

El Camino de Santiago como espacio ritual y simbólico

Francisco Singul

El renacimiento espiritual y cultural vivido en Europa occidental durante el siglo XII¹, sumado al esfuerzo renovador del proyecto gregoriano que buscaba una nueva espiritualidad para la cristiandad latina, lograron en el Camino de Santiago la consecución de un espacio sagrado y común, bien atendido por los poderes laicos y eclesiásticos, de alto valor devocional y ritual. A lo largo de esta ruta se desarrolla con éxito el sentimiento religioso y ascético característico del siglo XII. Occidente procura una nueva vivencia de la vida religiosa, más próxima a los orígenes del Cristianismo, un sentimiento que surge y se desarrolla tanto a nivel monástico como en ambientes populares. Este ascetismo, cuya inspiración primigenia se encuentra en el ejemplo de los Padres del Desierto, se practica durante la plena Edad Media en el Camino de Santiago, desarrollando durante la ruta una ascesis² que fortalecía el espíritu del individuo para lograr una conversión inspirada por el amor a Dios, el temor al infierno y el desdén por las glorias mundanas³. El temor a una muerte violenta e imprevista en el seno de este itinerario piadoso, por el ataque de un animal o un malhechor, o por una mala caída, enfermedad o crisis repentina, obligaba a los peregrinos a cuidar de la salud del alma para no ser privados del Paraíso⁴. Por eso siempre debían estar prestos, sin desfallecer ante las penalidades diarias, con el sagrado objetivo de alcanzar su purificación espiritual tras visitar la tumba de Santiago.

Al tiempo que esta marea espiritual inunda los caminos de peregrinación en Europa occidental se expande a través de ellos el impulso colonizador y cultural del *ordo cluniacensis*⁵, atendiendo con su red asistencial unas rutas que, en poco tiempo, se convertirán en un espacio sagrado miríficamente custodiado por la acción del apóstol, las reliquias de cuerpos santos y por la benemérita acción de unos monjes de aspiraciones angélicas. El Camino de Santiago deviene, en suma, un espacio público y ritualizado, cautivador de las masas devotas, poseedor de una dimensión supraterrrenal hasta entonces desconocida. Una característica que comparte con los templos y monasterios de su entorno, espacios sagrados en sí mismos. Un camino sacro, en definitiva, que logró el milagro secular de ser correa de transmisión de los valores morales y culturales del mundo cristiano medieval⁶, y cuya mirífica acción servía para preparar "al hombre íntegro" para su resurrección en el mundo futuro⁷.

Los peregrinos que transitaron los caminos descritos en el Libro V del *Liber Sancti Iacobi*⁸ gozaron de un ambiente eclesiástico renovador; una nueva espiritualidad que germinó en un impulso regeneracionista para beneficio del cuerpo social. Se buscó este cambio a través de una purificación de formas y modos caducos y corruptos que, tras la experiencia ascética del peregrinaje, enardeciese las almas hasta lograr el reencuentro íntimo del fiel con su Creador⁹, renovando y regenerando a toda una sociedad necesitada de cambios. El peregrino procuraba una experiencia taumaturgica impactante, capaz de cambiar su vida¹⁰, y lo lograba si se mantenía fiel a un propósito de enmienda que, tenía como objetivo su renovación moral¹¹. Santiago de Compostela destaca, en lo que podríamos llamar "proyecto colectivo medieval", como uno de los focos intelectuales más creativos de Europa¹², dinamizado en buena medida por un peregrinaje espontáneo y fecundo, convertido en el siglo XII en fenómeno de masas¹³.

Para un mundo simbólico como el medieval, en cuyo seno nace y se nutre el fenómeno jacobeo, es normal el desarrollo de una serie de rituales de peregrinación ligados a las creencias religiosas, a la vivencia de la religiosidad popular y, con el tiempo, a las tradiciones que se consolidan en el propio camino, entendido como espacio sacro¹⁴. El propio hecho de peregrinar es un ritual en sí mismo, pues el fiel se aleja de la trivialidad de lo cotidiano para entregarse a un ejercicio ascético¹⁵ a través del cual procura la imitación de las empresas evangelizadoras de Santiago el Mayor. En este camino espiritualmente activo, en el que piensa, medita, reza y padece, el peregrino exterioriza su relación con Dios¹⁶ y se identifica como persona en pleno ejercicio de una práctica religiosa¹⁷ motivada por aquello que san Agustín denomina "sentimiento de nostalgia

O Camiño de Santiago como espazo ritual e simbólico

Francisco Singul

O renacemento espiritual e cultural vivido en Europa occidental durante o século XII¹, sumado ó esforzo renovador do proxecto gregoriano que ía na procura dunha nova espiritualidade para a cristiandade latina, fixeron realidade no Camiño de Santiago a consecución dun espazo sagrado e común, ben atendido polos poderes laicos e mais eclesiásticos, de alto valor devocional e ritual. A través desta ruta se desenvolve con éxito o sentimento relixioso e ascético característico do século XII. Occidente procura unha nova vivencia da vida relixiosa, máis en consonancia coas orixes do Cristianismo, un sentimento que xorde e se desenvolve quer a nivel monástico quer en ambientes populares. Este ascetismo, cuxa inspiración primixenia se atopa no exemplo dos Padres do Deserto, practícase durante a plena Idade Media no Camiño de Santiago e desenvolve durante a ruta unha ascese² que fortalecía o espírito do individuo para acadar unha conversión inspirada polo amor a Deus, o temor ó inferno e o desdén polas glorias mundanas³. O temor a unha morte violenta e imprevista no seo deste itinerario piadoso, quer polo ataque dun animal quer por un malfeitor, ben por unha mala caída, enfermidade ou crise repentina, obrigaba ós peregrinos a coidar a saúde da alma para non seren privados do Paraíso⁴. Por iso sempre debían estar prestos, sen desfalecer diante das penalidades diarias, co sagrado obxectivo de acadar a súa purificación espiritual logo de visitar a tumba de Santiago.

Ó tempo que esta marea espiritual inunda os camiños de peregrinación, na Europa occidental se expande a través deles o impulso colonizador e cultural do *ordo cluniacensis*⁵, que atendía coa súa rede asistencial unhas rutas que, en pouco tempo, se converterán nun espazo sagrado milagrosamente custodiado pola acción do Apóstolo, as reliquias de corpos santos e pola benemérita acción duns monxes con aspiracións anxelicas. O Camiño de Santiago devén, en suma, un espazo público e ritualizado, cativador das masas devotas, posuidor dunha dimensión supraterrreal ata daquela descoñecida. Unha característica que comparte cos templos e mosteiros da súa contorna, espazos sagrados en si mesmos. Un camiño sacro, en definitiva, que logrou o milagre secular de ser correa de transmisión dos valores morais e culturais do mundo cristián medieval⁶, e cuxa mirífica acción servía para preparar "o home íntegro" para a súa resurrección no mundo futuro⁷.

Os peregrinos que transitaron os camiños descritos no Libro V do *Liber Sancti Iacobi*⁸ gozaron dun ambiente eclesiástico renovador; unha nova espiritualidade que agromou nun impulso rexenerador para beneficio do corpo social. Este cambio foi buscado a través dunha purificación de formas e modos caducos e corruptos que, logo da experiencia ascética da peregrinación, acendese as almas ata que acadasen o reencontro íntimo do fiel co seu Creador⁹, renovando e rexenerando a toda unha sociedade necesitada de cambios. O peregrino procuraba unha experiencia taumaturxica abraiante, capaz de cambiar a súa vida¹⁰, e só o lograba cando se mantiña fiel a un propósito de emenda que, tiña como obxectivo a súa renovación moral¹¹. Santiago de Compostela destaca, no que poderíamos chamar "proyecto colectivo medieval", como un dos focos intelectuais máis creativos e fecundos de Europa¹², dinamizado en boa medida por unha peregrinación espontánea e fecunda, convertido no século XII nun fenómeno de masas¹³.

Para un mundo simbólico como o medieval, en cuxo seo nace e se nutre o fenómeno xacobeo, é normal o desenvolvemento dunha serie de rituais de peregrinación ligados ás crenzas relixiosas, á vivencia da relixiosidade popular e, co tempo, ás tradicións que se consolidan no propio Camiño, entendido como espazo sacro¹⁴. O simple feito de peregrinar é un ritual en si mesmo, pois o fiel se afasta da trivialidade do cotián para consagrarse a un exercicio ascético¹⁵ a través do que se entrega a unha imitación das empresas evangelizadoras de Santiago o Maior. Neste camiño espiritualmente activo, onde pensa, medita, reza e padece, o peregrino exterioriza a súa relación con Deus¹⁶ e identifícase como persoa en pleno exercicio dunha práctica relixiosa¹⁷ motivada por aquilo que Santo Agostiño denomina "sentimento de nostalgia pola patria celestial perdida"¹⁸.

por la patria celestial perdida¹⁸. De igual modo que los cruzados realizaban su particular *Imitatio Christi*, tomando la cruz y disponiéndose a sufrir peligros y grandes riesgos para liberar los Santos Lugares¹⁹, los jacobitas imitaban la itinerancia evangelizadora –y peregrina– del apóstol Santiago el Mayor en Occidente; y hasta su lejano santuario se dirigían caminando, con actitud ascética, paciente y espiritualmente activa. La historia de la Humanidad como grupo peregrinante en la tierra, cuyo destino es regresar al ámbito celeste del que parte el espíritu de cada cual, se inicia con Abrahán, según los teólogos que compilaron el *Calixtino*, sigue con Jacob y el pueblo de Israel²⁰, y continúa con los discípulos de Jesús, ya que “los apóstoles fueron peregrinos, pues el Señor los envió sin dinero ni calzado”²¹. Teniendo esto en mente el pensamiento medieval y la religiosidad popular encontraron en el Camino de Santiago una salida a muchos problemas supranaturales. En un entorno tan sacralizado, el peregrino se entregaba a una forma ritual, una suerte de regla establecida en el culto a Santiago el Mayor, reproduciendo en la tierra el caminar silente de las almas que, bajo la forma de estrellas, siguen los pasos del espíritu del apóstol, conductor de los seres desencarnados que pueblan el cielo físico en el que se dibuja con nitidez la Vía Láctea, uno de los iconos más recurrentes de la peregrinación occidental.

Ese camino de estrellas señala en el cielo el itinerario terrestre que lleva al fiel a la tumba de Santiago. Así lo indica el propio apóstol, en la célebre aparición onírica a Carlomagno, episodio recogido en el Libro

Do mesmo xeito que os cruzados realizaban a súa particular *imitatio Christi*, tomando a cruz e dispoñéndose a sufrir perigos e a correr grandes riscos para liberar os Santos Lugares¹⁹, os xacobeos imitaban a itinerancia evanxelizadora –e peregrina– do apóstolo Santiago o Maior en Occidente; e viñan camiñando ata o seu afastado santuario, cunha actitude ascética, paciente e espiritualmente activa. A historia da Humanidade como grupo peregrino na terra, cuxo destino é regresar ó ámbito celeste do que parte o espírito de cada quen, principia con Abrahán, segundo os teólogos que compilaron o *Calixtino*, segue con Xacob e máis o pobo de Israel²⁰, e continúa cos discípulos de Xesús, xa que “os apóstolos foron peregrinos, xa que o Señor os enviou sen cartos nin calzado”²¹. Tendo isto en mente, o pensamento medieval e a relixiosidade popular atoparon no Camiño de Santiago unha saída a moitos problemas sobrenaturais. Nunha contorna tan sacralizada, o peregrino entregábase a unha forma ritual, unha sorte de regra establecida no culto a Santiago o Maior, que reproducía na terra o camiñar silente das almas que, baixo a forma de estrelas, seguen os pasos do espírito do Apóstolo, condutor dos seres desencarnados que poboan o ceo físico no que se debuxa con nitidez a Vía Láctea, unha das iconas máis recorrentes da peregrinación occidental.

Ese camiño de estrelas sinala no ceo o itinerario terrestre que guía ó fiel cara a tumba de Santiago. Así o indica o propio Apóstolo na célebre aparición onírica a Carlomagno, episodio recollido no Libro IV del *Liber Sancti Iacobi*²². Non é estraño, pois, que a popularización des-

IV del *Liber Sancti Iacobi*²². No es extraño, por tanto, que la popularización de esta narración²³, junto con el sentido simbólico y real que el pensamiento medieval tiene del mundo, diese lugar a la creencia de la existencia de dos caminos paralelos que conducen a la salvación; por una parte, un camino celeste por el que transitan las almas de los difuntos hacia la patria ultraterrena, bajo la guía e intercesión del Zebedeo²⁴; en segundo lugar, un camino terrestre de largo recorrido, orientado en el norte peninsular de Este a Oeste, que sigue la vía estelar hasta el lugar donde toda sanación es posible, tanto física como espiritual. La luz mística de la Vía Láctea señala el Camino de Santiago y la salvación de los fieles, de igual modo que una estrella había guiado los pasos de los Magos de Oriente hasta el lugar donde había nacido el Salvador. La ruta terrestre en la que se escenifica el ritual de la peregrinación a Santiago es figuración de un camino trazado en un plano superior e inmutable: un camino de estrellas, de almas hacia la Gloria, que es más verdadero que el supuestamente real²⁵. Es bien sabido que las fronteras entre lo sagrado y lo profano no estaban minuciosamente delimitadas en la Edad Media, de suerte que la vida de los sentidos estaba empapada de religiosidad, formulándose una cosmovisión muy particular, en la que la percepción de la realidad se conformaba con una suerte de fusión de lo tangible y lo supraterrrenal²⁶.

Esta explicación precientífica y simbólica de la naturaleza visualiza un paralelismo entre los dos caminos, el de estrellas o de almas y su trasunto terrestre, en el que los peregrinos sienten la compañía de

ta narración²³, xunto co sentido simbólico e real que o pensamento medieval ten do mundo, levase a crer na existencia de dous camiños paralelos que conducen á salvación; por unha banda, un camiño celeste polo que transitan as almas dos defuntos na procura da patria ultraterrena, baixo a guía e intercesión do Zebedeo²⁴; en segundo lugar, un camiño terrestre de longo percorrido, orientado no Norte peninsular de Este a Oeste, que segue a vía estelar ata o lugar onde toda curación é posible, quer física quer espiritual. A luz mística da Vía Láctea sinala o Camiño de Santiago e máis a salvación dos fieis, como unha estrela guiara tamén os pasos dos Magos de Oriente ata o presebe onde nacera o Salvador. A ruta terrestre na que se representa o ritual da peregrinación a Santiago é a figuración dun camiño trazado nun plano superior e inmutable: un camiño de estrelas, de almas na procura da Gloria, que é máis verdadeiro que o supostamente real²⁵. É ben sabido que as fronteiras entre o sagrado e máis o profano non estaban delimitadas polo miúdo na Idade Media, e por isio a vida dos sentidos estaba empapada de relixiosidade, o que formulaba unha cosmovisión moi particular, na que a percepción da realidade se conformaba cunha sorte de fusión do tanxible e o supraterrreal²⁶.

Esta explicación precientífica e simbólica da natureza visualiza un paralelismo entre os dous camiños, o de estrelas ou de almas e a súa réplica terrestre, onde os peregrinos senten a compañía de Santiago o Maior coa lembranza dos seus milagres e a evocación do seu ministerio e apostolado nas abondosas representacións da súa imaxe



Mujer con racimos de uvas en los pechos
Maestro de la Puerta Francígena. 1103–1110
Mármol
Procede de la Portada del Paraíso de la Catedral
Museo de la Catedral de Santiago

Muller con acios de uvas nos peitos
Mestre da Porta Francixena. 1103–1110
Mármore
Procede da Portada do Paraíso da Catedral
Museo da Catedral de Santiago

Santiago el Mayor con el recuerdo de sus milagros y la evocación de su ministerio y apostolado en las abundantes representaciones de su imagen como evangelizador y peregrino, reproducidas en portales esculptados, altares, *cruceiros* y todo tipo de soportes cultos y populares. El ritual de la peregrinación compostelana como imitación y evocación de una *peregrinatio* celeste, de un camino de estrellas celebrado en un texto como el Libro IV del *Calixtino*, íntimamente vinculado, además, a una figura tan "santificable" como la de Carlomagno²⁷, posee un innegable valor social²⁸, refrendado por una de las obras más sólidas de la producción cultural letrada del siglo XII.

La presencia de Santiago el Mayor no se deseaba únicamente como evocación a través de sus imágenes. Había también un deseo de que determinados recuerdos físicos suyos formasen parte de los caminos y territorios ligados al culto jacobeo, de modo que entre los siglos XI y XV proliferaron las reliquias del apóstol —manos, brazos, cabezas, sangre o cuerpos enteros— repartidos por media Europa²⁹. Incluso en el camino a Roma, santuario rival del compostelano³⁰, quiso el obispo Atón de Pistoia que hubiese una *vera* reliquia jacobea, en una catedral donde se le rinde culto al Hijo del Trueno, algo que logra de la generosidad de Diego Gelmírez en 1138³¹. Los restos físicos de Santiago son objeto de culto y en torno a ellos, a la devoción que las gentes les profesan, se escenifica un ritual, reforzando así el prestigio de unos caminos de peregrinación colmados de cuerpos santos que deben ser visitados y honrados³². La custodia de estas reliquias se ejercía en lu-

como evanxelizador e peregrino, reproducidas en pórticos con esculturas, altares, cruceiros e todo tipo de soportes cultos e populares. O ritual da peregrinación compostelá como imitación e evocación dunha *peregrinatio* celeste, dun camiño de estrelas celebrado nun texto como o Libro IV do *Calixtino*, intimamente vinculado, ademais, a unha figura tan "santificable" coma a de Carlomagno²⁷, posúe un innegable valor social²⁸, referendado por unha das obras máis sólidas da produción cultural letrada do século XII.

A presenza de Santiago o Maior non se desexaba unicamente como evocación a través das súas imaxes. Había tamén un devezo de que determinados recordos físicos seus formasen parte dos camiños e territorios ligados ó culto xacobeo, o que fixo que, entre os séculos XI e XV, proliferasen as reliquias do Apóstolo —mans, brazos, cabezas, sangue ou corpos enteiros— espallados por media Europa²⁹. Mesmo no Camiño a Roma, santuario rival do compostelán³⁰, quixo o bispo Atón de Pistoia que houbera unha *vera* reliquia xacobea, nunha catedral onde se lle rende culto ó Fillo do Trono, algo que logra da xenerosidade de Diego Xelmírez en 1138³¹. Os restos físicos de Santiago son obxecto de culto e ó seu carón e pola devoción que as xentes lles profesan se representa un ritual, reforzando así o prestixio duns camiños de peregrinación colmados de corpos santos que deben ser visitados e honrados³². A custodia destas reliquias era exercida en lugares especiais, nos tesouros das igrexas e abadías, gardadas no interior de arquetas reutilizadas ou relicarios *ad hoc* realizados con rica ourivaría

gares especiais, en los tesoros de iglesias y abadías, guardados en el interior de arquetas reutilizadas o relicarios *ad hoc* realizados con rica orfebrería de metales nobles y piedras preciosas, con la finalidad de una exhibición pública y ritual que, compartida con los cálices preciosos, las cruces de altar de oro y gemas, o las piezas de ajedrez de marfil o cristal de roca, formaba parte de la liturgia del poder feudal³³. Estos restos santos que participan del simbolismo de la parte por el todo³⁴, y que cumplen en la Edad Media una función clave en la simbología y la representación del poder, refuerzan con su presencia y capacidad de mediación³⁵ la plasmación de una geografía sagrada y ritualizada.

Además de los tesoros, altares y criptas de los templos, en el Camino de Santiago había necrópolis antiguas dignas de ser honradas con unción, atendiendo a la firme creencia de los buenos efectos que los cuerpos de los mártires ejercían sobre los fieles. De ahí el consejo del *Liber* "...de visitar junto a la ciudad de Arles un cementerio en el lugar llamado Aliscamps, para rogar por los difuntos con rezos, salmos y limosnas"³⁶. El cuerpo de san Trófimo —trasladado en 1152 a la iglesia que lleva su nombre—, discípulo de san Pablo y primer obispo de Arlés, era el más venerado de Aliscamps; pero no el único, al contener este cementerio numerosos mártires e incluso, según algunas creencias recogidas en el Libro IV del *Liber*, a muchos guerreros notables y miles de soldados del ejército de Carlomagno³⁷. También se daba que hubiese peregrinos destacados que viajaban portando reliquias, como el caso del obispo de Patrás (Grecia) que peregrinó

de metais nobres e pedras preciosas, coa finalidade de realizar unha exhibición pública e ritual que, compartida cos cálices preciosos, as cruces de altar de ouro e xemas ou as pezas de xadrez de marfil ou cristal de rocha, formaba parte da liturxia do poder feudal³³. Estes restos santos que participan do simbolismo da parte polo todo³⁴, e que cumpren na Idade Media unha función clave na simboloxía e na representación do poder, reforzan coa súa presenza e capacidade de mediación³⁵ a plasmación dunha xeografía sagrada e ritualizada.

Ademais dos tesouros, altares e criptas dos templos, no Camiño de Santiago había necrópoles antigas dignas de seren honradas con unción, consonte a firme crenza dos bos efectos que os corpos dos mártires exercían sobre os fieis. De aí o consello do *Liber* "de visitar preto da cidade de Arlés un cemiterio no lugar chamado Aliscamps, para pregar polos defuntos con rezos, salmos e esmolos"³⁶. O corpo de san Trófimo —trasladado en 1152 á igrexa que leva o seu nome—, discípulo de san Paulo e primeiro bispo de Arlés, era o máis venerado de Aliscamps; pero non o único, xa que este cemiterio acollía numerosos mártires e mesmo, segundo algunhas crenzas recollidas no Libro IV do *Liber*, moitos guerreiros notables e milleiros de soldados do exército de Carlomagno³⁷. Tamén había peregrinos destacados que viaxaban portando reliquias, como é o caso do bispo de Patrás (Grecia), que peregrinou de incógnito cunha reliquia de santo André, e que logo de enfermarse, morreu en Estella en 1270 e deixou a reliquia nesta cidade do Camiño, onde o resto do santo non deixou de obrar milagres³⁸; ou a ben co-

Peregrinos en el Monte do Gozo

Gregorio Español. 1594–1596
Madera de nogal dorada
Procede de la reforma del antiguo
Coro de la Catedral.
Fue reutilizado en su retablo de Reliquias
Museo de la Catedral de Santiago

Peregrinos no Monte do Gozo

Gregorio Español. 1594–1596
Madeira de nogueira dourada
Procede da reforma do antigo
Coro da Catedral.
Foi reutilizado no seu retablo de Reliquias
Museo da Catedral de Santiago



ñecida reliquia do Apóstolo —ó parecer, un dente— guarnecida nunha excepcional estatuíña relicario de prata dourada, que en 1321 viaxou desde París ata Compostela como ofrenda de Geoffroy Coquatrix³⁹.

Volvendo ó tema das tumbas dos santos, o rezo polos defuntos e a piadosa solicitude de mediación de santos e mártires, froito da viva comunión entre o mundo físico e mais o sobrenatural, levaba ós fieis a solicitar seren enterrados *ad sanctos*, preto dun sepulcro sagrado, fose en Aliscamps ou en Compostela, para gozar así da paz e da proximidade física do corpo santo⁴⁰. Cada reliquia explícase como un canal de comunicación entre o fiel e o espírito do mártir ou do santo ó que piadosamente se invoca, consonte unha tradición que afunde as súas raíces nos primeiros anos do cristianismo; unha crenza que agroma do pensamento devoto que acredita o poder duns restos que foron parte dun corpo iluminado polo espírito de Deus e cuxa alma goza no Paraíso da visión da divindade⁴¹. Os santos son acompañados dunha figura maternal, clave na evolución da relixiosidade popular e no desenvolvemento do rito sacro. A íntima vinculación con Cristo da súa Nai, María, potenciará no espazo privilexiado do Camiño de Santiago a devoción pola Virxe e a creación de templos marianos de diversas advocacións⁴², sobre todo a partir do século XII, no que se difunde e humaniza este culto, en correspondencia coa devoción ó corpo de Cristo. E ó final do Camiño está Santiago, agardando os seus peregrinos. Compostela acolle no seu seo o corpo completo do Apóstolo, coida do seu culto e gábase do seu poder mediador; unha función de *advocatus*

que se manifesta na súa Catedral⁴³ —así se representa no parteluz do Pórtico da Gloria⁴⁴—, pero tamén nos Camiños de peregrinación, onde as súas accións milagrosas se multiplican, mesmo entre os peregrinos que regresan de Xerusalén por mar. O célebre sermón *Veneranda dies*⁴⁵ do Libro I do *Calixtino* e os vinte e dous milagres do Apóstolo recollidos no Libro II do mesmo *Códice*⁴⁶ informan sobre o alcance popular dun itinerario sacro e ritualizado onde se pode manifestar o papel de Santiago como santo patrón e avogado dos peregrinos: dos occidentais, dos españois e dos galegos —así aparecen diferenciados en diversos textos do *Liber*—, para os defender do pecado e da maléfica acción dos demoños, na causa do xuízo da alma, posterior á morte do individuo, e na causa xeral que será o Xuízo Final⁴⁷. Unha antifona cantada nos responsorios do capítulo 23 do Libro I implora a intervención do Apóstolo nestes termos: "Santiago, Apóstolo de Cristo (...), o noso pobo suplicante pideche que, pola túa mediación, sexan borrados os seus crimes e que, servíndonos ti de guía, poidamos escalar o Reino do Ceo"⁴⁸; este exercicio da avogacía quizais quede máis claro no *conductum* de Santiago composto por Fulberto de Chartres: "Despois do noso / xuízo final / lévanos á / luz celestial"⁴⁹. O poder de sandar e de mediación do Apóstolo continuou a ser o motor do Camiño de Santiago nos anos finais da Idade Media⁵⁰ e reforzou o ritual da peregrinación internacional ata o drama da Reforma.

Este xeito de expresar a relixiosidade, a peregrinación como ritual a través dun espazo sagrado, baixo a bóveda de almas guiadas polo espírito de



Libramiento de juro perpetuo a favor de la Iglesia de Santiago por Juan II
15 de diciembre de 1450, Ocaña
Tinta sobre pergamino y sello de plomo
Archivo de la Catedral de Santiago



Salvoconduto para los peregrinos que acudan a Santiago dado por los Reyes Católicos
16 de enero de 1479,
Santa María de Guadalupe
Tinta sobre pergamino
Archivo de la Catedral de Santiago

Salvoconduto para os peregrinos que acudan a Santiago dado polos Reis Católicos
16 de xaneiro de 1479,
Santa María de Guadalupe
Tinta sobre pergameo
Arquivo da Catedral de Santiago

Libramiento de xuro perpetuo a prol da Igrexa de Santiago por Xoán II
15 de decembro de 1450, Ocaña
Tinta sobre pergameo e selo de chumbo
Arquivo da Catedral de Santiago

de incógnito con una reliquia de san Andrés, y que tras caer enfermo falleció en Estella en 1270, dejando la reliquia en esta ciudad del camino, donde el resto santo no dejó de obrar milagros³⁸; o la muy conocida reliquia del apóstol –al parecer un diente– guarnecida en una excepcional estatuilla relicario de plata dorada, que en 1321 viajó desde París hasta Compostela como ofrenda de Geoffroy Coquatrix³⁹.

Volviendo al tema de las tumbas de los santos, el rezo por los difuntos y la piadosa solicitud de intermediación de santos y mártires, fruto de la viva comunión entre el mundo físico y el sobrenatural, llevaba a los fieles a solicitar ser enterrados *ad sanctos*, en las cercanías de un sepulcro sagrado, fuese en Aliscamps o en Compostela, gozando así de la paz y de la cercanía física del cuerpo venerado⁴⁰. Cada reliquia se explica como un canal de comunicación entre el fiel y el espíritu del mártir o del santo al que piadosamente se invoca, de acuerdo con una tradición que hunde sus raíces en los primeros años del Cristianismo; una creencia que emana del pensamiento devoto que acredita en el poder de unos restos que fueron parte de un cuerpo iluminado por el espíritu de Dios, y cuya alma goza en el paraíso de la visión de la divinidad⁴¹. A los santos les acompaña una figura maternal, clave en la evolución de la religiosidad popular y en el desarrollo del rito sacro. La íntima vinculación con Cristo de su madre María potenciará en el espacio privilegiado del Camino de Santiago la devoción por la Virgen y la creación de templos ma-

rianos de diversas advocaciones⁴², sobre todo a partir del siglo XII, al difundirse y humanizarse este culto, en correspondencia con la devoción al cuerpo de Cristo.

Y al final del Camino está Santiago aguardando a sus peregrinos. Compostela guarda en su seno el cuerpo completo del apóstol, cuida de su culto y se enorgullece de su poder mediador, una función de *advocatus* que se manifiesta en su catedral⁴³ –así se representa en el parteluz del Pórtico de la Gloria⁴⁴–, pero también en los caminos de peregrinación, donde sus acciones milagrosas se multiplican, incluso entre los peregrinos que regresan de Jerusalén por mar. El célebre sermón *Veneranda dies*⁴⁵ del Libro I del *Calixtino* y los veintidós milagros del apóstol recogidos en el Libro II del mismo códice⁴⁶ informan sobre el alcance popular de un itinerario sacro y ritualizado donde puede manifestarse el papel de Santiago como santo patrono y abogado de los peregrinos: de los occidentales, de los españoles y de los gallegos –así aparecen diferenciados en diversos textos del *Liber*–, para defenderlos del pecado y de la maléfica acción de los demonios, en la causa del juicio del alma, posterior a la muerte del individuo, y en la causa general que será el Juicio Final⁴⁷. En una antífona cantada en los responsorios del capítulo 23 del Libro I se implora la intervención del Apóstol en estos términos: “Santiago, Apóstol de Cristo (...), nuestro pueblo suplicante te pide que, por tu mediación, sean borrados sus crímenes y que, sirviendo tú de guía, podamos escalar el Reino del Cielo”⁴⁸; abogacía que quizá quede más clara en el *conduc-*

Bula del Papa Alejandro III por la que se concede el privilegio del Año Santo Compostelano
25 de junio de 1181, Viterbo
Tinta sobre pergamino, con miniaturas
Archivo de la Catedral de Santiago

Bula do Papa Alexandre III pola que se concede o privilexio do Ano Santo Compostelán
25 de xuño de 1181, Viterbo
Tinta sobre pergameo, con miniaturas
Arquivo da Catedral de Santiago



Santiago, enriquecese en cadanseu santuario receptor de reliquias cos seus rituais particulares, guiados pola palabra, a música e a repetición dunha secuencia de actos formais –rituais– e cerimoniais que contribúen de xeito significativo á riqueza da liturxia; é dicir, o modo de representar o culto público, neste caso no interior dos templos custodios dos corpos santos. A palabra como medio de expresión do ritual, guiada pola envolvente beleza da música, é unha das formas máis singulares de representación e celebración. No caso do culto xacobeo xa se comentou máis arriba o papel dalgunhas composicións integradas no *Calixtino*, rico en pezas musicais ó servizo da liturxia, onde Santiago aparece reiteradamente como protector dos seus devotos neste mundo e avogado das súas almas no xuízo do Alén.

Esta función protectora principiara xa séculos antes co himno litúrxico *O Dei verbum, Patris ore proditum* (ca. 785), atribuído ó monxe Beato de Liébana. Un himno que se cantaba nas igrexas de Asturias e mais de Galicia e que foi o instrumento que elevaría ó Apóstolo á categoría de valedor e intercesor do pobo cristián de Hispania, nunha época de especial tribulación, como foron as últimas décadas do século VIII. O *O Dei verbum*, ó formar parte do oficio hispánico da festa de Santiago o Maior⁴⁹, foi esencial para crear unha imaxe, a do Apóstolo como guerreiro celeste e campión da cristiandade, cauterizada na conciencia colectiva dos fieis e dos poderes laicos, en especial da Monarquía; un “soldado invicto do Rei Eterno”⁵² cuxos restos mortais se atopan nun santuario que simboliza o ecumenismo da Igrexa e o universalismo do

Imperio de Occidente⁵³. A fe⁵⁴ no poder de Santiago e o ritual xacobeo que desde o século VIII se foi creando ó abeiro do seu culto, quer nas igrexas de Asturias quer no Camiño de peregrinación e na Basílica compostelá, déronlle forma e legalidade ó poder espiritual e temporal da sé apostólica, cuxo prestixio se alicerzou na posesión do corpo completo do Apóstolo evanxelizador dos confins occidentais do mundo⁵⁵.

Tamén nos mosteiros da ruta, visitados polos peregrinos que chamaban pedindo caridade e hospitalidade, se exercitaba diariamente o poder evocador dunha liturxia na que os monxes cantaban ó unisono as gabanzas do Señor, suplicando polos vivos e intercedendo polos defuntos⁵⁶. O carácter do mosteiro como espazo sagrado onde reside unha comunidade anélica estaba explícito no texto do himno *Terribilis est*, interpretado na consagración das igrexas cluniacenses, que celebra a imaxe do novo templo como porta do Paraíso, lugar venerable, Casa de Deus. A liturxia monástica, reflexo da futura existencia das almas no Ceo, reproducía na terra aquilo que os espíritos dos santos estarían gozando na Xerusalén celestial: a visión de Deus, un ámbito espiritual onde non hai máis que amor e paz. Este estado quería anticipar algún modo no interior dos cenobios, cunha vida en común entregada á oración, ó exercicio permanente da caridade e a cantar as gabanzas do Señor⁵⁷. Outro aspecto importante da vida litúrxica do mosteiro era a celebración de misas de defuntos, costume que tan célebres fixera ós cluniacenses –o sufraxio dos monxes serviu para librar a Afonso VI, gran benfeitor de Cluny, das penas *post mor-*

nam de Santiago compuesto por Fulberto de Chartres: "Después de nuestro / juicio final / llévenos a la / luz celestial"⁴⁹. El poder sanador y mediador del apóstol continuó siendo el motor del Camino de Santiago en los finales de la Edad Media⁵⁰, reforzando el ritual de la peregrinación internacional hasta el drama de la Reforma.

Esta forma de expresión de la religiosidad, el peregrinaje como ritual a través de un espacio sagrado, bajo la bóveda de almas guiadas por el espíritu de Santiago, se enriquece en cada uno de los santuarios receptores de reliquias con sus rituales particulares, guiados por la palabra, la música y la repetición de una secuencia de actos formales -rituales- y ceremonias que contribuyen de modo significativo a la riqueza de la liturgia; es decir, el modo de representar el culto público, en este caso en el interior de los templos custodios de los cuerpos santos. La palabra como medio de expresión del ritual, guiada por la envolvente belleza de la música, es una de las formas más singulares de representación y celebración. En el caso del culto jacobeo ya se han comentado más arriba el papel de algunas composiciones integradas en el *Calixtino*, rico en piezas musicales al servicio de la liturgia, donde Santiago aparece reiteradamente como protector de sus devotos en este mundo y abogado de sus almas en el juicio del más allá.

Esta función protectora había principiado siglos antes, con el himno litúrgico *O Dei verbum, Patris ore proditum* (ca. 785) atribuido al monje Beato de Liébana. Un himno que se cantaba en las iglesias de Asturias y Galicia y que fue el instrumento que habría de elevar al

apóstol a la categoría de valedor e intercesor del pueblo cristiano de Hispania, en una época de especial tribulación, como fueron las últimas décadas del siglo VIII. El *O Dei verbum*, al formar parte del oficio hispánico de la fiesta de Santiago el Mayor⁵¹, se desvelaría esencial para crear una imagen, la del apóstol como guerrero celeste y campeón de la Cristiandad, grabada a fuego en la conciencia colectiva de los fieles y de los poderes laicos, en especial de la Monarquía; un "soldado invicto del Rey Eterno"⁵² cuyos restos mortales se encuentran en un santuario que simboliza el ecumenismo de la Iglesia y el universalismo del Imperio de Occidente⁵³. La fe⁵⁴ en el poder de Santiago y el ritual jacobeo que desde el siglo VIII se fue creando en torno a su culto, tanto en las iglesias de Asturias como en el camino de peregrinación y en la basílica compostelana, le dieron forma y legalidad al poder espiritual y temporal de la sede apostólica, cuyo prestigio se cimentó en la posesión del cuerpo completo del apóstol evangelizador de los confines occidentales del mundo⁵⁵.

También en los monasterios de la ruta, visitados por los peregrinos que llamaban pidiendo caridad y hospitalidad, se ejercitaba diariamente el poder evocador de una liturgia en la que los monjes cantaban al unísono las alabanzas del Señor, suplicando por los vivos e intercediendo por los difuntos⁵⁶. El carácter del monasterio como espacio sagrado en el que reside una comunidad angélica se explicitaba en el texto del himno *terribilis est*, interpretado en la consagración de las iglesias cluniacenses, que celebra la imagen del nuevo templo como puerta

tem destinadas ós pecadores⁵⁸- e que foi retomada polo Cister, en cuos mosteiros se celebraron misas privadas a prol da alma do abade, dos monarcas, dos monxes e dos laicos merecedores da lembranza da comunidade⁵⁹. Con esta capacidade para organizar no mundo sensible un espazo anxélico de santidad e traballo, fiel reflexo da Xerusalén celestial, os monxes crearon coa súa rica e envolvente liturxia a ilusión en residentes, peregrinos e visitantes de que o mosteiro era esa ansiada porta ó Paraíso, esa antesala ó mundo celestial evocado no ritual de consagración da igrexa.

Tras deixar atrás cada un destes oasis de piedade e virtude, o peregrino medieval retomaba a dureza ascética da ruta, a vía penitencial que elixira como camiño cara á Vida Eterna. Nos anos finais do século XII estaba xeneralizada a práctica da peregrinación baixo a forma ritual dunha viaxe expiatoria, coñecida no XIII como *paenitentia publica non solemnitas*. Neste ritual purgativo, os laicos podían expiar no Camiño os pecados non escandalosos, mentres que os clérigos que incorresen en faltas especialmente graves e públicas podían atopar na peregrinación unha vía de penitencia e reconciliación⁶⁰. Así pois, cando pon a súa vida en mans da Divina Providencia, o peregrino acepta someterse con espírito paciente e ascético ós perigos e incomodidades da ruta, como unha sorte de eremita *in itinere*⁶¹ que debe evitar o balbordo do século para se refuxiar na práctica do xaxún e da oración⁶². Este camiño purgativo conforma un espazo ritual que favorece, cunha mestura inextricable de dureza e consolo, a conversión e renovación do fiel. O

Camiño de Santiago, cómpre dicilo claro, non é unha vía de comunicación ó uso⁶³, malia que tamén sirva para o transporte de mercadorías e persoas, o movemento de tropas e a repoboación. Na cosmovisión dos séculos XI e XII é un espazo sagrado, amparado espiritualmente polas reliquias dos santos, a Virxe, os seres anxélicos que habitaban as antesalas do Paraíso⁶⁴ e sobre todo por Santiago o Maior, atento á chamada dos seus peregrinos penitentes.

Antes de se converter nun pecador *in via* ou *viator*, palabra que definía ó home no Occidente medieval, a persoa que decidía emprender esta viaxe de renovación espiritual era sometida a unha solemne cerimonia relixiosa na súa parroquia de orixe. Na celebración deste ritual, o peregrino era despedido con grandes honores, rodeado dos seus familiares, amigos e veciños; a congregación de fieis rezaba pola súa causa, para que a viaxe fose propicia e que lograra o seu obxectivo de chegar á meta e regresar á súa casa purificado e espiritualmente transformado. Logo de pronunciar estas preces, eran bendicidos o bordón e mais o zurrón que o acompañarían durante longas semanas ou meses. Este ritual de despedida, que co tempo foi algo propio das tradicións e costumes dos xacobeos, chegou a formar parte da liturxia da Igrexa a partir do século XI e foi recollido na *missa pro fratibus in via dirigen-tis do Misal de Vich* (1083), nos chamados cerimoniais de Roda e de Lleida, no sacramentario de Laon, de principios do século XI, e mesmo nun formulario de bendición de peregrinos de Munich. En síntese, o ritual obrigaba ós peregrinos a confesar os seus pecados, despois re-



Standing Stone Line

Richard Long, 1987
Pizarra de Cornualles
Colección Fundación Arco.
CGAC, Santiago de Compostelao

Standing Stone Line

Richard Long, 1987
Lousa de Cornualles
Colección Fundación Arco.
CGAC, Santiago de Compostela

del paraíso, lugar venerable, casa de Dios. La liturgia monástica, reflejo de la futura existencia de las almas en el Cielo, reproducía en la tierra aquello que los espíritus de los santos estarían disfrutando en la Jerusalén celestial: la visión de Dios, un ámbito espiritual donde no hay más que amor y paz. Este estado se quería anticipar de algún modo en el interior de los cenobios, con una vida en común entregada a la oración, al ejercicio permanente de la caridad y cantando alabanzas al Señor⁵⁷. Otro aspecto importante de la vida litúrgica del monasterio era la celebración de misas de difuntos, costumbre que tan célebres habían hecho a los cluniacenses—el sufragio de los monjes sirvió para librar a Alfonso VI, gran benefactor de Cluny, de las penas *post mortem* destinadas a los pecadores⁵⁸— y que fue retomada por el Císter, en cuyos monasterios se celebraron misas privadas en beneficio del alma del abad, de los monarcas, de los monjes y de los laicos merecedores del recuerdo de la comunidad⁵⁹. Con esta capacidad para organizar en el mundo sensible un espacio angélico de santidad y trabajo, fiel reflejo de la Jerusalén celestial, los monjes crearon con su rica y envolvente liturgia la ilusión en residentes, peregrinos y visitantes, de que el monasterio era esa anhelada puerta al paraíso, esa antesala al mundo celestial evocado en el ritual de consagración de la iglesia.

Tras dejar atrás cada uno de estos oasis de piedad y virtud, el peregrino medieval retomaba la dureza ascética de la ruta, la vía penitencial que había elegido como camino hacia la vida eterna. A fines del siglo XII se generaliza la práctica de la peregrinación bajo la forma ritual de un

cibían a penitencia e, axeonllados diante do altar, cantaban sobre eles os sete salmos penitenciais, e logo dunha ladaíña e de varias oracións, entre elas a denominada *pro iter agentibus*, se levantaban para recibir de mans do bispo a bendición, o bordón e a esporta ou zurrón⁶⁵.

Bordón e mais zurrón son dous elementos esenciais neste ritual de despedida, dous adminículos que fixarán a imaxe do peregrino xacobeo—o terceiro, o máis definitivo, é a cuncha de vieira que portaban na viaxe de regreso— e que servirán para o identificar sen dúbida ningunha en pobos e cidades, en camiños e prazas, como membro dunha comunidade itinerante na procura do gran perdón. O significado simbólico de ambos os dous elementos é explicado no sermón *Veneranda dies*⁶⁶: mentres o bordón, que lle serve de sustento ó fiel, é coma un terceiro pé que simboliza a fe na Santísima Trindade, o zurrón, que debe ser de pequeno tamaño, é símbolo da confianza que o peregrino deposita na caridade e a hospitalidade do Camiño de Santiago⁶⁷. Nesta vía sagrada e ritualizada, o zurrón debe gardar unha pequena cantidade de cartos e permanecer sempre aberto, como mostra de solidariedade cos necesitados que puidese atopar o peregrino no Camiño ou cos seus compañeiros de viaxe máis desfavorecidos.

Para a identificación do peregrino, ademais do uso da barba, como lembra o cronista anglo-normando Orderic Vitalis (1075-ca. 1143)⁶⁸, co tempo se chegou a xeneralizar algún tipo de vestimenta ou prenda axeitada para a viaxe⁶⁹—quizais inspirada na iconografía de Cristo como peregrino⁷⁰, popularizada en dramas litúrgicos medievais e en

viaje expiatorio, conocido en el siglo XIII como *paenitentia publica non solemnis*. En este ritual purgativo los laicos podían expiar en el Camino los pecados no escandalosos, mientras que los clérigos que hubiesen incurrido en faltas especialmente graves y públicas podían hallar en la peregrinación una vía de penitencia y reconciliación⁶⁰. Por lo tanto, poniendo su vida en manos de la Divina Providencia, el peregrino se somete con espíritu paciente y ascético a los peligros e incomodidades de la ruta, como una suerte de eremita *in itinere*⁶¹ que debe evitar el bullicio del siglo para refugiarse en la práctica del ayuno y la oración⁶². Este camino purgativo conforma un espacio ritual que favorece, con su mezcla inextricable de dureza y consuelo, la conversión y renovación del fiel. El Camino de Santiago, hay que decirlo claro, no es una vía de comunicación al uso⁶³, aunque también sirva para el transporte de mercancías y personas, el movimiento de tropas y la repoblación. En la cosmovisión de los siglos XI y XII es un espacio sagrado, amparado espiritualmente por las reliquias de los santos, la Virgen, los seres angélicos que habitaban las antesalas del paraíso⁶⁴ y sobre todo por Santiago el Mayor, atento a la llamada de sus peregrinos penitentes.

Antes de convertirse en un pecador *in via* o *viator*, término que definía al hombre en el Occidente medieval, la persona que decidía emprender este viaje de renovación espiritual se sometía a una solemne ceremonia religiosa en su parroquia de origen. En la escenificación de este ritual el peregrino era despedido con grandes honores, rodeado de sus familiares, amigos y vecinos; la congregación de fieles reza-

determinadas escenas e miniaturas, e en Santiago como peregrino, xogo de espellos que favorecerá o reflexo inverso—, de modo que a indumentaria xacobeá chegou a posuír tamén un valor singular e identitario. Non se lle ocultou este aspecto ó rei Afonso VI cando decidiu peregrinar a Compostela; logo do pasamento de seu fillo Sancho nun combate contra os almorávides que asediaban a cidade de Toledo, Diego Xelmírez decidiu visitar o aflixido soberano co ánimo de consolalo e solicitar da súa magnificencia o dereito de acuñar moeda para Compostela. Lonxe de se sentir apremado o rei respondeulle: “Antes—dixo— irei visitar as murallas de Toledo e logo, con hábito de peregrino, tomarei de boa gana a alforxa e directamente irei visitar a tumba de Santiago, patrón e titor meu, que durante tanto tempo desexei ver. E cando chegue, coa axuda de Deus, a estes lugares, conseguirei a súa caridade a escritura que con tanta insistencia me pide, pois eu a presentarei como ofrenda”⁷¹. Para tan sinalada ocasión, o rei viste “hábito de peregrino”, ou un aditamento—un manto, talvez— que o identifica como tal, pon o zurrón e carga nel o documento que permite que a cidade de Santiago poida acuñar moeda, un dos maiores privilexios que lle podía outorgar un soberano medieval a un señor feudal como Xelmírez; concede este dereito como ofrenda ritual ó seu santo patrón. O caso non pode ser máis exemplar, nun momento de gran tribulación, como é o pasamento de seu fillo en combate: o rei de Castela e León identifícase como peregrino xacobeo e preséntalle ó Apóstolo, señor da cidade e do señorío compostelán, unha ofrenda

ba por su causa, para que el viaje fuese propicio y lograrse su objetivo de llegar a la meta y regresar a su casa purificado y espiritualmente transformado. Tras estas preces se procedía a la bendición del bordón y el zurrón que habrían de acompañarle durante largas semanas o meses. Este ritual de despedida, que con el tiempo fue algo propio de las tradiciones y costumbres de los jacobitas, llegó a formar parte de la liturgia de la Iglesia a partir del siglo XI, y fue recogido en la *missa pro fratibus in via dirigentis* del *Misal de Vich* (1083), en los llamados ceremoniales de Roda y de Lleida, en el sacramentario de Laon, de principios del siglo XI, e incluso en un formulario de bendición de peregrinos de Munich. En síntesis, el ritual obligaba a los peregrinos a confesar sus pecados, después recibían la penitencia, se arrodillaban ante el altar, se cantaban sobre ellos los siete salmos penitenciales, y después de una letanía y de varias oraciones, entre ellas la denominada *pro iter agentibus*, se levantaban para recibir de manos del obispo la bendición, el bordón y la esportilla o zurrón⁶⁵.

Bordón y zurrón son dos elementos esenciales en este ritual de despedida, dos adminículos que habrán de fijar la imagen del peregrino jacobeo—el tercero, el más definitivo, es la concha de *vieira* que portaban en el viaje de regreso— y que servirán para identificarlo sin género de dudas en pueblos y ciudades, en caminos y plazas, como miembro de una comunidad itinerante en busca del gran perdón. El significado simbólico de ambos elementos se explica en el sermón *Veneranda dies*⁶⁶: mientras el bordón, que sirve de sustento al fiel, es

excepcional: a capacidade de acuñar moeda propia. Unha doazón coa que o monarca procuraría a mediación do Apóstolo no xuízo da alma do infante don Sancho, o seu único fillo varón, en cuxa memoria realizaría a *peregrinatio*.

O esforzado afán penitencial e a vocación ascética que empuxan ó peregrino cara á súa meta, sexa rei ou vasalo, mostra a súa concordancia cunha nova sensibilidade relixiosa auspiciada polos monxes que habitan os mosteiros do Camiño: o culto ó corpo de Cristo, unha humanización da divindade que leva implícita unha nova espiritualidade cristolóxica na que se lle rende culto ó Xesús da Paixón⁷². Este novo referente espiritual eliminaba as fronteiras entre o humano e mais o divino, de modo moi distinto ó simbolismo que guiaba o ritual de unción e consagración que sacralizaba os soberanos dos séculos XI e XII⁷³, e do que por suposto participaba Afonso VI. A renovada espiritualidade do momento quería cimentarse nun novo modelo de divindade a imitar dentro do claustro, a humanidade de Cristo, a devoción ó corpo do Redentor, un novo xeito de relixiosidade que influiría na liturxia⁷⁴ e a iconografía relixiosa. A devoción cristolóxica, ligada ó culto eucarístico, auspiciará a composición de himnos ó Sagrado Corazón de Xesús e impulsará ritos como a presentación ó pobo da Hostia consagrada para a súa adoración, e a celebración de procesións portando a Sagrada Forma. Un cerimonial que principia no século XI e será o xermolo da festa do *Corpus Christi* na Baixa Idade Media⁷⁵. Co aceno da elevación da Hostia, introducido polo Cister na segunda metade do

como un tercer pie que simboliza la fe en la Santísima Trinidad, el zurrón, que debe ser de pequeño tamaño, es símbolo de la confianza que el peregrino deposita en la caridad y la hospitalidad del Camino de Santiago⁶⁷. En esta vía sagrada y ritualizada, el zurrón debe guardar una corta cantidad de dinero y permanecer siempre abierto, como muestra de solidaridad con los necesitados que pudieran encontrar en el camino, o con compañeros de viaje más desfavorecidos.

Para la identificación del peregrino, además del uso de la barba, como recuerda el cronista anglo-normando Orderic Vitalis (1075-ca. 1143)⁶⁸, con el tiempo se llegó a generalizar algún tipo de vestimenta o prenda adecuada para el viaje⁶⁹—quizá inspirada en la iconografía de Cristo como peregrino⁷⁰, popularizada en dramas litúrgicos medievales y en determinadas escenas y miniaturas, y en Santiago como peregrino, juego de espejos que favorecerá el reflejo inverso—, de modo que la indumentaria del jacobita llegó a poseer también un valor singular e identitario. No se le ocultó este aspecto al rey Alfonso VI cuando decidió peregrinar a Compostela; tras la muerte de su hijo Sancho en un combate contra los almorávides que asediaban la ciudad de Toledo, Diego Gelmírez decidió visitar al afligido soberano con el ánimo de consolarle y solicitar de su magnificencia el derecho para Compostela de acuñación de moneda. Lejos de sentirse atosigado el rey le responde: “Antes—dijo— ire a visitar las murallas de Toledo y luego con hábito de peregrino tomaré de buen grado la alforja y directamente ire a visitar la tumba de Santiago, patrono y tutor mío, que durante tanto

século XII, o monacato—e despois toda a Igrexa— representaba diante do pobo a corporeidade de Deus⁷⁶, ofrecendo o corpo do Salvador á adoración pública, fóra dos templos, nas procesións do *Corpus* que na España cristiá comezan na primeira metade do XIV⁷⁷.

Estas novas prácticas rituais que enriquecen a liturxia da Igrexa e a iconografía sacra intégranse no Camiño de Santiago, en principio en ambientes monásticos, e o seu eco chega a espazos de tanta significación como a Catedral de Santiago, coa escena da Epifanía presidindo o trascoro mateán (ca. 1200)⁷⁸, e as pinturas do Panteón Real de San Isidoro de León. Se en Compostela o episodio dos Magos en Belén inaugura de xeito elocuente a iconografía da Virxe co Neno no interior da Catedral⁷⁹, como resultado da humanización da figura da Virxe e a difusión do seu culto no século XII, nos frescos románicos do Panteón Real de San Isidoro de León, de inicios da mesma centuria, se ofrecen as pasaxes da infancia de Cristo e da Paixón, e se suceden as escenas da Anunciación, Visitación, Natividade, o Anuncio ós Pastores, a Fuxida a Exipto e a Matanza dos Inocentes, que continúan coa Santa Cea, o Prendemento e a Crucifixión⁸⁰.

Na celebración do banquete eucarístico⁸¹ verificase esta corporeidade coa conversión do pan no corpo de Cristo e do viño no sangue do Salvador, evocación do sacrificio de Xesús para lograr a Redención do xénero humano⁸². En correspondencia con esta vivencia íntima e colectiva, en templos e mosteiros, os peregrinos enchíanse de fervor coas diversas reliquias eucarísticas difundidas nas rutas compostelás;

tiempo he deseado ver. Y cuando llegue con la ayuda de Dios a estos lugares, conseguirá tu caridad la escritura que con tanta insistencia me pide, pues yo la presentaré como ofrenda" (HC I-29)⁷¹. Para tan señalada ocasión el rey viste "hábito de peregrino", o un aditamento –un manto, tal vez– que lo identifica como tal, se pone el zurrón y carga en él el documento que permite que la ciudad de Santiago pueda acuñar moneda, uno de los mayores privilegios que podía otorgar un soberano medieval a un señor feudal como Gelmírez, dándoselo como ofrenda ritual a su santo patrono. El caso no puede ser más ejemplar; en un momento de gran tribulación, como es el fallecimiento de su hijo en combate, el rey de Castilla y León se identifica como peregrino jacobino y ofrece al apóstol, señor de la ciudad y del señorío compostelano, una ofrenda excepcional: la capacidad de acuñar moneda propia. Una donación con la que el monarca procuraría la mediación del apóstol en el juicio del alma del infante don Sancho, su único hijo varón, en cuya memoria realizaría la *peregrinatio*.

El esforzado afán penitencial y la vocación ascética que empujan al peregrino hacia su meta, sea rey o vasallo, muestra su concordancia con una nueva sensibilidad religiosa auspiciada por los monjes que habitan los monasterios del Camino: el culto al cuerpo de Cristo, una humanización de la divinidad que lleva implícita una nueva espiritualidad cristológica en la que se rinde culto al Jesús de la Pasión⁷². Este nuevo referente espiritual eliminaba las fronteras entre lo humano y lo divino, de modo muy distinto al simbolismo que guiaba el ritual de

unción y consagración que sacralizaba a los soberanos de los siglos XI y XII⁷³, y del que por supuesto participaba Alfonso VI. La renovada espiritualidad del momento quería cimentarse en un nuevo modelo de divinidad a imitar dentro del claustro, la humanidad de Cristo, la devoción al cuerpo del Redentor, un nuevo modo de religiosidad que influiría en la liturgia⁷⁴ y la iconografía religiosa. La devoción cristológica, ligada al culto eucarístico, auspiciará la composición de himnos al Sagrado Corazón de Jesús, e impulsará ritos como la presentación al pueblo de la hostia consagrada para su adoración, y la celebración de procesiones portando la sagrada forma. Un ceremonial que principia en el siglo XI y será germen de la fiesta del *Corpus Christi* en la baja Edad Media⁷⁵. Con el gesto de la elevación de la hostia, introducido por el Císter en la segunda mitad del siglo XII, el monacato –y después toda la Iglesia– escenificaba ante el pueblo la corporeidad de Dios⁷⁶, presentado el cuerpo del Salvador a la adoración pública, fuera de los templos, en las procesiones del *Corpus* que en la España cristiana comienzan en la primera mitad del siglo XIV⁷⁷.

Estas nuevas prácticas rituales que enriquecen la liturgia de la Iglesia y la iconografía sacra se integran en el Camino de Santiago, en principio en ambientes monásticos, llegando su eco a espacios de tanta significación como la Catedral de Santiago, con escena de la Epifanía presidiendo el trascoro mateano (ca. 1200)⁷⁸, y las pinturas del Panteón Real de San Isidoro de León. Si en Compostela el episodio de los Magos en Belén inaugura de modo elocuente la iconografía de la

a más antigua conocida era o cáliz de Santo Evurcio, conservado no Camiño de Tours, na igrexa da Santa Cruz de Orleáns, peza que estaba acompañada dun *lignum crucis*⁸³. Outro cáliz medieval do Camiño de Santiago beneficiado co misterio dun milagre eucarístico é o de Santa María do Cebreiro. Unha piadosa e adornada tradición relata de xeito sinxelo unha crenza firmemente consolidada a partir de principios do século XIV⁸⁴. A igrexa custodia este vaso sagrado da segunda metade do XII⁸⁵ como verdadeira reliquia, ademais dos restos físicos gardados en dúas ampolas de cristal de rocha doadas polos Reis Católicos logo da súa peregrinación a Compostela en 1486⁸⁶. En pleno século XIV, o Camiño de Santiago en terras de Aragón contará cunha nova e significativa reliquia eucarística, nada menos que o suposto cáliz da Santa Cea onde Xosé de Arimatea recolleu no Calvario o sangue de Xesús. Consonte a tradición, a peza foi trasladada de Roma a Huesca a mediados do século III polo diácono San Lourenzo, que fuxía das persecucións do emperador Valeriano; e posteriormente pasou ó mosteiro de San Juan de la Peña, onde os monxes foron os seus custodios ata 1399. A partir desta data, o cáliz foi levado ó Tesouro Real de Aragón, na Aljafería de Zaragoza, antes de viaxar a Barcelona e rematar o seu periplo na Catedral de Valencia como peza principal do seu tesouro⁸⁷. Estas reliquias eucarísticas cobraron gran celebridade entre os peregrinos, posto que, unha vez máis, a ruta compostelá funcionaba como caixa de resonancia dos feitos e milagres acontecidos na súa contorna. Malia a perda do cáliz de San Juan de

la Peña, polos seus sucesivos traslados, o Camiño de Santiago seguiu enriquecendo esta vivencia con outras reliquias eucarísticas como a de Frómista, divulgada en pleno século XVII polo peregrino italiano Doménico Laffi, autor dun diario publicado en Bolonia en 1673, no que informa da veneración que lle mereceu un relicario que contiña unha Sagrada Hostia que manara sangue e quedara milagrosamente pegada a unha patena, evitando así o sacrilexio de que un moribundo que estaba excomulgado a tomase⁸⁸.

Se na escena sagrada dos templos monásticos e diocesanos o peregrino podía asistir á celebración diaria da Eucaristía, como memoria do sacrificio de Cristo, o Camiño de peregrinación foi impondo os seus sacrificios e os seus ritos particulares, e a tradición logrou nalgúns casos a supervivencia de certos rituais intimamente ligados ó sentido ascético e penitencial da peregrinación. A piadosa lembranza de Carlomagno e as súas miríficas fazañas pro xacobeas, relatadas polo miúdo no Libro IV do *Calixtino*, atopaban no ánimo afervorado dos peregrinos medievais unha vía fecunda para a creación de ritos especiais; así, no Alto de Ibañeta, nos Pireneos, onde se atopaba a Cruz de Carlomagno, os xacobeos axeonllábanse e rezaban mirando cara a Santiago, e alí deixaban cravadas unhas cruces que no século XII podían "atoparse a milleiros"⁸⁹. A ofrenda de humildes exvotos, como as devanditas cruces, continuou en lugares como o monte Irago (León), un porto de montaña, con 1.500 metros de altitude, coñecido na Antigüidade como *mons mercurii*, encrucillada de camiños



El peregrino
Urbano Luján Vadillo
Óleo sobre lienzo
Colección Novacaixagalicia

O peregrino
Urbano Luján Vadillo
Óleo sobre lenzo
Colección Novacaixagalicia

Virgen con el Niño en el interior de la catedral⁷⁹, como resultado de la humanización de la figura de la Virgen y la difusión de su culto en el siglo XII, en los frescos románicos del Panteón Real de San Isidoro de León, de inicios de la misma centuria, se ofrecen los pasajes de la infancia de Cristo y de la Pasión, sucediéndose las escenas de la Anunciación, Visitación, Natividad, el Anuncio a los pastores, la Huida a Egipto y la Matanza de los Inocentes, continuando con la Santa Cena, el Prendimiento y la Crucifixión⁸⁰.

En la celebración del banquete eucarístico⁸¹ se verifica esta corporeidad con la conversión del pan en el cuerpo de Cristo y del vino en la sangre del Salvador, evocación del sacrificio de Jesús para lograr la Redención del género humano⁸². En correspondencia con esta vivencia íntima y colectiva, en templos y monasterios, los peregrinos se enardecían con las diversas reliquias eucarísticas difundidas en las rutas compostelanas; la más antigua conocida era el cáliz de san Evurcio, conservado en el camino de Tours, en la iglesia de la Santa Cruz de Orleáns, pieza que estaba acompañada de un *lignum crucis*⁸³. Otro cáliz medieval del Camino de Santiago beneficiado con el misterio de un milagro eucarístico es el de Santa María do Cebreiro. Una piadosa y adornada tradición relata con sencillez una creencia firmemente consolidada a partir de principios del siglo XIV⁸⁴. La iglesia custodia este vaso sagrado de la segunda mitad del siglo XII⁸⁵ como verdadera reliquia, además de los restos físicos guardados en dos ampollas de cristal de roca donadas por los Reyes Católicos tras su peregrinación a Compostela en 1486⁸⁶. En pleno siglo

XIV el Camino de Santiago en tierras de Aragón contará con una nueva y significativa reliquia eucarística, nada menos que el supuesto cáliz de la Santa Cena con el que José de Arimatea recogió en el Calvario la sangre de Jesús. Según la tradición, la pieza fue trasladada de Roma a Huesca a mediados del siglo III por el diácono san Lorenzo, huyendo de las persecuciones del emperador Valeriano; y posteriormente pasó al monasterio de San Juan de la Peña, donde los monjes fueron sus custodios hasta 1399. A partir de esta fecha el cáliz fue llevado al tesoro real de Aragón, en la Aljafería de Zaragoza, antes de viajar a Barcelona y terminar en la catedral de Valencia como pieza principal de su tesoro⁸⁷. Estas reliquias eucarísticas cobraron gran celebridad entre los peregrinos, puesto que, una vez más, la ruta compostelana funcionaba como caja de resonancia de los hechos y milagros acaecidos en su entorno. A pesar de la pérdida del cáliz de San Juan de la Peña, por sus sucesivos traslados, el Camino de Santiago siguió enriqueciendo esta vivencia con otras reliquias eucarísticas como la de Frómista, divulgada en pleno siglo XVII por el peregrino italiano Doménico Laffi, autor de un diario publicado en Bolonia en 1673, en el que informa de la veneración que le mereció un relicario que contenía una sagrada hostia que había sangrado y quedado milagrosamente pegada a una patena, evitando así el sacrilegio de que un moribundo que estaba excomulgado la tomase⁸⁸.

Si en la escena sagrada de los templos monásticos y diocesanos el peregrino podía asistir a la celebración diaria de la Eucaristía, como memoria del sacrificio de Cristo, el camino de peregrinación fue imponiendo

desde tempo inmemorial, cuxa cima logrou a súa sacralización na Idade Media cun sinxelo pero emotivo ritual. A principios do século XII, contra o ano 1103, o piadoso Gaucelmo solicitoulle axuda a Afonso VI para construír unha igrexa e mais un hospital neste lugar, especialmente complicado para os peregrinos pola súa desolación; algún tempo despois foi construído o xermolo dun mosteiro⁹⁰ que lles axudaría, e non pouco, ós ascetas do Camiño. Quizais como mostra de agradecemento, arrepentimento e renovación, os peregrinos foron deixando no alto do monte Irago un humilde exvoto, unha pedra ou, co tempo, un anaco de pergameo ou papel, que contiña escrito un desexo, un pensamento ou unha oración. Esta práctica continuou durante séculos e aínda segue viva hoxe, como o testemuñan unha morea de pedras e seixos que sosteñen un tronco de carballo coroado pola Cruz de Ferro de Foncebadón⁹¹. Este rito de peregrinación é, en definitiva, unha práctica enraizada no tempo, repetida con máis ou menos fervor, pero fiel a unha tradición e a un sentimento persoal; e malia que o peregrino conta cunha importante infraestrutura litúrxica ó longo da ruta, á dimensión penitencial da peregrinación se lle une a necesidade de expresar, a través de prácticas piadosas e sinxelas características da relixiosidade popular, un íntimo desexo de rexeneración e purificación⁹².

Un xesto semellante ó que se popularizou en Foncebadón foi o curioso ritual, xa en terras de Galicia, de cargar cunha pedra calcaria desde Triacastela para lla deixar como doazón ó Apóstolo nos fornos de cal

nos sacrificios y sus ritos particulares. La tradición logró en algunos casos la pervivencia de algunos rituales íntimamente ligados al sentido ascético y penitencial del peregrinaje. El piadoso recuerdo a Carlomagno y sus miríficas hazañas pro jacobitas, relatadas con lujo de detalles en el Libro IV del *Calixtino*, encontraban en el ánimo enardecido de los peregrinos medievales un cauce fecundo para la creación de ritos especiales; así, en el Alto de Ibañeta, en los Pirineos, donde se encontraba la Cruz de Carlomagno, los jacobitas se arrodillaban y rezaban mirando en dirección hacia Santiago, y allí dejaban clavadas unas cruces que el siglo XII podían "encontrarse a millares"⁸⁹. La ofrenda de humildes exvotos como las cruces citadas continuaron en lugares como el monte Irago (León), un puerto de montaña, con 1.500 metros de altitud, conocido en la Antigüedad como *mons mercurii*, encrucijada de caminos desde tiempo inmemorial, cuya cima logró su sacralización en la Edad Media con un sencillo pero emotivo ritual. A principios del siglo XII, en el entorno de 1103, el piadoso Gaucelmo solicitó ayuda a Alfonso VI para construir una iglesia y un hospital en este lugar, especialmente complicado para los peregrinos por su desolación; algún tiempo después se construyó el germen de un monasterio⁹⁰ que ayudaría no poco a los ascetas del Camino. Quizá como muestra de agradecimiento, arrepentimiento y renovación, los peregrinos fueron dejando en lo alto del monte Irago un humilde exvoto, una piedra o, con el tiempo, un trozo de pergamino o papel, que contenía escrito un deseo, un pensamiento o una oración. Esta práctica continuó a lo largo de los siglos y pervive en

polo tesoureiro Bernardo diante da entrada norte da Catedral, como parece suxerir a descrición que dela fai o Libro V do *Calixtino*, que afirma que no seu pío podían bañarse comodamente quince homes e gozar dunha auga que no verán era fresca e no inverno, cálida⁹⁶. O valor hixiénico destas prácticas, documentadas no hospital de Roncesvalles⁹⁷, reforzábase co seu sentido purificador⁹⁸, pois a abstinencia de baño e de todo tipo de cuidados corporais era unha forma habitual de facer penitencia na Idade Media⁹⁹, adoptada, sen dúbida por numerosos peregrinos, que rexeitaban así a sedución de ríos e fontes, como espazos para o solaz, e o ofrecemento que lles podían facer os monxes de lavarlles os pés, como parte da hospitalidade monástica¹⁰⁰.

Antes de entrar en Compostela, os peregrinos alcanzaban a cima do Monte do Gozo, o *Mons Gaudii* compostelán que, como o de Xerusalén, anunciaba as alegrías espirituais do inmediato xubileo. Os peregrinos podían ver no alén a cidade santa. Os que marchaban en grupo celebraban a chegada do primeiro que acadaba o alto e o coroaban "rei da peregrinación"; pola súa parte, os que viaxaban dacabalo facían a pé o último treito da ruta, e algúns mesmo se descalzaban como mostra de piedade, para rematar dun xeito tan penitencial un Camiño purgativo e ascético que os levaría á reconciliación co Creador¹⁰¹. A emoción de chegar a este monte continuou afervoando os ánimos dos peregrinos en tempos posteriores; en 1670, Doménico Laffi e outros peregrinos caeron de xeonllos, con bágoas nos ollos, e entoaron os primeiros versos do *Te Deum* como xesto de acción de grazas¹⁰².

nuestros días, testimoniada con un gran montón de piedras y guijarros que sostienen un tronco de roble coronado por la Cruz de Fierro de Foncebadón⁹¹. Este rito de peregrinación es, en definitiva, una práctica enraizada en el tiempo, repetida con más o menos fervor, pero fiel a una tradición y a un sentimiento personal; y aunque el peregrino cuenta con importante infraestructura litúrgica a lo largo de la ruta, a la dimensión penitencial del peregrinaje se une la necesidad de expresar, a través de prácticas piadosas y sencillas características de la religiosidad popular, un íntimo deseo de regeneración y purificación⁹².

Un gesto parecido al que se popularizó en Foncebadón fue el curioso ritual, ya en tierras de Galicia, de cargar con una piedra caliza desde Triacastela para dejarla como donación al apóstol en los hornos de cal de A Castañeda (Arzúa). En esta localidad se fabricaba un material tan necesario para la obra de la catedral de Santiago como la cal empleada en sus muros⁹³. Este transporte de materia prima llevado voluntaria y sacrificadamente por los peregrinos, como muestra de amor al apóstol, refuerzo penitencial al final del Camino, en definitiva como exvoto a Santiago, dio lugar a un nuevo género de piedad popular que, por lo menos en el siglo XII, formalizó un ritual muy beneficioso para la buena marcha de la fábrica de la basílica románica⁹⁴. La ruta compostelana no dejó de ser, ni en sus últimos tramos, una vía de ascesis, penitencia y superación interior, favorecedora de un ambiente de piedad y renuncia, herramienta para una catequesis que buscaba la restauración de la libertad espiritual y el retorno del fiel a Dios, en un espacio sacralizado

Logo de realizados os ritos da peregrinación no interior da Basílica apostólica, a oración diante do Altar Maior, as vixilias e ofrendas, o peregrino medieval procuraba unha emblemática cuncha de vieira na praza do Paraíso, un espazo urbano ordenado diante da fachada norte da Catedral, onde se daban cita toda clase de comerciantes, laretas e prestamistas. Este obxecto simbólico, pendurado das roupas ou do zurrón do interesado, tiña como fin evidenciar a súa renovación espiritual¹⁰³. Malia que as cunchas naturais son as máis coñecidas e difundidas, a partir do século XIII, os concheiros composteláns diversificaron a súa oferta cunha produción de pequenas cunchas de chumbo e estaño para adorno de sombreiros, cintos e esclavinas¹⁰⁴. Un elemento tan simbólico como o bordón tamén podía ser decorado con vieiras, como aconteceu con que lle ofreceu o arcebispo Berenguel de Landoria á raíña de Portugal dona Isabel de Aragón, co gallo da peregrinación a Santiago da soberana en 1325; nesta ocasión, o prelado tamén agasallou á Rainha Santa cun zurrón adornado cunha cuncha, aínda que o elemento máis prezado foi o báculo ou bordón con remate en *tau*, cuxo hastil estaba decorado con vieiras gravadas sobre pranchas de prata; unha peza, en definitiva, de gran carga simbólica como elemento clave do ritual do peregrino, obra de artesáns que atoparon a súa inspiración no bordón que empuña o propio Santiago o Maior no parteluz do Pórtico da Gloria¹⁰⁵.

Os teólogos composteláns que compuxeron o *Veneranda dies* foron claros na súa explicación sobre a importancia da cuncha como obxec-

y ritualizado que no dejará de manifestarse hasta que el peregrino alcance la puerta de la basílica y realice sus últimos ritos antes de penetrar en el misterio de lo divino de la mano del apóstol.

Aunque la renuncia y la ascesis estaba encaminada a fomentar un rechazo de la envoltura carnal del espíritu, el esfuerzo físico de la peregrinación, tras largas semanas de ruta, hacía mella en cuerpos y ropas, de modo que la limpieza ritual del cuerpo fue práctica generalizada por los peregrinos poco antes de llegar a Compostela; en concreto en el lugar de A Lavacolla, en cuyo río lavaban la suciedad de todo su cuerpo, despojándose de sus vestidos, haciéndolo así "por amor al Apóstol"⁹⁵. Una limpieza ritual que quizá también se llevase a cabo ocasionalmente en la fuente del Paraíso, construida por el tesorero Bernardo frente a la entrada norte de la catedral, como parece sugerir la descripción que de ella hace el Libro V del *Calixtino*, afirmando que en su taza podían bañarse cómodamente quince hombres y disfrutar de un agua que en verano era fresca y en invierno cálida⁹⁶. El valor higiénico de estas prácticas, documentadas en el hospital de Roncesvalles⁹⁷, se reforzaba con el sentido purificador de las mismas⁹⁸, pues la abstinencia de baño y de todo tipo de cuidados corporales era una forma habitual de hacer penitencia en la Edad Media⁹⁹, adoptada sin duda por numerosos peregrinos, que rechazaban de este modo la seducción de ríos y fuentes, como espacios para el regocijo, así como el ofrecimiento que podrían hacerles los monjes de lavarles los pies, como parte de la hospitalidad monástica¹⁰⁰.

to de ritual¹⁰⁶. Se aqueles que regresaban de Xerusalén portaban unha palma, como símbolo de triunfo persoal, e os romeiros que foran á Cidade Eterna levaban unha insignia coas chaves cruzadas ou pequenas placas de metal co pano da Verónica ou os bustos de San Pedro e San Paulo¹⁰⁷, os xacobeos facían a viaxe de regreso cunha vieira¹⁰⁸, símbolo do seu renacer espiritual e das boas obras que no futuro terían que realizar¹⁰⁹. Unha cuncha dignamente levada por un fiel renacido era un obxecto sagrado que, como unha sorte de reliquia xacobeas, podía servir para a transmisión do poder salvífico do Apóstolo. Iso é o que acontece no décimo segundo milagre do Libro II do *Calixtino*¹¹⁰, ou naqueloutro milagre que lle afectou a un cabaleiro portugués de Maia, localidade que está preto de Porto (Portugal), quen caeu ó mar coa súa montura pero saíu vivo das profundidades, malia que cubertos, home e cabalo, de "cunchas de Santiago", pois nese momento pasaba preto da costa o barco que transportaba o seu corpo desde Terra Santa¹¹¹. Cando remata a existencia terreal, no ritual de inhumación do peregrino, era utilizada a vieira que levara pendurada o resto da súa vida como parte fundamental do enxoval funerario, para que no Alén Santiago o recoñecese como devoto seu e puidese exercer a súa intercesión no momento do xuízo da alma. Este ritual funerario está probado na propia Compostela e en diversas localidades de Alemaña, Dinamarca, Inglaterra, Escocia, Francia, Bélxica e Holanda, lugares como Schleswig, Esslingen, Bristol, Winchester, Perth, Amsterdam, Aurillac e Louvain¹¹².

Antes de entrar en Compostela los peregrinos alcanzaban la cumbre del Monte del Gozo, el *Mons Gaudii* compostelano que, como el de Jerusalén, anunciaba las alegrías espirituales del inmediato jubileo. Los peregrinos podían ver a lo lejos la ciudad santa. Los que marchaban en grupo celebraban la llegada del primero que llegaba a lo alto y lo coronaban "rey de la peregrinación"; por su parte, los que viajaban a caballo hacían a pie el último tramo de la ruta, y algunos incluso se descalzaban como muestra de piedad, terminando de modo tan penitencial un camino purgativo y ascético que les llevaría a reconciliarse con el Creador¹⁰¹. La emoción de llegar a este monte continuó enardecendo los ánimos de los peregrinos en tiempos posteriores; en 1670 Domenico Laffi y otros peregrinos cayeron de hinojos, con lágrimas en los ojos, y entonaron los primeros versos del *Te Deum* como gesto de acción de gracias¹⁰².

Una vez realizados los ritos de peregrinación en el interior de la basílica apostólica, la oración ante el altar mayor, las vigiliass y ofrendas, el peregrino medieval se procuraba una emblemática concha de *vieira* en la plaza del Paraíso, un espacio urbano ordenado ante la fachada norte de la catedral, donde se daban cita toda suerte de comerciantes, charlatanes y prestamistas. Este objeto simbólico, colgado de las ropas o del zurrón del interesado, tenía como fin evidenciar su renovación espiritual¹⁰³. Aunque las conchas naturales son las más conocidas y difundidas, a partir del siglo XIII los *concheiros* compostelanos diversificaron su oferta con una producción de pequeñas conchas de plomo y estaño para adorno de sombreros, cinturones y esclavinas¹⁰⁴. Un

Non é estraño este afán do peregrino por ser recoñecido por Santiago no Alén. A cultura medieval deu sobradas probas do seu poder mediador, da súa capacidade de sandar e de salvación nos perigos –en terra e mar–, así como da súa intercesión no mundo ultraterreo. Ademais do célebre monxe alemán do século X que sanda a súa cegueira en Compostela¹¹³ e dos variados milagres de corte terreal e espiritual recollidos no devandito Libro II do *Calixtino*, hai un caso destacado na Inglaterra de principios do XIII, unha visión mística do Alén na que a alma do campesiño Thurkill é levada á cidade de Santiago por San Xulián o Hospitaleiro e alí o Apóstolo, diante do Pórtico da Gloria, lle mostra o momento do xuízo particular da alma, o padecemento das ánimas no Purgatorio, as lapas do Inferno e o xubiloso destino das almas brancas dos benaventurados¹¹⁴. A plasmación desta realidade ultraterrea no Pórtico da Gloria e a posición central de Santiago o Maior no seu parteluz, equidistante entre a terra e o Paraíso, ilustra de xeito elocuente o poder de intercesión do evanxelizador de Occidente.

É precisamente a capacidade da Igrexa de Santiago para lles outorgar indulxencias ós peregrinos o estímulo espiritual que mantén durante séculos a vitalidade das peregrinacións e consolida o Camiño de Santiago e a súa reprodución estelar –ou viceversa, son dous camiños paralelos que constitúen unha única realidade– como vía privilexiada para a salvación da alma. A mediados do século XIII, nun sínodo compostelán presidido polo arcebispo Xoán Arias (1238-1266), a Igrexa de Santiago fai explícita a concesión destas indulxencias para



Las agujas de la Catedral

Silverio Rivas. 1992
Bronce
Colección Novacaixagalicia

As agullas da Catedral

Silverio Rivas. 1992
Bronce
Colección Novacaixagalicia



Caminante

Acisclo Manzano. 1989
Terracota
Consellería de Cultura.
Colección Xunta de Galicia

Camiñante

Acisclo Manzano. 1989
Terracota.
Consellería de Cultura.
Colección Xunta de Galicia

elemento tan simbólico como el bordón también podía ser decorado con *vieiras*, como sucedió con el ofrecido por el arzobispo Berenguel de Landoria a la reina de Portugal doña Isabel de Aragón en ocasión del peregrinaje a Santiago de la soberana en 1325; en esta ocasión el prelado también le ofreció a la *rainha santa* una escarcela adornada con una concha, aunque el elemento máspreciado fue el báculo o bordón con remate en *tau*, cuyo ástil estaba decorado con *vieiras* grabadas sobre planchas de plata; una pieza, en definitiva, de gran carga simbólica como elemento clave del ritual del peregrino, obra de artesanos que hallaron su inspiración en el bordón que empuña el propio Santiago en Mayor en el parteluz del Pórtico de la Gloria¹⁰⁵.

Los teólogos compostelanos que compusieron el *Veneranda dies* fueron claros en su explicación sobre la importancia de la concha como objeto ritualizado¹⁰⁶. Si aquellos que regresaban de Jerusalén portaban una palma como símbolo de triunfo personal, y los romeros que habían ido a la Ciudad Eterna portaban una insignia con las llaves cruzadas, o pequeñas placas de metal con el paño de la Verónica o los bustos de san Pedro y san Pablo¹⁰⁷, los jacobitas hacían el viaje de regreso con una *vieira*¹⁰⁸, símbolo de su renacer espiritual y de las buenas obras que en el futuro tendrían que demostrar¹⁰⁹. Una concha dignamente llevada por un fiel renacido era un objeto sagrado que, como una suerte de reliquia jacobea, podía servir para la transmisión del poder salvífico del apóstol. Eso es lo que sucede en el décimosegundo milagro del Libro II del *Calixtino*¹¹⁰, o en aquél otro milagro que afectó a

un caballero portugués de Maia, localidad próxima a Porto (Portugal), quien tras caer al mar con su montura salió vivo de las profundidades, aunque cubiertos hombre y caballo de "conchas de Santiago", pues en ese momento pasaba próximo a la costa el barco que transportaba su cuerpo desde Tierra Santa¹¹¹. Al final de la existencia terrenal, en el ritual de inhumación del peregrino, se usaba la *vieira* con la que había compartido el resto de su vida como parte fundamental del ajuar funerario, con el fin de que en el más allá, Santiago lo reconociese como devoto suyo y pudiese ejercer su intercesión en el momento del juicio del alma. Este ritual funerario está probado en la propia Compostela y en diversas localidades de Alemania, Dinamarca, Inglaterra, Escocia, Francia, Bélgica y Holanda, lugares como Schleswig, Esslingen, Bristol, Winchester, Perth, Amsterdam, Aurillac y Louvain¹¹².

No es extraño este afán del peregrino de ser reconocido por Santiago en el más allá. La cultura medieval ha dado sobradas pruebas de su poder mediador, de su capacidad de sanación y de salvación en caso de peligros —en tierra y en mar—, así como de su intercesión en el mundo ultraterreno. Además del célebre monje alemán del siglo X que cura su vista en Compostela¹¹³ y de los variados milagros de corte terrenal y espiritual recogidos en el ya citado Libro II del *Calixtino*, hay un caso destacado en la Inglaterra de principios del siglo XIII, una visión mística del más allá en la que el alma del campesino Thurkill es llevada a la ciudad de Santiago por san Julián el Hospitalero y allí el apóstol, ante el Pórtico de la Gloria, le muestra el momento del

os peregrinos que fosen devotamente ata a tumba do Apóstolo co obxectivo de alcanzar a remisión dos seus pecados¹¹⁵. Esta práctica introduciu de modo espontáneo a regulación, a partir da primeira metade do XV, dun período de gran perdoanza, un Ano Xubilar¹¹⁶ que enxalza coa súa indulxencia plenaria o ritual por excelencia da sé compostelá: a facultade de perdoar os pecados e ofrecerlles ós peregrinos múltiples redencións, concedidas co devir dos anos polos Papas. Nun mundo solidario como o medieval, no que o corpo social trabara as súas relacións de interdependencia en virtude da chamada teoría das tres ordes¹¹⁷, non foi estraño que os afectos familiares ou fraternais traspasasen os límites terreaís para que se exercese unha ardente solidariedade cos defuntos, unha caridade fraterna que triunfa en virtude do principio da comunión dos santos, "que, na súa estrutura sacramental, prefigura a comunidade celeste dos benaventurados¹¹⁸, reforzada pola estendida crenza no Purgatorio¹¹⁹.

A partir dos anos finais do século XII, esta comunión de amor mutuo, de caridade cos pecadores e solidariedade sobrenatural alcanza plenamente os defuntos, en cuxo favor se celebran ritos funerarios acompañando a familiares e achegados¹²⁰ e se elevan sufraxios para implorar a misericordia de Deus. A intercomunicación e sociabilidade que existe entre tan distintos planos —pero que, insistimos, forman parte dunha mesma realidade— cómpre entendelas como comunión da Igrexa militante, purgante e triunfante¹²¹. Aínda que xa había mostras claras de solidariedade entre vivos e mortos na liturxia galicana e na mozarabe¹²², será con-

tra 1180 cando o concepto do Purgatorio entre plenamente na vida da Igrexa e na cosmovisión occidental¹²³, convivindo coa firme crenza na existencia do Inferno, vivamente pintado con todos os seus tormentos ata o final da Idade Media¹²⁴. O Purgatorio intúese desde antigo como lugar de penitencia e transición cara á Gloria; un estado intermedio onde penan temporalmente as almas e limpan as impurezas terreas, que será oficializado polo Papa Inocencio III (1198-1216)¹²⁵. A súa popularización no século XIII influirá no concepto de solidariedade sobrenatural auspiciado tamén pola peregrinación xacobea, pois no Camiño de Santiago e diante do sepulcro do Apóstolo o individuo renovado podía interceder polos fieis defuntos, co seu esforzo penitencial e rexenerador, orando para que as almas que habitaban nese lugar intermedio obtivesen beneficios espirituais¹²⁶.

Para que fose posible mitigar as penas dos mortos con tales sufraxios, era preciso que os defuntos se esforzasen na vida por seren mellores, e que os vivos que peregrinaban e rezaban por tal causa levasen unha existencia xusta e piadosa; de aí a simboloxía da *vieira*, que lles lembraba a conveniencia de perseverar nas boas obras. A peregrinación compostelá podía ser, xa que logo, un ritual entendido como elevado acto de caridade, no que o fiel que perseguía a súa reconversión espiritual podía, por mor do seu esforzo persoal e dos sufraxios realizados a prol dunha alma —xaxúns, penitencias, oracións e o ofrecemento de esmolos e misas—, mitigar as súas penas no Purgatorio. Deste modo podían surtir mellor efecto as indulxen-

juicio particular del alma, el padecimiento de las almas en el purgatorio, las llamas del infierno y el jubiloso destino de las almas blancas de los bienaventurados¹¹⁴. La plasmación de esta realidad ultraterrena en el Pórtico de la Gloria y la posición central de Santiago el Mayor en su parteluz, equidistante de la tierra y del paraíso, ilustra de modo elocuente el poder de intercesión del evangelizador de Occidente.

Es precisamente la capacidad de la Iglesia de Santiago para otorgar indulgencias a los peregrinos el estímulo espiritual que mantiene durante siglos la vitalidad de las peregrinaciones, consolidándose el Camino de Santiago y su trasunto estelar —o viceversa, son dos caminos paralelos que constituyen una única realidad— como vía privilegiada para la salvación del alma. A mediados del siglo XIII, en un sínodo compostelano presidido por el arzobispo Juan Arias (1238-1266), la Iglesia de Santiago explicita la concesión de estas indulgencias para los peregrinos que fuesen devotamente hasta la tumba del apóstol con el objetivo de alcanzar la remisión de sus pecados¹¹⁵. Esta práctica introdujo de modo espontáneo la regulación, a partir de la primera mitad del siglo XV, de un período de gran perdonanza, un año jubilar¹¹⁶ que ensalza con su indulgencia plenaria el ritual por excelencia de la sede compostelana: la facultad de perdonar los pecados ofreciendo a los peregrinos múltiples redenciones, concedidas a lo largo de los años por los papas. En un mundo solidario como el medieval, en el que el cuerpo social había trabado sus relaciones de interdependencia en virtud de la llamada teoría de los tres órdenes¹¹⁷,

no fue extraño que los afectos familiares o fraternales traspasasen los límites terrenales para que se ejerciese una ardiente solidaridad con los difuntos, una caridad fraterna que triunfa en virtud del principio de la comunión de los santos, "que, en su estructura sacramental, prefigura la comunidad celeste de los bienaventurados¹¹⁸, reforzada por la extendida creencia en el purgatorio¹¹⁹.

A partir de finales del siglo XII esta comunión de amor mutuo, de caridad con los pecadores y solidaridad sobrenatural alcanza plenamente a los difuntos, en cuyo favor se celebran ritos funerarios acompañando a familiares y allegados¹²⁰ y se elevan sufraxios para implorar la misericordia de Dios. La intercomunicación y sociabilidad que existe entre tan distintos planos —pero que, insistimos, forman parte de una misma realidad— se entiende como comunión de la Iglesia militante, purgante y triunfante¹²¹. Aunque ya había muestras claras de solidaridad entre vivos y muertos en la liturgia galicana y en la mozarabe¹²², será hacia 1180 cuando el concepto del purgatorio entre plenamente en la vida de la Iglesia y en la cosmovisión occidental¹²³, conviviendo con la firme creencia en la existencia del infierno, vivamente pintado con todos sus tormentos hasta el final de la Edad Media¹²⁴. El purgatorio se intuye desde antiguo como lugar de penitencia y transición hacia la Gloria; un estado intermedio donde penan temporalmente las almas, limpiando las impurezas terrenas, que será oficializado por el papa Inocencio III (1198-1216)¹²⁵. Su popularización en el siglo XIII influirá en el concepto de solidaridad supranatural auspiciado también por la peregrinación



Peregrinos en Compostela

Arturo Baltar. Ca. 1980
Barro
Colección Novacaixagalicia

Peregrinos en Compostela

Arturo Baltar. Ca. 1980
Barro
Colección Novacaixagalicia

jacoba, pues en el Camino de Santiago y ante el sepulcro del apóstol el individuo renovado podía interceder por los fieles difuntos, con su esfuerzo penitencial y regenerador, orando para que las almas que habitaban en ese lugar intermedio obtuviesen beneficios espirituales¹²⁶.

Para que fuese posible mitigar las penas de los muertos con tales sufragios, era preciso que los difuntos se hubiesen esforzado en vida por hacerse mejores, y que los vivos que peregrinaban y rezaban por tal causa llevasen una existencia justa y piadosa; de ahí la simbología de la *vieira*, recordándoles la conveniencia de perseverar en las buenas obras. La peregrinación compostelana podía ser, por lo tanto, un ritual entendido como elevado acto de caridad, en el que el fiel que perseguía su reconversión espiritual podía, gracias a su esfuerzo personal y a los sufragios realizados en favor de un alma –ayunos, penitencias, oraciones y el ofrecimiento de limosnas y misas–, mitigar sus penas en el purgatorio. De este modo podían surtir mejor efecto las indulgencias que la Iglesia compostelana otorgaba a las masas devotas en representación de Santiago el Mayor; una gracia bien documentada en Compostela a mediados del siglo XIII, como ya se ha dicho¹²⁷. Estas caridades también se practicaban en ámbitos más restringidos y cultos, por ejemplo entre el propio Cabildo de la catedral compostelana y las comunidades monásticas de diversos cenobios del Camino de Santiago –Fulda, Minden, Cluny, Saint Gilles, Saint Denis y Saint Martin de Tours–, quienes formalizaron a fines del siglo XI y durante el XII una serie de confraternidades *in memoria orationis*, dando lugar a una suerte

de alianzas que a Igrexa compostelá lleas outorgaba ás masas devotas en representación de Santiago o Maior; unha graza ben documentada en Compostela a mediados do século XIII, como xa se dixo¹²⁷. Estas caridades tamén se practicaban en ámbitos máis restrinxidos e cultos, por exemplo entre o propio Cabido da Catedral compostelá e as comunidades monásticas de diversos cenobios do Camiño de Santiago –Fulda, Minden, Cluny, Saint Gilles, Saint Denis e Saint Martin de Tours–, que formalizaron a fins do século XI e durante o XII unha serie de confraternidades *in memoria orationis*, que deron lugar a unha sorte de alianza, segundo a cal se intercambiaban os nomes dos monxes e dos cóengos composteláns, para que cada comunidade rezase polos membros defuntos da outra. Esta tradición principiou en 1076-1077 coa peregrinación do abade Ruthard de Fulda, que asinou en Compostela unha *confraternitas in memoriam de oratione* que se colocou sobre a tumba de Santiago e que obrigaba ó Cabido compostelán a rezar unha misa diaria en memoria dos monxes de Fulda¹²⁸.

de alianza, según la cual se intercambiaban los nombres de los monjes y de los canónigos compostelanos, con el propósito de que cada comunidad rezase por los miembros difuntos de la otra. Esta tradición se inició en 1076-1077 con la peregrinación del abad Ruthard de Fulda, que firmó en Compostela una *confraternitas in memoriam de oratione* que se colocó sobre la tumba de Santiago y que obligaba al Cabildo compostelano a rezar una misa diaria en memoria de los monjes de Fulda¹²⁸.

Con la institucionalización en Compostela, a partir del siglo XV, de un año de gran perdonanza, a celebrar cada vez que el 25 de julio, fiesta del apóstol Santiago, coincidía en domingo¹²⁹, se ofrecen al final de la peregrinación occidental los mismos beneficios espirituales –la indulgencia plenaria (*plenisima venia peccatorum*), el completo perdón de los pecados– que durante el jubileo romano, cuyo año santo había sido convocado por vez primera por el papa Bonifacio VIII en 1300¹³⁰. Se reforzaba de este modo en el siglo XV, época en la que reinaba en amplias áreas de Occidente una amarga melancolía¹³¹, un rito de profundo significado religioso, la peregrinación a la casa del Señor Santiago. Un fenómeno que había gozado de gran éxito desde el descubrimiento de su sepulcro en el siglo IX hasta la crisis de las peregrinaciones en el XVI¹³², y que se retomará en la época de la Contrarreforma, con renovados bríos y prácticas rituales propias de su tiempo. Un renacimiento –uno de tantos– que no olvidó su raíz espiritual, inspirada y nutrida por la cosmovisión medieval, capaz de elevar a través del tiempo una frondosa arborescencia de múltiples ramificaciones culturales.

Coa institucionalización en Compostela, a partir do século XV, dun ano de gran perdoanza, que se celebraría cada vez que o 25 de xullo, festa do Apóstolo Santiago, coincidía en domingo¹²⁹, son ofrecidos ó final da peregrinación occidental os mesmos beneficios espirituais –a indulgencia plenaria (*plenisima venia peccatorum*), o completo perdón dos pecados– que durante o xubileo romano, cuxo ano santo fora convocado por vez primeira polo Papa Bonifacio VIII en 1300¹³⁰. Reforzábase así no século XV, época na que reinaba en amplas áreas de Occidente unha amarga melancolía¹³¹, un rito de profundo significado relixioso, a peregrinación á Casa do Señor Santiago. Un fenómeno que gozara de grande éxito desde o descubrimento do seu sepulcro no século IX ata a crise das peregrinacións no XVI¹³², e que se retomará na época da Contrarreforma, con renovados bríos e prácticas rituais propias dese tempo. Un renacemento –un de tantos– que non esqueceu a súa raíz espiritual, inspirada e nutrida pola cosmovisión medieval, capaz de elevar a través do tempo unha frondosa arborescencia de múltiples ramificacións culturais.

Notas

- 1 En este siglo Europa vivió el renacer de los saberes, el inicio de las universidades y el desarrollo de centros intelectuales y de conocimiento, poseedores de bibliotecas en las que no faltaron textos científicos, de jurisprudencia, filosofía y literatura latina clásica, e incluso obras traducidas del griego y el árabe, en correspondencia con un revival académico –iniciado en las escuelas monásticas y catedralicias– en el que se valoraron las aportaciones de los autores antiguos en disciplinas de ciencia, derecho, filosofía y literatura; véanse HASKINS, C. H.: *The renaissance of the twelfth century*, Harvard University Press, 1927; SWANSON, R. N.: *The twelfth-century renaissance*, Manchester University Press, 1999.
- 2 LE GOFF, J. y TRUONG, N.: *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 34-36.
- 3 CONSTABLE, G.: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1996, pp. 257-261.
- 4 La muerte sobrevenida de modo accidental o en combate condena a la persona ante la ausencia de confesión, según FOSSIER, R.: *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2008, p. 26.
- 5 HASKINS, C. H.: *The renaissance...*, op. cit., p. 42-44 y 46-47.
- 6 ROMERO POSE, U.: "Apuntes para una teología de la Peregrinación", *Lumieira. Revista galega de pastoral*, vol. VIII, nº. 22 (enero-abril de 1993), p. 11-26; SINGUL, F.: "La sacralidad del espacio en el Camino de Santiago", *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language, Literature & Cultural Studies*, vol. 36.2, Spring, 2008, p. 273-294.
- 7 LECLERCO, J.: *Espiritualidad occidental. Testigos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1967, p. 281-282.
- 8 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, Libro V, capítulo 1, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 527-528.
- 9 FONTAINE, J.: "La aportación de San Agustín a la espiritualidad de la peregrinación", *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos (Santiago, noviembre 1993)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1995, p. 308-310 y 314-315. El mismo concepto fue desarrollado en el siglo XIII por LLULL, R.: *Liber de contemplació en Deu*, 1272; véase

Notas

- 1 Neste século, Europa viviu o renacer dos saberes, o inicio das universidades e o desenvolvemento de centros intelectuais e de coñecemento, posuidores de bibliotecas nas que non faltaron textos científicos, de xurispudencia, filosofía e literatura latina clásica, e mesmo obras traducidas do grego e o árabe, consonte un revival académico –iniciado nas escolas monásticas e catedralicias– no que se valoraron as achegas dos autores antigos en disciplinas de Ciencia, Dereito, Filosofía e Literatura; véxanse HASKINS, C. H.: *The renaissance of the twelfth century*, Harvard University Press, 1927; SWANSON, R. N.: *The twelfth-century renaissance*, Manchester University Press, 1999.
- 2 LE GOFF, J. e TRUONG, N.: *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 34-36.
- 3 CONSTABLE, G.: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1996, p. 257-261.
- 4 A morte sobrevida de xeito accidental ou en combate condena á persoa ante a ausencia de confesión, segundo FOSSIER, R.: *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2008, p. 26.
- 5 HASKINS, C. H.: *The renaissance...*, op. cit., p. 42-44 e 46-47.
- 6 ROMERO POSE, U.: "Apuntes para una teología de la Peregrinación", *Lumieira. Revista galega de pastoral*, vol. VIII, nº. 22 (xaneiro-abril de 1993), p. 11-26; SINGUL, F.: "La sacralidad del espacio en el Camino de Santiago", *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language, Literature & Cultural Studies*, vol. 36.2, Spring, 2008, p. 273-294.
- 7 LECLERCO, J.: *Espiritualidad occidental. Testigos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1967, p. 281-282.
- 8 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, Libro V, capítulo 1, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 527-528.
- 9 FONTAINE, J.: "La aportación de San Agustín a la espiritualidad de la peregrinación", *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos (Santiago, noviembre 1993)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1995, p. 308-310 e 314-315. O mesmo concepto foi desenvolvido no século XIII por LLULL, R.: *Liber de contemplació en Deu*, 1272; véxase SANTOS NOIA, M.: "El camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero", *Compostellanum*, 36, Santiago de Compostela, 1991, p. 363-369.

- SANTOS NOIA, M.: "El camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero", *Compostellanum*, 36, Santiago de Compostela, 1991, p. 363-369.
- 10 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004, p. 102-103; GONZÁLEZ COUGIL, R.: "As reliquias no culto da Igrexa", *En Olor de Santidade. Relicarios de Galicia*, catálogo de la exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 44.
- 11 En efecto, para los teólogos compostelanos del siglo XII, cuyo pensamiento queda plasmado en el *Veneranda dies (Liber Sancti Jacobi)*, Libro I, cap. 17), la práctica de la peregrinación tenía que servir para una renovación moral del fiel; en definitiva, para lograr su conversión y rectificación; véase DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII", *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997, p. 249-260, especialmente, 254-256.
- 12 Durante el siglo XII se conoce la ciudad de Santiago como lugar sagrado y nuevo centro de poder eclesial en Occidente; prueba de ello es el poder político e institucional del señorío episcopal, las ofrendas, rentas y privilegios que recibe de los poderes públicos, y sobre todo por su significado simbólico y espiritual, como destaca GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.: "El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades", *Renovación intelectual del Occidente europeo (siglo XII). XXIV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 a 18 de julio de 1997)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, p. 59-60.
- 13 La fortuna del camino jacobeo se basó en su capacidad para cumplir los objetivos personales y colectivos, espirituales y humanos, de una sociedad empapada de religión, preocupada por su regeneración, tanto en la esfera privada como en la pública; véanse las reflexiones de SWANSON, R. N.: *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c.1515*, Cambridge University Press, 1995, p. 191-199; y PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Religiosidad Popular y Peregrinación Jacobea*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2004, p. 89.
- 14 SINGUL, F.: "Simbología y mentalidad. Dos referentes en el camino de Santiago durante la Edad Media", en CORRAL DÍAZ, E.: *In marsupis peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del camino de Santiago en la Edad Media*, *Actas del congreso internacional, Santiago, 24-28, marzo, 2008*, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2010,

- 10 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004, p. 102-103; GONZÁLEZ COUGIL, R.: "As reliquias no culto da Igrexa", *En Olor de Santidade. Relicarios de Galicia*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 44.
- 11 En efecto, para os teólogos composteláns do século XII, cuxo pensamento queda plasmado no *Veneranda dies (Liber Sancti Jacobi)*, Libro I, capítulo 17), a práctica da peregrinación tiña que servir para unha renovación moral do fiel; en definitiva, para lograr a súa conversión e rectificación; véxase DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII", *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997, p. 249-260, especialmente, 254-256.
- 12 Durante o século XII a cidade de Santiago é coñecida como lugar sagrado e novo centro de poder da Igrexa en Occidente; proba diso é o poder político e institucional do señorío episcopal, as ofrendas, rendas e privilexios que recibe dos poderes públicos, e sobre todo polo seu significado simbólico e espiritual, como destaca GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.: "El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades", *Renovación intelectual del Occidente europeo (siglo XII). XXIV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 a 18 de julio de 1997)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, p. 59-60.
- 13 A fortuna do Camiño xacobeo baseouse na súa capacidade para cumprir os obxectivos persoais e colectivos, espirituais e humanos, dunha sociedade empapada de relixión, preocupada pola súa rexeneración, quer na esfera privada quer na pública; véxanse as reflexións de SWANSON, R. N.: *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c.1515*, Cambridge University Press, 1995, p. 191-199; e PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Religiosidad Popular y Peregrinación Jacobea*, Santiago de Compostela, Instituto Teolóxico Compostelán, 2004, p. 89.
- 14 SINGUL, F.: "Simbología y mentalidad. Dos referentes en el camino de Santiago durante la Edad Media", en CORRAL DÍAZ, E.: *In marsupis peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del camino de Santiago en la Edad Media*, *Actas del congreso internacional, Santiago, 24-28, marzo, 2008*, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 83-109; e CORRAL DÍAZ, E.: "Mentalidad y espiritualidad de la peregrinación jacobea durante la plena Edad Media", *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Ca-*

- p. 83-109; y CORRAL DÍAZ, E.: "Mentalidad y espiritualidad de la peregrinación jacobea durante la plena Edad Media", *¿Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de Teología, Collectanea Scientifica Compostellana*, 30, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2010, p. 73-98.
- 15 La práctica del peregrinaje como forma ascética de vivir la religión es anterior al concepto de peregrinación expiatoria, generalizado en los siglos XII y XIII; véase VOGEL, C.: *En rémission des péchés: recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, Norfolk, Variorum, 1994, p. 123.
- 16 Las peregrinaciones fueron como una versión sacramental de la universalidad del pueblo cristiano, "que daba expresión corpórea al profundo sentido que las motivaba", según BARREIRO RIVAS, X. L.: *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 292.
- 17 Al peregrino medieval se le veía con respeto, al ser una persona que pertenecía a una colectividad entregada a una vivencia religiosa muy beneficiosa para el cuerpo social; se le identificaba más por sus actitudes que por sus vestimentas, y así, en su discurrir por tierras lejanas a su lugar de origen, no eran confundidos con vagabundos o errabundos, habituales marginados de una sociedad, por lo general xenófoba, que ve al extranjero como una amenaza; véanse LE GOFF, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 131-132; y FOSSIER, R.: *Gente...*, op. cit., p. 286-287.
- 18 San Agustín incluso va más allá al afirmar que peregrinar es la expresión más completa de la existencia cristiana, como destacan FONTAINE, J.: "La aportación...", op. cit., p. 307; BARRIO BARRIO, J.: *Peregrinar en Espíritu y en Verdad. Escritos Jacobeos*, Santiago, Instituto Teológico Compostelano, 2004, p. 223-246; PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Religiosidad Popular...*, op. cit., p. 70.
- 19 HEHL, E. D.: "Cruzada y peregrinación bajo el signo de la *Imitatio Christi*", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, p. 145-159.
- 20 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 198.
- 21 *Idem*, p. 199.

- 22 En sueños se presenta el apóstol ante Carlomagno para señalarle la ruta celeste que habrá de seguir para dar con el lugar donde reposa su cuerpo, según el relato de *Liber Sancti Jacobi*; *idem*, Libro IV, capítulo 1, p. 413-414.
- 23 Creencia documentada en Francia en 1320, según JACOMET, H.: "Pèlerinage et culte de saint-Jacques en France: bilan et perspectives", *Pèlerinages et croisades. Actes du 118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques (Pau, octobre 1993)*, Paris, Éditions du CTHS, 1995, p. 191.
- 24 Es interesante notar cómo un filósofo como Gustavo Bueno destaca que, para la mentalidad medieval, el alma de Santiago "está en el cielo, al menos en el cielo físico, al frente de esa muchedumbre de almas que, con apariencia de estrellas, se veían desde el camino en la forma de una vía láctea"; cfr. BUENO, G.: "El nuevo camino de Santiago", *Itinere, Camiño e Camiñantes*, catálogo de la exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994, p. 54.
- 25 PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 17-22.
- 26 Esta religiosidad que envuelve como un manto de piedad a todo lo cotidiano se siguió dando hasta el final del período medieval, como recuerda HUIZINGA, J.: *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 208-210.
- 27 En el siglo XII tomó carta de naturaleza un movimiento internacional de glorificación de la figura del emperador, que llegó a sus últimas consecuencias el 29 de diciembre de 1165, con la propuesta de su canonización por el antipapa Pascual III; véanse BENVENUTI, A.: "San Carlomagno: de Otón III al Pseudo Turpín", en HERBERS, K. (coord.): *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, p. 201-214; y VONES, L.: "La canonización de Carlomagno en 1165, la Vita S. Karoli de Aquisgrán y el Pseudo-Turpín", en *idem*, p. 271-283.
- 28 Catherine Bell ha propuesto una teoría sociológica del ritual, explicado como una serie de manifestaciones sociales análogas a aquellas que emanan de la producción cultural letrada, capaces de construir una comunidad imaginada cuyas tensiones se reducen con la creación de un espacio sagrado y común, que evoca simbólicamente la transformación del caos en cosmos; el peregrino jacobeo tenía conciencia de ser parte

- de saint-Jacques en France: bilan et perspectives", *Pèlerinages et croisades. Actes du 118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques (Pau, octobre 1993)*, Paris, Éditions du CTHS, 1995, p. 191.
- 24 É interesante notar que un filósofo como Gustavo Bueno destaca que, para a mentalidade medieval, a alma de Santiago "está no ceo, cando menos no ceo físico, á fronte desa multitude de almas que, con aparencia de estrelas, se vían desde o Camiño na forma dunha vía láctea"; cfr. BUENO, G.: "El nuevo camino de Santiago", *Itinere, Camiño e Camiñantes*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994, p. 54.
- 25 PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Bos Aires, Katz, 2006, p. 17-22.
- 26 Esta relixiosidade que envolve coma un manto de piedade todo o cotián continuou ata o final do período medieval, como lembra HUIZINGA, J.: *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 208-210.
- 27 No século XII tomou carta de natureza un movemento internacional de glorificación da figura do emperador, que chegou ás súas últimas consecuencias o 29 de decembro de 1165, coa proposta da súa canonización polo antipapa Pascual III; véxanse BENVENUTI, A.: "San Carlomagno: de Otón III al Pseudo Turpín", en HERBERS, K. (coord.): *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, p. 201-214; y VONES, L.: "La canonización de Carlomagno en 1165, la Vita S. Karoli de Aquisgrán y el Pseudo-Turpín", en *idem*, p. 271-283.
- 28 Catherine Bell propuxo unha teoría sociolóxica do ritual, explicado como unha serie de manifestacións sociais análogas a aquelas que emanan da produción cultural letrada, capaces de construír unha comunidade imaxinada cuxas tensións se reducen coa creación dun espazo sagrado e común, que evoca simbolicamente a transformación do caos en cosmos; o peregrino xacobeo tiña conciencia de ser parte dunha colectividade cunha identidade reforzada pola práctica do ritual e lograba así a unión simbólica e imaxinada do grupo; véxanse BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 15 e 116; DOMÍNGUEZ GARCÍA, J.: *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*, Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2008, p. 59-60.

- de una colectividad con una identidad reforzada por la práctica del ritual, logrando así la unión simbólica e imaginada del grupo; véanse BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 15 y 116; DOMÍNGUEZ GARCÍA, J.: *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*, Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2008, p. 59-60.
- 29 Hai reliquias xacobeas vinculadas a Venecia, varias igrexas de Dinamarca, a Catedral de Bamberg, o mosteiro beneditino de Würzburg, as abadías de Saint-Denis e Reading, a Catedral de Nevers, Saint-Sernin de Toulouse e a igrexa bretoa de Loquierec; véxanse LA ORDEN MIRACLE, E.: *Santiago en América y en Inglaterra y Escocia*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1970; PLÖTZ, R.: "Sancti Jacobi maioris reliquiae verae", en GAI, L. (ed.): *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale (Atti del Convegno Internazionale di Studi. Pistoia, 28-29-30 settembre, 1984)*, Università degli Studi di Perugia, 1987, p. 343-355; GAI, L.: "Relicario de Santiago", *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, p. 363-366; GEORGE, P.: "Pie relicario de Santiago", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 366-367; ALMAZÁN, V.: "Las reliquias de Santiago de Dinamarca", *Compostellanum*, 45, Santiago de Compostela, 1995, p. 496-500; JACOMET, H.: "Estatua relicario de Santiago peregrino", *Luces de Peregrinación*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, p. 59-61; PÉRICARD-MÉA, D.: *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 2004, p. 77, 116-124 e 128-131.
- 30 Para os compiladores do *Calixtino*, preocupados por afianzar o prestixio da sé compostelá, tanto Roma como Xerusalén estaban nun segundo plano con respecto a Santiago. Para estes teólogos, Compostela era o mellor destino para lograr a salvación do fiel; véxase DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 81-97.
- 31 Un cóngo da Catedral de Pistoia chamado Rainienus serviu de enlace entre o bispo Atón e o arcebispo Xelmírez, para obter unha reliquia da mandíbula do Apóstolo para a devandita Catedral italiana; logo dunha longa viaxe, a reliquia chegou a Pistoia en 1144; véxase STONES, A. e KROCHALIS, J.: "Qui a lu le guide du pèlerin de Saint-Jacques?", *Pèlerinages...*, op. cit., p. 19-20. Durante o episcopado de Xelmírez (1100-1140), os peregrinos circulaban polo Camiño de Santiago, nunha e a outra dirección, de modo que o Camiño a Roma, onde se atopa Pistoia, tamén podía entenderse, en dirección contraria, como Camiño xacobeo; sobre a presenza de peregrinos en época de Xelmírez, véxanse GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: "El Camino de Santiago y los peregrinos en la Historia Compostelana", *Compostellanum*, XLIV, nº. 3-4, Santiago de Compostela, 1999, p. 393-409; FALQUE, E.: "Las peregrinaciones a Santiago en la Historia

- de modo que el camino a Roma, donde se encuentra Pistoia, también podía entenderse, en dirección contraria, como camino jacobeo; sobre la presencia de peregrinos en época de Gelmírez véanse GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: "El Camino de Santiago y los peregrinos en la Historia Compostelana", *Compostellanum*, XLIV, nº. 3-4, Santiago de Compostela, 1999, p. 393-409; FALQUE, E.: "Las peregrinaciones a Santiago en la Historia Compostelana", *Compostellanum. En camino hacia la Gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose)*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 1999, p. 588-592.
- 32 "De los cuerpos de los Santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por los peregrinos", en MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 559-584. En los siglos XI y XII este elenco se enriquece en tierras hispanas con san Lesmes (†1097), santo Domingo de la Calzada (†1109) y san Juan de Ortega (†1163), tres santos íntimamente vinculados con la atención a los peregrinos y la construcción física del camino de Santiago; véase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Ediciones Trea, 2005, p. 484-485.
- 33 Véanse las reflexiones que, sobre el simbolismo de las piezas de ajedrez guardadas en los tesoros de las iglesias medievales, propone PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica...*, op. cit., p. 301-315.
- 34 Un hueso o un diente de un santo valen tanto como su cuerpo entero, según el simbolismo de la parte por el todo, que constituye el primer grado de simbolización medieval, como destaca Pastoureau; *idem*, p. 21-22.
- 35 GEARY, P. J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 163-176.
- 36 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 560-561.
- 37 *Idem*, Libro IV, capítulo 29, p. 502-503.
- 38 BANGO TORVISO, I. G.: *El Camino de Santiago*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 160-162.
- 39 MILHAU, D.: "Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino donada por Geoffroy Cacatrix", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 347-348; JACOMET, H.: "Estatua relicario...", op. cit., p. 59-61.

- Compostelana". *Compostellanum. En camino hacia la Gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose)*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 1999, p. 588-592.
- 32 "Dos corpos dos Santos que descansan no Camiño de Santiago e que deben ser visitados polos peregrinos", en MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 559-584. Nos séculos XI e XII este elenco se enriquece en terras hispanas con San Lesmes (†1097), Santo Domingo de la Calzada (†1109) e San Juan de Ortega (†1163), tres santos íntimamente vinculados coa atención ós peregrinos e a construción física do Camiño de Santiago; véxase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Xixón, Ediciones Trea, 2005, p. 484-485.
- 33 Véxanse as reflexións que, sobre o simbolismo das pezas de xadrez gardadas nos tesouros das igrexas medievais, propón PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica...*, op. cit., p. 301-315.
- 34 Un óso ou un dente dun santo valen tanto coma o seu corpo enteiro, consonte o simbolismo da parte polo todo, que constitúe o primeiro grao de simbolización medieval, como destaca Pastoureau; *idem*, p. 21-22.
- 35 GEARY, P. J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 163-176.
- 36 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 560-561.
- 37 *Idem*, Libro IV, capítulo 29, p. 502-503.
- 38 BANGO TORVISO, I. G.: *El Camino de Santiago*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 160-162.
- 39 MILHAU, D.: "Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino donada por Geoffroy Cacatrix", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 347-348; JACOMET, H.: "Estatua relicario...", op. cit., p. 59-61.
- 40 ARIÉS, P.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, p. 36-37.
- 41 Para Tomé de Aquino (1225-1274) o poder das reliquias baséase en tres conceptos: primeiro, por seren recordos físicos dos santos e posuíren unha vinculación estreita con eles; segundo, porque o Espírito Santo actuou sobre o espírito e o corpo destes seres, por iso os seus restos teñen relación directa coa alma do santo; e terceiro, porque Deus manifesta o seu desexo de que eses corpos sexan venerados a través dos

- de modo que el camino a Roma, donde se encuentra Pistoia, también podía entenderse, en dirección contraria, como camino jacobeo; sobre la presencia de peregrinos en época de Gelmírez véanse GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: "El Camino de Santiago y los peregrinos en la Historia Compostelana", *Compostellanum*, XLIV, nº. 3-4, Santiago de Compostela, 1999, p. 393-409; FALQUE, E.: "Las peregrinaciones a Santiago en la Historia Compostelana", *Compostellanum. En camino hacia la Gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose)*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 1999, p. 588-592.
- 32 "De los cuerpos de los Santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por los peregrinos", en MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 559-584. En los siglos XI y XII este elenco se enriquece en tierras hispanas con san Lesmes (†1097), santo Domingo de la Calzada (†1109) y san Juan de Ortega (†1163), tres santos íntimamente vinculados con la atención a los peregrinos y la construcción física del camino de Santiago; véase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, Ediciones Trea, 2005, p. 484-485.
- 33 Véanse las reflexiones que, sobre el simbolismo de las piezas de ajedrez guardadas en los tesoros de las iglesias medievales, propone PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica...*, op. cit., p. 301-315.
- 34 Un hueso o un diente de un santo valen tanto como su cuerpo entero, según el simbolismo de la parte por el todo, que constituye el primer grado de simbolización medieval, como destaca Pastoureau; *idem*, p. 21-22.
- 35 GEARY, P. J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 163-176.
- 36 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 560-561.
- 37 *Idem*, Libro IV, capítulo 29, p. 502-503.
- 38 BANGO TORVISO, I. G.: *El Camino de Santiago*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 160-162.
- 39 MILHAU, D.: "Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino donada por Geoffroy Cacatrix", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 347-348; JACOMET, H.: "Estatua relicario...", op. cit., p. 59-61.

- Compostelana". *Compostellanum. En camino hacia la Gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose)*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 1999, p. 588-592.
- 32 "Dos corpos dos Santos que descansan no Camiño de Santiago e que deben ser visitados polos peregrinos", en MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 559-584. Nos séculos XI e XII este elenco se enriquece en terras hispanas con San Lesmes (†1097), Santo Domingo de la Calzada (†1109) e San Juan de Ortega (†1163), tres santos íntimamente vinculados coa atención ós peregrinos e a construción física do Camiño de Santiago; véxase FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Xixón, Ediciones Trea, 2005, p. 484-485.
- 33 Véxanse as reflexións que, sobre o simbolismo das pezas de xadrez gardadas nos tesouros das igrexas medievais, propón PASTOUREAU, M.: *Una historia simbólica...*, op. cit., p. 301-315.
- 34 Un óso ou un dente dun santo valen tanto coma o seu corpo enteiro, consonte o simbolismo da parte polo todo, que constitúe o primeiro grao de simbolización medieval, como destaca Pastoureau; *idem*, p. 21-22.
- 35 GEARY, P. J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 163-176.
- 36 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 560-561.
- 37 *Idem*, Libro IV, capítulo 29, p. 502-503.
- 38 BANGO TORVISO, I. G.: *El Camino de Santiago*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 160-162.
- 39 MILHAU, D.: "Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino donada por Geoffroy Cacatrix", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 347-348; JACOMET, H.: "Estatua relicario...", op. cit., p. 59-61.
- 40 ARIÉS, P.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, p. 36-37.
- 41 Para Tomé de Aquino (1225-1274) o poder das reliquias baséase en tres conceptos: primeiro, por seren recordos físicos dos santos e posuíren unha vinculación estreita con eles; segundo, porque o Espírito Santo actuou sobre o espírito e o corpo destes seres, por iso os seus restos teñen relación directa coa alma do santo; e terceiro, porque Deus manifesta o seu desexo de que eses corpos sexan venerados a través dos

- 40 ARIÈS, P.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, p. 36-37.
- 41 Para Tomás de Aquino (1225-74) el poder de las reliquias se basa en tres conceptos: primero, por ser recuerdos físicos de los santos y poseer una vinculación estrecha con ellos; segundo, porque el Espíritu Santo actuó sobre el espíritu y el cuerpo de estos seres, por ello sus restos tienen relación directa con el alma del santo; y tercero, porque Dios manifiesta Su deseo de que esos cuerpos sean venerados a través de los milagros que se producen allí donde están sepultados; véase SUMPTION, J.: *The Age of Pilgrimage. The medieval journey to God*, Londres, Faber & Faber, 1975, New Jersey, Hidden Spring, 2003, p. 23-24. Sobre el poder de intercesión de las reliquias, véanse también LECLERCQ, J.: *Espiritualidad occidental...*, op. cit., p. 100-101; y GONZÁLEZ COUGIL, R.: "As reliquias...", op. cit., p. 42.
- 42 CUENDE, M. e IZQUIERDO, D.: *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Camino francés*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.
- 43 Es elocuente el parecer de los teólogos compostelanos en el *Liber Sancti Jacobi*: "¡Oh, cuán bienaventurados son los que tienen ante Dios tal intercesor y tal valedor! ¡Por qué tardas tanto en ir, amor de Santiago, al lugar en donde no sólo se reúnen todas las tribus y lenguas, sino también los coros angélicos, y se perdonan los pecados de los hombres! Nadie hay que pueda narrar los beneficios que el Santo Apóstol concede a los que le piden de todo corazón"; cfr. MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 193.
- 44 Se resalta así el papel de Santiago como intercesor de sus peregrinos; un sermón del papa san León, recogido en el Libro I del *Calixtino* asegura que Hispania, antiguamente célebre por las Columnas de Hércules, se apoya ahora "en la columna firmísima de Santiago", cuyo poder intercesor logra la ligazón de esta tierra con su Creador; véase MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 15, p. 169.
- 45 "¿Cómo hace milagros en los lugares en donde no está sepultado, como en Galicia, en donde está su cuerpo? Pues si tenemos un criterio discreto, se verá pronto. Porque en todas partes está presente para ayudar en el acto a los que están en peligro, o atribulados, que le invocan: así en el mar como en la tierra. Así, pues, se lee de la presencia de los santos mártires: En el lugar en que yacen de los santos mártires sus cuerpos,

- milagres que se producen allí onde están sepultados; véxase SUMPTION, J.: *The Age of Pilgrimage. The medieval journey to God*, Londres, Faber & Faber, 1975, New Jersey, Hidden Spring, 2003, p. 23-24. Sobre o poder de intercesión das reliquias, véxanse tamén LECLERCQ, J.: *Espiritualidad occidental...*, op. cit., p. 100-101; e GONZÁLEZ COUGIL, R.: "As reliquias...", op. cit., p. 42.
- 42 CUENDE, M. e IZQUIERDO, D.: *La Virgen María en las Rutas Jacobeas. Camino francés*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.
- 43 Resulta elocuente o parecer dos teólogos composteláns no *Liber Sancti Jacobi*: "Oh, que benaventurados son os que teñen diante de Deus tal intercesor e tal valedor! Por que tardas tanto en ires, amor de Santiago, ó lugar onde non só se reúnen todas as tribos e linguas, senón os coros anxélicos, e se perdoan os pecados dos homes? Non hai ninguén que poida narrar os beneficios que o Santo Apóstolo lles concede ós que lle piden de todo corazón"; cfr. MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 193.
- 44 Resáltase así o papel de Santiago como intercesor dos seus peregrinos; un sermón do Papa San León, recollido no Libro I do *Calixtino* asegura que Hispania, antigamente célebre polas Columnas de Hércules, se apoia agora "na columna firmísima de Santiago", cuxo poder intercesor logra a ligazón desta terra co seu Creador; véxase MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 15, p. 169.
- 45 "Como fai milagres nos lugares onde non está sepultado, como en Galicia, onde está o seu corpo? Pois se temos un criterio discreto, se verá pronto. Porque en todas partes está presente para lles axudar no acto ás que están en perigo, ou atribulados, que o invocan: así no mar coma na terra. Así pois se lee da presenza dos santos mártires: No lugar onde xacen os santos mártires, os seus corpos, non hai a menor dúbida de que poden facer moitos prodixios e en realidade os fan; e ós que veñen con corazón puro lles é dado apreciar verdadeiros milagres"; *idem*, Libro I, capítulo 17, p. 194.
- 46 MENACA, M. DE: *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen-Age (VIIIème-XIIIème siècles)*, Nantes, 1987, p. 251-424.
- 47 PUY MUÑOZ, P.: "Santiago abogado en el Calixtino", en GAI, L. (ed.): *Pistoia...*, op. cit., p. 57-92.

- no cabe la menor duda que pueden hacer muchos prodigios y en realidad los hacen; y a los que vienen con corazón puro les es dado apreciar verdaderos milagros"; *idem*, Libro I, capítulo 17, p. 194.
- 46 MENACA, M. DE: *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen-Age (VIIIème-XIIIème siècles)*, Nantes, 1987, p. 251-424.
- 47 PUY MUÑOZ, P.: "Santiago abogado en el Calixtino", en GAI, L. (ed.): *Pistoia...*, op. cit., p. 57-92.
- 48 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 23, p. 267.
- 49 *Idem*, Libro I, capítulo 30, p. 310.
- 50 HONEMANN, V.: "Motives for Pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 185-186.
- 51 El texto se encuentra en GONZÁLEZ ECHEGARAY, CAMPO, J. DEL y FREEMAN, L. G.: *Beato de Liébana. Obras completas*, edición bilingüe, Madrid, B.A.C., 1995, p. 667-675. Diversos estudiosos han reflejado la importancia de este himno, en especial PÉREZ DE URBEL, J.: "Origen de los himnos mozárabes", *Bulletin Hispanique*, XXVIII, 1926, p. 125; PÉREZ DE URBEL, J.: "Orígenes del culto de Santiago en España", *Hispania Sacra*, V, 1952; DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", *Compostellanum*, XI, Santiago de Compostela, 1966, p. 623 y ss.; DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, Ediciones El Albir, 1976, p. 237-272.
- 52 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 23, p. 267.
- 53 BARREIRO RIVAS, X. L.: *La función...*, op. cit., p. 298.
- 54 Entre el clero medieval existió la preocupación básica de que el pueblo tuviese fe en las tres personas de la divinidad y en la resurrección universal para el juicio de buenos y malos; véase JUNGSMANN, A.: "El clero y la cura de almas", en JEDIN, H.: *De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma Gregoriana. Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, Barcelona, Herder, 1987, p. 487. Para un medievalista tan poco dado a la metafísica como Robert Fossier, la fe, la *fides*, depositada por un individuo en Dios o en un santo es una suerte de contrato que necesita de los ritos para ser eficaz, siendo la Iglesia la institución en la que se deposita ese sentimiento, que tiene su fuente en

- 48 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 23, p. 267.
- 49 *Idem*, Libro I, capítulo 30, p. 310.
- 50 HONEMANN, V.: "Motives for Pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 185-186.
- 51 O texto atópase en GONZÁLEZ ECHEGARAY, CAMPO, J. DEL e FREEMAN, L. G.: *Beato de Liébana. Obras completas*, edición bilingüe, Madrid, B.A.C., 1995, p. 667-675. Diversos estudosos recoñeceron a importancia deste himno, en especial PÉREZ DE URBEL, J.: "Origen de los himnos mozárabes", *Bulletin Hispanique*, XXVIII, 1926, p. 125; PÉREZ DE URBEL, J.: "Orígenes del culto de Santiago en España", *Hispania Sacra*, V, 1952; DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", *Compostellanum*, XI, Santiago de Compostela, 1966, p. 623 y ss.; DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, Ediciones El Albir, 1976, p. 237-272.
- 52 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 23, p. 267.
- 53 BARREIRO RIVAS, X. L.: *La función...*, op. cit., p. 298.
- 54 Entre o clero medieval existiu a preocupación básica de que o pobo tivese fe nas tres persoas da divindade e na resurrección universal para o xuízo de bos e maos; véxase JUNGSMANN, A.: "El clero y la cura de almas", en JEDIN, H.: *De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma Gregoriana. Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, Barcelona, Herder, 1987, p. 487. Para un medievalista tan pouco dado á metafísica como Robert Fossier, a fe, a *fides*, depositada por un individuo en Deus ou nun santo é unha sorte de contrato que necesita dos ritos para ser eficaz, sendo a Igrexa a institución na que se deposita ese sentimento, que ten a súa fonte na dimensión metafísica da xente da Idade Media; véxase FOSSIER, R.: *Gente...*, op. cit., p. 366-372.
- 55 As capelas do deambulatorio e o transepto da Catedral románica de Santiago lembran a presenza nos Camiños de peregrinación de diversos santuarios contedores de reliquias: Santa Fe de Conques, a Magdalena de Vézelay, San Pedro de Roma, San Martiño de Tours, San Nicolás de Bari e mesmo os santuarios franceses de Mont-Saint-Michel e Saint-Michel de Le Puy e o italiano de San Michele di Monte Gargano, devoción evocada no altar que estaba situado na tribuna da capela maior; véxase

- la dimensión metafísica de la gente de la Edad Media; véase FOSSIER, R.: *Gente...*, op. cit., p. 366-372.
- 55 Las capillas de la girola y el transepto de la catedral románica de Santiago recuerdan la presencia en los caminos de peregrinación de diversos santuarios contenedores de reliquias: Santa Fe de Conques, la Magdalena de Vézelay, San Pedro de Roma, San Martín de Tours, San Nicolás de Bari e incluso los santuarios franceses de Mont-Saint-Michel y Saint-Michel de Le Puy y el italiano de San Michele di Monte Gargano, devoción evocada en el altar que estaba situado en la tribuna de la capilla mayor; véase CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A.: "Os espazos arquitectónicos en función das reliquias", *En Olor de Santidade...*, op. cit., p. 65-80, especialmente, 67-72.
- 56 Durante los siglos X-XI en los monasterios de Cluny se ofrecían misas de difuntos día y noche, de modo que los altares estaban ocupados al mismo tiempo o sucesivamente, en una cadena permanente de misas encajadas –se iniciaba una antes de que terminase la anterior–; véase ARIÈS, P.: *El hombre...*, op. cit., p. 137-138.
- 57 LECLERCQ, J.: *Espiritualidad...*, op. cit., p. 240.
- 58 Poco después de la muerte del soberano, un anciano de Estella que había ingresado en el monasterio de Nájera tuvo esta visión del más allá, según OURSEL, R.: "Cluny y el Camino", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago. La Europa del peregrinaje*, 1993, p. 128-129.
- 59 CARRERO SANTAMARÍA, E.: "Arte y liturgia en los monasterios de la Orden del Cister. La ordenación de un ambiente estructurado", *Actas del III Congreso Internacional sobre el Cister en Galicia y en Portugal*, t. I, Ourense, 2006, p. 531-533.
- 60 VOGEL, C.: *En rémission...*, op. cit., p. 113-153.
- 61 VIOLANTE, C.: *Studi sulla Cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milán, Vita e pensiero, 1975, p. 138.
- 62 Recuérdese el ejemplo del milagro XIX del Libro II del *Liber*, según el cual en 1064 un obispo griego de nombre Esteban que había realizado la peregrinación, tras un período de ayuno, vigilia y oración en el interior de la catedral, goza de la visión del apóstol. Se le apareció Santiago ataviado con blancas vestimentas, portando armas de guerrero y dos llaves en su mano, revelándole lo siguiente: "Esteban, siervo de Dios, que mandaste que no me llamasen caballero, sino pescador; por eso te me

- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A.: "Os espazos arquitectónicos en función das reliquias", *En Olor de Santidade...*, op. cit., p. 65-80, especialmente, 67-72.
- 56 Durante os séculos X e XI, nos mosteiros de Cluny se ofrecían misas de defuntos día e noite, de xeito que os altares estaban ocupados asemade ou sucesivamente, nunha cadea permanente de misas encaixadas –iniciábase unha antes de que rematase a anterior–; véxase ARIÈS, P.: *El hombre...*, op. cit., p. 137-138.
- 57 LECLERCQ, J.: *Espiritualidad...*, op. cit., p. 240.
- 58 Pouco despois da morte do soberano, un ancián de Estella que ingresara no mosteiro de Nájera tivo esta visión do Alén, segundo OURSEL, R.: "Cluny y el Camino", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago. La Europa del peregrinaje*, 1993, p. 128-129.
- 59 CARRERO SANTAMARÍA, E.: "Arte y liturgia en los monasterios de la Orden del Cister. La ordenación de un ambiente estructurado", *Actas del III Congreso Internacional sobre el Cister en Galicia y en Portugal*, t. I, Ourense, 2006, p. 531-533.
- 60 VOGEL, C.: *En rémission...*, op. cit., p. 113-153.
- 61 VIOLANTE, C.: *Studi sulla Cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milán, Vita e pensiero, 1975, p. 138.
- 62 Lémbrese o exemplo do milagre XIX do Libro II do *Liber*, segundo o cal en 1064 un bispo grego de nome Estevo que realizara a peregrinación, tras un período de xaxún, vixilia e oración no interior da Catedral, goza da visión do Apóstolo. Aparecéuselle Santiago ataviado con brancas vestimentas, portando armas de guerreiro e dúas chaves na man e reveloulle o seguinte: "Estevo, servo de Deus, que mandaches que non me chamasen cabaleiro, senón pescador; por iso me aparezo diante de ti desta forma, para que non dubides máis de que milito ó servizo de Deus e son o seu campión e na loita contra os sarracenos precedo ós cristiáns e saio vencedor por eles (...). E para que creas isto máis firmemente, con estas chaves que teño na man abrirei mañá ás nove as portas da cidade de Coimbra que leva sete anos asediada por Fernando, rei dos cristiáns, e introduciendo a estes nela devolveréillela ó seu poder"; véxase MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro II, p. 375-376.
- 63 SWANSON, R. N.: *Religion...*, op. cit., p. 206-209.
- 64 SINGUL, F.: "Ao abeiro dos monxes de Samos. A antesala do Paraíso no Camiño Francés", en FOLGAR DE LA CALLE, M. C. e GOY DIZ, A. (ed.), *San Xulián de Samos. Historia*

- aparezco de esta forma, para que no dudes más de que milito al servicio de Dios y soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos. (...) Y para que creas esto más firmemente con estas llaves que tengo en la mano abriré mañana a las nueve las puertas de la ciudad de Coimbra que lleva siete años asediada por Fernando, rey de los cristianos, e introduciendo a éstos en ella se la devolveré a su poder"; véase MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro II, p. 375-376.
- 63 SWANSON, R. N.: *Religion...*, op. cit., p. 206-209.
- 64 SINGUL, F.: "Ao abeiro dos monxes de Samos. A antesala do Paraíso no Camiño Francés", en FOLGAR DE LA CALLE, M. C. y GOY DIZ, A. (ed.), *San Xulián de Samos. Historia e Arte dun mosteiro. Opus Monasticorum III*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2008, p. 95-107.
- 65 VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA, J.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Madrid, CSIC, 1948 (ed. facsimil: Pamplona, Gobierno de Navarra, 1993), p. 137-139; PLÖTZ, R.: "Contribución á iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana", en ALMAZÁN, V. (ed.): *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992, p. 230-231; PLÖTZ, R.: "Jacobus benedictio perarum et baccolorum", *Santiago. La Esperanza*, catálogo de la exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, p. 612-613.
- 66 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 196-197.
- 67 PLÖTZ, R.: "Indumenta Peregrinorum", *Peregrino*, 11, 1989, p. 18-21.
- 68 En efecto, este cronista de fines del siglo XI y primera mitad del siglo XII recuerda que a los peregrinos se le distinguía de los demás viajeros por no llevar el rostro afeitado; véase PLÖTZ, R.: "Memoria de peregrinación y de peregrinos", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 290.
- 69 El uso continuado de un manto, un sombrero y calzado adecuado, junto con el bordón, el zurrón y la concha de vieira, consolidó la imagen clásica del peregrino jacobeo, sólidamente asentada en el siglo XVI; véase GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: *Estatuto jurídico de los peregrinos en la España medieval*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2005, p. 65-67.

- e Arte dun mosteiro. Opus Monasticorum III*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2008, p. 95-107.
- 65 VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. e URÍA, J.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Madrid, CSIC, 1948 (ed. facsimil: Pamplona, Gobierno de Navarra, 1993), p. 137-139; PLÖTZ, R.: "Contribución á iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana", en ALMAZÁN, V. (ed.): *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1992, p. 230-231; PLÖTZ, R.: "Jacobus benedictio perarum et baccolorum", *Santiago. La Esperanza*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, p. 612-613.
- 66 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 196-197.
- 67 PLÖTZ, R.: "Indumenta Peregrinorum", *Peregrino*, 11, 1989, p. 18-21.
- 68 En efecto, este cronista de fins do século XI e a primeira metade do XII, lembra que os peregrinos eran distinguidos dos demais viaxeiros porque non levaban o rostro afeitado; véxase PLÖTZ, R.: "Memoria de peregrinación y de peregrinos", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 290.
- 69 O uso continuado dun manto, un sombreiro e calzado adecuado, xunto co bordón, o zurrón e a cuncha de vieira, consolidou a imaxe clásica do peregrino jacobeo, sólidamente asentada no século XVI; véxase GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: *Estatuto jurídico de los peregrinos en la España medieval*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2005, p. 65-67.
- 70 D'ONOFRIO, M.: "L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 63-79; PLÖTZ, R.: "Memoria...", op. cit., p. 290, nota 75.
- 71 FALQUE REY, E. (ed.): *Historia Compostelana*, Madrid, Akal, 1994, p. 126.
- 72 Este concepto adquire suma importancia a partir do século XI; a vida humana de Xesús, sobre todo os períodos da infancia e a morte, son venerados polos cluniacenses por ser os de maior pobreza e sufrimento na vida do Salvador; véxanse CONSTABLE, G.: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, 1995, p. 160-217, especialmente, 179-193; e CONSTABLE, G.: *The Reformation...*, op. cit., p. 278-284.
- 73 KOZIOL, G.: "England, France and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual", en BISSON, T. N. (ed.): *Cultures of Power. Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 125-131.

- 70 D'ONOFRIO, M.: "L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 63-79; PLÖTZ, R.: "Memoria...", op. cit., p. 290, nota 75.
- 71 FALQUE REY, E. (ed.): *Historia Compostelana*, Madrid, Akal, 1994, p. 126.
- 72 Este concepto adquiere suma importancia a partir del siglo XI; la vida humana de Jesús, sobre todo los períodos de infancia y muerte, son venerados por los clunieses por ser los de mayor pobreza y sufrimiento en la vida del Salvador; véanse CONSTABLE, G.: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, 1995, p. 160-217, especialmente, 179-193; y CONSTABLE, G.: *The Reformation...*, op. cit., p. 278-284.
- 73 KOZIOL, G.: "England, France and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual", en BISSON, T. N. (ed.): *Cultures of Power. Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 125-131.
- 74 CONSTABLE, G.: *The Reformation...*, op. cit., p. 280-281.
- 75 La consagración de la fiesta del Corpus en el Concilio de Trento (sesión. XIII, cc. 1-5) mantiene el sentido exaltador de la celebración del Santísimo Sacramento; véase MORÁN MARTÍN, R.: "Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)", en FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y MARTÍNEZ GIL, F. (coord.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Junta de Castilla-La Mancha, 2002, p. 74.
- 76 GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.: "Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: signos de un cambio de mentalidades y sensibilidades", *II Curso de Cultura Medieval. Seminario: Alfonso VIII y su época (Aguilar de Campoo, 1-6 de octubre de 1990)*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 1992, p. 180.
- 77 FERNÁNDEZ CONDE, J.: "Religiosidad popular y piedad culta", en GARCÍA-VILLOSLADA, R.: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV. Historia de la Iglesia en España*, t. II-2°, Madrid, BAC, 1982, p. 303.
- 78 Junto a la Virgen y el Niño Jesús están los Reyes Magos –y los célebres caballos de su cortejo (Museo de la Catedral de Santiago)–, protagonistas del *Ordo stellae*, pieza dramática que constituye la primera obra teatral de la literatura castellana, íntimamente vinculada con la liturgia de la Epifanía, o día de Reyes. Esta dramaturgia, cuyo texto fue hallado en la catedral de Toledo, se relaciona con San Marcial de Limoges, Santa María de Ripoll y la escuela catedralicia compostelana; como se recordará otro drama

- sacro, que pertenecía al patrimonio litúrgico de Limoges y Compostela, el *Ordo prophetarum*, influyó en la serie de los profetas del Pórtico de la Gloria; no sería extraño que el *Ordo stellae* estuviese en el origen de la composición del tímpano de la Epifanía, labrado también por el taller del maestro Mateo; según Ramón Menéndez Pidal, el "Auto de los Reyes Magos", como él denomina al *Ordo stellae*, era conocido en la España cristiana a mediados del siglo XII; véanse DONOVAN, R. B.: *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1958, p. 76 y ss.; MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.): *Textos medievales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 169 y ss.; FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad...*, op. cit., p. 459-462; LOZANO, T.: *Cantemos al alba: origins of songs, sounds and liturgical drama of Hispanic New Mexico*, University of New Mexico, 2007, p. 228-230. Sobre la Epifanía del coro mateano, véase OTERO TÚÑEZ, R. e YZQUIERDO FERRÍN, R.: *El Coro del Maestro Mateo*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990, p. 120-124.
- 79 *Idem*, p. 120.
- 80 Desconocemos la cantidad de frescos románicos perdidos donde se representase esta iconografía, sin duda abundante en el camino de Santiago y fuera de él; sobre el excepcional conjunto leonés véanse WILLIAMS, J.: "San Isidoro in León. Evidence for a new history", *Art Bulletin*, LV, 1973, p. 171-185; VIÑAYO GONZÁLEZ, A.: *San Isidoro de León. Pintura Románica del Panteón de Reyes*, León, Everest, 1993; GRAU LOBO, L. A.: *Pintura Románica en Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, p. 62-72.
- 81 En la noche en que fue entregado, dijo Jesús a sus discípulos: "Tomad y comed todos de él, porque esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros" (Mt. 26, 26; Lc. 22, 19; 1 Co. 11, 24); convite repetido al tomar el cáliz con el vino, para decirles a los Doce: "Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados" (Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; 1 Co. 11, 25).
- 82 VIZUETE MENDOZA, J. C.: "Teología, Liturgia y Derecho en el origen de la fiesta del Corpus Christi", en FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y MARTÍNEZ GIL, F. (coord.): *La Fiesta...*, op. cit., p. 28.
- 83 En cierta ocasión que san Evurcio estaba oficiando misa apareció milagrosamente en el altar la mano derecha de Cristo, "en carne y hueso", para hacer la señal de la

- 74 CONSTABLE, G.: *The Reformation...*, op. cit., p. 280-281.
- 75 A consagración da festa do Corpus no Concilio de Trento (sesión XIII, cc. 1-5) mantén o sentido eloxioso da celebración do Santísimo Sacramento; véxase MORÁN MARTÍN, R.: "Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)", en FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y MARTÍNEZ GIL, F. (coord.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Junta de Castilla-La Mancha, 2002, p. 74.
- 76 GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.: "Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: signos de un cambio de mentalidades y sensibilidades", *II Curso de Cultura Medieval. Seminario: Alfonso VIII y su época (Aguilar de Campoo, 1-6 de octubre de 1990)*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 1992, p. 180.
- 77 FERNÁNDEZ CONDE, J.: "Religiosidad popular y piedad culta", en GARCÍA-VILLOSLADA, R.: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV. Historia de la Iglesia en España*, t. II-2°, Madrid, BAC, 1982, p. 303.
- 78 Xunto á Virxe e o Neno Xesús están os Reis Magos –e os célebres cabalos do seu cortejo (Museo da Catedral de Santiago)–, protagonistas da *Ordo stellae*, peza dramática que constitúe a primeira obra teatral da literatura castelá, íntimamente vinculada coa liturxia da Epifanía, ou día de Reis. Esta dramaturxia, cuxo texto foi atopado na Catedral de Toledo, está relacionada con San Marcial de Limoges, Santa María de Ripoll e a escola catedralicia compostelá; como se recordará outro drama litúrxico que lle pertencía ó patrimonio litúrxico de Limoges e Compostela, a *Ordo prophetarum*, influíu na serie dos profetas do Pórtico da Gloria; non sería extraño que a *Ordo stellae* estivese na orixe da composición do tímpano da Epifanía, labrado tamén polo obradoiro do Mestre Mateo; segundo Ramón Menéndez Pidal, o *Auto dos Reis Magos*, como el denomina a *Ordo stellae*, era coñecido na España cristiá a mediados do século XII; véxanse DONOVAN, R. B.: *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1958, p. 76 e ss.; MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.): *Textos medievales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 169 y ss.; FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad...*, op. cit., p. 459-462; LOZANO, T.: *Cantemos al alba: origins of songs, sounds and liturgical drama of Hispanic New Mexico*, University of New Mexico, 2007, p. 228-230. Sobre a Epifanía do coro mateán, véxase OTERO TÚÑEZ, R. e YZQUIERDO FERRÍN, R.: *El Coro del Maestro Mateo*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990, p. 120-124.

- 79 *Idem*, p. 120.
- 80 Descoñecemos a cantidade de frescos románicos perdidos onde se representase esta iconografía, sen dúbida abundante no Camiño de Santiago e fóra del; sobre o excepcional conxunto leonés, véxanse WILLIAMS, J.: "San Isidoro in León. Evidence for a new history", *Art Bulletin*, LV, 1973, p. 171-185; VIÑAYO GONZÁLEZ, A.: *San Isidoro de León. Pintura Románica del Panteón de Reyes*, León, Everest, 1993; GRAU LOBO, L. A.: *Pintura Románica en Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, p. 62-72.
- 81 Na noite na que foi entregado, díxolles Xesús ós seus discípulos: "Tomade e comed todos del, porque isto é o meu corpo, que será entregado por vós" (Mt. 26, 26; Lc. 22, 19; 1 Co. 11, 24); convite repetido ó tomar o cáliz co viño, para dicirlles ós Doce: "Tomade e bebede todos del, porque este é o cáliz do meu sangue, sangue da alianza nova e eterna, que será derramado por vós e por todos os homes para o perdón dos pecados" (Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; 1 Co. 11, 25).
- 82 VIZUETE MENDOZA, J. C.: "Teología, Liturgia y Derecho en el origen de la fiesta del Corpus Christi", en FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y MARTÍNEZ GIL, F. (coord.): *La Fiesta...*, op. cit., p. 28.
- 83 En certa ocasión en que Santo Evurcio estaba oficiando misa apareceu milagrosamente no altar a man dereita de Cristo, "en carne e óso", para facer o sinal da cruz e elevar o cáliz e a Hostia; véxase MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 571-572.
- 84 O milagre foi coñecido e descrito a mediados do século XVI polo licenciado MOLINA, B. S. DE: *Descripción del Reyno de Galicia*, Mondoñedo, Agustín Paz, 1550, fol. 21v. Segundo o Padre Yepes, o milagre do Cebreiro aconteceu contra 1300, un día de violenta tormenta de neve. Na igrexa oficiaba misa un clérigo descrito, que tiña como único representante do pobo a un campesiño de Barxamaior chamado Xoán Santín. O oficiante despregou íntimamente o esforzo do paisano por asistir a misa un día tan desaprachable, pero ante o seu estupor, no momento da consagración, o pan e mais o viño se converteron na carne e no sangue de Cristo. Os dous protagonistas desta historia, Santín e o clérigo, xacen enterrados en senllos nichos no interior da igrexa; véxanse VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. e URÍA, J.: *Las peregrinaciones...*, t. II, p. 316-318; DELGADO GÓMEZ, J.: *El Camino Francés en su tramo lucense*, A Coruña, Hércules de Ediciones, 1993, p. 30.

- cruz y elevar el cáliz y la hostia; véase MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 8, p. 571-572.
- 84 El milagro fue conocido y descrito a mediados del siglo XVI por el licenciado MOLINA, B. S. DE: *Descripción del Reyno de Galicia*, Mondoñedo, Agustín Paz, 1550, fol. 21v. Según el padre Yepes el milagro de O Cebreiro sucedió hacia 1300, en un día de violenta tormenta de nieve. En la iglesia oficiaba misa un clérigo descrito, que tenía como único representante del pueblo a un campesino de Barxamaior llamado Juan Santín. El oficiante despreció íntimamente el esfuerzo del paisano por asistir a misa en un día tan desaprachable, pero ante su estupor, en el momento de la consagración, el pan y el vino se convirtieron en carne y sangre de Cristo. Los dos protagonistas de esta historia, Santín y el clérigo, yacen enterrados en sendos nichos en el interior de la iglesia; véanse VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA, J.: *Las peregrinaciones...*, t. II, p. 316-318; DELGADO GÓMEZ, J.: *El Camino Francés en su tramo lucense*, A Coruña, Hércules de Ediciones, 1993, p. 30.
- 85 Los relicarios, el cáliz y su patena se encuentran en la capilla del lado de la Epístola de la cabecera del templo. El cáliz de O Cebreiro está compuesto de copa semiesférica, hástil con nudo esférico decorado con arcos y motivos vegetales y base troncocónica. En el borde de la copa tiene la inscripción: HOC SACRATUR QUO CUNTIS VITA PARABATUR. Hay otro texto en el semicírculo de la base: IN NOMINE NOSTRI IHESU CHRISTI ET BEATE MARIE VIRGINE. La patena es circular y está decorada con seis lóbulos en relieve; en su centro está grabada la mano de Dios en actitud de bendecir; sobre estas piezas véase LARRIBA LEIRA, M.: "Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro", *Galicia no Tempo*, catálogo de la exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1990, p. 217-218.
- 86 Las ampollas son de cristal de roca, se coronan con dos pequeños ángeles metálicos, en cuyas manos portan un cáliz y una patena, y se conservan en una pequeña cajita de plata.
- 87 Se trata de un cáliz formado por una taza de comerina oriental, del siglo III-I a.C., realizada en un taller de Antioquía o Alejandría, identificado con el de la Última Cena, un pie de piedra rica de época califal cordobesa (s. X) y una montura con dos asas de oro y adornada con gemas y perlas, que une ambas piezas –taza y pie– con

- Os relicarios, o cáliz e a súa patena están gardados na capela, no lado da Epístola da cabecera do templo. O cáliz do Cebreiro está composto por unha copa semiesférica, hastil con nudo esférico decorado con arcos e motivos vexetais e base troncocónica. No bordo da copa ten a inscrición: HOC SACRATUR QUO CUNTIS VITA PARABATUR. Hai outro texto no semicírculo da base: IN NOMINE NOSTRI IHESU CHRISTI ET BEATE MARIE VIRGINE. A patena é circular e está decorada con seis lóbulos en relevo; no seu centro está gravada a man de Deus en actitude de bendicir; sobre estas pezas, véxase LARRIBA LEIRA, M.: "Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro", *Galicia no Tempo*, catálogo da exposición, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1990, p. 217-218.
- 86 As ampolas son de cristal de rocha, coroadas con dous pequenos anxos metálicos, en cuxas mans portan un cáliz e unha patena, e conservadas nunha pequena caixiña de prata.
- 87 Trátase dun cáliz formado por un vaso de comerina oriental, do século III-I a. de C., realizada nun obradoiro de Antioquía ou Alexandría, identificado co da Derradeira Cea, un pé de pedra rica de época califal cordobesa (século X) e unha montura con dúas asas de ouro e adornada con xemas e perlas, que une ambas as pezas –vaso e pé– con rico labor de ourivaría gótica; véxase BELTRÁN, A.: "Digresión sobre aplicacións do método arqueolóxico a temas medievales", *Espania. Estudios d'Antiquitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1996, p. 65-67.
- 88 Por suposto, cando chegou ó Cebreiro, Laffi deixou constancia de que viu "un importante e santo relicario cunha Hostia, convertida na mesma carne de Cristo Noso Señor, e unha ampolla de cristal con viño convertido no verdadeiro sangue do Noso Señor". O texto, impreso en Bolonia en 1673, é fiel reflexo da súa segunda peregrinación a Compostela (1670); véxase LAFFI, D.: *Viaje a Poniente*, Santiago de Compostela, Sildavia, 1992, p. 115-116 e 124.
- 89 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 7, p. 550-551; véxase BANGO TORVISIO, I. G.: *El Camino...*, op. cit., p. 122-123.
- 90 *Idem*, p. 294.
- 91 A peza orixinal, realizada en ferro forxado no século XV, atópase no Museo de los Caminos de Astorga; no alto do monte, unha réplica desta cruz segue a manter a lem-

- rica labor de orfebrería gótica; véase BELTRÁN, A.: "Digresión sobre aplicaciones del método arqueológico a temas medievales", *Espania. Estudios d'Antiquitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1996, p. 65-67.
- 88 Por supuesto, al llegar a O Cebreiro, Laffi dejó constancia de haber visto "un importante y santo relicario con una Hostia, convertida en la misma carne de Cristo Nuestro Señor, y una ampolla de cristal con vino convertido en la verdadera sangre de Nuestro Señor". El texto impreso en Bolonia en 1673 es fiel reflejo de su segunda peregrinación a Compostela (1670); véase LAFFI, D.: *Viaje a Poniente*, Santiago de Compostela, Sildavia, 1992, p. 115-116 y 124.
- 89 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 7, p. 550-551; véase BANGO TORVISIO, I. G.: *El Camino...*, op. cit., p. 122-123.
- 90 *Idem*, p. 294.
- 91 La pieza original, realizada en hierro forjado en el siglo XV, se encuentra en el Museo de los Caminos de Astorga; en lo alto del monte una réplica de esta cruz sigue manteniendo el recuerdo de este ritual; véase GRAU LOBO, L.: "Cruz de Ferro del puerto de Foncebadón", *Lucas...*, op. cit., p. 336.
- 92 PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Religiosidad...*, op. cit., p. 86-87.
- 93 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 3, p. 536.
- 94 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, 1900, p. 27.
- 95 MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 6, p. 545.
- 96 *Idem*, Libro V, capítulo 9, p. 593-594.
- 97 Un poema del siglo XIII informa de las piadosas mujeres que lavaban los pies y la cabeza de peregrinos y pobres, quienes podían también bañarse, si lo deseaban, en unas "salas de lavados por aguas corrientes"; véase BANGO TORVISIO, I. G.: *El Camino...*, op. cit., p. 123-124.
- 98 Sobre la capacidad bienhechora y salvífica del agua véase FOSSIER, R.: *Gente...*, op. cit., p. 162-165.

- branza deste ritual; véxase GRAU LOBO, L.: "Cruz de Ferro del puerto de Foncebadón", *Lucas...*, op. cit., p. 336.
- 92 PÉREZ LÓPEZ, S. L.: *Religiosidad...*, op. cit., p. 86-87.
- 93 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 3, p. 536.
- 94 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, 1900, p. 27.
- 95 MORALEJO, A., TORRES, C. e FEO, J. (trad.), e MORALEJO, J. J. e GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 6, p. 545.
- 96 *Idem*, Libro V, capítulo 9, p. 593-594.
- 97 Un poema do século XIII informa das piadosas mulleres que lles lavaban os pés e mais a cabeza ós peregrinos e pobres, que podían tamén bañarse, se así o desexaban, nunhas "salas de lavados por augas correntes"; véxase BANGO TORVISIO, I. G.: *El Camino...*, op. cit., p. 123-124.
- 98 Sobre a capacidade benfeitora e salvífica da auga, véxase FOSSIER, R.: *Gente...*, op. cit., p. 162-165.
- 99 SERRANO DURBA, A.: *Higiene y salud pública en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 55.
- 100 A falta de hixiene corporal no Camiño de Santiago, quer en época medieval quer na Idade Moderna, foi destacada por URÍA, J.: "La peregrinación compostelana en el aspecto médico", en VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. e URÍA, J.: *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. I, p. 415-421.
- 101 ROSENDE VALDÉS, A.: "Peregrinos en el Monte do Gozo", *Santiago. Camino de Europa...*, op. cit., p. 334-335; STARKIE, W.: *El Camino de Santiago. Las peregrinaciones al Sepulcro del Apóstol*, Palencia, Ediciones Páramo, 2010, p. 392-393.
- 102 LAFFI, D.: *Viaje...*, op. cit., p. 127.
- 103 CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A.: *A vieira en Compostela: a insignia da peregrinación xacobea*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2007.
- 104 *Santiago de Compostela. 1000 Anos de Pélerinage Eurpéen*, catálogo da exposición, Gante, Europalia, 1985, p. 295-299; SPENCER, B.: *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges. Medieval Finds from Excavation in London*, Londres, TSO, 1998; *Pilgrim Badges from Scotland. St. Andrews Museum. An exhibition for the Millennium (20 November 1999-27 March 2000)*, St. Andrews, 1999.

- 99 SERRANO DURBÁ, A.: *Higiene y salud pública en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 55.
- 100 La falta de higiene corporal en el camino de Santiago, tanto en época medieval como en la Edad Moderna, ha sido destacada por URÍA, J.: "La peregrinación compostelana en el aspecto médico", en VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA, J.: *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. I, p. 415-421.
- 101 ROSENDE VALDÉS, A.: "Peregrinos en el Monte do Gozo", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 334-335; STARKIE, W.: *El Camino de Santiago. Las peregrinaciones al Sepulcro del Apóstol*, Palencia, Ediciones Páramo, 2010, p. 392-393.
- 102 LAFFI, D.: *Viaje...*, op. cit., p. 127.
- 103 CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A.: *A vieira en Compostela: a insignia da peregrinación xacoba*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2007.
- 104 *Santiago de Compostela, 1000 Ans de Pélerinage Européen*, catálogo de la exposición, Gante, Europalia, 1985, p. 295-299; SPENCER, B.: *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges. Medieval Finds from Excavation in London*, Londres, TSO, 1998; *Pilgrim Badges from Scotland. St. Andrews Museum. An exhibition for the Millennium (20 November 1999-27 March 2000)*, St. Andrews, 1999.
- 105 Con estos elementos se enteró la reina Isabel en Santa Clara-a-Velha de Coimbra; véase LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia...*, t. VI, 1903, p. 297-300 y apéndice XIX: "Relación de la peregrinación de la Reina de Portugal Santa Isabel a Santiago", p. 83-86; BAQUERO MORENO, H. y OLIVEIRA MARTINS, A. M. DE: "Figuras de la realeza portuguesa en peregrinación a Santiago", *Santiago Camino de Europa...*, op. cit., p. 109-112; MORALEJO, S. y REAL, M.: "Báculo de Santa Isabel de Portugal", *idem*, p. 434-435.
- 106 CAUCCI VON SAUCKEN, J.: *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2001.
- 107 Con la celebración del primer año jubilar romano (1300) y la presentación pública del lienzo de la Verónica, se popularizaron las pequeñas réplicas de la Santa Faz; sobre estos aspectos véase el valioso trabajo de KÖSTER, K.: "Emblemas medievales de peregrinos", en ALMAZÁN, V. (ed.): *Seis ensaios...*, op. cit., p. 380-381.
- 108 JACOMET, H.: "Le bourdon, la besace et la coquille", *Archéologia*, n.º 258, 1990, p. 42-51; MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, F.: "Emblemas de peregrinos y de la peregrinación a Santiago", en SANTIAGO-OTERO, H. (coord.): *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, p. 365-373.
- 109 "Las conchas, acomodadas a manera de dedos, significan las obras buenas, en las cuales el que dignamente las lleva debe perseverar"; cfr. MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro I, capítulo 17, p. 197. Es, en definitiva, un símbolo de la renovación vital del peregrino, como recuerda DÍAZ y DÍAZ, M. C.: "La espiritualidad...", op. cit., p. 260.
- 110 Un milagro que tiene lugar en Apulia; un hombre enfermo de garganta pide que le diesen una concha de vieira que hubiese llevado un peregrino jacobeo; un vecino suyo le facilita una y al tocarla con ella la parte enferma sanó de inmediato, por lo que marchó como peregrino a Compostela para mostrar su agradecimiento al apóstol; cfr. MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro II, capítulo 17, p. 355.
- 111 Milagro conocido por un pergamino de 1443 del monasterio de Alcobaca, publicado por CASTELLÁ FERRER, M.: *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, 1610 (ed. facsímil Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000), Libro II, fol. 123-124.
- 112 La concha es emblema jacobeo de identidad *post mortem*, símbolo de las virtudes de quien lo porta y elemento ligado a la resurrección y a la vida eterna, como recuerda CASTELLÍ, P.: "Dalla conchiglia di Venere alla conchiglia di Sant'Iacopo. La metamorfosi di un simbolo", *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos (Santiago, noviembre 1993)*, op. cit., p. 111-125; sobre las necrópolis con ritual funerario jacobeo véase GUERRA CAMPOS, J.: *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago, 1982, p. 454; *Santiago de Compostela, 1000 ans...*, op. cit., p. 292-294; MORALEJO, S.: "Concha de peregrino", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 356-357. Había cementerios exclusivos para peregrinos, como el de Azofra (La Rioja) y el de los Trinitarios de Burgos, San Juan de Burgos y el cementerio de peregrinos de Compostela, al que se accedía saliendo por la Puerta del Santo Peregrino (MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.), y MORALEJO, J. J. y GARCÍA BLANCO, M. J. (ed.): *Liber...*, op. cit., Libro V, capítulo 9, p. 585); véase GALLEGOS VÁZQUEZ, F.: *Estatuto jurídico...*, op. cit., p. 165.
- 113 Se trata de un peregrino que en 930 llega al monasterio de Reichenau, situado al sur de Alemania, en el lago Constanza, asegurando que había visitado varios santuarios famosos, "entre otros Santiago de Compostela donde recobró la vista", según HERBERS, K.: "El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur", *Compostellanum*, 36, Santiago de Compostela, 1991, p. 255-264, especialmente, 257-258.
- 114 La denominada *Visio Thurkilli* recoge un caso sucedido el 27 de octubre de 1206, según el cual el alma de un campesino inglés de una aldea próxima a Colchester (Essex) fue llevada a Compostela por san Julián el Hospitalero; allí lo reciben santo Domingo de la Calzada y Santiago el Mayor, quien lo reconoce como peregrino suyo, para mostrarle los tres lugares de destino de las almas; al regresar al mundo de los vivos, tras dos días de trance, cuenta su experiencia en las fiestas de Difuntos y Todos los Santos; finalmente, el abad cisterciense Ralph de Coggeshall deja escrito este relato que ya pertenecía a la tradición oral. La fuente se encuentra en SCHMIDT, P. G. (ed.): *Visio Thurkilli relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Leipzig, B.G. Teubner, 1978; el tema fue tratado, entre otros, por STARKIE, W.: *El Camino de Santiago. Las peregrinaciones al Sepulcro del Apóstol*, Madrid, 1958, p. 386-387 y Palencia, Ediciones Páramo, 2010, p. 413-414; GEREMEK, B.: "La historia de la cultura i la cultura popular: observacions epistemològiques", en SAN MARTÍN, A. (ed.): *Cap a una nova cultura*, Valencia, 1995, p. 216-217; KERR, J.: "Monastic Hospitality: the Benedictines in England, c. 1070-c. 1245", en J. GILLIGHAM, J. (ed.): *Anglo-Norman Studies. XXIII Proceedings of the Battle Conference 2000*, Suffolk, 2001, p. 99, nota 14; CASTIÑEIRAS, M.: "El concierto del Apocalipsis en el arte de los caminos de peregrinación", en VILLANUEVA, C. (coord.): *El sonido de la piedra. Actas del encuentro sobre instrumentos en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 2005, p. 145-146.
- 115 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia...*, op. cit., t. V, 1902, apéndice 28, p. 73-74.
- 116 LÓPEZ ALSINA, F.: "El papa Alejandro III confirma el jubileo de la Iglesia de Santiago", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 340; LÓPEZ ALSINA, F.: "Años Santos Romanos y Años Santo Compostelanos", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 216-219. Una tradición bierzana de origen incierto asegura que podían obtener indulgencias, pasando por la portada norte de la iglesia de Santiago
- Palencia, Ediciones Páramo, 2010, p. 413-414; GEREMEK, B.: "La historia de la cultura i la cultura popular: observacions epistemològiques", en SAN MARTÍN, A. (ed.): *Cap a una nova cultura*, Valencia, 1995, p. 216-217; KERR, J.: "Monastic Hospitality: the Benedictines in England, c. 1070-c. 1245", en J. GILLIGHAM, J. (ed.): *Anglo-Norman Studies. XXIII Proceedings of the Battle Conference 2000*, Suffolk, 2001, p. 99, nota 14; CASTIÑEIRAS, M.: "El concierto del Apocalipsis en el arte de los caminos de peregrinación", en VILLANUEVA, C. (coord.): *El sonido de la piedra. Actas del encuentro sobre instrumentos en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 2005, p. 145-146.
- 115 LÓPEZ FERREIRO, A.: *Historia...*, op. cit., t. V, 1902, apéndice 28, p. 73-74.
- 116 LÓPEZ ALSINA, F.: "El papa Alejandro III confirma el jubileo de la Iglesia de Santiago", *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., p. 340; LÓPEZ ALSINA, F.: "Años Santos Romanos y Años Santo Compostelanos", en CAUCCI VON SAUCKEN, P. (ed.): *Santiago...*, op. cit., p. 216-219. Una tradición bierzana de orixe incerta asegura que podían obtener indulgencias, pasando por la portada norte de la iglesia de Villafranca del Bierzo, aquellos peregrinos impedidos o esgotados, incapaces de ascender a O Cebreiro y de continuar cara a Santiago; véase URÍA, J.: "De Ponferrada al Cebreiro", en VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA, J.: *Las peregrinaciones...*, op. cit., t. II, p. 301.
- 117 Referimos ó sistema ideolóxico enunciado entre 1025 y 1030 por Gerardo de Cambrey y Adalberón de Laon, forxadores da representación trifuncional da sociedade medieval; un sistema que organizaba o mundo en tres ordes: a dos que oran, a dos que combaten e a dos que traballan. Entre eles había un principio de reciprocidade, e así os oradores podían dedicarse ás súas actividades grazas á seguridade garantida polos guerreiros e ó traballo dos campesiños; estes estaban baixo a protección dos guerreiros e obtiñan o perdón das súas culpas coas pregarías dos que oraban; e en terceiro lugar, os guerreiros obteñen o seu sustento co traballo dos campesiños e os impostos dos mercadores, e salvan a súa alma coas oracións dos clérigos; véanse LE GOFF, J.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, p. 76-85; LE GOFF, J.: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 233-236; DUBY, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992, p. 76-77.
- 118 COLZANI, G.: *La comunión de los santos. Unidad de cristología y eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 20.
- 119 A práctica das oracións-sufraixio a prol dos defuntos remóntase ós primeiros tempos da historia da Igrexa. costume piadosa que leva implícita a crenza nunha purificación *post mortem*. Esta fe atópase nos padres da Igrexa, como Clemente Alexandrino, Oríxenes, Tertuliano, San Ciprián e Santo Agostiño (*Confesións*, IX, XIII, 34-37), quen creu firmemente na validez dos sufraxios a prol dos defuntos (*A Cidade de Deus*, libro XXI, capítulos XIII, XXIV, XXVI); véxase o traballo clásico de LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 80-102, e as apreciacións máis recentes de FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad...*, op. cit., p. 519-525; CARRASCO MANCHEDO, A. I. e RÁBADE OBRADO, M. P. (coord.): *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, p. 380-389.
- 120 Esta solidariedade da comunidade cos familiares dos defuntos era recomendación de San Paulo (1 Tes. 4.18).
- 121 COLZANI, G.: *La comunión...*, op. cit., p. 24-25.
- 118 COLZANI, G.: *La comunión de los santos. Unidad de cristología y eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 20.
- 119 A práctica das oracións-sufraixio a prol dos defuntos remóntase ós primeiros tempos da historia da Igrexa. costume piadosa que leva implícita a crenza nunha purificación *post mortem*. Esta fe atópase nos padres da Igrexa, como Clemente Alexandrino, Oríxenes, Tertuliano, San Ciprián e Santo Agostiño (*Confesións*, IX, XIII, 34-37), quen creu firmemente na validez dos sufraxios a prol dos defuntos (*A Cidade de Deus*, libro XXI, capítulos XIII, XXIV, XXVI); véxase o traballo clásico de LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 80-102, e as apreciacións máis recentes de FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad...*, op. cit., p. 519-525; CARRASCO MANCHEDO, A. I. e RÁBADE OBRADO, M. P. (coord.): *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, p. 380-389.
- 120 Esta solidariedade da comunidade cos familiares dos defuntos era recomendación de San Paulo (1 Tes. 4.18).
- 121 COLZANI, G.: *La comunión...*, op. cit., p. 24-25.
- 122 En ambas as dúas liturxias altomedievais existía a oración polos defuntos; para os vivos, os fieis pedían a saúde do corpo e da alma, e para os mortos era implorado o descanso mentres agardan o final dos tempos; véxanse P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, op. cit., 1983, p. 131; McLAUGHLIN, M.: *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Londres, Cornell University Press, 1994, p. 178-249.
- 123 A este espazo ou estado intermedio que existe no mundo ultraterreo deberán ir, por tempo indefinido, as almas dos que non foron nin absolutamente bos nin totalmente maos; véxanse LE GOFF, J.: *El nacimiento...*, op. cit., p. 339; e LE GOFF, J.: *Lo maravilloso...*, op. cit., p. 44-51.
- 124 HUIZINGA, J.: *El Otoño...*, op. cit., p. 285-289.
- 125 A este pontífice débémolle esta reflexión: "Quen non intercederá de boa gana coas súas pregarías diante da indivisible Trindade a prol dos mortos, sendo así que el mesmo deberá morrer tamén, quen non faría nesta vida por outro o mesmo que desexa que outros fagan por el cando morra?". A fins do século XII comeza a popularizarse o concepto de solidariedade entre vivos e mortos, a través do pleno establecemento da idea do Purgatorio, na que foron decisivos o papel de teólogos, canonistas e monxes cistercienses e, por suposto, as definicións emanadas dos concilios ecuménicos Lyon

- 122 En ambas liturgias altomedievales existía la oración por los difuntos; para los vivos los fieles pedían la salud del cuerpo y del alma, mientras que para los muertos se imploraba el descanso mientras aguardan el final de los tiempos; véanse P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, op. cit., 1983, p. 131; McLAUGHLIN, M.: *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Londres, Cornell University Press, 1994, p. 178-249.
- 123 A este espacio o estado intermedio que existe en el mundo ultraterreno deberán ir, por tiempo indefinido, las almas de los que no fueron ni absolutamente buenos ni absolutamente malos; véanse LE GOFF, J.: *El nacimiento...*, op. cit., p. 339; y LE GOFF, J.: *Lo maravilloso...*, op. cit., p. 44-51.
- 124 HUIZINGA, J.: *El Otoño...*, op. cit., p. 285-289.
- 125 A este pontífice le debemos esta reflexión: "Quién no intercedería de buena gana con sus plegarias ante la indivisible Trinidad en favor de los muertos, siendo así que él mismo deberá morir también, quién no haría en esta vida por otro lo mismo que desea que otros hagan por él cuando muera?". A fines del siglo XII comienza a popularizarse el concepto de solidaridad entre vivos y muertos, a través del pleno establecimiento de la idea del purgatorio, en la que fue decisivo el papel de teólogos, canonistas y monjes cistercienses, y por supuesto las definiciones emanadas de los concilios ecuménicos Lyon I y Lyon II; véanse LE GOFF, J.: *El nacimiento...*, op. cit., p. 201-202.
- 126 *Idem*, p. 151-177 y 190-200; ARIÈS, P.: *El hombre...*, op. cit., p. 132-134; DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: "La espiritualidad...", op. cit., p. 250.
- 127 Las indulgencias ofrecidas por la Iglesia de Santiago precedieron en el tiempo a los beneficios espirituales ganados en Roma, cuyas iglesias no dispusieron de indulgen-

- cias oficiales hasta finales del siglo XIII, cuando el papa Nicolás IV (1288-92) le concede a la basílica de San Pedro la primera gran perdonanza, según destaca PLÓTZ, R.: "Memoria...", op. cit., p. 281.
- 128 *Idem*, p. 280-281.
- 129 Será en tiempos del arzobispo Lope de Mendoza (1400-45) cuando la Iglesia compostelana auspicie la celebración de su año santo. Su primera convocatoria se produjo en 1428, tras la celebración del quinto año santo romano (1423); el año santo compostelano de 1484 el jubileo de Santiago recibe por fin el respaldo del papa Sixto IV; véase LÓPEZ ALSINA, F.: "Años Santos...", op. cit., p. 230-242.
- 130 FRUGONI, A.: "Il Giubileo di Bonifacio VIII", *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Maratoriano*, 1950, p. 1-121. El mismo estudio se ha publicado también en *Incontri nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 1979, p. 73-177.
- 131 HUIZINGA, J.: *El Otoño...*, op. cit., p. 43-54.
- 132 Sobre la pervivencia de la peregrinación compostelana en los finales del medioevo se ha insistido en SINGUL, F.: "O Camiño de Santiago no século XV: rutas terrestres e peregrinacións marítimas", *Os Capítulos da Irmandade. Peregrinación e conflito social na Galicia do século XV*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2006, p. 468-483. La crisis del Quinientos fue provocada, más que por la crítica de Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero, por el exceso de celo de la Inquisición española, la xenofobia –desconfianza hacia los extranjeros, posibles herejes o malhechores–, las guerras entre España y Francia, y la guerra civil francesa de la segunda mitad del siglo XVI; véase MIECK, I.: "A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650. Resonancia, transformación de estructura e crise", en ALMAZÁN, V. (ed.): *Seis ensaios...*, op. cit., p. 338-349.

- I e Lyon II; véxanse LE GOFF, J.: *El nacimiento...*, op. cit., p. 201-202.
- 126 *Idem*, p. 151-177 e 190-200; ARIÈS, P.: *El hombre...*, op. cit., p. 132-134; DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: "La espiritualidad...", op. cit., p. 250.
- 127 As indulxencias ofrecidas pola Igrexa de Santiago precederon no tempo os beneficios espirituais gañados en Roma, cuxas igrexas non dispuxeron de indulxencias oficiais ata fins do século XIII, cando o Papa Nicolás IV (1288-1292) lle concede á Basílica de San Pedro a primeira gran perdoanza, segundo destaca PLÓTZ, R.: "Memoria...", op. cit., p. 281.
- 128 *Idem*, p. 280-281.
- 129 Será en tempos do arcebispo Lope de Mendoza (1400-1445) cando a Igrexa compostelá auspicie a celebración do seu Ano Santo. A súa primeira convocatoria produciuse en 1428, logo da celebración do quinto Ano Santo Romano (1423); no Ano Santo Compostelán de 1484 o xubileu de Santiago recibe por fin o respaldo do Papa Sixto IV; véxase LÓPEZ ALSINA, F.: "Años Santos...", op. cit., p. 230-242.

- 130 FRUGONI, A.: "Il Giubileo di Bonifacio VIII", *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Maratoriano*, 1950, p. 1-121. O mesmo estudo foi publicado tamén en *Incontri nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 1979, p. 73-177.
- 131 HUIZINGA, J.: *El Otoño...*, op. cit., p. 43-54.
- 132 Sobre a supervivencia da peregrinación compostelá nos anos finais do Medioevo insintiu SINGUL, F.: "O Camiño de Santiago no século XV: rutas terrestres e peregrinacións marítimas", *Os Capítulos da Irmandade. Peregrinación e conflito social na Galicia do século XV*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2006, p. 468-483. A crise do Quinientos foi provocada, máis que pola crítica de Erasmo de Rotterdam e Martín Lutero, polo exceso de celo da Inquisición Española, a xenofobia –desconfianza dos estranxeiros, posibles herexes ou malfeitores–, as guerras entre España e Francia, e a Guerra Civil Francesa da segunda metade do século XVI; véxase MIECK, I.: "A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650. Resonancia, transformación de estrutura e crise", en ALMAZÁN, V. (ed.): *Seis ensaios...*, op. cit., p. 338-349.



Insignia de peregrinación con la imagen de la Magdalena
Taller francés. Siglo XIV
Plomo y estaño
Museo de la Catedral de San Martiño. Ourense

Insignia de peregrinación coa imaxe da Magdalena
Obradoiro francés. Século XIV
Chumbo e estaño
Museo da Catedral de San Martiño. Ourense

Imagen relicario de la Magdalena
Anónimo. Siglo XVI
Madera policromada
Museo de la Catedral de San Martiño. Ourense

Imaxe relicario da Magdalena
Anónimo. Século XVI
Madeira policromada
Museo da Catedral de San Martiño. Ourense