jacques Paviot

Resumo: Continuando coas diversas publicacións sobre a materia, este artigo presenta novas perspectivas. A peregrinación a Santiago a finais da Idade Media ocupou un lugar importante na espiritualidade e foi moi coñecida. Neste estudo os autores analízana dende o aspecto da nobreza francesa. Non é posible adiantar cifras, pero os estados financeiros poden achegar información interesante, ao seren investigadas as contas dos duques de Borgoña no século XV. As motivacións da nobreza foron de tres clases: voto persoal, peregrinación para o duque de Borgoña, peregrinación durante unha viaxe a España. A documentación francesa proporciona máis exemplos: peregrinación en virtude dun testamento, para outra persoa, autorizada a presos, de homes de armas na procura de batallas e riqueza en España, de homes na busca de perdón, ou de condenados a unha pena xudicial. A peregrinación a Santiago sería un importante *locus* para a devoción e as aventuras da nobreza.

Palabras clave: Nobreza. Peregrinación. Santiago de Compostela.

Points de repère

Cet exposé à deux voix¹, portant sur les rapports entre les nobles de tout rang en provenance de l'espace français, au sens le plus large, et le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle du milieu du XIV^e au début du XVI^e siècle doit beaucoup aux auteurs qui nous ont précédés (ils se reconnaîtront²) et ne vise qu'à apporter quelques compléments et à proposer quelques perspectives.

1 Jacques Paviot est l'auteur de la partie centrale de la communication intitulée *Exemples bourguignons*. Le reste est de Philippe Contamine.

2 On pense au premier chef à l'ouvrage de Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, 2000 : depuis la parution de son livre, l'auteur poursuit sa « quête » critique.

Je citerai d'abord quelques données qui me paraissent montrer la place no-
toire que le tombeau de l'apôtre à Compostelle occupait dans l'esprit des gens de
l'époque.

- 1° Selon Gilles le Muisit, abbé de Saint-Martin de Tournai, en 1350, Philippe de
Valois « fit proclamer dans ses bailliages qu'aucun de ses sujets, pour quelque
voyage que ce soit, ne sorte du royaume et ne s'en absente, sous certaines peines ;
c'est pourquoi furent arrêtés partout dans le royaume tous les *peregrinantes*. Car
le roi prétendait ne pas vouloir que son royaume se vide, afin tout simplement
d'être mieux en mesure de résister à ses ennemis. Cette arrestation dura un peu
de temps ; mais, pendant le carême et après Pâques, un peuple nombreux prit le
chemin de Rome, de Saint-Jacques et d'ailleurs »³. On peut supposer que cette
interdiction visait particulièrement les nobles.
- 2° Après l'assassinat de son père à Montereau-Fault-Yonne le 10 septembre 1419,
le nouveau duc de Bourgogne Philippe le Bon fit demander par Nicolas Rolin,
avocat en parlement, que les coupables, entre autres condamnations, fondent
plusieurs églises desservies chacune par douze chanoines, six chapelains et six
clercs, dans les lieux suivants, qu'il est permis de qualifier de lieux de chré-
tienté : Montereau, Paris, Rome, Gand, Dijon, Saint-Jacques-de-Compostelle et
Jérusalem⁴.
- 3° Gilles Le Bouvier, dit le Héraut Berry, signale que certes la Galice, « la ou on va
adorer saint Jacques », est un pauvre royaume, mais dont l'archevêque est « moult
riche de grans appors des pellerins qui y vont de tous le[s] royaulmes crestiens »⁵ :
le pèlerinage comme notable source de revenu.
- 4° *Le Livre de l'estat de noblesse et de chevalerie* – une production bourguignonne du mi-
lieu du XV^e siècle – expose qu'« il est bien seant en temps de paix [notons la préci-
sion] que jeunes hommes de noble linaige voient chercher les estranges contrees
et facent voyaiges, comme de Jerusalem, Sainte Katherine, comme Saint Jaques
et les royaulmes chrestiens, et qui plus est qui s'emploient en guerre contre les
Sarrasins et mescreans car jeune homme ne peut nulle part mieulx apprendre
les affaires du monde que par voiaige et hanter le fait des armes en estranges
contrees et païs »⁶. Ici l'apprentissage du monde, assorti de quelques faits d'armes,
prend nettement le pas sur la dévotion.
- 5° Jean d'Auton évoque dans ses *Chroniques de Louis XII* l'expédition de Mitylène (Les-
bos) en 1501, qui, comme on sait, ne fut pas un succès. Sur la route du retour,
les uns étaient contents de revenir chez eux, les autres plaignaient la perte de

3 *Chroniques et annales de Gilles le Muisit, abbé de Saint-Martin de Tournai (1272-1352)*, éd. H. Lemaître, Paris, 1905, p. 266-267.

4 *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet*, éd. L. Douët-d'Arcq, t. IV, Paris, 1860, p. 18-19 ; Jean Le Févre, seigneur de Saint-Remy, *Chronique*, éd. F. Morand, t. II, Paris, 1881, p. 24.

5 *Le livre de la description des pays de Gilles le Bouvier, dit Berry*, éd. E.-T. Hamy, Paris, 1908, p. 126.

6 Bibliothèque nationale de France [désormais BnF], ms. fr. 1227, fol. 50v^o.

leurs amis, d'autres encore regrettaient de n'en avoir pas davantage fait contre les païens. Il y avait beaucoup de malades et de blessés. « Les ungs faysoient promesses et veuz a Dieu et aux saints », s'ils en réchappaient, de renoncer au monde ; les autres « d'aller nudz pieds [notons la formule] a Saint Jacques et les autres a Romme et en Jerusalem »⁷.

Autant d'indices qui, d'un siècle à l'autre, suggèrent une popularité soutenue du pèlerinage à Saint-Jacques. Mais évidemment, on aimerait pouvoir la quantifier, et c'est là une grande partie du problème.

La chose n'est pas impossible pour l'Angleterre, grâce à la conservation – et à la publication – des autorisations, sous certaines conditions, de quitter le royaume. Je cite ici Étienne Delaruelle : « La licence était donnée non pas au pèlerin, mais à l'armateur. En 1434, furent données 49 licences pour 2 310 passagers. Ces pèlerins sont tous des chevaliers et des écuyers ; il était difficile à pareille époque qu'il en fût autrement ; mais cela donna à la venue de ces pèlerins à Compostelle un caractère aristocratique bien marqué⁸. » Il faut l'avouer : le chiffre paraît extraordinaire par rapport aux effectifs de la *nobility* et de la *gentry* anglaises à cette époque.

Même si la voie maritime était la plus souvent employée (avant la reconquête de la Guyenne, on allait de Plymouth à Bordeaux), le fait est que la diplomatie franco-anglaise se préoccupait expressément du problème : ainsi la trêve et l'entrecours conclus à Londres le 16 février 1471 prévoient expressément que les Anglais, avec une suite conforme à leur statut, pourront librement traverser le royaume de France pour « aller en court de Rome, es parties de Jherusalem, en Rodes, a Saint Jacques de Galice ou autre part »⁹. De même, selon le procès de Jean, duc d'Alençon, en 1458, les tractations secrètes entre ce dernier et l'adversaire d'Angleterre prévoyaient que des émissaires anglais demanderaient un sauf-conduit au roi de France pour traverser le royaume et se rendre à Saint-Jacques. Ces émissaires en profiteraient pour rencontrer le duc et échanger leurs scellés¹⁰.

Les sources disponibles ne permettent pas pour la France une évaluation quantitative, même approximative, du courant des pèlerins, nobles ou non nobles, se dirigeant vers Saint-Jacques. Les sauf-conduits accordés par Charles II, roi de Navarre, fournissent quand même une indication. Le 11 mars 1366, un ordre est donné par ce prince au châtelain de Saint-Jean-Pied-de-Port pour qu'il laisse passer librement Guillaume d'Eutatot, Lopenc de Hadenville et Arnaud Levasal, ses sujets normands, qui se rendaient à Saint-Jacques¹¹ : parmi eux, peut-être des nobles. La même année, des sauf-conduits sont accordés à Renaud de Bintin, dont on sait par ailleurs qu'il

7 *Chroniques de Louis XII par Jean d'Auton*, éd. R. de Maulde La Clavière, t. II, Paris, 1891, p. 193-194.

8 É. Delaruelle, dans É. Delaruelle, E.-R. Labande et P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, t. II, Paris, 1964, p. 800.

9 Rymer, *Fœdera*, t. V, Deuxième partie, La Haye, 1745, p. 186.

10 G. du Fresne de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, t. VI, Paris, 1886, p. 53.

11 J.-A. Brutails, *Documents des archives de la Chambre des comptes de Navarre (1196-1384)*, Paris, 1890, p. 148, n. 1.

était un écuyer de Bertrand du Guesclin, un autre à Rolant Bodin, écuyer breton qui avait pris le captal de Buch (au service du roi de Navarre !) à la bataille de Cocherel, et à plusieurs autres Bretons, « lesquelz sont vraiz et loïaus pelerins, entendant aller a Saint Jacques de Gallice, si comme ils ont afermé par serement a noz gens qui nous en ont certifié »¹². Manifestement, une certaine méfiance régnait à l'encontre de ces Bretons pro-français.

À défaut d'un stock suffisamment important et significatif de sauf-conduits, il convient de scruter les comptabilités princières, en l'occurrence bourguignonnes.

Exemples bourguignons

Complétées par quelques sources narratives, la comptabilité bourguignonne permet de dresser une liste de nobles – tous des hommes –, qui ont effectué le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle à la fin du XIV^e siècle et durant le XV^e siècle. Bien que cette liste soit courte, nous pouvons en tirer quelques enseignements.

En ce qui concerne les motivations, elles sont diverses et nous pouvons distinguer trois groupes. Le pèlerinage ne semble avoir été effectué à la suite d'un vœu personnel que par Gilbert de Lannoy en 1436 et Jean de Chassa en 1454. Dans ses souvenirs, Gilbert de Lannoy, originaire de la Flandre, a noté, sous l'année 1436 : « L'an trente et cinq [1436 nouveau style], le vingtième jour de febvrier, partis d'Arras après le parlement et la paix d'Arras, et m'en alay à Saint-Jacques en Galice, par terre, pour acomplir le veu que j'avoie fait au trespas de ma femme¹³. » La motivation personnelle de Jean de Chassa, écuyer tranchant du duc Philippe le Bon, nous reste inconnue, quand il quitta sa Bourgogne natale pour accomplir le pèlerinage en 1454¹⁴.

Il est plus difficile de savoir si le pèlerinage de Jean de Busseul en 1378, de Gauvignon de Semur en 1384, de Jacques de Lichtervelde en 1402-1403, a été de leur propre fait ou de celui du duc de Bourgogne Philippe le Hardi. En effet, Jean de Busseul, qui fut seigneur de Moulin [de l'Arcouce] dans le comté de Charolais, reçut un don de Philippe le Hardi « pour faire certaines offrandes pour Monseigneur à Saint Jacques »¹⁵. De son côté, Gauvignon de Semur reçut un don, « pour

12 J.-A. Brutails, *op. cit.*, p. 151. Renaud de Bintin, qui était passé par Barcelone, était chargé d'un message de Pierre IV le Cérémonieux, roi d'Aragon, à son « frère » Charles II, destiné sans doute à le faire se déclarer contre le roi de Castille (R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, t. III, Paris, 1916, p. 332). Voir aussi M. Jones, *Letters, Orders and Musters of Bertrand du Guesclin, 1357-1380*, Woodbridge, 2004, à l'index, sous les noms Bintin, Renaud de, et Bodin, Rolant.

13 *Œuvres de Chillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*, éd. Ch. Potvin et J.-C. Houzeau, Louvain, 1878, p. 173 et 174.

14 Lille, Archives départementales du Nord [désormais ADN], B 2017, fol. 231^v-232. Il s'agit du même qui, devenu chambellan de Charles le Téméraire, l'a quitté en 1470, l'accusant d'homosexualité, tandis que le duc l'accusait de complot.

15 *Inventaires mobiliers et extraits des comptes des ducs de Bourgogne de la maison de Valois (1363-1477)*, éd. B. et H. Prost, Paris, 1908-1913, t. II, n° 124, p. 21. Cf. mon article « La croisade bourguignonne aux XIV^e et XV^e

l'aider a faire le voyage de Saint Jacques en Galice »¹⁶. Cependant, on apprend à son retour en 1386 « que monseigneur l'avoit envoie porter son offrende a Saint Jaques en Galice ». Ce retour fut tardif, car il avait été retenu par le roi de Castille Jean I^{er} qui l'avait ainsi empêché d'accomplir son pèlerinage¹⁷. De même, Jacques de Lichtervelde qui est allé au Saint-Sépulcre et à Saint-Jacques a effectué ses pèlerinages « du gré, sceu et volenté [de Philippe le Hardi], pour aucunes causes mouvans a ce mondit seigneur »¹⁸.

Enfin, il y a les nobles qui sont allés à Saint-Jacques au cours d'un séjour ou d'un voyage dans la péninsule Ibérique, presque en touristes si l'on me permet cet anachronisme – ce qui semble un phénomène propre au XV^e siècle. Ce fut déjà le cas, mais forcé, de Jean de Busseul, déjà cité, en 1384-1386, car il revint de Castille avec une mule et deux roncins, peut-être des cadeaux du roi Jean I^{er}¹⁹. Nous retrouvons aussi Gilbert de Lannoy, mais dix-huit ans avant son pèlerinage cité, en 1407. Il avait accompagné Jean de Werchin, sénéchal de Hainaut, pour une emprise d'armes à Valence, en mai. En juillet, il rejoignit l'armée que levait l'infant Ferdinand contre les Maures de Grenade. Après l'expédition, il se rendit au Portugal, alla à Saint-Jacques, revint en France par la Navarre et l'Aragon²⁰. Jean de Werchin lui-même était allé à Saint-Jacques, en 1402 et 1403, ponctuant son itinéraire de sept emprises d'armes²¹. À l'automne 1428, une ambassade bourguignonne se rendit au Portugal pour traiter du mariage de Philippe le Bon avec l'infante Isabelle.

siècles : un idéal chevaleresque ? », Francia, t. 33/1, 2006, p. 33-68, à la p. 57 (avec l'orthographe erronée Buxeuil), et sur la famille M.-Th. Caron, *La Noblesse dans le duché de Bourgogne, 1315-1477*, Lille, 1987, p. 137 et 162.

16 *Inventaires mobiliers...*, t. II, n° 758, p. 126. Cf. mon article « La croisade bourguignonne... », *loc. cit.*, p. 57 (où j'ai écrit par erreur 1383 au lieu de 1384).

17 Dijon, Archives départementales de la Côte-d'Or [désormais ADCO], B 1465, fol. 75 : « A Gauvignon de Semur, escuier, eschançon de monseigneur, pour une mule et deux roncins qu'il a amenez a son retour d'Espagne ou mon dit seigneur l'avoit envoie porter son offrende a Saint Jaques en Galice ; par mandement de mon dit seigneur donné xxij de juing ccc iiij^{xx} et vj, certifficacion dudit Guiot d'Orges et quittance donnee xij d'aoust ou dit an, iiij^c frans », et fol. 93 : « A messire Estienne de Sepoy, prestre, pour ses fraiz de porter l'offrende de monseigneur a Saint Jaques des sur (sic) le chemin où le roy d'Espagne fist demouraer et retint Gauvignon de Semur, lequel portoit la ditte offrende audit Saint Jaques, et auquel le dit Gauvignon promist pour ses diz fraiz xxx frans ; si comme il appert par mandement du dit monseigneur sur ce fait, donné xxiiij de juing ccc iiij^{xx} et vj, pour ce, par ledit mandement, et quittance donnee xxiiij d'aoust ou dit an, xxx frans. » Cf. mon article « La croisade bourguignonne... », *loc. cit.*, p. 57.

18 *Ibid.*, B 1538, fol. 122v°, publié dans P. de Lichtervelde, *Un Grand Commis des Ducs de Bourgogne, Jacques de Lichtervelde, Seigneur de Coolscamp*, Bruxelles, 1943, p. 90, n. 277 ; cf. aussi p. 103. Cf. mon article « La croisade bourguignonne... », *loc. cit.*, p. 57, et M. Sommé, « Pèlerins du Nord de la France vers Saint-Jacques de Compostelle (XIV^e-XV^e siècles) », *Publication du Centre européen d'études bourguignonnes (XIV^e-XVI^e s.)*, n° 51, 2011, p. 7-8.

19 *Ibid.*, B 1465, fol. 75.

20 *Œuvres, op. cit.*, p. 13 et 14. Cf. J. Svátek, « Les voyages de Guillebert de Lannoy en péninsule Ibérique au début du XV^e siècle », *Publication du Centre européen d'études bourguignonnes (XIV^e-XVI^e s.)*, n° 51, 2011, p. 17-30.

21 W. Paravicini, « Jean de Werchin, sénéchal de Hainaut, chevalier errant », *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, éd. F. Autrand, C. Gauvard et J.-M. Moeglin, Paris, 1999, p. 128 ; D. Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques, op. cit.*, p. 189 et 277-278.

« Et, attendant nouvelles et response de mondit seigneur [de Bourgogne], aucuns desdits ambaxadeurs, c'est assavoir le seigneur de Roubaix²², messire Baudouin de Lannoy²³ et André de Tholonjon²⁴, et de leur compaignie ledit Baudouin d'Oignies²⁵, Albrecht, bâtard de Bavière, Grignon Landas, Hector Sacquespee et autres gentilzhommes et familiers [dont sans doute le peintre Jean van Eyck], se trairent a Saint Jacques en Galice. Et de la, alerent visiter le duc d'Arjonne, le roy de Castille²⁶, le roy de la ville de Grenade²⁷ et pluseurs autres seigneurs, pays et lieux²⁸. »

Dix ans plus tard, Philippe le Bon mariait sa nièce Agnès de Clèves avec Charles, prince de Viane, héritier du trône de Navarre, et il lui offrit son transport, par mer, à partir du port de L'Écluse, en Flandre. Le duc de Bourgogne voulut donner un certain faste à cette union, aussi Agnès de Clèves fut accompagnée par une suite nombreuse, quatre-vingt-dix officiers dont trente-cinq nobles, sans compter les serviteurs. La personne la plus importante en était le frère d'Agnès, Jean, futur duc de Clèves. À son propre service, se trouvaient au moins Jacques de Lalaing, son grand compagnon et le fameux jouteur, Tassin du Bois, écuyer d'écurie, et Jean d'Oignies²⁹, qui tenait aussi le compte de sa dépense. Parmi les officiers nobles, on distingue Guillaume de Lalaing (père de Jacques), seigneur de Bugnicourt, chevalier d'honneur de la duchesse de Bourgogne, Waleran de Wavrin, Jean d'Uutkerke, Waleran, seigneur des Aubeaux, tous trois chambellans, et le Bourguignon Louis, seigneur de Chantemerle et de La Clayette³⁰. Parmi les écuyers, on trouve Guillaume de Vaudrey et Jean de Salins, écuyers panetiers, Antoine de Vaudrey, Guillaume Rolin³¹, Philippe de Bourbon³², écuyers échansons, Amblart de Neuville, écuyer tranchant, le Portugais Martim Alfonso de Oliveira, valet de chambre, l'Aragonais Jacques de Matorel, ainsi que Jean Le Fèvre, seigneur de Saint-Remy, roi d'armes *Toison d'or*. Après avoir accompagné la nouvelle princesse en Navarre, un certain nombre d'entre eux, menés par Jean de Clèves, Guillaume de Lalaing et Louis de Chantemerle, effectuèrent le pèlerinage de Saint-Jacques³³.

22 Jean, seigneur de Roubaix et de Herzelles, conseiller et premier chambellan ; cf. D. Péricard-Méa, *Compostelle...*, *op. cit.*, p. 271 (« Jean de Roubaux »).

23 Baudouin de Lannoy, dit le Bègue, chevalier, seigneur de Molembais, gouverneur de Lille ; frère de Gilbert et beau-frère de Jean de Roubaix.

24 André de Toulangeon, seigneur de Mornay, écuyer.

25 Baudouin d'Oignies, écuyer, maître d'hôtel de l'ambassade.

26 Jean II.

27 Mohammed VIII.

28 J. Paviot, *Portugal et Bourgogne au XV^e siècle (1384-1482). Recueil de documents extraits des archives bourguignonnes*, Lisbonne-Paris, 1995, p. 208 et 209.

29 Peut-être était-il lié à Baudouin d'Oignies qui fut membre de l'ambassade de Portugal en 1428.

30 Cf. J.-B. de Vaire, « Un bibliophile bourguignon au début du XV^e siècle, Louis de Chantemerle, seigneur de la Clayette, et ses manuscrits », *Journal des savants*, juillet-décembre 2005, p. 317-397.

31 Fils du chancelier de Bourgogne.

32 Fils du duc Charles de Bourbon et d'Agnès de Bourgogne, neveu de Philippe le Bon.

33 M. Sommé, « De Flandre en Navarre : le voyage d'Agnès de Clèves, nièce de Philippe le Bon et princesse de Viane, en 1439 », *L'itinérance des seigneurs (XIV^e-XV^e siècles)*, éd. A. Paravicini Bagliani, E. Pibiri et D. Reynard, Lausanne, 2003, p. 173-192 (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 34).

Ces pèlerinages ont été faits à l'occasion d'un mariage. Un troisième pèlerinage noble bourguignon a été accompli à l'occasion d'une expédition de croisade, en 1464. Après la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, le pape Pie II avait enfin réussi à organiser une croisade en 1464, avec l'appui bourguignon. Philippe le Bon confia sa petite flotte, réunie au port de L'Écluse, à son fils Antoine, Grand Bâtard de Bourgogne, et à Simon de Lalaing³⁴, qu'accompagnèrent un groupe de nobles : le chevalier castillan Pedro Vázquez de Saavedra, Jean, bâtard de Roisin, Antoine de Payage, Baudouin, bâtard de Bourgogne, Bertrand, bâtard de Comminges, Philippe de Croÿ, seigneur de Quiévrain, Charles de Courcelles, Jacot de Thoisy et Pierre de Cressy³⁵. En allant vers la mer Méditerranée, ceux-ci s'arrêtèrent dans un port de Galice pour faire le pèlerinage de Saint-Jacques³⁶.

À côté de ces trois catégories de pèlerins qui viennent d'être présentées, on en ajoutera une quatrième, celle des nobles étrangers qui ont reçu une gratification du duc de Bourgogne en raison de leur pèlerinage à Saint-Jacques, qui pouvait faire partie d'un tour d'Europe. Parmi ceux-ci se trouve « Simon de Sodowiart (ou Sodewart) », chevalier, échanson du roi de Hongrie Ladislas le Posthume que Philippe le Bon confia en 1442 à son héraut *Salins* pour le conduire et guider, à partir de Dijon, « en France, Arragon, Casteloigne, Navarre, Espagne, Castille, Portugal, Grenade, Saint Jacques en Galice, Engleterre et aultres lieux »³⁷. Cinq ans plus tard, quatre chevaliers du duché de Juliers, « messire Stessaet van de Roede, messire Jehan de Guisbus, messire Henry de Guisbus et messire Jehan de Cruchiee », furent retenus à Bruxelles par le duc de Bourgogne pour assister aux noces de sa fille bâtarde, alors qu'ils allaient à Saint-Jacques³⁸. Enfin, en mai 1457, Charles, comte de Charolais, accorda une aumône à « Jean Caradi, povre gentil homme du royaume d'Escoche, lequel, en alant en pelerinage a Rome et a Saint Jaques, passa par la ville de Bruges »³⁹.

Les modalités du voyage à Saint-Jacques nous ont été données, bien que succinctement, dans les exemples cités. Relevons que Gilbert de Lannoy l'a effectué en 1436 « par terre », c'est-à-dire selon les anciens chemins, ce qui pouvait être lié à son vœu,

34 Frère de Guillaume sus mentionné.

35 J. Paviot, *La Politique navale des ducs de Bourgogne, 1384-1482*, Lille, 1995, p. 132.

36 ADN, B 2051, fol. 299v°-300 : « A Pieter Pothoost, bourgeois demourant a Yppre, la somme de vint quatre livres, de xl gros monnoie dicte, que mondit seigneur lui a aussi de sa grace donné pour une fois quant il est venu devers lui en sa ville de Hesdin et lui [a] apporté plusieurs lettres closes de par monseigneur le bastard de Bourgogne et autres gentilz hommes de l'armee qu'il a derrenierement mis sur le mer pour aler ou saint voyage de Turquie, lesquelz icellui Pieter a nagueres veuz a Saint Jaques en Galice, où ilz faisoient leurs pelerinages ; par lesquelles lettres mondit seigneur le bastard et autres seigneurs dessusdis rescripvoient en faisant savoir a mondit seigneur de leur estat et disposition touchant ledit voyage ; pour ce, par sa quittance faicte le iij^e jour dudit mois de juillet, ladicte somme de xxiiij l. de xl gros. »

37 ADN, B 1975, fol. 80v° : « A Salins le herault, que mondit seigneur luy a ordonné estre baillié et delivré comptant pour son salaire de aler, par le commandement et ordonnance d'icellui seigneur, dez la ville de Dijon avecques et en la compagnie de messire Simon de Sodewart, chevalier de Hongrie, jusques a Saint Jaques en Galice, xxvij fr. demi r[oyaux] » (en août-septembre 1442) ; pour le retour, B 1978, fol. 102r°-v°, publié dans J. Paviot, *Portugal et Bourgogne au XV^e siècle...*, op. cit., n° 260, p. 352 et 353.

38 ADN, B 1996, fol. 30v°.

39 ADN, B 3661, fol. 36v°.

mais ce qui était rendu possible par la paix retrouvée entre le roi de France et le duc de Bourgogne, à Arras, en septembre précédent.

La comptabilité bourguignonne nous renseigne sur l'importance relative que les ducs et au sens large leur cour et peut-être leur noblesse accordaient au pèlerinage de Saint-Jacques, notamment par rapport à celui de Jérusalem⁴⁰. Le premier point à relever est que les ducs de Bourgogne n'ont accordé des dons pour ces pèlerinages qu'à des nobles et des ecclésiastiques⁴¹, de temps à autre à des serviteurs⁴², donc des proches, mais jamais à des bourgeois. Il s'agit là sans doute d'un trait de l'idéologie nobiliaire.

Sous Philippe le Hardi (1363-1404) et Jean sans Peur (1404-1419), on relève vingt-deux dons (toutes catégories confondues) pour le pèlerinage de Jérusalem, contre cinq dons (toutes catégories confondues) pour celui de Saint-Jacques. De son côté, Philippe le Bon a gratifié des nobles à l'occasion de neuf pèlerinages « bourguignons » en Terre sainte entre 1421 et 1444, mais seulement deux fois pour Saint-Jacques (Jean de Clèves en 1439-1440 et Jean de Chassa en 1454). Cela signifie-t-il que les ducs de Bourgogne préféraient Jérusalem à Saint-Jacques-de-Compostelle ? Je ne le pense pas, même si la Terre sainte était plus importante parce que c'était là qu'avait vécu le Christ. En effet, Saint-Jacques a bénéficié de leur dévotion comme Jérusalem⁴³. Je rappelle les « offrandes » de Philippe le Hardi que devaient apporter Jean de Busseul et Gauvignon de Semur. Son petit-fils Philippe le Bon, qui avait fait vœu d'y fonder un sanctuaire à l'assassinat de son père, a offert une verrière à ses armes au sanctuaire de Saint-Jacques en 1454⁴⁴. Pour en revenir aux nobles, je peux

40 À ce sujet, cf. mes articles « La croisade bourguignonne... », *loc. cit.*, p. 33-68, et « La dévotion vis-à-vis de la Terre sainte au XV^e siècle : l'exemple de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1396-1467) », *Autour de la Première croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995)*, réunis par M. Balard, Paris, 1996, p. 401-411.

41 Pour Saint-Jacques : Étienne de Sepoy (Chepoy ?), prêtre pour remplacer Gauvignon de Semur, en 1386 (cf. *supra*) ; fr. Fernardus et fr. Jacobus, mineurs, étudiants de Paris, en 1428 (ADN, B 1938, fol. 110) ; fr. Moïse, du monastère de Saint-Jean outre Jourdain, en 1455 (ADN, B 2017, fol. 233^v : « A frere Moïse, religieux du monastere Saint Jehan lez le fleuve Jourdain, (...) audit frere Moïse, pour don a lui fait pour Dieu et en aumosne pour lui aidier a passer son chemin en alant a Saint Jaques en Galice où il a voué son chemin, xij l. » (par mandement du 7 avril 1455), mention que j'ai oubliée dans mon dossier sur les ducs de Bourgogne et les chrétiens d'Orient (cf. *Les Ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin XIV^e siècle – XV^e siècle)*, Paris, 2003, p. 257-271).

42 Pour Saint-Jacques : Huguenin, valet des singes, en 1386 (ADCO, B 1462, fol. Cx/109^v) ; Gauthier de Doncigny, valet servant, en 1402 (ADCO, B 1526, fol. vj^{xxij}/116^r-^v) ; un valet de Girard Breton, lavandier, en 1428 (ADN, B 1938, fol. 96^v) ; « Sandrin Vansinede Vorde » (van Sinedevorde ?), aide de chambre, en 1433 (ADN, B 1948, fol. 227^v) ; Jeannin de Villetart, palefrenier, en 1439 (Bruxelles, Archives générales du Royaume [désormais AGR], CC 4695, fol. 218^v) ; Mærs, héraut, en 1445 (J. Paviot, *Portugal et Bourgogne au XV^e siècle...*, n° 276, p. 362) ; Jacot, valet de chambre et « chauffeteur », en 1446 (ADN, B 1991, fol. 189) ; Pierre L'Alemant, aide de cuisine du comte de Charolais, en 1449 (ADN, B 2002, fol. 184^v) ; Antoine des Filles, pour ses bons et agréables services au duc, en 1469 (AGR, CC 1924, fol. 219).

43 À ce sujet, je me permets de faire référence à mon livre *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient*, *op. cit.* ; cf. B. Schnerb, « La piété et les dévotions de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1419-1467) », *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2005*, p. 1319-1344.

44 ADN, B 2017, fol. 219 : « A freres Fernande de Cheville et Pierre Molle, religieux de l'ordre des freres prescheurs, (...) ausdis religieux, pour faire une voirie armoiee des armes de mon avantdit seigneur en l'eglise de Saint Jaques en Galice, xl l. » (par mandement du 15 mars 1454).

mentionner Hue de Lannoy⁴⁵, l'auteur probable de l'*Enseignement de vraie noblesse* qui a été cité. Son épitaphe porte que « en l'âge de xx ans, [il] receut l'ordre de chevalerie au très saint lieu de Jhérusalem » et que « par plusieurs fois visita Saint-Jacques et de soy-mesme Rome la cité »⁴⁶. Son frère Gilbert est allé au moins trois fois à Jérusalem et deux fois à Saint-Jacques. Ces exemples, peut-être exceptionnels, suffisent à montrer la vitalité du pèlerinage dans la noblesse bourguignonne au XV^e siècle.

Exemples français

Quittons la Bourgogne pour ajouter quelques exemples, inconnus ou méconnus, et ainsi avancer le puzzle.

Premier exemple, banal. Le 23 septembre 1375, « noble homme » Bernard « Johannini », damoiseau, fit son testament en son hôtel d'Aurillac : entre autres clauses, il imposait à Louis, son fils et héritier universel, l'obligation de se rendre en personne « comme un romieu » (*ut romispeta*) à Saint-Jacques et d'y faire en son nom une offrande de dix livres. Il pouvait faire le voyage à cheval et même, en cas de force majeure, se faire remplacer par un cavalier idoine qui ferait la même offrande⁴⁷.

Il arrivait que le pèlerinage à Saint-Jacques s'inscrive dans un déplacement dont le but était en principe différent. Selon Froissart, un bon nombre de chevaliers et d'écuycers français – il avance ici le chiffre de trois cents, « tous gens a election et qui demandoient les armes » – partirent de La Rochelle pour Santander le 14 mai 1386. Il y avait là des noms bien connus : Enguerran, sire de Coucy, le vicomte de La Bellière, Pierre de Villaines dit le Bègue, Guy Le Baveux, Jean de Châteaumorand, Tristan de La Jaille, le Galois des Barres, Robert et Jean de Braquemont, les uns et les autres désireux de se mettre au service du roi de Castille Henri de Trastamare contre le duc Jean de Lancastre. Or, toujours selon Froissart, plusieurs d'entre eux en profitèrent pour se rendre « en la ville de Compostelle au baron Saint Jaques en grant devotion » et lui présenter leur offrande⁴⁸.

Le pèlerinage à Saint-Jacques pouvait être un prétexte ou un motif pour se tirer d'une situation pénible ou délicate. Jean I^{er} Le Maingre, dit Boucicaut, fut un vaillant chevalier des débuts de la guerre de Cent ans, qui devint maréchal de France. Il fut plusieurs fois prisonnier des Anglais, notamment en 1352 ou 1353. Or, le 30 janvier 1354, Édouard III lui accorda un sauf-conduit, alors qu'il était son prisonnier en Angleterre, pour qu'il puisse se rendre avec douze cavaliers, garçons, chevaux

45 Frère de Baudouin et de Gilbert, beau-frère de Jean de Roubaix.

46 B. de Lannoy, *Hugues de Lannoy, le bon seigneur de Santes*, Bruxelles, 1957, p. 167 et 168.

47 R. Grand, *Une race, un château. Anjony au pays des Montagnes d'Auvergne*, Paris, 1951, p. 17.

48 Jean Froissart, *Chronique*, t. XII, éd. L. Mirot, Paris, 1931, p. 300, 302 et 309 : « Or eurent ilz affection et devotion d'aller en pelerinage au baron Saint Jaques puisque ilz estoient venus ou pays, car les aucuns le devoient de devotion. » Sur saint Jacques le Majeur, « un apôtre militarisé », voir A. Corvisier, *Les Saints militaires*, Paris, 2006, p. 211-213.

et harnais, vers Saint-Jacques-de-Compostelle et de là à l'encontre des ennemis du Christ en Terre sainte : une attitude complémentaire. Ce sauf-conduit était valable jusqu'à Noël 1354. Réalisa-t-il son projet ? On peut en douter car le fait est qu'il fut institué sénéchal de Toulouse par Jean le Bon dès le 30 mai 1354⁴⁹. Nicolas de Montfort, comte de Campobasso, abandonna Charles le Téméraire et se réfugia auprès du duc de Bretagne François II, dont il se disait le parent, « feignant par lui d'aller en pèlerinage a Saint Jaques en Galice »⁵⁰. Selon les ambassadeurs milanais auprès du duc de Bourgogne⁵¹, ce dernier l'y avait autorisé. La version de Jean Molinet est que, frustré d'avoir perdu une partie de son commandement, « il print congïé du duc, a demy mal contenté, disant qu'il estoit tenu a lui de grant somme de deniers et, en passant par Engleterre, se tira a Saint Jacques en Galice ou il fit son pèlerinage [il ne dut pas traîner] et retourna de son voyage accompli vers le duc Charles a l'entree du mois de juing l'an ensievant » 1476⁵². En 1481, René d'Alençon, comte du Perche, piètre comploteur, fut arrêté par le soupçonneux Louis XI, qui le fit interroger par ses sbires. On l'accusait de vouloir quitter le royaume. Le malheureux reconnut qu'il avait effectivement envisagé de se réfugier en Bretagne mais, soutenait-il, pour de là s'embarquer « en quelque navire d'Espagne et eust donné quelque cent escuz [notons le chiffre] pour le mener a Saint Jaques »⁵³. Les commissaires du roi crurent-ils à cet accès de dévotion ?

En 1440, l'Écossais Guillaume de Mennypenny, alors écuyer d'écurie du dauphin Louis, futur Louis XI, fut intercepté aux alentours ou dans les domaines de Gaston IV, comte de Foix et vicomte de Béarn, par « aucunes gens » (ces gens devaient se situer dans la mouvance anglaise) alors qu'il s'en retournait en France, « venant de Sanct Jame de Galicie » ; or, pour passer son chemin plus sûrement, il s'était mis en la compagnie de Jean de Salazar et autres capitaines de la compagnie de Rodrigue de Villandrando⁵⁴: faut-il imaginer qu'eux aussi avaient fait le pèlerinage de Compostelle ?

En dépit de son coût (30, 100, 300 écus et au-delà), le voyage de Saint-Jacques n'était pas réservé à la haute noblesse, tel au XIV^e siècle le fastueux Raoul, comte d'Eu, connétable de France⁵⁵. Voici un certain Etienne, écuyer de « Saint Hilaire sur l'Otize pres de Fontenay le Conte »⁵⁶. Vers la Saint-Michel 1442, il fut pris avec quinze autres compagnons par les Anglais du Bordelais « en venant de Saint Jacques de Galice ». Ils furent conduits à Bordeaux. Il était demandé à chacun d'eux comme

49 Rymer, *Fœdera*, t. III, Première partie, La Haye, 1745, p. 93.

50 Jean de Roye, *Chronique scandaleuse*, éd. B. de Mandrot, t. II, Paris, 1896, p. 11.

51 Cet épisode est cité dans le livre cité de Denise Péircard-Méa.

52 Jean Molinet, *Chronique*, éd. G. Doutrepoint et O. Jodogne, t. I, Bruxelles, 1935, p. 129.

53 Archives nationales [désormais AN], J 949, 6, fol. 52^o, d'après la thèse de François Bouvier des Noes soutenue auprès de l'université de Paris-Sorbonne en 2000 sur le procès de Jean d'Alençon, comte du Perche.

54 J. Quicherat, *Rodrigue de Villandrando, l'un des combattants de l'indépendance française au quinzième siècle*, Paris, 1879, p. 328.

55 AN, JJ 269, fol. 9^v et 56^v.

56 Peut-être Saint-Hilaire-des-Loges, ch.-l. de cant. de l'arrondissement de Fontenay-le-Comte, en Vendée.

rançon 120 saluts, ce qui laisse penser à des pèlerins assez aisés. On les faisait travailler le jour mais la nuit on les enfermait. Seul dans sa prison, lors de la Chandeleur 1443, il eut l'idée de se vouer à Notre-Dame du Puy et à Sainte-Catherine-de-Fierbois. Et aussitôt il vit la porte de sa chambre ouverte, ce qui lui permit de sortir tranquillement et de circuler librement dans la ville⁵⁷.

Une lettre, que je suppose inédite, écrite de Paris dans les années 1480 par un membre de la famille d'Estouteville, peut-être Robert, alors prévôt de Paris, à son « bon frere et amy » Charles de Coëtivy, comte de Taillebourg, fait allusion au fait qu'il espère le voir « car je m'en voys en mon pellerinage de Saint Jaques et passeray par vous »⁵⁸.

Le 12 décembre 1491, lors d'une convocation des nobles du ressort de la vicomté de Thouars, dans la sénéchaussée de Poitou, un certain Regnaut Eruet se présenta en lieu et place de son frère Jacques, dont il affirma « par serment » qu'il se trouvait à Saint-Jacques⁵⁹.

À l'évidence, le voyage à Saint-Jacques était un point de repère mémorable dans une vie : noble homme Jacques, seigneur de Montamat et de Polmin, interrogé dans le cadre d'une procédure judiciaire, déclare se souvenir de la date du mariage de Jacques d'Armagnac, duc de Nemours, et de son épouse, Louise d'Anjou, car ce fut l'année (1462) où il alla en pèlerinage à Saint-Jacques en Galice⁶⁰.

Bien des grands seigneurs, en raison de leurs occupations et de leurs responsabilités publiques et privées, ne pouvaient pas ou ne voulaient pas se rendre à Saint-Jacques, alors qu'ils en avaient fait le vœu. Le 29 février 1504, Louis II de La Trémoille écrit de son château de Thouars à son procureur et receveur de l'île de Ré. Au cours d'une maladie, il a « promis ung veu a monseigneur Saint Jacques de Compostelle en Galice », à savoir un cierge pesant cent livres de cire. Pour l'accomplir, le receveur en question devra trouver un homme sûr pour y aller, marchander avec lui, « tant pour faire le veage que pour le passage et aussi sa despence », cierge compris (on peut penser que le voyage se fera par mer, à partir de La Rochelle, d'où le choix du receveur de Ré). Cette dépense sera allouée dans les comptes du receveur, mais il faudra aussi « certification de ceulx de l'esglise mons. Saint Jacques d'avoir reçu l'offerte dudit cierge a mon intention et coment mon veage aura esté fait »⁶¹. Fut trouvé un certain

57 *Livre des miracles de Sainte-Catherine-de-Fierbois (1375-1470)*, éd. Y. Chauvin, Poitiers, 1976, n° 132, p. 82. Il semble qu'il n'ait pas été pris en mer. Mais un autre miracle dans le même recueil montre un pèlerin de Ruffec en Poitou se rendant à Saint-Jacques par la mer (à partir de La Rochelle ?) (*ibid.*, n° 182, p. 111). Un autre miracle montre des pèlerins de Tounai se rendant d'abord à Saint-Jacques puis à Notre-Dame de Montserrat. C'est alors qu'ils furent pris par des écumeurs de mer catalans et forcés un temps de ramer sur leur galère (*ibid.*, n° 149, p. 92).

58 AN, 1 AP, 609.

59 *Roole des bans & arriere-bans de la province de Poitou, Xaintonge et Angoumois*, éd. Pierre de Sauzay, Poitiers, 1667, p. 54.

60 G. Saige et le comte de Diene, *Documents historiques relatifs à la vicomté de Carlat*, t. I, Monaco, 1900, p. 554-577.

61 L. de La Trémoille, *Les La Trémoille pendant cinq siècles*, t. II, Nantes, 1890, p. 55.

Guillaume Boulain, qui se vit confier l'argent nécessaire au voyage et au vœu (52 l. 10 s.) ainsi que le prix d'une place dans le navire (70 s.)⁶².

Vers 1432, François de Moudon, vassal de Humbert le Bâtard (de Savoie), en lutte avec celui-ci, obtient son pardon à condition d'accomplir un « pellerinaige a monseigneur saint Jacques de Galice dedans ung an prouchain et que, a son retour, il appourtera lectres patentes vallables et dignes de foy que il ha esté et fait tout ce que par ledit seigneur luy a esté ordonné comme un bon homme loyal et proudomme doit faire »⁶³.

L'idée qu'un pèlerinage à Saint-Jacques était une forme appropriée de châtement judiciaire avait toujours cours à Metz en 1525 : cette année-là, « ung josne jantilz homme a marier » issu d'une des meilleures familles de la ville, Humbert de Serrier, âgé de vingt-deux ans, en se mêlant à une querelle qui, a priori, ne le concernait pas, tua un boucher. Des bonnes gens s'arrangèrent pour que la paix soit faite entre lui et la famille de la victime moyennant une compensation en argent et la fondation d'un anniversaire. Mais la Justice de la ville était elle aussi intéressée : elle accepta à son tour de pardonner au jeune homme contre le versement d'une amende, « et encor parmy ceu que le dit seigneur fut tenu de jamaix ne rentrer en Mets jusques ad ce que luy meisme en personne aroit estez a Romme et a Saint Jaicque de Campostelle en Gallisse pour l'ame du trespasés et pour la penitance du dit seigneur ». Toutefois il fut dit que « pour les grans guerres qui alors regnoient et pour les dangiers qui estoient, le dit seigneur y pouvoit envoyer aultres en lieu de luy, parmi qu'il rapourtaic bonne certification d'avoir acompley le dit voyaige »⁶⁴.

Enfin, il est bien connu que n'ayant pu accomplir leur vœu, des nobles, petits, moyens et grands, sans compter les non-nobles, confiaient par testament à leurs veuves ou à leurs héritiers le soin de l'accomplir ou de le faire accomplir. Par son testament de 1312, Gautier V de Brienne, duc d'Athènes, charge son épouse, sur la foi qu'elle lui doit, « pour lou voiaige que nous devons a Monsseigneur Seint Jaques de Galice », d'y envoyer deux chevaliers, à ses propres coûts et dépens. En 1334, Arnaud de Nohailhan lègue 80 livres tournois à quatre pèlerins qui iront en son nom « a Monsieur Saint Jacques en Galice »⁶⁵. Par son testament de 1481, Charles, comte du Maine, lègue à son conseiller et chambellan Yves d'Alègre son navire appelé *Saint-Michel* et 100 écus pour faire à sa place (par voie de mer ?) le pèlerinage de Saint-Jacques.

62 Cité dans L. Vissière, « Sans poinct sortir hors de l'orniere ». *Louis II de La Trémoille (1460-1525)*, Paris, 2008, p. 442.

63 A. de Riedmatten, *Humbert le Bâtard. Un prince aux marches de la Savoie (1377-1443)*, Lausanne, 2004, p. 125 (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 35).

64 Philippe de Vigneulles, *Mémoires*, éd. Ch. Bruneau, t. IV, Metz, 1933, p. 529-530.

65 R. Boutruche, *La crise d'une société. Seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent Ans*, 2^e tirage, Paris, 1963, p. 278, qui écrit à propos de Compostelle : « Peu de seigneurs bordelais qui n'y soient allés au moins une fois dans leur vie, ou qui n'aient eu pour lui une pensée ». Mais les preuves existent-elles bien ?

Conclusion

Disons d'un mot que d'un bout à l'autre de la période envisagée⁶⁶, Saint-Jacques en Galice demeura un haut lieu des aventures et de la dévotion nobiliaire française aussi bien que bourguignonne, un lieu à la fois familier et éloigné – comme une étoile. Un lieu dont on rêve, un lieu où, modestement, convenablement ou pompeusement selon son « estat » et sa piété, à cheval, en navire, peut-être à pied, voire pieds nus, il est honorable et profitable de s'être rendu, en dépit ou plutôt à cause des obstacles de toute nature, pour son salut comme pour sa renommée. Assurément, quantité de nobles se vouèrent à Saint-Jacques, au sein des périls qui les entouraient (la guerre, la prison, la maladie, la tempête...), mais les médiévaux (du moins ceux que je pratique) faisaient tant de vœux... Que l'enquête se poursuive⁶⁷!

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 08-01-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 28-02-2012

66 Déjà Joinville se déclare, dans sa *Vie de saint Louis*, pèlerin de Saint-Jacques.

67 Voir l'article de M. Sommé, « Pèlerins du nord de la France vers Saint-Jacques de Compostelle (XIV^e-XV^e siècles) », *loc. cit.*, p. 7-16.

Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacréaliser l'espace et le temps¹

Klaus Herbers
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Los caminos de Santiago. Concepción de sacralización del espacio y el tiempo

Klaus Herbers

Resumen: La guía del peregrino (*Liber Sancti Jacobi*) menciona lugares “que hay que visitar” –*visitandum est*–, confiriéndoles así una dimensión sagrada y contribuyendo a crear con ellos un espacio sacralizado. A partir de la comparación entre el itinerario descrito en el Vº libro del *Liber Sancti Jacobi* o “Guía del peregrino a Santiago de Compostela” de mediados del siglo XII y la peregrinación virtual propuesta por Felix Fabri, O.P., a las dominicas de su ciudad de Ulm a finales del siglo XV, se perciben diferencias en sus perspectivas. El autor del siglo XII describe una serie de lugares en el espacio, subordinándolos a la meta, único lugar para el cual desarrolla el tema de los ritos y el culto. El dominico alemán, tres siglos después, concede un mismo valor a todos los santos y santuarios visitados por el peregrino, y vertebrada así una geografía que auna el espacio y el tiempo, una geografía hagio-cronológica de la Cristiandad.

Palabras clave: _____

The Ways of St. James: a conception of the sacralization of space and time

Klaus Herbers

Abstract: *The pilgrims' guide* (*Liber Sancti Jacobi*) refers to places “that must be visited” –*visitandum est*–, thereby conferring them with a sacred dimension and contributing towards using them to create a sanctified space. Based on a comparison between the itinerary described in the fifth book of the *Liber Sancti Jacobi* or the “*Pilgrims'*

1 Cet article fut donné sous forme de communication à Paris en décembre 2006 au colloque du Centre d'Études Compostellanes en l'honneur de René de La Coste-Messelière “Les Chemins de Saint-Jacques: Mythe ou réalité?”. La Bibliographie n'a pas été ajourné, mais cf. Klaus Herbers, *Pilgerfahrten und die Sakralisierung von Wegen und Orten*, in: *Heilige – Liturgie – Raum*, hg. von Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Hedwig Röckelein und Felicitas Schmieder (Beiträge zur Hagiographie 8, Stuttgart 2010), 219-235.

Guide to Santiago de Compostela” from the middle of the twelfth century, and the virtual pilgrimage proposed by Felix Fabri, O.P., to the Dominicans in his home city of Ulm at the end of the fifteenth century, we can see differences in their perspectives. The twelfth century author describes a series of locations, subordinating them to the final goal, the only place for which he discusses the theme of rites and worship. Three centuries later, the German Dominican ascribes the same value to all of the saints and sanctuaries visited by the pilgrim, thereby defining a geography that combines space and time, a hagio-chronological geography of Christianity.

Keywords: —————

Os camiños de Santiago. Concepción de sacralización do espazo e o tempo

Klaus Herbers

Resumo: La guía del peregrino (*Liber Sancti Jacobi*) menciona lugares “que hai que visitar” –*visitandum est*–, conferíndolles así unha dimensión sagrada e contribuíndo a crear con eles un espazo sacralizado. A partir da comparación entre o itinerario descrito no Vº Libro do *Liber Sancti Jacobi* ou “Guía do peregrino a Santiago de Compostela” de mediados do século XII e a peregrinación virtual proposta por Felix Fabri, O.P., ás dominicas da súa cidade de Ulm a finais do século XV, percíbense diferenzas nas súas perspectivas. O autor do século XII describe unha serie de lugares no espazo, subordinándoos á meta, único lugar para o cal desenvolve o tema dos ritos e o culto. O dominico alemán, tres séculos despois, concédelles un mesmo valor a todos os santos e santuarios visitados polo peregrino, e vertebrada así unha xeografía que une o espazo e o tempo, unha xeografía haxio-cronolóxica da cristiandade.

Palabras clave: —————

1. Introduction : sacralité et sacralisation

Plus que le terme « Dieu » celui de la sainteté se révèle comme le sujet principal de nombreux travaux de science et d’histoire des religions². En supposant que les repré-

2 Certaines voix de la phénoménologie religieuse plus récente accordent une place centrale à la sainteté. Du point de vue de cette branche de la recherche, le fait de placer la vénération de Dieu au centre de la religion est perçu comme étant le signe de la perception d’un eurocentrisme chrétien. Dans sa synthèse sur la piété médiévale, Arnold Angenendt cite ainsi Nathan Söderblom : «Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion, es ist wesentlicher als der Begriff Gott», cf. Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68), München, 2003, p. 74. Cf. aussi id., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, 1997, en particulier pp. 1-30 ; pp. 355-359 et passim. – Le texte suit en gros la version d’une communication présentée sous une première forme au Congrès « Visitandum est » en septembre 2005 à Saint-Jacques de Compostelle (cf. ma contribution en hommage à D. Julio Valdeón Baroque dans *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, 3 t., Junta de Castilla y León, 2009, pp. 567-581. Les notes sont limitées au strict nécessaire, cf. une version plus exhaustive en allemand dans le volume : *Heilige – Liturgie – Raum* (Beiträge zur Hagiographie, sous presse). – Je remercie M. Gordon Blennemann et Cornelia Schener de leur aide pour préparer une version française du texte.

sentants de cette tendance scientifique aient raison, que les conceptions de sacralité et de sainteté dépassent en effet le cadre de la religion chrétienne, ma contribution n'est pas seulement consacrée aux rapports des saints avec les chemins de Saint-Jacques, mais en même temps à la question de comment définir la sacralité, comment décrire les procédures de sacralisation.

La définition classique du sacré par Mircea Eliade, qui élargit des réflexions de Émile Durkheim, part d'un principe de dichotomie dans lequel les choses sacrées s'opposent aux choses profanes³. Selon les circonstances tout peut ainsi être sacré et sacralisé. Ce qui est réservé aux dieux est sacré tandis que le « protosacré » correspond au profane.

Rudolf Otto (1917) mettait l'accent sur la dimension irrationnelle du sacré. Pour lui, le sacré représente une autre réalité, capable à la fois d'effrayer et de fasciner les hommes (*tremendum* et *fascinans*). Cependant, cette description du sacré lui attache une dynamique sentimentale ample à tel point qu'une approche scientifique est rendue difficile.

Pour notre propos, un regard sur les champs lexiques et la sémantique peut aider pour mieux saisir le terme du sacré. D'après Albrecht Dihle, le latin désigne par le mot *sacer* « tout ce qui appartient à un *numen*, tout ce qui se rattache à lui, tout ce qui est particulièrement imprégné par son pouvoir »⁴. On peut en dériver le verbe *sancire*, ce qui veut dire – dans un sens juridique – délimiter quelque chose en raison de son aspect sacré. Ce qui est délimité est désigné par le terme *sanctum*, toute personne qui sort du commun en raison de son aspect sacré est une *persona sancta* ou simplement *sanctus, sancta*.

Le terme 'sacralisation' et ses composés, tels que désacralisation et resacralisation, remontent au verbe *sancire*. Étant donné que le concept de la sacralisation ne se limite pas à des normes et des réalités statiques, liées à des religions précises, il me semble intéressant d'étudier plutôt le processus caché derrière cette terminologie. S'il est vrai, comme disent Ernst Troeltsch et autres, que le rite obtient plus d'influence sur l'évolution historique que le dogme⁵, ce processus de sacralisation et désacralisation ne saurait se limiter à des manifestations théoriques.

Je voudrais donc poser la question de la mesure dans laquelle le culte de saint Jacques contribua à tel ou tel processus de sacralisation (II) pour étudier ensuite, à travers l'exemple du chapitre 8 du *Guide du pèlerin* du *Liber Sancti Jacobi* du XII^e siècle, par quelles méthodes et formes furent créés dans l'esprit du lecteur des espaces sacralisés en France et Espagne (III). J'y opposerai un autre concept du XV^e siècle, celui

3 Pour d'autres tentatives de définition cf. Berndt Hamm, «Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben», *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag* (Nine Miedema et Rudolf Suntrup, dir.), Francfort/Main, 2003, pp. 627-645, en particulier p. 628s. (avec les références).

4 Cf. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, pp. 355 – 359.

5 Cf. Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, p. 73.

d'un moine dominicain de la ville allemande d'Ulm (IV) pour conclure avec quelques considérations de comparaison (V).

II. La sacralisation du temps et de l'espace – le culte de saint Jacques, l'apôtre

L'expansion et plus encore l'enracinement du christianisme se sont faits par de multiples processus de sacralisation qui touchaient à la fois à l'espace et au temps. Par le lien avec le judaïsme, le temps de la semaine fut divisé en six jours de travail et un jour sacré, le dimanche. D'autres communautés religieuses s'engagèrent par la suite à sacraliser les heures de la journée. Le cours de l'année fut également touché. Si le comput de la date de Pâques dépendait de circonstances naturelles, pour structurer ainsi l'année ecclésiastique, calendriers et martyrologes fournissaient d'autres moyens de structuration. Dans le cadre de ces tentatives, les saints et par définition le culte de saint Jacques tenaient également une place primordiale.

Ce fut à partir du IX^e siècle que les martyrologes dits historiques de Raban Maur, d'Usuard, de Wandalbert de Prüm et d'Adon de Vienne enrichirent les calendriers de nouvelles mentions de saints. C'est dans ces martyrologes, en particulier dans ceux d'Usuard et d'Adon de Vienne, que l'on trouve par exemple les premières attestations de la découverte et de la vénération du tombeau de saint Jacques. La fête de l'apôtre y fut notée au 25 juillet⁶.

Pour ce qui est de la question de sacralisation de l'espace on notera que, suite à la christianisation, certains lieux et localités d'Europe centrale occupaient une place primordiale en raison des saints qui y étaient vénérés. La découverte et la translation de reliques renforçaient cette évolution. Plus tard, les mouvements de pèlerins furent à l'origine de tensions et concurrences entre les lieux de culte⁷. À la recherche

6 Cf. Jacques Dubois et Geneviève Renaud, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, 1976, p. 136 (notice dans la deuxième recension du martyrologe de Florus). Sur le martyrologe d'Adon cf. aussi : Jacques Dubois et Geneviève Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire* (Sources d'histoire médiévale), Paris, 1984, en particulier sur saint Jacques p. 5 et p. 234s. ; cf. Klaus Herbers, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'», *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Jürgen Petersohn, dir.) (Vorträge und Forschungen 43), Sigmaringen, 1994, pp. 177-275, p. 195 note 92. Version espagnole : *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del 'Santiago político'*, Pontevedra, 1999, pp. 119-120 note 92.

7 Cf. de façon générale Lutz E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart, 2003 ; Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental fasc. 33), Turnhout, 1979 ; Klaus Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts – Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit* (Päpste und Papsttum 27), Stuttgart, 1996, pp. 354-403 ; Hedwig Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia 48), Stuttgart, 2002 ; Klaus Herbers, «Mobilität und Kommunikation in der Karolingerzeit – die Reliquienreisen der heiligen Chrysanthus und Daria», *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag* (Nine Miedema et Rudolf Suntrup, dir.), Francfort/Main, 2003, pp. 647-660 ; la concurrence entre les lieux de pèlerinage est bien visible dans le cinquième livre du *Liber Sancti Jacobi*, cf. à titre d'exemple *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos Noia, Saint-Jacques de Compostelle, 1998, p. 243 et n. 15.

d'une nouvelle orientation, le royaume asturien reprenait ainsi, au IX^e siècle, les traditions cultivées dans l'Europe carolingienne : la découverte du tombeau d'un apôtre à Compostelle mettait en avant une ville dont la sacralisation croissante fut à plusieurs reprises décrite par Fernando López Alsina et d'autres⁸. Une deuxième forme de sacralisation fut réalisée à l'aide du culte de saint Jacques. Depuis le VIII^e siècle, l'on diffusait la nouvelle que saint Jacques avait prêché en occident. Cette idée, reprise dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Beatus de Liébana († 798), jouissait d'une influence prolongée sur d'autres écrits et fut mise en image à travers les cartes dites « de Beatus » qui désormais attribuaient à saint Jacques une zone d'influence bien définie dans le monde connu⁹. Le troisième aspect de sacralisation spatiale dans le contexte du culte de saint Jacques est lié au mouvement des pèlerins qui, venant de diverses villes d'Europe, empruntaient dès le XI^e siècle des chemins bientôt habituels pour arriver à Saint-Jacques de Compostelle. Je retiendrai ici surtout le deuxième et le troisième aspect.

III. *Le Liber Sancti Jacobi et le Guide du pèlerin du milieu du XII^e siècle*

La chronologie et l'évolution du culte de saint Jacques dans un cadre européen comptent parmi les centres d'intérêt de la recherche. Au milieu du XII^e siècle, une nouvelle perception du culte se manifestait non seulement dans la chronique ou le *regestum* des évêques de Compostelle, l'*Historia Compostellana*, mais surtout dans un dossier hagiographique d'un style tout à fait novateur, le *Liber Sancti Jacobi* (Livre de saint Jacques). Dans celui-ci, seules la Passion, la Translation et la collection des Miracles font partie du canon classique d'un dossier hagiographique. En revanche, le « Livre de saint Jacques » offre une partie très développée sur la mise en pratique du culte dans les sermons et la liturgie. Et à côté de l'*Historia Turpini*, qui donne une image stylisée de Charlemagne en tant que pèlerin et combattant contre les Maures¹⁰, on y trouve surtout un des premiers guides de pèlerin.

Le *Liber Sancti Jacobi* renforçait-il la sacralisation du temps et de l'espace ? En ce qui concerne la sacralisation du temps, le *Liber Sancti Jacobi* adopte des procédés clas-

Sur l'aspect de la concurrence au haut Moyen Âge cf. par exemple Friederich Prinz, «Hagiographische Texte über Kult- und Wallfahrtsorte : Auftragsarbeit für Kultpropaganda, persönliche Motivation, Rolle der Mönche», *Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*, 1 (1994), pp. 17-42.

8 Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988.

9 Bon ensemble du matériel (avec une interprétation en partie problématique) maintenant chez Brigitte Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalter* (Orbis mediaevalis 3), Berlin, 2002.

10 Cf. *El Pseudo-Turpin Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (Klaus Herbers, dir.), Saint-Jacques de Compostelle, 2003 et *Jakobus und Karl der Große. Von Einhard's Karlsvita zum Pseudo-Turpin* (Klaus Herbers, dir.) (Jakobus-Studien 14), Tübingen, 2003.

siques. Pour le 25 juillet et le 30 décembre, la fête dite de la translation de l'apôtre, le livre propose des formulaires détaillés. Les deux jours de fête recevaient des octaves. D'autres solennités, telle une fête des miracles le 3 octobre, furent rajoutées par un autre rédacteur au *Liber Sancti Jacobi*. Au moins dans l'idée des compilateurs, le nombre de fêtes dédiées à une vénération liturgique particulière de saint Jacques atteignait donc près de vingt jours durant l'année. La ville de Compostelle jouissait ainsi d'une sacralisation renforcée, bien que d'autres passages du livre thématisaient également la mission en *Hispania* de l'apôtre.

À côté d'un mode de sacralisation du temps plutôt conventionnel, la sacralisation de l'espace traversé par les pèlerins se révèle plus important, ce qui est particulièrement perceptible dans le cinquième livre, le *Guide des chemins de Saint-Jacques*. Dans le huitième chapitre, dès le titre¹¹, son auteur n'arrête pas de rappeler au pèlerin, à propos de tel ou tel tombeau de saint au long du chemin, qu'il faut le visiter : *visitandum est* ou *visitanda sunt*. Dans le seul chapitre 8 du guide cette formule est utilisée 23 fois¹². L'aspect répétitif mais aussi la structure grammaticale de ces passages signalent une volonté de conceptualisation. Surtout dans cette partie, le « Guide » se montre plus **prescriptif** que **descriptif**. Si l'on considère qu'il est plus ou moins contemporain de la rédaction de la version longue de l'acte de consécration de la cathédrale de Compostelle sous Alphonse III avec ses reliques et notices de consécration, il est très possible que ce chapitre du « Guide » ait également servi à situer le culte de l'apôtre de Compostelle dans un ensemble d'autres saints importants¹³. L'esquisse de quatre chemins principaux menant de France à Saint-Jacques contribuait à « subordonner les centres (de culte) en France à celui de Saint-Jacques »¹⁴. Sur le plan idéal, cela était bien nécessaire si l'on souhaitait placer au centre un lieu de pèlerinage qui, géographiquement, se trouvait à l'extrême ouest du monde connu ! Comment cela s'est-il fait ?

La structure du chapitre 8 du « Guide du pèlerin » est en partie perceptible à travers le tableau suivant.

11 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 241 : «... sunt visitanda».

12 Il n'y a qu'un seul endroit dans le chapitre 9 où le verbe «visiter» est employé pour une illustration des Rois Mages : «et tres reges qui veniunt ad visitandum puerum cum matre», *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 253.

13 Cf. l'éd. de José Manuel Díaz de Bustamante et José Eduardo López Perreira, «El acta de Consagración de la Catedral de Santiago. Edición y estudio crítico», *Compostellanum*, 35 (1990), pp. 377-400, pp. 392-396, en particulier pp. 394-395. Cf. la remarque des auteurs p. 390.

14 Manuel C. Díaz y Díaz (en coll. avec Maria A. García Piñero et Pilar del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (Monografías de Compostellanum 2), Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 30. – La littérature sur le « Guide du pèlerin » est surabondante, cf. l'orientation bibliographique par Klaus Herbers, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen, 1986, 7^e éd., Tübingen, 2001, pp. 7-12 et pp. 187-216 et surtout Alison Stones et Jeanne Krochalis, *The pilgrim's guide : a critical edition*, 2 vol., London, 1998, I pp. 11-37; II pp. 232-283; Klaus Herbers, *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt*, München, 2006.

Localité	Saint	Notice sur la vie	Notices sur les miracles	Lieu de culte	Fête	Édition Herbers, Santos
1. Via Egidiana						
Arles	Trophimus	+	-	Arles	29 décembre	p. 241
Arles	Caesarius	(+)	-	Arles	1 ^{er} novembre	p. 241
Arles	Honoratus	+	-	Cimetière d'Arles	16 janvier	p. 241
Arles	Genesius	+	+ (chef à Carthagène)	Cimetière d'Arles	25 août	p. 241
Arles				Cimetière des Aliscamps	-	p. 241-242
St-Gilles	Aegidius	+	+	Égl. de Saint-Gilles	1 ^{er} septembre	p. 242-243
Gellone (Saint-Guilhem-le Désert)	Guillelmus	+	-	Gellone	28 mai	p. 244
(près d'Agde)	Tiberius, Modestus, Florentia	+	-	Monastère de Saint-Thibéry	10 novembre	p. 244
Toulouse	Saturminus	+	(+)	Basilique de Toulouse	29 novembre	p. 244
2. Via Podiensis						
Conques	Fides	+	+	Basilique de Conques	6 octobre	p. 244
3. Via Lemovicensis						
Vézelay	Maria Magdalena	+	+	Basilique de Vézelay	22 juillet	p. 244
Saint-Léonard de Noblat	Leonardus	+	+		6 novembre	p. 244-245
Périgueux	Fronto et al.	+	+	Rotonde de Périgueux	25 octobre	p. 245-246
4. Via Turonensis						
Orléans	Evurcius	+	+	Sainte-Croix	-	p. 246
Tours	Martinus	+	+	Égl. Saint-Martin de Tours	11 novembre	p. 246
Poitiers	Hilarius	+	+	Basilique de Saint-Hilaire de Poitiers	13 janvier	p. 246
Angély	Johannes Baptista (caput)	+	+	Égl. de Saint-Jean d'Angély	24 février (inventio)	p. 246-247
Saintes	Eutropius	+	+	(Égl. de Saint-Eutrope de Saintes)	-	p. 247-250
Blaye	Romanus, Rolandus	+	+	Basilique de Saint-Romain		p. 250
Bordeaux	Severinus	+		(Basilique de Saint-Seurin de Bordeaux)	23 octobre	p. 250
Belin	Oliverus, Gondeboldus, Ogierus, Arastagnus, Garinus et al.	+	+	(in landis Burdegalensisibus)?	-	p. 250
5. En Espagne						
Santo Domingo de la Calzada	Dominicus (de la Calzada)	+		(Égl. de Saint-Dominique)	-	p. 250
Sahagún	Facundus et Primitivus	+	+	Basilique (fondée par Charlemagne)	27 novembre	p. 250
León	Ysidorus	+		(Égl. de San Isidoro)	-	p. 250
Santiago						

Aux 21 lieux de culte en France qui ont profité d'une description plus détaillée s'opposent seulement trois, voire – si l'on ajoute Saint-Jacques – quatre, lieux de culte en Espagne. Ce déséquilibre se doit peut-être aussi à l'intention principale de soumettre à Compostelle les centres concurrents français en tant que destination du pèlerinage. C'est ainsi que surtout les centres de culte en France apparaissent comme des sanctuaires d'étape. Le même déséquilibre assez notable existe, en revanche, entre les quatre chemins de France. La description du chemin venant d'Arles – sur trois pages imprimées dans l'édition latine – est presque aussi détaillée que celle de la route entre Paris et Tours, particulièrement longue, il est vrai, en raison de l'interpolation de la Passion de saint Eutrope (cinq pages imprimées dont deux et demie sur la Passion). Les descriptions des chemins du Puy et de Vézelay sont nettement plus concises : une page et demi pour Vézelay et à peine un tiers de page pour Le Puy. L'ampleur de la description correspond au nombre de saints. Sur le chemin du Puy, seule sainte Foy de Conques est mentionnée, sur celui de Vézelay sont nommés seulement sainte Marie-Madeleine, saint Léonard et saint Front. Face à cette observation, je soutiendrais l'hypothèse que les chemins du Massif Central étaient peu empruntés et peu connus. Autrement, il aurait été facile d'augmenter dans ce chapitre du guide le nombre de saints mentionnés. En conséquence, les chemins de Paris/Tours et de Saint-Gilles, mieux connus et plus fréquentés, jouissaient d'une sacralisation plus ample et plus soutenue.

Comment ces lieux des saints sont-ils introduits par l'auteur ? Sont mentionnés d'abord le saint et son lieu de culte. La mention s'achève en général sur la date de sa fête. L'Espagne en est pratiquement dépourvue. Les quelques dates ne permettent pas de saisir un programme précis. Pour certains saints personnages, la mention du nom, du lieu de culte et la fête principale, semblait suffisante, comme c'est le cas de saint Honorat, évêque d'Arles. Pour certains saints, l'on peut, en revanche, supposer l'existence, au moins, de connaissances rudimentaires des dossiers hagiographiques¹⁵. Telle ou telle remarque référentielle à une Vie, une Passion ou des Miracles milite en faveur de cette hypothèse. Des mentions concernant les fondations et les formes de vie monastiques sont fréquentes. Les critiques de centres concurrents sont particulièrement détaillées. Saint-Gilles bénéficie d'une présentation particulièrement développée qui inclut une description quasi-artistique de sa châsse. En même temps, et c'est valable pour certains autres saints aussi, les centres concurrents sont critiqués : « Qu'ils rougissent donc de honte les Hongrois qui prétendent avoir son corps ! »¹⁶. Cette remarque amène l'auteur à une considération d'ordre général sur la

15 Cf. les numéros en question de la *Bibliotheca Hagiographica Latina* dans les notes chez Klaus Herbers, *Jakobsweg*, pp. 123-153.

16 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 243 : « Erubescant igitur Ungarii qui dicunt se habere eius corpus... » ; cf. Herbers, *Jakobsweg*, p. 132 ; traduction française citée d'après Jeanne Viellard, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XI^e siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, Macon, 1938, 4^e éd., ibid., 1969, ici p. 47.

valeur des saints présentés ; après avoir décrit l'échec d'une tentative de vol du bras de saint Gilles, il conclut : « Il y a quatre corps saints qui, dit-on, n'ont jamais pu être enlevés de leurs sarcophages, si l'on fait foi des nombreux témoignages : ceux de saint Jacques, fils de Zébédée, du bienheureux Martin de Tours, de saint Léonard du Limousin et du bienheureux Gilles, confesseur du Christ. On raconte que Philippe, roi de France, essaya jadis d'emporter ces corps en France, mais il ne put réussir à les faire sortir de leurs sarcophages »¹⁷. À côté de saint Jacques, l'auteur mentionne ainsi les trois saints principaux des chemins de Saint-Jacques en France : saint Martin, saint Léonard et saint Gilles. Ils peuvent être mis en relation avec trois des quatre chemins. Celui du Puy, à nouveau absent, est seulement mis en valeur par la mention de sainte Foy. Il est alors bien visible à quel point l'envergure de la sacralisation de l'espace variait dans le « Guide » d'un chemin à l'autre, puisqu'à des endroits cachés l'auteur considérait également la valeur des différents cultes.

En revanche, les lieux de culte ne structurent guère l'organisation pratique du pèlerinage. Les lieux de dévotion ne correspondaient pas à des étapes de voyage. Dans le second chapitre, le chemin en Espagne est divisé en étapes de route. La France ne s'y trouve pas. Mais en Espagne, les quelques saints mentionnés n'ont visiblement pas influencé la structure des étapes. Voilà pourquoi je soutiens ici l'hypothèse qu'en ce qui concerne la sacralisation des lieux de culte c'est de nouveau une perspective bien différente qui jouait un rôle pour l'auteur du huitième chapitre. Si l'on considère l'importance de l'apôtre Jacques en tant que missionnaire de la Péninsule ibérique, il ne semble guère surprenant que dans le même chapitre du « Guide du pèlerin » les remarques relatives à saint Trophime d'Arles commencent de la façon suivante : « Tout d'abord ceux qui vont à Saint-Jacques par la route de Saint-Gilles, doivent rendre visite à Arles au corps du bienheureux Trophime, confesseur ; c'est lui dont saint Paul, écrivant à Timothée, évoque le souvenir et qui fut, par ce même apôtre, sacré évêque et envoyé le premier dans cette ville pour y prêcher l'évangile du Christ. C'est de cette source très claire, dit le pape Zozime, que toute la France reçut les ruisseaux de la foi. Sa fête se célèbre le 29 décembre »¹⁸.

17 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 243 : «Quatuor sunt sanctorum corpora, que ab aliquo de propriis sarcophagis nullo modo moveri posse referuntur, ut a multis probatur : beati scilicet Iacobi Zebedei et beati Martini Turonensis et sancti Leonardi Lemovicensis, et beati Egidii, Christi confessoris. Traditur quod Philippus, rex Galliarum, eadem corpora ad Galliam deferre olim temptavit, sed nullo modo de propriis sarcophagis suis ea movere potuit» ; traduction française citée d'après Jeanne Vieliard, *Guide du pèlerin*, p. 47 ; cf. Klaus Herbers, *Jakobsweg*, p. 132.

18 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 241 : «Primitus namque his qui per viam Egidianam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati Trophimi confessoris corpus apud Arelatem visitandum est ; cuius meminit beatus Paulus scribens ad Thimoteum, qui ab eodem apostolo antistes ordinatus, prefate urbi primus ob Christi evangelium predicandum directus est. Ex cuius fonte lucidissimo, ut papa Zosimus scribit, tota Gallia fidei rivulos accepit ; cuius sollempnitas IIII kalendas Ianuarii celebratur» ; traduction française citée d'après Jeanne Vieliard, *Guide du pèlerin*, p. 35 ; cf. Klaus Herbers, *Jakobsweg*, p. 123 (avec les références des citations de la lettre de Zozime). – Cf. sur l'importance de saint Trophime et d'autres saints de la France du sud : Anke Krüger, *Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert* (Beiträge zur Hagiographie 2), Stuttgart, 2002, pp. 29-114, en particulier pp. 33-37 et pp. 42-49.

Le texte présente ainsi un missionnaire en lien avec l'apôtre Paul à qui l'on attribue l'évangélisation de la *Gallia*. Saint Trophime figure-t-il comme contrepartie de saint Jacques et de son rôle de missionnaire dans l'*Hispania* ? Si l'on s'attache à d'autres saints mentionnés dans le huitième chapitre, il faut voir un certain parallèle avec saint Front dont il est dit traditionnellement qu'il fut envoyé par saint Pierre en France, ainsi qu'avec saint Eutrope, faussement replacé dans les temps apostoliques par confusion. Depuis les temps de la réforme de l'Église au XI^e siècle, les papes faisaient de plus en plus remonter les premières missions chrétiennes à Pierre et Paul et leurs disciples. Il semble que cette revendication est perceptible à travers les exemples de saint Front et de saint Eutrope. Les réactions compostellanes au moyen des « varones apostólicos » ont fait l'objet de plusieurs études¹⁹. Si donc, dès le début du chapitre 8 du « Guide du pèlerin », ces traditions romano-apostoliques sont calquées sur l'exemple de la *Gallia*, si en même temps et de façon continue des reliques bibliques aussi éminentes que le chef de saint Jean-Baptiste (à Saint-Jean d'Angély) ou le corps de sainte Marie-Madeleine sont seulement mentionnées en tant qu'objets de culte de passage, cela devrait en même temps souligner la tradition de la mission ibérique de saint Jacques et influencer la structuration du chapitre 8 du « Guide du pèlerin ». À ma connaissance, cette corrélation voire juxtaposition n'a pas été vue jusqu'à présent : dans le huitième chapitre, saint Trophime et la christianisation de la *Gallia* sont placés en tête du chemin. Celui-ci s'arrête à Saint-Jacques ce qui inclut implicitement la christianisation de l'*Hispania*.

IV. L'espace et le temps au XV^e siècle

Si l'on étudie le chapitre 8 du « Guide du pèlerin » en vue d'une concurrence culturelle entre l'Espagne et la France et d'une intention de subordination des saints de passage, cela pose la question du sens réel de ce chapitre du « Guide ». Comment les reliques sont-elles visitées et vénérées par le pèlerin ? Quels sont les prières et les rites à employer ? Les fêtes des différents saints sont mentionnées mais sans préciser leur rôle pour le pèlerin de Saint-Jacques. La liturgie et la paraliturgie dans le *Liber Sancti Jacobi* n'intéressent que le lieu de culte de Saint-Jacques. N'était-il pas possible de replacer le voyage à Saint-Jacques dans un programme spirituel plus global ?

Cette question me permet de passer à l'exemple du XV^e siècle, celui du frère Félix Fabri²⁰ alias Felix Schmid (vers 1440–1502). Dominicain de Bâle puis d'Ulm attaché

19 Cf. outre la contribution de Fernando López Alsina dans ce volume avec la littérature id., « Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela », en *El papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede episcopal de Iria a Compostela en 1095* (id., dir.), Santiago de Compostela, 1999, pp. 107-127 ; cf. Klaus Herbers, « Le culte de Saint-Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy. Indices d'une conception historiographique (début du 13^e siècle) », *À la recherche de légitimités chrétiennes* (Patrick Henriot, dir.), Lyon, 2003, pp. 149-176.

20 Cf. sur sa vie Felix Fabri, *Die Sionpilger*, éd. par Wieland Carls (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 39), Berlin, 1999, pp. 53-62 ; en guise de résumé aussi Herbert Wiegandt, *Felix Fabri. Dominikaner*,

au mouvement de la réforme monastique du xv^e siècle, Fabri est un bon exemple du renouveau scientifique dans les couvents réformés de l'ordre des frères prêcheurs²¹.

À côté d'une œuvre bien connue sur le voyage à Jérusalem (*Evagatorium*), il signa également en 1493 un écrit que l'on appelle habituellement « Les pèlerins de Sion »²². Un groupe de croyants, les pèlerin de Sion, s'adonnent à un pèlerinage virtuel *ad loca sancta*. Les Dominicaines d'Ulm avaient demandé à Félix Fabri de rédiger et leur réciter ce livre qui comporte les trois grands pèlerinages à Jérusalem, à Rome et à Saint-Jacques. Les trois voyages décrits par Fabri commencent par un parcours des églises d'Ulm en mentionnant les indulgences que l'on peut y recevoir²³. Ensuite commence le parcours des pèlerins. Le voyage à Jérusalem représente la partie la plus développée du récit. Les destinations de Rome et de Saint-Jacques sont traitées plus concisément. Mis à part les distances, cela se doit sans doute aussi aux expériences personnelles de Fabri.

Même si Fabri ne l'a jamais fait lui-même, je présente la partie sur le pèlerinage de Saint-Jacques puisqu'elle permet bien de saisir les intentions principales de l'auteur et de son œuvre. Venant d'Ulm vers Compostelle, le chemin s'accorde, dans le sud de l'Allemagne, plein de détours, avant de se diriger ensuite par l'Alsace, la Suisse et la vallée du Rhône vers le sud-ouest. Les détours sont déjà évoqués dans le titre de cette partie du récit : « *mit vil umb wegs zuo den hailligen* » (par de nombreux détours vers les saints)²⁴.

Inutile de mentionner et de commenter ici chaque étape du voyage. Je me contenterai, en revanche, d'évoquer, au moins, la structure principale et quelques particularités. Selon toute vraisemblance, le chemin jusqu'en Suisse était bien familier à l'auteur. Félix Fabri se réfère ici à des régions qui lui sont bien connues. Il mentionne souvent des couvents de Dominicains et de Dominicaines en y ajoutant de temps en temps des remarques sur des événements récents²⁵.

Reiseschriftsteller, Geschichtsschreiber 1441/42–1502 (Lebensbilder aus Schwaben und Franken 15), Stuttgart, 1983, pp. 1-28 et Kurt Hannemann, «Felix Fabri», *Verfasserlexikon*, 2^e éd., Berlin et New York, 1980, col. 682-689. Sur Fabri cf. aussi ma contribution : *Felix Fabris 'Sionpilgrin' – Reiseschilderung und ältester Kirchenführer Ulms. Ein Beitrag der Reichstadt Ulm zur Pilgerliteratur des 15. Jahrhunderts* (Jakobus-Studien 16), Tübingen, 2005, pp. 195-215 (sous presses).

21 Au xv^e siècle, l'historiographie a été également cultivée dans les monastères du Rhin supérieur, cf. sur la réforme Bernhard Neidiger, «Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland», *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 11 (1992), pp. 175-196, en particulier p. 184s. ; id. «Stadtregiment und Klosterreform in Basel», *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Kaspar Elm, dir.) (*Berliner historische Studien* 14 = *Ordensstudien* 6), Berlin, 1989, pp. 539-567 ; cf. de façon générale Dieter Mertens, «Klosterreform als Kommunikationsereignis», *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Gerd Althoff, dir.) (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart, 2001, pp. 397-420 ; Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 32), Tübingen 2006.

22 Cf. en détail Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, pp. 56-62 à propos des différentes œuvres du moine dominicain.

23 Les plus complètes se trouvent en tête du voyage à Jérusalem ; dans le récit du voyage à Rome seule la bénédiction des pèlerins est mentionnée, cf. Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, p. 314 ; le voyage à Saint-Jacques se réfère à ce qui précède («wie geschriben ist am zehenden blat», *ibid.*, p. 355).

24 *Ibid.*, p. 355.

25 *Ibid.*, pp. 355-360, cf. par exemple les remarques sur la guerre entre l'évêque de Mayence et le comte palatin en 1246 (*ibid.*, p. 356).

Cette orientation donne déjà un profil particulier à la topographie puisque l'auteur guide les pèlerins par la vallée du Rhin en traversant, ensuite, le Jura entre Bâle et Berne. Plusieurs récits de pèlerinage de Saint-Jacques nous sont parvenus du xv^e siècle dont les auteurs passaient d'abord aussi par Ulm pour aller ensuite, par le lac de Constance et Einsiedeln, Lucerne et les pays suisses, vers le sud-ouest²⁶. Il en est de même pour le « Guide du pèlerin » bien connu d'Hermann König von Vach (*Die Straß und walfart von Sant Jacob*), imprimé pour la première fois en 1495, contemporain ainsi du récit de Fabri²⁷.

(Carte)

Pour la vallée du Rhône, l'itinéraire décrit par Fabri est quasi-identique à celui du « Guide du pèlerin » de König. En revanche, la route change après Toulouse. Les pèlerins de Sion se dirigent vers Narbonne en marchant ensuite, par la Catalogne et le long de la côte méditerranéenne, jusqu'à Carthagène. Les pèlerins prennent un navire qui les mène de la mer 'intérieure' à la mer dite 'extérieure', c'est-à-dire de la Méditerranée par le détroit de Gibraltar jusqu'à l'Atlantique²⁸ pour suivre, depuis Lisbonne, le Tage jusqu'à Tolède. Le voyage passe ensuite par Séville, Salamanque et Avila pour arriver, enfin, le 38^e jour à Saint-Jacques de Compostelle. Fabri y ajoute des excursions sur quelques îles appelées Sainte-Marie, Jésus-Christ, Saint-Georges ou bien Saint-André. Il s'agit, semble-t-il, des Açores, découvertes seulement au milieu du xv^e siècle. Peut-être Fabri les avait-il connues par une copie de l'œuvre de Ptolémée imprimée à Ulm en 1482²⁹. Celui-ci place les Açores, à tort, bien près de la côte espagnole ce qui a pu engendrer l'idée de Fabri d'y faire une « excursion »³⁰.

26 Cf. en particulier les récits de voyage de pèlerins ou bien voyageurs de Nuremberg Hieronymus Münzer, Sebald Oertel e. a., cf. l'anthologie de Klaus Herbers et Robert Plötz, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans 'Ende der Welt'*, München, 1996. Version espagnole : Klaus Herbers et Robert Plötz, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al 'fin del mundo'*, Saint-Jacques de Compostelle, 1998 (parue en 1999) ; sur les pèlerins de Nuremberg : Klaus Herbers, «Pilgerfahrten und Nürnberger Pilger auf der Iberischen Halbinsel in der Zeit um 1500», *Wallfahrten in Nürnberg um 1500* (Klaus Arnold, dir.) (Pirckheimer-Jahrbuch 17), Wiesbaden, 2002, pp. 53-78 ; sur Hieronymus Münzer, une publication est en cours de préparation à Erlangen : cf. en attendant id., «'Murcia ist so groß wie Nürnberg' – Nürnberg und Nürnberger auf der Iberischen Halbinsel : Eindrücke und Wechselbeziehungen», *Nürnberg – europäische Stadt in Mittelalter und Neuzeit* (Helmut Neuhaus, dir.) (Nürnberger Forschungen 29), Neustadt, 2000, pp. 151-183 et Klaus Herbers, «'Das kommt mir spanisch vor'. Zum Spanienbild von Reisenden aus Nürnberg und dem Reich an der Schwelle zur Neuzeit», *Das kommt mir spanisch vor. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters* (Klaus Herbers et Nikolas Jaspert, dir.) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 1), Münster, 2004, pp. 1-30.

27 Cf. Klaus Herbers et Robert Plötz, *Die strass zu Sankt Jakob. Der älteste deutsche Pilgerführer nach Santiago de Compostela*, Ostfildern, 2004 ; trad. en galicien précédant la version allemande sous la dir. de Robert Plötz et Klaus Herbers, *A peregrinaxe e o Camiño a Santiago. Hermannus König de Vach*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999.

28 Cf. sur ce passage et sa réception dans l'espace catalan, Klaus Herbers, «Prescripción y descripción – peregrinos jacobeos alemanes de paso por Cataluña», *El Camí de Sant Jaume i Catalunya*, pp. 27-39. Cf. pour le passage à partir de Narbonne, l'éd. : Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, p. 363s.

29 Ibid., p. 365 ; cf. sur l'hypothèse que Fabri avait connu le Ptolémée imprimé à Ulm ibid., p. 26.

30 En revanche, Fabri écrit que les vrais pèlerins les visitaient «vil tag», tandis que pour les pèlerins de Sion cela n'était qu'«ain tagreis», ibid., p. 365.

Sur le chemin de Saint-Jacques vers l'est, Palencia, le lieu de formation de saint Dominique, prend une place importante. Le voyage passe ensuite par Saragosse et les Pyrénées en France, d'abord à destination de Bordeaux et de Saintes. En France, les pèlerins cheminent pendant 16 jours au long et au travers du pays pour embarquer le 61^e jour de Lisieux pour l'Angleterre. Ils y passent quatre jours pour visiter entre autres les sanctuaires de Canterbury et de Gloucester³¹.

Une autre traversée, en Irlande pour visiter le purgatoire de saint Patrick à Lough Dergh, est mentionnée dans un des chapitres suivants. Par l'Écosse et l'Angleterre, les pèlerins reviennent sur le continent (68^e jour). Après Bruges et Saint-Servatius de Maastricht, ils arrivent finalement à Aix-la-Chapelle. Puis Fabri consacre un long chapitre à Cologne et aux Rois Mages. Une section sur sainte Ursule et ses 11.000 compagnes est insérée sous un titre à part. Ce n'est qu'après cette longue digression du récit qu'en passant le long du Rhin jusqu'à Mayence, les pèlerins reviennent à Ulm³². Mais le parcours ne semble pas suffire : Fabri suggère que les pèlerins de Sion prolongent leur voyage de quinze jours pour visiter des sanctuaires en Thuringe, en Saxe et en Franconie³³. C'est ainsi que son pèlerinage de Saint-Jacques s'achève après 90 jours de voyage.

À l'instar des pèlerins mentionnés dans le « Guide » du XII^e siècle, les pèlerins de Sion de Fabri sont également tenus de visiter des lieux saints. Cependant la conception de Fabri est plus concrète quant à la mise en pratique de cette visite. Fabri ne décrit pas seulement les différentes étapes mais aussi les différents rites et rituels : il mentionne les antiennes à chanter ainsi que les diverses indulgences. Il insère les noms des saints et des martyrs et les notices correspondantes pour lesquelles il s'est sans doute souvent basé sur la *Légende dorée*. Dans son récit la sacralisation des espaces est plus concrète tout en prenant une dimension rituelle. Fabri se consacre amplement au *umwege*, aux détours mentionnés dans le titre. La description de l'itinéraire en Allemagne, en particulier en Allemagne du sud, permet de saisir le paysage de culte au sein de cette région : en partant du parcours local d'Ulm et de sa topographie ecclésiastique, Fabri dessine pour l'Allemagne méridionale un paysage sacré autour de Maulbronn, Heidelberg, Worms, Hochheim, Spire, Strasbourg et le Mont Sainte-Odile. Ce faisant, l'auteur évoque surtout des couvents de dominicains et en particulier des monastères de femmes : rappelons qu'appartenant lui-même à l'ordre des Dominicains, Fabri avait rédigé son œuvre à la demande des Dominicains d'Ulm. En partant de ce premier cadre géographique, l'auteur déploie une autre topographie sacrée de l'Europe occidentale. À partir de la France, il est moins question d'itinéraires proprement dits mais surtout de tous les principaux saints au long des ces itinéraires. C'est ainsi que Fabri crée une nouvelle carte, qui lui est

31 Ibid., pp. 366-372.

32 Ibid., pp. 372-388.

33 Ibid., pp. 388-395.

propre, basée sur une cartographie mentale (*mental mapping*)³⁴ qui se base sur les connaissances topographiques de son époque, tirées de récits de pèlerins, d'études cosmographiques et d'autres sources. Il ajoute des données hagiographiques et les enrichit de prières paraliturgiques et de méditations. Cette façon de présentation me semble tout à fait nouvelle dans la mesure où elle est basée sur trois étapes : le parcours à Ulm, la description microgéographique de l'Allemagne du sud et l'élargissement à l'*Orbis christianus*.

Que peut-on tirer de ces observations pour une interprétation globale du texte ? L'essentiel est donné dans les conclusions de chaque passage du récit : jour après jour, Fabri explique les étapes des trois pèlerinages. Or, les jours correspondent aux jours de l'année et renferment tout le cercle du monde. Mais qu'est-ce que le monde pour Fabri ? Pour lui, le monde est constitué des lieux d'action de Jésus, de Marie, des apôtres et des lieux de scènes des Évangiles et des Epîtres. Il y ajoute les lieux d'action et de la passion de saints, de martyrs, de confesseurs et de saintes vierges. Bien que Fabri propose des prières aux pèlerins virtuels, il les laisse, en conclusion, au choix de chacun. Par le principe structurel des voyages quotidiens, Fabri parvenait à un jet littéraire novateur : à la fin du récit, le voyage est prolongé pour arriver à, voire dépasser légèrement, le nombre de jours d'une année. Il créa ainsi un légendier pour toute l'année basé sur un principe d'ordre et une suite géographique : le temps et l'espace s'alliaient pour arriver à l'histoire du salut, visible à travers les saints de la chrétienté. Or, il ne s'agissait pas d'une transmission cartographique de ces idées d'ordre temporel et spatial³⁵, mais plutôt d'un légendier de multiples saints. Je parlerais volontiers d'une géographie hagio-chronologique³⁶. Sur le plan spirituel, le cycle de l'année, l'histoire du salut et la piété sont reliés au monde entier. Fabri se place ainsi au centre des discussions sur la réforme et le savoir, la tradition et le progrès, propres aux xv^e siècle. Il établit des liens entre les intérêts d'ordre humanistique et cosmographique et l'hagiographie traditionnelle. Il se consacre à la critique du pèlerinage en louant les pèlerinages virtuels comme étant la variante la plus interiorisée, la plus 'fervente'. À côté de l'indulgence, il réserve une place primordiale à la prédic-

34 Sur l'interprétation des cartes du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central, calquées souvent sur l'histoire chrétienne du salut tout en mettant en image d'autres réflexions cf. à titre d'exemple Ingrid Baumgärtner, «Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten», *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Dieter R. Bauer, Klaus Herbers et Nikolas Jaspert, dir.), Francfort/Main, 2001, pp. 271-334 ; Hartmut Kugler, «Die Ebstorfer Weltkarte. Ein europäisches Weltbild im deutschen Mittelalter», *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, 116 (1987), pp. 1-29. Cf. en dernier les réflexions problématiques de Brigitte Englisch, *Ordo orbis terrae*.

35 Evelyn Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World* (The British Library Studies in Map History 1), London, 1997, réimpr. 1999 ; Marina Smyth, «Perceptions of Physical and Spiritual Space in Early Christian Ireland», *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (Jan A. Aertsen et Andreas Speer, dir.) (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin et New York, 1998, pp. 505-524.

36 Hedwig Röckelein emploie ce terme (« Hagio-Geo-Graphien ») dans le contexte des translations du ix^e siècle : «Über Hagio-Geo-Graphien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts», *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (Martin Heinzelmann, Klaus Herbers et Dieter R. Bauer, dir.) (Beiträge zur Hagiographie 3), Stuttgart, 2002, pp. 166-179.

position intérieure du croyant. La composition du texte se nourrissait donc de la tradition du pèlerinage et de dossiers hagiographiques, mais aussi de connaissances cosmographiques qui restent précises tant que l'auteur demeure près de ses lieux d'origines, mais qui perdent de leur précision à l'étranger. Sa perspective critique sur la tradition du pèlerinage, son attachement à un enracinement local des chrétiens, le souci d'aider ceux qui maîtrisaient peu ou pas du tout le latin, la recherche d'une unification des forces de la réforme, en particulier à Ulm, et enfin le succès de cette recherche, perceptible dans le prologue et la diffusion manuscrite de son œuvre, tout cela contribue à faire de Fabri un vrai combattant de la réforme au xv^e siècle. Son œuvre sur les pèlerins de Sion, écrite à la fin de sa vie, nous illustre au mieux ce trait du personnage. Au-delà de tout attachement aux traditions, cet aspect de son travail visait l'avenir : les centres de pèlerinage et les lieux saints servaient de plus en plus à structurer une carte à la fois mentale et sacrale, inspirée également par les idées de l'humanisme.

V. Bilan et comparaison

La comparaison entre la conception des lieux et temps sacralisés chez Fabri et le chapitre *visitandum est* du Guide du pèlerin dans le Liber Sancti Jacobi, montre facilement les ressemblances et différences :

1. Si, dans le sens de la citation initiale d'Ernst Troeltsch, l'on accepte l'importance des remarques sur le dogme et le rite pour l'évolution historique, les différences sautent aux yeux. La spiritualité et la mise en pratique du pèlerinage en chemin n'intéressaient guère l'auteur du chapitre 8 du « Guide du pèlerin » : *Visitandum est* est répété maintes fois sans qu'il précise la forme et la chronologie appropriées. Le rôle du culte est limité au seul lieu de Saint-Jacques de Compostelle. En revanche, Fabri, lui, relie les lieux et les saints visités à une programmation spirituelle qui va de l'information au rituel. Pour reprendre la réflexion de Troeltsch : chez Fabri, le culte et le rite sont mieux intégrés aux chemins du pèlerinage.
2. En dehors de l'écart de trois siècles et de la distance spatiale entre Ulm et Saint-Jacques, les perspectives me semblent également responsables de cette différence. Je dirais qu'une perspective de l'« intérieur » s'oppose à une perspective de l'« extérieur ». En somme, le *Liber Sancti Jacobi* ne vise qu'à une sacralisation des lieux en laissant de côté le temps. De plus, l'auteur du huitième chapitre est fortement influencé par la perspective du centre jacquaire. Il est même possible que la *Gallia*, christianisée par les disciples de saints Pierre et Paul, y soit opposée à l'*Hispania*, christianisée, elle, par saint Jacques. Le dominicain Félix Fabri est capable de rompre avec cette perspective : sa conception est plutôt basée sur le point de vue du pèlerin qui attache la même valeur à tous les lieux saints susceptibles de l'intéresser. Ces deux points de départ mènent à des conceptions bien différentes d'une sacralisation de l'espace : dans le « Guide » du xiii^e siècle, Saint-Jacques relie

voire soumet des lieux saints au tombeau de l'apôtre, chez Fabri le monde est imprégné par tous les saints de la chrétienté. Il propose une perception qui va du cadre plus restreint au cadre plus large : Ulm – l'Allemagne méridionale – la chrétienté entière.

3. C'est pourquoi Fabri veille peut-être plus à intégrer dans son programme hagiographique le temps à côté des lieux. Vu qu'il ne s'engage pas dans la promotion d'un lieu de culte précis – bien que parfois il montre certaines préférences –, il est capable de répondre à des besoins spirituels très variés. Sa conception s'inspire de divers mouvements contemporains et correspond bien, rappelons-le, à l'idée d'une géographie hagio-chronologique.
4. Pour terminer : Les chemins de Saint-Jacques doivent leur intérêt aussi à la double perspective entre mythe et réalité. Ou, en d'autres termes : il n'y a rien de plus réel que le mythe.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 28-07-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 03-08-2012

Advenedizos en Santiago de Compostela en el siglo XVII.

Un estudio sobre el registro de bautismo en la parroquia de Corticela

Satoko Nakajima
Rikkyo University, Tokio

Resumen: Este breve artículo estudia el cambio y la continuidad de las funciones de la ciudad jacobea, en concreto, la parroquia de Corticela. Hemos analizado los 282 registros de bautismo en los libros sacramentales de esta parroquia desde 1603 hasta 1700. Primeramente, hemos podido averiguar que en el siglo XVII, los extranjeros llegaron a Santiago para recibir el bautismo por el rito católico. En segundo lugar, a través del registro de bautismo de niños extranjeros hemos podido confirmar una alta presencia de extranjeros en la parroquia. En tercer lugar, el análisis de los libros sacramentales ha demostrado que los extranjeros en la parroquia fueron mayoritariamente estantes. Los datos que nos ofrecen los libros sacramentales han sugerido la dificultad de conseguir la vecindad en Santiago de Compostela, ya que los pocos extranjeros que permanecieron durante largos períodos en la parroquia muy pocas veces son identificados como “vecinos desta ciudad”.

Palabras clave: Parroquia de Corticela. Bautismo de adultos. Bautismo de niños. Extranjeros. Estantes.

Foreigners in Santiago de Compostela in the 17th Century.

A study of the baptism register from the parish of Corticela

Satoko Nakajima
Rikkyo University, Tokyo

Summary: This short article studies change and continuity of the functions of the city of Santiago, specifically in the parish of Corticela. We have analyzed the 282 baptism entries in the record books from the parish between the years 1603 and 1700. Firstly, we have identified that in the seventeenth century, foreigners arrived in Santiago seeking to be baptized according to the Catholic rite. Secondly, by examining the register of baptisms of foreign children, we have been able to confirm the presence of a large number of foreigners in the parish. Thirdly, an analysis of the church records

has revealed that the foreigners in the parish were mainly temporary residents. The data provided by the church records suggest the difficulty of becoming an official citizen of Santiago de Compostela, as the few foreigners that remained in the parish for any long period of time are rarely identified as “vecinos desta ciudad” or citizens of this city.

Keywords: Parish of Corticela. Baptism of adults. Baptism of children. Foreigners. Temporary residents.

Foráneos en Santiago de Compostela no século XVII.

Un estudo sobre o rexistro de bautismo na parroquia da Corticela

Satoko Nakajima

Rikkyo University, Tokio

Resumo: Este breve artigo analiza o cambio e a continuidade das funcións da cidade xacobeá, en concreto, a parroquia de Corticela. Analizamos os 282 rexistros de bautismo nos libros sacramentais desta parroquia dende 1603 ata 1700. Primeiramente, puidemos coñecer que no século XVII, os estranxeiros chegaron a Santiago para recibir o bautismo polo rito católico. En segundo lugar, a través do rexistro de bautismo de nenos estranxeiros confirmamos unha alta presenza de foráneos na parroquia. En terceiro lugar, a análise dos libros sacramentais demostrou que os estranxeiros en Corticela foron maioritariamente estantes. Os datos que nos ofrecen os libros sacramentais suxeriron a dificultade de conseguir a veciñanza en Santiago de Compostela, xa que os poucos estranxeiros que permaneceron durante longos períodos na parroquia moi poucas veces son identificados como “vecinos desta ciudad”.

Palabras chave: Parroquia da Corticela. Bautismo de adultos. Bautismo de nenos. Estranxeiros. Estantes.

1. Introducción

La popularidad del culto a un santo nunca duró eternamente ni tampoco fue algo constante a lo largo de la historia¹. El culto al apóstol Santiago no fue una excepción. El apóstol Santiago que durante la época medieval gozó de fama, aplauso y prestigio a nivel europeo tampoco pudo mantener el interés de la gente tras finalizar el siglo XIII. Sobre todo en el siglo XV, finalizando la Reconquista, la pérdida del

¹ W. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981; S. Nalle, “A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián” en A. J. Cruz y M.E. Perry (eds), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, 1992, pp. 25 y ss.

interés al culto a Santiago fue decisiva. Las investigaciones anteriores han señalado que la disminución de popularidad del Apóstol se debe a varios factores. Entre muchas causas destacan la propagación de la peste durante el siglo XIV, la finalización de la reconquista en el siglo XV y el crecimiento del interés por el culto mariano en el siglo XVI. Así, la Edad Moderna no era ya una época fausta para el apóstol Santiago y la caída de su popularidad se reflejó en la merma del número de peregrinos que visitaba la tumba del Santo, lo que afectó en particular en la cantidad de peregrinos extranjeros a partir del siglo XVI debido a incremento de la vigilancia inquisitorial en las fronteras por el temor, en particular, a los protestantes que venían desde más allá de los Pirineos.

La presencia de extranjeros en Santiago de Compostela en la época moderna no es un tema desconocido por los historiadores hoy en día. Ha sido objeto de estudios históricos dedicados principalmente a los exiliados irlandeses y parcialmente a los hospitales. Estas investigaciones han arrojado luz sobre el papel que asumieron la ciudad de Santiago de Compostela y sus instituciones después de la caída de la popularidad de la peregrinación a Santiago de Compostela. El resultado de dichos estudios ha demostrado que a lo largo del siglo XVII la ciudad jacobea había mantenido en cierta medida el carácter obtenido durante la época de su apogeo medieval y había adquirido uno nuevo.

Veamos por ejemplo el caso de los hospitales. El apóstol Santiago originó la construcción de Santiago de Compostela y también fue la causa del desarrollo de la ciudad durante la época medieval. Desde que el rumor del descubrimiento de la tumba del santo corriera por toda Europa, la ciudad de Santiago de Compostela empezó a dotarse poco a poco de instalaciones para poder recibir a las multitudes de peregrinos que procedían de toda Europa. Los reyes, la Iglesia, las órdenes militares, los conventos y monasterios, etc. fundaron “hospitales” y albergues a lo largo de los siglos tanto en la ciudad jacobea como en su ruta de peregrinación. Durante la Edad Moderna, cuando se produjo la disminución de peregrinos en el Camino de Santiago coincidiendo con el incremento masivo de vagabundos, gente pobre y pobres de solemnidad en toda la Península, las instalaciones construidas para atender específicamente a “*los pobres peregrinos e enfermos que allí vinieron en romería*”, como el Hospital Real de los Reyes Católicos en Santiago de Compostela, se convirtieron en hospitales generales y centros asistenciales para pobres.²

Los cambios de función de la ciudad de Santiago de Compostela y sus instituciones se ve muy claramente cuando nos centramos en la presencia de extranjeros en ellas. La ciudad que antes recibía por regla general a peregrinos, a partir de finales del siglo XVI empezó a acoger también a exiliados. Compostela se convirtió en un

2 Sobre los hospitales y centros asistenciales en Galicia, véase D. García Guerrero, *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*, A Coruña, 1983; B. Barreiro Mallón y O. Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, 1998.

refugio para los católicos irlandeses, lo que se reflejó en las estructuras de alojamiento y sanitarias, así como en la fundación de colegios irlandeses³. Esta nueva situación repercutió también en la función de la parroquia de la Corticela en la catedral de Santiago de Compostela. La parroquia recibió enorme cantidad de peregrinos durante la época medieval y fue una de las más prósperas de la ciudad. Tras la caída de popularidad de la ruta jacobea, la identidad de la parroquia de peregrinos mantuvo en cierta medida el carácter de la época medieval pero adquirió uno nuevo: se convirtió en una parroquia de advenedizos. El objetivo de este artículo es arrojar luz sobre la ciudad jacobea durante el siglo XVII como lugar elegido por los extranjeros para la conversión al catolicismo y la integración de los advenedizos.

2. Fondos

Para este estudio hemos consultado los libros sacramentales de la parroquia de Corticela que se conservan en el *Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela*⁴. El registro de bautismos de dicha parroquia comienza a partir del día 25 de octubre de 1603. Estos fondos son una fuente de información valiosa y hasta el día de hoy una de las escasas fuentes que poseemos para conocer la presencia de extranjeros en Santiago de Compostela durante la Edad Moderna, pero hemos de reconocer que tienen sus limitaciones. Los libros sacramentales suelen recoger en los primeros tiempos datos incompletos y los de la parroquia de Corticela, desde luego, no constituyen una excepción; sólo hay dos registros en el año 1603 y tres el año siguiente. Cabe señalar también que sobre el período considerado (1603-1700) faltan los datos relativos a 31 años⁵. El examen de dichos registros nos da un total de 282 bautismos.

3. Bautismo de adultos

Aunque los Reyes Católicos otorgaron a los moros el derecho de guardar su religión después de terminada la Reconquista, no tardaron mucho en quitárselo, obligándoles a escoger entre la conversión o la emigración. De ahí en adelante después de la conversión masiva de 1502, ya se suponía que los que se quedaban en la Península eran todos cristianos y así, teóricamente, ya no quedaban herejes ni paganos para su conversión. Tampoco se aceptaba la inmigración de los extranjeros paganos o here-

3 O. Rey Castelao, "Exiliados irlandeses en Santiago de Compostela desde fines del XVI a mediados del XVII" en *Irlanda y la monarquía Kinsale 1601-2001: guerra, política, exilio y relegación*, Madrid, 2002; O'Connell, *The Irish College at Santiago de Compostela, 1605-1769*, Dublin, 2006.

4 Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela. Fondo Parroquial, Santiago-Corticela, Sta. María la Antigua. Serie: Libros Sacramentales, Número 4.

5 1608, 1612, 1616, 1622, 1626, 1629, 1639, 1641, 1645, 1646, 1647, 1648, 1649, 1650, 1651, 1652, 1653, 1654, 1655, 1656, 1669, 1671, 1672, 1673, 1674, 1677, 1682, 1686, 1695, 1696 y 1699.

jes, excepto los esclavos moros que solían ser importados a la Península sin que recibieran el bautismo anteriormente. Así, básicamente, se suponía que en la Península sólo se bautizaba a los recién nacidos de padres cristianos. Sin embargo, en la parroquia de Corticela entre los 282 bautismos que hemos recogido aparecen nueve bautismos de adultos y todos ellos son extranjeros.

El primer registro del bautismo de un adulto es el de “*un ombre de nación moro, hubo por nombre Jacome*” en 1604. El segundo registro es el de “*un moro que se llamó Cristobal*” en 1606. El ocho de diciembre del año 1609, un moro de edad de “*beinte años*” y “*natural de la ciudad de Varamin, Reino de Persia*”, “*se bolbió cristiano*” tomando por nombre Francisco de Santiago, siendo padrino el gobernador del arzobispado. Desconocemos los motivos por los cuales los hombres citados llegaron al reino cristiano. Los adultos de “*nación moro*” que recibieron el bautismo en la Península durante el siglo XVII eran por regla general bereberes y turcos traídos para ser vendidos como esclavos.⁶ Sin embargo, a nuestro parecer, los padrinos de estos advenedizos gozan de cargos demasiado destacados como “*gobernador del arzobispado*” o “*alguacil mayor desta ciudad de Santiago*” para que pueda tratarse de esclavos. Finalmente, el último moro registrado es “*Diego Ruiz, naturaleza de moros*” en 1610⁷.

Otros cinco “adultos” europeos recibieron el bautismo en la parroquia de Corticela. En 1607, “*un hombre de nación francés*”, posiblemente un protestante por ser “*del lugar de Arudy*” en Aquitania, un pueblo que se ubica a 25 kilómetros al sur de Pau. Pedro, el posible protestante, muy probablemente entró a España por Somport, hizo los tramos del Camino Aragonés y luego recorrió el Camino Francés hasta Santiago de Compostela. Él “*no estaba bautizado por el rito de la Santa Iglesia Católica*”, pero probablemente lo había sido bajo el rito calvinista. Según el Código de Derecho Canónico, puede “*recibir el bautismo todo ser humano, aún no bautizado, y solo él*” (el subrayado es nuestro)⁸. El catecismo también declara que “*el Bautismo imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble de su pertenencia a Cristo. Este sello no es borrado por ningún pecado... Dado una vez por todas, el Bautismo no puede ser reiterado*” (el subrayado es nuestro)⁹. Sin embargo, cuando el francés llegó a Santiago de Compostela, quiso recibir el bautismo bajo el rito católico y el párroco se lo otorgó, juntamente con un nuevo nombre: Juan de Vitor¹⁰.

6 J. L. Cortes López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, 1989; A. Domínguez Ortiz, “La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna”, en *Estudios de Historia Social de España*, 1952; A.J. Morgado García, “El Mercado de Esclavos en el Cádiz de la Edad Moderna (1650-1750)”, en *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol.6, no.18, 2009; M. Lobo Cabrera, “La Esclavitud en España en la Edad Moderna: su investigación en los últimos cincuenta años”, en *Hispania*, L3, Vol.176, 1990, pp.1091-1104.

7 AHDSC. Fondo Parroquial, Santiago-Corticela, Sta. María la Antigua. Serie: Libros Sacramentales, Número 4.

8 *Código de Derecho Canónico*, número 864 in <http://www.vatican.va/archive/index_sp.htm>; *Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum*. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Romae : In aedibus Populi Romani, 1582. 3 parts in 4 volumes. in UCLA Digital Library Program. <<http://digital.library.ucla.edu/ca+nonlaw>>

9 Catecismo de la Iglesia Católica en <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html>

10 “*Se bautizó por decir que no estaba bautizado por el rito de la Santa Iglesia Católica*”, “*se llamó Juan de Vitor y se llamaba antes Pedro*” (AHDSC. Fondo Parroquial, Santiago-Corticela, Sta. María la Antigua. Serie: Libros Sacramentales, Número 4).

Por otro lado, tenemos a dos irlandesas adultas que recibieron el bautismo en la parroquia de Corticela en 1660 y 1662. El provisor del arzobispado dio la licencia porque “*una adulta de nación irlandesa que por conocer deseaba la fe christiana y estar ynstruida en los misterios della*”. En 1679, “*una adulta natural de olanda...muger de Diego Prudente, natural de Alemania de Colonia*” recibió el bautismo y el cura le puso por nombre María. Finalmente, en el año 1697, un adulto de nacionalidad desconocida fue bautizado bajo el nombre Henrrique Flood¹¹.

BAUTISMO DE ADULTOS EXTRANJEROS

	AÑO	ORÍGEN DEL BAUTIZADO
1	1604	Un moro
2	1606	Un moro
3	1607	Un hombre de nación francesa
4	1609	Un moro
5	1610	Un moro
6	1660	Una irlandesa
7	1662	Una irlandesa
8	1679	Una holandesa, mujer de un alemán
9	1697	Un adulto de nacionalidad desconocida

4. Parroquia de extranjeros

Durante la época medieval cuando la ciudad recibía peregrinos, la parroquia de Corticela siempre era una parroquia de peregrinos, y después de la disminución de los romeros en la época moderna la misma parroquia se hizo “*parroquia de extranjeros*”, abriendo la puerta no sólo a la conversión de adultos sino también a los niños de padres extranjeros. Entre los 273 niños que recibieron bautismo en esta “*parroquia de los extranjeros*” desde 1603 hasta 1700, el número de los niños bautizados de padres extranjeros fue de 106 (39%)¹².

11 AHDSC. Fondo Parroquial, Santiago-Corticela, Sta. María la Antigua. Serie: Libros Sacramentales, Número 4.

12 *Op.cit.*

Este número puede subestimar la realidad ya que sólo hemos considerado como extranjeros a los que vienen claramente identificados como tales en los registros. Tal es el caso por ejemplo del primer registro de bautismo en el año 1603, “*un niño llamado Lucas, hijo de Julio Cesar de Puga, Ytaliano y de Ynés Gallarda, su muger. Fueron sus padrinos Julio Cerate, flamenco y madrina Doña Catalina, sobrina de Xerónima del Castillo*” o “*Benito Gallego, desendiente de Yrlanda*” que en otra ocasión fue descrito como “*Benito Gallego, natural de Yrlanda*”. No hemos contabilizado los casos de padres cuyo origen no se podía identificar debido al mal estado del libro sacramental, los casos de “*hijos de padres no conocidos*” e incluso de hijos de padres cuya procedencia se desconocía pero que venían identificados como “*estantes en esta ciudad*”. Hemos de señalar otro obstáculo para individualizar a los padres extranjeros. Es que a la hora de registrar los datos del bautismo, la información sobre el origen de los padres del niño bautizado no era obligatoria, de modo que algunas veces los párrocos la incluían en el registro y otras veces no. Tal fue el caso de “*Pedro de Marçelin, çapatero y Catalina de Prado*”. Él y su mujer tuvieron su primera hija en el año 1605, pero en su momento el párroco no mentó el origen del padre. Al año siguiente cuando bautizó a su segunda hija, el párroco les registró como “*Marçelin, francés y Catalina de Prado*”. En el tercer y cuarto registro de sus hijos en 1609 y 1610 respectivamente, el párroco volvió a hacer caso omiso de la nacionalidad del padre¹³.

Teniendo en cuenta los problemas a los que nos enfrentamos ante los registros parroquiales del bautismo para identificar a los extranjeros, el número de extranjeros registrado resulta importante. El hecho de que haya un alto porcentaje de niños extranjeros bautizados (39%) confirma que la parroquia de Corticela en el siglo XVII se llamara “*la parroquia de extrangeros*”. Sin embargo, el alto porcentaje de padres extranjeros entre los registros de bautismo sólo evidencia la entrada de extranjeros en la parroquia, pero no nos informa sobre la calidad de sus estancias. La parroquia de peregrinos durante la época medieval era normalmente un espacio en el que los peregrinos extranjeros “*se detubieron unos días*”. La gran mayoría de los peregrinos extranjeros regresaban a su casa después de haber venerado la tumba del Santo. En el siglo XVII, ¿los extranjeros que venían a Santiago se quedaban en “*la parroquia de extrangeros*”, consiguiendo la vecindad e integrándose en la comunidad? ¿O estaban de visita como estantes? Para contestar a estas preguntas nos hace falta más información¹⁴.

En algunos casos la documentación nos proporciona el motivo de la estancia, dándonos así la información necesaria para comprender cuál era el tipo de estancia de los extranjeros. El motivo del viaje de la gran mayoría de extranjeros durante el período medieval era venerar la tumba de Santiago y, así, terminada la visita regresaban a su casa. De los extranjeros que tuvieron hijos en la parroquia durante siglo XVII sólo se conocen los motivos de su llegada en algunos casos, aquellos en los cuales se refiriere

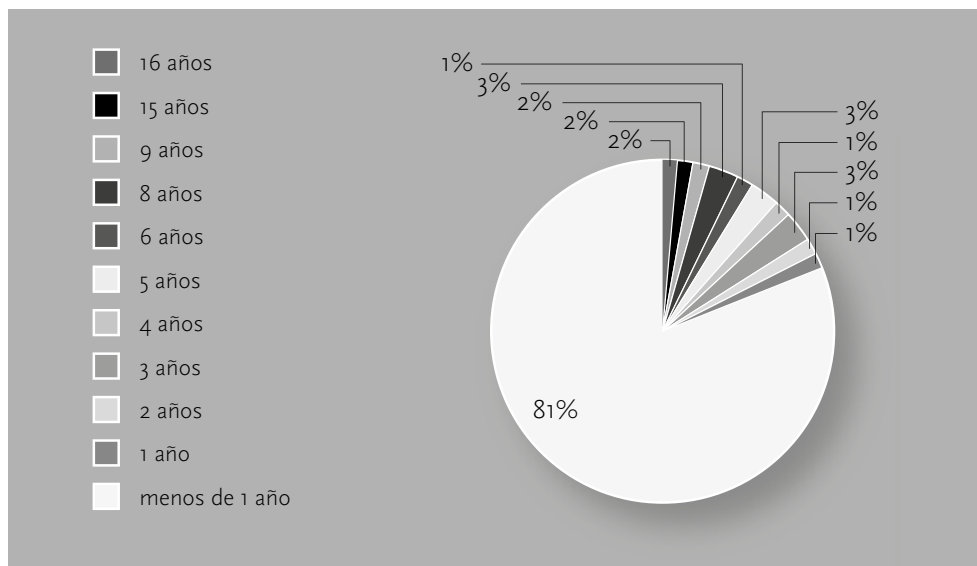
13 “*Marçelin, çapatero y de María de Prado, su muger*” *Op.cit.*

14 *Op.cit.*

explícitamente la razón de su viaje, tratándose exclusivamente de casos de peregrinos. Así el párroco especifica claramente la razón por la que una pareja estaba en Santiago en 1619, cuando un tal “Pedro Sordie, alemán, el qual viniendo en romería con su muger tubo esta hija... Fueron padrinos Jacome Bodran, alemán y Antonia Pixi, francesa y vecina de esta ciudad de Santiago”. Estos padres, al igual que los peregrinos medievales, vinieron a Santiago de Compostela y “se detubieron aquí [la parroquia de Corticela] unos días” para dar la luz y bautizar al niño y después muy probablemente se marcharon a casa¹⁵.

En la gran mayoría de los casos desconocemos, por otro lado, el motivo de la visita de los extranjeros. Sin embargo, el índice de la natalidad de cada matrimonio en la parroquia de Corticela nos facilita cierta información sobre el tipo de sus estancias. Según los datos del libro de bautismo, de las 73 parejas extranjeras que hemos podido identificar, 58 aparecen solamente en una ocasión en el libro de bautismo de la parroquia (79.4%). Esta información proporciona una figura nueva sobre “la parroquia de extranjeros”. El promedio de hijos en hogares en el siglo XVII se situaba alrededor de cuatro por lo que si las parejas extranjeras no volvieron a bautizar hijos en la parroquia, es muy probable que el 79.4% de padres extranjeros se marcharan de Corticela, por lo que podemos deducir que los extranjeros de la parroquia de Corticela eran mayoritariamente estantes que visitaban temporalmente la ciudad.¹⁶

PERÍODO DE TIEMPO QUE LOS PADRES ESTUVIERON REGISTRADOS EN EL LIBRO DE BAUTISMO DE LA PARROQUIA



15 Véanse también otro ejemplo de peregrinos. *Op.cit.* “En veinte días de el mes de diciembre de el año de mill y seiscientos y beinte y quatro bauticé a Juan Brayn, alemán, hijo de Pedro Brayn y Ana Delfin, sus padres los quales venían en romería y se detubieron aquí algunos días. Fueron sus padrinos Juan Constans y Antonia Pixi”.

16 D.S. Reher, *La familia en España. Pasado y presente*, Madrid, 1996.

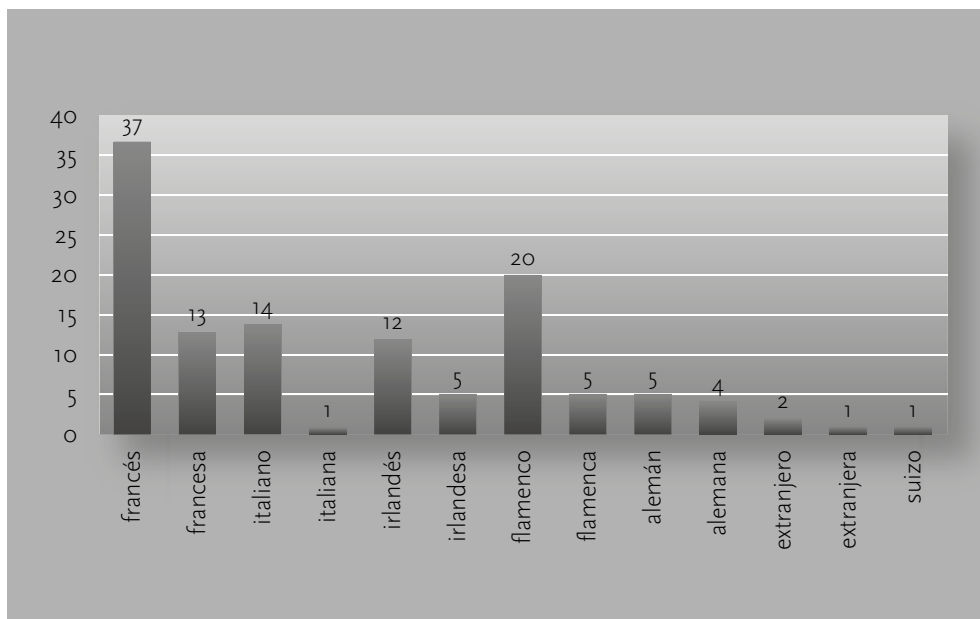
Otros pocos extranjeros, fuesen cuáles fuesen los motivos que tuvieron, vinieron a Santiago de Compostela y se quedaron durante largo tiempo, el suficiente para tener varios hijos y también para integrarse en la sociedad compostelana. De las 73 parejas extranjeras que hemos podido identificar en el libro de bautismo, sólo 15 parejas (20.6%) volvieron a bautizar hijos en la parroquia. Una de estas parejas fue la de Guillermo Durán, francés, y Antonia Trancosso, su mujer. La pareja tuvo siete hijos bautizados durante el período de 15 años en la parroquia entre 1609 y 1623. Simon Duarte, francés, y su mujer tuvieron tres hijos en el período de 13 años que va de 1628 a 1635; Claudio Silber, flamenco, y su mujer cuatro en nueve años (1680-88); Francisco Boserin, francés, y su mujer cinco en ocho años (1621-28), etc. Se supone que estas parejas se integraron plenamente en la sociedad compostelana, pero no hay constancia de que consiguieran la vecindad. Los clérigos no especificaron todos los datos relativos a los padres, como el origen o el estado de residencia en Santiago; en algunas ocasiones los párrocos especifican la condición de vecindad y en otras no. Es difícil saber qué criterio utilizaron para identificar a los padres a la hora de registrarles en el libro sacramental. Sin embargo, si nos fijamos en la evolución de la manera de identificarlos como vecinos, podemos deducir una progresiva integración de los extranjeros.

El párroco a la hora de registrar los datos en el libro sacramental identificaba a algunos padres y padrinos como "*vecinos desta çiudad*" o "*mis feligreses*", pero no lo hizo al registrar a los primeros cuatro hijos de Francisco de Bronses, flamenco, y su mujer María de Canosa (1675, 1678, 1680 y 1684)¹⁷. Sin embargo, al bautizar a su quinto hijo en el año 1688 el párroco precisó: "*Francisco de Bronses, flamenco y María de Canosa, vecinos desta çiudad*" (el subrayado es nuestro) y con el sexto hijo, en 1690, indicó: "*mis feligreses*". Si nos fijamos en el uso del término "*vecino*", nos damos cuenta de que el párroco que registró el bautismo tenía una idea muy clara sobre a quién identificaba como vecino de esta ciudad y a quién no. En 1688 cuando Bronses fue identificado como vecino por primera vez, el mismo párroco bautizó a cinco niños, locales y extranjeros. El primer niño fue el hijo de una flamenca, "*vecina de la villa en los estados de Flandes*" (especificando el sitio de vecindad de la madre en extranjero). La segunda niña era hija de "*Margarita Melchor, mi feligresa*". La tercera lo fue de Bronses y su mujer, "*vecinos desta çiudad*". La cuarta era hija de "*Claudio Silver, natural de Flandes*" (sin especificar su estado de estancia). La quinta era la hija de "*María Andrea, vecina desta çiudad*". Es muy probable que la pareja flamenca consiguiera la vecindad y empezase a formar oficial y plenamente parte de la comunidad compostelana¹⁸.

17 En el año 1684, a la madrina de Margarita, hija de dos solteros, Pedro de Vamonde y María Días, el parroco la identificó como "*vecina desta çiudad de Santiago*".

18 AHDSC. Fondo Parroquial, Santiago-Corticela, Sta. María la Antigua. Serie: Libros Sacramentales, Número 4.

PADRE DE LOS NIÑOS BAUTIZADOS



Conclusión

A través del libro sacramental, hemos podido arrojar un poco luz sobre la presencia de extranjeros en la parroquia de Corticela durante el siglo XVII. La movilidad geográfica del pueblo durante la Edad Moderna suele ser subestimada por los historiadores. Solemos partir del convencimiento de que el pueblo del pasado estaba atado a su tierra natal, a su patria. En el caso de Galicia en concreto, tenemos una tendencia a pensar que sólo se producía una fluidez migratoria en un mismo y único sentido, el de partidas de emigrantes gallegos para fuera y no integraciones de inmigrantes extranjeros en Galicia¹⁹. Sin embargo, los datos que nos ofrecen estos libros sacramentales demuestran que la ciudad de Santiago de Compostela seguía recibiendo extranjeros y que la parroquia de Corticela adquirió la función de recibir a los advenedizos.

Primeramente, hemos podido averiguar que en el siglo XVII, los extranjeros llegaron a Santiago no solamente para abrazar al Santo sino también la fe, recibiendo el bautismo por el rito católico. En segundo lugar, a través del registro de bautismo de niños extranjeros hemos podido confirmar una alta presencia de extranjeros en

19 Para estudios sobre movimientos migratorios de los gallegos hacia fuera, véanse A. Eliras Roel (ed.), *La emigración española a Ultramar, 1500-1914*, Madrid, 1991; -, *Emigración española y portuguesa a América*, Alicante, 1991; A. Eliras Roel, Antonio y O. Rey Castelao (eds), *Migraciones internas y medium-distance en la Península Ibérica, 1500-1900*, Santiago de Compostela, 1994. En cuanto a movimientos migratorios femeninos, véanse O. Rey Castelao y S. Rial García, *Historia de las Mujeres en Galicia. Siglos XVI al XIX*, Vigo, 2009.

la parroquia. En tercer lugar, el análisis de los libros sacramentales ha demostrado que los extranjeros en la parroquia fueron mayoritariamente estantes. Aunque es necesario comprobar estos resultados con otras fuentes en futuras investigaciones, los datos que nos ofrecen los libros sacramentales han sugerido la dificultad de conseguir la vecindad en Santiago de Compostela, ya que los pocos extranjeros que permanecieron durante largos períodos en la parroquia muy pocas veces son identificados como “*vecinos desta çiudad*”.

La ciudad de Santiago de Compostela, los hospitales y la parroquia de Corticela no dejaron por tanto de recibir extranjeros, pero durante la Edad Moderna las instituciones tuvieron que cambiar sus funciones para adaptarse a la realidad. En futuras investigaciones sería imprescindible una búsqueda de nuevas fuentes para poder conocer más sobre la presencia de extranjeros en Santiago de Compostela durante la Edad Moderna.

Apéndice

BAUTISMO DE NIÑOS DE PADRES Y PADRINOS EXTRANJEROS

	AÑO	PADRES	PADRINOS
1	1603	Padre italiano	Flamenco
2	1604	Padres franceses	
3	1605	Padre italiano	
4		Padre francés	
5	1606	Padres irlandeses	Irlandeses
6		Padre francés	
7	1609	Padres franceses	Padrino saboyano
8			Padrino romano
9		Padre francés	
10		Padre francés	
11		Padres irlandeses	
12	1610	Padre francés	

	AÑO	PADRES	PADRINOS
13		Padre inglés	
14	1611	Padres irlandeses	
15	1614	Padres franceses	
16	1617	Padres franceses	
17	1618	Padre francés	
18		Padres franceses	
19	1619	Padre flamenco	Padrino francés
20		Padre alemán	Padrino alemán, madrina francesa
21		Padres franceses	
22	1620	Padre francés	
23		Padres franceses	
24	1621	Padre del país bajo	Padrino francés
25		Padre francés	
26			Padrino francés
27		Padre francés	
28		Padre francés	
29		Padre extranjero	
30			Padrino de piamonte y madrina francesa
31	1623	Padres franceses	
32		Padre francés	
33	1624	Padre francés	Padrino francés
34		Padre francés	
35		Padres alemanes	
36	1625	Padre francés	

	AÑO	PADRES	PADRINOS
37		Padre flamenco y madre francesa	
38		Padre francés	
39	1627	Padre flamenco y madre francesa	
40		Padre francés	
41			Padrino francés
42		Padre francés	
43	1628	Padre alemán	
44		Padre francés	Padrino francés
45		Padre francés	Padrino francés
46		Padre francés	
47	1630	Padre italiano	
48	1631	Padre flamenco y madre francesa	
49		Padre francés	
50	1633	Padres extranjeros	
51		Padre francés	
52	1634	Padre francés	
53	1635	Padre francés	
54	1636	Padre flamenco	
55	1660	Padre irlandés	
56	1662	Padre irlandés	
57	1664	Padre francés	
58	1675	Padre flamenco	
59	1676	Padres irlandeses	
60		Padre francés	

	AÑO	PADRES	PADRINOS
61	1678	Padre flamenco	
62		Padre flamenco	
64	1680	Padre extranjero	
65		Padre desendiente irlandés	
66		Padres alemanes	
67		Padre flamenco	
68		Padre flamenco	
69		Padre flamenco	
70		Madre flamenca	
71		Padre irlandés	
72	1683	Padre francés	
73		Padre irlandés	
74	1684	Padre flamenco	
75		Padre irlandés	
76		Padre romano	
77		Padre francés	
78		Padre flamenco	
79	1687	Padre suizo	
80		Padre irlandés	
81		Madre flamenca	
82		Padre napolitano	
83	1688	Padres flamencos	
84		Padre flamenco	
85		Padre flamenco	

	AÑO	PADRES	PADRINOS
87	1689	Padre genovés	
88	1690	Padre napolitano	
89		Padre flamenco	
90	1694	Padre siciliano y madre florenciana	
91		Padre francés	
92	1697	Padre romano	
93		Padre romano	
94		Padre flamenco y madre francesa	
95		Padres alemanes	
96		Padres franceses	
97		Padres flamencos	
98		Padre romano	
99	1698	Padre napolitano	
100		Padre francés	
101		Padre romano	
102		Padre milanés	
103		Padre romano	
104	1700	Padre francés	
105		Padres flamencos	
106		Padres irlandeses	

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 31-01-2011

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 21-01-2012

El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio*

Robert Plötz
Universität Würzburg

*Ad D. Juan Manuel López-Chaves Meléndez
Amicus Amico*

Resumen: El autor indica y menciona algunos factores y rituales que facilitan y promueven el trascurso circular de su peregrinación como por ejemplo: Salir del espacio homogéneo (despedida de la feligresía, *benedictio perarum et baculorum*, hacer testamento, etc.) y entrar en el espacio heterogéneo, es decir, en un entorno a veces feroz y hostil pero también de acogida caritativa, ayuda humana y asistencia espiritual y social. Se analizará como la peregrinación ofrece al peregrino una vida apasionante, llena de relatos milagrosos y aventureros, impresiones extrañas y canciones para el entorno del albergue. Igualmente trataremos como se produce la llegada del peregrino al Santo Lugar, cuando ve desde el Monte del Gozo por primera vez las torres de la catedral; los rituales que después debe cumplir (abrazo, comunión, *incubatio*, croque y, si es alemán, *coronatio*, etc.); las compras que realiza de *signum peregrinationis* (la concha), como sale del Santo Lugar y en su retorno vuelve al espacio heterogéneo sufriendo las mismas incomodidades y engaños que durante la ida. Finalmente veremos la llegada a su hogar, su reintegración litúrgica y legal a su feligresía (*benedictio pro fratribus redeuntibus*) y comunidad para acabar su vida como un hombre destacado en la sociedad de entonces. En apartados separados se hablará de elementos esenciales de la peregrinación: Los caminos, posadas y hospitales, el Santo Lugar en su proyección geográfica sacro-espiritual (por ejemplo en el Complejo de *mappae mundi*) y la vista del geógrafo árabe al-Idrisi de Compostela en el siglo XII. Para terminar introduciremos un ejemplo de turismo temprano (siglo XVI) y el *status quo* de hoy en día del Camino de Santiago.

Palabras clave: Caminos de Santiago. Peregrinación. Posadas y hospitales. Relato del árabe al-Idrisi (s. XII). Rituales y costumbres. *Salvitates*. Santo Lugar. Turismo temprano y actual.

Pilgrims and their world. History, infrastructure and space

Robert Plötz
University of Würzburg

Abstract: The author refers to a series of factors and rituals that facilitate and provoke the circular course of their pilgrimage, such as leaving a homogeneous space (bidding farewell to the parish, *benedictio perarum et baculorum*, making a will, etc.) and entering a heterogeneous space, one which at times is ferocious and hostile, but also one of charity, human support and spiritual and social aid. The paper will analyse how pilgrimage offers pilgrims a passionate experience, full of miraculous tales of adventure, strange impressions and songs for the area around the hostel. We will also see how the pilgrim arrives at the cathedral, when he sees its towers for the first time from the Monte do Gozo; the rituals that must be carried out (the embrace, communion, *incubatio*, tapping the saint's head with your own, and if you are German, the *coronatio*, etc.); buying the *signum peregrinationis* (the scallop shell), how he leaves the holy place and then returns to the heterogeneous space, suffering the same discomfort and hardship as on the outward journey. Finally we see how he reaches his home, his liturgical and legal reintegration into his parish (*benedictio pro fratribus redeuntibus*) and community, then ending his life as a man of importance in the society of that time. Separate sections refer to the essential aspects of pilgrimage: the ways, hostels and hospices, the holy place in terms of its sacred and spiritual geographic aspect (for example, in the Complex of *mappae mundi*) and the perspective of the Arab geographer al-Idrisi of Compostela in the twelfth century. Finally, we will present an example of early tourism (from the sixteenth century), and the current situation of the Way of St. James.

Keywords: The Ways of St. James. Pilgrimage. Hostels and hospices. Tale of the Arab al-Idrisi (12th century). Rituals and customs. *Salvitates*. Holy places. Early and modern tourism.

O peregrino e o seu contorno. Historia, infraestructura e espazo

Robert Plötz
Universität Würzburg

Resumo: O autor indica e menciona algúns factores e rituais que facilitan e promoven o transcurso circular da súa peregrinación, como por exemplo: Saír do espazo homoxéneo (despedida da feligresía, *benedictio perarum et baculorum*, facer testamento, etc.) e entrar no espazo heteroxéneo, é dicir, nun contorno ás veces feroz e hostil pero tamén de acollida caritativa, axuda humana e asistencia espiritual e social. Analizarase como a peregrinación ofrece ao peregrino unha vida apaixonante, chea de relatos milagrosos e aventureiros, impresións estrañas e cancións para a contorna do albergue. Igualmente trataremos como se produce a chegada do peregrino ao Santo Lugar, cando ve desde o Monte do Gozo por primeira vez as torres da catedral; os rituais que despois debe cumprir (abrazo, comuñón, *incubatio*, croque e, se é alemán, *coronatio*, etc.); as compras que realiza de *signum peregrinationis* (a cuncha), como sae do Santo Lugar e no seu retorno volve ao espazo heteroxéneo e sofre as mesmas incomodidades e enganxas que durante a ida. Finalmente veremos a chegada ao seu fogar, a súa reintegración litúrxica e legal á súa feligresía (*benedictio pro fratribus redeuntibus*) e comunidade para acabar a súa vida como un home destacado na sociedade do momento. En apartados separados falarase de elementos esenciais da peregrinación: os camiños, pousadas e hospitais, o Santo Lugar na súa proxección xeográfica sacro-espiritual (por exemplo no Complexo de *mappae mundi*) e a visión do xeógrafo árabe al-Idrisi de

Compostela no século XII. Para terminar introduciremos un exemplo de turismo temperán (século XVI) e o *status quo* de hoxe en día do Camiño de Santiago.

Palabras chave: Camiños de Santiago. Peregrinación. Pousadas e hospitais. Relato do árabe al-Idrisi (s. XII). Rituais e costumes. *Salvitates*. Santo Lugar. Turismo temperán e actual.

El presente trabajo versará sobre el transcurso de la peregrinación *ad limina Beati Jacobi*, los caminos y su infraestructura caritativa y social en el pasado¹, nos acercaremos además a la visita del Santo Lugar y su destacado papel en el programa de la salvación. Un pequeño apartado se dedicará además a lo que consideramos una forma de turismo “peregrino” en el siglo XVI.

Partimos del lugar habitual de estancia del peregrino, su contexto y entorno social, es decir su familia, sus amigos, su profesión, su medio social y su circunscripción parroquial. Antes de salir de allí, el peregrino tenía que preparar la peregrinación que emprendía ya fuese por motivos de tipo religioso, penitencial, personal (conversión, salvación y enfermedad) por compromiso. El peregrino tenía que arreglar sus asuntos personales o familiares, incluso redactar su testamento, completar su equipo (*indumenta peregrinorum*²) y su documentación (certificación de su parroquia, certificado de bautismo cristiano, tal vez de su primera comunión, etc.³), conseguir información, tan pobre en los tiempos ágrafos pasados, probablemente a través de una cofradía local de Santiago, quizás cambiar dinero, conseguir una recomendación de gente de alto rango y consideración y, finalmente, despedirse litúrgicamente de su feligresía donde recibiría la “*benedictio perarum*

1 Aplico por la abundancia de materia el estilo ensayístico para describir el transcurso de la peregrinación. Entre la bibliografía remito al lector de forma específica a R. Plötz, en *Camino de Santiago, Un espacio de encuentro en la Europa del siglo XXI*, Santiago de Compostela, 2009, pp. 9-44. Como obra fundamental se podría consultar la obra “corpus” de L. Vázquez de Parga, J. M.^a Lacarra, Juan Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, tres tomos, Madrid, 1949, sobre todo el tomo I; cf. de la inmensa literatura jacobea R. Plötz, *Peregrini – Palmieri – Romei, Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes*, Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge, T. 2, Würzburg; 1979, pp. 103-134; Id., *Jakobspilger*, Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, t. VII, Berlin-New York, 1992, cc. 459-467; Id., *Peregrinatio ad limina sancti Jacobi*, en Santiago. La Europa del peregrinaje, ed. a cargo de P. Caucci von Saucken, Barcelona, 1993, pp. 17-37; K. Herbers, R. Plötz, *Caminaron a Santiago, Relatos de Peregrinaciones al “fin del mundo”*, Santiago de Compostela, 1998; Id., *Sanctus et Peregrinus – Peregrinus et Sanctus*, en El papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI, ed. F. López Alsina, Santiago de Compostela, 1999, pp. 89-105; y últimamente id., *Peregrinos a Santiago en los siglos XVI al XX en Europa y Santiago*, Actas del Curso de Verano de la Universidad de Burgos, 23 a 27 de julio de 2007, ed. J. Cruz Monje Santillana y O. Campo Fernández, Burgos, 2010, pp. 79-98. En el apartado sobre el transcurso de la peregrinación apliqué la metodología de mi artículo *La peregrinación como principio espiritual-religioso en un mundo real-concreto*, Actas del [I] Congreso de Estudios Jacobeos, coord. por J. Carro Otero, Santiago de Compostela, 1995, pp. 609-628. Por consiguiente solamente pongo indicaciones bibliográficas a los conceptos que exigen un tratamiento especial.

2 Cf. R. Plötz, *Indumenta peregrinorum – L'équipement du pèlerin*, Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne, Strasbourg 1992 (= Patrimoine culturel, n° 20), pp. 46-54.

3 Debido al exceso de “papeleo”, se añadió a los elementos clásicos de las representaciones iconográficas de Santiago (bastón, sombrero, vieira, zurrón) una cajita de hojalata para guardar los documentos y cositas de valor, como se podría ver por ejemplo en la imagen de Santiago del gótico tardío de la Cartuja de Miraflores cerca de Burgos.

et baculorum”⁴. A partir de este momento, todos los asuntos judiciales del peregrino, como pleitos y procesamientos, se suspendían, para reanudarse cuando se reintegraba a la comunidad al regreso de su peregrinación⁵. El peregrino partía solo o en compañía de otros peregrinos o mercaderes en el momento oportuno, como son generalmente los meses de abril/mayo, cuando la nieve ya se ha retirado de los puertos de montaña y el oleaje de los mares, sobre todo del norte, se ha tranquilizado bastante, los caminos se han secado lo suficiente y los ríos y los vados son transitables, las temperaturas han aumentado y la luz del día se ha prolongado.

Ahora el peregrino pertenece a la “ordo sancta” o “ordo peregrinorum” o “confratorum”, es intocable y goza de una cierta inmunidad jurídica, impuesta por la legislación imperial, real y eclesiástica. El peregrino se mueve en el camino que en realidad es una “red viaria”, con excepción del llamado “iter francorum” (después “camino francés”) que constituye un cauce muy marcado. En el camino el peregrino se encuentra con todo el tráfico de aquellos tiempos y con todos los personajes posibles, de los cuales nos ocuparemos más adelante.

El peregrino tenía que darse cuenta también de los peligros del camino que le imponían la naturaleza y los propios seres humanos. Tendría que cruzar zonas climáticas muy diferentes, con temperaturas altas y bajas, con sequías, tormentas, lluvias y nieves, vadear ríos peligrosos y superar puertos de alta montaña, caminos profundos, hundidos e invadidos por corrientes de agua, a menudo sin protección contra la intemperie del clima, y toda una geografía y topografía hostiles. A lo largo del camino esperaban al peregrino bestias salvajes que podrían atacarle y acabar con su humilde existencia. Salteadores acechan al peregrino para apoderarse de lo poco que lleva consigo: los guías le dejan solo cuando no está dispuesto a pagar más que el precio convenido; incluso otros peregrinos que tenían que ponerse en marcha por “poenitentia causae”⁶ intentan aprovecharse de él⁷. Y le invade a menudo la tristeza del exilio, de la condición de apátrida y la soledad del camino.

El peregrino sigue su camino marcado por el encuentro con otros peregrinos, que le muestran dónde parar y dormir, dónde encontrar compatriotas que le podrán echar una mano y en qué pueblos del camino hallará albergues y hospitales dispuestos a darle un buen trato y comida abundante, dónde habrá puentes, construidos por

4 Cf. R. Plötz, *Benedictio perarum et baculorum* und “*coronatio peregrinorum*”, Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum, en *Volkskultur und Heimat*, Homenaje a Josef Dünninger, ed. D. Harmening y E. Wimmer, Würzburg 1986 (= Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie 3), pp. 339-376 y R. Plötz, *Contribución á Iconografía de Santiago nos Territorios de Fala almana*, en *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. V. Almazán, Vigo, 1992, pp. 217-261, esp. pp. 230-244. Cf. últimamente J. Bärsch, “*Accipe et hunc baculum itineris*”. Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Bemerkungen zur Entwicklung der Pilgersegnung im Mittelalter, en *Wahrheit auf dem Weg*, homenaje L. Hödl, ed. M. Gerwing y H. J. F. Reinhardt, Münster, 2010, pp. 76-99

5 Cf. en general L. Carlen, *Wallfahrt und Recht im Abendland*, Freiburg/Suiza, 1987 (Freiburger Abhandlungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat 23), pp. 120 ss.

6 Cf. J. van Herwaarden, *Opgelegde Bedevaarten. Een studie over de praktijk van oplegen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlande gerunde de late meddeleuwen (ca. 1300-ca. 1500)*, Amsterdam, 1978.

7 Cf. la publicación de B. Valdivielso, *Aventura y muerte en el Camino de Santiago*, Burgos, 1999.

ejemplo por los santos “viatores” (San Lesmos de Burgos, San Juan de Ortega, Santo Domingo de la Calzada, por ejemplo). Bastantes veces el peregrino se encontrará con su patrón Santiago “in alia effigie” que le acompaña como peregrino en el programa iconográfico de las capillas e iglesias y en milagros del camino, distribuidos por toda Europa, entre los que goza de una preferencia evidente el milagro del ahorcado y de las aves resucitadas⁸. De vez en cuando, el peregrino pasaría delante de portales escultóricos y pictóricos, siempre contruidos de cara al camino, que están dedicados a él y le invitan a entrar en la iglesia, rezar una oración y dejar un obsequio, una “oblatio”⁹.

Si acaso se le hiciera imposible finalizar su peregrinación encontrará en el camino “Puertas del Perdón” (Villasirga, San Isidoro de León, Villafranca del Bierzo, por ejemplo), donde podrá cumplir anticipadamente su peregrinación y recibir las mismas gracias que en la Catedral de Santiago.

Un papel destacado lo juega el mundo de los ámbitos de estacionamiento, suministro y de protección, de acogida caritativa y religiosa y de compañía social a lo largo del camino. Allí el peregrino se recrea, cambia dinero, restaura o arregla su equipo, compra por ejemplo, nuevas suelas para sus botas, se beneficia de los servicios religiosos e incluso de las gracias que le proporcionan los cultos a santos poderosos que descansan en sus tumbas a lo largo del camino, como por ejemplo San Trófimo y San Cesáριο de Arlés, San Leonardo de Noblat, San Martín de Tours, San Hilario de Portiers y San Eutropio de Saintes, que conducen y controlan de tal manera al peregrino hasta la tumba apostólica en Compostela. Allí, al lado de las iglesias de los pueblos, a la sombra de las catedrales, el peregrino tiene derecho a un sepelio cristiano en el caso de muerte¹⁰. Allí se le ofrece al peregrino una vida apasionante, escucha los relatos y canciones de los coperegrinos en el ambiente de los albergues y hospitales, que dependen de las instituciones y órdenes religiosas (monásticas¹¹, eclesiásticas con obligaciones caritativas y hospitalarias), de órdenes militares y de fundaciones de personas particulares y de cofradías. Allí el peregrino se da cuenta de la riqueza de la épica y lírica que nació en el camino. Él mismo, de vez en cuando, deja huellas conmemorativas en forma de “graffiti”¹² en los muros de iglesias o en los portales de hospitales.

8 Cf. entre otros R. Plötz, “*Res est nova et adhuc inaudita*”, *Índice de motivos y evolución literario-oral del relato del milagro del peregrino que fue recatado de la horca*, en *Atti del Convegno Internazionale die Studi Santiago e l'Italia Perugia 2002*, Perugia, 2005, pp. 531-565.

9 Cf. Thomas Igor C. Becker, “*Building Boards*”: *Bemerkungen zur Bildprogrammatische einiger romanischer Portale und Portalfassaden in Navarra*, en *Der Jakobuskult in Kunst“ und “Literatur”*, Tübingen 1998 (= *Jakobus-Studien* 9), pp. 3-13.

10 Cf. Valdivielso Ausín, *Aventura y muerte*, como nota 8, pp. 186-191.

11 Cf. últimamente Adeline Rucquoi, *Cluny, el Camino Francés y la Reforma Gregoriana*, en *Medievalismo* 20, 2010, pp. 97-122, esp. p. 103 y 118.

12 Cf. R. Plötz, *Memoria de peregrinación y de peregrinos*, en Santiago, Roma, Jerusalén, *Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. P. Cauchi von Saucken, Santiago de Compostela, 1999, pp. 277-304, en esp. apartado VII “*Memoria individual anónima: Grafiti*”, pp. 298 s. y *Id.*, *Jacobus in Oberschwaben*, en *Oberschwaben und Spanien an der Schwelle* zur Neuzeit, *Einflüsse – Wirkungen – Beziehungen*, ed. D. R. Bauer, K. Herbers y E. L. Kuhn, Ostfildern, 2006 (= *Oberschwaben – Ansichten und Aussichten* 6), pp. 71-102, aquí esp. 82-97, con representaciones.

Deja el peregrino las zonas de su estacionamiento volviendo al camino y siguiendo su viaje religioso hasta la meta santa, el Santo Lugar. El encuentro con sus “confratres” se torna más frecuente; de vías secundarias confluyen los peregrinos de Álava, Asturias, de Portugal, los que han seguido la antigua calzada romana de la “Vía de la Plata”, los de los países nórdicos que desde las Islas Británicas, desde Alemania del Norte, incluso desde el Báltico, llegaron en barcos a los puertos de mar de la Costa Cantábrica y galaica (Avilés, Viveiro, A Coruña y Baiona por ejemplo)¹³ y los de los pueblos del sur (italianos, griegos, eslavos, etc) al litoral del mar Mediterráneo, todos formando una comunidad europea internacional, peregrinante sin fronteras y dentro del contexto del Occidente cristiano. La infraestructura caritativa se hace más densa con cada kilómetro menos de distancia a Santiago de Compostela, cada pueblo tiene ahora uno o más albergues, y se advierte cada vez más y mejor la cercanía de la urbe jacobea: El peregrino ya se encuentra con delegados y encargados de los posaderos que le ofrecen los servicios de sus establecimientos, con gente que, bajo el pretexto de decir una misa en la catedral, quiere sacarle dinero, incluso prostitutas a las que le va mal el negocio en la misma ciudad¹⁴. El paso del peregrino se hace más largo y se acelera de la misma manera que aumenta la ilusión y la alegría en su alma por el eminente encuentro con el Apóstol Santiago en su tumba, umbral de tránsito entre lo mundano y el más allá. Llega el momento más emocionante, la vista desde el Monte del Gozo¹⁵, desde donde el peregrino puede ver por primera vez las torres de la Catedral y un poco del entorno urbanístico. Allí, en la cumbre del Monte del Gozo, se emocionaba toda Europa, se alegraban los peregrinos, bailaban y renovaban la costumbre de llamar Rey al peregrino de su grupo que identificaba como primero las torres de la basílica.

El peregrino recorre casi volando los últimos kilómetros que le quedan para alcanzar la ciudad y se acerca al Santuario Jacobeo, al mismo tiempo relicario precioso y modelo espléndido de la “Jerusalén Celeste”, transita por el barrio de los concheiros, cruza la antigua Plaza de San Pedro, infiltrándose en el casco viejo amurallado por la “Puerta del Camino” y entrando en la Catedral por la puerta septentrional, conocido como “Portal de los Francos”, donde se daba cita toda la Europa cristiana en su proceso arrollador de aproximación de razas y pueblos, de nacimiento de lenguas y literaturas y de motivos genuinos en los reencuentros de elementos dispersos y comunes a lo largo del Camino de Santiago a través de Europa. El motivo de Tristán, por ejemplo,

13 Cf. entre otros R. Plötz, *Peregrinación y peregrinos por las rutas atlánticas*, en Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela, Ferrol, Septiembre 1996, coord. por V. Almazán, Santiago de Compostela, 1998, pp. 55-81.

14 Eso ya es mencionado por el Codex Calixtinus, compuesto alrededor de 1150, en su Capitulum XVII en el sermo “Veneranda dies”: K. Herbers, M. Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Transcripción a partir del Códice original, Santiago de Compostela, 1998, pp. 85-104. Cf. igual la excelente traducción al castellano de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Dirigida, prologada y anotada por el primero, Edición revisada por J. J. Moralejo, Santiago de Compostela, 2004, pp. 179-230.

15 Cf. A. A. Rosende Valdés, *Peregrinos en el Monte del Gozo*, en Santiago, Camino de Europa, Catálogo de Exposición, ed. S. Moralejo y F. López Alsina, Santiago de Compostela, 1993, pp. 334 ss, n.º 55.

se podría encontrar por primera vez en interpretación plástica en una columna de este portal a principios del siglo XII¹⁶, o el motivo del “*Iter Stellarum*” en miniaturas en los códices de la Catedral, el cuál enseña el Apóstol Santiago a Carlomagno en una visión¹⁷. Allí estaba el famoso paraíso con su fuente de agua rica, se encontraba también el mercado famoso de abastecimiento para el peregrino, de recuerdos y de objetos de devoción popular. En esta Plaza de Azabachería los peregrinos solían comprar insignias de peregrinación de plomo y estaño y las famosas conchas (“*pecten maximus*”), que se impusieron a la vuelta de la peregrinación y que acogieron universalmente la significación de “*intersigna peregrinationis*”¹⁸. Muestra convincente de esta evolución emblemática es Cristo mismo en la famosa escena de Emaús en el claustro del Monasterio de Santo Domingo de Silos, de alrededor de 1130, donde el Señor lleva la concha puesta, documento destacado del cambio semántico que en poco tiempo transmutó el sentido de la palabra “*peregrinus*” de forastero a peregrino religioso.

El peregrino entra en la Catedral, se acerca al Retablo Mayor, recibe indicaciones e instrucciones de las ordenanzas y toma contacto directo con la representación del Apóstol que se encuentra encima de la tumba, donde se supone que descansa en compañía de dos discípulos¹⁹. Desde la reforma de la Catedral, este contacto físico se puede realizar bajo la forma de la “*apreta*”. Allí, con este acto, el peregrino culmina su peregrinación. Se somete a los ritos y normas que realizan todos los peregrinos en el “*Santo Lugar*”²⁰, pasa la noche en vela (“*incubatio*”) y oración, recibe la penitencia, se le conceden las indulgencias, comulga en la misa del peregrino y se le entrega la Compostela, expedida en su nombre, que le servirá de justificante a su llegada a casa, cambia allí su ropa y sus zapatos, utensilios que se ofrecen a menudo gratuitamente al peregrino, quemando los trapos viejos, como se supone, en una sartén en el tejado de

16 Cf. S. Moralejo, *Fuente historiada con leyenda épica (Tristán?)*, en Santiago, camino de Europa, como arriba, pp. 382-384, n.º 91.

17 Cf. R. Plötz, “*De hoc quod Apostulus Karolo apparuit*”, *La visión en el sueño de Carlomagno: ¿Una visión típica de la Edad media?*, en El Pseudo-Turpin, Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno, Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, coord. K. Herbers, Santa Comba, 2003, pp. 217-246.

18 Cf. R. Plötz, *La Venera /Concha/Vieira – Signum Peregrinationis: Recuerdo santo y protección divina* en: O Camiño do Oeste-Vía da Prata, Actas do Congreso O Camiño de Santiago para o século XXI - O Camiño do Sueste-Vía da Prata, Ourense, 24, 25, 26 e 29 de abril de 2008, Santiago de Compostela, 2009, pp. 237-262. Los signos de peregrinación forman un fenómeno general de las peregrinaciones importantes de la edad media. Cf. Id., *Signa Peregrinationis in Itinere ad Beati Iacobi*, en Plenitudo Veritatis, Homenaje a Mons. Romero Pose, coord. S. L. Pérez López, Santiago de Compostela, 2008 (= Instituto Teológico Compostelano 26), pp. 475-499.

19 Cf. últimamente la interesante publicación de Manuel Castiñeiras, *Diego Gelmírez, un committente viaggiatore dalla Porta Francigena all'altare maggiore della cattedrale di Santiago*, en Medioevo: i committenti, Atti di Convegno internazionale di Studi, Parma, 21-26 settembre 2010, a cura de Arturo Carlo Quintavalle, pp. 268-280, con la reconstrucción en 3D de la Puerta francígena donde entraban los peregrinos en la catedral para dirigirse a la tumba apostólica en p. 271.

20 Cf. W. Brückner, *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang*, en: Volkskultur und Geschichte, Homenaje a Josef Dünninger, ed. D. Harmening, G. Lutz, B. Schemmel y E. Wimmer, Berlin, 1970, pp. 385-424, esp. pp. 422s. y últimamente K. Herbers, *Sacralizar el tiempo y el espacio. Visitar lugares sagrados en los siglos XII y XV, en Castilla y el mundo feudal*, Homenaje al profesor Julio Valdeleón, ed. M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena, t. III, Valladolid, 2009, pp. 567-581.

la Catedral sobre todo por miedo a enfermedades contagiosas, compra una concha y algún recuerdo religioso, también quizás objetos de devoción, puestos en contacto con la imagen del Apóstol, para llevárselos a su cofradía, y se va a buscar un albergue posiblemente con un posadero de su nacionalidad. Alrededor de la Tumba Apostólica se crearon relatos milagrosos (“Milagro de la toma de Coímbra”, por ejemplo²¹), se establecieron ritos (procesiones, “coronatio peregrinorum”²², poner la mano en el árbol de Jessé, el Croquis por ejemplo) y originaron símbolos (Cruz de la Espada, bordoncillos, botafumeiros de azabache, azabaches en general, etc.). La Catedral misma desarrolló una liturgia propia y un programa especial para todos los años conmemorativos o de jubileo en los cuales la fiesta del Apóstol coincide con un domingo, llamados “Años Santos Compostelanos”²³. Resulta sorprendente que el peregrino se quede en la ciudad solamente un par de días, los que corresponden en concepto de caridad (tres días en verano, cinco en invierno como máximo). Cumplidos los ritos, comienza su retorno.

Vuelve al camino, ahora con la vieira puesta. Quizás visite primero la geografía sagrada de los entornos, como Fisterra, Padrón, Muxía y otros. A menudo el peregrino cambia el camino. Deja la ruta tradicional interior y va por la costa o el interior, por Oviedo, también “Santo Lugar”, con su culto al Salvador, su riqueza inmensa de reliquias y la buena fama de sus hospitales²⁴, o por Montserrat y Zaragoza, centros grandes de devoción mariana. El peregrino se encuentra con los mismos protagonistas en el camino, con los mismos peligros e imponderables que en la ida, le puede sobrevenir una muerte rápida o una enfermedad contagiosa. Pero ahora es él quien distribuye informaciones, da consejos y despierta ilusiones. Cruza los climas mencionados, atraviesa países extranjeros de lenguas desconocidas, se enfrenta a mentalidades distintas a la suya, sufre las mismas incomodidades y fraudes que en la ida, pero al final llega a su hogar, con su corazón lleno de esperanza y alegría, con mente tranquila y soberana, con fisis y psiquis adaptas al paso como medida humana y al sentido común de servicio que se comprende y aprende en la dureza del camino.

El peregrino llega a la meta del retorno, al hogar, que, allí, en su ambiente habitual, aprecian y celebran su regreso, el peregrino goza de un aumento de su prestigio social y personal²⁵, y lo integran litúrgica y formalmente a su feligresía a través la “benedictio pro fratribus redeuntibus”²⁶. En su cofradía pertenece al círculo de los

21 Herbers, Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi*, como nota 13, Liber II, p. 175.

22 Cf. entre otro R. Plötz, *Volviendo al tema: La Coronatio, Investigación y revisión (De Padrón a Mölln)*, en Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas, coord. V. Almazán, Santa Comba, 2004, pp. 101-122.

23 Cf. B. Schimmelpfennig, *Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela*, *Journal of Medieval History* 4, 1978, pp. 285-303.

24 Cf. entre otros *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, coord. por J. I. Ruiz de la Peña Solar, Actas del Congreso Internacional, Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990, Oviedo, 1993.

25 Cf. J. van Herwaarden, *Pilgrimages and social Prestige. Some reflections on a theme*, en *Wallfahrt und Alltag im Mittelalter und früher Neuzeit*, coord. H. Kühnel, Wien, 1992 (= Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Nr. 14), pp. 27-79.

26 *Sacramentarium Gregorianum*, en A. Muratori, *Liturgia Romana vetus tria sacramentaria complectens scilicet, Gelasianum, et antiquum Gregorianum*, Tomo II, Venezia 1749, p. 198.

veteranos, en su representación gremial le conceden un rango elevado, los jóvenes adeptos le exigen repeditamente el relato de su peregrinación y más de uno sigue su venerado ejemplo. El peregrino acaba su vida como hombre ejemplar, se le entierra con la concha puesta, llegando así en la metáfora del “homo viator”²⁷, a la “patria celestial”, el “hogar de Dios”.

*Los caminos*²⁸

Los caminos formaron un complejo, una red de caminos de escolta, rutas de comercio, caminos de transhumancia y de monasterios. Influyó mucho el peaje que los varios terratenientes y potentes exigieron. Una de las principales preguntas es: ¿Como se orientaron los peregrinos?

Primero, aunque parezca inverosímil, se dirigían a: santuarios con reliquias importantes, cuerpos de santos e indulgencias, eran tiempos sin seguridad social ni policlínicos: una cadena de santuarios quedó subordinada a la milagrosísima tumba apóstolica y todos se incorporaron y se subordinaron como eslabones del conjunto a la cadena que lleva a la meta y estrella de la topografía sagrada del camino, a Santiago de Compostela.

El camino fue a lo contrario de hoy un espacio social y humano a lo alto, lleno de encuentros con gente andando, trabajando, transportando bienes necesarios y de lujo, pausando con hornillo móvil, reparando carros y alimentando a los animales de tiro, encuentros con gente noble, guiada y con séquito, con mercaderes del comercio lejano o del modesto de pueblo en pueblo, con ejércitos en movimiento, con correos imperiales y monásticos, con trabajadores temporales, con repobladores y con peregrinos de todo el orbe cristiano.

Una de las señalizaciones o marcajes de los caminos, fueron los “montjoies”, pirámides pequeñas de piedras que solían marcar los caminos correctos. Una guía inglesa de viaje a Jerusalén, Roma y Santiago, anónima y rimada de 1425, empieza de tal manera: “*Here beginneth the way that is marked and made wit Mont Joiez from the land of Engelond unto Sent Jamez in Galis, and from thennez to Rome, and from thennez to Jerusalem, and the amner of her governaunce, and namez of her silver that they use be alle these waie*”²⁹.

27 Cf. entre otros R. Plötz, *Homo viator*, *Compostellanum* 36, 1991, pp. 265-281.

28 Cf. como obra clásica *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, ed. por R. Plötz, Tübingen 1990 (= *Jakobus-Studien* 2). Existen itinerarios que dan amplia información sobre los caminos y su red caritativa como por ejemplo: *Hermannus König de Vach, A Peregrinaxe e o Camiño a Santiago*. Traducido e anotado por Klaus Herbers e Robert Plötz. Versión galega de X.M. García Álvarez, Santiago de Compostela. 1999. Cf. R. Plötz, *Santiago-Pilgerstraßen in Europa – Wege der Jacobus-Pilger in Europa*, en *Wege als Ziel*, Kolloquium zur Wegforschung in Münster, 30. November / 1. Dezember 2000 (= *Veröffentlichungen der Altertumskommission für Westfalen, Landschaftsverband Westfalen-Lippe*, ed. de V. Pingel, t. XIII), pp. 87-107. Cf. Id., *Textos de uso para peregrinos alemanes en el camino a Santiago*, *Iacobus*, Homenaje a H. Humberto Baquero, *Revista de Estudios Jacobeos y medievales* 21-22, Sahagún, 2006, pp. 87-113.

29 Cf. G. G. King, *The Way of Saint James*, New York, 1920, 3 T., t. 3, pp. 568-575.

La guía corresponde mucho al ambiente de su época y dista mucho, por lo menos en lo que se refiere a su itinerario a Compostela, de cumplir sus promesas. En él, no encontramos los nombres de todas las ciudades del camino, sino que se mencionan pocas, y estas pocas las confunde algunas veces. Su principal preocupación es la del valor de las diferentes monedas y donde hay que cambiarlas, la abundancia o escasez de comida y bebida, las reliquias y las indulgencias.

El peregrino flamenco Jan van Dornik (1484) busca su camino en una comarca completamente cubierta de nieve y por eso sin elementos de señalización: “*Apisonamos nuestro bastón amenudo profundamente en la nieve para encontrar algun montjoie y cuando no encontramos alguno encomendamos nuestra alma a Dios y seguimos en nuestro camino, pero cuando oimos a tocar nuestro bastón en algo sólido y pedroso nos alegramos mucho, por que indicaba que había un montjoie allí*”³⁰. La palabra debería derivarse del franco antiguo “mundgawi” que significa colina/promontorio de defensa y observación y paulatinamente se aplicaba a las pirámides primitivas de piedra que los hombres desde tiempos antiguos habían colocado en las cumbres – hasta que acabaron por tomar el significado de punto extraordinario de vista desde donde se veía por primera vez el final de una peregrinación, Jerusalén, Roma, Aquisgrán, Oviedo o Compostela, disponen de montjoies. Tales pirámides de piedra llegaron a tener tanta importancia en los caminos peligrosos e inseguros que se les cuidaba con especial atención. Todavía en 1734 el cabildo del Hospital de Aubrac arrendó la dehesa de Mailhebiau a un tal Augustin de Valette bajo la condición de cuidar y controlar los montjoies.

En las montañas de Aubrac, en los pireneos, en San Juan de Ortega en los Montes de Oca, en Mont-Saint-Michel y en Altopascio³¹, por ejemplo, los monjes daban el toque de campana sin o con interrupción para reunir a los peregrinos que estaban a punto de extraviarse en terrenos donde los lobos abundaban. En el Departement Creuse, p.e. en La Souterraine, las iglesias que estaban en el Camino de Santiago tenían incrustadas en sus torres una piedra blanca. Etc., etc.

Posadas y hospitales en los caminos

La primera indicación de un camino que fue frecuentado de peregrinos que iban a y de Roma a Santiago se encuentra en Arconada. En el siglo XI el conde de Carrión,

³⁰ Disponemos de dos fuentes del relato que publicó R. Foulché-Delbosc en su “*Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal* (Revue Hispanique 4, 1897, pp. 107-201), basándose en el Ms. 493 de la Bibliothèque municipale de Valenciennes, y una copia que está en la Biblioteca Universitaria de Gante, cf. B. Wasser, *Die Peregrinatie naar Iherusalem*, De gulden passer, Bulletin van de Vereeniging der Antwerpschen Bibliophielen 69, 1991, p. 48, bajo el año 1494. Cf. de Jacobsstaf 47, 2000, p. 94-101, aquí p. 100 s. Adeline Rucquoi está preparando en colaboración con la Xunta de Galicia una edición crítica y Denise Péricard-Meéa de la Fondation David Parou Saint-Jacques va a presentar una traducción del relato.

³¹ Cf. por ejemplo *Altopascio – un gran centro ospitaliero nell'Europa medievale*, Atti del Convegno organizzato dal Comune di Altopascio in collaborazione con l'Associazione Pro Loco, Altopascio 22 luglio 1990, Lucca, 1992.

Don Gómez, hijo del conde Diego Fernández, mandó edificar un monasterio y hospicio de pobres y peregrinos en honor de San Fecundo, San Primitivo y San Cristóbal, “*secus stratam ab antiquis temporibus fundatam euntium vel redeuntium Sancti Petri et Sancti Iacobi apostol*”³². La iglesia fue incorporada en 1047 al monasterio de San Zoilo de Carrión. La inscripción, que hasta los años cincuenta del siglo pasado estaba en uno de los muros exteriores de la iglesia de San Facundo y que conmemoró esta consagración, ha desaparecido.

Los albergues y hospitales que en parte eran óptimos en aquel tiempo, aseguraban al menos un nivel mínimo de existencia. Los hospitales se encontraban a lo largo del Camino de Santiago a una distancia de 10 a 12 kilómetros³³ y en el camino a Roma, en la región de Lucca por ejemplo, el peregrino encontraba un albergue cada cinco kilómetros. En una fundación de dos familias nobles para el hospital de Villamartin, cerca de Carrión de los Condes, mencionada en un documento posterior del siglo XIII, se detallan los alimentos para atender a viajeros y peregrinos: “*dos panes e los que passan de dia senos panes y sigue: e ponemos para los pobres que albergasen que hayan senas fiaras de uino e los qui passaren de dia otras senna fiaras de uino. E ponemos que hayan carne los pobres que albergaren III dias en la semana e quantos poures passaren de dia e quantos a la noche albergaren que hayan so racion de conducho e este conducho pueden auer de sos huertos e queso e manteca ayan de sos oueias 10 que les Dios dier*”³⁴. Hay que registrar en efecto, a partir de principios siglo XI, un redoblado interés por la edificación o ampliación de albergues y hospitales. La asistencia a los peregrinos fue una preocupación de todo cristiano y de todas las instituciones eclesíasticas. En cuanto a las instituciones monásticas baste citar la “Regula Monachorum” de S. Isidoro, la cual ordena la distribución de los bienes, indicando que una tercera parte sea destinada a los extraños. Nacida en principio, especialmente de la hospitalidad de los Monasterios, se desarrolló luego independientemente a través de posadas y hospitales. El acogida en estas Instituciones se refiere a todos los *peregrini et pauperi*, es decir, a toda la gama de extraños que pueda contener el término *peregrinus*. Una distinción clara entre peregrinos, pobres, comerciantes, forasteros etc. no aparece en modo alguno hasta mediados del siglo XI.

Principalmente a partir del siglo XI, los hospitales fundados por personalidades destacadas civiles y religiosas apoyaron los esfuerzos caritativos eclesiásticos, haciendo viables, gracias a fundaciones, nuevas posibilidades en la atención a viajeros y peregrinos. En las ciudades más grandes como Einsiedeln, Aquisgrán³⁵ o en la Aba-

32 Vazquéz de Parga, Lacarra, Uríu Ríu, *Las peregrinaciones*, como nota 2, T. II, p. 212.

33 Pongo como ejemplo para el camino en Castilla y León: *Hospitalidad y Hospitales Jacobeos en Castilla y León*, coord. J. Cruz Monje y O. Campo Fernández, Actas del Curso de Verano de la Universidad de Burgos, Burgos 17 a 21 de julio de 2006, Burgos, 2008, además la obra clásica: *El Camino de Santiago, La Hospitalidad Monástica y las Peregrinaciones*, coord. H. Santiago-Otero, Salamanca, 1992.

34 Parte de la escritura de donación de D. García y D. Alfonso que, junto con sus mujeres, otorgaron al hospital de Villamartin en el siglo XIII (Vázquez de Parga, Lacarra, Uríu Ríu, *Las peregrinaciones*, como nota 2, T. II, p. 331).

35 Pongo como ejemplo Aquisgrán. Cf. R. Plötz, *Aachenfahrt und Heiligtumsweisung – Formen und Inhalte*, en *Der Aachener Marienschrein, Eine Festschrift*, ed. de D. P. J. Wynands, Aachen, 2000, pp. 135-158.

día de Grand-Sauve se formaron lugares religiosos de reunión, que se encargaron de agrupar a los peregrinos y distribuirlos por los diversos caminos. De ello se deriva que, por ejemplo, los documentos de la Iglesia Compostelana muestren una mayor afluencia de peregrinos en Pascua y en la fiesta de S. Miguel, mientras en otras épocas los exvotos de cera de los peregrinos, que naturalmente nunca faltaron, no llegaban a iluminar la iglesia de Compostela: *“In tempore etenim hyemis pauci peregrini B. Jacobi Apostoli limina visitant”*³⁶. Otras fuentes hablan de puntos determinados de encuentro donde se reunían los peregrinos con el objeto de formar caravanas de mulos para cruzar parajes montañosos solitarios. Estos lugares sirvieron al mismo tiempo para unir a los peregrinos de una región determinada, que se ponían en camino en una fecha convenida.

A partir del siglo XII encontramos hospitales y hospederías a lo largo de todos los caminos de occidente, lo mismo en los pequeños que en los grandes.

Sorprende el poder advertir que desde este mismo siglo en adelante se reducen considerablemente las donaciones para los hospitales y los documentos referentes a la protección de los peregrinos, de tal manera que se puede suponer que en este tiempo el cuidado de los peregrinos estaba resuelto satisfactoriamente.

También las numerosas fundaciones nuevas de centros monásticos y poblaciones en el siglo XI, sobre todo a través de Cluny, contribuyeron decididamente al abastecimiento y cuidado del peregrino.

Salvitates

Las llamadas “salvitates” representaron una protección sagrada complementaria para viajeros y peregrinos³⁷, fueron establecidas en Francia entre 1027 y 1141 casi simultáneamente a las colonizaciones francas de la Repoblación, especialmente a lo largo de las grandes vías a Compostela. Las “salvitates” fueron generalmente fundadas por los grandes institutos religiosos: S. Victor de Marsella fundó la Romieu; Santa Fe de Conques, Santa Fe de Peyrolières; Clarae, Marestanh (“inter mare et stagnum”); Moissac, S. Nicolas; Le Sauve-Majeure, Trajet y Bougue; Saint-Sever, Mimizan. Estos eran lugares privilegiados y ofrecían una protección especial de paz dentro de los límites fijados, que estaban señalados por cruces. Estas protegían los caminos de peregrinación y fueron puntos de arranque en la colonización del país³⁸.

36 *Historia Compostelana*, ed. H. Florez, en España Sagrada XX, Madrid, 1765, p. 499.

37 Du Cange define *salvitas* del modo siguiente: “Salvitas, Immunitas data loco vel Ecclesiae aut Monasterio a Principibus” (Du Fresne, Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 7, 1954, col. 2933).

38 Cf. R. Plötz, *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval, Definición y componentes*, Compostellanum XXIX, números 3-4, Santiago de Compostela, 1984, pp. 239-265, esp.p. 255.

El Santo Lugar

Empezamos con la pregunta: ¿Qué prestigio tenía 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-aritmética³⁹. 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 sólo por interés astronómico-astroológico en tablas coordinador abstractas para la situación de ciudades, de islas y costas de ciudades – y de ninguna manera en la cartografía⁴⁰. Tal convención mental se proyecta hasta la 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 la geografía en su conexión con los contenidos teológicos “*en una vista del universo media sacral-espiritual, media fantástica*”, 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 Magog⁴¹. 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 griega el modelo griego con zonas y hemisferios y de la tradición romana los mapas ocuménicos, llamados también mapas de T. El mundo aparece tripartido, la orientación es oriental. Asia se encuentra en el segmento superior del círculo que está separado de los dos cuartos de segmentos de abajo, los cuales, por su parte, representan África y Europa.

¿En qué tipo de mapas y cómo está incorporado Santiago de Compostela con su tumba apostólica? Un gran complejo forma el “Commentarius in Apocalipsin” de Beato de Liébana del siglo VIII que se refiere a las “sortes apostolorum” o tierras de su misión⁴².

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, sigue por lo tanto al sistema “T” y tiene además un continente meridional⁴³. El ejemplar que data del año 1086 y que encuentra en el Archivo de

39 Cf. F. Hassauer, *Santiago, Schrift, Körper, Raum, Reise*, München, 1993, pp 117 ss.;

40 Cf. A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt-Berlin-Wien, 1973, pp. 143 ss., y J.-G. Arentzen, *Imago Mundi Cartographica, Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- Ökumenkarten, unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*, München, 1984, p. 63.

41 Cf. Hassauer, como nota 37, p. 118.

42 Edición crítica: E. Romero Pose, *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalipsin*, Roma, 1985.

43 Cf. A.D. van den Brincken, *Finis Terrae. Die Enden der Welt und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, MGH Schriften 36, Hannover, 1992, p. 57.

la Catedral de Burgo de Osma, representa todos los apóstoles en forma de ídolos, bustos colocados sobre zócalos con nimbo – menos dos: San Pedro y Santiago que se encuentran en el marco de sus iglesias⁴⁴. Es decir: Santiago goza de la fama de ser junto con Roma uno de los centros más importantes de la cristiandad.

Otro mapamundi con representación del Santo Lugar de Santiago acompaña el “Polychronicon” del monje benedictino Ranulf Higden (1299 - alrededor de 1360) de St. Werburg (Chester). Aparece allí “Sancti Iacobi” con tamaño equivalente a Roma y Jerusalén, además aparentemente más grande que París⁴⁵.

Consta que en la Alta Edad Media Santiago con la tumba apostólica formó parte importante del “imago mundi” dentro del concepto de la iglesia latina. Además fue considerado por su papel dentro del plan de salvación como igual a Roma y también en parte con Jerusalén.

La visita de al-Idrisi en el siglo XII

Abu Abd Allah Muhammad ibn Muhammad ibn Abd Allah ibn Idris al-Idrisi, nació alrededor de 1100 in Ceuta, España, y murió en 1166 en Sicilia. Fue cartógrafo, geógrafo y botánico.

Estudió en la universidad de Córdoba y vivió posteriormente en Sicilia, en la Corte del rey normando Roger II. Hizó viajes a través de España, África del Norte y Asia Menor. Publicó varios libros botánicos, pero lo que le hizo famoso fueron sus estudios geográficos de los cuales nos interesa su obra fundamental, “Nuzhat al-Mushtak fi-ichtiraq al-afan”, que publicó en 1154, es decir, apro. 157 años después de la destrucción casi completa de Santiago de Compostela por el moro Almanzor⁴⁶. El libro de al-Idrisi se dedica en parte a España, fue traducido entre 1836 y 1840 por Amadé Jaubert bajo el título “Idrisis Geographie” y publicado en dos tomos en Paris. La parte española la tradujeron Reinhardt Dozy y M. de Goeje al francés en Leiden 1866⁴⁷.

A al-Idrisi le interesan especialmente la importancia de Santiago como centro de peregrinación, la riqueza de la Catedral y la economía⁴⁸. Describe la ciudad como

44 Cf. M. C. Díaz y Díaz, *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, pp. 247 ss, n.o 2. Cf. entre otro R. Plötz, *Jacobus Maior, Geistige Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultus*, Jakobus-Studien 7, Tübingen 1995, pp 171-232, aquí pp. 186-190, con amplia bibliografía.

45 Cf. J. Taylor, *The Universal Chronicle of Ranulph Higden*, Oxford, 1966, pp. 63-68.

46 Cf. L. Molina, *Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto*, al-Qantara II (1981), pp. 209-263.

47 Cf. Soha Abboud Hagggar, *Santiago und sein “Weg” in den arabischen Quellen des Mittelalters*, Sternenweg 30, September 2002, pp. 5-19, con amplia bibliografía.

48 De la riqueza acumulada en Santiago en esta época nos da idea este hecho que refiere la “Historia Compostelana”; Cuando Alfonso VII necesitaba obtener dinero para vender un hermoso cáliz de oro, dirigiéndose al cabildo de Santigo lo comentó así: “Hizo esto porque sabía que no había lugar en España donde puede venderse mejor” (*Historia Compostelana*, Introducción, traducción, notas e índices de E. Falque, Madrid, 1994 (= Clásicos Latinos Medievales 3), Lib. III, cap. 8, p. 506, Una serie de circunstancias llegó a aumentar los ingresos

sigue: “El cauce de este río [Ulla, lo llama Santiago] es ancho y sus aguas son profundas; las mareas se notan sensiblemente y los barcos más grandes transitan por él en una longitud de 20 leguas. En esta distancia uno observa un puente impresionante [hoy en día Puenteceures] sujetado por cinco arcos que son así de grandes que los mismos barcos en apogeo pleno pueden pasarlo por debajo. En las cercanías de este puente se encuentra un lugar fortificado que se llama Anacht [una palabra árabe para Castellum Honesti en latín, el actual Torres del Oeste]. Dista seis leguas de la iglesia de Santiago de Compostela. La iglesia, de la cual se trata aquí, es famosa a causa de la peregrinación cuya meta ella es. Los cristianos peregrinan hacia allí de todas partes, y a excepción de la iglesia de Jerusalén no hay ninguna más significativa. En cuando a su belleza y grandeza de su construcción se podría compararla a la iglesia de Resurrección de Jerusalén, y todavía en especial de los muchos tesoros que ella alberga y que vienen de donaciones y limosnas. Uno observa allí un gran número de cruces doradas y de plata, con piedras preciosas como zafiros, esmeraldas y demás piedras adornadas. Estas cruces, grandes y pequeñas seguramente superan el número de 300. En adelante se cuentan aproximadamente 200 columnas cubiertas con ornamentos de oro y de plata. En esta iglesia hay a 100 sacerdotes, sin contar los subalternos. Está construida con piedras y diferentes tipos de cal y está rodeada de diferentes casas, en las cuales viven los sacerdotes, la gente monástica, los diácones y los criados viven; igualmente está rodeada de mercados donde se compra y vende. Además hay en los alrededores cercanos y lejanos pueblos que son comparables con ciudades a causa de su tamaño; allí se hace muchos negocios y la población es muy numerosa”⁴⁹.

Turismo temprano: “All inclusive”⁵⁰

Existía ya una oferta “all-inclusive” en forma de una hoja volante del año 1513, que se encontró en una cubierta de un compendio escolástico, la “Summa Theologica” de Alejandro de Hales. Pertenece a una serie de once hojas volantes de 1495 hasta 1520 con información sobre curiosidades como el nacimiento del Anticristo y el hallazgo de la santa túnica de Tréveris p.e.

Lo imprimió Johannes Stuchs de Norimberga por encargo del armador Dietrich Paesen de Ambéres. La oferta hacía competencia a la monopolista Venecia ofreciendo más comodidad y confort de los que se solían encontrar en los barcos venezianos.

Como ruta propusieron Ambéres, Santiago de Compostela, Jerusalén y Roma. Querían encargar el trabajo de guías en Tierra Santa a padres franciscanos.

de Santiago de Compostela, entre ellos el comercio lejano, los peregrinos que no se puede considerar como pobres y monopolios de la catedral.

49 F. J. Simonet, *El Apóstol Santiago, patrón de España, y los autores árabigos*, Ilustración Católica, Tomo V (188), pp. 74s., 82s., 99-101, 138s.; el texto cit. de Abu Abdallah Muhannad al-Idrisi, Tomo II, traducción y notas de Amédée Jaubert, 2.ª edición Holanda, 1975, p. 229. Trad. al español por el autor.

50 Cf. H. Kühne, *Santiago de Compostela – Jerusalem – Rom. All Inclusive, Wallfahrtsdruck aus dem Jahr 1513*, Sternweg 42 (Dezember 2008), pp. 18-23, con ilustraciones de grabados en plancha de madera.

Para dar la posibilidad de una peregrinación a Santiago, andando o cabalgando, tenían previsto echar el ancla en el puerto La Coruña, quedándose allí cinco días.

La oferta de comida empezó con un jarro de vino para seis personas en el desayuno –él mejor que se podía conseguir en el viaje dice la hoja–, después en el almuerzo y en la cena carne fresca o adobada, queso con vino o cerveza, en días festivos querían ofrecer pescado como merluza o bacalao.

El precio fue de 80 florines húngaros lo que correspondía al triple ingreso anual de una casa burguesa, pagable en dos plazos.

Y como compensación espiritual, el armador ofrecía indulgencia plenaria para los participantes en el viaje de parte del papa Julio II (1503-1513).

Conclusión

¿Qué es lo que queda de la mayor peregrinación cristiana de la Edad Media? Poco y mucho diría. El camino a la tumba apostólica en el entonces lejano oeste ha dejado huellas profundas: en el arte, en la cultura en común y últimamente en la esperanza de una nueva Europa mucho más joven que nunca. Lo que queda también es este fermento social de gallofos, vagos y haraganes, también de los turistas modernos que se acercan en coche a cien metros del albergue para entrar allí bajo el aspecto de peregrino y pasar vacaciones baratas y divertidas. Hoy para muchos la meta no es el Santo Lugar, sino el camino para encontrarse a sí mismo. El desarrollo técnico en materias de equipamiento casi nos arrolla y hace innecesario al peregrino enredarse en los tiempos viejos. Hoy día muchos peregrinos utilizan navegadores, el móvil casi constantemente y practican el “nordic walking” en la meseta y en las tierras hispánicas. Además, hay que constatar que por el adelanto técnico existe un miedo constante, que no es la preocupación por albergue o sustento diario, como antes, es algo más serio: es el miedo a que uno pudiese caer en un profundo vacío de conexión radioeléctrica. Es mejor no pensar en eso.

Y el penúltimo grito electrónico es el así llamado ICQ-chatten, una “caza con papelillos” a base de coordenadas, con un escondite que podría ser, sea una iglesia en el camino, sea un mercado o el próximo albergue miso. Conste que se junta lo que debería juntarse desde siempre: móvil, terreno y peregrinación. ¿Y que ocurre después del regreso a casa? A nuestra sociedad alemana de Santiago se ofreció un teléfono, “Coach”, para resolver las preguntas existenciales y para la integración y reflexión de y sobre la experiencia del camino - quizás para quitar impresiones postraumáticas.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 17-01-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 06-02-2012

Iconografía del *Liber Sancti Jacobi* de la biblioteca histórica de la Universidad de Salamanca (MS. 2631): entre la tradición del *Jacobus* y la proyección posterior

Fernando Villaseñor Sebastián
Universidad de Cantabria

Resumen: La Biblioteca de la Universidad de Salamanca contiene una de las tres copias iluminadas que existen del *Codex Calixtinus* y que fueron realizadas, probablemente, durante el episcopado de Berenguel de Landoria (ca. 1317-1330), con el propósito de recuperar la tradición del *Liber Sancti Jacobi* compuesto en época de Gelmírez. Las miniaturas de los ejemplares de Roma y Londres siguieron muy de cerca el modelo compostelano del siglo XII, pero el ejemplar de Salamanca, aunque también mantiene evidentes contactos, se aparta del mismo e introduce la representación de algunos interesantes temas iconográficos que es posible rastrear en códices ejecutados en el occidente europeo durante los siglos XIV y XV.

Palabras clave: Santiago, *Codex Calixtinus*, *Liber Sancti Jacobi*, Biblioteca de la Universidad de Salamanca, manuscritos iluminados.

*Iconography of the Liber Sancti Jacobi from the historical library
of the University of Salamanca (Ms. 2631): between the tradition of
the Jacobus and its subsequent influence*

Fernando Villaseñor Sebastián
University of Cantabria

Abstract: The Library of the University of Salamanca holds one of the three existing illuminated copies of the *Codex Calixtinus* and they were made probably during the episcopate of Berenguel of Landoria (ca. 1317-1330), in order to recover the tradition of the *Liber Sancti Jacobi* which was compounded in the epoch of Gelmírez. The miniatures of the copies of Rome and London follow closely the model of Compostel; however, the copy of Salamanca, although maintains

evident contacts with them, departs from the same representation and introduces some interesting iconographic subjects which can be found in codices executed in Western Europe during the fourteenth and fifteenth centuries as well as earlier.

Keywords: *Saint James. Codex Calixtinus. Liber Sancti Jacobi. Library of the University of Salamanca, illuminated manuscripts.*

Iconografía do *Liber Sancti Jacobi* da biblioteca histórica da Universidade de Salamanca (Ms. 2631): entre a tradición do *Jacobus* e a proxección posterior

Fernando Villaseñor Sebastián
Universidad de Cantabria

Resumo: A Biblioteca da Universidade de Salamanca contén unha das tres copias iluminadas que existen do *Codex Calixtinus* e que foron realizadas, probablemente, durante o episcopado de Berenguel de Landoria (ca. 1317-1330), co propósito de recuperar a tradición do *Liber Sancti Jacobi* composto en época de Xelmírez. As miniaturas dos exemplares de Roma e Londres seguiron moi de preto o modelo compostelán do século XII, pero o exemplar de Salamanca, aínda que tamén mantén evidentes contactos, afástase del e introduce a representación dalgúns interesantes temas iconográficos que é posible rastrexar en códices executados no occidente europeo durante os séculos XIV e XV.

Palabras chave: Santiago. *Codex Calixtinus. Liber Sancti Jacobi.* Biblioteca da Universidade de Salamanca, manuscritos iluminados.

Dentro de la heterogénea colección de manuscritos conservados en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, uno de los más singulares lo constituye el ejemplar del *Liber Sancti Jacobi* (ms. 2631)¹, por diferentes motivos: en primer lugar porque se trata de una de las tres copias iluminadas que indican la posible tradición iconográfica que, iniciada por el códice Calixtino de la catedral de Santiago, se proyectó, aunque sin seguir una línea de continuidad, en los siglos posteriores; en

¹ Obra en latín e escrito en pergamino, las características codicológicas del ejemplar serían las siguientes: 1 hoja de guarda en papel+122fols.+1 hoja de guarda en papel. Las dimensiones de los folios son: 331x245mm.; y las de la caja: 250x180 mm. Presenta dos columnas con 38/39 líneas; y los cuadernos tienen el siguiente orden: 8+10+3(12)+10+12+10+10 [desparejados fols. 90 y 93]+12+12+2. La letra es gótica librería, está encuadernado con pasta española y el tejuelo presenta la siguiente inscripción: S. JACOBI CODEX. Presenta así mismo, foliación moderna, con reclamos de cuadernos, y restos de signaturas numéricas. Los folios 120v-122 aparecen en blanco.

segundo lugar, porque las escenas que aparecen representadas muestran notables diferencias con sus coetáneos² y, en tercer lugar, porque el ejemplar se encontraba entre los manuscritos que pertenecieron a Diego de Anaya (1357-1437), formando parte de la Biblioteca del colegio de San Bartolomé, inaugurado en diciembre de 1417, y cuyos fondos bibliográficos –asumidos con posterioridad por el estudio salmantino donde hoy se encuentran– superaron con creces los de la propia Universidad³.

El *Liber Sancti Jacobi*, supuso un interesante esfuerzo al intentar componer un gran códice con todos los datos posibles sobre el culto a Santiago el Mayor, compilados en cinco libros de desigual extensión⁴. El *libro I*, que recogía los sermones para el ceremonial sacro, consistía en un texto de carácter práctico, para el servicio litúrgico, convirtiendo el culto en sermón y liturgia; el *libro II*, era una recopilación de milagros; el *libro III*, referenciaba los orígenes apostólicos de la iglesia compostelana, con el relato de la *Traslatio*, el traslado de los restos mortales desde Palestina a Iria Flavia; el Libro IV, era el relato, supuestamente redactado por el arzobispo Turpin de Reims, la “Historia Turpini” o “Pseudo Turpin”, que supuestamente había acompa-

-
- 2 Sobre el Calixtino de Salamanca, diversas referencias en: *Biblioteca patrum latinorum Hispaniensis*, nach den Aufzeichnungen Gustav Loewes herausgegeben und bearbeitet von Wilhelm von Hartel..., Hildesheim-New York, George Olms, 1973 (ed. original 1887-1915), p. 478; LÓPEZ AYDILLO, E. (ed.), *Os miragres de Santiago: versión gallega del códice latino del siglo XII, atribuido al papa Calisto II*, Valladolid, 1918, p. 14; DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús, *Manuscritos con pinturas*, Madrid, 1933, nº 1129; HÄMEL, A., “Los manuscritos latinos del Falso Turpino”, *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, IV, 6, 1953, p. 69; MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio, “Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 2, 1971, pp. 469-470; SICART JIMÉNEZ, Ángel, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 152-156; STONES, Alison, “Four illustrated Jacobus manuscripts”, en BORG, A. y MARTINDALE, A. (eds.), *The vanishing past: studies of medieval art, liturgy and metrology presented to Christopher Hohler*, Oxford, British Archeological Reports, 1981, pp. 197-222; SICART JIMÉNEZ, Ángel, “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum*, 27, 1982, pp. 11-32; STONES, Alison, “The decoration and illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela”, en WILLIAMS, J. y STONES, Alison (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Tübingen, 1992, pp. 137-184 (nº 13, p. 141 y fig. 23); *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen: Europalia 85 España*, catálogo de la exposición, Gand, 1985, nº 41, p. 238; DÍAZ Y DÍAZ, M., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 135-136; *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, estudios y reproducción facsimilar del libro quinto, Santiago de Compostela, 1993; *The pilgrim’s guide to Santiago de Compostela: a critical edition*, 2 vols., London 1998, descripción en vol. I, pp. 117-120; LÓPEZ ALSINA, F. y MORALEJO ÁLVAREZ, S. (eds.), *Santiago, camino de Europa: culto y cultura en la Peregrinación a Compostela*, catálogo de la exposición, Santiago de Compostela, 1993, nº 105, p. 405; DÍAZ Y DÍAZ, M., “La Guía del Peregrino y el Códice de Salamanca”, en *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago de Compostela 1997, pp. 211-233; *Santiago: la esperanza, catálogo de la exposición*, Palacio Gelmírez, Santiago de Compostela, 1999, pp. 336-339. El más reciente estudio, donde se establece una comparación del Códice Calixtino de Salamanca junto con las otras versiones iluminadas, realizando una puesta al día de estudios anteriores, en STONES, Alison, “Ilustración en el Códice Calixtino”, en CASTIÑEIRAS, Manuel (dir.), *Compostela y Europa. La Historia de Diego Gelmírez*, Milán, Santiago de Compostela, Skira, Xestión do Plan Xacobeo, 2010, pp. 142-157.
- 3 GALENDE DÍAZ, J.C., “La biblioteca del Colegio Mayor salmantino de San Bartolomé en el siglo XVIII”, *Revista general de información y documentación*, 10, 2000, pp. 33-69, esp. pp. 33-37; VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando, “Los códices iluminados de Diego de Anaya, fundador del Colegio de San Bartolomé en Salamanca”, *Goya*, 339, 2012, pp. 114-129.
- 4 Según la tesis tradicional de M. Díaz y Díaz, el texto e iluminación correspondería a ca. 1160 con añadidos ca. 1170; aunque recientemente Stone ha adelantado su conclusión a los años finales del episcopado de Diego Gelmírez (ca. 1140). STONES, 2010.

ñado a Carlomagno en su viaje por España y presentaba una caracterización del soberano carolingio como, entre otras cosas, combatiente contra los moros y protector de los peregrinos a Santiago. Finalmente, el libro V, una de las más antiguas guías de peregrinación, suponía una información práctica para los peregrinos con la descripción de los itinerarios a Compostela, y numerosas noticias sobre sus santuarios, ciudades, y gentes en la ruta⁵.

Parece lógico pensar que un proyecto de estas características implicara el desarrollo de una tradición iconográfica de envergadura en la ilustración de diversas partes o escenas del códice; algo que no ocurrió y resulta sorprendente cómo ni el libro II –cuya naturaleza del relato podría ser muy dado a la trasposición icónica; al igual que ocurrió en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, donde el apóstol aparece representado en varias ocasiones⁶– ni tampoco el capítulo 9 del libro V, la “Guía del peregrino”, muestre representaciones gráficas, encontrando en ella una detallada descripción de la ciudad de Compostela, de la iglesia y, especialmente, de la basílica de Santiago. Varios de los edificios que han perdido hoy aquella forma encuentran aquí un pormenorizado retrato literario⁷, del mismo modo que se realizaba con las descripciones de Roma –*Mirabilia Urbis Romae*–; presentando la visita de la Basílica un gran parecido con la visita de la divina Jerusalén⁸.

Tomando como punto de partida la copia de Santiago del *Codex Calixtinus* –también denominada *Jacobus*, de acuerdo con el encabezado inicial (Santiago de Compostela, Archivo-Biblioteca de la Catedral, CF. 14)–, como ha señalado Stones, presenta varios niveles de iluminación y de ilustración que sirven para estructurar y

5 MORALEJO ÁLVAREZ, Serafín, “The Codex Calixtinus as an Art-Historical Resource”, en WILLIAMS y STONES, 1992, pp. 207-227; SINGUL, Francisco, “Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus”, en *Santiago: la esperanza ...*, p. 336. HERBERS, Klaus, “El Códice Calixtino. El libro de la iglesia compostelana”, en CASTIÑEIRAS, 2010, pp. 122-141, esp. p. 122.

6 Véase, en este sentido, FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura, “Imagen e intención. La representación de Santiago Apóstol en las Cantigas de Santa María”, *Anales de Historia del Arte*, 2008, 18, pp. 73-94.

7 Los estudios sobre las fachadas del transepto son numerosos. Véase, en este sentido, MORALEJO ÁLVAREZ, Serafín, “La Primitiva Fachada Norte de la Catedral de Santiago”, *Compostellanum*, XIV, 3-4, 1969, pp. 623-668; idem, “Saint-Jacques de Compostelle. Les Portails retrouvés de la cathédrale romane”, *Les dossiers de l’archéologie*, 20, 1977, pp. 87-103. Más recientemente, CASTIÑEIRAS, Manuel y NODAR, Victoriano, “Reconstruyendo la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago: materiales multimedia para una exposición de arte románico”, *Románico. Revista de arte de amigos del románico (AdR)*, 10, 2010, pp. 83-95; CASTIÑEIRAS, Manuel, “*Didacus Gelmirus*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico”, en CASTIÑEIRAS, Manuel (dir.), *Compostela y Europa. La Historia de Diego Gelmírez*, Milán, Santiago de Compostela, Skira, Xestión do Plan Xacobeo, 2010, pp. 32-97; idem, “Diego Gelmírez, un committente viaggiatore: dalla Porta Francigena all’altare maggiore della Cattedrale di Santiago”, *Medioevo: I Committenti, XIII Convegno Internazionale di Studi, Parma, 21-26 settembre 2010*, a cura di Arturo Carlo Quintavalle, Parma-Milano, 2011, pp. 268-280; idem, “La *Porta Francigena*: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico”, *Anales de Historia del Arte, volumen extraordinario*, 2011, pp. 93-122 (MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J.; POZA YAGÜE, M. (eds.), *Alfonso VI y el arte de su época*, Madrid, 2011); idem., “Las portadas del cruceiro de la Catedral de Santiago (1101-1111)”, en ESTEPA, C.; FERNÁNDEZ, E. y RIVERA, J. (dirs.), *Alfonso VI y su legado*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Sahagún, León, 2012, pp. 215-241. Una de las más recientes revisiones sobre la iconografía de los tres pórticos es el reciente estudio de NUÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel, *A la búsqueda de la memoria: los tres pórticos mayores de la Basílica de Gelmírez*, Madrid, Circulo Románico-Consortio de Santiago, 2011.

8 HERBERS, 2010, p. 132.

ornamentar los diversos componentes textuales del manuscrito y que se corresponden con las diferentes fases de producción del segundo y tercer cuarto del siglo XII⁹.

En cuanto a sus ilustraciones, el *Jacobus* presenta las siguientes: inicial C con el Papa Calixto (fol. 1); retrato enmarcado de Santiago en el fol. 4, concebido como una "I" inicial sin ornamentación; el Ciclo de Carlomagno, compuesto por tres escenas: *el Sueño de Carlomagno* (fol. 162); y otras dos en el fol. 162v: un retrato de Carlomagno a caballo saliendo de Aquisgrán al frente de su ejército (fol. 162v parte superior), y una escena un tanto confusa con hombres que aparecen de pie, hablando, y señalando hacia el texto que tienen delante (fol. 162v parte central). La última de las representaciones corresponde al retrato de Turpín que se presenta en la inicial de apertura del Libro IV, presentado al Arzobispo de Reims sentado de frente entre el follaje (163r).

Según Alison Stones, el libro I (fols. 1-129) fue escrito e iluminado *ca.* 1130-1140, fechas a las que podrían atribuirse la miniatura de los fols. 1 y 4. El libro III (fols. 155v-162) se elaboró con posterioridad a 1120, cuando Diego Gelmírez constituye un cabildo con 72 canónigos, y que permite datar las miniaturas del Ciclo de Carlomagno. El libro IV (fols. 163-191v), debió ser elaborado probablemente entre 1130 y 1145¹⁰, momento al que correspondería el retrato del arzobispo; por lo que los indicios señalados anteriormente aportan una cronología *ca.* 1120-1145.

Es interesante apuntar, siguiendo el juicio de Stones, cómo la muerte de Diego Gelmírez (1140) debió poner fin a su propósito de divulgar el *Jacobus*, ya que sólo se conservan doce copias de la compilación entera, y de éstas, sólo tres de ellas están ilustradas. Respecto a la "Guía del Peregrino", según el cotejo de la autora, hay que apuntar que nunca pudo haber más de veinticinco copias, con lo cual éste no era el libro que todos los peregrinos llevaban durante su viaje a Santiago, a pesar de lo prácticos y útiles que resultan la información, los comentarios y la invectiva que contiene el texto. No es el caso del "Pseudo-Turpin", que circuló libremente y que probablemente precedió al *Jacobus*¹¹. No obstante, si debe ser tenido en cuenta que las tres copias iluminadas que se conservan se configuran como el testimonio más directo de la influencia del *Jacobus*, y de un posible interés por recuperar textual e iconográficamente el *Liber Sancti Jacobi*, a comienzos del siglo XIV ya que las tres parece que fueron realizadas en ese momento. Dos de ellas, la conservada en la Città del Vaticano (Biblioteca Apostólica Vaticana, Ms. C 128 (Ms. VA), y en Londres (British Library, Ms. Add. 12213, (Ms. A)), se copiaron en Santiago, directamente del *Jacobus*, mientras que la tercera copia, la de Salamanca (Biblioteca Histórica de la Universidad (Ms. 2631) (Ms. S)), presenta notables diferencias.

9 STONES, 2010, p. 142.

10 STONES, 2010, pp. 143-144.

11 Estudian los manuscritos del "Pseudo-Turpin", MANDACH, A. de, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, vol. 1:6, Ginebra, Droz, 1961-1993 (*La Geste de Charlemagne et de Roland*, 1969) y en MEREDITH-JONES, C., *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1972. Véase también SMYSER, H. M. (ed.), *The Pseudo-Turpin*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1937. STONES, 2010, p. 151, nota 18.

Las tres muestran influencias del Cartulario de Santiago de principios del siglo XIV, *Tumbo B*, escrito alrededor de 1326¹². La cronología corresponde al período del episcopado de Berenguel de Landoria –en el cargo de 1317 a 1330–¹³. Personaje de enorme influencia en la corte papal, antiguo gran maestro de los dominicos y protector de Bernard Gui, inquisidor de Toulouse y sufragáneo de Berenguel en Tui, fue un gran admirador de Gelmírez y de la iglesia compostelana, para cuya reorganización luchó con cierto éxito a pesar de la su breve pontificado. La *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani*¹⁴ narra de modo sucinto su labor de reforma –con especial interés en los aspectos económicos y financieros, atendidos por su tesorero Aymerico de Anteiac–, y, aunque no hace referencia a los aspectos culturales o preocupación por el incremento del prestigio de Compostela, la ejecución del Tumbo B, la existencia del Tumbo C y del Libro Segundo de Constituciones de 1328¹⁵, la elaboración de copias del Calixtino¹⁶ y la propia narración cronística le sitúan en un momento importante en la historia cultural de Santiago¹⁷.

Este alarde de interés por el *Jacobus* puede estar relacionado con el deseo de reforzar el culto apostólico como recurso para luchar contra la herejía en la provincia, aunque no existen pruebas de que ni el arzobispo ni su sufragáneo fuesen propietarios directos de ninguno de los tres manuscritos¹⁸.

Asimismo, aunque no existen evidencias del modo en que la copia del *Codex* llegó a Salamanca, la vinculación con Berenguel de Landoria y con Bernard Gui, su sufragáneo en Tui, permiten aventurar que quizá Anaya, obispo de dicha sede desde el 20 de julio de 1384 al 28 de junio de 1390¹⁹, pudo llevar desde allí a Salamanca la copia, ya que, al dictar su testamento el 26 de septiembre de 1437²⁰, menciona dicha sede y la beneficia mandando “que den a la Iglesia de Tuy, donde nos fuimos Prelado, un Anillo nuestro Pontifical de oro, que tiene un zafir, y ciertas piedras preciosas, por

12 Véase, en este sentido, la interpretación de Moralejo sobre la miniatura de los compostelanos muertos en la Rocha: MORALEJO ÁLVAREZ, S., “La miniatura de los Tumbos A y B”, en DÍAZ Y DÍAZ, M.; LÓPEZ ALSINA, F., MORALEJO ÁLVAREZ, S., *Los Tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, pp. 45-62.

13 DÍAZ Y DÍAZ, 1997, pp. 221-222; STONES, 2010, pp. 151-152.

14 *Hechos de Don Berenguel de Landoria, Arzobispo de Santiago*, traducción de la crónica *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani, introducción*, edición crítica y traducción de Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1983.

15 SICART, 1981, p. 157.

16 Sicart señala la posibilidad de que –dada la dependencia con el *Jacobus* y la torpeza de ejecución– fuera un “scriptor” el autor de las miniaturas, quizá Alfonso Pérez, el hombre que hace las “rótulas”. SICART, 1981, p. 157

17 DÍAZ Y DÍAZ, 1997, pp. 221-222.

18 STONES, 2010, pp. 151-152.

19 Sobre el Episcopologio de Tui, v. RAMOS, M., “Tuy”, en ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1975, vol. IV, pp. 2601-2602.

20 DE ROJAS Y CONTRERAS, José, *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé, Mayor de la célebre Universidad de Salamanca. Vida del Excelentísimo y Reverendísimo don Diego de Anaya Maldonado, Arzobispo de Sevilla, su fundador, y noticia de sus ilustres hijos*, 3 vols., Madrid, A. Ortega, 1766-1770, III, pp. 235-243. Lo transcribe CARABIAS TORRES, A. M., *Colegios Mayores: Centros de Poder*, 3 vols., Universidad de Salamanca y Diputación Provincial, Salamanca, 1986, III, pp. 985-996.

cuanto nos tomamos un Pontifical de la dicha Iglesia, el qual andando en nuestros caminos se perdió en nuestro poderío”²¹.

Sin embargo, no parece que exista relación directa entre la llegada del ejemplar del *Codex* a Salamanca –vinculado a la Biblioteca de Diego de Anaya o del Colegio de San Bartolomé– y la existencia también en la Biblioteca de la Universidad²² de una *Historia Compostellana* (ms. 2658, manuscrito misceláneo que contiene varias obras (5) del siglo XIII reunidas en un solo volumen ya en el siglo XIV: 1. *Americo de Anteiac: Gesta Brengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani* (fols. 2r-10r); 2. *Chornicon Historiae Compostellanae* (fols. 12r-v); 3. *Nomina Archiepiscoporum Compostellanorum* (fol. 12v); 4. *Historia Compostellana* (14r-125v) y 5. *Chronicon Iriense* (fols. 125v-127v)), ya que la trayectoria de este ejemplar hasta recalar en Salamanca fue otra muy distinta. Llegó debido a la acción del Arzobispo Don Alfonso de Fonseca que lo habría llevado consigo en 1524 cuando fue trasladado a la sede de Toledo; pasando a su muerte, en 1534, la mayor parte de sus bienes al Colegio del Arzobispo fundado por él en Salamanca²³.

Es preciso, asimismo, apuntar, antes de abordar el estudio iconográfico de las miniaturas en la versión iluminada del *Codex Calixtinus* conservado en Salamanca, la continuidad o novedad, en cuanto a temas iconográficos, que aportan las diferentes copias ilustradas del *Jacobus* (véase tabla adjunta): la inicial C con el Papa Calixto sólo aparece reproducida en el Ms VA (fol. 1)²⁴, cuyo autor se esforzó en copiar el estilo del original, y ni la copia de Londres –que convierte el retrato de Calixto en una inicial orlada– ni la de Salamanca la muestran; el retrato enmarcado de Santiago se repite en el Ms. VA (fol. 3v) y el Ms. A (fol. 3v) y es sustituido en el Ms. S por la imagen de Santiago peregrino (fol. 2v), aunque la miniatura del folio 1 en el códice de Salamanca ha sido recortada; el Ciclo de Carlomagno, aparece en las tres copias, aunque concebido de modo diferente: el Ms. VA muestra un deuda manifiesta con el *Jacobus* empleando la misma disposición de las escenas (fols. 163v y 164)²⁵,

21 CARABIAS TORRES, A. M., 1986, III, pp. 987-988. VILLASEÑOR SEBASTIÁN, 2012, p. 118, notas 32 y 33.

22 La supresión de los colegios en Salamanca a finales del siglo XVIII, supuso que en el verano de 1803 los manuscritos de sus bibliotecas fueran enviados a Madrid, pasando a engrosar los fondos de la Biblioteca del Palacio Real. En 1954 regresan a la Universidad de Salamanca, localizados actualmente a partir de la signatura 1680 y siguientes en los fondos de su Biblioteca General, ubicada en el segundo piso del Edificio de Escuelas Mayores. Sobre éste, aspecto, v. GARCÍA EJARQUE, L., *La Real Biblioteca de S.M. y su personal (1712-1836)*, Madrid, Asociación de Amigos de la Biblioteca de Alejandría, Madrid, 1997, pp. 241-243.

23 DIAZ Y DIAZ, 1983, p. 43. Véase también REILLY, B. F., “Existing manuscripts of the *Historia Compostellana*” *und die Kirchenpolitik der nordwestspanischen Raumes*, 1070-1130, Köln-Wien, 1980, pp. 12-14.

24 El ciclo de imágenes de los cuatro manuscritos iluminados lo inicia esta inicial C con la representación del Papa Calixto (CALIXTUS EPISCOPUS...) –considerado como el autor de la compilación–, sentado y escribiendo. La letra que enmarca la imagen repite los modelos de las restantes iniciales a través de dragones que se desenvuelven entre carnosas hojas y tallos. Según Alison Stones, tanto las iniciales orladas como las coloreadas presentan semejanzas convincentes con otras procedentes de Francia, sobre todo del Norte y del Oeste del país: Limoges, Vierzon, Angers, Le Mans, Normandía, París; o incluso de tan al Oeste como Dijon (STONES, 1992, pp. 137-184; STONES, 2010, p. 145, nota 9).

25 El registro inferior del fol. 162v contiene arabescos que se añadieron para cubrir el *titulus* del Libro IV cuando, en el siglo XVII, éste pasó a constituir un volumen independiente. La inscripción original sí fue copiada en el Ms VA.

el Ms. A sólo presenta el momento de la aparición y el sueño (fol. 132) y el Ms. S reproduce el ciclo completo pero en una misma página (fol 90); el retrato de Turpín que se presenta en la inicial de apertura del Libro IV, sólo se vuelve a reproducir en el Ms. VA (fol. 134v). Las dos escenas restantes: la Visión de Turpín y la imagen de Santiago ecuestre suponen la exclusividad del código de Salamanca (fols. 90v y 120 respectivamente).

VERSIONES ILUMINADAS DEL CODIX CALIXTINUS

Santiago de Compostela, Archivo-Biblioteca de la Catedral (CF. 14) ca. 1120-1145	Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad (Ms. 2631) (Ms. S) 1317-1330	Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana (Ms. C 128) (Ms. VA) 1317-1330	Londres, British Library (Ms. Add. 12213) (Ms. A) 1317-1330
Inicial C con el papa Calixto (fol. 1) ca. 1130-1140	—	Inicial C con el papa Calixto (fol. 1)	—
Santiago (fol. 4). ca. 1130-1140	Santiago peregrino (fol. 2v)	Santiago Apóstol (fol. 3v)	Santiago Apóstol (fol. 3v)
Ciclo de Carlomagno: Sueño de Carlomagno (fol. 162) y Carlomagno saliendo de Aquisgrán al frente de su ejército (162v) Post. 1120 y ant. A 1130.	Ciclo de Carlomagno (fol. 90)	Sueño de Carlomagno (fol. 133v) y Carlomagno saliendo de Aquisgrán al frente de su ejército (fol. 134)	Sueño de Carlomagno (fol. 132)
—	Visión del arzobispo Turpín (fol. 90v)	—	—
Inicial T del libro de Turpin (fol. 163)	—	Inicial T del libro de Turpin (fol. 134v)	—
—	Santiago caballero (fol. 120)	—	—



Fig. 1. *Santiago peregrino*, Codex Calixtinus (Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad, Ms. 2631, fol. 2v, detalle).

Santiago Peregrino (Ms. S, fol. 2v)

La imagen de Santiago peregrino resulta una de las singularidades del códice de Salamanca; ya que presenta al santo vestido por entero como un peregrino, con los atributos que le son propios de esta iconografía²⁶, omitiendo su representación como apóstol, tal y como aparecía en el *Jacobus* y en los manuscritos del Vaticano y la British. Como ha señalado Bango Torviso, aunque al hablar de esta imagen sea lógico pensar que se trata de un tipo iconográfico concreto y específico, la realidad suele ser otra²⁷; no obstante, la apariencia que aporta el Ms. S corresponde a la configuración del modelo que se produce en el siglo XIV²⁸, datación que corresponde con la del manuscrito.

Al igual que sucedía en los códices anteriormente citados, el comienzo del capítulo I (fol. 2v) sirve de pretexto para representar la figura del apóstol, pero, en este caso, se ha optado por un modelo iconográfico diferente, a pesar de tomar, también, la forma de la inicial I de las primeras palabras del texto *IACOBUS* (Fig. 1). Aunque se ha querido ver un distanciamiento en el modelo primitivo; la inspiración estructural resulta similar, aunque se opte por una iconografía distinta, la de Santiago peregrino, portando los atributos que le son propios: aparece de pie, con sombrero, bastón en forma de “tau” en la mano derecha, libro en la izquierda y escarcela con una vieira. Éstos fueron configurándose progresivamente; aunque el *Venerandas dies* del Libro I del Calixtino, explicara claramente su significación.

El bastón de muleta ya aparece en el Parteluz del Pórtico de la Gloria (1188), para López Ferreiro supondría un signo de autoridad y, aunque su forma en tau no es la generalizada entre las imágenes del peregrino jacobeo, fue tenida como bastón de peregrinos, y será la utilizada en los báculos de los arzobispos compostelanos y en los bordones de algunos peregrinos notables. Por la coincidencia cronológica con el códice de Salamanca, hay que afirmar, por ejemplo que, cuando Santa Isabel, reina de Portugal, realiza su primera peregrinación a Santiago en 1325, don Berenguel de

26 NIKULA, O., “Sankt Jakob”, en *Acta Academiae Aboensis, Ser. A. Humaniora*, Abo Akademi, 1967, vol. 37, pp. 18-19.

27 BANGO TORVISO, Isidro Gonzalo, “Santiago peregrino”, en *Santiago: la esperanza ...*, p. 89.

28 Siguiendo a Male, Bango señala como los primeros tratados de iconografía de principios del siglo XX consideraban que Santiago adoptaba en el siglo XIII la iconografía del resto de los apóstoles, señalándole únicamente la esportilla adornada con una concha. A finales de este siglo es cuando aparece como un romero y, “Au XIV siècle, c’est un pèlerin véritable avec le grand chapeau, le manteau de voyage, le bourdon où pend la gourde” (MALE, E., *L’Art religieux de la fin du moyen âge en France. Étude sur l’iconographie du moyen âge et sur ses sources d’inspiration*, 6ª edic., París, 1969, p. 178). El cambio se debería a la costumbre de que un peregrino hiciese el papel del santo en las procesiones organizadas por las cofradías, y de este modo las gentes se acostumbrarían a imaginar al santo como el peregrino que le representaba (idem, pp. 179 y ss.). No obstante, Vázquez de Parga no está de acuerdo en esta afirmación y considera que “el primer paso en el proceso de asimilación del tipo de Santiago al de los peregrinos que visitaban su sepulcro, parece haber sido el de darle como atributo la venera que éstos usaban como emblema y distintivo” (VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. Mª y URÍA RIU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, tomo III, Madrid, 1948-1949, p. 566). BANGO, 1999, p. 94, nota 1.

Landoria, le regaló un báculo y un morral para que se la identificase como peregrina de Santiago²⁹.

No obstante, la idea del Apóstol peregrino, responde a una tradición que se documenta al menos desde finales del siglo XI; y dos siglos antes, en el IX, hay que señalar las fórmulas de la entrega de los emblemas –“sporta et baculus”– a los peregrinos³⁰, que se haría extensible a los jacobeos. Si el zurrón y el báculo se daban de modo solemne al inicio de la peregrinación, las conchas supondrían el emblema del recorrido cumplido, y las excavaciones certifican que las más antiguas corresponden al siglo XI³¹. Por lo que respecta a las representaciones, uno de los primeros casos se encuentra en el relieve del claustro de Silos, obra de comienzos del siglo XII, donde Cristo porta un morral con una venera, y en ese mismo contexto, la portada de la iglesia zamorana de Santa Marta de Tera muestra la imagen de un Santiago peregrino portador del báculo y el morral con la venera³².

En el códice de Salamanca, la figura está enmarcada en una sencilla arquitectura que resalta sobre un fondo azul a lo que se añade que la cabeza cubierta se rodea de un nimbo amarillo y el rostro se presenta barbado. Está claro, como ya señaló Sicart³³, que el conjunto de la figura tiende a la esquematización, donde un empleo poco hábil de la policromía no logra ningún tipo de plasticidad; y cuyo modelo estilístico –que no iconográfico– habrá que buscarlo en la imagen del Santiago sedente del Tumbo B, que debió ejecutarse *ca.* 1325-1330, a instancia del arzobispo Berengel de Landoria (Fig. 2). En este caso, la única miniatura del códice, fol. 2v, en su registro superior, presenta la figura de Santiago el Mayor, sedente, cobijado por una arquitectura triangular –similar a la del códice de Salamanca–; aunque en este caso de una mayor complejidad, ya que sobre la misma se disponen unas columnas superpuestas para sostener otra de mayor altura cobijando la composición. Santiago está sentado, sostiene el báculo en Tau y, en la mano izquierda, en vez de portar el libro, muestra una filacteria donde puede leerse S. IACOBUS. No tiene sombrero, aunque sí nimbo enmarcando la cabeza compuesta de larga cabellera y rostro barbado –similar al de Salamanca–, cuya ingenuidad de ejecución aproxima las dos composiciones. El cuerpo se cubre con un manto, que emplea los mismos colores, pero que en su caída desde el hombro izquierdo se decora con tres conchas. A pesar de que la proximidad estilística de los modelos es evidente, en este caso, según Sicart, la inspiración iconográfica habría que buscarla en el Santiago de la Capilla Mayor o en el Pórtico de la Gloria³⁴.

29 Sobre esta peregrinación, v. BAQUERO MORENO, H. C. y OLIVEIRA MARTÍNS, A. M., “Figuras de la realeza portuguesa en peregrinación a Santiago”, en LÓPEZ ALSINA Y MORALEJO ÁLVAREZ (1993), pp. 109 y ss. BANGO TORVISO, 1999, p. 91, notas 19 y 20.

30 BANGO TORVISO, 1999, p. 92.

31 En este sentido, v. KÖSTER, K, “Les coquilles et les enseignes de pelerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des routes de Saint-Jacques en Occident”, en *Santiago de Compostela, 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, Santiago de Compostela, 1985, pp. 85-95.

32 BANGO TORVISO, 1999, p. 93.

33 SICART, 1981, p. 152.

34 SICART, 1981, p. 150.



Fig. 2. Tumbo B (Santiago de Compostela, Archivo - Biblioteca de la Catedral, Ms. CF 14, fol. 2v).



Fig. 3. *Sueño de Carlomagno*, *Chroniques de France* o de *Saint Denis* (London, British Library, Ms. Royal 16 G vi, fol. 165, detalle).

Particular interés, por la coincidencia cronológica, y las posibles sugerencias iconográficas, en el modo de representar a Santiago peregrino en la ilustración del Sueño de Carlomagno, aparece en el folio 165 de las *Chroniques de France* o de *Saint Denis* (ca. 1332-1350) (London, British Library, Ms. Royal 16 G vi)³⁵ (Fig. 3). Aunque

35 Sobre este manuscrito, v. WARNER, George F. y GILSON, Julius P., *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, 4 vols., London, British Museum, 1921, II, pp. 209-12; *Les Grandes Chroniques de France*, ed. by J. Viard, 10 vols, Paris, Société de l'Histoire de France, 1920-1953, X, pp. 1-188 (edición del Ms. Royal 16 G vi); REEVES, Pamela Wynn, "The Guildhall Chronicles of the Kings of France", *The Guildhall Miscellany*, 2, 1953, pp. 3-15, esp. p. 10; WEBER, R. E. J., "De bodebus als onderscheidingsteken van de lopende bode: nadere conclusies", *Overdruk uit Het PTT bedrijf*, 8, 4, 1964, pp. 179-90, esp. p. 188, n° 24; WEISS, Roberto, "Portrait of a Bibliophile XI: Humfrey, duke of Gloucester d. 1447", *The Book Collector*, 13, 1964, pp. 161-70 (p. 169); WEBER, R. E. J., "The Messenger-Box as a distinctive of the Foot-Messenger", *The Antiquaries Journal*, 46, 1966, pp. 88-101 (p. 95, n° 2); LEJEUNE, Rita; STIENNON, Jacques, *La légende de Roland dans l'art du Moyen-Âge*, Brussels, Editions de l'Arcade, 1966, pp. 281-87; ROSS, D. J. A., "The Iconography of Roland", *Medium Aevum*, 37, 1968, pp. 46-65 (pp. 48, 62); *Les fastes du Gothique: le siècle de Charles V*, Galeries nationales du Grand Palais, 1981-1982, Paris, Réunion des musées nationaux, 1981, p. 299; CHAVANNES-MAZEL, Claudine Albertine, "The Miroir Historiale of Jean le Bon: the Leiden Manuscript and its Related Copies", 2 vols, Tesis doctoral inédita, University of Leiden, 1988, I, p. 57, II, figs. 45, 46, 57; *Europa und der Orient: 800-1900*, ed. by Gereon Sievernich and Hendrik Budde, Berlín, Bertelsmann Lexikon, 1989; *Jean Fouquet: Die Bilder der Grandes Chroniques de France*, ed. by François AVRIL, Marie-Thérèse GOUSSET, and Bernard GUENÉE, Graz, Akademische Druck, 1987, p. 110; SANDLER, Lucy Freeman, "Notes for the Illuminator: The Case of the Omne bonum", *The Art Bulletin*, 71, 1989, pp. 551-64 (p. 560, n° 67); HEDEMAN, Anne D., *The Royal Image: Illustrations of the Grandes Chroniques de France, 1274-1422*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 51-73, 213-21; *The Libraries of King Henry VIII*, ed. by J. P. CARLEY, Corpus of British Medieval Library Catalogues, 7, London, The British Library, 2000, H1.58, p. xxiv; PORTER, Pamela, *Medieval Warfare in Manuscripts*, London, British Library, 2000, pp. 48, 52-53; O'MEARA, Carra Ferguson, *Monarchy and Consent: The Coronation Book of Charles V of France: British Library MS Tiberius B VIII*, London, Harvey Miller, 2001, p. 104; CARLEY, James P., *The Books of King Henry*

en este caso, Carlomagno aparece representado doblemente, sentado en el trono –portando corona y espada–, como atributos de la dignidad regia, y conversando con el apóstol quien le está mostrando “el camino de estrellas”, lo interesante es la iconografía de Santiago coincidente en varios elementos con el ejemplar de Salamanca: aunque no presenta el libro, está de pie, con sombrero y nimbo, instando con la diestra al emperador y sosteniendo el bordón en la mano izquierda, junto con la escarcela y la vieira.

En el propio contexto de los manuscritos iluminados, y respondiendo a este modelo iconográfico, la imagen del apóstol irá adoptando una evolución que se adecúa a la indumentaria y las modas de cada época, localizándose sugerentes ejemplos. Una miniatura de Santiago enviando una carta, con sombrero, nimbo, escarcela y cubierto de manchas blancas a modo de conchas aparece al comienzo de la Carta de Santiago –lo que supondría un evidente error iconográfico al atribuirse la epístola a Santiago el Menor– en una Biblia historiada que contiene una adaptación francesa –realizada por Guyart des Moulins (ca. 1291-1295)– de la *Historia Scholastica* de Pedro Coméstor, ejecutada en Francia, probablemente en París, en el segundo cuarto del siglo XIV y cuya iluminación fue realizada, por Mathiet, conocido como el Maestro de las Vidas de San Luis (activo 1325-1350) (London, British Library, Ms. Royal 18 D viii, fol. 155r)³⁶ (Fig. 4).

En el contexto hispano, y una centuria más tarde, habría que señalar la capital iluminada por Pedro de Toledo, ca. 1434, para un “cuerpo grande del sanatorial diurno”, donde ocupó originalmente los folios XXXIV y XXXIIR (Sevilla, Catedral, Librería Coral, Gigante 48, fol. 7v-8r). En este caso, Santiago –vestido con túnica, capa de peregrino, zurrón y sombrero con concha– ocupa descalzo el primer pla-

VIII and His Wives, preface by David STARKEY, London, British Library, 2004, pl. 30; PAGE, Sophie, *Magic in Medieval Manuscripts*, London, British Library, 2004, pp. 14-15, pl. 13; RUNDLE, David, “Habits of Manuscript-Collecting: the Dispersals of the Library of Humfrey, Duke of Gloucester”, in *Lost Libraries: The Destruction of Great Book Collections since Antiquity*, ed. by James RAVEN, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 106-24 (pp. 110-111; 120-121, n° 21, n° 22); PETRINA, Alessandra, *Cultural Politics in Fifteenth-century England: The Case of Humphrey, Duke of Gloucester*, Leiden, Brill, 2004, pp. 193-94; ROUSE Mary and Richard, “A Cat Can Look at a King: An Illustrated Episode in the Grandes Chroniques”, in *Tributes to Jonathan J. G. Alexander: The Making and Meaning of Illuminated Medieval & Renaissance Manuscripts, Art & Architecture*, ed. by Susan L'ENGLE and Gerald B. GUEST, London, Harvey Miller, 2006, pp. 429-41 (p. 433); JACKSON, Deirdre, *Marvellous to Behold: Miracles in Medieval Manuscripts*, London, British Library, 2007, p. 67, pls. 31, 58; SCOTT, Margaret, *Medieval Dress & Fashion*, London, British Library, 2007, pl. 49; *Royal Manuscripts: The Genius of Illumination*, London, British Library, 2011, n° 136.

36 Sobre este manuscrito, v. DE GRAY BIRCH, Walter; JENNER, Henry, *Early Drawings and Illuminations: An Introduction to the Study of Illustrated Manuscripts*, London, Bagster and Sons, 1879, p. 9; BERGER, Samuel, *La bible française au moyen âge*, Paris, Champion, 1884, pp. 220, 388-89; MARTIN, H., “Les esquisses des miniatures”, *Revue Archéologique*, 4, 1904, 17-45 (pp. 29-30); HERBERT, J. A., *Illuminated Manuscripts*, London, Methuen, 1911, p. 239; WARNER, George, F. and GILSON Julius P., *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, 4 vols., London, British Museum, 1921, II, p. 313; ROSS, D. J. A., “Alexander Historiatus: A Supplement”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1967, 383-88 (p. 384); ALEXANDER, Jonathan J. G., *Medieval Illuminators and their Methods of Work*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 185; KOMADA, Akiko, “Les illustrations de la Bible Historiale: les manuscrits réalisés dans le Nord”, 4 vols, Unpublished doctoral dissertation, Université Paris IV, 2000, III, n° 37, pp. 765-66.



Fig. 4. *Santiago entregando una carta*, Biblia historiada (London, British Library, Ms. Royal 18 G viii, fol. 155r, detalle).

no sobre un pavimento dispuesto en perspectiva y cortado por una ideal ciudad amurallada³⁷.

Numerosos serán los ejemplos donde –como cualquier peregrino y en la línea de códice de Salamanca–, también aparece, junto con el resto de atributos, portando un libro, pudiéndose citar algunos: fol. 176 v. de la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Vorágine, traducida por Jean de Vignay, ejecutada en Francia, probablemente en París, ca. 1382 (London, British Library, Ms. Royal 19 B xvii, 176v)³⁸ (Fig. 5); o las prototípicas imágenes de santos que inauguran su correspondiente sufragio en los Libros de Horas como ocurre con el fol. 262 de las llamadas *Horas Dunois*³⁹, del homónimo Maestro, ejecutadas en Francia, ca. 1436-1450 (London, British Library, Ms. Yates Thomson 3) (Fig. 6), y en el fol. 338 de la Horas de Frédéric d’Aragon (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Lat. 10532) iluminadas en Tours entre 1501 y 1504.

En realidad, los manuscritos iluminados, únicamente muestran la trasposición y expansión de un modelo de iconografía jacobea –la de Santiago peregrino– que también encontró en otras manifestaciones artísticas clara muestras, siendo muy singulares, por ejemplo, el altar de plata de Santiago el Mayor en la Catedral de San Zeno de Pistoia (1287-1486)⁴⁰; la imagen modelada por Jean Pucelle entre 1319 y 1324 para el sello de la cofradía de peregrinos de París; la estatuilla-relicario de Santiago Peregrino (ca. 1321-1324) donada a la Catedral de Santiago por el burgués de París Geoffroy Coquatrix; la imagen sedente de Santiago, ataviado con jubón, ropilla, sombrero, zurrón, bordón y libro en la mano, encargada por esa misma época por la Cofradía de peregrinos parisina o, como claro signo de la expansión de los modelos procedentes del sur de Europa hasta el ámbito Noruego, la imagen del apóstol peregrino, ejecutada a fines del siglo XIV para una iglesia advocada a Santiago en Buskerud y conservada en el Museo Universitario de Oslo⁴¹.

37 LAGUNA PAUL, Teresa, “El Peregrino”, en *Santiago: la esperanza ...*, p. 422.

38 SUTTON, Anne F.; VISSER-FUCHS, Livia, *Richard III's Books: Ideals and Reality in the Life and Library of a Medieval Prince*, Stroud, Gloucestershire, Sutton, 1997, p. 64, n° 90; ROUSE, Richard H.; ROUSE, Mary A., *Manuscripts and Their Makers: Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500*, 2 vols., Turnhout, Harvey Miller, 2000, I, p. 389, n° 66; JACKSON, Deirdre, *Marvellous to Behold: Miracles in Medieval Manuscripts*, London, British Library, 2007, p. 83, pl. 69; *Royal Manuscripts: The Genius of Illumination*, London, British Library, 2011, n° 79.

39 JAMES, Montague Rhodes, *A Descriptive Catalogue of Fifty Manuscripts from the Collection of Henry Yates Thompson*, Cambridge, University Press, 1898, n° 11, pp. 49-57; MONKS, Peter Rolfe, “Two Parisian artists of the Dunois Hours and a Flemish motif”, *Gazette des Beaux-Arts*, 112, 1988, pp. 61-68; REYNOLDS, Catherine, “The Workshop of the Master of the Duke of Bedford: Definitions and Identities”, ed. by G. CROENEN and P. AINSWORTH, *Patrons, Authors and Workshops: Books and Book Production in Paris around 1400*, Leuven, Peeters, 2006, pp. 437-72 (p. 451 n° 30); eadem, “Netherlandish Patterns in Fifteenth-Century Paris - Campin, van der Weyden and the Bedford Workshop”, in *Von Kunst und Temperament*, Festschrift zu Ehren Eberhard Königs 60. Geburtstag, ed. by Mara HOFMANN and Caroline ZOEHL, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 217-26 (p. 224).

40 Sobre la donación de la reliquia de Santiago a Pistoia y el culto jacobeo en Toscana durante el siglo XII, v. VÁZQUEZ, Rosa, “Gelmírez y el culto jacobeo en Italia”, en CASTIÑEIRAS, 2010, pp. 270-279, esp. 271-279.

41 SINGUL, Francisco: “Santiago Peregrino”, en *Santiago: la esperanza ...*, pp. 660-661.



Fig. 5. *Santiago peregrino*, *Leyenda dorada* (London, British Library, Ms. Royal 19 B xvii, 176v, detalle).

CICLO DE CARLOMAGNO (Jacobus, *fol.* 162-162v; Ms. S, *fol.* 90r; Ms. VA, *fol.* 133v-134; Ms. A, *fol.* 132)

Según ha señalado Alison Stones, las escenas de Carlomagno en el *Jacobus* suscitan dudas muy particulares. La primera miniatura –en la parte inferior del folio 162, al final del Libro III– muestra, antes de ser restaurada, a Carlomagno en la cama y a Santiago apareciéndose ante él, señalando hacia la Vía Láctea e instándolo a seguir

hasta Compostela con el fin de librar su sepulcro de la dominación sarracena. La aparición es narrada en el primer capítulo del libro IV:

“(…) Más Carlomagno, después que con múltiples trabajos por muchas regiones del orbe adquirió, (...), distintos reinos, (...) y las arrancó de manos de los sarracenos y las sometió al imperio cristiano, (...).

Y en seguida vio en el cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con frecuencia que significaría.

Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le apareció en un sueño durante la noche diciéndole:

– ¿Qué haces, hijo mío?

A lo cual dijo él:

– ¿Quién eres señor?

– Yo soy –contestó– Santiago apóstol, (...) y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por lo cual te hago saber que (el señor) te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, (...). El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y mi sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos (...). Ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo (...).

De esta manera se apareció Carlomagno por tres veces al santo Apóstol. Así, pues, oído esto, confiando en la promesa apostólica y, tras habersele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles⁴².

La imagen de la aparición a Carlomagno guarda relación con una iconografía de sueños muy común, de la que se localizan ejemplos como el de Cristo apareciéndose a San Martín, en el texto *Vida de San Martín de Tours* del siglo XI en Tours (BM 1018, fol. 9v), o el Sueño de Constantino, como aparece en el tríptico de esa misma época, realizado en esmalte champlevé para la abadía benedictina de Stavelot en la región mosana⁴³.

42 *Liber Sancti Jacobi* “Codex Calixtinus”, Libro IV, capítulo I, traducción al castellano de A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, pp. 413-415.

43 VOELKLE, W (ed.), *The Stavelot Triptych, Mosan Art and the Legend of the True Cross*, Nueva York, Oxford University Press, 1980. Stones señala como se pueden encontrar oros ejemplos en la Cruz de Santa Elena, en Kelloe, condado de Dirham: HOLLAND, T.; HOLT, J. y ZARNECKI, G., *English Romanesque*, Londres, Arts Council of Great Britain, 1984, pp. 208-209, fig. 176. Más ejemplos en STONES, 1981, pp. 197-222; eadem, “The Codex Calixtinus and the Iconography of Charlemagne”, en PRAT, K., *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*, London, King’s College, Centre for Late Antique & Medieval Studies, 1996, pp. 169-203. STONES, 2010, p. 148.



Fig. 6. *Santiago peregrino*, Libro de Horas Dunois (London, British Library, Ms. Yates Thomson 3, fol. 262).



Fig. 7. *Ciclo de Carlomagno*, Codex Calixtinus (Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad, Ms. 2631, fol. 90r).

Las escenas del siguiente poema resultan más confusas, para las que no existe un modelo evidente; aunque, como señala Stones, es frecuente encontrar grupos de guerreros avanzando en las escenas de batalla del Antiguo Testamento y de las Cruzadas⁴⁴. Así, la autora indica que en los manuscritos de Dijon se pueden encontrar ejemplos como las Tablas Canónicas de la Biblia de San Benigno, Dijon, BM 2, fol. 402v; o los murales de finales del siglo XII y principios del XIII de la Capilla de los Templarios de Cressac (Charente)⁴⁵.

La segunda escena, en la que aparecen guerreros y civiles hablando unos con otros fuera de una ciudad no resulta tan fácil de identificar. Las figuras se encuentran conversando; quizá se trate de guerreros que, a su regreso, relatan los acontecimientos de la campaña a los civiles que se quedaron en casa, y el guerrero de la derecha apunta con la lanza hacia la página contigua, en la que comienza la historia. Según Stones, un posible paralelismo sería la imagen de David recibiendo pan y una espada de Abimelech en el comentario a los *Salmos de San Agustín*, de origen incierto, custodiado en Subiaco (Santa Scolastica, Allodi 21, Februi 22, MSCI)⁴⁶. Aunque no consta que el artista del *Jacobus* dejara huella en ningún otro manuscrito, casi se puede asegurar que tanto él como su amanuense y su iluminador eran franceses o recibieron su formación en Francia, lo cual no descarta que trabajasen en Santiago.

En el manuscrito de Salamanca, el ciclo de Carlomagno se configura como una sola miniatura, pero dividida en tres registros (Fig. 7), con el Sueño de Carlomagno en la parte superior, al que se le añade en el extremo derecho el ataque a unos cristianos –en la línea de las escenas bélicas ampliamente reiteradas como la que aparece en el fol. 70 de las *Chroniques de France* o de *Saint Denis* (ca. 1332-1350) (London, British Library, Ms. Royal 16 G vi, fol. 133v) o el encuentro entre Carlomagno y los sarracenos de las *Grandes Chroniques de France*, hechas para Carlos V entre 1375 y 1379 (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. française 2813, fol 119).

El registro que muestra a Carlomagno y su ejército en retirada pone de relieve a Rolán, que aparece en el centro portando un estandarte. Stones indica que estos detalles, junto con la disposición de los registros, aportan más sentido a las tres escenas siendo posiblemente el reflejo de un modelo anterior del *Jacobus*; apuntando que quizá las ilustraciones de la copia de Salamanca, no deriven del *Jacobus* de Santiago sino de uno relacionado con la copia de Baudouin de Hainaut, actualmente perdida⁴⁷. No obstante, tanto el segundo como el tercer registro no hacen más que reproducir los convencionalismos propios de las representaciones de Carlomagno y sus caballeros en manuscritos coetáneos, como ocurre en el *Fierabras*, contenido dentro de una versión iluminada del

44 En este sentido, v. VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando, "El viaje a las Cruzadas: recreación e iconografía en manuscritos iluminados", en CABANAS BRAVO, Miguel; LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, Amelia y RINCÓN GARCÍA, Wifredo (coords.), *El Arte y el Viaje*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 255-268.

45 STONES, 2010, p. 149, nota 12.

46 STONES, 1992, p. 147-148; STONES, 2010, p. 149.

47 STONES, 2010, p. 154, nota 22.

Roman de Brut de Wace, con la *Destrucción de Roma*, datada en el segundo cuarto del siglo XIV (London, British Library, Ms. Egerton 3028, fols. 97 y 98)⁴⁸, y las representaciones del emperador cabalgando y aproximándose o saliendo de ciudades amuralladas que se prolongarán en el tiempo, como ocurre, por ejemplo, en el fol. 70 del *Livres dou Tresor* de Brunetto Latini en otro manuscrito misceláneo, datado ca. 1425, y ejecutado en Florencia por Bartolomeo di Lorenzo de Fighne (London, British Library, Ms. Yates Thompson 28, fol. 70)⁴⁹.

Hay que incidir igualmente en que la imagen que gozó de mayor popularidad fue el Sueño de Carlomagno, que aparece en el sepulcro de Aquisgrán y en la vidriera de Chartres integrándose de modo intenso en la tradición de las *Grandes Chroniques de France*, pero mostrando alguna diferencia iconográfica, ya que mientras que en algún caso se sigue la tradición narrada por el *Codex*, según la cual Carlomagno está recostado en la cama y se le aparece el apóstol –como en diferentes ejemplares de las *Grandes Chroniques de France* (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. française 2813, fol. 112v; ca. 1375-1380); otro ejemplar datado también en el último cuarto del siglo XIV (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. française 10135, fol. 134v) o la versión de Guillaume Cretin, iluminada ca. 1515, con los convencionalismos propios de la miniatura realizada en Rouen a comienzos del XVI, pero manteniendo el tópico iconográfico del *Jacobus*–, en otros casos ambos personajes permanecen de pie conversando, como el citado ejemplar de las *Chroniques de France* o de *Saint Denis* ca. 1332-1350 (London, British Library, Ms. Royal 16 G vi, fol. 165); la traducción realizada por Jean de Vignay, del *Speculum historiale* de Vincentius Bellovacensis (1396), donde Santiago aparece igualmente como peregrino (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. française 314, fol. 8) o las *Grandes Chroniques de France* iluminadas en Poitiers por Robinet Testard en 1471 (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. française 2609, fol. 96).

Para Stones, la versión del *Jacobus* constituye el ejemplo más antiguo conservado, pero se podría cuestionar la atribución de la popularidad de esta figura al *Jacobus* directamente, ya que no hay pruebas de que éste hubiese abandonado Santiago y sí, de que permaneciese allí desde su creación. Es posible que otras imágenes del sueño dieran lugar a las tradiciones posteriores, mientras que el mínimo grupo de las copias del *Jacobus* y la versión afín de Salamanca no constituyan por si mismas más que una tradición de ilustraciones independientes⁵⁰.

48 Sobre éste, v. WEISS, Judith, *Wace's Roman de Brut, A History of the British: Text and Translation, Revised Edition*, Exeter Medieval English Texts and Studies, Exeter, University of Exeter Press, 2002; *Maistre Wace, A Celebration* (Proceedings of the International Colloquium held in Jersey, 10-12 September 2004), ed. Glyn S. BURGESS and Judith WEISS (Société Jersiaise), St Helier, 2006; STONES, Alison, "The Egerton *Brut* and its Illustrations", *ibid.*, pp. 167-176.

49 Sobre éste, v. *A Descriptive Catalogue of Twenty Illuminated Manuscripts, n.º LXXV to XCIV (Replacing Twenty Discarded from the Original Hundred) in the Collection of Henry Yates Thompson*, Cambridge, University Press, 1907, n.º LXXXIX, pp. 119-26; WATSON, Andrew G., *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts: The British Library*, 2 vols., London, British Library, 1979, I, n.º 399 (como Add. 39844), pp. 82-83, II, pl. 376; ROUX, B., *Mondes en Miniatures: L'iconographie du Livre du trésor de Brunetto Latini* (Matériaux pour l'histoire publiés par l'École des Chartes, 8), Geneva, 2009.

50 STONES, 2010, p. 157.



Fig. 8. *Carlomagno*, *Liber de expedimento et conversione Hispanae et Gallaeciae* (Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad, Ms. 2248, fol. 95v, detalle).

En este sentido, hay que señalar como la propia Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca conserva, en un manuscrito misceláneo del siglo XIII (Ms. 2248)⁵¹, una de las copias del “Pseudo-Turpin”, el *Liber de expedimento et conversione Hispanae et Gallaeciae* (fols. 95r-112v), donde vuelve a representarse el sueño. En el margen inferior del fol. 95v, aparece un dibujo en rojo y marrón que representa una figura humana con entrefiletos donde se lee *Aquisgranum opidum / Karolus magnus rex / ut Iacobus apostolus Christi alumpnus / caminus stellarum quem vidisti hoc / significat* (Fig. 8). Así, en este caso, se omite al Apóstol y sólo representa a Carlomagno que señala con el índice el “Camino de estrellas”.

Visión del arzobispo Turpín (Ms. S, fol. 90v)

Uno de los aspectos más novedosos del Calixtino de Salamanca, es la escena que representa la visión de Turpín, con los héroes de Roncesvalles, cuyos cuerpos son llevados hacia el cielo en un manto mientras él oficia la eucaristía (Fig. 9). La escena

⁵¹ Sobre éste, v. HÄMEL, 1953, n° 12, p. 70; DIAZ Y DIAZ, 1988, n° 51, p. 55.

es descrita en el Capítulo XXV del libro IV del *Codex* –Visión de Turpín y duelo de Carlos por la muerte de Roldán–:

“Pues, ¿qué más? Mientras el alma del bienaventurado mártir Roldan salía del cuerpo y yo, Turpín, en el lugar de Valcarlos celebrada, con asistencia del rey, la misa de difuntos en el mismo día precisamente, es decir, el 16 de junio, arrebatado en éxtasis vi unos coros que cantaban en el cielo sin saber qué era aquello. Y cuando atravesaron los cielos, he aquí que tras ellos pasó ante mí una formación de negros guerreros, que parecían volver de una razia y llevaban el botín, a quienes pregunté enseguida: –¿Qué llevais? Nosotros –dijeron– llevamos al infierno a Marsilio; a vuestro héroe lo lleva con otros muchos San Miguel al cielo –En verdad rey, sábetelo que el alma de Roldán con las almas de otros muchos cristianos, las lleva el arcángel San Miguel al cielo, pero desconozco en absoluto de qué muerte murió. Y en cambio, los demonios llevan a los ardientes infiernos el alma de cierto Marsilio, junto con las de muchos malvados”⁵².

El miniaturista del códice de Salamanca, en el verso del folio 90 –a cuyo recto se le dedica el Ciclo de Carlomagno– ubica la escena en el interior de una C que abarca la práctica totalidad de la página. El arzobispo aparece de pie en el lado derecho, vestido de pontifical, ataviado con sus dignidades episcopales, y con el altar detrás, sobre el que se sitúa el copón y la cruz colgada. En la parte baja de las escaleras, asistiendo a la ceremonia, cinco monjes barbados, vestidos con hábito y tonsurados, permanecen de rodillas y con las manos en oración. En la parte izquierda, es donde aparece la visión de Turpín, siguiendo con cierta fidelidad el pasaje. La derrota de Roncesvalles se escenifica a través del grupo de soldados y caballos muertos, y los ángeles portan “el alma de Roldán con las almas de otros muchos cristianos”, a través de un gran paño, representadas únicamente mediante las cabezas. El camino de estrellas le lleva directamente al trono celestial donde están Cristo y la Virgen: el primero, con nimbo crucífero, bendice con la derecha y porta el libro en la izquierda y su madre, con las manos juntas, aparece coronada como reina del cielo. La alusión al modo en que los demonios “llevan a los ardientes infiernos el alma de cierto Marsilio”, se sugiere por la presencia de un monstruo alado con poderosas garras y cabeza humanoide⁵³ que ejecutará la condena de Marsilio. Según Sicart, la escasa habilidad del miniaturista, al igual que ocurría en la representación del Santiago peregrino, vuelven a emparentar la ilustración con el Tumbo B, donde el rostro del apóstol es similar al del Cristo bendicente; y la similitud entre los soldados muertos y los moros vencidos es bastante clara, al igual que los rostros de los religiosos y los discípulos de Santiago⁵⁴, Atanasio y Teodoro, en el Tumbo.

52 *Liber Sancti Jacobi* “Codex Calixtinus”, Libro IV, capítulo XXV, traducción al castellano de A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, pp. 496-497.

53 SICART, 1981, p. 155.

54 SICART, 1981, p. 155.



Fig. 9. *Visión de Turpín*, Codex Calixtinus (Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad, Ms. 2631, fol. 90v).

En este caso se trata de un tema poco corriente, ya que ni el sepulcro de Carlomagno en Aquisgrán, ni la vidriera de Carlomagno en Chartres, lo presentan; pero, según Stones, puede localizarse una iconografía semejante en el contexto de algunas crónicas escritas en francés⁵⁵: la *Chronique de l'anonyme de Béthune de Paris* (Paris, Bibliothèque nationale de France, naf. 6295, fol. 25v), donde aparece el alma de Roldán llevada hacia el cielo mientras que la de Marsile es empujada al infierno⁵⁶.

También en algunas versiones iluminadas de las *Grandes Chroniques de France* – Stones señala, entre otros ejemplos, los manuscritos BnF fr. 2813, fol. 123v; BnF fr. 6465, fol. 104v⁵⁷–. En el primer caso, es interesante señalar la división de la escena representada en el Códice de Salamanca en dos registros, el primero (fol. 122v), muestra a Roland tendido en el suelo, vestido como guerrero y nimbado, mientras que su alma es portada por dos ángeles de modo similar a como el *Codex* de Salamanca representa el modo en que “el alma de Roldán con las almas de otros muchos cristianos, las lleva el arcángel San Miguel al cielo”, mientras que el segundo se centraría propiamente en la visión de Turpín, pero centrada en “cómo los demonios llevan a los ardientes infernos el alma de cierto Marsilio” (fol. 123v). En el segundo caso, la imagen habría que relacionarla con el Sueño de Carlomagno.

La muerte de Roldán y, no tanto la visión de Turpín está dividida también en varios registros en el ejemplar de las *Chroniques de France* o de *Saint Denis* (ca. 1332-1350) (London, British Library, Ms. Royal 16 G vi): el fallecimiento del héroe (fol. 179v); Balduino y Turpin comunicando la muerte de Roldán a Carlomagno –“(…) apareció Balduino en el caballo de Roldán y nos contó todo lo sucedido, y que había dejado a Roldán agonizante acostado junto a un peñasco en el monte” – y cómo éste comenzó a llorar “con lastimeros gemidos y sollozos incomparables y con innumerables suspiros”⁵⁸ (fol. 180v) y el entierro del héroe junto con el descuartizamiento del traidor Ganelón (fols. 181v y 182v); escenas que omite el ejemplar salmantino que se centra en la citada visión.

55 STONES, 2010, p. 154.

56 STONES, 2010, p. 154, nota 20 quien señala las siguientes referencias bibliográficas: STONES, Alison, “Las ilustraciones del Pseudo-Turpin de Johannes y la Chronique de l'Anonyme de Béthune”, en HERBERS, K. (ed.), *El Pseudo-Turpin, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 317-330. Sobre las *Grandes Chroniques*, aporta los siguientes títulos: LEJEUNE, R. y STIENNON, J., *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, Bruselas, Arcade, 1966; ROSS, D. J. A., “The Iconography of Roland”, *Medium Aevum*, 27, Oxford, 1968, pp. 46-65; HEDEMAN, A. D., *The Royal Image. Images of the Grandes Chroniques de France, 1274-1422*, Berkeley, University of California Press, 1991. Un precedente de la subida de Roldán al cielo en el mosaico de Brindisi, v. CASTIÑERIAS GONZÁLEZ, M., “Santiago, Bari, Jerusalén”, *Ad Limina*, 1, 2010, pp. 41-43.

57 STONES, 2010, p. 154.

58 *Liber Sancti Jacobi* “Codex Calixtinus”, Libro IV, capítulo XXV, traducción al castellano de A. MORALES, C. TORRES y J. FEO, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 497.

SANTIAGO CABALLERO (Ms. S, fol. 120r)

A pesar de que al tratar de esta miniatura, siempre se la describe como Santiago Matamoros⁵⁹ o Santiago ecuestre⁶⁰, siendo el manuscrito de Salamanca el único que contiene esta representación al final del libro V en su folio 120r (Fig. 10); quizá sería más propicio hablar de Santiago como caballero, como *Miles Christi*, en la línea de algunas representaciones ecuestres posteriores de los reyes castellanos, como la de Enrique IV en la *Genealogía de los Reyes de España* de Alonso de Cartageña (Madrid, Biblioteca de Palacio, ms. 2.LI.2)⁶¹, de la que Yarza supone que recoge un viejo tema que en la Edad Media tuvo una gran vitalidad: Marco Aurelio vencedor de los bárbaros, convertido en Constantino por error, es modelo para la idea del emperador cristiano, sea él o Carlomagno, vencedor de los paganos⁶², y que podría encontrar en el Santiago ecuestre del códice de Salamanca un antecedente a tener en cuenta.

Como apunta Stones, en el relieve esculpido del crucero sur de la Catedral de Santiago, aparecen versiones anteriores de la figura de Santiago Matamoros, que podrían datar quizá de finales del siglo XIII o inicios del XIV⁶³. Aunque, en este caso, por la ausencia de las cabezas de los moros que suelen aparecer bajo el caballo, como sucede en el Tumbo, no podría hablarse estrictamente de Santiago Matamoros, esta iconografía tuvo una especial acogida entre la población cristiana española y triunfó como la imagen predilecta para representar a Santiago, aunque su origen haya que desvincularla del *Jacobus*⁶⁴.

Sobre un fondo rojo salpicado de vieiras, aparece el caballo y el jinete; en una imagen muy similar a la parte inferior de la miniatura del Tumbo B, en cuya página hay un texto de 1326 que proporciona, un *terminus post quem*, para la datación del Tumbo⁶⁵, y por evidentes similitudes estilísticas –tanto en el caballo como en el jinete–, de la copia de Salamanca. La similitud entre los animales resulta evidente, con una acusada desproporción entre la parte trasera y la cabeza, del mismo modo que

59 STONES, 2010, pp.154-155.

60 SICART, 1981, pp. 157-158. Sobre ésta iconografía, v. SICART, 1982, pp. 20-32; SUREDA, Joan, "Santiago Caballero", en *Santiago: la esperanza...*, pp. 99-104. Interesante asimismo el estudio de RUIZ MALDONADO, Margarita, *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

61 Un análisis contextualizado de esta imagen en VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando, "Arte *versus* ideología: La imagen de la Guerra de Granada en el Arte del siglo XV", en CABAÑAS BRAVO, Miguel; LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, Amelia y RINCÓN GARCIA, Wifredo (coords.), *Arte en tiempos de guerra*, XIV Jornadas Internacionales de Historia del Arte organizadas por el Departamento de Historia del Arte del CSIC y celebradas en Madrid del 11 al 14 de noviembre de 2008, Madrid, CSIC, 2009, pp. 151-162.

62 YARZA LUACES, Joaquín, "La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV castellano", en RUCQUOI, Adeline (coord.), *Realidad e imágenes del Poder. España a fines de la Edad Media*, Madrid, Ámbito, 1988, p. 269, 278 y nota 4.

63 Véase MORALES ALVÁREZ, 1985, pp. 61-62.

64 STONES, 2010, p. 157.

65 STONES, 2010, pp.154-155.

el galope, logrado al fijar al suelo las patas de atrás. Esto es observable en las riendas y en las crines que están siendo ejecutadas siguiendo similares normas de representación⁶⁶. La figura, al igual que en el *Tumbo*, lleva la espada en la mano derecha y el estandarte en la izquierda, aunque –como ya señaló Sicart– la rigidez del cuerpo es más acusada en la copia del Calixtino, aunque la resolución de los paños se efectúa en ambos casos de modo similar⁶⁷.

Si las evidencias estilísticas con la representación del *Tumbo*, son manifiestas, un aspecto, que habría que tener en cuenta y que es altamente singular es el código de colores establecido por el iluminador del *Codex* de Salamanca; ya que el caballo blanco se superpone a un intenso fondo rojo. Como ha señalado Sureda, aunque Beato en su *Himno*, donde invoca a Santiago, no le hace cabalgar al frente de los ejércitos cristianos, en su *Comentario al Apocalipsis* (Libro 11, 1; donde hace referencia al pasaje Ap. 19, 11-16) explica cómo son los ejércitos del cielo y qué simbolizan los caballos que montan. Para Beato, “el caballo blanco es el cuerpo que ha asumido Cristo, y su jinete es el Señor de la majestad; es el Verbo del Padre Altísimo”. El caballo blanco, lucha contra el rojo, contra el blanco y contra el pálido para librarlos de la maldad del pecado. Los caballos blancos son los santos (...). Según el mismo pasaje, los ojos del que monta el caballo blanco son llama de fuego y de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos. Beato de Liébana dibujó la figura del que, vestido de lino blanco y montado en un caballo del mismo color predicó la palabra del “Rey de Reyes en España”. Además, aunque la tradición iconográfica no se configura hasta poco después, ya en el propio *Calixtinus*, en el capítulo XIX del libro II, se narra el milagro de Esteban, un obispo que oye como una “caterva de aldeanos” invocan al apóstol como “buen caballero”. Tras increparles por considerar que a Santiago se le debe llamar “pescador y no caballero”, el apóstol asumiendo su posterior iconografía –siendo uno de los primeros ejemplos la representación del denominado tímpano de la puerta de Clavijo de la Catedral Compostelana–, obra el milagro y se le aparece esa noche “vestido de blanquísimas ropas y no sin ceñir armas que sobrepujaban en brillo a los rayos del sol, como un perfecto caballero”⁶⁸.

Según Stones, la copia de Salamanca, a pesar de presentar un estilo similar a las otras dos y al *Tumbo B*, parece reflejar otro modelo, uno cuya compilación no se titula *Jacobus* y que omite todos los textos añadidos a continuación del libro V en el *Jacobus* y que sí fueron copiados en el Ms A y el Ms. VA. Existen, además, pruebas textuales de ello –concretamente en la “Guía del peregrino”, Libro V– y Díaz y Díaz afirma que el significativo cambio, en el colofón, de la palabra “Roma” –uno de los lugares donde se supone que se preparó la compilación– por “curia” apunta al pe-

66 SICART, 1981, pp. 157-158.

67 SICART, 1981, pp. 155-156.

68 SUREDA, 1999, p. 100.

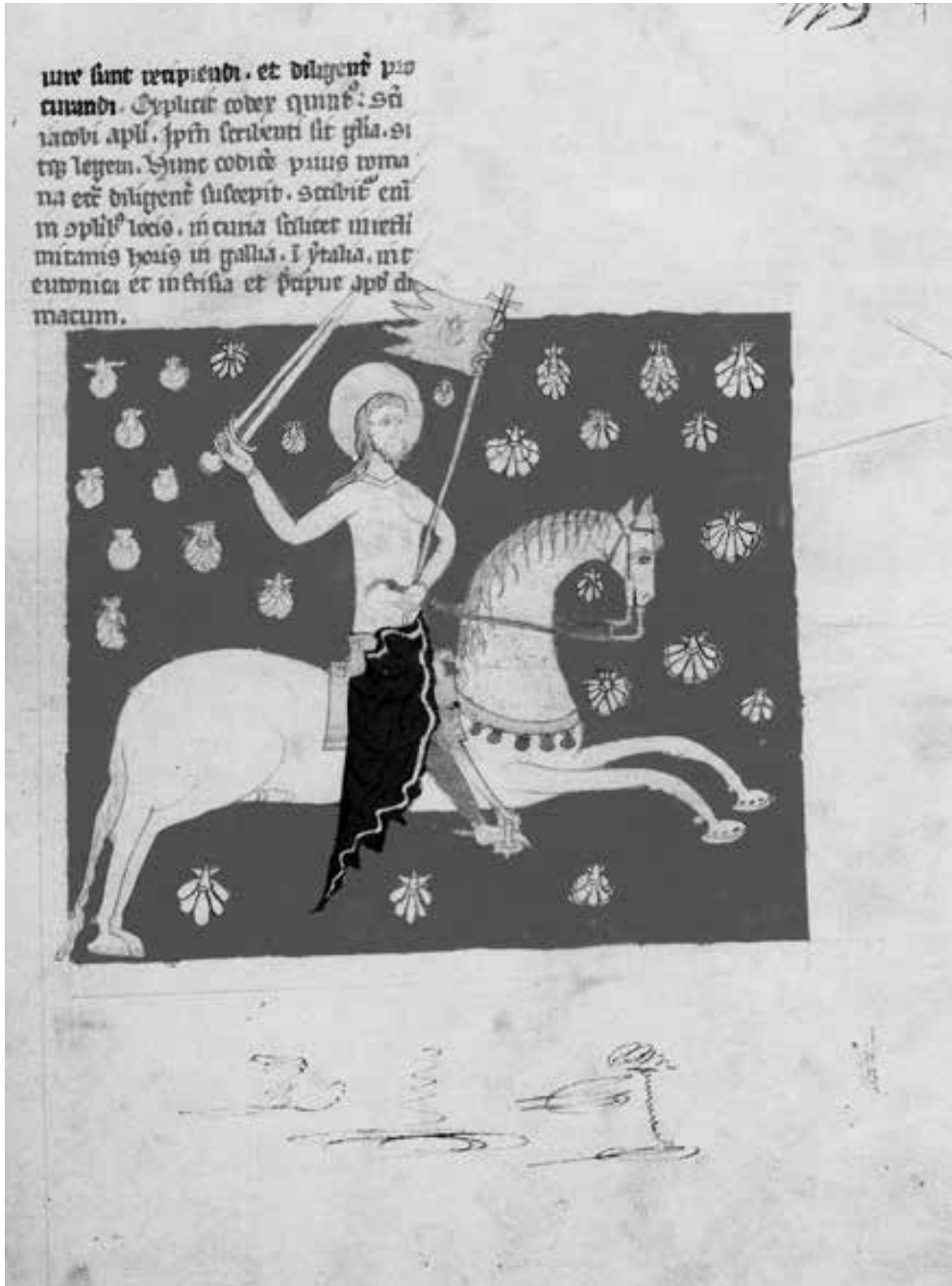


Fig. 10. *Santiago caballero*, Codex Calixtinus (Salamanca, Biblioteca Histórica de la Universidad, Ms. 2631, fol. 120r).

río de cautividad de los papas en Avignón, que comienza en 1305 con la elección de Clemente V⁶⁹.

A pesar de que la tradición iconográfica iniciada por el *Jacobus* no tuvo una continuidad manifiesta en cuanto a la creación de un ciclo de imágenes que perdurara de un modo unitario durante los siglos medievales, algunos de los modelos iconográficos repetidos por las copias ilustradas o incluso creados por algunas de ellas, como sucede con el ejemplar conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, pueden rastrearse plasmados puntualmente, a través de versiones o interpretaciones en numerosos manuscritos iluminados ejecutados en el occidente europeo, al suponer el culto jacobeo uno de sus elementos identitarios más característicos.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 30-03-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 26-06-2012

69 DIAZ Y DIAZ, M., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicológico y de contenido*, Burgos, Aldecoa, 1988, p. 136, n. 95; STONES, A., y KROCHALIS, J., *The Pilgrim's Guide. A critical Edition*, Londres, Harvey Miller Publishers, 1998, p. 119; STONES, 2010, p. 119.

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

La Devoción Jacobea en los Países Bajos en 2011: dos exposiciones

Jan van Herwaarden

En lo que se refiere a la figura de Santiago en los Países Bajos, el año 2011 se caracterizó por dos exposiciones: la primera, en el Museo de Arte Religioso de Uden, a partir de mayo de 2011, y la segunda, en el Museo del Convento de Santa Catalina, en Utrecht, hasta finales de febrero de 2012. Las exposiciones se sucedieron: la de Uden se clausuró el 9 de octubre y la de Utrecht se inauguró el 15 de octubre. La última vez que los Países Bajos manifestaron tanto interés por la Devoción Jacobea fue en el año 1985, durante la famosa exposición *Europalia* que se celebró en Gante bajo el título *Santiago de Compostela: 1000 años de peregrinación europea*. Gracias a Henry Defoer, entonces director del Museo de Utrecht, y a mi propia participación, la contribución neerlandesa a la tradición jacobea estuvo bien representada.

En el curso de los años ochenta del siglo pasado, la peregrinación a Santiago atrajo cada vez más la atención del gran público. En los Países Bajos este interés culminó en la creación de la Asociación Neerlandesa de Amigos del Camino de Santiago (1986). En 1987, el Consejo de Europa otorga al camino a Compostela la categoría de Primer Itinerario Cultural Europeo; un tiempo más tarde, las rutas peregrinas que atravesaban Francia y España también se incorporaron a la lista del Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO. El impacto de las peregrinaciones hacia Santiago en el mundo latino-cristiano ha representado una poderosa fuente de inspiración para la formación de una sensibilidad europea global.

Los Países Bajos siempre han estado presentes en la peregrinación a Santiago de Compostela pero, conforme al patrón general, con bastantes fluctuaciones. En la actualidad se observa un crecimiento significativo que, aparentemente, contrasta con tendencias como la laicización, el individualismo y la secularización. Innegablemente, sin embargo, estas tendencias van unidas a una creciente necesidad de espiritualidad, que a menudo se expresa de forma individualizada. La peregrinación es un acto espontáneo e individual que a lo largo del camino puede adquirir un carácter colectivo gracias al contacto con otros peregrinos, pero en el que predominan los elementos personales.

La exposición de Utrecht se centró, entre otras cosas, en los 25 años de existencia de la Asociación Neerlandesa de Amigos del Camino de Santiago. La Asociación trajo a peregrinos «auténticos» para contestar las preguntas de los visitantes: una iniciativa notable que puso de relieve los vínculos entre la reflexión histórico-cultural y la experiencia personal. También en Uden se hizo notar la presencia de la Asociación: durante un día, el mismo día en que finalizaba la exposición, Uden funcionó como parada del «Camino por los Países Bajos» de la Asociación.

Ambas exposiciones estaban ilustradas por un libro que no era un catálogo propiamente dicho, ya que las piezas expuestas se explicaban in situ; en Utrecht incluso con audioguía, de modo que el contenido de las exposiciones no consta como tal¹. La exposición de Uden fue dirigida por el conservador de museo, Wouter Prins. La de Utrecht fue auspiciada por Herman Gresnigt († 2011), miembro honorífico de la Asociación, y estuvo dirigida por la conservadora e historiadora del arte Marije de Nood. Daniëlle Lokin, miembro de la junta directiva de la Asociación, actuó como asesora y se ocupó de la redacción final de la publicación.

Uden

Entre las aportaciones históricas del librito de Uden encontramos un comentario de quien escribe sobre el *Liber Sancti Iacobi*, que contiene la famosa *Guía del Peregrino*. Cuando, en plena exposición, llegó la noticia del robo del *Codex Calixtinus*, los Países Bajos también se conmovieron, pero esta conmoción pronto se evaporó al no conocerse más detalles del asunto.

En el opúsculo de Uden, Gabriel Bekkum «actualiza» la *Guía* escribiendo sobre la utilización de la bicicleta en las rutas históricas. Luego, una serie de fotografías del fotógrafo Horacio Sormani —que hizo el Camino en 1997 sacando fotos hora a hora de la senda que tenía por delante— visualiza de manera inquietante la esencia del «andar del camino».

A continuación, figura el artículo del antiguo director del museo de Uden, Leon van Liebergen, sobre la famosa reina, y también santa, Brigitta de Suecia, quien visitó no solo Santiago sino también Roma y Jerusalén y falleció en Roma en el camino de regreso. La última parte del librito trata sobre las insignias de peregrinos aparecidas en manuscritos —por cierto, ninguna relacionada con Santiago— y es obra de la historiadora de arte Hanneke van Asperen, originaria de Nijmegen, quien en su tesis doctoral titulada *Más que una colección. Insignias de peregrinos en un manuscrito medieval*, analiza el libro de horas de la familia francesa D'Oiselet.²

1 Wouter Prins (red.), *Een weg van sterren... Pelgrimage en Santiago* (Uden-Nijmegen 2011); Daniëlle Lokin y Kees van Schooren (red.), *Pelgrims. Onderweg naar Santiago de Compostela* (Utrecht-Zwolle 2011).

2 *Imagen en Een weg van sterren*, 46; Biblioteca Real Holandesa, La Haya, Ms. 77 L 60; se trata de 23 insignias de plata y doradas que fueron cosidas dentro del libro (ahora f. 98recto); cf. Hanneke van Asperen, *Pelgrim-*

El resto del libro aúna peregrinajes y vida moderna —*lifestyle*— con comentarios tales como «Dios está en el caminar»; una variante de la idea de la omnipresencia de Dios y una meditación sobre cómo la comida ayuda al peregrino a preparar el camino hacia el Cielo: notas sacras sobre una variedad de platos. Llama especialmente la atención la historia de dos víctimas de un ritual de sacrificio durante el siglo primero a. C. que tomaron como última cena una especie de «papilla de duelo» y una galleta, hechas ambas de granos y semillas silvestres³.

Utrecht

El hermoso libro de Utrecht, titulado *Peregrinos*, sitúa la peregrinación actual en una perspectiva histórico-cultural. Tras un breve resumen sobre la Devoción Jacobea, el libro arranca con dos comentarios de Mireille Madou referentes a las famosas metáforas de los discípulos de Emaús como peregrinos y de Cristo como el primer peregrino cristiano para recordar que el fenómeno del peregrino cristiano precedió al de la Devoción Jacobea española. En la exposición, esta iconicidad de los discípulos de Emaús encontró su réplica en el maravilloso cuadro *La acogida del peregrino*, del pintor Michael Sweerts (1618-1664), oriundo del sur de los Países Bajos; el cuadro hace referencia a una de las siete obras de misericordia.⁴ Con el paso del tiempo, el concepto de peregrino y la apariencia externa de Santiago se fundieron, de modo que la imagen del Apóstol se identificó con la del peregrino cristiano, en una doble equivalencia de lo común con lo particular y de lo general con lo privado.

En su tercera contribución, Mireille Madou analiza el fenómeno del peregrino cantarán partiendo de las indicaciones musicales del *Codex Calixtinus*, y ofrece como *pièce de résistance* una glosa sobre *La grande chanson*, tal y como se desarrolló desde el siglo XIV. En esta, el peregrino no sigue la ruta habitual del Camino más que entre Santo Domingo de la Calzada y León, ya que después se desvía hacia Oviedo, cruza el *pont qui tremble* en Luarca y pasa por Ribadeo, y probablemente por Mondoñedo, Villalba y Betanzos, hasta llegar al Monte del Gozo⁵. El camino de vuelta lo lleva por Bayona y Burdeos hasta Blaye, donde termina la canción. El libro recoge el texto francés, con traducción al neerlandés, de 33 pareados y un estribillo.

Entre las demás contribuciones del libro de Utrecht destacamos la de Marije de Nood: en «Montañas altas, valles profundos. De camino a Santiago de Compostela», la autora combina de manera acertada sus conocimientos histórico-culturales y

stekens op perkament. Originele en nageschilderde bedevaartssouvenirs in religieuze boeken (ca 1450-ca 1530) (Edam 2009).

3 Se trata del Tollundman y del Lindowman, encontrados respectivamente en 1950 en Jutland y en 1984 cerca de Manchester.

4 Remagen, Landes-Stiftung Arp Museum Bahnhof Rolandseck GR 1.102 (*Pelgrims*, 82).

5 Véase André y Philippe Duhalde, François Lepère y Yvette Terrien, *Le Camino del Norte. Le chemin le long de la mer* (Grand-Camp 2011).

sus experiencias personales, imprimiendo así una vitalidad particular al discurso histórico general sobre los peregrinajes a Compostela. Estas experiencias, junto con una selección de fuentes históricas, sirvieron de inspiración para otro libro llamado: *Een wonder op je pad. Pelgrimeren naar Santiago de Compostela* (Un milagro en tu camino. Peregrinar hacia Santiago de Compostela) (Forte; Baarn 2012).

Finalmente, tras unas observaciones un tanto superficiales de Dirk Aerts sobre la peregrinación en el siglo XXI, Paul Post cierra esta atractiva obra con «El peregrino moderno: la perspectiva de los ámbitos sagrados actuales», una reflexión sobre el tema de la peregrinación en tanto que aspecto de una tendencia generalizada actual: la desacralización se ve confrontada con una revitalización religiosa, ejemplarizada por los viajes hacia Santiago.

Las exposiciones

El contenido de ambas exposiciones correspondió a lo que se puede leer en los libros que las acompañaban: en efecto, como ya lo hacía sospechar su librito, la exposición de Uden fue más modesta. Destacaba en ella, sin embargo, la naturaleza de los objetos mostrados y la manera de presentarlos, buscando la participación del visitante.

Los visitantes de la exposición de Utrecht se veían confrontados, nada más entrar, con una escultura, obra del artista belga Jos Peters, que representa a tamaño natural «al peregrino» con sombrero ancho, esclavina de romero y capa cubierta de grandes conchas, bastón de peregrino y calabaza colgada del cinturón⁶.

La exposición de Utrecht comenzaba con una presentación en paralelo de las peregrinaciones cristianas y no-cristianas, exhibiendo, por ejemplo, un traje de corte islámico que, desafortunadamente, no fue recogido *in effigie* en el libro. En ambas muestras se relataba la historia de Santiago mediante una gran selección de esculturas del Apóstol, como las del Rijksmuseum de Twente⁷; en las dos se exponía también la pintura originaria de Kempen (1530) que relata el milagro más famoso de Santiago (el del peregrino ahorcado)⁸.

En Uden y Utrecht se presentaron respectivamente uno y dos paneles (¿de cinco?) que previamente habían adornado una exposición de pinturas costumbristas de Lucas van Leyden en Leiden. Estos paneles podrían estar relacionados con otro famoso milagro, el del peregrino que se autocastra, aunque ya en Leiden surgió la duda sobre si los paneles estaban realmente interrelacionados, de qué manera y qué pretendían representar exactamente⁹.

6 Imagen: *Pelgrims*, 166.

7 Ambas del último cuarto del siglo XIV; Rijksmuseum Twente, Inv. 246; 383.

8 Representado en *Een weg van sterren*, 19 y originario del Museo Kramer de Kempen (Alemania).

9 Christiaan Vogelaar e.a. (red.), *Lucas van Leyden en de Renaissance* (Leiden 2011) 233-235, 29: Anónimo, Leiden, cinco paneles de una serie sobre la peregrinación. Nota bene: en la exposición de Leiden se exhibieron tres

En Utrecht se pudieron contemplar además algunos cuadros notables de temática diversa, como *La conversión de Fileto* de Cornelis Saftleven (1607-1681), una ilustración del famoso episodio de Hermógenes dentro de la leyenda jacobea que forma parte de una colección particular¹⁰; también, el del peregrino que descansa al lado de una fuente en la Via dell'Arco Oscuro, con San Pedro al fondo, obra del danés Niels Peter Holbech (1804-1889) que se expone en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen¹¹; y *El retorno del peregrino*, pintado por el francés Louis Julien Jean Aulnette du Vautenet (1786-1853), una obra que se expone en el museo de Rennes desde 1993.¹² Esta última pintura ilustra un aspecto doloroso de la peregrinación: la pregunta sobre si el hogar abandonado por el peregrino habrá sabido mantenerse fiel durante la ausencia de este. El cuadro muestra a un peregrino que regresa a casa y encuentra a su esposa en presencia de un amigo que, en una evidente alusión, está tocando el laúd.

Ambas exposiciones obtuvieron mucho éxito. En Utrecht se contaron nada menos que 50.000 visitantes, lo cual constituye el quíntuple de los miembros de la Asociación Neerlandesa de Amigos del Camino de Santiago. Una vez más, quedó de manifiesto no sólo la atracción que ejerce Santiago de Compostela como destino de viaje, sino también la idea de que nuestra sociedad moderna puede volver a apreciar el valor de algo que hace nada era considerado como un curioso fenómeno histórico.

paneles. Habría que preguntarse si se trata realmente de una serie de cinco paneles relacionados; tres de ellos parecen ilustrar el «milagro de la castración» (n.º XVII de los milagros de Santiago en el libro *Boek van Sint Jacobus*, cf. Jan van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus* [Leiden-Boston 2003] 436-438).

¹⁰ Colección Kunsthandel P. de Boer, Herengracht 512, 1017 CC Ámsterdam.

¹¹ El lugar se encuentra cerca del actual Museo Etrusco de Valle Giulia; la pintura es de los años 1831-1834 y se encuentra en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen, B 225A.

¹² Rennes, Musée des Beaux Arts, 1993.8.2.

José Manuel García Iglesias. *Dos Apóstoles al final del Camino.* *Santiago de Santiago.*

Santiago de Compostela. Consorcio de Santiago, Alvarellos Editora. 2011. Pág. 226.

Juan M. Monterroso Montero
Universidad de Santiago de Compostela

Son habituales los comentarios que califican una publicación de acuerdo con los criterios de juventud, de empeño, de madurez, u otros muchos. Con frecuencia dicha clasificación se emplea sin demasiado rigor, consolidada por la rutina y por los lugares comunes, sin pararnos a pensar que detrás de cada uno de dichos criterios se oculta una valoración del trabajo realizado por el autor. Incluso es común que el lector al ver que un trabajo se califica como de madurez, sencillamente asocie ese resultado con la edad de su autor. Evidentemente se trata de una simplificación ingenua pues, como ocurre en este caso, se trata de un estudio de madurez que, al mismo tiempo, rezuma el entusiasmo el que comienza. En efecto *Santiago de Santiagos...* es un texto de madurez de su autor, el reflejo de años dedicados al estudio de la catedral compostelana, de la ciudad donde ha desarrollado su labor académica e investigadora. Pero también es un texto de juventud pues en cada una de sus páginas se percibe la ilusión, la alegría de quien está convencido de que su trabajo significa algo más profundo y complejo que un análisis experto sobre un tema como es el que nos propone.

De hecho el título acierta se adapta perfectamente al contenido del estudio. Por una parte la idea de definir el territorio de estudio a través de una ciudad como Santiago de Compostela no se puede explicar sin tener presente que ésta es la ciudad del Señor Santiago, la meta del camino de peregrinación. Por otra parte hablar de dos Santiagos y la presencia artística de ambos en la geografía compostelana supone constatar una rica dualidad que le confiere a esta ciudad una condición única en la cristiandad, sólo comparable a la propia Roma, pues se trata de la presencia de las reliquias de dos Apóstoles en ella.

El mejor reflejo de la profundidad de análisis de este texto la encontramos en la precisa estructura que adopta cada uno de sus capítulos, subdivididos a su vez en diversos apartados; tal es la riqueza de las figuras Santiago el Mayor y Santiago el Menor.

En torno a ambas figuras, como era obligado, gira el primer capítulo en el que se recoge la presencia de los dos Santiago en Compostela, del culto a sus reliquias y la devoción, en especial al Mayor, en otros lugares del mundo.

Con todo, la dignidad de ambos discípulos de Jesús hace que sea Santiago el Mayor el que reciba una atención más detallada y pormenorizada. De ahí que en sucesivos capítulos su figura se aborde desde múltiples perspectivas. En primer lugar como elegido, como discípulo predilecto de Jesús, como partícipe privilegiado de su vida pública, como “amigo del Señor”, como se le ha calificado en más de una ocasión. Todos y cada uno de los episodios incluidos en este capítulo, desde la elección de Santiago y Juan, localizada en la capilla del Cristo de Burgos de la catedral, a su condena y martirio o su proximidad a María tienen un lugar privilegiado en el corpus iconográfico jacobeo de Compostela. Le siguen los capítulos de enviado, fundador, peregrino y aparecido. En cada uno de ellos se desgrana con detalle, con precisión en las valoraciones e interpretaciones, los motivos e intenciones que justifican su representación en diversos ámbitos iconográficos a lo largo de toda la ciudad.

Sin embargo esta valoración descriptiva es insuficiente de lo que significa este libro puesto que son muchas las aportaciones, precisiones y revisiones que el autor realiza en sus páginas. Desde la relectura de las imágenes de ambos apóstoles en el Pórtico de la Gloria hasta la verdadera dimensión iconográfica de la reserva y basamento de la custodia de Juan de Arfe dentro del espacio de la capilla mayor de la catedral, o la recapitulación de imágenes guardadas en parroquias, capillas, monasterios, conventos o colegios, José M. García Iglesias nos enseña que Santiago de Compostela sigue siendo una ciudad en la que hay mucho por investigar y que la figura de Santiago posee una dimensión religiosa y cultural que supera los estrechos límites del territorio compostelano.

Como es lógico el último capítulo del libro se dedica a Santiago el Menor, figura que, de un modo discreto pero constante, ha acompañado a Santiago el Mayor, hasta el punto de que podemos descubrir que en muchos lugares ambos comparten espacio y adoptan el mismo aspecto; aquél que se convertirá en universal, el de Peregrino, la que define la noble condición de la basílica compostelana, de la sede apostólica y de la prelatura de arzobispos como Gelmírez, Berengel de Landoria, Alonso III de Fonseca o Fray Antonio de Monroy.

José María Díaz Fernández,
Ramón Yzquierdo Peiró (eds.).
*Ceremonial, fiesta y liturgia en la
Catedral de Santiago / Ceremonial,
festa e liturxia na Catedral
de Santiago.*

Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-
Cabildo de la Catedral de Santiago, 2011. Pag. 292.

Domingo L. González Lopo
Universidad de Santiago

Como broche final de las celebraciones que han tenido lugar a lo largo de todo el año 2011 para conmemorar el 800 aniversario de la consagración de la Catedral de Santiago, se desarrolló en la iglesia de Santo Domingo de Bonaval entre octubre de 2011 y febrero de 2012 la exposición que comparte título con el libro-catálogo que nos disponemos a comentar. Éste recoge un total de once trabajos encabezados por el de D. Ramón Yzquierdo Peiró, Director del Museo de la Catedral, en el que explica la distribución espacial y objetivos de aquélla, que, según sus palabras, consistían en ofrecer una revisión de *“la historia del Señor Santiago desde una nueva perspectiva, la de los usos de esa magna construcción, sus personajes y la interpretación de cómo todo ello ha contribuido a enriquecer el arte y la historia de la Catedral y de Compostela”*.

El libro presenta una estructura bien definida en que las distintas colaboraciones van analizando los diversos aspectos relacionados con la actividad litúrgica catedralicia a lo largo del tiempo, atendiendo tanto a la que tiene lugar en el interior del templo como a su reflejo en el exterior urbano, sin olvidar a sus protagonistas ni el apoyo que les prestaron pontífices y monarcas para el desarrollo de sus quehaceres.

Se inicia la publicación con tres trabajos que tienen como objetivo el análisis de los objetos empleados en las actividades litúrgicas. En el del profesor Ramón Yzquierdo Perrín, catedrático de Historia del Arte de la Universidad de A Coruña, que

lleva por título “Ofrendas para la liturgia y el ceremonial”, se hace un amplio repaso de las donaciones recibidas por el tesoro catedralicio desde los tiempos de la monarquía asturiana hasta el presente. El autor, haciendo buen uso de los inventarios que se conservan en el archivo, pone de manifiesto, no sólo la abundancia, riqueza y calidad artística de tales donaciones, sino también las cuantiosas pérdidas que tan rico patrimonio ha experimentado como consecuencia de los diversos accidentes sufridos por el templo compostelano a lo largo de su historia, desde el saqueo de Almanzor en 997 hasta el incendio que afectó al altar de las reliquias en 1921, sin olvidar el latrocinio francés de 1809. Aún así continúa conservando piezas extraordinarias que permiten realizar un recorrido artístico multisecular.

D. José M^a Díaz Fernández, Deán del cabildo catedralicio y también comisario de la exposición, en su artículo “Liturgia y devociones en la Catedral de Santiago”, lleva a cabo un interesante recorrido por los diferentes tiempos litúrgicos poniéndolos en relación con los objetos de culto existentes en el templo apostólico. Asimismo destaca el autor la importancia que en él tiene la veneración a un creciente número de reliquias; un tesoro especialmente interesante para los peregrinos, quienes encontraban al Apóstol acompañado de un crecido cortejo de bienaventurados cuya presencia contribuía a realzar a sus ojos el atractivo del templo donde aquel reposaba.

La aportación de D. Jesús Aguilar Díaz, profesor de la Universidad de Sevilla, “Vestiduras ricas de la colección catedralicia”, destaca por su originalidad al centrar su interés en la rica colección de prendas litúrgicas que posee la catedral; un capítulo en que es especialista y que ha sido marginado hasta época reciente por la Historia del Arte. Ello otorga a este trabajo un valor especial por cuanto viene a cubrir un importante hueco al facilitar el conocimiento de este rico patrimonio, cuya importancia –que creció en el siglo XVII y decayó en el XVIII sin duda como consecuencia del incendio de 1751- es posible valorar gracias a los inventarios realizados a través del tiempo, así como a la conservación de algunas piezas de interés extraordinario, para cuya puesta en valor se han hecho recientemente importantes esfuerzos. El autor ofrece un completo repaso sobre los talleres –foráneos y compostelanos- donde se confeccionaron tales prendas, acercándonos al conocimiento de los maestros, técnicas y materiales empleados en su elaboración, así como su evolución en el tiempo, sin olvidar lo que supuso para el cabildo en términos económicos la adquisición y el mantenimiento de un ajuar indispensable para realzar la pompa y la solemnidad del culto divino en un templo de tanta relevancia.

Un libro como el que nos ocupa tenía que prestar atención también al fenómeno de las peregrinaciones. Dos son los trabajos centrados en tan interesante cuestión. El de D. Francisco Singul lleva por título “El Camino de Santiago como espacio ritual y simbólico”, y en él el autor manifiesta una vez más su maestría en un tema sobre el que ha hecho notables aportaciones contribuyendo al conocimiento del fenómeno jacobeo en sus múltiples facetas. En el presente artículo se centra en la simbología del Camino, su vitalidad y su capacidad de adaptación a lo largo del tiempo conforme evoluciona la espiritualidad y la sensibilidad de los fieles.

D. Antón Pombo Rodríguez en su “Ritos de los peregrinos en la Catedral de Santiago a través de los tiempos: del contacto con lo sagrado a la atracción por lo curioso”, complementa el trabajo anterior poniéndonos en contacto con los usos y costumbres de los jacobitas una vez alcanzada su meta, así como su progresiva mudanza bajo una falsa apariencia de inmutabilidad, resultado de los cambios religiosos y culturales de la sociedad europea. Asimismo intenta fijar el origen de los diversos rituales –abrazo al Apóstol, apoyar la mano en la columna del parteluz, golpear la cabeza contra la supuesta estatua del Maestro Mateo, venerar determinadas reliquias...- haciendo un interesante estudio, retrocediendo en el tiempo, de las guías y los libros de aquellos peregrinos y viajeros que a lo largo de los siglos visitaron la catedral.

Otras tres colaboraciones se centran en el análisis del desarrollo de las manifestaciones litúrgicas y paralitúrgicas en un amplio abanico cronológico que cubre desde los siglos medievales hasta el periodo contemporáneo. El profesor David Chao Castro en su artículo “La concreción litúrgica en el santuario apostólico medieval: preladados y capitulares como referentes para el *corpus* ceremonial, ritual y festivo”, comienza estudiando los textos litúrgicos y las transformaciones que se llevarán a cabo en el espacio arquitectónico catedralicio para adaptarlo al ceremonial gregoriano, una vez que éste sustituye al mozárabe de los primeros tiempos. Asimismo se hace eco de las festividades que poco a poco se implantan en el templo apostólico como resultado de las nuevas devociones fomentadas por los arzobispos, los miembros del cabildo o por iniciativa de aquellos fieles que lo eligen como sede de las fundaciones piadosas a las que fiaban su pronto ingreso en el Paraíso.

El profesor Miguel Taín Guzmán se ocupa en su estudio “Las tres fiestas en honor a Santiago: el martirio, la traslación y la aparición de Clavijo” de las tres solemnidades más destacadas de la catedral: la del martirio de su patrono (25 de Julio), la del traslado de su cadáver desde Palestina a Galicia (30 de Diciembre) y la que conmemora su aparición en la Batalla de Clavijo (23 de Mayo). En su análisis el Dr. Taín emplea el importante volumen documental del archivo catedralicio, así como el material gráfico conservado en pinturas, dibujos, grabados, fotografías o ilustraciones de libros y publicaciones periódicas, ofreciendo de este modo un detallado relato de las ceremonias religiosas y los festejos profanos con que se han solemnizado estas conmemoraciones a lo largo de los siglos.

Completa este trío de colaboraciones el artículo del artista plástico César Lombera sobre la Coca. Figura alegórica del mal y del pecado que aparecía desde época medieval en las procesiones del Corpus como símbolo de la victoria de Cristo sobre el demonio y fomentando la interacción de los asistentes con el cortejo eucarístico, pues mientras adoraban la hostia manifestaban también su fervor hostigando al diablo y resistiendo sus embates, remedo de sus tentaciones. Una práctica que acabó convertida en mera manifestación de regocijo profano perdiendo su significación primitiva, por lo que se ganó el rechazo y la condena de las autoridades eclesiásticas y civiles. En Santiago la catedral, organizadora de la manifestación más solemne del

Corpus, acabó por incorporar a su patrimonio las figuras simbólicas que antaño tenía a su cargo el gremio de zapateros de obra prima, siendo integradas finalmente en las festividades del 25 de Julio como símbolo de la victoria universal de la fe predicada y defendida por el Amigo del Señor. El artista completó su trabajo de investigación documental y bibliográfica elaborando una maqueta, exhibida en la exposición, en la que representa la escena del recorrido de la Coca tal como la describen los textos y la reflejan las representaciones gráficas que han llegado hasta nuestros días.

Dos de los trabajos se centran en el estudio de los protagonistas, de aquellos que, desde dentro y desde fuera contribuyeron a hacer de la catedral un espacio de rica y dinámica vida espiritual. El Dr. Xosé M. Sánchez Sánchez en su “Santiago, los Papas y la Monarquía”, analiza el desarrollo de la sede compostelana desde sus orígenes hasta los tiempos del Concordato, atendiendo al papel jugado por la monarquía y los pontífices en el fortalecimiento económico de la Catedral –obtención del Voto ramiense y la Ofrenda filipina de 1643–, así como en la consecución del poder jurisdiccional de los prelados sobre la ciudad y un amplio territorio, que tantos conflictos causaría en el periodo bajomedieval.

Por su parte el Dr. Arturo Iglesias Ortega en un artículo titulado “Prelados y capitulares en la historia y el arte de la Catedral (Edad Moderna y Contemporánea)”, repasa la nómina de Arzobispos e ilustres integrantes del cabildo, algunos de los cuales culminaron su carrera eclesiástica con la elevación al episcopado, prestando atención a su trayectoria humana y profesional, así como a la huella que dejaron en el espacio catedralicio en el que desarrollaron su actividad eclesiástica e intelectual.

La publicación culmina con la aportación del catedrático de Historia de la Música de la universidad compostelana, Dr. Carlos Villanueva, titulada “Contra los villanicos de Nochebuena, o la gran fiesta al Dios que se hace hombre”, en la que aborda el importante capítulo de la música sacra a la que los maestros de capilla de la Catedral hicieron notables aportaciones. En este caso analiza una de las manifestaciones musicales en que lo popular y lo litúrgico volvieron a encontrarse, la celebración de la Navidad con música y representaciones teatrales –que se extendieron luego a otras fiestas religiosas– que alcanzaron un importante desarrollo en los dos primeros siglos de la Edad Moderna, para languidecer durante el Setecientos azotadas por una nueva corriente de reforma religiosa que pretendía una clara separación entre lo sacro y lo profano.

En suma, mobiliario y ajuar litúrgico, peregrinación y ritos de los peregrinos, arzobispos y miembros ilustres del cabildo, labor protectora de los reyes y los papas, características y evolución de las conmemoraciones sacras y sus derivaciones profanas, la música religiosa, son abordadas en un análisis riguroso y diacrónico por los más reputados especialistas en cada una de las materias tratadas, dando como resultado un volumen de notable interés, que no sólo perpetuará en el tiempo la memoria de una exposición singular, sino que constituirá sin duda un libro de referencia en los estudios catedralicios y jacobeos. Digno legado de la brillante conmemoración del ochocientos aniversario de la consagración de nuestra Catedral compostelana.

Edith Warthon, *Back to Compostela.* *Regreso a Compostela*

Traducción y edición a cargo de Patricia Fra López, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela – Xunta de Galicia (Secretaría Xeral da Igualdade), 2011, 191 pp.

Rosa Vázquez

*E*dith Warthon *Back to Compostela* es uno de esos raros milagros que a veces se producen en el mundo editorial. Esta pequeña joya es fruto del encuentro de varias mujeres, sus voluntades e inquietudes intelectuales: La autora Edith Warthon, escritora de éxito, WASP por antonomasia y viajera ilustre e ilustrada; la editora y traductora Patricia Fra López, profesora de literatura americana en la Universidad de Santiago de Compostela interesada desde hace más de 20 años en la obra de escritora; y la impulsora del proyecto, Marta González, cuyo paso por la Secretaría Xeral da Igualdade dejó una importante huella y que, como atenta y culta lectora, descubrió referencias a Compostela en las memorias de Warthon¹.

El libro que presentamos rescata dos textos prácticamente inéditos sobre los viajes o “peregrinaciones” de Edith Warthon a Compostela: el diario titulado “Last Spanish journey with W. Spain 1925”, conocido por los investigadores como “Spain Diary” y escrito en 1925 durante su viaje con Walter Berry, y un ensayo inédito titulado “Back to Compostela”, que Warthon empezó a escribir cinco años después tras una segunda estancia en Santiago en 1928 (pp. 24, 38-39) y que, por diversas razones, no llegó nunca a concluir².

El interés de la escritora por los viajes es notorio, siendo autora de algunos textos muy conocidos en la época, textos sobre jardines y casas de campo, libros de viajes a través de Francia, Italia o Inglaterra, pero ¿por qué el Camino de Santiago? A nues-

1 Edith Wharton, *A Backward Glance*, New York: Appleton-Century, 1934 [Edith Warthon, *Una Mirada atrás*, Barcelona: Ediciones B, 1994].

2 Fra, siguiendo a Sarah Bird Wright, considera que los diarios no llegaron a configurar un libro porque con el desarrollo económico de los años 20 y el consiguiente aumento de viajeros de clase media, la literatura de viaje dejó de ser atractiva para dar paso a las guías turísticas. (pp. 32-33, 56).

tro modo de ver la respuesta es clara: el viaje y el diario deben sumarse a la larga lista de consecuencias provocadas por el trabajo del también ilustre americano Arthur Kingsley Porter. Así lo señala en su introducción Fra López, cuando recuerda como precedentes y fuentes para el viaje de Warthon los tres volúmenes de la hispanista americana Georgiana Goddard King, *The Way of St. James* (1920), que acompañaron a la escritora en su viaje a modo de guía, y el monumental trabajo de Porter, *Romanesque Sculpture in the Pilgrimage Roads* (1923), obra que generó una renovación de los estudios sobre el Camino de Santiago, influyó fuertemente a la comunidad académica internacional y popularizó el fenómeno de la peregrinación entre las clases más instruidas de Estados Unidos, a las que tanto Porter como King pertenecían (pp. 25, 41). Asimismo, la propia Warthon se refiere en “Back to Compostela” a la “*Mr. Kingsley Porter’s monumental work, and the blessedly portable volumes of Miss G.C. King, carried the path on into Spain*”(pp. 167, 178).

La relación entre el interés de Warthon por el Camino de Santiago y la figura de Porter nos interesa especialmente, porque nos permite recordar el importante papel jugado por el autor y su obra en la revitalización del Camino de Santiago y, a través de este recuerdo, reclamar para la investigación actual un impacto similar en las peregrinaciones e, incluso, el turismo.

Arthur Kingsley Porter procedía de una familia rica y cultivada. Tras diversas desgracias familiares se convirtió al catolicismo en Francia, comenzando a continuación una serie de viajes con el objetivo de investigar y fotografiar arquitecturas medievales. Como resultado de este primer acercamiento al tema publicó las obras *Medieval Architecture* (1909), *The Construction of Lombard and Gothic Vaults* (1911) y los cuatro volúmenes *Lombard Architecture* (1915-17), en los que defendía la supremacía de Roma como fuente para la arquitectura medieval. Tras licenciarse en Yale (1917), donde trabajó como profesor asistente, regresó a Francia, donde inició su amistad con Bernard Berenson, entonces profesor en Harvard, universidad a la que se incorporó el propio Porter a su regreso a los Estados Unidos en 1920. En 1923 publicó su obra más célebre, la citada *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, un trabajo en 10 volúmenes, 9 de ellos láminas, en la que proponía una nueva cronología para la escultura en románica en España, Italia y Borgoña y, lo más revolucionario, defendía que la influencia de la escultura medieval, al igual que la poesía, no conocía bordes nacionales sino que fluía al igual que los peregrinos que caminaban a Santiago de Compostela. Pocos años después publicó además una serie de conferencias impartidas en la Sorbonne: *Spanish Romanesque Sculpture* (1928)³.

Más allá de sus teorías, es incuestionable que el trabajo de Porter tuvo un papel crucial en la revitalización de los estudios jacobeos, con su consecuente efecto

3 John Beckwith, “Kingsley Porter: blazing the trail in Europe”, *Apollo*, 92 (1970), pp. 494-497; Porter, Lucy K., ‘A. Kingsley Porter.’ en *Medieval Studies in Memory of A. Kingsley Porter*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939, pp. xi-xv; Seidel, Linda, “Arthur Kingsley Porter (1883-1933)”, en *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, Volume 3, New York: Garland, 2000, pp. 273-86.

multiplicador en el turismo y la peregrinación. La influencia de su obra alcanzó a todos los autores de la época, empezando por Émile Mâle y, sobre todo, dio lugar a una magnífica escuela de la que fueron miembros Meyer Shapiro, Kenneth John Conant Walter Muir Whitehill y a la que podríamos adscribir también a la citada Georgiana King⁴.

Aceptada la relación de causa efecto entre las obras sobre el arte y la historia del Camino de Santiago y las “peregrinaciones” de Edith Warthon, creemos legítimo ver este fenómeno como una repetición de lo ocurrido décadas antes tras la publicación de las obras de Prescott y Washington Irving, que generaron la visita romántica de cientos de americanos a Granada, entre ellos la propia familia de Warthon que entonces era una niña de cuatro años (pp. 26, 42-43).

Regresando al libro que nos ocupa, en su introducción Fra López nos ofrece una lista de motivaciones que habrían llevado a la escritora a emprender el viaje: desde su tendencia a viajar para mitigar sus crisis, sus problemas matrimoniales, su divorcio, etc. (p. 29). Además, las notas sobre el Camino de Santiago y la ciudad de Compostela le permiten imaginar que Warthon hubiese pensado en eventuales publicaciones con un carácter semi-profesional, como las que había enviado a Scribners sobre sus viajes italianos; asimismo está muy clara una motivación estética, muy presente en el “Spain Diary”, donde su sensibilidad hacia el estilo románico queda muy patente; y también espiritual, pues existen algunas indicaciones que permiten hablar de un proceso espiritual ligado, como en Porter, al arte románico (p. 27, 45), en este sentido conviene recordar que todos los biógrafos de Warthon concuerdan en su interés por el catolicismo al que habría pensado en convertirse durante su vejez (pp. 34, 58).

Respecto a la importancia de los textos dentro de la obra de Warthon, Fra López relaciona el “Spain Diary” con *A Motor-Flight Through France*, considerado como el más importante entre sus libros de viajes. En ambos casos se trata de viajes realizados a lo largo de varias rutas, en diferentes estaciones y a lo largo de los años; el coche es el medio de transporte, lo que permite visitar pequeños lugares y hacer numerosos “paréntesis” al margen de los lugares de visita más frecuentados y conocidos; y la autora mezcla admirablemente la narración del detalle descriptivo con sus más profundas emociones (pp. 31-32, 53-54).

El primer viaje de 1925, recogido en el “Spain Diary”, nos ofrece un relato al modo de la literatura de peregrinación más clásica. El itinerario está bien descrito y definido, presenta una importante presencia de la descripción de lo visto/visitado

4 El trabajo de este grupo de académicos es sobradamente conocido, no obstante, subrayamos la indispensable labor de la escuela de Porter recordando que Whitehill fue el autor de una célebre monografía sobre la arquitectura románica española (Walter Muir Whitehill, *Spanish Romanesque Architecture of the Eleventh Century*, London: Oxford University Press, 1941), así como el transcriptor y editor del Codex Calixtinus (*Liber Sancti Jacob. Codex Calixtinus*, W. M. Whitehill, ed., 3 v., Santiago: Seminario de Estudios Gallegos, 1944); por su parte a Conant debemos la más famosa monografía sobre la catedral compostelana (John Kenneth Conant, *The Early Architectural History of the Cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge: Harvard University Press, 1926-1925).

así como abundantes referencias a informaciones prácticas sobre el alojamiento, el estado de las carreteras y la comida.

Por lo que respecta al itinerario, Warthon y Berry siguieron en su mayor parte el hoy llamado Camino francés, recorriendo las variantes de Navarra y de Aragón, para desviarse hacia el norte desde León con el objetivo de visitar Oviedo. Además de los diarios editados, Fra se apoya en diversas cartas de la escritora para señalar cada uno de los lugares visitados (pp. 34-35, 58-60). Un aspecto muy inusual del recorrido es la visita de A Coruña y Fisterra antes de llegar a Santiago, algo decidido según cuenta en sus memorias porque “*Our determination to carry out the pilgrimage to its end (or, I should rather say, to its beginning)*” (pp. 36, 62). Respecto al itinerario de regreso, coincide sólo en su inicio con la ruta medieval de peregrinación pues, tras visitar Ourense, los viajeros-peregrinos regresaron al Camino francés a través del Bierzo y Astorga para, desde allí, desviarse hacia tierras castellanas y alcanzar Madrid, regresando a Francia a través de Zaragoza y Lérida.

Desde un punto de vista jacobeo nos interesan particularmente los primeros días de “peregrinación”, cuando las pernoctas coinciden con puntos clave del Camino francés desde los que los viajeros-peregrinos se desplazaban a visitar numerosos hitos del Camino. Tras su llegada en tren a Bayonne pernoctaron en Pao, Pamplona, Tafalla, Burgos (3 noches) y León, desviándose desde allí hacia Oviedo “*across Asturias & Cantabrian mountains*” (p. 81, 126). En Oviedo permanecen dos noches, prestando especial atención a la Cámara Santa “*where the relics are exponed every day 4 p.m.*” (pp. 82, 126), desplazándose a S. María del Naranco y a S. Miguel de Lillo. Desde Oviedo el viaje continúa a lo largo de la costa hasta A Coruña, final de etapa o lugar de pernocta, para visitar después Corcubión y Fisterra y, finalmente, llegar a la meta compostelana, donde pernoctan dos noches, visitando exclusivamente los monumentos de la ciudad, particularmente el Pórtico de la Gloria, que la autora visita en tres ocasiones y cuya belleza le provoca la exclamación “*Hermes faded after it*” (pp. 89, 136). En el regreso, como hemos adelantado, las pernoctas más “jacobeanas” son aquellas de Ourense y Astorga.

De la lectura del diario se concluye fácilmente que el aspecto que mayor interés tuvo para la autora fue el arte, concretamente el arte medieval y, en particular, el románico y el prerrománico (en el caso de Asturias), si bien existen referencias a la belleza de la catedral gótica de León (pp. 79, 124) o la barroca iglesia de S. Francisco de Santiago (pp. 89, 136). La descripción de arquitecturas, esculturas en pórticos y capiteles, altares, reliquias y cámaras, ocupa casi todo el diario y nos proporciona los comentarios más entusiastas, sobre todo en Compostela donde Wharton dice sentir “*overwhelming impressions*” (pp. 87, 134) tras visitar el Pórtico por vez primera, califica al Hospital Real de “*exquisite*” (pp. 88, 134), al palacio de Gelmírez de “*amazing*” (pp. 89, 136), etc. Calificativos casi excesivos, dado el “understatement” británico que cabía esperar de una americana de su clase social.

Como hemos anticipado, los aspectos más prácticos del viaje tienen también su espacio en el texto, si bien mucho menor, limitándose casi siempre a nombres,

descripciones y comentarios sobre los hoteles. Dichos comentarios son en general positivos, aunque con críticas a la falta de limpieza en célebres hoteles como el Hotel Covadonga de Oviedo (pp. 81, 126), mientras que las alusiones a la comida son siempre positivas. El paisaje apenas tiene presencia, pero la referencias más entusiastas corresponden a Galicia, concretamente a la Costa da Morte (pp. 86-87, 138) y al recorrido entre Compostela y Ourense que describe como “*Glorious mountain drive, up & down through beautiful Galicia*” (pp. 90, 138).

El segundo texto publicado, “Back to Santiago”, recoge impresiones y recuerdos del primer viaje (1925) y del segundo (1928). Desgraciadamente se trata de un texto incompleto y muy breve que, sin embargo, nos deja las más profundas descripciones y emociones de la autora, pues se trata de una obra de vocación literaria, muy alejada de las notas del diario. Se conservan tan sólo dos escuetos capítulos: uno dedicado a introducir o acercar el relato, *the approach*, y un segundo que describe la llegada a Compostela, *the arrival*.

Desde un punto de vista práctico resultan interesantes las descripciones de lugares ausente en el primer texto que, como hemos dicho, son mucho más ricas que las presente en el diario, relativas al territorio del Bierzo, “*that lovely garden-region*” (pp. 166, 174), Bembibre y Villafranca del Bierzo (pp. 167, 172-74) y el paisaje rural, leonés o gallego, “*the road dropped once more into spring verdure, cattle pastures, quaintly walled with upright slabs of stone, streams winding between poplars, villages again, though these still rarely; and no “monuments”; nothing of human workmanship salient enough to catch the eye and distract the imagination*” (pp. 167, 174).

Pero lo más destacado es, sin duda, la enorme emoción presente en los párrafos dedicados a la ciudad de Santiago, debida, sin duda, al modo en que la autora mezclaba sus recuerdos de los viajes con los de su acompañante y gran amor, Walter Berry, recién fallecido. El resultado es extraordinario para Compostela, pues desde ahora exclamaciones de profunda admiración hacia la ciudad y su peregrinación podrán ser utilizadas para su promoción en nombre de tan insigne escritora: “*Hallelujah! Jubilee! Lhassa*”; “*I saw eternity the other night*”, “*This is the pavement of the court of heaven*” (pp. 168, 181-182).

Tras todo lo dicho podríamos concluir que la obra reseñada constituye un regalo para todos y, en particular, para los historiadores, por constituir una prueba directa de la importancia que la investigación y su transferencia han tenido a la hora de difundir las peregrinaciones entre insignes viajeros/peregrinos. De este modo, nos atrevemos a finalizar este trabajo reclamando para los nuevos King y Porter americanos y europeos una parte el éxito de las peregrinaciones contemporáneas.

De camino en nombre de la religión. La peregrinación como forma de superación de acontecimientos fortuitos y aseguramiento del futuro en las religiones del mundo.

Simposio. Erlangen, 10 al 11 de Noviembre de 2011

Hans-Christian Lehner - Erik Niblaeus¹

El consorcio internacional de investigación en ciencias humanas de Erlangen (IKGF según sus siglas en alemán) celebró del 10 al 11 de septiembre de 2011 en esa misma ciudad un simposio interdisciplinario, que se ocupó, por medio de un planteamiento comparativo, de la peregrinación en las religiones del mundo. El fenómeno de la peregrinación se tomó, en primer lugar, como un ritual que no sólo es capaz de vencer distancias geográficas, sino también culturales. El propósito del simposio fue el de señalar las diferencias y semejanzas que existen entre las diferentes religiones, considerando el aspecto de la sanación futura.

En la primera conferencia, KLAUS HERBERS (Erlangen) describió el aspecto de la peregrinación como una constante humana y un fenómeno social general. Peregrinar en un contexto religioso abarca no solo un lado real y concreto en un sentido metafórico, sino también un lado intelecto espiritual, un punto de vista, que, teniendo en cuenta la presente aproximación comparativa, es de importancia. En la disertación siguiente, ANDREAS NEHRING (Erlangen) se sumó a esta idea desde una perspectiva científico religiosa. Él reconoce lo sagrado como punto específico del peregrinaje, lo cual condiciona una sacralización del movimiento y de los lugares.

¹ Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung, Erlangen. E-Mail: hans-christian.lehner@ikgf.uni-erlangen.de, erik.niblaeus@ikgf.uni-erlangen.de

El hecho de que el peregrinaje opere además como el desarrollo de identidades como elemento constitutivo, de que la movilidad actúe por consiguiente como medio de superación de contingencia, pudo ser constatado por KARIN STEINER (Würzburg) considerando el peregrinaje en el hinduismo sánscrito brahmánico. En un ejemplo tomado de la epopeya del antiguo sánscrito hindú, Mahabharata, ella pudo señalar las estructuras, que han determinado el peregrinaje como tradición religiosa hasta el día de hoy, incluso cuando el texto mismo ya no tiene ninguna importancia.

La sección titulada “Intenciones y preparativos del peregrinaje: Ruego, agradecimiento y pronóstico fue dirigida por ALESSANDRO GORI (Florencia) quien partió de una revisión general del significado del Hajj, que sirvió de óptimo trasfondo para la ponencia que ofreció HEIKO SCHUSS (Erlangen), la cual se dedicó a las implicaciones económicas del peregrinaje ritual en el islam (teniendo como ejemplo el Hajj y Umrah) y su desarrollo histórico. Lo sagrado, que Andreas Nehring reconoció como punto específico del peregrinaje frente al turismo, aparece aquí por varias razones, en una relación con el turismo que se está volviendo cada vez más estrecha. CHARLES CASPERS (Nijmegen) argumentó también en contra de una distinción demasiado simple entre la peregrinación religiosa y la no religiosa, mostrando el desarrollo hasta el presente de varios ejemplos tomados de Holanda. En cuanto a las intenciones del peregrinar, Caspers pudo observar un aumento del peregrinaje de agradecimiento en oposición al peregrinaje con el objetivo de plegaria. La tercera ponencia de esta sección, ofrecida por JÖRG GENGNAGEL (Heidelberg), se relacionó de nuevo con el Hinduismo y señaló, tomando como ejemplo las procesiones al lugar de peregrinación llamado Benarés, cómo la intencionalidad y los acontecimientos fortuitos, se localizan entre el ejercicio histórico del peregrinaje y los “textos” espaciales” (“Raumtexte”) prescriptivos de la tradición sánscrita y resultan en la práctica dinámica de la peregrinación.

El segundo día del simposio comenzó con una sección sobre el tema “Peregrinar: entre la prescripción ritual y la libertad”. Esta sección tuvo como objetivo sondear el grado de compromiso que tienen ciertas prácticas religiosas en diferentes religiones. Para comenzar, HANNES MÖHRING (Erlangen) relacionó el tema de la peregrinación con las cruzadas cristianas de la Edad Media. A continuación, TILMAN ALLERT (Frankfurt/M.) ubicó su conferencia en un plano teórico y, sin basarse en una determinada religión, definió el peregrinaje dentro de la tradición de la sociología a base del criterio mínimo del cambio de lugar como una “práctica comunicativa” con una actividad propia, la que intenta de reprimir la duda general de la conducta de vida. Peregrinar se toma como una formación religiosa reproducido. A continuación de las reflexiones de Andreas Nehring y Charles Caspers, Allert determinó la sacralidad, que está inmanente en la peregrinación, como autocreada. En un aporte final, RICHARD LANDES (Erlangen) describió, por un lado, el cambio de actitud hacia la peregrinación en Europa durante el transcurso del siglo XI, y, por el otro, la influencia que tuvo en la doctrina y la práctica religiosa, el aumento vertiginoso de la expectativa y los temores apocalípticos alrededor del primer cambio de

milenio. Éstos desarrollos dieron como resultado un nuevo fenómeno religioso en la cristiandad europea, la peregrinación masiva, la cual se asocia cada vez mas con la Tierra Santa y Jerusalén, alcanzando su clímax con la primera cruzada sucedida entre 1096 y 1099. Durante su exposición, Richard Landes estableció también un paralelo entre las prácticas de peregrinaje en el islam y el judaísmo, y concluyó haciendo referencia a la dimensión escatológica de la peregrinación islámica a la Meca. KATJA TRIPLET (Marburg) dio comienzo a su conferencia con una dimensión geográfica a su disertación sobre la peregrinación budista in el Japón moderno, con lo que mostró la complejidad de la relación entre la realidad física y la importancia espiritual. Los textos prescriptivos para peregrinos dan tanto una guía detallada, como una notable libertad de elección en la forma de abordar los numerosos rituales involucrados.

La segunda sección del día tuvo el título de “Calidad y materialidad de los lugares sagrados” y fue la más larga de todo el simposio. Esta sección incluyó el cristianismo, el islam, el judaísmo, el hinduismo y el budismo, y, dada la amplitud del tema, se generó una discusión interesante y polifacética. En la primera conferencia FERNANDO LÓPEZ ALSINA (Santiago de Compostela) introdujo uno de los destinos más importantes del peregrinaje en Europa, Santiago de Compostela. López Alsina presentó no solo una perspectiva histórica, sino también una perspectiva actual de la ciudad, subrayando la diversidad de los peregrinos que llegan allí cada día, en términos de origen y de la motivación que ellos tienen para emprender su viaje. CYRIL ASLANOV (Jerusalén) también se cuestionó acerca del tema de la motivación, pero esta vez para los peregrinos judíos. La respuesta del profesor fue diversa: unos viajaban con propósitos espirituales conectados con el deseo de ver la Tierra Santa; otros, inspirados por una misión mesiánica, algunos otros viajaban para recibir instrucciones de maestros o filósofos respetados, y un ultimo grupo viajaba a visitar las tumbas de maestros muertos. En general, es difícil distinguir el peregrinaje judío medieval de otros viajes, particularmente aquellos que se llevaban a cabo en la cuenca del mediterráneo, en donde el Dâr al-Islâm permitía a veces una movilidad individual sin precedentes. No obstante, Cyril Aslanov pudo demostrar una notable diversidad en la motivación y el propósito en su taxonomía del peregrinaje medieval judío. ANNE FELDHAUS (Tempe, AZ) se enfocó en el significado del peregrinaje en una sola región, teniendo como ejemplo el estado de Maharashtra. Luego esbozó cómo las prácticas de peregrinaje, que se mostraron complejas y diversas, sirven para crear y reforzar la identidad regional en el área. Anne Feldhaus pudo demostrar que este tipo de prácticas religiosas no necesariamente dan pie a movimientos políticos regionalistas, sin embargo los líderes políticos pueden usar las identidades forjadas por los rituales de peregrinación. Una vez más, y tratando de añadir algo más a la conferencia anterior, GERALD HAWTING (London) anotó que la doctrina islámica deja poco margen para la personalización de rituales religiosos y la planeación del futuro. No hay un elemento referente al oráculo o a lo profético en la peregrinación a la Meca, si se practica como lo dicta la ley islámica. Sin embargo, Hawting pudo

mostrar que los relatos explican que el Hajj puede servir para sustituir esta imagen por un punto de vista personal mas específico. No obstante, las fuentes son a menudo difíciles de usar, y tienden a conformar una doctrina “oficial”; información específica sobre las esperanzas y aspiraciones personales deben ser sacadas de los textos cuidadosamente, lo que en un principio puede parecer inextricable y poco original. En la única conferencia del simposio que se trató sobre la práctica de la peregrinación en China, ROBERT ANDRÉ LAFLEUR (Beloit, WI), usó unas fotos y experiencias propias, por un lado, para dar una impresión de cómo las prácticas de adivinación y de peregrinaje se interrelacionan, y, por otro lado, para ubicar todo esto en un contexto histórico político. Ya que este tema había sido tocado previamente en las conferencias anteriores, entonces las explicaciones que tuvo Robert Lafleur sobre cómo la industria turística moderna interactúa con la antiquísima práctica religiosa fueron particularmente interesantes y de peso.

El simposio finalizó con una corta discusión general. Klaus Herbers constató como resumen, de que sólo por medio de la identificación de nuevos elementos teóricos fundamentales se posibilita la apertura de una dimensión profunda de la religión, lo cual también es necesario para entender la peregrinación (como se puso de manifiesto en la charla dada por los profesores Nehring y Allert). Una historización de la perspectiva consideraría la diversidad evidente del peregrinaje, como podría ser iluminado en un simposio consecutivo.

Serafín Moralejo: una vida dedicada a Compostela

Santiago de Compostela,

31 de octubre de 1946 - 11 de agosto de 2011

Manuel Castiñeiras

Universitat Autònoma de Barcelona

El reciente fallecimiento del Prof. Serafín Moralejo, que fuera Catedrático de Historia del Arte Antigua y Medieval de la Universidad de Santiago de Compostela y reconocido experto en el Camino de Santiago, después de una larga enfermedad, ha conmocionado tanto a medievalistas como a la gran familia jacobea. Para muchos investigadores y amantes del Camino de Santiago, el Prof. Moralejo representaba una manera de concebir la ruta jacobea que no entendía de “fronteras” geográficas, políticas o intelectuales, ya que para él, tal y como tantas veces había repetido en conferencias y clases, el Camino había sido no sólo la “calle mayor” del Norte de España entre los siglos XI y XII sino también un gran taller del arte románico entre 1075 y 1125. Por ello, ya a inicios de los años 90, poco antes de su marcha a los EE.UU, el ilustre investigador gallego veía con preocupación el fraccionamiento del Camino Francés en entes autónomos, la atomización localista de su estudio, la invención de nuevas rutas o ramales en función de intereses políticos o turísticos y, sobre todo, la pérdida de una visión global de la ruta jacobea basada en su base histórica y en su trascendencia artística. Lo que entonces parecía para muchos reaccionario se ha convertido con el tiempo en profético, ya que la base ontológica del Camino de Santiago reside precisamente en su carácter de vía de peregrinación, de devociones, de cultura, de transmisión de ideas y modelos artísticos, en las que nuestra actualmente maltrecha “Europa” aprendió a ser Europa.

En este sentido, casi veinte años después la exposición, *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinación a Compostela*, celebrada en el monasterio de San Martín Pinario en 1993, bajos los auspicios de la Xunta de Galicia, el Arzobispado de Santiago de Compostela y la Fundación Caja Madrid, y comisariada por el propio Moralejo, ésta se presenta a nuestro ojos como uno de sus más preciados

testamentos intelectuales. Gracias al apoyo del entonces Director Xeral do Patrimonio Histórico y Documental, Iago Seara Morales, y del Secretario General del Arzobispado de Santiago, Salvador Domato Búa, Serafín Moralejo pudo editar, junto a Fernando López Alsina, un monumental catálogo, de 557 páginas y 166 fichas, que permanece insuperable en su género. Dicha publicación se ha convertido en un verdadero “icono”, en el gran libro de la peregrinación a Compostela, entendida precisamente como aventura interdisciplinar de un calado intelectual, religioso y artístico, sólo comparable con las rutas medievales a Roma y Jerusalén. Así lo muestran en ella las contribuciones de algunos de los miembros del entonces recién creado *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*: Vicente Almazán (+), Manuel C. Díaz y Díaz (+), Paolo G. Caucci von Saucken y Robert G. Plötz. Por ello, resulta especialmente emotivo recordar las palabras pronunciadas entonces por algunos de ellos el día de la inauguración de la exposición, señalando la trascendencia del evento para la historia y el estudio de las peregrinaciones compostelanas y demostrando que la “cultura” de calidad no estaba reñida con los eventos o fenómenos de masas si los intelectuales y las instituciones respetan los principios éticos de la excelencia. De hecho, el propio Serafín Moralejo no ocultaba su orgullo, unas pocas semanas antes de definitiva marcha a la Harvard University, al afirmar que: “Esta exposición es mi testamento: con ella salgo de Santiago por la puerta grande”. Nada mejor para su memoria o para el conocimiento de las generaciones futuras de “caminólogos” sería que este monumental catálogo volviese a ser reeditado por el Xacobeo y colocado en los canales de distribución internacional que se merece.

No obstante, la grandeza de Moralejo reside en el hecho de haber sabido recuperar, durante sus décadas de actividad intelectual, la centralidad Compostela y el denominado arte de peregrinación en las discusiones de la historiografía nacional e internacional, aportando nuevas pautas metodológicas y de reflexión. Autores como A. K. Porter, G. Goddard King, K. J. Conant, E. Mâle, G. Gaillard, P. Deschamps, F. Aubert, E. R. Labande o M. Gómez Moreno habían dedicado en el pasado extensos trabajos y arduos debates a discutir prioridades y relaciones entre la escultura románica francesa y española y a determinar el papel que el Camino de Santiago había desempeñado en el nacimiento y difusión de unos modelos arquitectónicos, estilísticos y culturales que caracterizaron la Europa los siglos XI y XII. Serafín Moralejo, supo recoger, a finales de los años 60 ese testigo para, de manera magistral, transformar una discusión fundamentalmente cronológica en una cuestión de método, incorporando al viejo debate de la denominada “escuela hispanotolosana” o de las “iglesias de peregrinación” herramientas propias de una nueva historia del arte. La influencia y recepción de la Antigüedad, el papel de las artes menores en el resurgimiento de la escultura monumental, el valor de la oralidad en la génesis de los temas profanos, los ritos litúrgicos como clave para entender los programas iconográficos o el protagonismo de los patronos en la génesis de la obra de arte románica fueron las principales vías que el citado autor compostelano tuvo



Serafín Moralejo en la session d'été de 1971 del *Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale*, Poitiers.

para renovar una disciplina histórico-artística que adolecía entonces en España de anquilosamiento y falta de horizontes.

En los inicios de esta particular aventura, autores tan diversos como X. Barral, M. Durliat, L. Pressouyre, P. Klein, R. Salvini, S. Settis, T. Lyman, D. Simon o J. Williams lo ayudaron desde una orilla y otra del Atlántico a superar algunas de estas limitaciones, aportándole nuevos foros de aprendizaje, debate y publicación que superaban los estrechos límites académicos de la España de entonces. De hecho, con la perspectiva del tiempo, la peculiar carrera académica de S. Moralejo –que disfrutó de una estancia en los Estados Unidos con una *Andrew Mellow Fellowship* en Pittsburgh University (1976-1977), que durante más de una década, entre 1973 y 1985, publicó sus principales trabajos en francés (*Bulletin Monumental*, *Les dossiers d'Archéologie*, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*), y que después de largos años de docencia en la Universidad de Santiago de Compostela (1968-1993), donde ostentó el título de Catedrático de Arte Antiguo y Medieval, se convirtió desde 1993 en *The Fernando Zobel de Ayala Professor of Fine Arts* de la Harvard University- no deja de sorprendernos. En este increíble salto transoceánico, Moralejo, buscaba, sin duda, desde EE.UU ocupar el lugar que sus predecesores en Harvard –A. K. Porter, K. J. Conant o Ch. R. Post–, habían ejercido en la promoción de los estudios hispánicos. Lamentablemente su nuevo reto se vio truncado muy pronto, en 1998, cuando una afección neurológica degenerativa le obligó a volver definitivamente a España y abandonar toda actividad intelectual hasta su muerte.

No obstante, el peso de su obra –transmitida principalmente en forma de artículos–, y sus reconocidas capacidades retóricas, que generaban siempre el entusiasmo de su auditorio, le habían permitido ya en los años 70 y 80 sentar las bases de una nueva historia del arte medieval hispano más acorde con los parámetros internacionales¹. De hecho, cada una de sus investigaciones suponía un cambio de paradigma en la disciplina que incitaba a una reflexión epistemológica sin precedentes en el ámbito peninsular. De esta manera, en un ejercicio de historia de la recepción, los sarcófagos romanos (Husillos) o paleocristianos (S. Feliu de Girona) se convertían en la clave para entender los originales estilos antiquizantes de los maestros de Frómista-Jaca o de Cabestany². Por otra, en un intento de descubrir el origen y formación de los escultores de fines del siglo XI, subrayó cómo las artes suntuarias del Camino de Santiago (Conques, S. Millán de la Cogolla, León, Compostela) constituían un medio privilegiado para entender mejor la eclosión de la escultura monumental de Toulouse a Compostela³. Además, dedicó gran parte de su investigación a refundar el estudio de un monumento paradigmático, la Catedral de Santiago de Compostela, buscando nuevos parámetros para la comprensión de su historia arquitectónica⁴, la decoración de sus tres fachadas (*Porta Francigena*, Platerías y Pórtico de la Gloria)⁵ o el papel de sus patronos (obispo Diego Gelmírez, rey Fernando II)⁶ y artistas (Maestro de Platerías, Maestro Mateo), que supe-

-
- 1 M. Castiñeiras, "Tre miti sull'originalità del romanico ispanico: Catalogna, il Cammino di Santiago e il fascino dell'Islam", dans *Medievo: arte e storia, X Convegno di Parma*, Parma, settembre 2007, ed. A. C. Quintavalle, Parma-Milán, 2008, pp. 86-107
 - 2 S. Moralejo, "Sobre la formación del estilo escultórico de Frómista y Jaca", *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte. Granada 1973*, I, Granada, 1976, pp. 427-434.; "La sculpture romane de la cathédrale de Jaca. États des questions", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 10, 1979, pp. 79-106; "La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en España", *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medioevo. Pisa 5-12 settembre 1982*, ed. B. Andreae et S. Settis, Marburg, 1984, pp. 187-203. Durante los últimos años la cuestión del papel desempeñado por el Maestro de Frómista en la escultura española de fines del siglo XI ha sido revisitado de diversas maneras: mientras que F. Prado-Vilar ha tendido a enfatizar su protagonismo ("Saevum facinus". Estilo, genealogía y sacrificio en el arte románico español, *Goya*, CCCXXIV, 2008, pp. 173-199; "Diario de un argonauta: en busca de la belleza perdida", *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario, 2010, pp. 75-107), mis estudios han preferido minimizarlo en beneficio de su relación de dependencia con el omnipotente taller de Jaca: "Verso Santiago? La scultura romanica da Jaca a Compostella", dans *Medioevo: l'Europa delle cattedrali*, Atti del Convegno internazionale di studi, Parma, 18-22 settembre 2006, ed. A.C. Quintavalle, Parma-Milano 2007, pp. 387-396.
 - 3 Moralejo, S., "Ars Sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, 1980, pp. 189-238; "Les arts somptuaries hispaniques aux environs de 1100", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 13, 1982, pp. 285-310.
 - 4 "Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant", dans K. J. Conant, *Arquitectura románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1983., pp. 221-236; "The Codex Calixtinus as an Art-Historical Source", dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, eds. J. Williams, A. Stones, Tübingen, 1992, pp. 207-230; "Santiago de Compostela: origini di un cantiere romanico", *Cantieri medievali*, ed. R. Cassanelli, Milán, 1995, pp. 127-143
 - 5 Idem, "La primitiva fachada norte de la catedral de Santiago", *Compostellanum*, XIV, 4, 1969, pp. 623-668; "Saint-Jacques de Compostelle. Les Portails retrouvés de la cathédrale romane", *Les dossiers de l'archéologie*, 20, 1977, pp.87-103; "Le Porche de la Gloire de la cathédrale de Compostelle: problèmes de sources et d'interpretation", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 16, 1985, pp. 92-116.
 - 6 Idem, "El patronazgo artístico del arzobispo Diego Gelmírez (1110-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea della Toscana medievale*, ed. L. Gai, Pis-

raba con creces las antiguas visiones de K. J. Conant, A. K. Porter, G. Gaillard, P. Deschamps, M. Gómez Moreno o M. Pita Andrade sobre el edificio. De esta manera S. Moralejo se convirtió en poco menos de dos décadas en el mejor intérprete del siglo XX de la catedral jacobea, ejerciendo así la función que en el siglo XIX había desarrollado el erudito compostelano Antonio López Ferreiro (1837-1910). El viejo marco de las relaciones hispano-tolosanas y las prioridades cronológicas se transformó, con su obra, en una discusión sobre lo que había sido una gran *koiné* cultural, una civilización del intercambio fundamentada en esa “calle mayor” que fue el Camino de Santiago, en la que circulaban de forma fluida artistas, modelos y comitentes⁷. Por último, son también paradigmáticos sus estudios sobre la relación entre textos e imágenes, en un intento por darle voz a los extensos programas de las fachadas del Camino, buscando siempre la interacción con el espectador, a través del ritual litúrgico, de la sermonística (*exempla*) o la emergente cultura profana. De ahí sus magníficas propuestas sobre la interpretación penitencial de la puerta occidental de la Catedral de Jaca, de la *Porta Francigena* de Santiago o de las pinturas del Panteón Real de San Isidoro de León⁸, el sentido bautismal del Zodíaco del Portal del Cordero⁹, el impacto del *Ordo Prophetarum* en la serie estatuaria del Pórtico de la Gloria¹⁰, el contenido moralizante de la Mujer de la Calavera o de la columna de Tristán e Isolda¹¹, o, en un ejercicio más erudito, su peculiar visión del Mapamundi del Beato de Burgo de Osma¹² o de la figura de Marcolfo y el Espinero en el arte medieval¹³.

Su peculiar método, sustentado en un excelente dominio del latín –que heredó de su padre, D. Abelardo Moralejo, Catedrático de Latín de la Universidad de Saint-

toia, 1987, pp. 245-272; “El 1 de Abril de 1988. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria”, J. López Calo, José, C. Villanueva (eds.), *El Pórtico de la Gloria. Música, arte y pensamiento*, Santiago, 1988, pp. 19-36.

- 7 “Une sculpture du style de Bernard Gilduin á Jaca”, *Bulletin Monumental*, CXXXI, 1973, pp. 14-16; “Artistas, patronos y público en el arte del Camino de Santiago”, *Compostellanum*, XXX, 1985, pp. 395-430; “Modelo, copia y originalidad en el marco de las relaciones artísticas hispano-francesas (siglos XI-XIII)”, *Vè Congrès Espanyol d’Història de l’Art. Actes*. vol 1, Barcelona, 1986, pp. 87-115; “Arte del Camino de Santiago y Arte de Peregrinación”, *El Camino de Santiago, Curso de Verano, Universidad Internacional Menéndez Pelayo*, Poio (Pontevedra), 1987, pp. 9-28.
- 8 “Aportaciones a la interpretación del programa iconográfico de la Catedral de Jaca”, *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, I, Zaragoza, 1977, 173-198; “La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago”, *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983), Perugia, 1985, pp. 37-61; “Le origini del programma iconografico dei portali nel Romanico spagnolo”, *Wiligelmo e Lanfranco nell’Europa romanica*, Modena, ed. E. Castlenuovo, 1989, pp. 35-51.
- 9 Pour l’interprétation iconographique du portail de l’Agneau á Saint- Isidore de Leon: Les signes du Zodiaque», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 8, 1977, pp. 137- 173.
- 10 “El Pórtico de la Gloria”, *FMR*, 199, 1993, pp. 28-46.
- 11 “Artes figurativas y artes literarias en la España medieval: Románico, Romance y Roman”, *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, XVII, 32-33, 1985, pp. 61-70.
- 12 “Las islas del Sol. Sobre el mapamundi del Beato de Burgo de Osma (1086)”, *A Imagem do Mundo na Idade Média, Actas do Coloquio Internacional*, ed. H. Godinho, Lisboa, 1992, pp. 41-65.
- 13 “Marcolfo, el Espinero, Priapo: un testimonio iconográfico gallego”, dans *Primera Reunión de Estudios Clásicos*, Saint-Jacques de Compostelle, 1981, pp. 331-355.

Jacques y primer traductor a castellano del *Liber sancti Iacobi*–, le permitía un sutil análisis textual de la documentación y de las fuentes que sabía combinar con un astuto análisis formal, del que nunca quiso huir pues a Serafín Moralejo siempre le interesaron los procesos de creación artística, dada su especial empatía con el diseño medieval, que él mismo practicaba en los célebres dibujos que acompañaban a muchos de sus artículos. No obstante, nunca se quedaba en un primer nivel de lectura factual de la obra de arte, y buscaba siempre interpretarla de forma sofisticada, siguiendo las líneas de la historia de la cultura trazadas por Aby Warburg, Erwin Panofsky o Fritz Saxl, de cuya aplicación fue un pionero en España de los años 70, como hace expícito en sus estudios sobre la escultura de inspiración antigua de Frómista y Jaca o en la genial lectura del zodiaco cristianizado del Puerta del Cordero de San Isidoro de León. Como Meyer Schapiro, Moralejo admiraba la síntesis estilística del arte románico y defendía, como lo había hecho A. K. Porter en los años 20, que el estilo románico amaba más los caminos que las fronteras. Su peculiar visión de que la civilización románica poseía una cohesión cultural que se basaba, por una parte, en la enseñanza del latín como lenguaje de aprendizaje y, por otra, en la emergencia de lo vernacular a través del fenómeno de la peregrinación¹⁴, estaba a medio camino entre los presupuestos culturales de la Edad Media Latina de E. H. Curtius y el universo lingüístico de Roberto Salvini.

Los alumnos que realizamos con él la Tesis Doctoral en la Universidad de Santiago de Compostela, Beatriz Mariño, Margarita Vila da Vila, Rocío Sánchez Ameijeiras, Carmen Manso, Matilde Mateo o yo mismo, así como Francisco Prado-Vilar en su etapa americana¹⁵, hemos intentado retomar o desarrollar muchas de sus propuestas e intuiciones, derivadas de la lectura de sus trabajos pero sobre todo de su insubstituible magisterio, que ha seducido igualmente los intereses de otros muchos investigadores españoles y extranjeros en las últimas décadas, y que alimenta todavía el recuerdo de tantos estudiantes que disfrutaron de su retórica insuperable en sus años de Facultad. En mi caso particular, mis últimas publicaciones sobre la fachada románica como *performance*, el concepto de “portal parlante” aplicado Platerías, Conques o Módena¹⁶, el catálogo de la exposición *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez* (2010)¹⁷ o mis propuestas de reconstrucción sobre la primi-

14 M. Castiñeiras, “Serafín Moralejo”, *ICMA Newsletter*, December 2011, 3, p. 6.; “Serafín Moralejo. L’art roman et Compostelle comme *mirabilia*”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 55, 2012, p. 219-222; “Serafín Moralejo ou la passion pour l’art roman”, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XLIII, 2012, pp. 221-224.

15 F. Prado-Vilar, “Serafín Moralejo: la poética del humanismo”, *Anales de Historia del Arte*, 2011, volumen extraordinario (2), pp. 7-10.

16 M. Castiñeiras, “Cremona y Compostela: de la *performance* a la piedra”, *Immagine e ideología. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, Parma, 2007, pp. 173-179; “Da Conques a Compostella: retorica e *performance* nell’era dei portali parlanti”, *Medievo: Immagine e Memoria*, ed. A. C. Quintavalle, XI Convegno Internazionale di Studi, Parma, 23-28 settembre 2008, Parma-Milán, 2009, pp. 233-251; “Santiago de Compostela y los portales parlantes del románico”, *El Camino de Santiago: encrucijada de saberes*, I. López Guil, L. M. Calvo Salgado (eds.), Madrid, 2011, pp. 85-108.

17 *Compostelle et l’Europe. L’histoire de Diego Gelmírez*, ed. M. Castiñeiras, Milán-Santiago, 2010.



Serafín Moralejo en la exposición, *Santiago, Camino de Europa*, Santiago, 1993.

tiva *porta francigena* o el altar mayor de Gelmírez en la Catedral de Santiago¹⁸ constituyen un diálogo directo con su obra, a la cual pude rendir mi particular homenaje en el año 2004, organizando en la Catedral de Santiago, como asesor científico, junto a Mercedes Pintos y Francisco Luengo, el espectáculo *Ordo Prophetarum* basado en la serie estatuaria del Pórtico de la Gloria. Gracias al siempre leal y generoso apoyo que Ramón Villares ha rendido siempre a figura de Serafín Moralejo, la grabación del espectáculo, con sus estudios y textos, fue editado en un libro-dvd por el *Consello da Cultura Galega* en el año 2005.

Afortunadamente sus estudios, dispersos en numerosos artículos y capítulos, fueron reunidos en tres volúmenes por A. Franco Mata, *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios* (Santiago, 2004). En ese mismo año, dos libros, que el no había sido capaz de publicar en 1978, fueron finalmente editados, en parte, bajo los auspicios de su esposa, Josefa Cacheiro: *Iconografía gallega de David y Salomón* (Santiago, 2004) y *Formas elocuentes. Reflexiones sobre la teoría de la representación* (Madrid, 2004). No obstante, la memoria del genio, tal y como apuntado F. Prado-Villar, reside en su

18 M. Castiñeiras, V. Nodar, "Para una reconstrucción del altar mayor de Gelmírez: cien años después de López Ferreiro", *Compostellanum*, 55, 2010, pp. 575-640; M. Castiñeiras, "La Porta Francigena: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico", *Anales de Historia del Arte*, 2011, volumen extraordinario (2), pp. 93-122.

espíritu humanista. Un espíritu que nuestra más reciente historia del arte parece perder, tanto en el ámbito nacional como internacional, en beneficio de la arqueología de paramentos, el análisis de laboratorio o la simple descripción de funciones y usos de un edificio. Es por ello que invitamos al joven lector de estas páginas que, quizás no visitó la exposición jacobea de 1993, ni asistió a sus inolvidables clases ni conferencias, a redescubrir el espíritu de los escritos del viejo profesor y su fascinación por Compostela y su Camino. A los que sí lo conocimos, y lo seguimos admirando como uno de los más sólidos medievalistas que ha producido la Universidad de Santiago de Compostela y como un historiador del arte irreplicable¹⁹, sólo nos queda el consuelo y el refugio del recuerdo.

19 R. Villares, "Serafín Moralejo, unha vida na procura da excelencia", *Grial*, 191, 2011, 141-147; A. Rucquoi, "In memoriam Serafín Moralejo", *Compostelle. Cahiers de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 14, 2011, p. 7-8.

Suscripción y pedidos
Subscriptions and orders
Suscripción e pedidos

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

V. III. 2012. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND THE PILGRIMAGES

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS

SUSCRIPCIÓN Y PEDIDOS / SUBSCRIPTIONS AND ORDERS / SUBSCRICIÓN E PEDIDOS

Nombre y apellidos _____
Name and surname / Nome e apelidos

Razón social _____ NIF/CIF _____
Company name / Razón social Tax Reg. No. / NIF/CIF

Dirección _____ C.P. _____
Address / Dirección Postcode / C.P.

Localidad _____ Provincia _____ País/Estado _____
Town/City / Localidade Province / Provincia Country/State / País/Estado

Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____
Telephone / Teléfono Fax / Fax E-mail / E-mail

Fecha de la solicitud ____ / ____ / ____
Subscription date / Fecha de la solicitud

DISTRIBUCIÓN, SUSCRIPCIÓN Y VENTA / DISTRIBUTION, SUBSCRIPTIONS AND SALES / DISTRIBUCIÓN, SUBSCRICIÓN E VENTA

Precios suscripción año 2012 / Subscription prices for 2012 / Prezos suscripción ano 2012:

15€ más gastos de envío / 15€ plus shipping costs / 15€ máis gastos de envío

Suscripción y venta en Galicia, Portugal y Brasil / Subscription and sales in Galicia, Portugal and Brazil /
Subscrpción e venta en Galicia, Portugal e Brasil:

Editorial Galaxia

Travesía de Vigo, 71 - Soto. 36206 Vigo

pedidos@editorialgalaxia.com

T 986 265144 / F 986 262734

Suscripción y venta en el resto del mundo / Subscription and sales in the rest of the world /

Subscrpción e venta no resto do mundo:

Egatorre, S.L.

Primavera, 2 (Nave 31) - Pol. Ind. El Malvar. 28500 Arganda del Rey (Madrid)

Carlos A. Guerra Maíllo

carlos@egatorre.com

T 91.872.93.90 / F 91.871.93.99

Firma / Signature / Firma

ISSN 2171-620X



XACOBEO
Galicia

galicia



XUNTA
DE GALICIA