

ad limina

S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

Vol. V. 2014. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

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

AD LIMINA

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

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións

Revista anual publicada por la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo /

Yearly journal published by S.A. de Xestión do Plan Xacobeo /

Revista anual publicada pola S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

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

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

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

Xunta de Galicia

Alberto Núñez Feijóo (Presidente, *President*, Presidente); M^a Nava Castro Domínguez (Directora de Turismo de Galicia, *Director of Tourism for Galicia*, Directora de Turismo de Galicia).

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

Presidente / *Chairman* / Presidente:

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

Vocales / *Members* / Vogais:

Maria José Azevedo Santos (Universidade de Coimbra – Portugal *Portugal*, Portugal);
Simon Barton (University of Exeter – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido);
Manuel Castiñeiras (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España);
Klaus Herbers (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemania);
Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);
Segundo L. Pérez López (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);
Robert Plötz (Universität Würzburg – Alemania, *Germany*, Alemania) Adeline
Rucquoi (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS - Francia, *France*, Francia).

Consejo científico / *Scientific Board* / Consello Científico

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

REDACCIÓN E INTERCAMBIO /
EDITION AND EXCHANGE /
REDACCIÓN E INTERCAMBIO

AD LIMINA

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

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

© S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

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

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

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

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

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

CUBIERTA / COVER / CUBERTA

*Convento de San Francisco, Santiago de Compostela. Capitel da sala capitular gótica, san Francisco dándolles de comer aos animais.
Fotografía: Ovidio Aldegunde*

Esta publicación fue cofinanciada mediante el Programa Operativo FEDER GALICIA 2007/2013, T.P.5.57.

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Francisco Singul

Presentación

–15–

Carmen Manso Porto

Real Academia de la Historia

*El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición
de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214*

The convent of St. Francis of Valdediós, sanctuary of the Francis of Assisi's pilgrimage
tradition to Santiago de Compostela in 1214

*O convento de San Francisco de Valdediós, santuario da tradición da peregrinación
de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214*

–17–

M^a Dolores Fraga Sampedro y María Luz Ríos Rodríguez

Universidade de Santiago de Compostela

*Aproximación a la topografía espiritual de Santiago en la Baja Edad Media:
antiguas y nuevas devociones*

Approach to spiritual topography of Santiago de Compostela in the late Middle Ages:
old and new devotions

*Aproximación á topografía espiritual de Santiago na Baixa Idade Media:
antigas e novas devocións*

–43–

Manuel Castiñeiras González

Universitat Autònoma de Barcelona

*Vox Domini: el órgano medieval del Museo del Studium Biblicum Franciscanum
de Jerusalén y la perdida Sibila de la iglesia de la Natividad de Belén*

*Vox Domini: the medieval organ of the Museum of Jerusalem's
Studium Biblicum Franciscanum and the lost Sibila of the church
of the Bethlehem's Nativity*

*Vox Domini: o órgano medieval do Museo do Studium Biblicum Franciscanum de Xerusalén
e a perdida Sibila da igrexa da Natividade de Belén*

–63–

Juan M. Monterroso Montero

Universidade de Santiago de Compostela

*Gloriam precedit humilitas... El peregrino y el arte de la memoria,
dos elementos de la construcción iconográfica de san Francisco*

*Gloriam precedit humilitas... The pilgrim and de memory's art,
two elements of the iconographical construction of san Francis*

*Gloriam precedit humilitas... O peregrino e a arte da memoria,
dous elementos da construción iconográfica de san Francisco*

-83-

Paula Pita Galán

Universidade de Santiago de Compostela

*Arquitectos, maestros de obras, canteros y carpinteros: los frailes legos
en la fábrica del convento de San Francisco de Santiago*

*Architects, master builders, masons and carpenters: lay brothers
at the building workshop of the friary of San Francisco de Santiago*

*Arquitectos, mestres de obras, canteiros e carpinteiros: os frades leigos
na fábrica do convento de San Francisco de Santiago*

-103-

Miriam Elena Cortés López

Universidade de Santiago de Compostela

Grupo de Investigación Iacobus

*De huellas franciscanas. Estudio de la escalera monumental
en el convento de Santa Clara de Santiago de Compostela*

*De Franciscan steps. Monumental staircase study
in Santa Clara's Convent of Santiago de Compostela*

*De pegadas franciscanas. Estudo da escaleira monumental
no convento de Santa Clara de Santiago de Compostela*

-121-

Carla Fernández Martínez

Universidade de Santiago de Compostela

*Entre la nostalgia y el recuerdo.
Iconografía de San Francisco de Pontevedra*

*Within nostalgia and remembrance.
Iconography of San Francisco de Pontevedra*

*Entre a nostalxia e o recordo.
Iconografía de San Francisco de Pontevedra*

-151-

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha

Universidade Católica de Porto

Mestre Aquilino e o caminho de Santiago

El maestro Aquilino y el camino de Santiago

Master Aquilino and the Way of Saint James

O mestre Aquilino e o camiño de Santiago

-165-

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIÓNS

El Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino

-183-

Imaginarios jacobeos entre Europa y América

-185-

Xacobeo. De un recurso a un evento turístico global

-189-

Redefining Pilgrimage.

News Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages

-193-

Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge

-195-

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Artículos

Articles

Artigos

Presentación

Francisco Singul

El número cinco de la Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones *Ad Limina* es un monográfico que trata aspectos relevantes del franciscanismo vinculados a la cultura jacobea, editado en el marco de la celebración del VIII Centenario de la Peregrinación de San Francisco de Asís a Compostela. Un nuevo número de *Ad Limina* que se adentra y explora las enormes y atractivas posibilidades que ofrece la cultura franciscana, en este caso relacionada con la arquitectura, la iconografía, la música y la etnografía. De esta suerte, ve la luz un valioso análisis que desvela aspectos significativos del compostelano convento de San Francisco de Valdediós, gracias a la investigación de Carmen Manso Porto. Siguiendo la estela cultural y devocional de las comunidades franciscanas en la Compostela bajomedieval, M^a Dolores Fraga y María Luz Ríos muestran el marco urbano y ritual de las diversas devociones vividas al amparo de la nueva sensibilidad. Otra de las novedades de *Ad Limina* es la ofrecida por Manuel Castiñeiras con un revelador estudio centrado en una pieza tan imantadora como el órgano conservado en Jerusalén, en el convento de la Flagelación, y sus conexiones con Santiago.

La iconografía franciscana en la cultura barroca es un tema bellamente presentado por Juan Monterroso, autor que se detiene en la imagen peregrina de san Francisco, ilustrando su elaborado discurso con una pequeña pero deslumbrante colección de grabados. Paula Pita ha trabajado con generoso esfuerzo en un tema de su especialidad, la arquitectura barroca compostelana; en este caso presentando la labor de los maestros legos en el convento de San Francisco y su huella en la arquitectura y carpintería de esta fábrica conventual. Siguiendo una metodología similar, precisa en la documentación histórica y analítica con la bibliografía, Miriam Elena Cortés ofrece un estudio sobre la escalera monumental de Santa Clara de Santiago, una obra maestra del funcionalismo barroco, con evidentes y eminentes dotes ornamentales y urbanísticas, aspecto este último reflejado en el trabajo de Carla Fernández, y referido a la huella romántica del convento de San Francisco

de Pontevedra; un recuerdo dejado en la documentación gráfica decimonónica, muy útil para el análisis de los cambios vividos por la fábrica y su entorno urbano.

Por último, Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha profundiza en la memoria del camino de Santiago y en la tradición de la peregrinación del *poverello*, recogidas a mediados del siglo XX del imaginario popular luso por Aquilino Ribeira, eminente escritor portugués propuesto a Premio Nobel en 1960.

Sirva este número de *Ad Limina* para iluminar mínimamente la trabazón histórica entre cultura jacobea y franciscanismo. No se agotan los temas con este monográfico, ni mucho menos se pretende, más bien al contrario, pues sus estudios estimulan nuevas orientaciones en las investigaciones sobre las peregrinaciones, la cultura visual, la arquitectura y la etnografía.

El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214

Carmen Manso Porto
Real Academia de la Historia

Al Prof. Dr. José García Oro, OFM, gran historiador de la Orden franciscana, maestro de muchos investigadores.

Resumen: La mayoría de los templos de las órdenes mendicantes edificados en Galicia durante el siglo XIII y comienzos del XIV fueron renovados y ampliados a finales de la Edad Media o en época moderna. El peso de la tradición de la peregrinación del fundador a Compostela en 1214 y la revelación divina de edificar conventos de su Orden en España, el primero de los cuales sería el compostelano, fue la principal razón de la conservación de la iglesia medieval hasta el siglo XVIII. Este espacio sagrado evocaba la fundación de San Francisco de Asís. Las sucesivas ampliaciones por el ábside y alrededor de la nave fueron cubriendo las necesidades de los fieles. Las reformas contribuyeron a su conservación durante cinco siglos. En 1741, su grave estado de ruina obligó a su demolición. Los frailes solo pudieron salvar las reliquias más evocadoras de la tradición franciscana.

Palabras clave: Francisco de Asís, fundación, convento e iglesia de San Francisco de Santiago, leyenda, peregrinación.

The convent of St. Francis of Valdediós, sanctuary of the Francis of Assisi's pilgrimage tradition to Santiago de Compostela in 1214

Abstract: Most of the mendicant orders temples built in Galicia in the thirteenth and early fourteenth centuries were renovated and extended in the late Middle Ages and in modern times. The weight of the tradition of founder's pilgrimage to Compostela in 1214 and the divine revelation to build convents of his Order in Spain, the first of which would be the Compostela, was the main reason for the conservation of the medieval church up to the XVIII century. This sacred space evoked the founding by San Francisco de Asís. Successive enlargements of the apse and around the nave covered the needs of the faithful. The reforms contributed to its preservation for five centuries. In 1741, its serious wreck status forced its demolition. The friars were able to save only the most evocative relics of the Franciscan tradition.

Keywords: Francisco de Asís, foundation, convent and church of San Francisco de Santiago, legend, pilgrimage.

O convento de San Francisco de Valdediós, santuario da tradición da peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214

Resumo: A maioría dos templos das ordes mendicantes edificados en Galicia durante o século XIII e comezos do XIV foron renovados e ampliados a finais da Idade Media ou en época moderna. O peso da tradición da peregrinación do fundador a Compostela en 1214 e a revelación divina de edificar conventos da súa orde en España, o primeiro dos cales sería o compostelán, foi a principal razón da conservación da igrexa medieval ata o século XVIII. Este espazo sagrado evocaba a fundación de san Francisco de Asís. As sucesivas ampliacións pola ábsida e arredor da nave foron cubrindo as necesidades dos fieis. As reformas contribuíron á súa conservación durante cinco séculos. En 1741, o seu grave estado de ruína obrigou a demolelo. Os frades só puideron salvar as reliquias máis evocadoras da tradición franciscana.

Palabras clave: Francisco de Asís, fundación, convento e igrexa de San Francisco de Santiago, lenda, peregrinación.

La tradición del viaje de San Francisco de Asís a Compostela en las fuentes franciscanas medievales

Las fuentes franciscanas medievales nos permiten conocer cuándo se empezó a difundir la tradición del viaje de san Francisco de Asís a Compostela y la fundación del convento franciscano. Los relatos hagiográficos y las crónicas del siglo XIII mencionan con brevedad el viaje a España. Así, la *Vita prima* de Celano (1228) se refiere al “encaminamiento de Francisco hacia España, que se trunca por una nueva enfermedad”. La *Vita secunda* (1244-1247) desconoce ese desplazamiento y el *Tratado de los*

milagros (1250-1253) menciona su “regreso de España”¹. Así pues, hasta mediados del siglo XIII la información sobre el viaje es muy escueta. A partir del segundo tercio se amplía y embellece el relato de la *Vita prima* y del *Tratado de los milagros* en la *Legenda maior* de san Buenaventura (1262), la biografía oficial de san Francisco de Asís, que se presentó en el capítulo general de la orden celebrado en París en 1266. Cuenta la leyenda que Francisco se dirigió a España en compañía de fray Bernardo, con intención de pasar a Marruecos; no lo consiguió porque “le sobrevino una gravísima enfermedad, que le impidió llevar a cabo su anhelo”². Lo cuidó un caballero, que le ofreció un potaje de ave, y después regresó a Santa María de la Porciúncula.

Así pues, en el siglo XIII no hay noticias de la supuesta peregrinación de Francisco de Asís a Compostela y tampoco la mencionan los acompañantes de Francisco en las misiones transalpinas, que conocían muy bien el sentido de la peregrinación jacobea. Entre 1220-1230 se produce la expansión de los frailes por diversos países de la cristiandad, en asentamientos provisionales con actividad misionera, a la que después sucede un proceso fundacional que requiere el consentimiento del obispo y de las autoridades urbanas, antes de solicitar la aprobación del papa. Si en ninguno de los documentos conservados sobre el proceso de implantación de los frailes —incluido el de Santiago según veremos—, se cita a san Francisco y su presunto viaje, es lógico pensar que no hubo tal peregrinación del santo a Compostela. Como ya apuntó García Oro, será la primera generación franciscana la que peregrine a Compostela y participe de las fundaciones en las principales ciudades del Camino de Santiago, en sus diversas etapas y vías³. Tras la muerte de san Buenaventura (1274) se escribieron nuevas narraciones sobre san Francisco con el deseo de evocar el estilo de vida de los primeros frailes compañeros del santo. Es entonces cuando se empiezan a adobar y embellecer los primeros relatos de acontecimientos providenciales protagonizados por el fundador. La leyenda de la peregrinación de san Francisco a Santiago se introduce en *Actus Beati Francisci et sociorum eius* (ca. 1327-1340), que compila en sesenta y ocho capítulos varios episodios de la vida de san Francisco y de sus primeros compañeros, a partir de la tradición oral y de los recuerdos de los frailes que conocieron al santo y a sus acompañantes. El texto latino fue redactado por Hugolino de Santa María (hoy Montegiorgio), franciscano defensor de la

-
- 1 García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela. Aspectos de una tradición franciscana”, *Compostellanum*, vol. 57, 3-4 (2012), pp. 143-154, ha dedicado un valioso estudio a esta tradición, en el que ofrece un estado de la cuestión, con nuevas aportaciones documentales. Las citas de las fuentes del siglo XIII las he tomado de este autor (véase pp. 144-145); véanse también Manso Porto, C., “San Francesco d’Assisi e la sua missione apostolica a Compostela. Tradizione letteraria e riflessioni su stanziamento e fondazione del convento compostelano”. En: Singul, F. (dir.), *Pellegrino e nuovo apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago*, Palazzo Bonacquisti, Assisi. Dal 22 agosto al 20 ottobre 2013, Xunta de Galicia, 2013, pp. 78-96 (italiano), 305-314 (gallego), 408-417 (español), 513-523 (inglés). Reedición en español *Peregrino y nuevo apóstol. San Francisco en el Camino de Santiago*, Xunta de Galicia, 2014; Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías de San Francisco de Asís en Galicia: tradiciones, leyendas y textos”, *Anuario Brigantino*, n.º 36 (2013), pp. 277-316.
 - 2 “Leyenda mayor”, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Edición preparada por J. A. Guerra, quinta edición, Madrid, 1993, pp. 376-500; p. 439, núm. 6.
 - 3 García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela...”, *op. cit.*, pp. 146-147.

pobreza absoluta en la línea de los espirituales, que murió hacia 1350. En el texto relativo a la peregrinación dice:

En los principios de la Orden, cuando los frailes eran pocos, y aun no se habían fundado conventos, se dirigió san Francisco a visitar el sepulcro de Santiago, llevando consigo algunos compañeros, entre los cuales iba Fr. Bernardo. Yendo todos juntos, al llegar a cierto paraje, hallaron a un enfermo, compadecido del cual, san Francisco, dijo a Fr. Bernardo: Quiero, hijo, quedes aquí para cuidar a este enfermo. Arrodillándose al punto e inclinando su cabeza, acató Fr. Bernardo con gran reverencia el precepto de su santo Padre. San Francisco, pues, habiendo dejado a Fr. Bernardo con el sobredicho enfermo, continuó el viaje con los demás compañeros hacia Compostela. Hallándose ya aquí y haciendo oración delante del sepulcro del santo Apóstol, *le fue revelado por el Señor que fundase conventos por el mundo*; puesto que su Orden debería dilatarse prodigiosamente; así que desde entonces, obediente al divino mandato, comenzó a fundar conventos en muchos lugares⁴.

Entre 1370-1390, otro fraile franciscano anónimo toscano seleccionó los mejores pasajes de *Actus* y los tradujo del latín intitulándolos *Floreccillas*. La narración del viaje a Santiago es muy parecida:

...Pasando la noche en oración en la iglesia de Santiago, le fue revelado por Dios a san Francisco que él debía ocupar muchos lugares en el mundo, porque la Orden suya debía extenderse y crecer en gran multitud de frailes. Por esa revelación comenzó san Francisco a fundar conventos en aquella comarca⁵.

La *Crónica de los XXIV Generales*, redactada por Fr. Arnaldo de Seranno hacia 1370, se inspira en los relatos precedentes:

Habiendo (san Francisco) venido a España comenzó a enfermar gravísimamente; sin embargo, visitó con gran devoción el sepulcro del apóstol Santiago; y orando fervorosamente delante de él, le reveló el Señor que a su regreso adquiriese lugares aptos para vivir en ellos sus frailes⁶.

4 *Actus*, cap. 3, cita tomada de López, A., *La provincia de España de los Frailes Menores. Apuntes histórico-críticos sobre los orígenes de la Orden Franciscana en España*, Santiago, Tip. de *El Eco Franciscano*, 1915, pp. 125-128, 333-343 (p. 126 para la cita); también en Castro, M. de, OFM, *La provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de historia*, Santiago de Compostela, 1984, p. 15.

5 *Las Floreccillas de San Francisco*. Versión castellana y prólogo de Federico Muelas, Salvat Editores, Madrid, 1969, cap. IV, p. 26. También he consultado la reciente edición en versión gallega, *As florinas de san Francisco*. Traducción de Darío Xohan Cabana. Ilustrado por Darío Basso, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, cap. IV, p. 23.

6 *Analecta franciscana*, t. III. Quaracchi, 1897. Praef., VII-VIII, cit. por Castro, M. de, *La provincia franciscana de Santiago...*, op. cit., p. 15.

Así pues, en el siglo XIV se consolidan la tradición de la peregrinación del santo a Compostela y la revelación divina de extender la Orden por el mundo y fundar conventos mientras oraba ante el sepulcro del Apóstol. Dichos relatos se mantienen en el siglo XV. En ninguno de ellos se menciona el convento de Valdediós. La tradición de la fundación de este convento por Francisco de Asís, en 1214, se formulará en el siglo XVI.

La implantación, fundación y construcción del convento de San Francisco en Compostela

Con buen criterio, García Oro plantea que el proyecto religioso de la peregrinación jacobea debió de ser asumido por la primera generación franciscana; es decir, la que siguió a Francisco y a las compañeras de Clara. En el *Proceso de canonización de santa Clara*, una de sus compañeras declaraba que la santa “le había encargado que visitase la Iglesia de Santiago”. Los fundadores del convento franciscano de Santiago serían, pues, los frailes que peregrinaron a Compostela en nombre de Francisco de Asís. Esta hipótesis también explicaría el hecho de que los testigos directos de Francisco en las misiones por tierras extra alpinas, que tenían conocimiento de la peregrinación jacobea y de la implantación de los primeros franciscanos en Compostela, no mencionen en sus escritos la supuesta peregrinación del fundador⁷.

En 1217 y 1219 Francisco celebró dos capítulos generales en la Porciúncula. En el primero envió una expedición de frailes a España, posiblemente al mando de fray Bernardo de Quintaval, que acaso formase una pequeña familia franciscana. En el segundo capítulo asignó a fray Juan Parenti como primer ministro de la Orden franciscana en España y responsable de la agrupación franciscana, que viajó con más de cien religiosos y demostró ser un buen organizador en la implantación y difusión de la Orden. Ambos grupos de frailes recorrieron el Camino de Santiago para establecerse en ciudades estratégicas y florecientes, con buenas comunicaciones⁸.

En el capítulo general celebrado en Asís en 1230 fue nombrado primer ministro fray Juan de Piancarpino. En 1232, el ministro presidió el capítulo de Soria y allí nacieron las provincias ibéricas de Castilla, Aragón y Santiago⁹. En este ambiente urbano dio, pues, comienzo la denominada *Primavera franciscana en España*¹⁰.

7 García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela”, *op. cit.*, pp. 146-147.

8 Castro, M., *La provincia franciscana de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 20-22; García Oro, J., “Francisco de Asís en la España Medieval”, *Liceo Franciscano*, Año XLI (2.ª Época), n.º 121-123 (1988), pp. 1-558 (pp. 45-49 para la cita).

9 López, A., *La provincia de España...*, *op. cit.*, pp. 293-297; *Id.*, “La provincia de Santiago en el siglo XIII”, *El Eco Franciscano* (15 de octubre de 1936), pp. 456-457; Castro, M. de, “Ante un centenario. Vitalidad histórica de la provincia de Santiago y su influencia en la cultura gallega”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XVI (1961), pp. 300-338 (pp. 302-303 para la cita); Castro, M. de, OFM, *La provincia franciscana de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 22-24; García Oro, J., “Francisco de Asís en la España...”, *op. cit.*, pp. 45-52.

10 Término acuñado por García Oro, J., “Francisco de Asís en la España...”, *op. cit.*, p. 47.

En el proceso de implantación de los frailes mendicantes en las ciudades y villas concurrieron varias circunstancias comunes. En los primeros años ocuparon casas donadas por particulares o pequeñas residencias acondicionadas de otros edificios, principalmente hospitales, que suelen localizarse junto a las puertas de acceso al recinto urbano. Desde allí, además de la labor hospitalaria, acogiendo a peregrinos y enfermos, los frailes se desplazaban a las iglesias parroquiales para celebrar los oficios litúrgicos y ejercer su misión apostólica. Su llegada a las villas es autorizada por el prelado de la diócesis y, en algunos casos, responde a una invitación de la realeza, de la nobleza, de los burgueses o del concejo. Los problemas con el clero secular y el cabildo catedralicio, en cuestiones de competencias religiosas, traerán consigo la protección de la Santa Sede, que regulará la misión apostólica de los mendicantes¹¹.

Los franciscanos llegaron a Santiago de Compostela hacia 1220 y los dominicos hacia 1222-1224. El arzobispo Bernardo II (1224-1237) y su cabildo favorecieron su implantación y los ayudaron en su formación intelectual. En 1222 ya residían en sus respectivas casas conventuales: los franciscanos en el barrio de Valdediós (*vallis Dei*), al poniente, junto al río Sarela, y los dominicos en el barrio de Bonaval (*bona vallis*), al oriente, junto al río Sar. Entre los años de 1222 y 1230, los “fratris Vallis Dei” y los dominicos de Bonaval acudieron al palacio arzobispal para retirar, en concepto de préstamo, de treinta y nueve a cuarenta volúmenes de la biblioteca arzobispal o de la particular del arzobispo. En una de las anotaciones (agosto de 1222) figuran los franciscanos Pedro Odoario y Juan Fernández¹². Según García Ballester, la naturaleza de esos libros anotados en el préstamo (*libri naturalis* y libros sagrados) documenta una importante actividad desarrollada en los *Studia* franciscano y dominico y en el de la sede episcopal de Compostela, con una comunidad de maestros y discípulos en sus respectivos centros, que muestran una preocupación intelectual y un especial interés por el estudio de la Sagrada Escritura, las matemáticas y las ciencias naturales. Estas inquietudes eran compartidas por los centros más importantes de la Europa cristiana, especialmente el *Studium* de Oxford, que sigue el modelo de Santiago¹³.

El convento franciscano se fue edificando lentamente con la ayuda de los compostelanos. El terreno debió de ser cedido por los monjes del vecino monasterio de San Martín Pinario. Algunos dignatarios de la catedral, residentes en este barrio de Valdediós, y burgueses compostelanos de apellidos conocidos contribuyeron con generosos legados al mantenimiento del convento en los primeros años de su construcción¹⁴.

11 García Oro, J., “Francisco de Asís en la España...”, *op. cit.*, pp. 45-59; Manso Porto, C., *Arte gótico en Galicia. Los dominicos*, A Coruña, 1993, 2 vols., I, p. 34.

12 García y García, A., Vázquez Janeiro, I., OFM, “La Biblioteca del arzobispo de Santiago de Compostela, Bernardo II († 1240)”, *Antonianum*, 61 (1986), pp. 540-568; Castro, M. de, “La biblioteca de los franciscanos de Val de Dios, de Santiago (1222-1230)”, *Archivo Ibero-Americano*, LIII (1993), pp. 151-162.

13 García Ballester, L., “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los *Studia* franciscano y dominico de Santiago de Compostela”, *Árbor*, 153 (1996), pp. 145-169.

14 La documentación del convento franciscano de los primeros años no se conserva. Existen referencias en la documentación de la catedral y en algunos testamentos de particulares. Los datos que cito a continuación han sido recopilados por López, A., “Convento de San Francisco de Santiago. Siglos XIII y XIV”, *El Eco Franciscano*,

La familia de “don Cotolaya”, que así se llama en su testamento (1195), debió de contribuir con generosos donativos, aportando parcelas de sus fincas cercanas al convento¹⁵. Don Cotolaya es un magnate compostelano que mantiene buenas relaciones con conocidos ciudadanos, canónigos y burgueses. Junto con su esposa, Cotolaya recibió sepultura en el cementerio de la catedral. Su hija Urraca Muñiz casó con Alfonso Pérez. El hijo de estos, Fernán Pérez Cotolaya, casado con Mayor Pérez, figura en un documento de 1225, residiendo en la rúa de la Mone da Grande, en el barrio de los cambistas¹⁶. Seguramente, este personaje es el que se cita en el epígrafe fundacional del siglo XVI y se identifica con la leyenda del pobre carbonero llamado Cotolay que alojó en su casa a san Francisco y construyó en su nombre el convento fran-



Fig. 1. Yacente de Cotolay. Portería del convento de San Francisco de Santiago. Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.

ciscano con un tesoro encontrado en una fuente, lo que también le permitió casar noblemente, ser regidor de Santiago, financiar la construcción de las murallas y enterrarse en un bello sepulcro a partir de su fallecimiento en 1238, que en la actualidad se conserva en la actual portería del convento (fig. 1). Por su generosa contribución a la fábrica del convento e iglesia, al sepulcro de Cotolay seguramente le correspondió

t. XXXI, n.º 496 (1914), pp. 291-301. La mayoría están tomados de los documentos publicados por López Ferreiro en *Galicia Histórica. Colección Diplomática* Santiago de Compostela, Año I, 1901.

15 El testamento fue publicado por López Ferreiro, A., “Testamento de D. Cotolaya”, *Galicia Diplomática*, III, 1888, pp. 19-20. Para este autor, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1902, V, pp. 109-111, “el Cotolay, carbonero, era criado o sirviente del Cotolaya, burgués (de quien acaso habría tomado su nombre), dedicado a preparar carbón a la falta del monte Pedroso para la casa de su amo, o de sus amos, los hijos de Cotolaya”.

16 García Oro, J., “Francisco de Asís en la España...”, *op. cit.*, pp. 114-115; Id., “Francisco de Asís en Compostela...”, *op. cit.*, pp. 150-152.

un lugar preeminente en la capilla mayor de la primitiva iglesia o en un lugar cercano a ella. Cuando se amplió la cabecera de la iglesia en el siglo XIV debió de trasladarse a la nave de la epístola, entre la puerta lateral sur (la que salía hacia la ciudad) y la fachada occidental. El cronista Castro menciona su emplazamiento en 1722:

La primera fábrica que hizo Cotolay, según vestigios, parece fue en lo que ahora es cementerio o entrada de la iglesia, donde está levantado de el suelo su sepulcro, sobre que en una lápida está escrita su milagrosa fundación¹⁷.

En mi opinión, su cronología se puede adelantar hacia 1240-1250, siendo uno de los pocos sepulcros compostelanos conservados de la primera mitad del siglo XIII, coetáneo al del arzobispo Bernardo II (Santa María de Sar), en cuyo rostro se aprecian algunos rasgos estilísticos cercanos a la yacente de Cotolay¹⁸.

Si los monjes de San Martín Pinario proporcionaron una casa a los primeros frailes, el importante mecenazgo de la familia Cotolaya a los franciscanos permitió ampliar el solar y la huerta de los franciscanos para levantar el convento y la iglesia. A ello también contribuyeron otras familias acaudaladas de burgueses y eclesiásticos que residían en el barrio de Valdediós¹⁹. El legado más antiguo destinado al convento se encuentra en el testamento de Juan Eubraldo (1228), de la familia compostelana de los Abrales, que recibió sepultura en el cementerio de la catedral compostelana junto a su padre²⁰. En 1245 figura el del canónigo compostelano Juan Pérez. En 1261, Fernando Alonso, vicario general del arzobispo Juan Arias, donó a los frailes la tercera parte del agua de la fuente de los altos de Vite, que los frailes habían desviado a su convento construyendo una sólida acequia bajo la dirección del maestro de obras de la catedral Pedro Boneth²¹. El mismo arzobispo Juan Arias, en su testamento, les dejó un donativo (1266). El canónigo Fernando Abril hizo un legado testamentario a favor de los franciscanos (1269). Por su parte, el canónigo Pelayo Eans, hizo una fundación

17 Castro, J. de, OFM, *Primera parte de el Árbol Chronologico de la Santa Provincia de Santiago*, Salamanca, 1722, en: *Crónicas franciscanas de España*, dir. O. Gómez Parente, Madrid, 1976, lib. III, cap. II, pp. 136-137.

18 Para esta propuesta véase Manso Porto, C., "San Francesco d'Assisi e la sua missione apostolica a Compostela", *op. cit.*, pp. 88-91, 415-416. El estilo de la yacente, al igual que el sepulcro de Payo Gómez Chariño en San Francisco de Pontevedra, se ha relacionado con los modelos castellanos de Palazuelos y Matallana, y su cronología se había situado hacia 1300 o en los primeros años de esa centuria; véanse Moralejo Álvarez, S., *Escultura gótica en Galicia (1200-1350)*, resumen de tesis doctoral, Universidade de Santiago, 1975, p. 28; Manso Porto, C., "Escultura gótica y renacentista en Galicia", en *La escultura gótica: El Centenario de Francisco Asorey*, Santiago de Compostela, Fundación A. Brañas, 1991, pp. 31-54 (pp. 24-25 para la cita). Chao, D., "L'Ordine francescano nella morte: considerazioni artistiche sulla Galizia del basso Medioevo", En: F. Singul (dir.) *Pellegrino e nuovo apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago*, Palazzo Bonacquisti, Assisi. Dal 22 agosto al 20 ottobre 2013, Xunta de Galicia, 2013, pp. 104-135 (pp. 107-109 para el sepulcro de Cotolay).

19 García Oro, J., "Francisco de Asís en Compostela...", *op. cit.*, pp. 150-152.

20 Éste y otros legados que cito a continuación están extractados de López, A., "Convento de San Francisco de Santiago...", *op. cit.*, pp. 291-301. Los documentos han sido publicados por López Ferreiro, A., *Galicia Histórica, Colección Diplomática*, Santiago de Compostela, Año I, 1901.

21 Castro, M. de, OFM, "Tres pleitos de aguas en Santiago durante los siglos XVII y XVIII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXIV, 72-74 (1969), pp. 413-462; Id., *Verdad y Vida*, L (1992), pp. 393-449; p. 423 para la cita.

piadosa para que los frailes celebrasen misas por su alma (1270). Eclesiásticos, nobles y burgueses confiaban en la labor apostólica de los franciscanos. Así lo expresaba Teresa Yáñez de Deza (1262): “los frailes menores son señores buenos y veraces en los que tengo gran confianza”²².

Los legados de eclesiásticos y burgueses compostelanos a los frailes de Valdediós continuaron durante los siguientes decenios. Así, los de Nuño Fernández, arcediano de Salnés, y Gonzalo Ruiz de Bendaña (1276), el del tesorero Pedro Abril (1279), y el del canónigo Alonso Pérez (1283). Desde el último tercio del siglo XIII y comienzos del XIV, varios de estos mecenas eligieron su sepultura en el cementerio, claustro y en la iglesia franciscana. En 1303 lo hizo el canónigo Bernardo Pérez en el cementerio. La familia Martínez de Tudela, de burgueses, que desempeñaron cargos en el concejo compostelano y fueron prestamistas, propietarios de fincas y comerciantes en el sector del pan mantuvieron buenas relaciones con los franciscanos. En 1289, Fernán Martínez de Tudela, hijo de Martín Perez de Tudela (alcalde de Santiago entre 1219-1237), dueño de muchas propiedades rústicas en Santiago, también eligió el cementerio de Valdediós como lugar de enterramiento²³. Su hija María Fernández de Tudela fundó en 1333 el hospital de Santa Cristina dirigido por monjas terciarias. Un pariente contemporáneo de Fernán Martínez de Tudela, Martín Juliano de Tudela, había emparentado con la familia de los Cotolaya. Su antepasado, Pedro Martínez de Tudela, el primero de esta estirpe compostelana, residía en una casa alquilada por el caballero Pérez Cotolaya.

En 1334, Sancha Mártiz de Tudela dispuso su enterramiento en el claustro franciscano, en donde yacía su hermano Gyaon Mártiz²⁴. Quizá se trate de Juliano Martínez de Tudela, hijo de Martín Juliano de Tudela, también llamado Martín de Tudela, defensor de los derechos de la aristocracia burguesa de la ciudad.

En la primera mitad del siglo XIV se documentan otros legados a San Francisco. Por estos años se produce una actividad constructiva importante en los conventos mendicantes compostelanos: Santa Clara, Santa María de Belvís, Santo Domingo de Bonaval y San Francisco²⁵. En el testamento de Mayor Rodríguez (29-XI-1323) hay generosos donativos para los conventos mendicantes gallegos, incluido el de San Francisco de Santiago, al que deja 100 maravedís²⁶. En 1348,

22 López, A., “Convento de San Francisco de Santiago...», *op. cit.*, pp. 291-293. El testamento de Teresa Yáñez de Deza fue publicado por López Ferreiro, A., *Galicia Histórica, Colección Diplomática*, Santiago de Compostela, Año I, 1901, pp. 265-269 (p. 268 para la cita); García Oro, J., “Francisco de Asís en la España...”, *op. cit.*, p. 118.

23 Las noticias de la familia Martínez de Tudela las he tomado de la entrada “Martínez de Tudela”, en *Gran Enciclopedia Gallega*, t. 28, pp. 89-90. Allí también figura una fotografía del testamento de Fernán Martínez de Tudela, en el que se citan al guardián y a algunos frailes conventuales (p. 90).

24 López, A., “Convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, p. 297 y 299.

25 Para la construcción de los conventos mendicantes durante esta etapa véñase Manso Porto, C., *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, I, pp. 122-125, 153; II, pp. 582-584; Fraga Sampedro, D., “La Orden de las Clarisas y el Arte”, en *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*. Edición, coordinación y selección de obras, M. E. Gigirey Liste, Santiago, 1993, pp. 101-116; en especial pp. 102-105.

26 En el testamento lega unos bienes para hacer la iglesia de Santa Clara de Santiago; otros para los frailes de Compostela y para varios conventos mendicantes gallegos (editado por Cal Pardo, E., *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos: colección documental*, La Coruña, 1984, pp. 254-256).

cabe mencionar los legados de Nuño González de Bendaña, arcediano de Reina, y el de Elvira Pérez, especiera de Santiago, que legó 300 maravedís “para a obra de dentro do coro do capritel que esta por faser” en la iglesia franciscana²⁷. Por su parte, Teresa Sánchez de Gres, esposa de Alfonso Gómez Turrichao (29-IV-1395), e hija de Andrés Sánchez de Gres, Sr. de las fortalezas de Cira y Rodeiro, Adelantado Mayor de Galicia y Pertiguero Mayor de la Tierra de Santiago, disponía su enterramiento, con hábito franciscano, “ante o meu moimento, que está ante a porta de sanxpistania”²⁸.

El patronazgo de la capilla mayor franciscana debió de ser adquirido por la familia de los Isorna en el siglo XIV. El primero del linaje, Nuño Pérez de Isorna, señor del palacio de Verdeoas, recibió enterramiento en la iglesia. Su hijo Juan, casado con María Fernández, disfrutaba del coto y palacio de Isorna y tenía un sepulcro en la capilla mayor. Junto a él y “ante o altar grande” disponía su inhumación su hijo Juan Nuñez de Isorna (1400), su heredero, escudero y señor del palacio de Verdeoas y propietario de las casas fuertes de Insoa y Rodeiro²⁹. Su segunda mujer, María Vicos, recibió sepultura en el claustro de Santa Clara de Santiago, junto a la puerta de la iglesia, entre el sepulcro de su madre y el de María Sánchez³⁰. Del primer matrimonio de Juan Nuñez de Isorna con Constanza Vázquez de Insoa o de Vaamonde nació Álvaro de Isorna, obispo de Mondoñedo (1399-1415), León (1415-1418) y Cuenca (1418-1445) y arzobispo de Santiago (1445-1449)³¹.

Los arzobispos compostelanos contribuyeron al mantenimiento del convento franciscano. Además del mencionado Álvaro de Isorna, cuyo linaje tenía sepulcro en la capilla mayor y por lo tanto debió de favorecer a los franciscanos, cabe mencionar el legado del arzobispo Lope de Mendoza de una imagen de plata de san Antonio de Padua, similar a las de los santos fundadores Domingo y Francisco, y a las de los apóstoles, que el prelado tenía en su oratorio de la catedral (fig. 2). Su devoción a san Antonio se relaciona con la pérdida de su anillo episcopal mientras paseaba en barca por la ría de Noya, recuperado al parecer en el interior de uno de los peces con

27 El documento ha sido publicado por López Ferreiro, A., *Galicia Histórica, Colección Diplomática*, Santiago de Compostela, Año I (1901), n.º XLI, pp. 193-197 (193-194 para esta cita).

28 López, A., “Convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, pp. 299-300.

29 López Ferreiro, A., *Galicia Histórica, Colección Diplomática*, Santiago de Compostela, Año I, 1901, n.º LXVI, pp. 282-283, publicó las cláusulas del testamento de Juan Nuñez de Isorna de un pergamino conservado en Santa Clara de Santiago. Su hermano fray Lope fue fraile de Santo Domingo de Bonaval, por eso en el testamento dejó un legado a este convento véase en Manso Porto, C., “El códice medieval del convento de Santo Domingo de Santiago (II)”, *Archivo Dominicano*, IV (1983), pp. 75-129, 303-308 (n.º 14, pp. 94-97 para la cita); Id., *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, I, p. 71.

30 El testamento (24-XII-1407) fue publicado por Castro, M., “El Real convento de Santa Clara de Santiago de Compostela”, *Archivo Iberoamericano*, XLIII (1983), pp. 3-61 (pp. 55-59 para la cita); Fraga Sampederro, D., “La Orden de las Clarisas y el Arte”..., *op. cit.*, pp. 105-106.

31 Pardo de Guevara y Valdés, E., “Parentesco y nepotismo. Los arzobispos de Santiago y sus vínculos familiares. Siglos XIV-XV”, en R. Yzquierdo Perrín (coord.), *Los coros de catedrales y monasterios: arte y liturgia*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2001, pp. 63-120. [Fecha de consulta: 1 septiembre 2014]. Disponible en: http://digital.csic.es/bitstream/10261/23517/1/parentesco_nepotismo.pdf



Fig. 2. Imagen de plata de san Francisco de Asís del oratorio del arzobispo Lope de Mendoza. Capilla de las Reliquias de la catedral de Santiago. Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.

los que le obsequiaron al día siguiente. En agradecimiento, el arzobispo dotó en la iglesia franciscana la celebración de la festividad del santo a la que anualmente el cabildo acudía en procesión³².

32 Véase amplia información sobre las imágenes del oratorio y la devoción a este santo en Yzquierdo Perrín, R. "El mecenazgo del arzobispo compostelano don Lope de Mendoza en Santiago y Padrón", *Abrente. Boletín de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, nºs 38-39, (2006-2007), pp. 117-172. Para el milagro y el legado de la imagen véase Pazos, M.R., OFM, "El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias, la actual y la derruida en 1741 (1518-1862)", *Estudios Compostelanos*, nº. 6 (1979), pp. 1-288 (p. 150 para la cita).

Reconstrucción ideal de la iglesia medieval

La documentación compostelana no proporciona ninguna noticia sobre la iglesia franciscana, a diferencia de la dominicana, de cuya cabecera ya hay constancia en 1230³³. De ésta se conserva el primitivo alzado de la nave, de tipo basilical de tres naves con robustos pilares y arcos de medio punto, compartimentada en cuatro tramos e inspirada en la arquitectura románica compostelana (Santa María de Sar y San Pedro de Fóra). La cabecera, posiblemente compuesta de tres ábsides, y

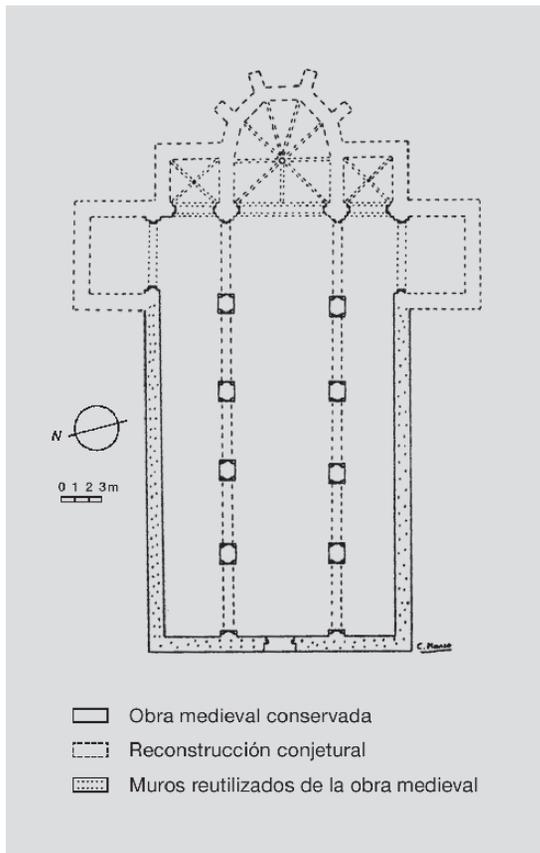


Fig. 3. Santo Domingo de Bonaval. Reconstrucción ideal de la iglesia del siglo XIII, según C. Manso. Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.

el transepto saliente, organizado en cinco tramos, fueron renovados durante el pontificado de fray Rodrigo González de León (1286-1304), por la actual: un ábside central hemipoligonal de grandes dimensiones y profundidad y dos menores laterales, y capillas funerarias abiertas en los brazos del transepto³⁴. La longitud de las naves del templo del siglo XIII de Bonaval (ca. 38,50 m) se aproxima a la media de iglesia larga (ca. 40-60 m) estimada por Bonelli para un grupo de nueve iglesias mendicantes de Umbría y Toscana, que sitúa entre 1230-1270³⁵. En otro estudio estableció tres períodos para la evolución constructiva de un conjunto de iglesias mendicantes europeas. En el primero (1230-1260) se edifican en el centro de las ciudades con una longitud inferior a 40 metros, siendo reemplazadas por otras de mayores dimensiones hacia 1270³⁶ (fig. 3).

33 Manso Porto, C., *Arte gótico en Galicia...*, op. cit., I, pp. 149-150; II, p. 731.

34 *Ibid.*, pp. 89-93.

35 Bonelli, R., «Introduzione», en *Francesco d'Assisi. Chiese e Conventi*, Milano, 1982, pp. 7-12; Manso Porto, C., *Arte gótico en Galicia...*, op. cit., I, pp. 92-93.

36 Bonelli, R., «L'insediamento francescano. Legislazione, cronologia, linguaggio, poetiche», en *I Francescani in Emilia*, Atti del Convegno di Piacenza, *Storia della Città*, 26/27, 1983, pp. 15-20 (pp. 18-20 para la cita).

Los frailes franciscanos de Valdediós eligieron un modelo de iglesia más sencillo que los frailes dominicos, en materiales pobres y perecederos, siguiendo el espíritu de pobreza de otros templos coetáneos europeos³⁷. Su tipología se puede relacionar con algunos templos de hacia el segundo tercio del siglo XIII, que ofrecen una nave rectangular con testero recto a oriente y techumbre de madera apeada en arcos diafragmas o transversales, que voltean sobre contrafuertes interiores, en los que se disponen capillas laterales. El más representativo era el de San Francisco de Barcelona (1236-1240), cuya reconstrucción hipotética de su alzado y planta se debe a Anna M. Giné i Torres

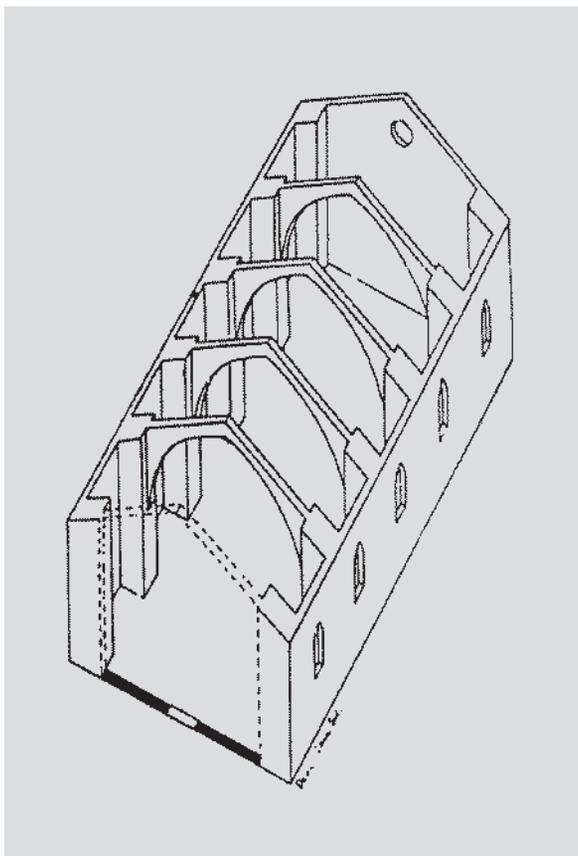


Fig. 4. San Francisco de Barcelona (1236-1240). Reconstrucción hipotética de su alzado y planta según Anna M. Giné i Torres.

debe a Anna M. Giné i Torres (fig. 4). La misma tipología se atribuye al templo franciscano de Palma de Mallorca. Todos ellos fueron renovados a partir de la segunda mitad del siglo XIII, cuando se formula la segunda tipología que caracteriza las iglesias catalanas: cabecera poligonal y una nave con tramos abovedados y capillas laterales abiertas entre los contrafuertes³⁸.

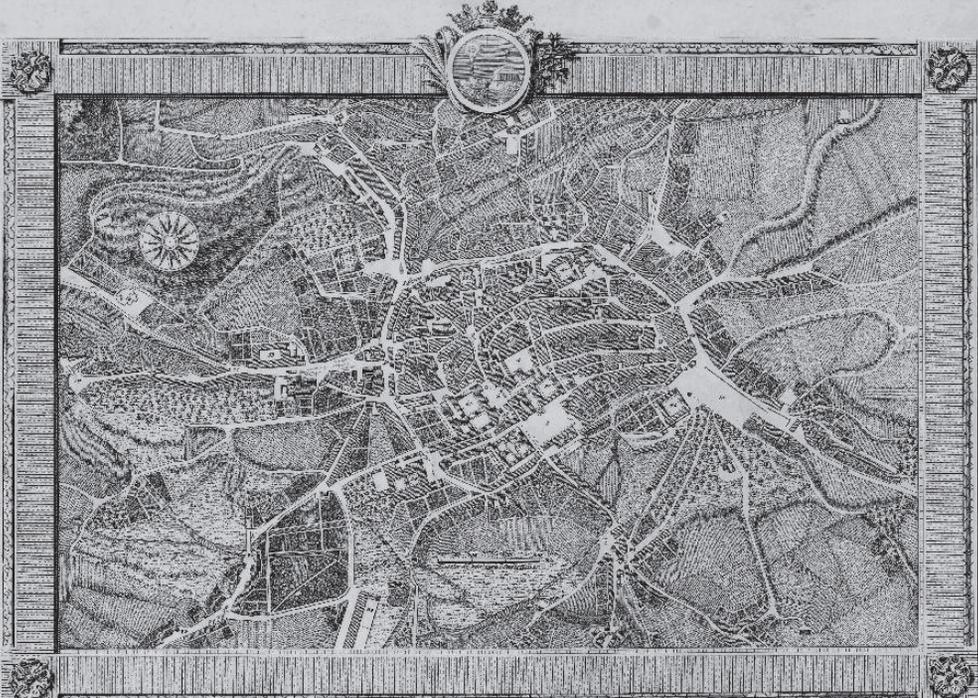
Pese a la poca consistencia de sus lienzos murales, la nave de San Francisco de Santiago no se demolió hasta el siglo XVIII. Ese largo intervalo de tiempo llevó a emprender una serie de reformas sobre su alzado para evitar una ruina, según consta en la documentación. En ella encontramos noticias de cómo era su alzado y en qué estado se encontraba. En algunas iglesias mendicantes

37 Manso Porto, C., "Santiago de Compostela y la arquitectura mendicante Europea", en Christian Freigang (ed.), *Gotische Architektur in Spanien. La arquitectura gótica en España*, Madrid-Frankfurt, 1999, Iberoamericana, Vervuert, Serie "Ars Iberica", vol. 4, pp. 59-81, 380-381 (pp. 71-72 para la cita).

38 Giné i Torres, A. M., "El Convent de Sant Francesc de Barcelona. Reconstrucció hipotètica", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 9 (1988), pp. 221-241; Id., "Establiments franciscans a Catalunya. Arquitectura franciscana", en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 10, 1989, pp. 125-143 (pp. 135-143 para la cita); Durliat, M., *L'art dans le Royaume de Majorque. Les débuts de l'art gothique en Roussillon, en Cerdagne et aux Baléares*, Toulouse, 1962, pp. 80-84.

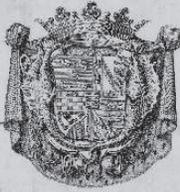
PLANO DE LA CIUDAD DE SANTIAGO, PRIMERA DE LAS SIETE QUE COMPOENEN EL REYNO DE GALICIA,
cuya fundacion empeno en el Siglo nono con motivo de la invencion del cuerpo del Glorioso Apóstel Santiago,
levantado por el Arquitecto D. Juan Lopez Freyre vecino de esta Ciudad.

- EXPLICACION DE LAS NUMERAS**
1. Plaza mayor.
 2. Plaza del Obispo.
 3. Arco de San Pedro.
 4. Puerta de la Anunciacion de la Plaza del Obispo.
 5. Puerta de San Pedro.
 6. Plaza del Obispo.
 7. Plaza del Mercado viejo.
 8. Puerta de San Pedro.
 9. Plaza de San Pedro.
 10. Campo de San Pedro.
 11. Puerta de San Pedro.
 12. Puerta de San Pedro.
 13. Puerta de San Pedro.
 14. Puerta de San Pedro.
 15. Puerta de San Pedro.
 16. Puerta de San Pedro.
 17. Puerta de San Pedro.
 18. Puerta de San Pedro.
 19. Puerta de San Pedro.
 20. Puerta de San Pedro.
 21. Puerta de San Pedro.
 22. Puerta de San Pedro.
 23. Puerta de San Pedro.
 24. Puerta de San Pedro.
 25. Puerta de San Pedro.
 26. Puerta de San Pedro.
 27. Puerta de San Pedro.
 28. Puerta de San Pedro.
 29. Puerta de San Pedro.
 30. Puerta de San Pedro.
 31. Puerta de San Pedro.
 32. Puerta de San Pedro.
 33. Puerta de San Pedro.
 34. Puerta de San Pedro.
 35. Puerta de San Pedro.
 36. Puerta de San Pedro.
 37. Puerta de San Pedro.
 38. Puerta de San Pedro.
 39. Puerta de San Pedro.
 40. Puerta de San Pedro.
 41. Puerta de San Pedro.
 42. Puerta de San Pedro.
 43. Puerta de San Pedro.
 44. Puerta de San Pedro.
 45. Puerta de San Pedro.
 46. Puerta de San Pedro.
 47. Puerta de San Pedro.
 48. Puerta de San Pedro.
 49. Puerta de San Pedro.
 50. Puerta de San Pedro.



51. Convento de San Domingo.
52. Convento de San Pedro.
53. Convento de San Pedro.
54. Puerta de San Pedro.
55. Puerta de San Pedro.
56. Puerta de San Pedro.
57. Puerta de San Pedro.
58. Puerta de San Pedro.
59. Puerta de San Pedro.
60. Puerta de San Pedro.
61. Puerta de San Pedro.
62. Puerta de San Pedro.
63. Puerta de San Pedro.
64. Puerta de San Pedro.
65. Puerta de San Pedro.
66. Puerta de San Pedro.
67. Puerta de San Pedro.
68. Puerta de San Pedro.
69. Puerta de San Pedro.
70. Puerta de San Pedro.
71. Puerta de San Pedro.
72. Puerta de San Pedro.
73. Puerta de San Pedro.
74. Puerta de San Pedro.
75. Puerta de San Pedro.
76. Puerta de San Pedro.
77. Puerta de San Pedro.
78. Puerta de San Pedro.
79. Puerta de San Pedro.
80. Puerta de San Pedro.
81. Puerta de San Pedro.
82. Puerta de San Pedro.
83. Puerta de San Pedro.
84. Puerta de San Pedro.
85. Puerta de San Pedro.
86. Puerta de San Pedro.
87. Puerta de San Pedro.
88. Puerta de San Pedro.
89. Puerta de San Pedro.
90. Puerta de San Pedro.
91. Puerta de San Pedro.
92. Puerta de San Pedro.
93. Puerta de San Pedro.
94. Puerta de San Pedro.
95. Puerta de San Pedro.
96. Puerta de San Pedro.
97. Puerta de San Pedro.
98. Puerta de San Pedro.
99. Puerta de San Pedro.
100. Puerta de San Pedro.

DEDICADO
AL
 EXMO. S. D. DOMINGO ANTONIO MIGUEL GOMEZ
 y Gayoso, Marqués de Camarasa, Duque y
 Rúa, Castroreix y Invariante, Grande de España
 Por Don Juan



DO AL
 DE LOS COBOS MARRIQUE DE LUNA SARMIENTO
 San Miguel Dastenas, Conde de Ribadavia,
 ma de primera clase y Regidor perpetuo de dicha Ciudad,
 Lopez Freyre.

Fig. 5. Plano de la ciudad de Santiago. Por Juan López Freyre. Siglo XVIII. Detalle del convento de San Francisco (44) con los dos claustros del siglo XVII, la nueva iglesia y la capilla de la Orden Tercera. Fotografía: Archivo Real Academia de la Historia.

gallegas, la ampliación o renovación de la primitiva fábrica se practicó hacia oriente por la cabecera y transepto, lo cual permitió conservar las dimensiones originales de la nave y parte de su estructura original. Es el caso de San Francisco de Pontevedra, Santo Domingo de Bonaval, San Francisco de Santiago y alguno más.

Las noticias documentales sobre el emplazamiento de la iglesia franciscana medieval de Santiago y el levantamiento de la actual en 1742, con la cabecera orientada

hacia el norte, nos permite averiguar en dónde se alzaba la primera iglesia. El primitivo claustro medieval se abría al costado norte del templo. Se renovó en 1613 y se le denominó “claustro de la portería” para diferenciarlo del segundo claustro levantado entre 1631-1632³⁹ (fig. 5). En el primero se respetaron las dimensiones de la obra medieval y se conservó la arquería de ingreso a la sala capitular que data del primer cuarto del siglo XV⁴⁰. Todo ello ayuda, pues, a localizar el emplazamiento de la iglesia medieval. Las excavaciones efectuadas hace unos años en la actual portería del convento han revelado más información sobre sus cimientos y situación⁴¹ (fig. 6). La primera fábrica debió de tener una planta y alzado similar al de San Francisco de Barcelona y al de otras iglesias franciscanas hispanas levantadas durante el primer tercio y mediados del siglo XIII. Sencilla planta rectangular compartimentada en unos cinco tramos, el último de ellos hacia oriente, destinado a capilla mayor. En la de San Francisco de Barcelona, los tramos se compartimentaban con arcos diafragmas que soportaban la cubierta de madera a dos aguas. Los arcos apeaban sobre contrafuertes interiores y en cada tramo se abría una ventana que daba luz a la nave. En estos espacios se instalaron capillas de culto. La de Valdediós debió de ser aún más sencilla y no sabemos si estaba compartimentada con arcos diafragma. En todo caso, se usarían materiales más económicos.

Sobre una vista aérea de la actual portería, dependencias conventuales e iglesia se puede superponer y diseñar una reconstrucción hipotética de la iglesia medieval. Lo he hecho sobre una imagen en satélite de “Google maps”, marcando el contorno de la nave del siglo XIII y el del crucero y cabecera ampliados en el siglo XIV⁴² (fig. 7). La longitud de la nave se extendería desde occidente en la línea que corre paralela a la actual capilla de la Orden Tercera, hasta el límite con la cabecera, que estimo se hallaría en el arranque de la torre del lado de la fachada de la actual iglesia. En ese perímetro cabe situar la primera iglesia del siglo XIII, incluido el tramo más oriental destinado a la capilla mayor (fig. 8). Dicho espacio alcanzaba los 40 metros, que corresponde a la media de iglesia larga (40-60 metros) del prototipo mendicante italiano (*ca.* 1230-1270) estimado por Bonelli, y a las dimensiones de las iglesias mendicantes europeas de la primera etapa, edificadas en el centro de las ciudades con una longitud inferior a 40 metros⁴³.

Las necesidades de ampliar el espacio de culto en la iglesia franciscana se materializaron durante el primer tercio y mediados del siglo XIV, aprovechando la actividad constructiva emprendida en los demás templos mendicantes de la ciudad de Santiago. La ampliación de San Francisco se hizo por la cabecera. Posiblemente se

39 Pazos, M. R., “El convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, p. 164.

40 Para el estilo y cronología de la arquería, Manso Porto, *Arte gótico en Galicia...*, *op. cit.*, I, p. 122.

41 Mi gratitud al arqueólogo Xurxo Constela Doce por haberme facilitado información de las excavaciones de la empresa Anta de Moura, S. L.

42 <https://www.google.es/maps/ms?msid=215447892401102255806.0004e31b1072359a78cce&msa=0&dg=feature> [Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2014].

43 Bonelli, R., “Introduzione”, *op. cit.*, pp. 7-12; Id., “L’insediamento francescano...”, *op. cit.*, pp. 18-20.

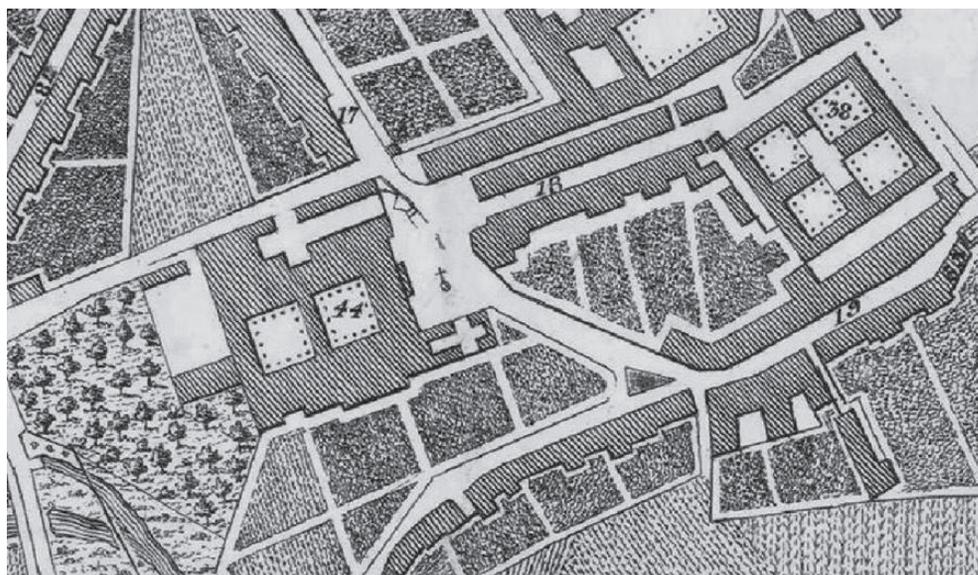


Fig. 6. San Francisco de Santiago. Portería. Sepulcro de Cotalay y vista en el pavimento de los cimientos de la iglesia medieval. Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.

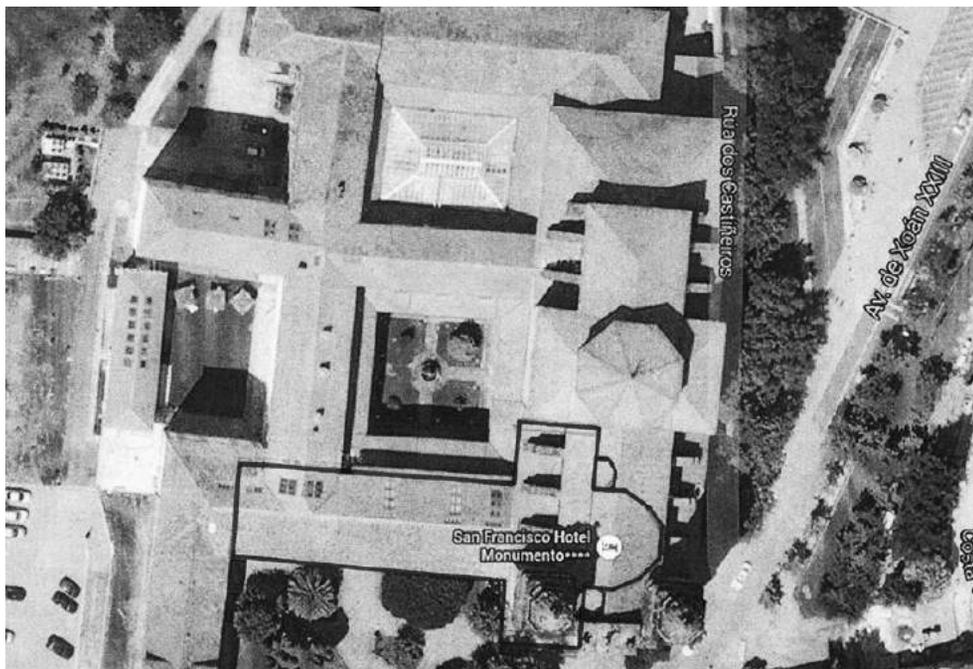


Fig. 7. San Francisco de Santiago. Imagen en satélite de “Google maps”. Reconstrucción hipotética del contorno de la nave del siglo XIII y el del crucero y cabecera ampliados en el siglo XIV, según C. Manso.

aprovechó el tramo de la primitiva cabecera para prolongar la nave y, a partir de este espacio, se proyectó un transepto saliente de tres tramos, un ábside central de grandes dimensiones hemipoligonal y quizás dos menores también hemipoligonales de pequeñas dimensiones. La primera y única referencia documental a esta empresa constructiva se encuentra en el mencionado legado testamentario de Elvira Pérez, especiera (1348), para la “obra de dentro do coro do capritel (*sic*) que esta por faser”⁴⁴. El dato abunda en que se trabajaba en la capilla mayor, en la zona destinada al coro de los frailes, y que su alzado ya se encontraba en avanzado estado de construcción. La renovación de otras cabeceras mendicantes —las de Santa Clara y Santa María de Belvís, documentadas hacia las mismas fechas, y el remate de la de Santo Domingo de Bonaival (*ca.* 1350-1377)— sin duda revelan una actividad constructiva intensa⁴⁵. Si a la de Bonaival le había correspondido el privilegio de ser la introductora del primer modelo de iglesia mendicante gallega del siglo XIII, en las franciscanas de Ourense y Pontevedra se definió el segundo prototipo de iglesia mendicante gallega de los siglos XIV y XV: una nave compartimentada en varios tramos con cubierta de madera sobre arcos ojivales, con transepto saliente y cabecera de tres ábsides

44 El documento ha sido publicado por López Ferreiro, A., *Galicia Histórica, Colección Diplomática*, Año I (1901), n.º XLI, pp. 193-197 (193-194 para esta cita).

45 Manso Porto, C., “Los orígenes de la tipología de la iglesia franciscana gallega del siglo XIV”, *Goya*, n. 214 (1990), pp. 223-226 (223-224 para esta cita); id., *Arte gótico en Galicia*, I, pp. 124, 152-154; II, p. 583.



Fig. 8. Vista actual de la portería de acceso al convento-hotel de San Francisco de Santiago. Sobre ese frente se localizaba la nave del siglo XIII (ca. 40 metros). Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.

abovedados. Este modelo se siguió también en la cabecera y en el transepto saliente de San Francisco de Santiago: un ábside central hemipoligonal y quizá otros dos menores laterales, similares a los de la actual iglesia franciscana de Pontevedra⁴⁶ (fig. 9).

En la de San Francisco de Pontevedra conocemos las dimensiones de la cabecera y transepto (20 m.), edificados entre 1310 y 1330, y las de la nave (40,70 m), de hacia 1350-1360. La longitud total de la iglesia se estima en unos 61 metros (fig. 10). A San Francisco de Santiago, para la misma etapa, se puede aproximar una longitud total de 60 metros⁴⁷. Sería, pues, una iglesia de buenas dimensiones, similar a la de Pontevedra.

Entre 1520-1741 se documentan algunas obras de reforma y ampliación en la iglesia franciscana que nos permiten conocer su estado y el emplazamiento de algunas

46 Véase Manso Porto, C., "Santiago de Compostela y la arquitectura mendicante Europea", *op. cit.*, pp. 70-72.

47 Las medidas de San Francisco de Santiago y Pontevedra las he tomado *in situ* desde el exterior e interior. Para las de San Francisco de Santiago también he utilizado la escala de la imagen digital de Google.

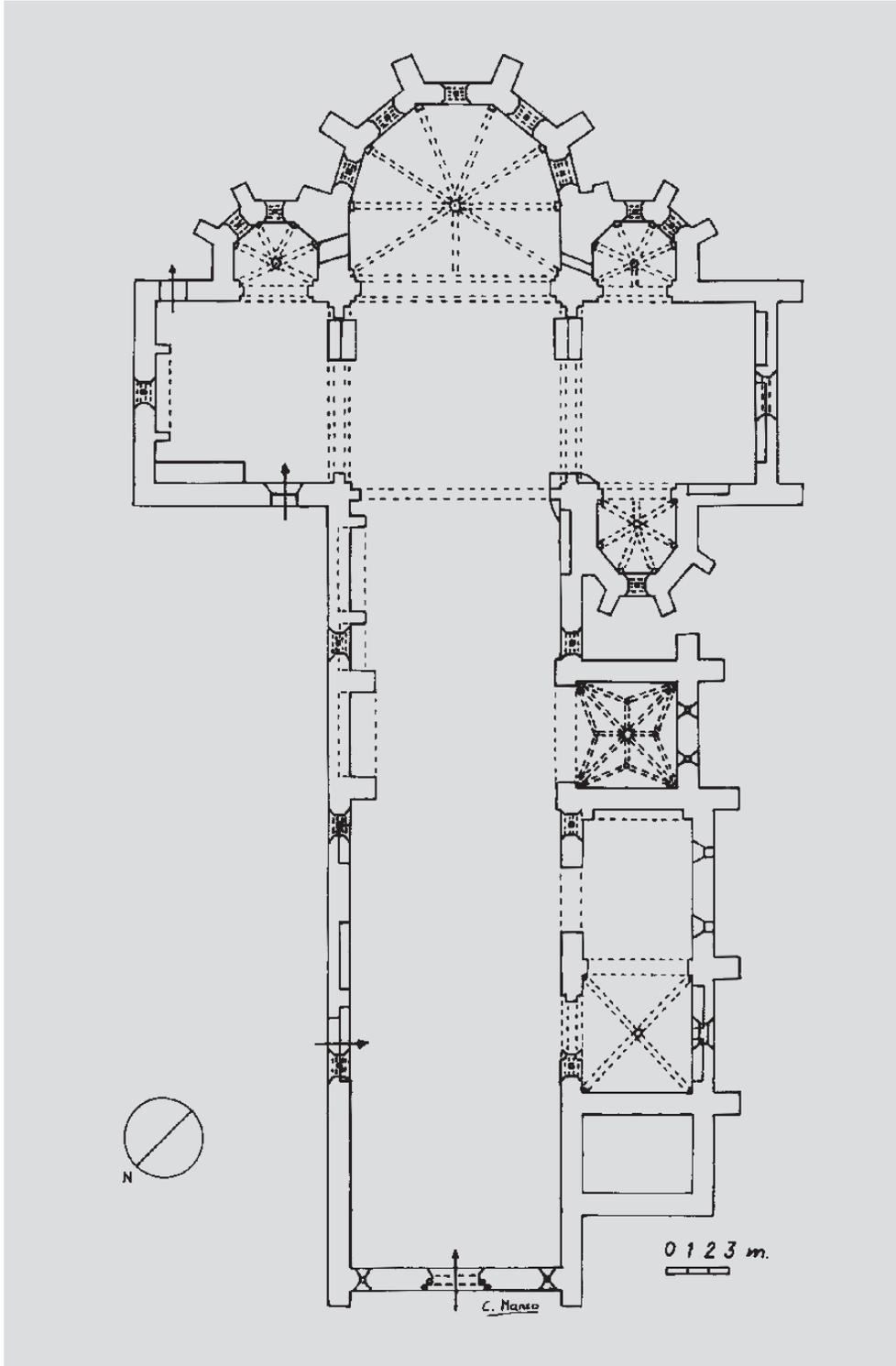


Fig. 9. Planta de San Francisco de Pontevedra. Posible modelo para reconstruir el templo franciscano de Santiago. Fotografía: Archivo Carmen Manso Porto.



Fig. 10. San Francisco de Pontevedra. Imagen en satélite de "Google maps".

capillas y enterramientos⁴⁸. Otras fuentes ofrecen una descripción artística de su interior. Quizá la más ilustrativa sea la del cardenal Jerónimo del Hoyo:

Es de un cuerpo con su techo de madera a modo de bóveda bien obrada y el cuerpo de la iglesia es grande y de buena proporción. En la capilla mayor tiene su crucero bueno y al altar mayor se sube por gradas o pasos; y en el dicho altar mayor está su retablo dorado y estofado; y sin esto hay otras capillas y altares, todo muy bueno y muy grandioso⁴⁹.

En la documentación sobre la demolición de la iglesia en 1741 y en la relativa al inicio de la actual fábrica barroca en 1742 hay noticias sobre la pobreza de los materiales de la nave y el estado de inminente ruina en muchas zonas del interior.

⁴⁸ Pazos, M. R., "El convento de San Francisco de Santiago...", *op. cit.*, pp. 1-288.

⁴⁹ Hoyo, J. del, *Memorias del arzobispado de Santiago*, edición preparada por A. Rodríguez González y B. Varela Jácome. Transcripción del manuscrito original del año 1607, que se guarda en el Archivo de la Mitra Compostelana, Santiago de Compostela, s. a., p. 74.

Se notifica que los lienzos murales de la nave eran de “pizarra y barro” y que las paredes tenían poco grosor porque “fueron hechas para techo de madera, como lo tenía, y éstas las más de ellas podridas con evidente amenaza de ruina, tal que llegó a caerse parte de ellas... especialmente por el colateral del lado del evangelio, por donde se servía a la sacristía”⁵⁰.

Entre 1676 y 1679 fue preciso reparar el artesonado de la iglesia, que estaba a punto de “venirse al suelo. Se pusieron dos vigas largas embreadas en que estribase y, en una y otra pared, cintas de pontones nuevas de castaño”. Además se reparó el cimborrio, que se cubría con linterna de madera apeada sobre cuatro arcos, y se re-tejé toda la iglesia⁵¹.

El siglo XVI: San Francisco de Santiago, primer templo fundado por Francisco de Asís durante su peregrinación a Compostela

En el siglo XVI se difundió la tradición de la fundación del convento de Valdediós por Francisco de Asís. Con tal motivo se hicieron importantes obras de ampliación y embellecimiento en la iglesia y en el convento. En 1520, fray Pedro de Aragón, terciario, financió la obra de un bello campanario con cuatro arcos y ventanas para las campanas, situado sobre la portada lateral sur, la que salía de la iglesia “derecho a la ciudad”. Bajo él se edificaría una capilla abovedada⁵².

En 1562 fue necesario reconstruir un lienzo de pared de la iglesia conventual, que estaba “caída y para caer”⁵³. Al año siguiente se hizo un contrato para hacer “la puerta principal de la iglesia con su cobertizo, todo de madera (...) y cubrir el tejado de la puerta a tres aguas”⁵⁴. En 1581 se contrataron las obras de la portería del convento para construir una portada de granito con molduras, dos columnas con basas y capiteles; encima del arco se colocarían dos hornacinas con las imágenes de san Francisco y san Antonio o san Buenaventura, y en el centro del arco, un escudo con las llagas⁵⁵.

50 Amplia información en dos documentos de 1742, conservados en el Archivo conventual de San Francisco y publicados por Pazos, M. R., “El convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, pp. 35-39. Otras noticias sobre el estado del convento (1722) en Castro, J. de, *Primera parte de el Arbol Chronológico*, *op. cit.*, pp. 135-141; Algunas también las menciona Caamaño Martínez, J. M., “La primitiva iglesia de San Francisco de Santiago de Compostela”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de Valladolid*, XXIII (1957), pp. 91-95.

51 Pazos, M. R., “El convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, p. 63.

52 La escritura de contrato con los pedreiros Pascual García, Lopo Ares y Juan de Linares fue publicada por López, A., “Obras realizadas en la iglesia de San Francisco de Santiago en el siglo XVI”, *Archivo Ibero-Americano*, V (1916), pp. 131-134. Pazos, M. R., “El convento de San Francisco de Santiago...”, *op. cit.*, pp. 41-42 sobre su demolición en 1793, siendo la última, y estando ya en construcción la iglesia.

53 Castro, M., “San Francisco de Santiago de Compostela”, *Archivo Ibero-Americano*, 14 (1954), pp. 33-67 (pp. 42-43 para la cita).

54 *Ibid.*, p. 43.

55 Castro, M., “El arte franciscano en España”, *op. cit.*, p. 426.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI se preparó la leyenda de la estancia de san Francisco en Compostela, su alojamiento en casa del carbonero Cotolay, la revelación divina de fundar conventos, mientras rezaba ante la tumba del apóstol Santiago, y el milagro obrado por Dios para que Cotolay pudiese edificar el convento con un supuesto tesoro. El relato fue recogido por fray Francisco Gonzaga, general de la Orden (1579-1587), en su obra *De origine Seraphicae Religionis* (Roma, 1587)⁵⁶. Asimismo se grabó sobre una lápida de granito conservada en el lienzo occidental de la actual portería del convento, con caracteres incisos y pintados, que reza así:

Biniendo nuestro padre San Francisco a visitar al apóstol Santiago, hospedole un po/bre carbonero llamado Cotolay, cuia cassa estaba junto a la hermita / de San Paio en la falda del monte Pedroso. De allí se salía el santo al monte / a pasar las noches en oración. Allí le reueló Dios era su uoluntad le edi/ficase un conuento en el sitio donde está, llamado Ual de Dios i Ual del Infi/erno. Y sabiendo el santo era del monasterio de San Martín, pidióselo al padre abad / por amor de Dios y ofreció ser su forero y pagar en cada un año vn / cestillo de peces. Acetó el padre abad y de ello se hizo foro, firmando el san/to, el qual dan fe los ancianos de San Martín an uisto y leído. Auído el sitio / dijo el santo a Cotolai: “Dios quiere que me edifiques un conuento / de mi Orden”. Respondió Cotolai que cómo podía un pobre car/bonero. “Bete a aquella fuente”, dijo el santo, “que allí te dará Dios con qué”. Obe/decio Cotolai y halló un gran thesoro, con que edificó este mo/nasterio. Bendijo Dios a la casa de Cotolai. Casó noblemente. Fue regi/dor / desta ciudad y edificó los muros della, que aora ban junto a / San Francisco y antes iban por la Azabachería. Su muger está enterrada en / la Qvintana y Cotolai, fundador de esta cassa, en este lvcilo que para sí es/cogió. Falleció santamente año del Señor de 1238⁵⁷ (fig. 11).

Como ya apuntó García Oro, en el epígrafe se añadieron algunos detalles que no figuran en Gonzaga, como la fecha de la muerte de Cotolay. También se menciona un documento de foro firmado por san Francisco y el abad de San Martín Pinario.

56 Gonzaga, F., *De Origine Seraphicae Religionis, Tertia pars*, Roma, 1587. Traducción del relato latino en Fernández Sánchez, J. M. y Freire Barreiro, F., *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*, Santiago, 1880, I, pp. 132-136 (pp. 133-134 para la cita).

57 La transcripción es mía. Manso Porto, C., “Testimonios artísticos sobre la tradición del viaje de San Francisco a Santiago”, *Abrente. Boletín de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, 35-37 (2003-2005), pp. 83-101 (pp. 83-84 para la cita). El texto del epígrafe fue publicado por varios autores. López, A., “Primicias franciscanas de España. Convento de San Francisco en Compostela”, en *La Cruz*, 1908, I, pp. 226-237 (pp. 229-230 para la cita); *Id.*, “Viaje de San Francisco a España (1214)”, *Archivo Ibero-Americano*, I (1914), pp. 13-45, 257-289 y 433-469 (p. 31 para la cita); López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia...*, V, *op. cit.*, pp. 109-110.

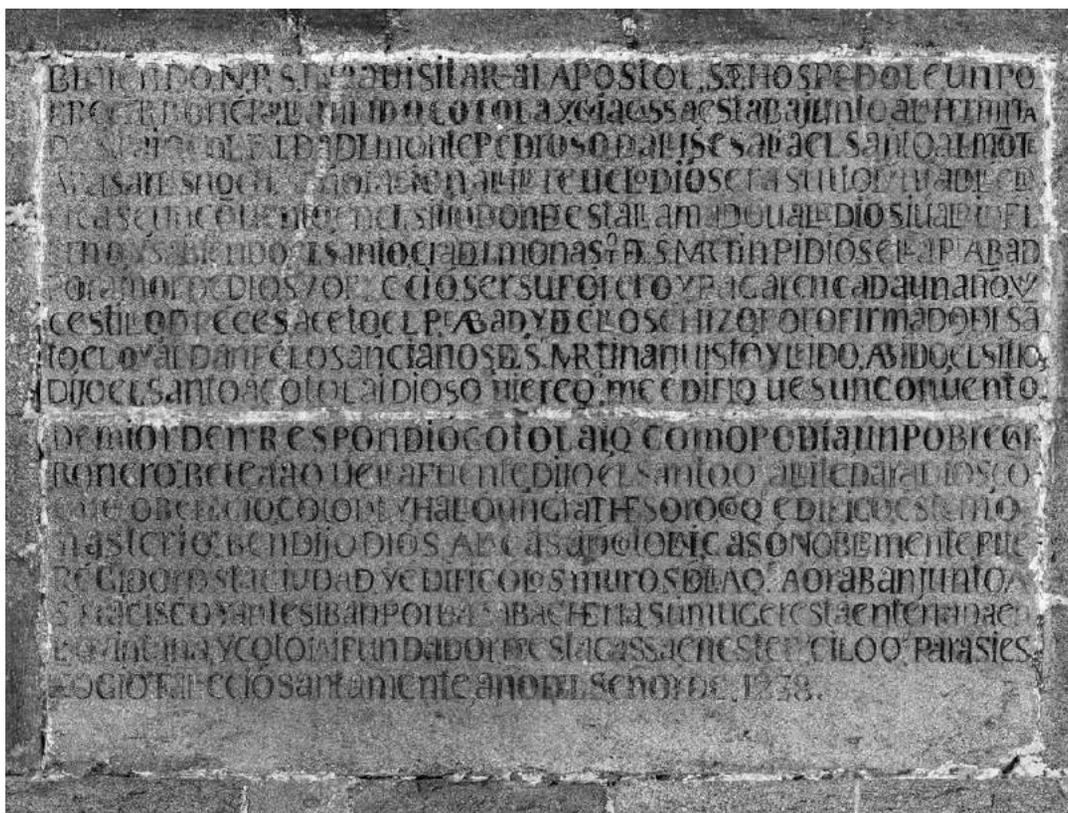


Fig. 11. Lápida fundacional del siglo XVI en el lienzo norte de la actual portería del convento.
Fotografía: Ovidio Aldegunde

Según Gonzaga se guardaba como reliquia valiosa en la sacristía de San Martín⁵⁸. El cronista Manuel de Castro (1722) añade que el pergamino se le mostró a Felipe II “cuando se detuvo en Compostela, de camino hacia Inglaterra” (1554) y éste quiso llevárselo al monasterio del Escorial por “su cordial devoción”⁵⁹.

Waddingo (1625) añade al relato de Gonzaga que en la inscripción se indicaba el año de su fundación en 1214. Más preciso es el P. Castro:

La primera, fábrica que hizo Cotolay, según vestigios, parece fue en lo que ahora es Cementerio o entrada de la iglesia, donde está levantado del suelo su sepulcro, sobre que en una lápida está escrita su milagrosa

58 Gonzaga, F., *De Origine Seraphicae Religionis, Tertia pars, op. cit.*, I, c: “Haec omnia verissima sunt, atque fidedigna tum ex antiquissima et fidelissima traditione, tum etiam ex authentico quodam scripto ex Patrum Benedictinorum huius Compostellanae civitatis archivis summa fidelitate extracto ad instantiam patris ac fratris Garsiae a S. Jacobo Minoritae”; López, A., *Viaje de San Francisco a España, op. cit.*, p. 32.

59 Según López, A., *Viaje de San Francisco a España, op. cit.*, p. 30, “estas circunstancias manifiestan que la inscripción del convento de Santiago es anterior al año 1554, pues, de otro modo, el diligente Guardián que la hizo grabar, no se hubiera contentado con decir: *De ello se hizo foro, firmando el Santo, el cual dan fe los ancianos de San Martín han visto y leído*”.



Fig. 12. Vista general de la fachada de la iglesia y de la portería de San Francisco de Santiago.
Fotografía: Ovidio Aldegunde.

fundación. Encima de la puerta de la iglesia está grabado por guarismos el año de 1214 en que se principió la fábrica⁶⁰.

En 1584, el guardián fray Mateo de Oviedo pedía ayuda a Felipe II para restaurar el convento que había sufrido un incendio. En el documento argumentaba que lo había “edificado nuestro Padre San Francisco y dexado en él alguno de sus santos compañeros”, siendo este convento el primero de los fundados en España. La ayuda real permitió reconstruir las zonas dañadas⁶¹. El convento vivió una etapa floreciente durante estos años. El peso de la tradición fundacional fue la causa de que hasta 1741 se mantuviese en pie la iglesia medieval (fig.12). De esa preciosa leyenda hoy conservamos la lápida fundacional, el sepulcro de Cotolay y un altorrelieve con la figura de un franciscano sujetando un hisopo y un acetre, que perteneció a un monumento sepulcral⁶² (fig. 13).

60 López, A., “Primicias franciscanas de España. Convento de San Francisco en Compostela”, en *La Cruz*, 1908, I, pp. 230-231; Castro, J. de, *Primera parte de el Árbol Chronologico* (1722), 1. c., lib. III, cap. II.

61 El documento ha sido publicado por García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela”, *op. cit.*, pp. 152-153 (AGS, Cámara de Castilla, leg. 576).

62 Carro García, J., “Una figura medieval de un acólito franciscano”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, V, (1959), pp. 217-220; Moralejo Álvarez, S., *Escultura gótica*, *op. cit.*, p. 28; Manso Porto, C., “Iconografía dominicana y franciscana en la escultura monumental”, en *Arte Medieval (II)*, Galicia. Arte, Hércules de Ediciones, S.A., A Coruña, 1993, pp. 332-338 (p. 335 para esta cita); Id., “Testimonios artísticos sobre la tradición del viaje...”, *op. cit.*, 88, fig. 6.



Fig. 13. Altorrelieve con la figura de un franciscano sujetando un hisopo y un acetre, que perteneció a un monumento sepulcral de San Francisco de Santiago. Fotografía: Ovidio Aldegunde.

Conclusiones

La fortuna histórica de la iglesia franciscana de Santiago de Compostela estuvo ligada a la tradición del viaje y a la fundación de san Francisco de Asís. El primer templo se edificó con materiales pobres: barro y pizarra con cubierta de madera.

A finales del siglo XIII y comienzos del XIV se formula el segundo tipo de iglesia mendicante gallega. Muchos conventos renovaron sus fábricas más pobres en su totalidad. La franciscana de Santiago amplió la cabecera y el crucero para aumentar el espacio de culto, pero conservó el primitivo templo por devoción y respeto a la tradición fundacional: en *Actus Beati Francisci et sociorum* (ca. 1327-1340) se difundió la revelación a san Francisco ante el sepulcro del Apóstol de fundar conventos; el de Santiago sería el primero.

La formulación de la leyenda del viaje y fundación del convento en 1214 por el propio san Francisco en el siglo XVI llevó a los frailes a custodiar el santuario franciscano como si se tratase de una reliquia del santo fundador. Sobre la portada lateral de la iglesia se labró un epígrafe con la fecha de 1214. Asimismo se perpetuó la leyenda en una lápida, con un texto entrañable, que todavía causa admiración entre los visitantes y peregrinos.

Aproximación a la topografía espiritual de Santiago en la Baja Edad Media: antiguas y nuevas devociones

M^a Dolores Fraga Sampedro
Universidade de Santiago de Compostela

María Luz Ríos Rodríguez
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: En una aproximación a la documentación bajomedieval en Compostela, se constata una generalizada devoción a la Virgen, que hace de Santiago una ciudad mariana. La religiosidad compostelana combina tradición y renovación, destacando la veneración a santa María en su diversidad de advocaciones: santa María da O (santa María do Advento o santa María de Ante Nadal), santa María das Neves, santa María da Candelaria, santa María de Agosto (santa María da Asunción). Se aprecia la tendencia a una devoción intensa dirigida hacia santos muy populares de especial arraigo y tradición en Galicia (san Martiño, san Antón). Los santos mendicantes son poco invocados pero se reactivan devociones populares (santa Catalina de Alejandría, san Lourenzo).

Estas devociones impulsan variadas respuestas socioreligiosas entre los fieles. Entre ellas nos hemos centrado en un ámbito hasta ahora escasamente estudiado, la luz y sus administradores (luminarias y luminarios). La documentación permite reconstruir este servicio: personas, materiales, financiación y gestión. Asimismo se obtienen referencias que permiten una aproximación a la topografía devocional de Compostela en la baja Edad Media.

Palabras clave: Santiago de Compostela. Baja Edad Media. Testamentos. Luminarias. Devociones.

Approach to spiritual topography of Santiago de Compostela in the late Middle Ages: old and new devotions

Abstract: *In a survey of the documents of the late medieval Compostela a generalized devotion to the Virgin was displayed, thus making Santiago a Marian devoted city. Its peculiar piety combined tradition and renewal, emphasizing the veneration of Saint Mary in her various dedications: Santa María da O (St. Mary of Advent or Ante Nadal), Santa María das Neves, Santa María da Candelaria, Assumption of the Blessed Virgin Mary. The city of Santiago presented also an intense devotion directed towards saints particularly rooted in Galicia (e.g. St. Martin, and St. Anton). Albeit mendicant patron saints were scarcely invoked there was a revival of popular devotions like St. Catherine of Alexandria or St. Lawrence.*

These devotions provoked different socioreligious responses amongst the believers. We focus our interest on an area hitherto seldom studied: light and its administrators. Medieval documents allow us to reconstruct this service: persons in charge, funding sources, materials, and management. These references enable a first approach for bring to light the devotional topography of Compostela at the ending of the Middle Ages.

Keywords: *Santiago de Compostela. Late Middle Ages. Testaments. Luminaires. Devotions.*

Aproximación á topografía espiritual de Santiago na Baixa Idade Media: antigas e novas devocións

Resumo: Nunha aproximación á documentación baixomedieval en Compostela constátase unha xeneralizada devoción á Virxe, que fai de Santiago unha cidade mariana. A relixiosidade compostelá combina tradición e renovación, destacando a veneración a santa María na súa diversidade de advocacións: santa María da O (santa María do Advento ou santa María de Ante Nadal), santa María das Neves, santa María da Candelaria, santa María de Agosto (santa María da Asunción). Apréciase a tendencia a unha devoción intensa dirixida cara a santos moi populares de especial arraigo e tradición en Galicia (san Martiño, santo Antón). Os santos mendicantes son pouco invocados pero reactivanse devocións populares (santa Catarina de Alexandría, san Lourenzo).

Estas devocións impulsan variadas respostas socioreligiosas entre os fieis. Entre elas atopámonos nun ámbito ata agora escasamente estudado, a luz e os seus administradores (luminarias e luminarios). A documentación permite reconstruír este servizo: persoas, materiais, financiamento e xestión. Así mesmo obtéñense referencias que permiten unha aproximación á topografía devocional de Compostela na Baixa Idade Media.

Palabras clave: Santiago de Compostela. Baixa Idade Media. Testamentos. Luminarias. Devocións.

Introducción

En la Baja Edad Media, las diversas instituciones eclesiásticas de Santiago de Compostela reciben donaciones y legados testamentarios por parte de fieles de origen diverso, ciudadanos compostelanos y otros fieles procedentes tanto del entorno rural más próximo, como de otros núcleos más alejados de la diócesis de Santiago y las limítrofes de Lugo y Mondoñedo.

Entre esas instituciones eclesiásticas se encuentra una de las últimas fundaciones medievales de la ciudad compostelana (junto con San Lourenzo de Trasouto). Se trata del convento de Santa María a Nova de Mazarelas, que se funda en 1390, representando la continuidad y culminación de otras fundaciones conventuales-hospitalarias realizadas por la Tercera Orden Regular para atender a pobres, huérfanos y peregrinos. Esta nueva orden religiosa pretende impulsar una reforma que responda a las nuevas realidades socioeconómicas y a las inquietudes religiosas de los laicos. El fundador, fray Afonso de Melide, recibe de la Iglesia de Santiago unas casas en la zona de Mazarelas donde se erigirá el convento, haciéndose cargo poco después del hospital de Santa Cristina da Pena, que asume también el modo de vida terciario¹. La dedicación hospitalaria trata de dar respuesta tanto a los efectos de pobreza y miseria producidos por el golpe socioeconómico de la crisis, como a la continuada afluencia de peregrinos a la ciudad en los Años Santos².

La implantación de la Orden Terciaria en Compostela responde a esta corriente reformadora que se extiende en Castilla en las últimas décadas del siglo XIV, respaldada desde el papado y la monarquía Trastámara. En Santiago, el apoyo institucional de arzobispos y cabildo a las fundaciones terciarias fue decisivo. Nobleza y, especialmente burguesía, se mostrarán afines a esta nueva corriente espiritual.

Las fuentes documentales que sirven de base a este trabajo proceden fundamentalmente de este convento terciario, aunque también se recurrirá a fuentes de otras instituciones. A partir del análisis de esta documentación, nuestro objetivo

1 Fraga Sampedro, M.D. y Ríos Rodríguez, M.L., "Santa María a Nova, un convento terciario en la Compostela medieval: fundación y benefactores", *Sémata* 26, 2014, pp. 129-174.

2 Las fundaciones hospitalarias santiaguesas que a finales del s. XIV continuaban activas no eran suficientes para acoger a pobres y peregrinos. La Iglesia compostelana sostenía la más importante, la del Hospital de Santiago, sito en la rúa da Acibebería. La fundación de Marina Pérez de Tudela en A Pena languidecía por la falta de recursos, hasta que fray Afonso de Melide se encarga de su gestión. Aun así no eran bastantes para atender la demanda, pues a comienzos del s. XV el canónigo Rui Sánchez de Moscoso funda el después llamado Hospital de San Miguel en la rúa do Camiño. Y a fines del s. XV se inicia una nueva fundación, esta vez monárquica, la del Hospital Real. López, A., "Memorias históricas de Compostela. Hospital y monasterio de Santa Cristina" en *Eco de Santiago*, 12 junio 1914, reeditado in L. Gómez Canedo, *Nuevos estudios crítico-históricos acerca de Galicia*, Madrid, CSIC, Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, 1947, pp. 29-50, pp. 33 y 37 para la nota; López Alsina, F., "Pes fui claudus et oculus caecus: el hospital medieval y la hospitalidad de la sede compostelana con los peregrinos Jacobeos", *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos: rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela, 1996*, Santiago de Compostela, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 1998, pp. 123-167; Rodríguez González, A., "El hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (siglos XV al XVIII)", *Compostellanum*, XII, nº 2, 1967, pp. 201-254.

se centrará en el estudio de devociones impulsadas por los frailes terciarios, que propician una intensificación de la vivencia religiosa en la sociedad compostelana. Su estudio permite una aproximación a la topografía espiritual de Santiago en la Baja Edad Media.

Fuentes documentales: testamento y cumplimiento

Entre las diversas fuentes conservadas del convento de Mazarelas, se acudirá esencialmente a donaciones y testamentos, sin obviar menciones a documentos de últimas voluntades relacionados con otros centros religiosos de la ciudad. El valor de la donación y el testamento como fuente histórica e histórico-artística ha sido advertido y aplicado en investigaciones bajomedievales sobre diversos espacios. Por lo que respecta a Galicia, la muerte y la relación con el más allá, han sido objeto de intensa investigación en estos últimos años, pero es un tema en permanente renovación a tenor de revisiones documentales y nuevas concepciones historiográficas³. A este respecto A. Guiance ha observado la concepción singular y diferenciada del reino de Castilla frente al resto del occidente europeo. Es posible que la continuidad y profundización en este tema pueda mostrar también alguna singularidad más, dada la especial relación con la muerte y su entorno que permanece todavía en Galicia en nuestros días⁴.

Los testamentos son documentos de una extraordinaria riqueza que mezclan lo espiritual y lo terrenal, atienden a recoger y ordenar devociones generales y particulares, reparto de bienes a miembros de la familia y a otros beneficiarios, legados a instituciones eclesiásticas, a amigos y benefactores, etc. En definitiva: tratan de precisar cómo desearían que fuera la distribución de los bienes terrenales que permanecen en este mundo y, sobre todo, la ordenación de las mayores posibilidades de intercesión por la salvación del alma en la vida del más allá.

3 Trabajos pioneros en los que se combinaba la visión de los historiadores y los historiadores del arte de la época medieval: Núñez, M. y Portela, E. (coord.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago, Universidad, 1988; y *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, Santiago, Universidad, 1992. Concretamente sobre testamentos vid., Andrade Cernadas, J., "Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV", *Sémata*, nº 17, 2005, pp. 97-114, Ríos Rodríguez, M.L., "Aproximación a los testamentos de la catedral auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales", *Sémata*, nº 17, 2005, pp. 75-96; Cendón Fernández, M., "Muerte mitrada. El sepulcro episcopal en la Galicia de los Trastámara", *Sémata*, nº 17, 2005, pp. 155-178; Barral Rivadulla, D., "De Historia, Arte y Arqueología. Sueños en piedra en La Coruña medieval", *Sémata*, nº 17, 2005, pp. 115-138; González Lopo, D.L., "A relixiosidade popular galega. A vivencia do alén en Galicia do século XV", in *Os capítulos da Irmandade. Peregrinación e conflito social na Galicia do século XV*, [Santiago de Compostela], Xunta de Galicia, Consellería de Innovación e Industria, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, D.L. 2006, pp. 42-53; Pyñeiro Maseda, P.S. y García-Fernández, M., "Los testamentos como fuente para la Historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico: tres mandas de los Valladares en el siglo XV", *Cuadernos de Estudios Gallegos* 126, 2013, 125-169.

4 Guiance, A., *Los Discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.

El lugar que cada testador ocupa en la sociedad, su poder y su religiosidad, se medirán a través de sus legados y sus exequias. Pero además el solo hecho de realizar o no un testamento, es decir, la capacidad socioeconómica que denota, permite establecer una distinción entre los otorgantes de donaciones con mandas puntuales destinadas a procurar la salvación de sus almas, que proceden de miembros pertenecientes a las capas bajas de la sociedad (campesinos y burgueses con poca capacidad económica), y los otorgantes de testamentos que muestran, en general, un elevado estatus social y/o un alto nivel económico de los testadores.

Contamos además con un tipo de documento escaso pero de gran importancia cualitativa, como los cumplimientos testamentarios; estos documentos son especialmente interesantes por cuanto permiten calibrar hasta qué punto se cumplían o no los legados establecidos por el testador; y lo son también por la personalidad y calidad social de los albaceas testamentarios.

Las mandas que se establecían, a veces a las puertas de la muerte, no siempre se cumplían. Muchos de estos legados testamentarios quedaban incumplidos, bien por falta de voluntad para llevarlos a cabo, bien por imposibilidad real de ejecutarlos. El testador dejaba esa tarea a los denominados “cumplidores”, que son expresamente nombrados y muchas veces compensados por su trabajo; son miembros cercanos de la familia (mujer, marido, hijos, sobrinos...) o lejanos, pero también en muchas ocasiones amigos (incluso aunque exista familia próxima), y siempre personas en las que los testadores depositan toda su confianza.

En ocasiones los albaceas testamentarios no son personas físicas, sino que los testadores encargan su cumplimiento a una o más instituciones eclesiásticas. Así lo hace, por ejemplo, el sacristán del coro de la iglesia de Santiago, quien, además de algunos legados concretos, deja a los terciarios de Mazarelas y a las freiras de Santa Cristina por cumplidores y herederos de todos sus bienes⁵.

Tenemos constancia documental de incumplimientos testamentarios tanto por parte de eclesiásticos como de laicos. Entre los eclesiásticos, seguramente los clérigos parroquiales debían incumplirlas con mayor frecuencia, o al menos la documentación lo refleja en alguna ocasión. En el testamento de Arias Fernández de 1400 se traspasa una leira de viña al clérigo de San Salvador de Catoira, con la condición de que le diga dos misas de aniversario cada año “et non as desyndo o clérigo cureiro que se torne esta vyna a santa maria a nova de Santiago”. Nada menos que transcurren veinte años hasta que en 1420, los vigilantes frailes, que velaban por el cumplimiento de la manda obligan al clérigo a “desembargar” dicha viña “por quanto non dixen tan bien ni tan cumplidamente duas misas que mandó dizer Arias Fernandez... e por quanto se contenen en dita manda do dito Arias Fernandez que

5 Se conserva su testamento y el cumplimiento del mismo, recogiendo el notario Gómez García las “confesiones” de cada una de las personas físicas que por sí o en representación de sus instituciones corroboran la recepción de sus legados.

non se deziendo as ditas misas, que a dita leira de vina se torne ao mosteiro de santa maria a nova da çibdad de Santiago”⁶.

Los propios herederos del difunto ofrecían a veces una fuerte resistencia al cumplimiento de los legados destinados a estas instituciones eclesiásticas, pues consideraban que perdían una parte de su patrimonio y, con ello, de su posible bienestar en este mundo fiándolo a una posible vida futura en el más allá. Tenemos constancia de resistencias al cumplimiento que podían darse tanto en el traspaso de bienes físicos como de rentas. Citaremos algunos ejemplos a continuación. En 1485 los frailes de Santa María a Nova acuden a la audiencia arzobispal para poner una demanda contra los herederos de Gonzalo Afonso, difunto vecino de la villa de Noia, que había ordenado “poner una lámpara en el dicho monasterio para la lumbre de ella”, dejando un legado semanal de un cuarto de aceite por la medida de la villa de Noia; y si sus herederos no podían dar el aceite, que dieran a cambio ciento veinte maravedís de blancas, con el cargo de que se mantuviese con luz en adviento y en cuaresma, y después mientras hubiese aceite. El heredero “refusara de aluminar e non quería pagar”. La sentencia es favorable al convento, condenado a los herederos “en azeyte o maravedís” y en el pago de las costas⁷.

Un valor mucho mayor tenía el legado de un casal establecido por Gonzalo Afonso de Monte Sagro, cuya hija y heredera se negaba a cumplir, habiendo llegado incluso a ocultar la muerte de su padre a los frailes, y manteniendo “ocupado y embargado” el dicho casal. De nuevo se acude a la audiencia arzobispal, reconociendo la heredera la manda testamentaria de su padre y “ela agora querendo comprir a dita manda ... que desembargaba e leyxaba para en perpetuum ao dito mosteiro de Santa María a Nova o dito casal con toda suas heredades...”. Sucede del mismo modo con cumplidores testamentarios que no pertenecen a la familia del testador; uno de ellos, el escudero Pedro Suárez de Deza, en su nombre y en el del otro cumplidor, se ve obligado a desembargar el lugar de Barral que Fernán López había mandado a Santa María a Nova “con cargo das misas ena dita manda contidas e declaradas”⁸.

En Santa María a Nova estos incumplimientos son excepcionales, dado su escaso número en la documentación. Es posible que la mayoría de los testamentos se cumpliesen, al menos en su mayor parte.

6 Archivo Histórico Diocesano de Santiago (desde esta nota, AHDS), Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 45/68; y Archivo Conventual de San Francisco 7/43.

7 AHDS Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/232.

8 AHDS Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/179.

Luz, realidad y símbolo. Luminarias y capillas

Signos y liturgia demuestran que la cuestión de la luz es un tema de gran transcendencia en un templo medieval. Desde los primeros tiempos del cristianismo, el concepto de luz se asimiló a Cristo, *luz del mundo* para todos aquellos que viviendo en las tinieblas del pecado, al conocer a Jesucristo, abandonan la idolatría y los vicios para vivir en la verdad⁹. En su exégesis, los Padres de la Iglesia abundan en esta idea, cuando indican que el Salvador abre para siempre “las puertas de la Luz a aquéllos que, hijos de las tinieblas y de la noche, aspiran a ser hijos del día y de la luz”¹⁰. En la liturgia pascual, la luz se identifica estrechamente con el Resucitado, cuyo signo litúrgico es el cirio pascual. Con este cirio se bendicen las aguas en el rito bautismal, en memorial del bautismo de Cristo y de su Resurrección. De esta forma se hace presente la luz que irradió desde el Jordán cuando Cristo fue bautizado. Es en este rito bautismal cuando Cristo desciende a las aguas del mal para rescatar al hombre de la muerte, y con su resurrección, le devuelve a la vida. El cirio pascual debe mantenerse encendido, como signo permanente de la presencia del Resucitado en su Iglesia.

Conscientes de este significado de la luz, los miembros del complejo clero catedralicio en sus diversos grados, se preocupaban por derivar mandas para la iluminación del altar mayor de la iglesia de Santiago y ante el crucifijo “diante o coro e o altar de Santiago”, como mencionan el cardenal Gonzalo Pérez y el sacristán del coro de Santiago, Ruy Fernández¹¹. En torno a la luz y el cirio pascual se generaron cofradías, como la del Cirial en la catedral de Santiago, conformada por el gremio de los cambiadores¹². El estatuto privilegiado de esta hermandad se demostraba en la prerrogativa vinculada al cirial del altar mayor de Santiago. El cirial de esta cofradía era una gran lámpara suspendida delante del Crucifijo situado sobre la reja de cierre de la capilla mayor, en la catedral de Santiago¹³. El mantenimiento permanente de velas encendidas en el cirial era obligación de los cambiadores en determinados tiempos litúrgicos (festividades de Todos los Santos y san Ildefonso),

9 Jn 8,12; Jn 1, 4-5; 1Jn 2, 8; Mt 4,16; Rm 13,12; Col 1,13. La luz de Jesucristo que rescata de las tinieblas, es la misma luz que verán los elegidos en la Jerusalén celestial. Así se indica en el libro del Apocalipsis: “Ya no habrá más noche, ni necesitarán luz de lámpara o del sol, porque el Señor Dios irradiará luz sobre ellos, y reinarán por los siglos de los siglos” (Ap. 22, 4-5).

10 Orígenes, *Contra Celsium* 2, 67. Por cita en Passarelli, G., *Iconos. Festividades bizantinas*, Madrid, Libsa, 1999, p. 109 para la nota.

11 El arzobispo y los cardenales de la Iglesia de Santiago eran los únicos que podían officiar en las misas celebradas en el altar mayor de la catedral de Santiago. Por ello únicamente el alto clero catedralicio podía encargar mandas testamentarias de misas para celebrar en el espacio principal de la catedral, como se recoge en el testamento del cardenal Gonzalo Pérez.

12 Se acogían bajo la protección de su patrón, san Ildefonso, santo que también daba nombre a la hermandad, cofradía del cirial o de san Ildefonso. Vid. A. López Ferreiro: *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, (en adelante Historia de la SAMI) Santiago de Compostela, 1904, T. VII., pp. 83-84.

13 Según López Ferreiro, el cirial era una *gran araña*, que se encontraba suspendida delante del Crucifijo situado sobre la reja de cierre de la capilla mayor, en la catedral de Santiago. Vid. López Ferreiro, A., *Historia de la SAMI*, VII, pp. 83-84.

durante las celebraciones de vísperas a maitines y la misa solemne en el altar mayor. Asimismo el gremio tenía la prerrogativa opcional “*de çercar el coro de candeas*”¹⁴. La tasación de estas candelas estaba estipulada en doce onzas y, para su compra, se habilitaban fondos procedentes de pensiones de casas y rentas de tierras¹⁵.

Otros ciudadanos laicos se preocupan igualmente por el mantenimiento de la luz en este espacio del altar mayor. Constan los ejemplos del herrero Juan Asenxo Ferreiro o Pedro Eanes Gatiño, de quien no se indica ninguna actividad profesional, pero muestra en sus legados y sus diversas propiedades urbanas y rurales un estatus económico elevado. Ambos establecen legados para la iluminación del altar mayor de Santiago, e incluso en el caso de éste último también para la obra catedralicia¹⁶.

El relevante papel que juega la luz, como realidad y símbolo, se manifiesta en la existencia de “luminarias” y “luminarios”: mujeres y hombres que se ocupaban de la atención de estas lámparas de aceite. Con la denominación de “luminaria” se designan estas lámparas, pero también las mujeres que las mantienen.

En la documentación terciaria parece una actividad exclusivamente femenina, incluso se citan por su nombre en algunos documentos, como Maria Fernandez, Maria Ramos, Catalina freyra¹⁷, María da Fraga, Inés Fernandes, Maior Peres, María Afonso¹⁸. Se trataría de mujeres devotas, honradas y de buena fama, quienes acometían esta tarea como una posible evocación de las tres mujeres que visitaron el sepulcro de Cristo en el domingo de resurrección con sus lamparillas encendidas¹⁹, así como las vírgenes prudentes en la parábola de Mateo 25, 1-13.

Sin embargo en otra documentación se constata la existencia también de “luminarios” en otras capillas e iglesias de la ciudad, como en San Fiz de Lovio y Santo André²⁰. En el tumbillo de San Bieito do Campo sólo se registran “luminarios” al frente de la capilla. Se trata de una actividad de prestigio, a medio camino entre oficio y devoción; en el caso de las mujeres no consta en la documentación su dedicación a otras actividades, sin embargo en los varones existe constancia del ejercicio de un oficio a la par; así sucede con Johan Domingues de Vilouchada “tendeiro da

14 A. López Ferreiro, *Historia de la SAMI*, op. cit., VII, p. 84.

15 López Ferreiro indica que este gremio participaba también en la procesión del Corpus, en tareas de iluminación, con un hacha de cera pintada, llamada “floral”. López Ferreiro, A., *Historia de la SAMI*, op. cit., VII, pp. 83-84; González Arce, D., “Los cambistas compostelanos, un gremio de banqueros pionero en la Castilla medieval (siglos XII-XV)”, *Medievalismo*, n° 17, 2007, pp. 85-120. p. 97 para la nota.

16 AHDS Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/34 y 106/22.

17 El testamento en AHDS, Fondo San Martín. Serie Santa Clara. 103/36. Cumplimiento 1434-1443 en Rodríguez Núñez, C.C. *La colección documental de santa Clara de Santiago (1196 a 1500)*, Santiago de Compostela, 1993, pp. 240-242.

18 AHDS. Fondo San Martín. Serie Santa Clara 103/97.

19 Así se muestran en la escena del baptisterio paleocristiano de Dura Europos (Siria), a mediados del siglo III a.C.

20 Se cita a Juan Peláez, luminario de esta capilla en 1391, y a Juana Fernández, luminaria del altar de Santiago en 1392. González Vázquez, M. “Vecinos y oficios en la Compostela medieval”, *Compostellanum* 39, 3-4, 1994, pp. 327-354, p. 340 para la nota. El luminario de Santo André es mencionado en 1416 identificado como Martín Afonso. AHDS Fondo San Martín. Serie Santa Clara. 103/97.

rua do Campo”, quien es a la vez el luminario “da capella de Sam Bieyto”, y Suero Martines “alfayate, luminario da dita capela”²¹.

La función del luminario es tan importante en esta capilla que se registra como una institución singular, diferenciándose la obra (la fábrica) y la luminaria (lume), teniendo cada una de ellas sendos cargos al frente: el fabriquero (también designado como procurador de la obra) y el luminario (también designado como procurador de la luminaria). A ellos les correspondía administrar los bienes otorgados en los legados y donaciones testamentarias que llegaban con ese destino específico. Así, el luminario recibe bienes inmuebles y rentas procedentes de los mismos (sobre todo casas y partes de casas), se encarga de solicitar los pertinentes traslados notariales destinados a la luminaria “para guarda do seu dereito”, etc²². En este sentido, la capilla de San Bieito no es un ejemplo aislado. En la documentación compostelana se constata también la existencia de inmuebles pertenecientes a la institución de la luminaria de otras capillas como la de san Miguel dos agros y la de santa María do Camiño²³.

Abundantes legados testamentarios son destinados directamente a luminarias y luminarios con este fin; en los cumplimientos testamentarios se consignan sus nombres en el momento de recibir los maravedís otorgados por los testadores: ellos se encargarán del mantenimiento de las lámparas, adquirir el aceite y la limpieza de las lamparillas²⁴. La existencia de esta tarea denota la importancia de conservar siempre la iluminación de los altares y capillas de la ciudad.

La iluminación se mantenía a través de dos elementos combustibles, cera o aceite. Candelas y lamparillas son las más invocadas como sistemas más accesibles por todos los fieles. Eran parte fundamental de los enterramientos, para acompañar al difunto y evocar la resurrección, y esenciales para la liturgia, en la iluminación de capillas e iglesias. En este sentido, tendrían especial relevancia en la fiesta de la Purificación de la Virgen o Candelaria. Así los cofrades del Rosario se preocupaban por

21 Así se menciona en un testamento de 1354 y en el cumplimiento de un testamento de 1414, ambos en el tumbillo de san Bieito. Vid. Fernández de Viana y Vieites, J.L., *El tumbillo de san Bieito do Campo (Santiago)*, Granada, Universidad de Granada, 1995. pp.28 y 49 respectivamente.

22 En el tumbillo de San Bieito se hace referencia de forma directa o indirecta al luminario, por lo que cabe sospechar que todos sus documentos serían un corpus perteneciente a la administración de la luminaria.

23 “Daquela casa os outros tres oytavos son da luminaria da capella de san miguel dos agros”, AHDS Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/29; “e da outra parte con casa do lume da capella de santa maria do camino”. Fernández de Viana y Vieites, J.L., *op. cit.*, p.84.

24 En el testamento del sacristán se indica “Iten mando aa luminaria de santa cruz dez mrs.”; en el cumplimiento se especifica “Iten Maria Fernandez para o lume das quatro capelas da quintana e da capella de san nicolao. Iten Maria Ramos para a capella de san Pedro. Iten catalina freyra para as capelas de santa Catalina, santa Maria da acerca, santa Maria da Cortizela, Sancti Spiritus, san Bartolomeu, san Johan apostollo, santo Andre, san Salvador, san Johan bautista (...) rezeberon para cada capella media libra d'azeite para o lume”. Año de 1434. Testamento en AHDS Fondo San Martín. Serie Santa Clara. 103/36. Cumplimiento 1434-1443 en, Rodríguez Núñez, C.C. *La colección documental... op.cit.*, pp. 240-242. En el cumplimiento testamentario del cardenal de la iglesia de Santiago, D. Gonzalo Pérez se cita a María da Fraga “luminaria de Santiago” que recibe siete libras de aceite “para as lanpaas dante o altar de Santiago e para a lampaa dante o crucifixo diante o coro e o altar de Santiago” y Martín Afonso para “lume de santo André...”, Inés Fernandes para lume de santa maria da cortiçela huna libra dazeyte y Maior Peres que recibe “para o lume de santa Catalina huna libra dazayte” AHDS. Fondo San Martín. Serie Santa Clara 103/97.

tasar rigurosamente el peso, tamaño y valor de las velas que se habían de entregar en esta fiesta de la Candelaria, según se expresa en la documentación del siglo XVI²⁵.

Para las lámparas de aceite se usaba el producto procedente de los cetáceos, fundamentalmente derivado de la pesca de la ballena. La carne de la ballena se fundía en grandes calderas para extraer el aceite. Este subproducto de la ballena se canalizaba desde los puertos gallegos hacia el interior de Galicia y especialmente, hacia Santiago²⁶.

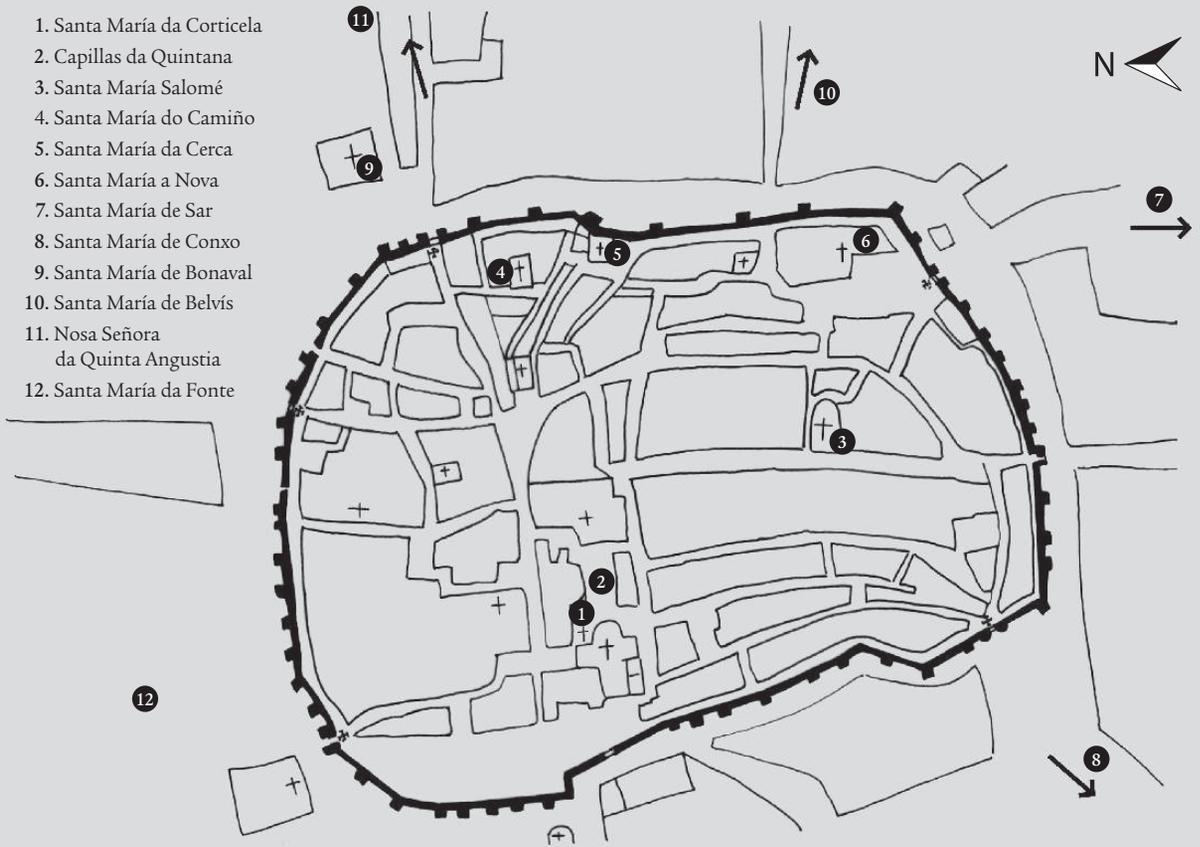
La aportación de legados para la iluminación de capillas posibilita una aproximación a la topografía devocional de la ciudad; permite conocer las devociones principales que focalizan la atención de los fieles compostelanos. A fines del s. XIV algunos testamentos otorgan mandas de aceite para la iluminación a “todas as capellas de dentro da igrexa de Santiago e da Quintana de Paaços e desta cidade e de myladoyro en myladoyro”. A la conocida existencia de capillas en el interior de la iglesia catedral, esta documentación terciaria aporta referencias a la presencia de otras, en la Quintana y dispersas por la ciudad. En el interior del templo catedralicio, las capillas románicas de la girola reciben diversos legados: San Salvador, San Pedro, San Juan apóstol, San Andrés, San Bartolomé, y en el transepto, las de Santa Cruz, San Nicolás, San Fructuoso, San Juan Bautista, así como aquellas de nueva fábrica gótica, como la capilla de Sancti Spiritus.

Capillas, altares y templos sembraban la ciudad de espiritualidad mariana, como demuestran las más antiguas intramuros: Santa María da Corticela, Santa María Salomé con una dualidad devocional dedicada a la madre del apóstol Santiago y a Santa María do Advento, Santa María do Camiño, Santa María da Cerca. Otras se ubicaban extramuros, como Santa María de Sar y Santa María de Conxo²⁷. A ellas se añaden, desde la implantación mendicante en los siglos XIII-XIV, los ejemplos dominicos de Santa María de Bonaval (posteriormente llamada Santo Domingo de Bonaval) y Santa María de Belvís, así como el más tardío, ya a finales del XIV, el Terciario franciscano de Santa Maria a Nova.

25 Novoa G., M.A., “Actos celebrados por la cofradía del Rosario en los siglos XVI y XVII: las fiestas marianas”, en *V Semana mariana en Compostela*, Santiago, Real e Ilustre Cofradía Numeraria del Rosario, 1999. pp. 85-110. P. 90 para la nota.

26 Para los subproductos de la ballena, vid. Ferreira Priegue, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988. P.138.

27 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/97 y AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/36. Posteriormente se fundan otras capillas de dedicación mariana. En las proximidades del convento de Bonaval y el monasterio de San Pedro de Fóra, se elevó la capilla de Nosa Señora da Quinta Angustia en 1465, por iniciativa de Cristóbal Francés, pintor. Vid. Yzquierdo Perrin, R., “Dos capillas compostelanas dedicadas a la Virgen de las angustias”, *III Semana mariana en Compostela. Santiago, 13-18 de octubre de 1997*, Santiago, Real e Ilustre Cofradía Numeraria del Rosario, 1998 D.L. pp. 55-88. p.62 para la nota; R. Valdés Blanco-Rajoy, “La capilla de los Neira Luaces en la iglesia compostelana de Santa María do Camiño (siglos XVI-XIX)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LVIII, N.º 124, enero-diciembre (2011), 149-182. p.151. Fundada en un momento incierto de la Edad Media, otra capilla extramuros es Nosa Señora da Fonte, ubicada en Vista Alegre, en proximidad con el convento franciscano de Valdediós y la rúa de Pelamios. Estaba ligada a la comunidad benedictina de San Martiño. Su construcción actual data de ca. 1500, aunque es reforma de una fábrica anterior, quizá románica. Vid. Yzquierdo Perrin, R., “Dos capillas compostelanas”, *art. cit.*, p.57 para la nota.



Los espacios devocionales se perfilan a través de estas fuentes documentales. En un cumplimiento testamentario de 1434-1443 se concreta el número de capillas existentes en la Quintana, cuya advocación se silencia: “para o lume das quatro capelas da Quintana”²⁸. Una revisión de J. Suárez, sobre las fuentes históricas y arqueológicas, ha permitido plantear la hipótesis sobre la utilización de las capillas inacabadas de la nueva cabecera gótica catedralicia, financiada por el arzobispo don Juan Arias (1238-1266) que en la actualidad se mantienen en el subsuelo²⁹. Las paredes inacabadas de las capillas góticas mantuvieron usos litúrgico y

28 AHDS Fondo San Martiño. Serie santa Clara 106/31. Transcripción en Rodríguez Núñez, C.C., op. cit., pp. 240-242 para la nota.

29 Suárez Otero, J., “A Quintana de Paaços. Arquitectura, urbanismo y conflicto social en la Compostela bajomedieval”, *Quintana* 1, 2002, 285-300. Para el estudio de la cabecera gótica de la catedral de Santiago, vid. Ponte Míguez, J.A.: “Catedrales góticas e iglesias de peregrinación: la proyectada remodelación de la basílica compostelana en el siglo XVIII y su incidencia en el marco urbano”, en *Los caminos y el arte: VI Congreso Español de historia del Arte, Santiago de Compostela, 1986*, Santiago, 1988, 3 vols. T. 2: El arte en los caminos; Manso Porto, C., “Arte gótica”, en Yzquierdo Perrin y Manso Porto, *Galicia. Arte. Arte medieval (II)*, A Coruña, 1993.

funerario hasta finales del siglo XVI, escindidas de la catedral y adaptadas a la nueva situación, quizá con una solución provisional de cierre, con tabique de madera, o bien permanente con una reja que dignificase este espacio. Esta perduración puede explicarse a partir de la financiación de las capillas radiales, ligada a familias burguesas de la ciudad, aunque el proyecto global había sido iniciado y acometido desde la mitra³⁰.

Existen imprecisiones sobre el número de capillas y sus advocaciones. En 1602, Jerónimo del Hoyo consigna cinco capillas en la Quintana (de Don Balanguino; de don Juan Rodríguez; de Pedro de Abril; capilla de santo Thomé; capilla de Nuestra Señora de la O)³¹. Por su parte López Ferreiro, al revisar la descripción de J. del Hoyo, considera que cinco o seis capillas se situaban en la Quintana, la capilla de don Balanguino (también llamada de Juan Elías), la capilla de Nuestra Señora de la O; la capilla de Gómez Ballo y la capilla de santo Tomé. Junto a ellas se elevaba la capilla de santa María la Antigua³². En la documentación terciaria, el cumplimiento testamentario de 1434-1443, hace referencia tan sólo a “las cuatro capillas de la Quintana”. Este cómputo de capillas se mantiene al menos hasta 1537, según se cita en una carta de pago de una casa, propiedad de la capilla de Nosa Señora da Quintana que “hes syta en la quintana de palaçios de la dicha cibdad que hes una de las quatro capillas que estan en la dicha quintana, la mas baxa y postrera dellas, la qual ynstituyo, fundo e adocto Domingo Paez Balouguino, defunto, que dios aya”³³.

La consulta del Libro del Subsidio, finalizado en el año 1500, permite una aproximación a la identificación de estas cuatro capillas, al cotejar con las *Memorias* de Jerónimo del Hoyo. Entre las *capillas mortas de la cibdad*, el libro del Subsidio cita las capillas de don Valugyno, la de Juan Rodrigues, la capilla de Pedro Abril, y por último,

30 Suárez Otero, J., Art. cit.

31 Jerónimo del Hoyo cita las capillas de san Juan Elías o de Don Balanguino; capilla del canónigo Juan Rodríguez; capilla de Pedro de Abril maestrescuela datada ca. 1277 en su testamento; capilla de santo Thomé; capilla de Nuestra Señora de la Quintana que llaman de la O que fundó Pedro Balanguero. vid. Rodríguez González, A. y Varela Jácome, B. (ed), *Jerónimo del Hoyo. Memorias del arzobispado de Santiago*, Santiago, s.d. pp.123ss. En su obra de finales del XIX, Cepedano considera la capilla de la Virgen de la O fue fundada por Pedro Balanguino, quizá en un error de lectura de la descripción de Jerónimo del Hoyo, a quien sin duda sigue. Vid. Cepedano y Carnero, J. M., *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*. Lugo: imprenta de Soto Freire, 1870, pp. 154, nota1. En su estudio sobre el cabildo catedralicio, A. Iglesias precisa que D. Balanguino es probablemente el notario Domingo Pérez Balanguino y D. Juan Rodríguez es un canónigo catedralicio. Ambos figuran mencionados en fuentes documentales del siglo XIV. Vid. Iglesias Ortega, A.: *El Cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI: aspectos funcionales y sociológicos de una élite eclesiástica*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2008. pp.113-114.

32 Según López Ferreiro, en la Quintana se encontraba otra capilla dedicada también a santa María, diversa de la capilla de Santa María la Antigua, que había sido reedificada por el canónigo Juan Rodríguez. López Ferreiro, A., *Historia de la SAMI*, VI, pp. 277-278.

33 AHUS. Protocolos notariales, S-70, fols. 12r-14v. 22 de enero de 1537. Vid. S. Vicente López: *Vega y Verdugo, Peña de Toro y la introducción del barroco en Compostela*, Santiago de Compostela, Teófilo ediciones, 2012, p. 391 y nota 1753. Nuestro agradecimiento a Simón Vicente y a Arturo Iglesias por esta nota y su ayuda en la problemática planteada sobre estas capillas de la Quintana.

la de santa María la Antigua³⁴. Ésta última aparece diferenciada con claridad de *santa María da Cortizela*, que es mencionada como *capilla de la Çibdad*³⁵.

A estas capillas se suman otras del interior de la ciudad, que son a la vez iglesias parroquiales de la ciudad compostelana; así sucede con Santa María Salomé, San Fiz etc. según consta en la documentación³⁶. En las fuentes se constata el complejo ámbito de encuadramiento que constituyen estas capillas, a la vez religioso y administrativo. Así en el Libro do Concello de Santiago se detallan las diez iglesias parroquiales de la ciudad compostelana, con el término de “colaciones” para subrayar esta función administrativa³⁷. Dentro de estas capillas-iglesias parroquiales y monásticas existen también capillas y altares dedicados a santa María. Por citar dos ejemplos, el rico mercader Xoan de Vilacide funda una capilla de santa María, y la dota con capellanía, en la iglesia de san Bieito, “entrando a mano dereita”³⁸; el regidor Vasco Pérez Abril ordena una misa en el altar de santa María de la iglesia de san Francisco³⁹.

La referencia a “capellas de myladoyro en myladoyro” es alusiva a todas las capillas elevadas en el giro de la ciudad, donde peregrinos y viandantes podían realizar

34 Sobre la fortuna posterior de estas capillas, existen algunas noticias en la obra de J. del Hoyo y en Cepedano, quien hace una relectura de Jerónimo del Hoyo. Según Cepedano entre las capillas que se ubicaban en este cementerio de la Quintana, se encontraba la dedicada a la Virgen de la O, demolida a finales del siglo XVI por orden del arzobispo Juan de Sanclemente (1587-1612), por su gran deterioro. El capellán de la antigua capilla de la Virgen de la O, en la Quintana, fue adscrito a la capilla llamada *da Prenada*, que se encontraba en el interior de la catedral, en el trascoro, por ser la misma advocación. En esta capilla se encontraban las imágenes de san Gabriel y la Virgen de la O donadas por la reina santa Isabel de Portugal en 1325. Más tarde, en 1849, imágenes y capilla se derivaron a la capilla de Sancti Spiritus, al igual que la Virgen de la Soledad. Cepedano y Carnero, J. M., *Historia y descripción*, op.cit., pp. 154, nota 4, y p. 169. Sin embargo Jerónimo del Hoyo y López Ferreiro consideran que fueron derribadas en época más temprana, durante el mandato del arzobispo D. Juan de Yermo (1582-1584). Vid. López Ferreiro, A., *Historia de la SAMI*, VI, p. 278 para la nota. Para una aproximación a las capillas góticas del interior de la catedral, vid. Cendón Fernández, M., “las capillas”, en *La gran obra de los Caminos de Santiago. Iter Stellarum*. T. II: *Santiago de Compostela: una Tumba, una Catedral*. A Coruña, Ed. Hércules, 2004. pp. 190-191; así como sus promotores, Cendón Fernández, M., “En el marco eclesiástico”, en *Arte y poder en la Galicia de los Trastámara: la provincia de La Coruña*, Santiago, 1997, 15-114. Actualmente las imágenes de la Virgen de la O y el arcángel Gabriel se encuentran en el Museo catedralicio. Para su estudio vid. Núñez Rodríguez, M., “La Virgen de la O del antiguo trascoro de la catedral compostelana y su filiación cinimbricense”, *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología* XLVII, 1981, 409-415; Manso Porto, C.: “Arte gótico”, op. cit., pp.436-437.

35 El libro del Subsidio o *libro Altamirano* se conserva en el Archivo Catedralicio de Santiago. Para su transcripción y estudio, vid. Vázquez Bertomeu, M., *A Igrexa de Santiago contra 1500 (o libro do Subsidio)*, Santiago de Compostela, Lóstrego, 2003. Pp. 113-115 para la nota.

Es sorprendente que en el libro no se cite la capilla de santa María da O, y sin embargo se aluda a la capilla de santa María la Antigua, cuestión que lleva a plantearse si podría ser una capilla-altar, dentro de santa María la Antigua. Ciertamente en la documentación terciaria del siglo XV aparece mencionada constantemente esta capilla mariana de la Antigua para solicitar enterramientos ante la puerta de santa María la Antigua o santa María da Quintana. En este sentido, Jerónimo del Hoyo apunta que Nuestra Señora de la Quintana también es llamada Nuestra Señora de la O. Sin embargo atribuye su fundación a Pedro Balanguero, mientras que el mencionado documento de 1537, considera fue fundada por Domingo Pérez Balanguino.

36 AHDS Fondo San Martín. Serie Santa Clara. 103/36.

37 Son las siguientes: santa María do Camiño, san Miguel, san Bieito, san Juan Apóstol, san Juan Bautista, santo André, santa Susana, santa María Salomé, san Fiz y san Fructuoso. Rodríguez González, A. *Libro do Concello de Santiago (1416-1422)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1992, p. 161. Asimismo en el libro del Subsidio se mencionan estas iglesias parroquiales con el término de *capillas*, y a este grupo se añaden santa María da Cortizela y san Pedro da Çerca. Vázquez Bertomeu, M., *A Igrexa de Santiago*, op. cit., p.113.

38 Fernández de Viana y Vieites, J.L., op.cit., pp. 90 y 142.

39 Idem, p.68.

el *humiliatorium* antes de adentrarse en la ciudad⁴⁰. En la ciudad y su entorno inmediato, estas capillas y altares situados en la catedral, Quintana, ciudad y giro, delimitaban y generaban la topografía de lo sagrado para la sociedad compostelana.

Devociones, tradición y renovación

En los testamentos de Santa María a Nova se reflejan un conjunto de devociones que enlazan con la tradición de la Iglesia compostelana y la introducción del nuevo santoral derivado de las órdenes mendicantes.

La ciudad se destaca por su devoción mariana, manifestada en sus iglesias y capillas, así como en todos los testamentos analizados de la colección documental del convento terciario, donde la Virgen María es continuamente invocada a través de la *comendatio animae* y en los legados. La devoción a Santa María, la creencia en su papel intercesor como abogada a la hora de salvar las almas de los fieles, se explicita en muchas de ellas; esta decidida orientación mariana se ejemplifica en el testamento de Juan González Tolán, quien suplica su ayuda “a ora da morte et a o dia do muy grande juizo et lle plaza por sua acostumada piedade de rrogar ao seu fillo bendito que aja de min misericordia et me perdoe os meus pecados”, ordenando misas en el día de santa María da Candelaria⁴¹.

Es indudable que el convento terciario debió de convertirse en un importante centro de devoción mariana. Innovador por el empleo de los medios pastorales característicos de los mendicantes, impulsaba la veneración mariana de los fieles y era un foco que atraía a miembros de todos los estamentos sociales. Así la monja terciaria Mayor Afonso, en 1411, dispone su inhumación en el convento de Santa María a Nova y ruega a la Virgen que “me teña por bem de me gañar graça e perdon dos meus pecados”⁴². Un ejemplo interesante lo constituye el testamento del condenado Gómez da Viña, quien estando preso en 1412 ordena sus bienes y ruega a “aa Virgeen Señora santa maria sua madre que ela con todas las virgees quiera por min seer rogadora ao meu salvador Ihu Cristo que me queira perdoar meus pecados e que queira dar salvaçon”, y solicita a los frailes misas, y la oración a través de salterios por su alma⁴³.

También un miembro del alto clero, el canónigo D. Juan Afonso, “por raçon da grande devoçion que el avia e tina ena Virgen santa María a cuja lor fora feito e ordenado o dito mosteiro” ordena su enterramiento en el convento terciario. Este miembro del linaje de los Afonso representa un ejemplo de poder eclesiástico y laico en la Iglesia y ciudad de Compostela, que venía manteniendo una relación con el convento

40 Se conocen documentalmente varios de los humilladoiros que unidos por una línea imaginaria delimitaban los 60 km cuadrados que componían el giro concedido por Alfonso II en el año 834. López Alsina, F. “Santiago, una ciudad para el Apóstol”, en *Santiago. La Europa del peregrinaje*. Barcelona, Lundwerg ed., 1993, 57-63.

41 AHDS Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/23.

42 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 104/119.

43 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/60.

terciario desde su fundación. Sus últimos deseos y disposiciones son cumplidos por su sobrino, el cardenal de la iglesia compostelana Martín López, en 1448⁴⁴.

Asimismo en los legados testamentarios se manifiesta devoción hacia otras advocaciones marianas, de manera que se conforman dos ciclos marianos completos en conexión con los tiempos estacionales y litúrgicos. Estos ciclos destacan a la Virgen como Madre de Dios, pero también a María en su papel de hija, es decir, un conjunto de advocaciones que aproximan los episodios familiares de la vida de María a los fieles. Devoción a la humanidad de Cristo y ternura mariana son formas de piedad estrechamente vinculadas y potencian la celebración de fiestas menores, como por ejemplo la Natividad de María y la Purificación⁴⁵. Esta praxis se difunde a partir de la *devotio moderna*, impulsada por la predicación de los mendicantes.

Así, en la documentación se pueden secuenciar estos ciclos marianos desde la Natividad de la Virgen en septiembre, santa María Candelaria en febrero (Purificación), la Anunciación en marzo, santa María das Neves el cinco de agosto, la Asunción, el quince de agosto, pasando por santa María do Advento (designada a veces como santa María de Ante Nadal, y en otra documentación compostelana, Nosa Señora “a Prenada”) y por último, la Natividad del Señor en diciembre. Pero sin duda la advocación mariana por la que los santiagueses sienten mayor devoción es por la “santa María de Agosto”, esto es la Asunción de la Virgen. Es evidente que la proclamación de la Asunción de María, de su entrada en el cielo, suponía el fortalecimiento de la esperanza del más allá para los fieles. La fiesta de la Asunción es la más antigua y solemne de las celebradas por la Iglesia universal; contaba ya con una sólida y firme tradición en la Iglesia oriental y su implantación en la Península ya desde el período altomedieval se debe a influencias bizantinas⁴⁶. Es probable que los terciarios franciscanos impulsasen esta devoción a la Virgen de Agosto en Compostela, dado que es la más citada en la documentación terciaria. Su advocación y devoción se conservó como principal en la iglesia conventual, tras la instalación de los jesuitas en el inmueble⁴⁷.

Otras devociones invocadas en la colección documental se refieren a la corte angélica. Así, se suplica la intercesión de alguno de los tres arcángeles en testamentos de 1400, 1434, 1459⁴⁸. Estas menciones tienen su reflejo en la elevación de altares

44 Era canónigo de Coimbra en el momento de su fallecimiento, y como “criado” del arzobispo D. Juan García Manrique debió de seguirlo en su caída en desgracia y su posterior acogimiento en Portugal. El solemne acto se celebra en la capilla de San Miguel del convento terciario con la presencia de todo el cabildo de conventuales, el cardenal y su sobrino Ares Afonso, haciendo notar con ello la continuidad y cohesión del linaje. AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/280 r-v a 284 r-v. Fraga Sampedro, M.D. y Ríos Rodríguez, M.L., “Santa María a Nova”, *art. cit.*

45 Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (ss. XI-XIII)*, Gijón, Trea, 2005. p.465.

46 Fernández Conde, F.J., *op.cit.*, 2005. p.464ss.

47 Así lo explicitaba el Rector jesuita P. Morejón, en 1586. vid. Rivera Vázquez, E., *Galicia y los Jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1989. p.213 para la nota.

48 Las invocaciones a los arcángeles son genéricas habitualmente, pero en ocasiones se citan concretamente san Gabriel y/o (sobre todo), san Miguel. AHDS Fondo San Martiño. Serie santa Clara 104/68, 103/36, 102/180v. Para la devoción a san Miguel, entre las élites castellanas, vid. Beceiro Pita, I., “La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales” en *Estudios de Historia de España* 12, 2010, 27-48.

dedicados a ellos; un altar dedicado a san Gabriel es fundado por Pedro Martínez, clérigo, en 14 de agosto de 1491, con capellanía y varias cargas, ubicado en el trascurso catedralicio, enfrente al de Nosa Señora *a Prenada* y trasladado en el siglo XIX a la capilla de Sancti Spiritus⁴⁹. Asimismo en Santa María a Nova existía una capilla dedicada a san Miguel, que había sido dotada por el linaje de los Afonso, donde los frailes celebraban habitualmente su capítulo⁵⁰. La preferencia por San Miguel se hace notar también en diversos testamentos, en los cuales se ordenan misas cantadas o rezadas, tanto en la festividad de san Miguel de mayo como en la de san Miguel de septiembre, aunque es más habitual esta última celebración⁵¹.

El colegio de Apóstoles aparece representado en estas fuentes documentales a partir de la elección de san Pedro y san Pablo como abogados; incluso en algún testamento se manifiesta la intención de iniciar el camino de peregrinación a san Pedro (año 1399)⁵². Junto a san Pedro y san Pablo, aparecen algunas escasas invocaciones a los Zebedeos. Incluso es sorprendente que no se invoque la ayuda de Santiago Apóstol en la *comendatio animae* en mayor medida. Se observa que aquellos devotos de Santiago y san Juan son miembros del Cabildo o se relacionan estrechamente con él, como se indica en el testamento de fray Lopo Núñez, en 1451, quien ordena su inhumación en el convento terciario de Santa María a Nova, a la derecha del altar de Santiago y san Bartolomé, en el interior del capítulo⁵³. Por ello resulta excepcional el testamento del cambiador Pero Leyteiro, quien ruega y pide “por merçed aos gloriosos apóstolos señores Santiago lume e lus de España e santo Andre que me criaron ajudaron e defenderon”⁵⁴. Un último ejemplo: el sacristán de coro de la iglesia de Santiago, Roy Fernández, se dirige a pedir ayuda a los apóstoles principales, junto a Santiago y todos los demás.

Otros estudios demuestran la necesidad de protección por todos los santos al solicitar misas en el día de Todos los Santos, además de mencionar otras devociones⁵⁵. Esta doble festividad de Todos los Santos y el día de los fieles difuntos deben su conmemoración litúrgica solemne a la orden de Cluny en el siglo X; desde ahí se extenderá a todo occidente cristiano.

Entre los santos mártires, san Lourenzo es recordado sin duda por su prerrogativa de rescatar del purgatorio a los fieles⁵⁶. Este mártir es citado en 1397, en una carta

49 Cepedano, J.M., *op. cit.*, p. 169.

50 AHDS Fondo San Martiño. Serie santa Clara 102, fol. 280-284.

51 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/238v. Un testador se encomienda especialmente a san Miguel arcángel solicitando que “queira ser mi abogado contra mi señor Ihesu Cristo que me queira levar la mia alma a lugar de salvacion”. AHDS 102/264.

52 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/51.

53 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/92.

54 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/243 v.

55 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/37.

56 Cendón Fernández, M., “Cuando la muerte se acerca: los obispos y sus devociones en la Castilla de los Trastámara”, en Beceiro Pita, I. (dir), *Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*, Madrid, Sílex, 2014, pp.227-260. p. 250 para la nota.

de compra-venta de una casa a los frailes de Santa María a Nova, con la alusión a un legado con el compromiso de celebrar una misa cantada anual en la festividad de san Lourenzo⁵⁷.

Buena intercesora ante la muerte por su “matrimonio místico con Cristo” es santa Catalina de Alejandría; se trata de una devoción impulsada por la Tercera Orden Regular de San Francisco⁵⁸. Su modelo de sabiduría promueve un comportamiento similar entre los fieles y religiosos que pretenden la búsqueda de la auténtica sabiduría divina, antes que los ídolos de este mundo. En esta orientación se explica su patrocinio sobre el estudio y la dedicación académica tanto del clero regular, dominicos y terciarios franciscanos, como del clero secular preocupado por la formación: los canónigos⁵⁹. Frailes y canónigos muestran preferencia por esta figura de santidad como titular de capillas y conventos, en recuerdo de ambas vertientes de este ideal de santidad. En la documentación es frecuente hallar referencias a capillas en el interior de sus conventos dedicadas a esta santa, e incluso conventos, como el terciario de Montefaro, cuya advocación principal es la santa de Alejandría. También en la iglesia catedral y en diversas parroquiales pertenecientes a la tierra de Santiago se observa la fundación de capillas dedicadas a santa Catalina, como sucede, por ejemplo, en la iglesia de San Adrián de Villarino y en la de san Pedro de Cea, ambas en la zona de O Salnés, arciprestazgo que recibió una especial atención pastoral por parte de los frailes terciarios⁶⁰. Las artes figurativas testimonian la fuerza devocional de esta santa en la ciudad de Santiago (imagería de santa Catalina de Alejandría en el convento de Bonaval)⁶¹. Y una prueba más del éxito de esta devoción es su abundante presencia como antropónimo femenino en la documentación bajomedieval.

Asimismo son habituales las oraciones dirigidas a santos de las órdenes monásticas más antiguas de la Iglesia. Así, por ejemplo, la festividad de san Antón abad, el santo de enero, se cita frecuentemente en los testamentos como día preferente para recibir oraciones *pro anima* y misas. En un documento del año 1411, como en otros numerosos testamentos, se indica la necesidad de complementar estas oraciones con otras sobre la tumba del testador, cuestión muy habitual en la praxis post-mortem⁶². La existencia de altares dedicados a estos ideales de santidad es expresiva de la devoción personal por parte del promotor de la capilla o altar, pero a su vez es un indicio de la difusión de esta preferencia de santidad, que recibe gran impulso probablemente a partir de la creación de un nuevo espacio sagrado. En la catedral se ejemplifica

57 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/29.

58 El cardenal Gonzalo Pérez ordena una manda de una libra de aceite para la lumbre de santa Catalina. El sacristán del coro de la iglesia de Santiago invoca como abogadas a santa María, santa Catalina y demás santas vírgenes. Respectivamente AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/97 y 103/36. Para la devoción a esta Santa en la Castilla de los Trastámara, vid. Cendón, M. (2014) *op. cit.*, pp.248 y ss.

59 Cendón Fernández, M., (2014), pp. 248ss para la nota; Beceiro Pita, I., (2010), *art. cit.*, p.45.

60 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/249B, 102/206.

61 Manso Porto, C., *Arte gótico en Galicia. Los dominicos*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1993, 2 vols.

62 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/35.

esta praxis en los altares dedicados a san Xurxo y san Antón, con tres capellanías fundadas en 1341 por D. Pedro Fernández de Castro, pertiguero mayor de Santiago, en cumplimiento de algunas misas y oficios, para cuyo fin donó al Cabildo los cotos de Valladares y Teis⁶³.

Un santo especialmente venerado entre los compostelanos del siglo XV es san Martiño. En diversos testamentos se establecen misas para celebrar el día de su fiesta en noviembre, especialmente en aquellos vinculados al mundo agrario⁶⁴. En ninguno de los documentos analizados se precisa si se trata del santo de Tours o de Dumio. San Martiño de Dumio tiene una larga tradición devocional muy arraigada en Galicia y Portugal, dada la acción evangelizadora y cultural desarrollada por este santo en la Alta Edad Media. No sería imposible que se mantuviese esta mixtificación con una asimilación de ambas figuras de santidad. San Martiño de Dumio fue apóstol de los suevos, al igual que san Martiño de Tours fue evangelizador de los francos⁶⁵.

Otra festividad en la que se ordena celebrar misas es el día de san Xurxo caballero, al que manifiesta su especial devoción el mercader Roy Fernández do Preguntoiro⁶⁶. Sorprende esta devoción propia de la nobleza en un mercader, aunque no es una advocación novedosa ni excepcional en Santiago, puesto que esta preferencia por el santo caballero la había mostrado con anterioridad D. Pedro Fernández de Castro, al dotar dos altares bajo la advocación de san Antón y san Xurxo, como ya se ha indicado.

Extraña la escasez de alusiones a los santos mendicantes y resultan excepcionales algunas invocaciones a san Francisco, aunque para compensar son frecuentes las mandas a las distintas comunidades mendicantes de la ciudad compostelana, tanto masculinas como femeninas: San Francisco, Santo Domingo, Santa Clara y Santa María de Belvís⁶⁷. Ante la escasez de invocaciones a los santos fundadores, estos legados constituyen un dato demostrativo de la gran atracción hacia estas nuevas órdenes.

Un ejemplo interesante perteneciente al bajo clero es Roi Martiz, quien dispone en su testamento diversas mandas a iglesias y hospitales de Galicia. A continuación demuestra gran devoción franciscana, al realizar encargos de misas por la salvación de su alma, puesto que inicia un recorrido en el que cita, en primer lugar, el convento terciario de Santa María a Nova para que digan un trintenario de misas, y después continúa trazando su itinerario espiritual en torno a los conventos reformados del arzobispado de Santiago: trintenarios en San Francisco de Herbón, en Santo Antonio da Pobra do Caramiñal y finalmente otro en San Lourenzo de Santiago, cerrando otra vez el círculo en la ciudad de Santiago. Además manda a los terciarios, la mitad de

63 Cepedano, J.M., *op.cit.*, p. 170.

64 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 104/68.

65 Vid. López Pereira, X.E., *O primeiro despertar cultural de Galicia*, Santiago, Universidade, 1989; *Martin de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y trad. de R. Jove Clois, Barcelona, Ed. El Albir, 1981.

66 AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/261.

67 Respectivamente AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102/180 B y AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 103/36.

sus bienes raíces y la otra mitad a su heredero mientras viva, pero que tras su muerte pasaría también al convento de Mazarelas⁶⁸.

La petición de enterramiento en Santa María a Nova es también un buen indicativo de la devoción franciscana en la vertiente que es compartida por los otros mendicantes de la ciudad, al proporcionar legados a cambio de oraciones de salterios, misas y responsos sobre la sepultura. En ocasiones se añade otro signo devocional destacable como es el empleo en la inhumación en el hábito de la Orden. Así se refleja en el testamento de Juan Ares da Cana, un destacado miembro de la oligarquía compostelana, quien se dedica al cambio y negocio del dinero. Siguiendo la tradición familiar, Juan Ares asume el desempeño de cargos concejiles que posibilitan el acceso y control de las rentas de la ciudad y proporcionan poder, relaciones y estatus privilegiados. Otorga su testamento siendo ya viudo en 1445, estableciendo además que “me deiten eno habito de San Francisco”. Al final de su vida nos ofrece la imagen no sólo del hombre político, sino también de su sentimiento religioso, de su cura de humildad eterna para un hombre rico y poderoso⁶⁹. Y lo mismo ordena Fernán Lopes de Caldas (1418) en su testamento cuando indica: “Mando enterrar meu corpo en santa maria a nova, iten mando que meu cumpridor que me compre un habito da dita orden en que me deytén”⁷⁰. La petición del hábito de la orden tercera de la Penitencia como mortaja es una muestra más de la devoción franciscana y la adhesión a esta orden por los fieles. Los frailes terciarios mantenían un hábito análogo al franciscano desde que en 1396 el papa Benedicto XIII introduce el cordón franciscano en la indumentaria del terciario, que desde entonces es muy semejante al de sus hermanos de la primera orden (Bula 15 febrero de 1396). Este hecho facilita la asimilación de las prerrogativas del hábito franciscano, considerado salvoconducto para el más allá⁷¹.

68 Como es habitual deja otros legados a su iglesia parroquial de origen, así como el encargo de dos trintenarios ya que allí manda también enterrarse (san Pedro de Cea, en Vilagarcía de Arousa). AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102, fol. 206. El abultado número de misas remite a una auténtica contabilidad del más allá a la que se aludía más arriba.

69 Contiene sólo los legados destinados a Santa María a Nova, su lugar de enterramiento y la fórmula de ordenación de los bienes y encomendación del alma. Según declara, tenía sus casas de morada en O Preguntoiro que cede a la Iglesia compostelana con la condición de que abonen una renta a Santa María a Nova; otras casas en la rúa da Mámoa son legadas a Sta. María de Sar con la misma condición anterior. Les manda también su casal, casas y heredades en San Xiao do Salnés, y una casa en la villa de Noia, cantidades en moneda, y les efectúa al menos otro legado que resulta ilegible por el mal estado de conservación del documento. A cambio de todos los legados, los terciarios de Mazarelas están obligados a recordarlo en sus oraciones y a realizar multitud de misas por su alma y la de los suyos. AHDS, Fondo San Martiño. Serie Santa Clara 102, fol. 238.

70 AHDS Fondo San Martiño. Serie santa Clara 106/1.

71 Según señala M. Núñez, uno de las cuestiones que influyó en esta consideración fue la creencia, difundida a partir de fuentes hagiográficas de san Francisco, según la cual el Señor le había concedido al santo de Asís el don de liberar del purgatorio a todos sus fieles devotos en el día de su fiesta. La santidad de vida transmitida por el santo a su orden propició la petición de la ayuda de los frailes en el momento de la agonía para el paso al más allá, y el empleo del hábito franciscano en la inhumación del difunto, como distintivo de su devoción a la orden, en la esperanza de obtener un juicio individual favorable. Acerca del empleo del hábito como mortaja, entendido como salvoconducto para el más allá, vid. Núñez Rodríguez, M., *op. cit.* (1985), pp. 72-84 y *op. cit.* (1988), pp. 9-19, así como *Idem*, “Iconografía de la humildad: el yacente de Sancho IV”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 1985, pp. 72-84.

Conclusiones

A partir de las fuentes documentales manejadas se constata la pluralidad devocional en la Compostela bajomedieval. Se mantiene con gran auge la devoción universal a la Virgen, que hace de Santiago una ciudad eminentemente mariana. La religiosidad de la sociedad compostelana bajomedieval combina tradición y renovación devocional destacando por encima de todos esta veneración a la Virgen santa María en su diversidad de advocaciones. A este respecto no se aprecian diferencias en el estatus y condición de los fieles santiagueses. La devoción a Santiago sólo aparece como preferencial por parte de los testadores del clero catedralicio en sus diferentes grados, o de aquellos que mantienen una estrecha vinculación con la Iglesia compostelana, teniendo en cuenta que esta documentación analizada procede mayoritariamente del convento terciario de Santa María a Nova. Una constatación sorprendente son las escasas devociones y *comendatio animae* a san Francisco y al resto de los santos mendicantes, por ejemplo san Antonio de Padua, quien no es citado en ninguna ocasión.

Por el contrario se aprecia la tendencia a una devoción intensa dirigida hacia santos muy populares, de especial arraigo y tradición en el territorio gallego, como san Martiño y san Antón abad. Así se refuerza la devoción a san Antón, a través de misas ofrecidas al santo abad, venerado en enero, que en la documentación se recoge con el apelativo de “san Antón de janeiro”. Este comportamiento se debe al impulso de estas devociones desde la difusión de las reformas de finales del siglo XIV y XV, a partir de la Orden Tercera Regular de San Francisco y los franciscanos observantes. A los frailes se debe la reactivación de devociones populares: santa Catalina de Alejandría y san Lourenzo. Este hecho se constata y se pone en evidencia a través de las advocaciones preferidas de sus conventos en Galicia (los terciarios de Santa Catalina de Montefaro, San Martiño de Vilaoriente, el franciscano observante de San Lourenzo de Trasouto...) y las capillas promovidas en su interior. En el convento terciario de Santa María a Nova estas devociones se concretaban en la principal, santa María, y en la devoción a san Miguel, así como en la dedicación de dos altares a Santiago y san Bartolomé.

Estas devociones impulsan variadas respuestas sociorreligiosas entre los fieles. Entre ellas nos hemos centrado en un ámbito hasta ahora escasamente estudiado, la luz y sus administradores (luminarias y luminarios). La documentación permite reconstruir este servicio, identificando personas (mujeres y hombres), materiales combustibles (velas y aceite), cauces de financiación (inmuebles urbanos sobre todo) y gestión. Asimismo se obtienen referencias que permiten una aproximación a la topografía devocional de Compostela en la baja Edad Media.

Vox Domini: el órgano medieval del Museo del *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén y la perdida Sibila de la iglesia de la Natividad de Belén¹

Manuel Castiñeiras
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: En el Museo del *Studium Biblicum Franciscanum* se conserva el Tesoro de Belén, que consiste en una serie de objetos que pertenecieron a la iglesia de la Natividad durante el período medieval. Entre ellos destacan 251 tubos de órgano de varias dimensiones y un carillón de 13 campanas. La presente contribución propone que el trasfondo de estas piezas esté relacionado con las ceremonias litúrgicas celebradas en la basílica durante la época cruzada, en concreto, con el Canto de la Sibila en la Vigilia de Navidad. Por ello, es muy probable que este peculiar contexto dramático-musical deba conectarse con la ornamentación de la iglesia con mosaicos, entre 1167 y 1169, en los que se figuraban el *Liber Generationis* en la nave central y el Arbol de Jesé con la Sibila en la contrafachada.

Palabras-clave: Órgano medieval, carillón, Belén, Sibila, Árbol de Jesé, Pórtico de la Gloria, Sant'Angelo in Formis.

¹ El presente artículo constituye un breve avance o estudio preliminar de una investigación más extensa que estoy llevando a cabo sobre el taller internacional de los mosaistas y pintores que participaron en la decoración de la iglesia de La Natividad de Belén en época cruzada así como de la representación en la misma de la figura de la Sibila. Mientras que la reconstrucción del contexto artístico de dicho monumento se inscribe dentro del proyecto de investigación, *Artistas, Patronos y Público. Cataluña y el Mediterráneo (siglos XI-XV)-MAGISTRI CATALONIAE* (MICINN-HAR 2011-23015); la pesquisa sobre la figuración y *performance* de la Sibila en Belén se encuadra dentro de mi colaboración en el proyecto *El patrimonio artístico y cultural como motor de desarrollo social y económico: El canto de la Sibila*, MICINN-HAR2012-32289. Agradezco a Avital Heyman (Museum of Israel), Fr. Artemio Vítores, ofm (ex-vicario de la Custodia de Tierra Santa) y Fr. Eugenio Alliata, ofm (*Studium Biblicum Franciscanum*), las facilidades dadas durante mi última visita a Israel en mayo de 2013 para acceder a los Santos Lugares. Asimismo estoy en deuda con Michele Bacci (Universität Freiburg, Suiza) por haberme cedido sus fotos del interior de la basílica de Belén, así como con mis colegas del Departament d'Art i Musicologia de la UAB, Jordi Ballester y Maricarmen Gómez Muntané, por sus orientaciones en la bibliografía musical y organológica. Por último, doy las gracias a Elisabetta Neri (Université de La Sorbonne-Paris IV) por sus preciosos comentarios e indicaciones sobre el carillón de Belén y el tratado de Teófilo.

Vox Domini: the medieval organ of the Museum of Jerusalem's *Studium Biblicum Franciscanum* and the lost Sibyl of the church of the Bethlehem's Nativity

Abstract: In the Museum of the *Studium Biblicum Franciscanum* is preserved the Treasure of Bethlehem. It consists of a series of objects that belonged to the Church of Nativity in the medieval period. Among them it must be highlighted 251 organ pipes of various dimensions and a carillon consisting of 13 bells. This contribution proposes that the background of these pieces is related to the liturgical performance in the basilica during the Crusader's times, in particular, the Chant of Sibyl on Christmas Eve. For that reason, it is very likely that this peculiar musical and dramatic context must be connected with the ornamentation of the church with mosaics, between 1167-1169, depicting both the *Liber Generationis*—in the main aisle— and the Tree of Jesse with the Sibyl, in the counterfaçade.

Keywords: Medieval Organ, Carillon, Bethlehem, Sibyl, Tree of Jesse, Pórtico de la Gloria, Sant'Angelo in Formis.

Vox Domini: o órgano medieval do Museo do *Studium Biblicum Franciscanum* de Xerusalén e a perdida Sibila da igrexa da Natividade de Belén

Resumo: No Museo do *Studium Biblicum Franciscanum* consérvase o Tesouro de Belén, que consiste nunha serie de obxectos pertencentes á igrexa da Natividade durante o período medieval. Entre eles destacan 251 tubos de órgano de varias dimensións e un carillón de 13 campás. A presente contribución propón que o trasfondo destas pezas estea relacionado coas cerimonia litúrxicas celebradas na basilica durante a época cruzada, en concreto, co Canto da Sibila na Vixilia de Nadal. Por iso, é moi probable que este peculiar contexto dramático-musical deba conectarse coa ornamentación da igrexa con mosaicos, entre 1167 e 1169, nos que se figuraban o *Liber Generationis* na nave central e a Árbore de Xesé coa Sibila na contrafachada.

Palabras-clave: Órgano medieval, carillón, Belén, Sibila, Árbore de Xesé, Pórtico da Gloria, Sant'Angelo in Formis.

En medio del bullicioso barrio musulmán de la ciudad vieja de Jerusalén se encuentra el convento franciscano de la Flagelación. El lugar es famoso por estar situado en los terrenos de la antigua Fortaleza o Torre Antonia, la cual la piedad popular quiso identificar con la residencia de Poncio Pilato. De ahí, que diversas dependencias del recinto hayan sido ligadas a la memoria de la Pasión de Cristo (Jn. 18, 28-19,16). Así, a la entrada del patio del convento se encuentra, por ejemplo, la

Capilla de la Flagelación de Jesús, la cual fue completamente reconstruida en 1929 a partir de fundamentos medievales, mientras que en el otro lado del mismo se sitúa la Capilla de la Condena de Jesús². No obstante, la celebridad indiscutible del lugar en el mundo cristiano viene dada por otro hecho: el estar situado en la *Via Dolorosa*, enfrente de la primera estación del *Via Crucis*, un itinerario devocional organizado por los franciscanos desde el siglo XIV para que los peregrinos pudiesen seguir cada viernes los últimos pasos de Jesús en Jerusalén. Cabe decir, sin embargo, que este recorrido, en su forma actual, no fue definitivamente establecido hasta los siglos XVIII y XIX. De hecho, en sus orígenes, el *Via Crucis* era mucho más extenso e incluía otros muchos lugares de la ciudad³.

El Tesoro de Belén: el órgano y el carillón

Para los estudiosos de la época cruzada el Convento de la Flagelación es un punto de referencia y visita ineludible, puesto que en sus dependencias se encuentra el Museo del *Studium Biblicum Franciscanum*. Dicha colección, fundada en 1902, alberga, entre otras, las piezas procedentes de las excavaciones de Nazaret y del *Dominus Flevit*, magníficamente estudiadas por el Padre Bellarmino Bagatti (1905-1990)⁴, así como el denominado “Tesoro de Belén”. Éste está constituido por una serie de objetos de bronce, plata, cobre y peltre, elaborados entre los siglos XII y XIII, y que pertenecieron a la iglesia de la Natividad durante el período medieval. Afortunadamente fueron encontrados, por casualidad, en dos momentos distintos: en 1863, durante los trabajos de restauración llevados a cabo en la cocina del convento franciscano de Belén, y en 1906, con motivo de las excavaciones realizadas para los fundamentos del nuevo hospital de peregrinos (Casa Nova). Al primer hallazgo corresponden tres campanas, dos hermosas palanganas litúrgicas de cobre, cinco candelabros y un báculo episcopal esmaltado —todos ellos atribuidos a Limoges—, mientras que al segundo pertenecen trece campanas y doscientos cincuenta y uno tubos de órgano (figs. 1-3)⁵.

2 GEBHARDT, V., *La Tierra Santa. Su historia, sus monumentos, sus tradiciones, sus recuerdos y su estado actual*, I, Barcelona, 1878, 400-403; MURPHY-O'CONNOR, J., *The Holy Land. An Oxford Archeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford, 2007, pp. 34-35.

3 *Ibidem*, p. 37.

4 ENGLEBERT, O., “Los Franciscanos y la gracia de los Lugares Santos”, en *El Viaje del Jubileo a las raíces de la fe y de la Iglesia*, M. Piccirillo (ed.), Gorle (Bérgamo), 2002, pp. 191-203.

5 ENLART, E., *Le monuments des croisés dans le Royaume de Jérusalem*, I, París, 1925, pp. 181-187; BAGATTI, P. B. ofm, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Jerusalén, 1952, p. 72-74; *Idem*, *Il Museo della Flagellazione in Gerusalemme*, Jerusalén, 1939, n. 57; DE SANDOLI, S., ofm, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae (1099-1291). Testo, traduzione e annotazioni*, Jerusalén, 1974, 226-227; LEHR, A., *Het middeleeuwse klokkenspel von Bethlehem*, Opperich, 1981; DI NAPOLI, F., “232-244. Carillon di 13 campane”, en *In Terrasanta. Dall Crociata alla Custodia dei Luoghi Santi*, M. Piccirillo (ed.), Milán, 2000, p. 253.



Fig. 1. Campana de carillón. Tesoro de Belén, siglos XII-XIII. Jerusalén, Museo del *Studium Biblicum Franciscanum*. Foto: Autor.



Fig. 2. Tubos de órgano. Tesoro de Belén, siglos XII-XIII. Jerusalén, Museo del *Studium Biblicum Franciscanum*. Foto: Autor.

Gracias a un magnífico estudio de Paul Cheneau, en 1923, sabemos que las trece “campanas” en bronce formaban originalmente parte de un carillón. Éste estaba constituido por dos juegos de campanas, una de siete —más grandes y de triple asa, y otro de cinco —más pequeñas—, así como por un tímpano o gong. Cuatro de las campanas menores muestran la peculiaridad de presentar en una cara el relieve de una cruz griega, mientras que en la otra ostentan, respectivamente, las letras C A E D, que corresponden a las notas do, re, mi fa (sol?). Por último, la quinta de las campanas pequeñas se caracteriza por poseer, como las grandes, una triple asa, así como por contener, entre los dos rebordes superiores, la inscripción en mayúsculas: + VOX DOMINI (La Voz del Señor) (fig. 4). Según Paul Cheneau, el conjunto conformaba el siguiente sonido, en el cual tres notas pertenecían a la octava cromática: fa# – si – do – do# – re – do# – re# – re# – mi – fa – sol – la⁶. El hallazgo de un segundo ejemplar en las excavaciones de la abadía de San Samuel, en Nebi Samwil, ha confirmado su uso como carillón así como el hecho de que las campanas probablemente se tocasen para acompañar al órgano. Así, se piensa que seguramente el propio organista podía accionar mediante cuerdas los badajos de las mismas⁷.

En cuanto al órgano propiamente dicho, actualmente se pueden contemplar en las vitrinas del Museo del *Studium Biblicum Franciscanum* 220 tubos cilíndricos —de

6 CHENEAU, P., « Chronique: l'ancien carillon de Bethléem », *Revue biblique*, 32, 1923, pp. 602-607; E. Neri, “Les cloches: construction, sens et perception d'un son. Quelques reflexions à partir des témoignages archéologiques des “fours à cloches””, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 55, 2012, 473-496, espec. p. 490. No obstante, según J. Ballester, las letras de las campanas, siguiendo la notación alfabética más extendida, podrían leerse de la siguiente manera: do (C), la (A), mi (E), re (D). Convendría, pues, en el futuro, hacer un estudio sonoro de las piezas.

7 DI NAPOLI, “Carillon”, p. 253.



Fig. 3. Tubos de órgano. Tesoro de Belén, siglos XII-XIII. Jerusalén, Museo del *Studium Biblicum Franciscanum*. Foto: Autor.

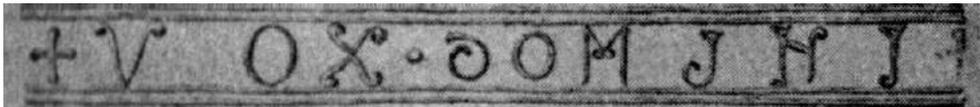


Fig. 4. Inscripción “VOX DOMINI” de una de las campanas del carillón de Belén. Fuente: De Sandoli, *Corpus inscriptionum*, p. 227.

los 251 encontrados en 1906—, bajo la etiqueta: “Órgano del siglo XII”. Los tubos se dividen en dos tipos: la mayoría están hechos en aleación de cobre, con un pie ligeramente cónico; mientras que unos pocos son de un metal blanco (¿peltre?). Todos ellos tienen un diámetro constante de 28-29 mm., y una altura que va de los 16, 8 cm a los 105 cm. En su presentación en el museo, los tubos han sido instalados en un dispositivo lúgneo que posiblemente despiste un poco de su verdadera colocación original⁸.

Para Peter Williams, no hay duda de que el ejemplar pertenece a los primeros estadios de la construcción de órganos en la Edad Media. Ello explicaría la elección de la aleación de cobre, pues ésta era preferida desde el tiempo de los romanos para estos objetos debido a su durabilidad. En este sentido, Teófilo, en su *De diuersis artibus*, III, LXXXI-LXXXIV (ca. 1120), describe igualmente un órgano con tubos cilíndricos en cobre⁹, así como su correspondiente teclado y fuelle de viento (fig. 5), que, sin embargo, en el caso de Belén no ha llegado hasta nosotros. Además, dicho autor se ocupa en los capítulos subsiguientes —LXXXVI (*De mensura cymbolorum*) y LXXXVII (*Item de cymbalis musicis*)—, de los *cymbala* o pequeñas campanas de uso musical, que corresponden a las conservadas

8 BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, p. 113; WILLIAMS, P., *The Organ in Western Culture, 750-1250*, Cambridge, 1993, pp. 348-351.

9 THEOPHILUS, *De diuersis artibus*, trad e introd. C. R. Dodwell, Londres-Edinburgo-París-Melbourne-Toronto-Nueva York, 1961, pp. 142-150. Véase también, por la utilidad de los dibujos constructivos, la edición inglesa del tratado: THEOPHILUS, *On diuers arts. The Foremost Medieval Treatise on Painting, Glassmaking and Metalwork*, trad., introd. y notas de J. G. Hawthorne y C. Stanley Smith, Nueva York, 1979, 158-167, figs.17-20.

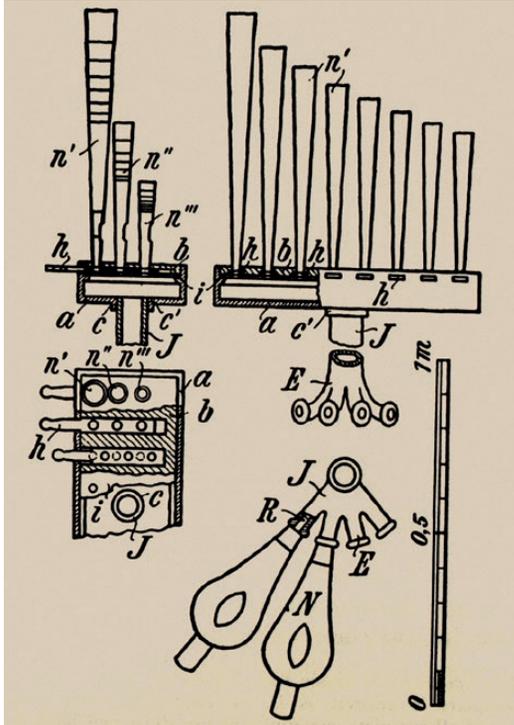


Fig. 5. Reconstrucción del órgano descrito por Teófilo, *De diuersis artibus*, III, LXXXI-LXXXIV. Fuente: Theophilus, *On Divers Arts*, introd. y notas de J. G. Hawthorne y C. Stanley Smith, Nueva York, 1979, p. 166, fig. 20.



Fig. 6. David toca un órgano con 13 *cymbala*. The Rutland Psalter, Inglaterra, c. 1260. London, British Library, Add. Ms. 62925, f. 97v.

en el Tesoro de Belén. Así, Teófilo habla de la construcción de nueve *cymbala*, cada uno con su nota en una escala musical descendente: -a-G-F-E-D-C-B-Sinemenon-A¹⁰. En este sentido, una miniatura del Rutland Psalter, en Inglaterra, de mediados del siglo XIII, nos ayuda a entender, en parte, el aspecto de estos instrumentos (fig. 6). En este caso, el rey David toca un órgano de tubos, acompañado de un personaje encargado de accionar dos fuelles así como de hacer sonar con un bastón la fila de campanillas que pende en la parte superior¹¹. No obstante, dada la complejidad de los *cymbala* de Belén, lo más probable es que, tal y como sugirió P. Cheneau, éstos estuviesen insertados en un carillón y suspendidos por sus asas de un yugo o contrapeso, el cual se manipularía con el fin de hacerlas sonar por un sistema de cuerdas. Una ilustración simplificada de este

10 THEOPHILUS, *De diuersis artibus*, trad e introd. C. R. Dodwell, pp. 158-161; THEOPHILUS, *De diuersis artibus*, trad., introd. y notas de J. G. Hawthorne y C. Stanley Smith, pp. 176-179, fig. 25.

11 FERRARI BARRASSI, E., "Campane e cymbala nel Medioevo europeo: l'aspetto musicale", en *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*, S. Lusuardi Siena, E. Neri (eds.), Florencia, 2007, pp. 57-72, espec. 69, fig. 7.



Fig. 7. El campanero Milio. Mosaico de la Catedral de Reggio Emilia, finales del siglo XI e inicios del siglo XII. Civici Musei di Reggio Emilia.

sistema se encuentra representada en una escena del mosaico pavimental de la catedral de Reggio Emilia (fig. 7), realizado entre finales del siglo XI e inicios del siglo XII, y conservado en los Civici Musei di Reggio Emilia¹². En él, se ve a un tal Milio *campanarius*, en el momento de tirar de la cuerda de una campana suspendida de una armadura de madera similar a la que hemos descrito anteriormente¹³.

En lo que respecta a la utilización de órganos en edificios sacros, ésta es una tradición bien arraigada en el mundo latino desde la alta Edad Media. Además de estar bien documentada en la Francia carolingia (Fleury) y en el Sacro Imperio Romano Germánico (Saint Gall, Colonia), a partir del siglo X su uso parece haber adquirido un especial protagonismo en Inglaterra. Así, obispos reformistas como Aethelwold, Dunstan o Oswald tuvieron un especial interés por incorporar estos objetos a sus comunidades para la mejora de la liturgia. En concreto, a san Dunstan, que conocía bien los usos francos, se le atribuye el haber traído un órgano tanto a la Catedral de Canterbury como a la abadía de Malmesbury. De la misma manera, sabemos de la existencia, gracias a un poema de Wulfstan, de un órgano en la Catedral de

¹² QUINTAVALLE, A. C., *Wiligelmo e Matilde. L'officina romanica*, Milán, 1991, pp. 281, 397-408.

¹³ FARIOLI, E., NEPOTI, S., "Il campanario Milio che suona la campana", en *Del fondere campane*, pp. 165-168, fig. 1; NERI, op. cit., p. 486.

Winchester hacia el año 1000¹⁴. Posteriormente, con la construcción de la catedral anglonormanda y la destrucción del edificio anglosajón, dicho instrumento será substituido por otro nuevo que se situará en el transepto norte, posiblemente en las galerías abovedadas de la tribuna¹⁵.

Por su parte, los musicólogos han debatido largamente hasta el momento sobre el verdadero uso de estos instrumentos como acompañamiento de la liturgia medieval, puesto que los Padres de la Iglesia expresaron su férrea oposición a ellos, por considerarlos pecaminosos dada su estrecha relación con el entretenimiento profano. Mientras que en Bizancio, su utilización parece haberse restringido a la ceremonia de aclamación del emperador¹⁶, en el monacato benedictino, con el desarrollo del canto y la polifonía, ésta parece haberse abierto un camino en el seno del espacio sagrado. Así, una parte del coro cantaba el canto llano, mientras que la otra interpretaba la parte del órgano. En los tropos y en el drama litúrgico este uso parece más evidente, de manera que mientras unos interpretaban la antifona, otros cantaban la parte responsorial. En este sentido, la catedral de Winchester y Notre-Dame de París parecen haber sido pioneras en este tipo de usos. En todo caso, el órgano actuaba siempre como “siervo” de la liturgia, es decir, como apoyo para la interpretación del canto¹⁷.

Sobre la datación del órgano de Belén no existe un acuerdo. Muchos autores han querido adscribir la mayoría de las piezas del Tesoro —dos candelabros de plata y las campanas— al período de Goffredo de’ Prefetti, obispo de Belén entre 1243 y 1254, quien supuestamente habría hecho traer dichos objetos desde Europa. Sin embargo, el resto de las piezas, como los tres candelabros esmaltados, las dos palanganas de cobre con la historia de Santo Tomás o los tubos del órgano en cobre y peltre parecen adscribirse mejor al siglo XII¹⁸.

Es bien sabido que en 1187 a la iglesia de la Natividad, tras la victoria de Saladino sobre los Cruzados, le fue impuesta la prohibición de utilizar las campanas. Una dis-

14 WILLIAMS, op. cit., pp. 187-203,

15 Ibidem, p. 214.

16 Véase, por ejemplo, en ámbito bizantino, el célebre fresco de los “Skomorochi”, en la pared de la torre sur de Santa Sofía de Kiev, realizado en la primera mitad del siglo XI. En el se representa a un organista acompañado de una serie de músicos, que han sido interpretados como pertenecientes a una escena relacionada con la corte bizantina, quizás con algún tipo de fiesta celebrada en el Hipódromo de Constantinopla, TOCKAJA, L. F., ZAJARUNZNYJ, A. M., “I musici dell’affresco detto degli “Skomorochi” nella cattedrale della Santa Sofia di Kiev”, en *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, Roma, 1995, pp. 281-302.

17 BOWLES, E. A., “Were Musical Instrument Used in the Liturgical Services during the Middle Ages?”, *The Galpin Society Journal*, 10, 1957, pp. 40-56, espec. pp. 48-51; CADWELL, J., “The Organ in the Medieval Latin Liturgy, 800-1500”, en *Proceedings of the Royal Musical Association*, 93rd Session, 1966-1967, p. 11-24; BAUMANN, D., HAGGH, B., “Musical Acoustics in the Middle Ages”, *Early Music*, 18, 3, 1990, pp. 199-210.

18 Di NAPOLI, “224. Pastorale smaltato”, “225-227. Tre Candelieri smaltati”, “230, 231. Due bacili di rame con le storie de San Tommaso”, “245. Canne di organo”, in *In Terrasanta. Dall Crociata alla Custodia*, pp. 252-253. Para un comentario minucioso de la tipología del órgano de Belén, cf. WILLIAMS, P., *The Organ in Western Culture, 750-1250*, Cambridge, 1993, pp. 348-351. Sobre la cuestión de la procedencia y fecha de las piezas del Tesoro de Belén, véanse también los comentarios de FOLDA, J., *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, Cambridge University Press, 2005, pp. 208-210.

posición parecida se repitió en 1452, bajo el dominio otomano, por orden de Mehmed II. No obstante, en 1192, Hubert Walter, entonces obispo de Salisbury (1189-1193), que acompañaba a Ricardo Corazón de León en la Tercera Cruzada, había logrado del propio Saladino el permiso para establecer que dos sacerdotes y dos diáconos residiesen en Belén y reanudasen los servicios en rito latino¹⁹. Resulta, por lo tanto, plausible pensar que el carillón no hubiese sido retirado hasta el decreto otomano, y que fuese entonces cuando se decidió enterrar éste, el órgano, y el resto del tesoro en las proximidades del convento franciscano con objeto de protegerlo del pillaje.

Un contexto para la performance navideña: la liturgia latina de Navidad de los Cruzados, el Canto de la Sibila y el programa musivo de Belén

Tal y como han estudiado brillantemente Ch. Kohler, Cristina Dondi o Iris Shagrir²⁰, los cruzados fueron capaces de trasladar a Tierra Santa los ritos de la liturgia latina, en concreto, los usos galo-romanos. Desde el Patriarcado de Jerusalén, se impuso esta nueva liturgia, indisolublemente ligada a la construcción de nuevos edificios o a la reutilización, como en el caso de Belén, de viejas estructuras basilicales. Las trece diócesis francas siguieron, en gran parte, el modelo de los canónigos regulares establecido en 1114 en el Santo Sepulcro, de manera que sedes como las de Nazaret o Belén copiaron esa misma estructura hierosolimitana. No obstante, tal y como recuerda I. Shagrir, la apropiación latina de los monumentos tuvo, por fuerza, que adaptarse a la topografía de los Santos Lugares así como ciertos rituales estacionales establecidos desde la época paleocristiana, de manera que la *performance* litúrgica de las grandes festividades en el nuevo Reino Cruzado conservó ciertos usos y recuerdos del pasado²¹.

Fundamentales para la reconstrucción de alguna de estas ceremonias son el Breviario-Ritual de Barletta, en realidad una copia del siglo XIII (1202-1228), de un manuscrito del siglo XII para el uso de los canónigos del Santo Sepulcro de Jerusalén, o el denominado Sacramentario del Santo Sepulcro, repartido entre Roma, Biblioteca Angelica de Roma Ms. 477 (D.7.3) y Cambridge, Fitzwilliam Museum, ms. McClean 49, y que fue realizado entre 1128 y 1130 en el *scriptorium* del Santo Sepulcro²².

19 R. W. Hamilton, *A Guide to Bethlehem*, Jerusalén, 1939, p. 22; D. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Farham (Surrey), 2012, p. 2.

20 KOHLER, Ch. "Un rituel et un bréviare du St-Sépulchre (XIIè-XIIIè siècle)", *Revue d'orient Latin*, 8, 1900-1901, pp. 383-500; DONDI, C., *The Liturgy of the canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and catalogue of the manuscript sources*, Turnhout, 2004 (Bibliotheca Victorina, XVI); I. Shagrir, "The *Visitatio Sepulchri* in the Latin Church of the Holy Sepulchre", *Al-Masaq*, 22, 1, 2010, pp. 57-77.

21 *Ibidem*, 66-68.

22 DONDI, *op. cit.*, 61-62, 77-78 (con bibliografía sobre ambos manuscritos).

Según el Breviario-Ritual de Barletta, las dos iglesias y comunidades de canónigos regulares —el Santo Sepulcro y Belén— estaban especialmente conectadas en las celebraciones de la Vigilia de la Navidad. Tras los maitines y una misa meridiana, el patriarca latino se preparaba para realizar los oficios en la iglesia de Belén. Así, reunido éste con todo su capítulo, el lector anunciada: “Ihesus Christus in Bethleem Iude nascitur”. Tras ello, el patriarca, el maestro cantor y dos canónigos se dirigían a Belén, donde visitaban el lugar de la Navidad, para después, junto a su capítulo concelebrar el oficio nocturno hasta el alba:

“Post hec **patriarcha, convocatis de quibusdam personis suis, priore videlicet et cantore et duobus aliis de canonicis Sepulcri dominici, vadunt in Bethleem**, ubi postquam pervenerint, devota intrant ecclesiam de qua verbum veritatis processit, et, facta oratione, in locum nativitatis, ubi vera lux orta est, ciboque spiritali refecti, in Domo Panis eadem die et in cratina smilitier ex more et debito plenarie reficiuntur. His ita peractis, vesperis pulsantibus, **patriarcha cum suis et aliis de ecclesia, peparant se, et totum officium ipsa nocte et in cratina ex pristina consuetudine peragitur**”²³.

Una vez de vuelta en Jerusalén, el Patriarca celebraba en el Santo Sepulcro el oficio nocturno del día de Navidad, en el que se cantaba, entre otros, el *Liber generationis Iesu Christi*, la profecía de Isaías —“Populus gentium qui ambulabat in tenebris”—, y si la festividad caía en Domingo, en la procesión matutina se entonaba el himno “O Maria Iesse Virgam”.²⁴

Por su resonancia simbólica, resulta especialmente sugerente el poder reconstruir la parafernalia del oficio de la Vigilia de Navidad en Belén, lugar por antonomasia de la Encarnación. Como en tantas iglesias latinas, esa noche era recitado el Sermón *Contra Judaeos, Paganos et Arianos*, subtítulo *Sermon de Symbolo*, el cual había sido atribuido a san Agustín, si bien su autor fue Quodvuldeus (s. V). En él, se aducía el testimonio sobre la venida del Mesías de los profetas Isaías, Jeremías, Daniel, Moisés, David, Habacuc, Simeón y Zacarías, de Isabel y su hijo Juan Bautista, así como de los paganos Virgilio, Nabucodonosor y la Sibila Eritrea, cuyos oráculos se habían hecho famosos en la antigüedad pagana²⁵. En el caso de la iglesia de Belén, para no ser menos, sabemos según el Breviario-Ritual, que los canónigos leían el pasaje: “Quid Sibilla vaticinando etiam de Christo clamauerit in medium proferamus: **Iudicium Signum: tellus sudore madescet. E celo rex adveniet per secula**

23 KOHLER, op. cit., 404-405 (la visita del Patriarca a Belén ocupa el folio 49v-50r del Breviario-Ritual de Barletta; Barletta, Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro, ms. sn)

24 Ibiem, p. 406-408.

25 Para un estudio de la interpretación del Canto de la Sibila en el contexto del Sermón *de Symbolo* o en el propio *Ordo Prophetarum*, véase el fundamental estudio de Maricarmen GÓMEZ MUNTANÉ, *El Canto de la Sibila. I. León y Castilla*, Madrid, 1996; *II. Cataluña y Baleares*, Madrid, 1997. Véase también: CASTRO CARIDAD, E., *Teatro Medieval. 1. El drama litúrgico*, Barcelona, 1997, pp. 275-301.

futurus (...)²⁶ (La señal del Juicio; la tierra se cubrirá de sudor. Del cielo vendrá el rey que reinará a través de los siglos).

Aunque ignoramos dónde se realizaba la interpretación del canto en el interior de la basílica de Belén, probablemente ésta tenía lugar en el espacio del antiguo coro o presbiterio. En 1347, Fra Nicolò da Poggibonsi, en el *Libro d'Oltramare*, da algunas indicaciones sobre lo que todavía parece ser el primitivo espacio habilitado por los Cruzados: "A capo delle colonne si è il coro del grande altare, e mostra che fosse Molto grande; è d'intorno murato et ha tre porti, all'oriente e a mezzo giorno e alla tramontana: le sedie del coro sono guaste"²⁷. La descripción parece responder a un coro a la occidental, donde tendrían lugar los oficios. Por ello, con toda probabilidad, el órgano conservado en el *Museum Biblicum Franciscanum* debió haberse ubicado originalmente en algún lugar de ese mismo espacio. Aunque no conservamos música en Belén, en otros manuscritos del Santo Sepulcro, como en las hojas del Sacramentario del Cambridge, *Fitzwilliam Museum, Ms. McClean 49, fols. 80v-81r*, las antífonas y responsorios del día de la Pascual se acompañan de notación musical (fig. 8), la cual bien podía haber sido glosada, ornamentada o simplemente doblada con el órgano durante la celebración de la liturgia, como pasaba en otras iglesias del Occidente latino²⁸.

No obstante, creo que existe un contexto artístico particular, hasta ahora no suficientemente resaltado, en el que la *performance* litúrgica de la Navidad y su acompañamiento musical al órgano encuentran una resonancia especial. Me refiero a los mosaicos de la basílica de la Natividad de Belén, probablemente realizados entre 1167 y 1169, durante el gobierno del obispo, de origen anglonormando, Raoul o Ralph I (1155-1174). En esa época, la decoración de la iglesia fue encargada a un taller internacional compuesto por un griego (Ephraim), un diácono sirio (*Basilios Pictor*)²⁹ y artistas latinos, cuyo estilo, composición e iconografía constituye una genuina amalgama de las tradiciones artísticas del Mediterráneo Oriental durante el tercer cuarto del siglo XII (fig. 9).

A partir de la lectura de la inscripción conmemorativa bilingüe, en griego y latín, colocada en la zona sur del ábside, sabemos que la vasta decoración musiva es obra también de la comitencia conjunta entre el emperador bizantino, Manuel I Comeno, el rey latino de Jerusalén Amalrico I y el obispo de Belén, Raoul. Los estudios de Maria Andaloro y Raffaella Menna sobre el conjunto han resaltado el peculiar contexto político y religioso de la obra, puesto que ésta se realiza en el período en

26 KOHLER, op. cit., 475. Cfr. BAGATTI, *Gli antichi edifici*, p. 67; DE SANDOLI, op. cit., p. 211.

27 BAGATTI, *Gli antichi edifici*, p. 67.

28 Agradezco a Jordi Ballester sus comentarios en este sentido. Sobre este manuscrito, véase: FOLDA, J., *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge University Press, 1995, pp. 100-104.

29 BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri*, p. 81; DE SANDOLI, op. cit., p. 203; KÜHNEL, B., *Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical and Historical or an art Historical Notion?*, Berlín, 1994, pp. 57-58, fig. 50; HUNT, L. A., "Art and Colonialism: The Mosaics (1169) and the Problem of the "Crusader" Art", *Dumbarton Oaks Papers*, 45, 1991, pp. 69-85, especialmente pp. 74-75, figs 2; FOLDA, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, pp. 347-364; PRINGLE, D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. I. A-K*, Cambridge University Press, 1993, p. 141.

81
12

epule mur ma zimis sinceram ut et veritas.

Terra tremuit et qui e ait dnm resurgeret in uidi co de us al off.

le in uide a dnm in iustis

id. ma quon no men e in alle **Sec. ut supra.**

proph. Te qde omi tempore facta hac potissimum **Sec. et cet.**

Pascha nostrum immolauit et xpius alleluia in qd epa letur co.

in a zimis sinceram et uenturam alle luia alle luia alle luia **p con.**

Quodale qd oia da. ut qd resurrexerit in tertia die in uide a dnm in iustis.

Sedit ante patrem ad dexteram eius in gloria claritate et maiestate dei patris.

ad pass. 14.

cooperans in domo eam mulier et cum o terra se penderunt struere. Non

ge uno locutus est angelus et dixit e is nolite metueri. dicit enim quia

Non quem queritis mortuum iam ui uir et uita hominum cum eo surrexit

alle luia **v** Crucifixum in carne laudare et sepulcrum

apertum uel glorifica te resurgentem de morte ad uitam. **Molite Dumque dicitur ad sep.**

12

Fig. 8. Sacramentario del Santo Sepulcro, Jerusalén, 1128-1130: responsorios pascuales con anotación musical. Cambridge, Fitzwilliam Museum, ms. McClean 49, f. 81r. Foto: Fitzwilliam Museum, University of Cambridge.

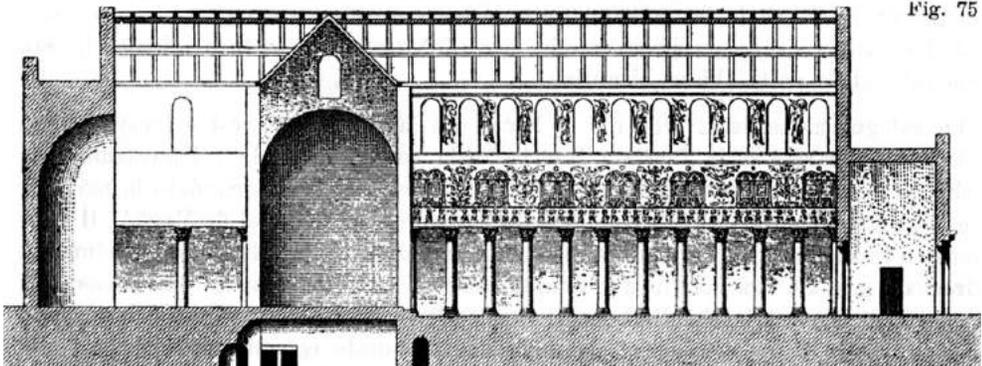


Fig. 75

Fig. 9. Iglesia de la Natividad de Belén, sección con la decoración musiva de la época cruzada (1167-1169).



Fig. 10. Iglesia de la Natividad de Belén, vista del interior con la contrafachada donde se situaba el Árbol de Jesé con los profetas y la Sibila. Foto: Michel Bacci.

el cual el emperador bizantino había establecido, entre 1161 y 1172, un pacto con el Papa Alejandro III, en el que se buscaba la unidad de las iglesias latina y oriental, como muestra la celebración de un sínodo en Constantinopla en 1166 para suavizar las controversias teológicas entre ambas comunidades, o el envío de una delegación de cardenales a Constantinopla en 1167³⁰. En ese mismo año, el rey Amalrico I, en

30 ANDALORO, M., "Dalla Terrasanta alla Sicilia", en *Il cammino di Gerusalemme*, M. S. Calò Mariani (ed.), Bari, 2002, pp. 463-474; MENA, M. R., "Immagini e scritture nei mosaici della chiesa della Natività di Betlemme", in *Ibidem*, pp. 647-658.

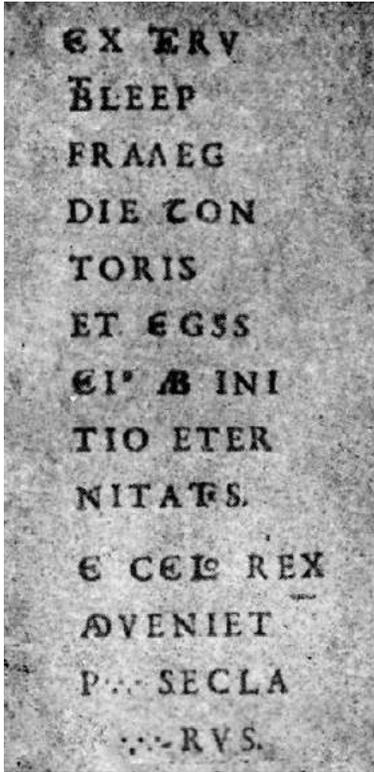


Fig. 11. Iglesia de la Natividad de Belén, contrafachada: transcripción de los textos de las cartelas del profeta Micheas y de la Sibila. Fuente: De Sandoli, *Corpus inscriptionum*, p. 211.

busca de una segura alianza militar ante la creciente amenaza musulmana, se casa con Maria Comnena, sobrina-nieta del emperador.

Como era de esperar, la nueva decoración musiva de la iglesia subrayaba, de manera especial, que aquel era el lugar de la Encarnación y del cumplimiento de las profecías veterotestamentarias. Así, a la derecha de la nave central, sobre las columnas, se representa el *Liber Generationis* de Jesucristo (Mateo 1, 1-17), con sus ancestros, respresentados en busto, comenzado desde Abrahán. De la misma manera, a la izquierda de la nave, se figuraba el *Liber Generationis* de Lucas (3, 23-38). Por último, en el lado oriental, en la contrafachada, se representaba un gigantesco Árbol de Jessé, en cuya parte inferior estaban Isaac y Jacob, mientras que en el resto de las ramas se colocaban los profetas que anunciaron a Jesús, cada uno con la cartela de su profecía en mano.

Aunque desafortunadamente el mosaico de la contrafachada no se conserva (fig. 10), gracias a las descripciones realizadas tanto en 1347 por Niccolò da Poggibonsi como en 1626 por el P. Quaresimi, es posible reconstruir el ciclo perdido. De abajo a arriba, su disposición era la siguiente: Joel, Amós, Nahún, Ezequiel, Isaías,

Baalam, Miqueas y la Sibila³¹. No deja de sorprender, el hecho de que, como en el Pórtico de la Gloria, la figura de la Sibila se encuentre tan cerca de la de Balaam, pues ambos se sitúan en Compostela en la cara interna del ingreso norte de la contrafachada occidental.

La figura de la Sibila estaba acompañada en Belén de la cartela (fig. 11): “E CELO REX ADVENIET PER SECLA FUTURUS”³², es decir, del texto del segundo verso del canto *Iudicium Signum*, el cual, tal y como hemos comentaba, se entonaba durante los ritos de la visita del Patriarca de Jerusalén en la Vigilia de Navidad. Nada más sugerente para el estruendoso anuncio del Juicio Final de la Sibila que hacerlo acompañado del tronante sonido de un órgano con carillón, el cual, tal y como rezaba

31 QUARESIMI P. F., *Elucidatio T. S.*, Venetiis, 1626, 487. SANDOLI, S. de Sandoli, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae (1099-1291). Testo, traduzione e annotazioni* (Jerusalem 1974), 208-210. See also P. B. Bagatti OFM, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme* (Jerusalem 1952), 66.

32 BAGATTI, *Gli antichi edifici*, p. 67; SANDOLI, op.cit. pp. 210-211.

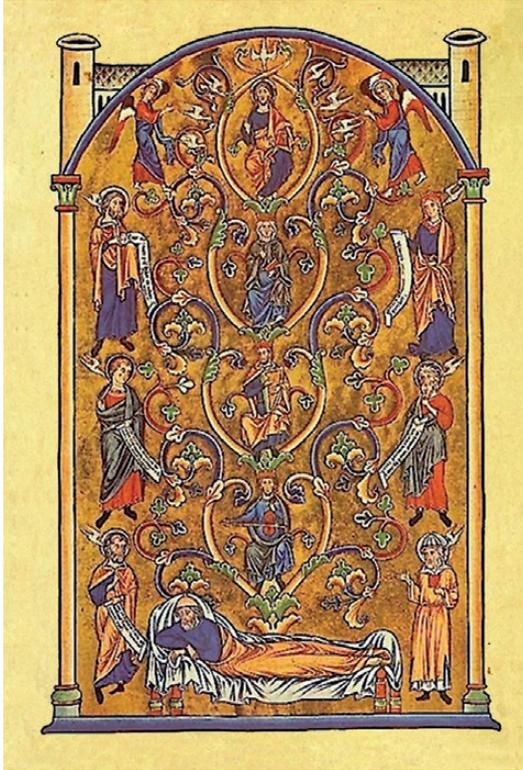


Fig. 12. Salterio de Ingeborg, ca. 1200: Árbol de Jesé con la Sibila (parte superior, derecha). Musée Condé, Chantilly, f. 62r.

la inscripción de la campana más pequeña no era sino la terrible voz del Señor (VOX DOMINI). Posiblemente, su representación en Belén, más allá de redundar en el hecho de que éste era el lugar de la Encarnación y de la generación de Cristo —recuérdese, a este respecto, la lectura del *Liber Generationis* durante el día de Navidad—, enlazaba con ciertas creencias apocalípticas entonces muy extendidas y, quizás, alimentadas en el seno de la ansiedad del efímero Reino Latino de Jerusalén. Desde los siglos X y XI, la *explanatio somnii* de otra Sibila, la Tiburtina, había gozado de cierto éxito, pues en ella se hablaba del final del Imperio Romano, cuando el Anticristo se sentará en la Casa del Señor en Jerusalén (“Et cum cessaverit imperium Romanum, tunc revelabitur manifeste Antichristus et sedebit in domo Domini in Iehrusalem”). Entonces

los profetas Enoc y Elías le anunciarán que el Señor pronto vendrá, pero el Anticristo se vengará matándolos. No obstante, ellos resucitarán al tercer día y junto con el arcángel san Miguel, que aparecerá sobre el Monte de los Olivos, destruirán finalmente al Anticristo y, con ello, vendrá el Señor a juzgarnos el día del Juicio, tal y como anunciaba el Canto de la Sibila: “Tunc iudicabit Dominus secundum uniusque opus et ibunt impii in gehennam ignis eterni, iusti autem premium eterne vite recipient”.³³

A este punto, la articulación del árbol de Jesé en Belén y la comparecencia en él de la Sibila sorprende por su originalidad si lo comparamos con otras figuraciones del tema en el seno de la tradición occidental³⁴. Es cierto, que la profetisa aparece en representaciones tardías del tema, como el célebre Salterio de Ingeborg (Musée

³³ SACKUR, E., *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Turín, 1963, pp. 186-187.

³⁴ Muy diferente es, por ejemplo, la propuesta del abad Suger en Saint-Denis, hacia 1140-1144: GUERREAU-JELABERT, A., “L’Arbre de Jessé et l’ordre chrétien de la parenté”, en *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, D. Iogna-Prat, E. Palazzo, D. Russo (eds.), París, 1996, pp. 137-170.



Fig. 13. Catedral de Santiago de Compostela, Pórtico de la Gloria (1168-1188), fuste del parteluz, parte superior, lado sur: hipotética representación de una Sibila. Foto: autor.

Condé, Chantilly, ca. 1200, f. 62r) (fig. 12)³⁵, y que incluso ha querido verse la figuración de dos Sibilas en la parte superior del Árbol de Jesé del parteluz del Pórtico de la Gloria (1168-1188) (fig. 13)³⁶. No es este el lugar donde abordar ahora esta apasionante cuestión, si bien si me gustaría señalar un hecho no suficientemente resaltado hasta ahora por la historiografía del tema: la comparecencia de la Sibila a los pies de la iglesia, en directa relación con la contrafachada y la representación del Juicio Final. Así, aparecía, por ejemplo, en su primera figuración monumental de la época románica: las pinturas murales de la abadía de Sant Angelo in Formis (1072-1087) (fig. 14), donde la Sibila Eritrea —“SYBILLA PROPHITISSA”— se representaba agitando una cartela con el inicio de su canto —“IUDICII SIGNUM TELLUS SUDORE MADESCET”—, mientras dirigía su mirada hacia un terrible Juicio Final pintado en la fachada, en concreto, al lugar donde un arcángel sostiene el anuncio del castigo de los condenados (“ITE MALEDICTE IN IGNUM ETERNUM”) (fig. 15).³⁷ Algo similar ocurre en el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago, donde la Sibila (fig. 16) se sitúa en la contrafachada frente a un tripe portal que glosa, en gran parte, los versos de su profecía: la bajada al Limbo, la Segunda Venida del Señor y la condena de los pecadores al sombrío Tártaro³⁸.

En todo caso, en ningún sitio como en Belén —tras la decoración musiva llevada a cabo entre 1167-1169—, el *Signum Iudicii* se convirtió, de manera tan evidente, en un *Signum fusile*, es decir, la palabra se transformó en sonido, la *performance* en imagen, y el lugar actuó como verdadera caja de resonancia para evocar el principio y final de los tiempos.

35 Agradezco la referencia de este manuscrito a Eduardo Carrero.

36 VALDEZ DEL ÁLAMO, E., *Palace of the Mind. The Cloister of Silos and Spanish Sculpture of the Twelfth Century*, Turnhout, 2012, pp. 271-273.

37 MAFFEI, F., “La Sibilla Tiburtina e Prophitissa nel ciclo degli affreschi di Sant’Angelo in Formis”, en *Monastica. IV. Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980)*, *Miscellanea Cassinese* 48, Montecassino, 1984, pp. 9-20; GLASS, D., “Pseudo-Augustine, Prophets, and Pulpits in Campania”, *Dumbarton Oak Papers* 41, 1987, pp. 214-226, especialmente p. 218; SPECIALE, L., “Memoria e scrittura. Tituli, programma, scelte d’immagine da Montecassino a Sant’Angelo in Formis”, en *Medioevo: immagine e memoria. Atti del Convegno Internazionale di studi, Parma 23-28 settembre 2008*, A. C. Quintavalle (ed.), Parma-Milán, 2009, pp. 144-153, especialmente 150-151, figs. 11-12.

38 Es bien sabido que la interpretación de esta figura como la Sibila Eritrea, como parte de una representación en piedra de un *Ordo Prophetarum* se debe a Serafín MORALEJO, “El Pórtico de la Gloria”, *FMR. Franco Maria Ricci*, 199, 1993, pp. 28-46. En los últimos años, he podido completar algunos aspectos del significado y originalidad de dicha representación en el contexto del espacio figurado del Pórtico de la Gloria: CASTIÑEIRAS, M. “Cremona y Compostela: de la *performance* a la piedra”, en *Immagine e ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, Milán-Parma, pp. 173-179, especialmente, pp. 177-178; IDEM “Santiago de Compostela y los “portales parlantes” del Románico”, en *El Camino de Santiago Encrucijada de saberes*, I. López Guil, L. M. Calvo Salgado (eds.), Madrid, 2001, pp. 85-108, espec. 96-97.



Fig. 14. Sant'Angelo in Formis (1072-1087), extremo occidental de la nave central, lado norte, pintura mural: la Sibila Eritrea anunciando el Juicio Final. Foto: Autor.



Fig. 15. Sant'Angelo in Formis (1072-1087), contrafachada, pintura mural, lado sur: Arcángel con el anuncio de las penas de los condenados. Foto: Autor.



Fig. 16. Catedral de Santiago de Compostela, nártex del Pórtico de la Gloria (1168-1211), contrafachada, interior del ingreso norte: la Sibila Eritrea. Foto: autor.

Gloriam precedit humilitas... El peregrino y el arte de la memoria, dos elementos de la construcción iconográfica de san Francisco¹

Juan M. Monterroso Montero
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: La iconografía de san Francisco de Asís es rica en modelos y temas; su biografía ha sido ilustrada en múltiples ocasiones. El peregrino es uno de los temas usados por los artistas para explicar la humildad del *poverello*. Este estudio aspira a plantear las relaciones entre el peregrino y diferentes cualidades de san Francisco y sus hermanos.

Palabras clave: Iconografía, grabado, *Vita et miracula*, cultura religiosa, Contrarreforma.

Gloriam precedit humilitas... The pilgrim and de memory's art, two elements of the iconographical construction of san Francis

Abstract: *The iconography of saint Francis of Assisi is rich in models and subjects; his biography was illustrated in different occasions. The pilgrim is one of the subjects used by the artists to explain the humility of "poverello". This study aspire to explain the relationship between the pilgrim and the several qualities of saint Francis and his brothers.*

Passwords: *Iconography, engraving, Vita et miracula, religious culture, Counte-Reformation.*

¹ G1-1907. *Iacobus. Proyectos y estudios sobre patrimonio cultural*. Grupo de Referencia Competitiva de la Xunta de Galicia GRC2013-036. *Consolidación e estruturación de unidades de investigación competitivas (Redes de Investigación)*. Proyecto estructura consolidada de la Xunta de Galicia: R2014/024. Este estudio se encuadra dentro del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: HAR 2011-22899 *Encuentros, intercambios y presencias en Galicia entre los siglos XVI y XX*.

Gloriam preceidit humilitas... O peregrino e a arte da memoria, dous elementos da construción iconográfica de san Francisco

Resumo: A iconografía de san Francisco de Asís é rica en modelos e temas; a súa biografía foi ilustrada nunha chea de ocasións. O peregrino é un dos temas empregados polos artistas para explicar a humildade do *poverello*. Este estudo aspira a formular as relacións entre o peregrino e diferentes calidades de san Francisco e os seus irmáns.

Palabras clave: Iconografía, gravado, *Vita et miracula*, cultura relixiosa, Contrarreforma

I. "Si no sabes leer..."².

Una de las primeras cuestiones que es necesario precisar a la hora de analizar la figura de san Francisco, en especial la fortuna iconográfica que ha tenido a lo largo de la historia, es el ámbito cronológico y formal en el que se pretende a desarrollar este estudio. Sería un esfuerzo estéril intentar resumir en unas cuantas páginas todas las alternativas a las que ha dado lugar la vida y obras del santo de Asís. De hecho, se podría afirmar sin riesgo a la equivocación que, desde sus primeros retratos³, el repertorio iconográfico ha ido creciendo y se ha mantenido vivo hasta la actualidad como consecuencia de las diferentes dimensiones que su figura y palabra han ido tomando⁴.

Un buen exemplo de esa vitalidad iconográfica, de esa permanente capacidade de adaptación a las más diversas circunstancias culturales, tanto sociales como

2 Con estas palabras recomendaba el predicador alsaciano Geiler von Kaysersberg (1455-1510) la utilización de imágenes con fines pedagógicos a sus fieles: "Si no sabes leer, adquiere una estampa que represente el encuentro de María e Isabel; puedes comprarla por un céntimo. Mírala y piensa en lo felices que fueron entonces, y en cosas buenas... Luego, muéstrales reverencia, besa la imagen que está sobre el papel, inclínate, arrodíllate delante de ella". CLEMEN, O., "Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters". *Studien zur Religiösen Volkscunde*, 3 (1937) p. 14; BURCH, S., *Johannes Geiler von Kaysersberg: Das Sterbe-ABC: Eine Analyse*. Liz.-Arb. am Inst. für Germanistik der Univ., Bern, 2000.

3 Según Chastel, el retrato de Subiaco podría ser un recuerdo directo del santo, anterior a 1228. Por su parte el cuadro de Belinghieri se debe situar en 1235. CHASTEL, A., *El arte italiano*. AKAL, Madrid, 1988, p. 113.

4 Son referencias clásicas obligadas los textos de 1885 de THODE, H., *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma, 1993. También son interesantes los editados en 1924 y 1925 por BRACALONI, L., *L'arte francese nella vita e nella storia di stecento anni*, Todi, 1924; FACCHINETTI, V., *San Francisco de Asís, en la historia, en la leyenda en el arte*. José Vilamala, Barcelona, 1925. Este último traducido por el Padre Samuel Eiján.

Véase, DA PIETRALUNGA, L., *Descrizioni della basilica di San Francesco e di altri santuari di Assisi*, Treviso, Canova 1982; BELLOSI, L., *Giotto a Assise*, Assise, DACA, 1989; BASILE, G., *Giotto: las historias franciscanas*, Madrid, Electa, 1996; LUNGHI, E., *The Basilica of St. Francis at Assisi. The frescoes by Giotto, his precursors and followers*, Thames and Hudson, Londres, 1996; BARASCH, M., *Giotto y el lenguaje del gesto*, Akal Ediciones, Madrid, 1999; DOZZINI, Br., *Giotto. La leyenda franciscana en la Basilica de Asís*, Minerva, Assisi, 2003.

espirituales, se puede descubrir en el amplísimo repertorio de estampas que, desde finales del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII, con su correspondiente prolongación en la centuria siguiente, proliferaron y circularon por toda Europa durante la Edad Moderna⁵. Esos repertorios, más o menos amplios, elaborados con una atención al detalle hagiográfico desigual, sirvieron para consolidar la imagen de san Francisco y fijar en la retina de fieles y espectadores futuros muchas de las cualidades que sus primeros biógrafos —en especial Celano— habían descrito en sus textos. De este modo es factible rastrear las palabras de éste en muchas estampas cuando afirmaba que entre sus rasgos más singulares se podían enumerar su alegría, sinceridad, lealtad, fidelidad, magnanimidad, animosidad y decisión⁶.

Las series de grabados que se mencionarán en este estudio son parte de ese proceso de construcción iconográfica que está íntimamente ligado con los procesos espirituales que se encuentran en el origen de la Contrarreforma⁷. En cada una de ellas, en cada una de las obras a las que dieron lugar o para las que sirvieron de inspiración, se debe vislumbrar la devoción que las alienta, particular y colectiva; la respuesta a un complejo proceso que comienza con sus biografías⁸ y se consagra con la imagen de un santo que, a las cualidades que ya se han mencionado, añade las propias de un taumaturgo, hacedor de milagros, misionero, protagonista de éxtasis y visiones⁹.

Efectivamente, las *vitae et miraculae* de san Francisco a las que se hará alusión responden, en su mayoría, a la etapa inicial del universo icónico post-tridentino, cuando los dictados de Possevino, san Carlos Borromeo, Paleotti o Molanus¹⁰ todavía sonaban con frescura e intensidad, como respuesta a una reforma conciliar que buscaba

5 VARGAS LUGO, E., DÍAZ, M., “Historia, leyenda y tradición en una serie franciscana”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 44 (1975), pp. 62-82; SEBASTIÁN, S., “Serie iconográfica franciscana en San Pietro in Montorio”, *Ars Longa*, 5 (1994) pp. 9-19; GUTIERREZ HACES, J. *et al.*, *Cristobal de Villalpando, ca. 1649-1714*, Fomento Cultural Banamex, México, 1997, p. 258; GARCÍA-ATANCE DE CLARO, M^a.C., “Estudio iconográfico de la serie sobre la vida de san Francisco”, en *Barroco Hispanoamericano en Chile. Vida de San Francisco de Asís pintada en el siglo XVII para el convento de san Francisco de Santiago*, Ministerio de Educación, Cultura y Ciencia, Madrid, 2003, pp. 29-160.

6 Cfr. GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. Vida primera de Tomás de Celano (1 Cel.) 2-4, 10, 11, 13, 16, 39-42, 51; Vida segunda de Tomás de Celano (2 Cel) 12-13. Se siguen las abreviaturas de los libros recogidas por Guerra que, además, permiten la localización de las referencias en cualquier edición de los textos, independientemente de la paginación de éstos.

7 Tal como señala Freedberg refiriéndose al uso que se daba a las imágenes, “otrotra la gente sí las miraba; y hacían de la contemplación algo útil, terapéutico, que elevaba su espíritu, les brindaba consuelo y les inspiraba miedo. Todo con el fin de alcanzar un estado de empatía”. FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 195-196, 215.

8 GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, *op. cit.*

9 Como señala Sánchez Lora estas series, lo mismo que los relatos hagiográficos, fueron escritos para un público cristiano que creía e interpretaba los milagros realizados por un santo desde la fe; es decir, no sólo estaba convencido de que demostraban su capacidad de llevarlos a cabo sino que, además, servían para glorificarlo y promover su devoción. SÁNCHEZ LORA, J.L., *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Universidad, Huelva, 2004, p. 20.

10 Possevino en su *Tratatio de poesia et pictura ethica, humana & fabulosa collata cum vera, honesta & sacra*, publicado en Lyon (Pillehotte) en 1594, habla de una pedagogía visual en la que se anuncia una estética en la que prima conmover antes que explicar. Véase, MARTÍNEZ ARACÓN, A., *Geografía de la Eternidad*, Ténos, Madrid, 1987, p. 31; MARTÍN-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes*, Universidad, Valladolid, 1990, p. 43.

la verdad, la propiedad, el decoro, la honestidad histórica, el respeto y la nobleza en todas y cada una de sus imágenes¹¹. Pero también anuncian esa otra imagen barroca, posterior a esos primeros momentos de austeridad, donde comenzarán a dominar la retórica y la propaganda con todos sus argumentos y recursos orientados a convencer y adoctrinar, sorprender y asombrar, enervar e impresionar a los fieles a través de los sentidos, con el objeto de mover sus afectos¹². De este modo, a través de estas series impresas, se puede aceptar que la vida de san Francisco entra en una nueva etapa historiográfica: la de la fabricación y recepción de su figura transfigurada¹³. Su vida y las imágenes de ésta terminarán por formar una unidad, del mismo modo que el sermón (texto) y la imagen eran los dos elementos necesarios, junto con la palabra del predicador, para el adoctrinamiento de las gentes¹⁴.

Es dentro de este marco general donde se deben encuadrar los dos temas que se abordarán en este trabajo: la presencia de la peregrinación, a través del hábito del peregrino, en los ciclos iconográficos de san Francisco; y el recurso a imágenes complejas donde imagen y palabra, figura y discurso forman un todo inteligible, un sistema mnemotécnico con una clara intencionalidad piadosa y pedagógica¹⁵.

-
- 11 MÁLE, E., *El Barroco. Arte religioso del siglo XVII. Italia, Francia, España, Flandes*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 27-29; CHECA, F., MORÁN, J.M., *El Barroco*, Istmo, 1989, p. 222; SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y Barroco*, Alianza, Madrid, 1989, p. 10.
- 12 Siempre es interesante recordar la afirmación de Rodríguez de Ceballos en relación a la estrecha vinculación que siempre se enuncia entre la Compañía de Jesús y el uso didáctico de las imágenes: "Ni el empleo de la representación figurativa como elemento pedagógico es invención suya, sino algo tan antiguo como el arte mismo, ni tampoco su utilización sistemática a nivel de propaganda, ya que la iniciativa de esta orientación correspondería en todo caso, a la Iglesia Católica entera en virtud del conocido decreto de la sesión 25 del Concilio de Trento". RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., "Estudio introductorio", en *Imágenes de la Historia Evangélica del P. Nadal*. Albir, Barcelona, p. 7. Sobre el Concilio sigue siendo interesante la lectura del texto de JEDIN, H., *El concilio de Trento en su última etapa*, Editorial Herder, Barcelona, 1965.
- 13 Egido, aplicado al caso de san Juan de la Cruz, ha demostrado que, durante la Edad Moderna, la vida de los santos no finalizaba con su muerte; por el contrario, los procesos de beatificación y canonización suponían el inicio de una nueva etapa histórica y hagiográfica. EGIDO, T., "Contexto histórico de San Juan de la Cruz", en *Experiencia y pensamiento de San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1990, pp. 335-377. La estructura más común en este tipo de hagiografía, al margen del discurso biográfico natural, es que comprenda dos grandes partes: una relativa a la vida del santo y otra *post mortem*. Véase: TORRES OLLETA, M.G., *Vita Thesibus et Vita Iconibus. Dos certámenes sobre San Francisco Javier*, Edition Reichenberger, GRISO, Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro, Kassel-Pamplona, 2005, p. 22.
- 14 Véase, HIBBARD, H., "Ut picturae sermones: the first painted decorations of the Gesù", en *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. Fordham University Press, Nueva York, 1972, p. 20; OROZCO DÍAZ, E., *Temas del Barroco de Poesía y Pintura*, Universidad, Granada, 1989, p. XXI; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., "La literatura ascética y la retórica cristiana reflejados en el arte de la Edad Moderna. El tema de la Soledad de la Virgen en la plástica española", *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, 2 (1990) pp. 80-90.
- 15 El tema del arte de la memoria es recurrente en los estudios culturales de todas las épocas, en especial aplicados al ámbito de la filosofía y el teatro. Véase SECRET, F., "Le théâtre du monde de Giulio Camillo Deminio et son influence", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XIV (1959), pp. 418-436; YATES, F.A., *El arte de la memoria*, Ed. Siruela, Madrid, 2005, pp. 197-200 (capítulo titulado "El lulismo como arte de la memoria"); GENTILLI, L., "L'arte della memoria", en *Mito e spettacolo en el teatro cortigiano di Calderón de la Barca*, Bulzoni, Roma, 1991, pp. 27-36; RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Alianza Forma, Madrid, 1995, pp. 109-162; ABASCAL, M^a.D., "Oralidad y retórica en el Barroco", AULLÓN DE HARO, P. (ed.), *Barroco*. Ed. Verbum, Madrid, 2004, pp. 349-375.

II. Como peregrinos y advenedizos...

La frase recogida en este epígrafe procede de la primera epístola de Pedro, dirigida a los judíos en la diáspora¹⁶. Con esta misma formulación, u otra similar, la podemos encontrar en otros pasajes bíblicos como la epístola de San Pablo a los Hebreos¹⁷, el Génesis¹⁸ o el Levítico¹⁹. Todas ellas, junto con otras, tienen la particularidad de ser frases que aparecen recogidas y referenciadas en diferentes pasajes de los escritos de san Francisco y aquellos otros relativos a su vida.

Esa reiteración tiene mucho que ver con la concepción espiritual que el pobrecillo de Asís deseaba imprimir a su orden y a los hermanos que la componían. Para éste la condición de peregrino en el mundo era una constante, no sólo entendida como metáfora del tránsito por la vida, sino como imagen e imitación de Cristo, que como peregrino había venido a la tierra, como ejemplo de lo efímero que es nuestra existencia y la vanidad que supone fijar nuestros intereses en la posesión de los bienes materiales, como paradigma del modo de vida que debían seguir y como expresión de la confianza que debían tener en Dios²⁰. El complemento a esta visión procedente de los escritos de san Francisco, se encuentra en las biografías y documentos de la época, donde se recoge de un modo reiterado la condición de peregrino que, tanto él como sus hermanos, debían adoptar ante el mundo y el siglo. Esta circunstancia ha permitido que, a la hora de construir la hagiografía visual del santo y su orden, la imagen del peregrino, en concreto del peregrino jacobeo, se filtre creando un repertorio iconográfico que, si bien en número no es muy elevado, sin embargo posee un valor singular, debido a la variedad de interpretaciones que pueden ofrecer²¹.

Para comprender mejor el grado de afinidad que se llega a establecer a partir del siglo XVI en las estampas franciscanas, es preciso recordar que el peregrino se había convertido en una imagen recurrente para aludir a algunas virtudes que debían adornar al buen cristiano y, como es natural, también a los hermanos franciscanos. La pobreza, la humildad, la caridad quedaban condensadas en el modelo de conducta

16 1 Pe 2, 11.

17 "Todos éstos murieron en fe, sin haber recibido las promesas, pero habiéndolas visto y aceptado con gusto desde lejos, confesando que eran extranjeros y peregrinos sobre la tierra". Hebreos 11, 13.

18 "Extranjero y peregrino soy entre vosotros; dadme en propiedad una sepultura entre vosotros, para que pueda sepultar a mi difunta delante de mí". Génesis 23, 4.

19 "Además, la tierra no se venderá en forma permanente, pues la tierra es mía; porque vosotros sois sólo forasteros y peregrinos para conmigo". Levítico 25, 23.

20 Cfr. GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, op. cit., en Admoniciones 1,2; 1,16; 4,1; Primera Regla para los Hermanos Menores, 1,2-4; 4,6; 9,5; 23,4; Segunda Regla para los Hermanos Menores, 6,2,5; 12,2; Carta a los clérigos, 9; Carta a toda la orden, 45; Carta al hermano León, 2,4; Oficio de la Pasión del Señor, 2,8; 4,7; 5,5-6,8; 11,7-8; Paráfrasis del Padre Nuestro, 4; Segunda Redacción de la Carta a todos los fieles, 4, 85; Testamento 28.

21 Sin ánimo de ser exhaustivos, ya que alguna de las referencias que figuran a continuación se desarrollará en su momento, se puede indicar que esa imagen de "peregrino y forastero o extranjero" queda recogida en GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, op. cit., 1Cel. 44; 2Cel. 59; 60; 61; 94; 165; 3Cel. 1; San Buenaventura. Leyenda Mayor (LM) 1,6; 5,2; 7,2; 7,9; San Buenaventura. Leyenda Menor (Lm) 4,1; 4,4; 7,3; 7,9; Leyenda de los tres compañeros (TC) 59; Anónimo de Perusa (AP) 29; 40; Leyenda de Perusa (LP) 9; 58; 74; 106; Espejo de perfección (EP) 5; 10; 20; 85; Florecillas (Flor) 5; 34.



Fig. 1. Provincia Sancti Iacobi. Gonzaga, Francesco. *De origine seraphicae religionis Fra[n]ciscanae*. Rome: Ex Typographia Dominici Basae, 1587. p. 734.

del peregrino, tal como lo refleja Barón y Arín en 1790, al mencionar que durante la peregrinación era el momento y el lugar idóneos para realizar ciertas obras de misericordia²². También es importante tener presente que los diferentes símbolos

22 "Del vestir al desnudo y hospedar al pobre ó peregrino. Deseo oírte lo que te parezca conveniente acerca de la otra señora llamada *vestidura*, hija de la *limosna*. *Decid*. que es otra de las obras de misericordia con que se socorre á los pobres. El demasiado frío es dañoso al cuerpo, lo aflige y mortifica como por experiencia sabemos. Para socorrer a los pobres esta necesidad, es el vestir al desnudo; esto es, al que necesita vestidos, ó para la decencia ó para cubrir el cuerpo y abrigarlo: háchelo misericordioso, ejercitando sus limosnas, y encaminándolas á socorrer esta necesidad, lo hace, digo, creyendo viste á Christo desnudo al que arropa al pobre desabrigado". BARÓN Y ARÍN, J., *Luz de la senda de la virtud. Decidero y Electo en el camino de la perfección*, Imprenta de Benito Cano, Madrid, 1790, 186; CAMPOS, P. de, *Excelencias de la limosna y logros de la caridad*, Imprenta de Lucas Antonio de Vedar, Madrid, 1672, p. 59. Cfr. MONTEROSO MONTERO, J.M., "El rostro del Buen Samaritano. Obras de misericordia e iconografía asistencial en torno a los caminos de Santiago", en MARINHO FERREIRA-ALVES, N., *A Misericórdia de Vila Real e as Misericórdias no Mundo de Expressão Portuguesa*. CEPSE-Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, Porto, 2011, pp. 299-314.

asociados con el peregrino a Santiago de Compostela —bordón, escarcela, sombrero de ala ancha, manto, venera, o el propio camino— se convirtieron en símbolos recurrentes dotados de múltiples significados, de tal modo que todas las virtudes mencionadas quedaron codificadas y vinculadas al peregrino a alguno de sus atributos iconográficos²³.

A esto se podría añadir, aunque se trate sólo de una referencia circunstancial, que entre las ilustraciones de la obra de Francesco Gonzaga, obispo de Mantua entre 1546 y 1620, para ilustrar las diferentes provincias franciscanas, al llegar a la correspondiente a Santiago de Compostela, la imagen elegida es, como no cabría otra posibilidad, Santiago apóstol, representado como suele ser habitual, con la imagen doble de apóstol —sostiene en su mano derecha el libro cerrado— y peregrino, con manto, sombrero de ala ancha, bordón con un pequeño estandarte anudado en su parte superior y la cinta de la escarcela ornada con veneras²⁴ (Fig. 1).

Al margen de esta primera referencia que, como ya se ha indicado, no obedece a ningún tipo de vinculación entre las enseñanzas de san Francisco y la peregrinación sino que, por el contrario, responde a una idea meramente topográfica al identificar el territorio de la provincia con la devoción preeminente en ella, cabe señalar como primer ejemplo el correspondiente al episodio del nacimiento de san Francisco. En este caso, como también suele ser habitual, el relato hagiográfico pretende demostrar que las virtudes que adornan al *poverello* ya están presente desde el mismo momento de su nacimiento, alcanzando incluso —como en esta ocasión— la identificación entre su nacimiento y la Natividad del Señor.

Para entenderlo mejor, antes de analizar las diferentes estampas en las que se recoge este episodio, puesto que es donde más coincidencias se pueden encontrar, es preferible conocer como se explicaba popularmente el mismo a través de las palabras de Juan Soria Butrón:

Nueve meses a Francisco, guardando cuidadosamente en la concha de su vientre, la más preciosa y fina perla, quando cumpliéndose el término, a su parecer, y plazo que la naturaleza dispone, para sacar a luz lo que en tanto tiempo della ha carecido: y viendo que las puertas de sus entrañas cerradas agolpes estaban del infante, sin feriarle la salida, que el tanto cobrase de lo penoso, y congojoso de un parto diferido: cuidados no pequeños combatían su pecho, teniéndole sobresaltado.

23 CACHEDA BARREIRO, R.M., MONTERROSO MONTERO, J.M., "Modèle et réception de la littérature emblématique: l'exemple du pèlerin", *Compostelle. Cahiers d'Études de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 11 (2008), pp. 31-49. Véase además: SANTIAGO-OTERO, H., *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, León, 1992; CAUCCI VON SAUCKEN, J., *El Sermón del Veneranda Dies del Liber Sancti Iacobi*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2003; HERWAARDEN, J. van, *Between Saint James and Erasmus. Studies in late-medieval religious life: devotion and pilgrimage in the netherlands*. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003.

24 GONZAGA, Fr., *De origine seraphicae religionis Fra(n)ciscanae*, Ex Typographia Dominici Basae, Roma, 1587, p. 734.

Sucedió en este tiempo, que como un Ángel en forma de pobre, y mendigo, llegasse a su puerta a pedir limosna que otros acostumbraban a pedir, y ella liberal a ofrecer, como tan temerosa de Dios, virtuosa, y ajustada (si, claro está, que no lo fuera, virtuosa digo, y de Dios temerosa si la caridad le faltara). Pidiéndole los criados, movidos de un natural respeto, y devoción que les infundía su aspecto, y causaba su presencia, que rogasse a Dios por una preñada, que en días estaba de parir; él respondió, que le dixessen de su parte, como ya era llegado el plazo, pero que estaba suspendido el efecto, porque aunque el término del parto había venido a ella; ella no al lugar adonde la Magestad divina tenía determinado, que había de parir, que era no en el tálamo, y lecho blando; si en un portal, y establo humilde, ni en quarto entapiçado de damascos; si entre paredes pobres de una no limpia habitación de animales, vestida con telas de arañas, para que fuesse del infante que tenía de su vientre, primera cuna el pesebre, sirviéndole de mantillas las pajas. Púsose en execución el consejo del Angélico pobre, y apenas la afligida Matrona los umbrales tocó del tugurio, y abatido portalexo, quando con un parto feliz, a luz salió un niño tan gracioso, que las atenciones se llevaba de quantos miraban su rostro, y descubrían sus facciones (ò prodigio de la gracia, imitador mayor de Iesu Christo! pues no contento con tantas semejanzas vivas, como del se esperaban, y simbolizaciones especiales, perdonar no quiso aquesta, ni dexar de parecerle desde sus passos primeros, naciendo como él en un pesebre. Y gloriose ya dichoso, pues siendo la gloria de Christo su pesebre, como a coros, Espíritus Angélicos le cantaron: y habiendo ya dicho, que su gloria a ninguno otro que aquella daría; esto no obstante le hizo este favor: como suponiendo, que no había de ser otro distinto, si con el un mismo espíritu como fue por la grande cercanía, y aproximación que tubo). Y porque de tan peregrino sucesso jamás faltase recuerdo, ni se borrarse la memoria, fue edificada en su lugar una capilla, en la qual está pintada la referida historia, a la qual llaman san Francisco el pequeño: ya por el milagro que obrò aquí, niño, y infante pequeño: ya a diferencia del sumptuoso edificio que se levantó después en el Convento principal desta ciudad de Assis²⁵.

Como se ha podido comprobar, a mayores del carácter milagroso del nacimiento del Santo, hay una clara intencionalidad en el relato de establecer una relación directa entre las circunstancias en las que ve la luz san Francisco y Jesús. El nacimiento de ambos se realiza de forma voluntaria en un pesebre, ambos cuentan con la interven-

25 SORIA BUTRÓN, J., *Epilogo de la vida, muerte y milagros del Serafín Ilagado y singularissimo Patriarca San Francisco*, Impreso por Salvador de Viader, Cuenca, 1649, pp. 31-3v.

ción angélica, bien a través del anuncio a los pastores, bien gracias a la mediación de este ángel, identificado como “pobre y mendigo”. Evidentemente no se trata sólo de una identificación puntual, puesto que el autor deja muy claro que será el primero de muchos episodios en los que la conducta de Francisco tenga el parangón en la de Cristo²⁶. Además también es un buen argumento, tal como se recoge en la reflexión final de ese capítulo tercero, para justificar su insistencia en el debido voto de pobreza, como camino para acercarse a Dios.

En cuanto al modo de representar este episodio se puede observar, en primer lugar, que se incorpora en una fecha temprana al repertorio hagiográfico del santo, ya que aparece por primera vez hacia 1594, en un grabado de Francesco Villamena²⁷, la segunda de las grandes series publicadas sobre su vida, después de la editada en 1586 (Fig. 2). Esta imagen marcará la pauta para los dos primeros ejemplos ya que se opta por centrar toda la atención en el episodio del nacimiento del niño, buscando las semejanzas con el Nacimiento de Jesús. De este modo la madre de Francisco aparece en un primer término atendida por una doncella, mientras que otras tres se disponen a cuidar al recién nacido. En un segundo término, con el objeto de subrayar la humildad del lugar donde se produce el nacimiento, se puede ver una mula y parte de la estructura del pesebre. Como fondo, sirviéndose del gesto de una de las mujeres, se puede ver el momento en que la madre de Francisco atiende solícita a un peregrino que pide limosna ante su puerta. De este modo la acción principal se incardina con el comienzo del relato²⁸.

Lo mismo ocurre en la edición de 1603 ilustrada por Filippo Thomassin que enriquece en detalles la escena principal. De ese modo, las semejanzas están ahora más próximas a las escenas relativas al Nacimiento de la Virgen —algo que también ocurría en la estampa anterior— puesto que se incluyen unos grandes almohadones sobre los que se reclina la madre de Francisco, un baño de agua o una mula y un caballo. La escena del peregrino se mantiene en un segundo plano pero ahora cobra un poco más de relevancia al situarse en el lateral izquierdo de la estampa²⁹.

26 Soria Butrón, en el capítulo XXXIX de su obra, indica que san Francisco tenía “mucho devoción y amaba tiernamente el misterio del Nacimiento temporal de Christo... pues fuera de ser amable, por ese el que a todos dio principio, en el se halla una de las finezas mayores, que es averse Dios embuelto entre paja, y heno, para que el hombre... que tan desviado andaba de Dios, a su Magestad se acercase...”. SORIA BUTRÓN, J., *Epilogo de la vida...*, op. cit., p. 70.

27 Sobre la evolución iconográfica de la imagen de San Francisco durante la Contrarreforma véase: MANSELLI, R., “Continuità e ripresa del francescanesimo nella Controriforma”, en *L'immagine di San Francesco nella Controriforma*, Edizioni Quasar, Roma, 1982, pp. 17-19; MONTERROSO MONTERO, J.M., “Perché a te?... I volti di Francesco attraverso l'iconografia dell'Età Moderna”, en *Pellegrino e nuovo apostolo. San Francesco nel Cammino di Santiago*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2013, pp. 158-176.

28 PUTTIS, A. de, *S. Francisci historia*. Andrea de Puttis, Roma, 1594, pp. 1.

29 *Magni s. Francisci vita. Distincta Miraculis ab Andrea Vaccario*, Roma, 1603. Este libro aparece datado en 1603 por la Universidad San Buenaventura, mientras que en el estudio de Prosperi figura con una datación de 1608. También hubo otra reedición de Giangiacomo de Rossi trilingüe, puesto que los textos se recogían en latín, italiano y español. Cfr. PROSPERI RODINÓ VALENTI, S.: “La diffusione dell'iconografia franciscana attraverso l'incisione”, en *L'immagine di...*, op. cit., pp. 166, fig. 8; SBU, http://web.sbu.edu/friedsam/scan/Whole_Books/magnipost/index.htm. (15-11-2014).

Fig. 2. Nacimiento de San Francisco.



Andreas, de Puttis. *S. Francisci historia*. Roma: Andreas, de Puttis, 1594.

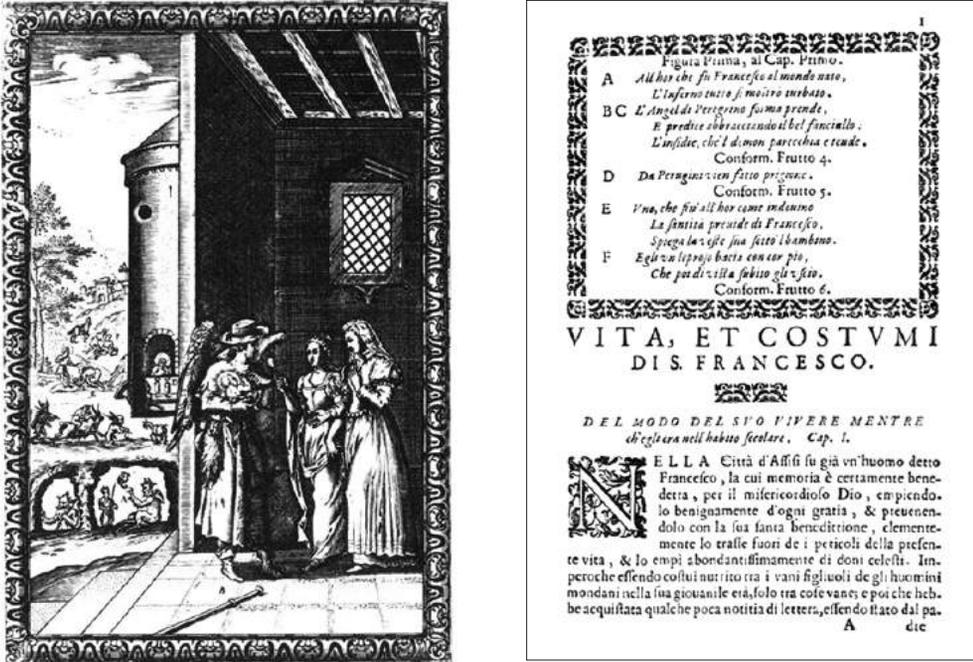


Vaccarius, Andreas Magni. *S. Francisci vita*. Romae: Apud Andream Vaccarium, 1603.

Frente a estas dos primeras ediciones, en las que la imagen sigue fielmente al texto, se puede apreciar como, a partir de la edición de Gallignani de 1604, seguida de las Sadeler y Serena, ambas sin fechar, la atención de los ilustradores cambia, pasándose de la identificación del lugar de nacimiento con el pesebre navideño a la descripción de las consecuencias que tuvo dicho nacimiento, donde también se mantendrá viva la identificación con Jesús (Fig. 3):

Nació pues Francisco... y a penas por el Oriente assomó de la ciudad de Assis, rayando con sus tempranas luzes, y anticipados arreboles, como aurora, toda la tierra, quando mediante una oculta virtud, el infierno se estremeció, començando a temblar, y a concebir pasmos, horror, y miedo las infernales Potestades, y Príncipes soberbios de las tinieblas. Buscaron de aqueste pavoroso sobresalto la causa: hizieron diligencia, por ver quien assi a deshora los afligía, y daba semejante rebato; y hallando, que en Assis un milagroso niño había nacido, por mandato divino junto a un pesebre; acordándose, que naciendo otro, que fue Christo, en parecido lugar, también temblaron y aun fueron maltratados, por verse entonces derribados muchos Ídolos, donde eran injustamente adorados: luego infirieron haber nacido aqueste infante, para

Fig. 3. Nacimiento de san Francisco e insidia de los demonios.



Bonaventure, Saint, Cardinal, 1217-1274. Vita del Serafico P.S. Francesco. Venice: Simon Galignani, 1604.



Seraphici patris S. Francisci ordinis minorum fundatoris admiranda historia [s.l.]: Sadeler, [n.d.].



Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda historia [s.l.]: Vettoria Serena, [n.d.].

castigo suyo, y hazerles nueva guerra; y que assí sería bien vivir con el muy alerta, sin perdonar lance, ni dexar passar ocasión de acometerle, y molestar³⁰.

En la primera de ellas, siguiendo una estructura compositiva semejante a la que el Padre Nadal había utilizado en sus imágenes de la *Historia Evangélica*, se puede ver como ahora el peregrino, perfectamente identificado con un ángel gracias a sus alas, sostiene al niño en sus brazos, mientras que predice todos los males e insidias a las que será sometido por el diablo. Esa primera escena, en la que se puede observar el bordón cruzado sobre el suelo en un primer término, está acompañada, en la parte derecha de la estampa, de diferentes episodios en los que demonios y hombres tientan al Santo³¹.

Es probable que, con anterioridad a la edición de 1604, J. Sadeler hubiese impreso hacia 1600 la serie correspondiente a la *Seraphici patris S. Francisci...*³². Independientemente de cuál de ellas sea el origen de las demás, se debe señalar que ésta mantiene la misma estructura compositiva que la anterior, habiendo añadido únicamente

30 SORIA BUTRÓN, J., *Epilogo de la vida...*, op. cit., pp. 4r-4v.

31 SAN BONAVENTURA, *Vita del serafico P. S. Francesco*, tradotta in Volgare et di nuovo... Simón Galignani, Venezia, 1604, p. 1.

32 *Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda historia* [s.l.]: Sadeler, [n.d.], p. 3.

un motivo más, el correspondiente a la letra G “In Roma sedendo fra poveri domanda elemosina”.

Su desarrollo horizontal permite aumentar la calidad de los detalles de las figuras del fondo, donde se descubre a los demonios agitados en los infiernos, mientras que san Francisco sufre cautiverio en Perugia, un hombre tiende su manto a sus pies, o cura a un enfermo de lepra.

Quizás lo más importante, en relación al comentario que estamos realizando, es constatar que el primer epígrafe, aquél con el que comenzaría el relato y la descripción de la estampa es: “Nato Francesco si conturba l’Inferno”. Del mismo modo, la referencia inicial al nacimiento en un pesebre, metáfora de la humildad que caracterizará Francisco, queda ahora reducida a dos aspectos menores: el texto que preside y titula toda la estampa —NATIVITAS EIUS HUMILITAS ET PAUPERTATIS AMOR³³— y, aunque más diluido, la presencia de ese ángel-peregrino que nos recuerda al pobre mendigo del relato de Soria³⁴.

El último eslabón de la secuencia iniciada con las estampas relativas al nacimiento de San Francisco lo encontramos en una imagen de 1734, curiosamente de carácter anti franciscano. Se trata del tratado de Erasmus Alber (1500-1553), ilustrado por B. Picart³⁵ (Fig. 4), donde



Tout le Ciel se rejoit à la naissance de S^r François. un Ange sous la forme d'un Pelerin demanda à le baiser. L'Enfer fut si trouble de cette naissance. que les Diables crièrent que c'étoit la fin du Monde!

Fig. 4. Nacimiento de San Francisco. Alber, Erasmus, ca. 1500-1553. *L'Alcoran des Cordeliers... C'est à dire, requiel des plus notables bourdes & blasphemes de ceux qui ont ose comparer Saint Francois a Iesus Christ: tire du grand livre des Conformitez, jadis compose par frere Barthelemi de Pise, Cordelier en son vivant. vol.1.* Amsterdam: aux depens de la Compagnie, 1734.

33 La estampa se copia en todos sus detalles en la estampa número 2 de otra edición de *Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda Historia*. [s.l.]: Vettori Serena, [n.d.] (ca. 1634).

34 Aunque se trate de una mera curiosidad, se debe señalar la evolución que sufre la indumentaria del peregrino en estas tres estampas frente a las dos anteriores. Si en aquellas la fisonomía del mendigo —vestido con túnica amplia, barbado, con sombrero y bordón— podría evocar la fisonomía del propio Santiago. En estas últimas nos encontramos que se aclara la condición angélica del peregrino, al tiempo que su indumentaria se adapta a la moda del norte de Europa.

35 Este grabador francés (1673-1733) es conocido por haber realizado el proyecto *Cérémonies et costumes religieuses de tous les peuples du monde*, publicado entre 1723-1743. Véase: HUNT, L., JACOB, M. y MIJNHARDT, W., *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2010.

Fig. 5. *Miracula confirmantia indulgentia.*



Seraphici patris S. Francisci ordinis minorum fondatoris admiranda historia [s.l.]: Sadeler, [n.d.].



Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda historia [s.l.]: Vettoria Serena, [n.d.].

se recogen con espíritu crítico aquellos episodios que, por tratarse de una comparación entre san Francisco y Jesús, se consideran blasfemos³⁶. Lo interesante de esta imagen es la manipulación que realiza del modelo acuñado por Sadeler. De este modo, el tema de encuadre sigue siendo el mismo ya que en un primer término vemos al ángel vestido de peregrino que conversa con dos mujeres —ahora con rasgos más endurecidos y, en cierta forma, casi caricaturescos— mientras sostiene en sus brazos al recién nacido. A su espalda los demonios del infierno se agitan entre las llamas, mientras que sobre sus cabezas seis ángeles músicos tocan sus instrumentos en señal de alegría, tal como nos lo describía Soria Butrón. Las grandes diferencias en esta imagen se encuentran en la supresión radical de todos aquellos episodios en los que los demonios atormentan y humillan a san Francisco y, sobre todo, en la introducción de nuevo de un pequeño entramado de paja y heno, semejante al que habíamos visto en el grabado de 1594. Con esta breve alusión al pesebre en el que había nacido Francisco, Picart devuelve a su origen una estampa que, a lo largo del siglo XVII, había obviado la comparación entre el pobrecillo de Asís y Jesús, en beneficio de la exaltación del primero a través de aquellos otros episodios en los que se mostraba su santidad³⁷.

La imagen del peregrino vuelve a aparecer, ahora como un personaje secundario, en dos estampas de las series de J. Sadeler que ya hemos mencionado³⁸. En esta ocasión tampoco es complejo reconstruir el relato correspondiente a los “Miracula confirmant indulgentiam” (Fig. 5) ya que, por una parte hace referencia a la milagrosa curación de una mujer gracias a la indulgencia concedida a la Porciúncula, y por otro lado ilustra el milagro de una golondrina coincidiendo con la confirmación del jubileo de la Porciúncula:

Assí sucedió en este jubileo, que como fue obra de Dios, a más siempre ha ido; ya por la frequentación, ya por los milagros con que se confirmó, de cuyo número se llevará el siguiente el primer lugar. Venían de la Marca de Ancona muchos peregrinos juntos a ganar el jubileo de Porciúncula, por llegarse ya su tiempo en cuyo viage, y peregrinación como al pasar por un camino los viessen unos jornaleros, que con sus

36 ALBER, E., *L'Alcoran des Cordeliers... C'est a dire, requiel des plus notables bourdes & blasphemes de ceux qui ont ose comparer Sainct Francois a Iesus Christ: tire du grand livre des Conformitez, jadis compose par frere Barthelemi de Pise, Cordelier en son vivant*, l. Aux depens de la Compagnie, Amsterdam, 1734, p. 43.

En realidad se trata un texto en el que el teólogo reformado alemán arremete contra el libro de Bartolomeo Albizzi, *Liber aureus inscriptus libre comnformitatum vitae beati, ac seraphici patris Francisci ad vitam Iesu Christi Domini Nostris* (Apud Alexamdrum Benatium, Bononiae, 1590). En la portada de este libro se puede ver a Jesús coronado de espinas que porta sobre sus hombros con la cruz, lo mismo que hace san Francisco que lo sigue en una actitud semejante.

Sobre Erasmus Albert véase, FINUCANE, J.: “Rebuking the Princes: Erasmus Alber in Magdeburg”, en BROMILOV, P. (ed.), *Authority in European Book Culture. 1400-1600*, Ashgate, University, Liverpool, 2013, pp. 171-188.

37 El texto que figura en la parte inferior de la estampa señala: “Tout le Ciel se rejouit à la naissance de St. François. Un Ange sous la forme d'un Pelerin demanda à le baiser. L'Enfer fut si troublé de cette naissance, que les Diabls cruren que c'etoit la fin du Monde!”.

38 *Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda historia...*, op. cit., p. 14, 19.



A. Manda per terra il Padre seraphico le tegole di un talo el souhuoso edificio de frati.
 B. Vuole esser raccolto come peregrino.
 C. Vedete due frati poveri, el dho Xpo la F. V. et il S. Padre) dannati con i muli
 el libro el cura della loro offordia

Fig. 6. *Zelus paupertatis S. Francisci. Seraphici patris S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda historia* [s.l.]: Vettoria Serena, [n.d.].

açadas la tierra de una parte a otra removía: informados del fin de su peregrinación, uno de los obreros, chacota, y burla empezó a hazer del jubileo: ya por su incredulidad: ya por parecerle, que con esto aliviaria el trabajo de tantos golpes repetidos en la dura, y seca tierra... Dudó, pues, aqueste hombre en el jubileo santo, pareciéndole, que no sería concedido del mismo Christo; y con las circunstancias milagrosas que contaban haberle concedido a San Francisco; y assí riyendose del viage de aquellos peregrinos, viendo passar en aquella ocasión una golondrina con vuelo arrebatado, y veloz por delante dellos, apuntándola con el dedo, dixo: que assi sería verdad la indulgencia que referían, como el tener en su mano aquella golondrina, que iba bolando. No hubo bien las palabras pronunciado, quando dexando su viage, y vuelo, la golondrina, y el ímpetu acelerado que llevaba por el ayre, a la mano se vino del jornalero incrédulo, queriendo más perder su libertad, y el centro de su región, que no passar con que la traxesse aquel hombre por testigo de una falsedad... Sentose, pues aquella avecilla en la mano de aquel obrero maldiziente, por cuyo milagro este, de su osadía, y arrojoso, y los demás sus compañeros admirados, compañeros se hizieron

de los peregrinos, dexando las açadas por los rosarios, para ir a ganar el santo jubileo...»³⁹.

Completa la escena el cadáver de un sacerdote que, por oponerse a la indulgencia, cayó súbitamente muerto.

Un último episodio que se podría recoger en esta enumeración, ahora ejemplificando la vocación de pobreza que poseía san Francisco, se encuentra en la serie de 1634, bajo el epígrafe “Zelus paupertatis S. Francisci”⁴⁰ (Fig. 6). La estampa se compone de un total de cuatro escenas independientes. En la situada como fondo se puede ver el diálogo místico entre san Francisco, la Virgen y Jesús en la Porciúncula, mientras que las demás sirven de modelo de conducta a la hora de renunciar a los bienes terrenales. De ese modo se puede ver como se ilustra la observancia de la pobreza en libros, camas, casas y enseres, por medio de dos monturas que se hundan en el suelo bajo el peso de los libros que llevaban encima⁴¹, como el santo quiso derribar una casa que el pueblo de Asís había levantado en santa María de la Porciúncula⁴² y como se presentó para pedir limosna el día de Navidad con el objeto de reprender a los hermanos:

Los hermanos entre tanto habían entrado a comer, pues tenían orden del bienaventurado Francisco de que, cuando no llegaba puntual a la hora de la comida, no le aguardaran.

Al poco tiempo de estar fuera llamó a la puerta, su compañero le abrió al momento. Con el sombrero caído a la espalda y con el bastón en la mano, fue, como peregrino y pobre, a la puerta de la casa donde estaban comiendo los hermanos y pidió, diciendo: “¡Una limosna, por amor del Señor Dios, a este pobre peregrino y enfermo!”. El ministro y los demás hermanos le conocieron en seguida, y el ministro le respondió: “Hermano, también nosotros somos pobres, y como somos muchos, necesitamos las limosnas que tenemos; mas, por el amor del Señor, a quien has invocado, ven con nosotros y te daremos de las limosnas con que el Señor nos ha regalado”⁴³.

En esta ocasión es el texto el que nos pone en situación de entender la identificación entre el peregrino y aquel que necesita auxilio y consuelo. La imagen, por su parte, ha dejado sólo constancia de la condición de peregrino del santo a través del gran bordón que sostiene en su mano izquierda.

39 SORIA BUTRÓN, J., *Epílogo de la vida...*, op. cit., pp. 93v-94v.

40 *S. Francisci, Ordinis Minorum fondatoris Admiranda Historia...*, op. cit., p. 8.

41 Cfr. EP 4; 5; en GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, op. cit., pp. 698-699.

42 Cfr. EP 7, GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, op. cit., pp. 700-701.

43 EP. 20, GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís...*, op. cit., p. 709.

Liber Primus. 79
DE EIVS EFFICACIA IN DICENDO
ut verè dici possit Antonius quasi aitonani.



Liber Primus. 122
EXIMIAE HUMILITATIS PARADIGMA.



Historiarum Seraphicæ Religionis
B. BERNARDINI AOUILANI A FOSSA EFFIGIES,
quemadmodum Christus Iesus ei in Peregrini forma apparuerit,
qualis extat in loco S. Angeli propè Fossam.



Fig. 7. San Antonio, San Bernardino de Rodolphus, Petrus, Bishop of Venosa *Historiarum seraph Bossaicae religionis, libri tres...* Venice: Apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1586.

III. Humilitas paradigma...

Todos los ejemplos que se ha presentado, incluido la reinterpretación satírica realizada por Picart, ponen de evidencia la identificación que el mundo franciscano hace del peregrino con el pobre, con aquel que precisa de auxilio y misericordia. Se convierte por tanto en el paradigma de la humildad. Estas cualidades, así como la identificación de todos los hermanos franciscanos como peregrinos, como viajeros ocasionales por la tierra, son características que podemos constatar que ya estaban presentes en las primeras estampas grabadas vinculadas con los franciscanos, incluso antes de que la vida de san Francisco fuera prolijamente ilustrada.

Se trata de tres grabados recogidos en la obra de Petrus Rodulphus⁴⁴ (Fig. 7) en los cuales se nos presenta a san Antonio predicando desde el púlpito a un grupo de peregrinos a Roma⁴⁵, a san Bernardino Aquilano o de Fossa en una escena que, intencionadamente, nos debe evocar el encuentro de los peregrinos de Emaus⁴⁶ y, por último, el paradigma de la humildad, otro tema de encuadre que encontramos repetido en el caso de otros santos como san Agustín⁴⁷, donde se puede ver como el Beato Ludovico se afana auxiliando a unos peregrinos⁴⁸, hasta el punto de lavar sus pies⁴⁹.

Esta escena, el adecuado resumen de la idea que alienta la imagen del peregrino en el universo franciscano, se debe interpretar a partir de la lectura atenta del Evangelio de san Juan, pues no se puede olvidar que se trata de un deber elemental de hospitalidad en aquellos lugares donde los peregrinos van descalzos o con sandalias⁵⁰. Desde el texto evangélico el lavatorio supone una lección de humildad, con la que Jesús quiso mostrar su pronta disposición para atender a los más humildes, prontitud que sus discípulos deberían imitar⁵¹. Actitud que ahora deberíamos atribuir a Ludovico, del mismo modo que la indumentaria del peregrino se debe identificar con el humilde:

Usábase mucho entonces el lavatorio de los pies, como se colige de aquellas palabras de san Pablo, en que incluye entre las calidades que

44 RODULPHUS, P., *Historiam seraphicae religionis, libre tres...* Apud Francisca de Franciscas Cénensem, Venecia, 1586.

45 "Sed illius insigne fertur de tanto vro preconium, dum semel Romae peregrinis de mandato D. Papae praedicaret, ubi erant Graeci, Latini, & Barbari, omnes non sine ingenti admiratione sic intellegebant, ut quisque perciperet verba, in quibus educati erant". RODULPHUS, P., *Historiam seraphicae religionis...*, op. cit., pp. 79r-79v.

46 RODULPHUS, P., *Historiam seraphicae religionis...*, op. cit., p. 91 v.

47 MONTERROSO MONTERO, J.M., "El rostro del Buen Samaritano...", op. cit., p. 304.

48 "Tot sunt humilitatis B. Ludovici insignia, ut si vellen hic omnia recensere non sine difficili polixitate exprimi possent, siquidem dum praedicaret, nullum in pulpito ornamentum exquirebat, quinimmo siquid erat, quod minus videretur decere, statim amoueri faciebat, idque observavit Rome...in Bulla sua canonizationis, humili habitu contentum sumptuosa indumenta despexisse; praeterea eximium humilitatis paradigma celebratur, quòd puperes summa charitate propria domo excipiebat, ad propriam mensam alebat peregrinos hospitio consovebat, & proprius manibus pedes abluebat, in die Paschatis vasa, & paropsides coquinae lavabat". RODULPHUS, P., *Historiam seraphicae religionis...*, op. cit., p. 122r.

49 "Regius hic iuvenis sectas pia sancta Minorum, Hospitibus lavit, pauperibusque pedes". RODULPHUS, P., *Historiam seraphicae religionis...*, op. cit., pp. 122r.

50 Gen. 18:4; 19:2; 24:32; Lc. 7:44.

51 Jn. 13:1-16.

ha de tener la viuda elegida para servir á los pobres: *Que haya exercitado la hospitalidad con los Santos, y que les haya lavado los piés*; y así nosotros deberemos en el día tomar algún exercicio, y obra de misericordia, que equivalga á dicho lavatorio, conforme á lo que ahora se usa. V. gr. servir á los enfermos del Hospital, ó á algún otro enfermo, que se halle sin socorro, y que tenga necesidad de semejante asistencia; procurando imitar á Jesu-Christo en quanto sea posible, en la seriedad, y celo, y consiguiientemente en la humildad⁵².

IV. Yo soy pecador...

Sirva esta frase, recogida en la segunda biografía de Celano, como conclusión para este estudio en el que se ha intentado demostrar que el motivo iconográfico del peregrino jacobeo, como símbolo de la humildad, la pobreza, la renuncia al mundo y a todo lo que nos puede atar a él, y como lugar en el que se pueden interpretar buena parte de las obras de misericordia, estaba perfectamente integrado en la cultura franciscana durante la Edad Moderna. Los ejemplos que se han presentado no son más que una pequeña muestra de cómo este personaje terminó por adquirir protagonismo en aquellos episodios de la vida del *poverello* en los que era necesario ejemplificar las virtudes franciscanas. Por extensión, esa misma actitud es la que terminó por extenderse a los episodios biográficos de otros santos.

En cualquier caso no olvidemos que el ideario franciscano se apoya en la renuncia y el desapego de los bienes materiales, no como motivo de orgullo; por el contrario se trata de una muestra de humildad ya que, tal como declara san Francisco:

Señor, a mí, pecador e indigno, me has enviado del cielo esta consolación y dulcedumbre; te las he devuelto a ti para que me las reserves, pues yo soy un ladrón de tu tesoro. Y más: Señor, arrebatame tu bien en este siglo y resérvamelo para el futuro⁵³.

52 BOSSUET, J.B., *Meditaciones sobre el Evangelio ó exposición literal y mystica de los Evangelios. Obra póstuma del Ilmo. Sr..., Obispo de Meaux...* Apud Joachim Ibarra, Madrid, 1775, p. 395.

53 2 Cel, 99.

Arquitectos, maestros de obras, canteros y carpinteros: los frailes legos en la fábrica del convento de San Francisco de Santiago

Paula Pita Galán¹

Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: Entre la segunda mitad del siglo XVII y gran parte del XVIII el convento de San Francisco en Santiago de Compostela completó la plena transformación de su conjunto arquitectónico. Para llevar a cabo una labor tan ambiciosa recurrió a profesionales de la construcción que habían tomado los hábitos de la orden, introduciéndolos en sus talleres y asignándoles diversas tareas. El presente artículo se propone indagar en esta particular práctica, identificando quiénes fueron estos hombres, ordenando la secuencia cronológica de su participación en la fábrica y tratando de acotar su trabajo.

Palabras clave: Franciscanos, Arquitectura, Hermanos legos, Talleres, Santiago de Compostela.

Architects, master builders, masons and carpenters: lay brothers at the building workshop of the friary of San Francisco de Santiago

Abstract: *Between the second half of the 17th Century and part of the 18th Century the convent of San Francisco at Santiago de Compostela transformed its entire architecture. To complete such an ambitious plan the friars turned to those professionals on construction who had taken the Franciscan habit inviting them to join the workshop of the convent and designating them different tasks. The present paper proposes to look into this particular way of working identifying to those Franciscan lay friars that had worked in Compostela, ordering the chronological sequence in which they participated in the works and trying to establish their particular participation.*

Key words: *Franciscans, Architecture, Lay friars, Workshops, Santiago de Compostela.*

¹ El presente artículo se llevó a cabo en el ámbito del proyecto de investigación *La visión del artista. Ciudad y arquitectura en Galicia desde la Edad Media hasta la irrupción de la fotografía*, [HAR2011-24968] dirigido por el profesor de la USC Alfredo Vigo Trasancos.

Arquitectos, mestres de obras, canteiros e carpinteiros: os frades leigos na fábrica do convento de San Francisco de Santiago

Resumo: Entre a segunda metade do século XVII e boa parte do XVIII o convento de San Francisco en Santiago de Compostela completou a plena transformación do seu conxunto arquitectónico. Para levar a cabo un labor tan ambicioso recorreu a profesionais da construción que tomaron os hábitos da orde, introducíndoos nos seus talleres e asignándolles diversas tarefas. O presente artigo propónse indagar nesta particular práctica, identificando quen foron estes homes, ordenando a secuencia cronolóxica da súa participación na fábrica e tentando acoutar o seu traballo.

Palabras clave: Franciscanos, Arquitectura, Irmáns leigos, Talleres, Santiago de Compostela.

En 1912 el padre Atanasio López publicaba en *El Correo Compostelano* tres artículos bajo el título “Los arquitectos de la iglesia de San Francisco”, en los que presentaba a un conjunto de franciscanos que habían participado en la construcción del templo seráfico de Compostela². Cuatro años más tarde volvía a citar a dichos hombres en una serie de artículos de *El Eco Franciscano*, en los que reunía un variado elenco de artistas minoritas y destacaba a aquellos que habían desempeñado el ejercicio de la arquitectura³. En este trabajo el padre López advertía de la falta de información que rodeaba a algunos de estos personajes pero, gracias al avance en el conocimiento de los fondos documentales conservados en el Archivo de la Provincia de Santiago, hoy estamos en posición de “afinar” su personalidad y funciones dentro de los talleres compostelanos. A tal fin destinamos el presente artículo.

Los conventos franciscanos de Galicia, al igual que las grandes casas monásticas y las pertenecientes a otras órdenes activas asentadas en la región, conocieron durante Época Moderna distintas etapas de modernización de sus estructuras edilicias. El modelo de espiritualidad propugnado por la reforma católica, las renovadas pautas de la vida comunitaria y el aumento de vocaciones obligaron a la reconstrucción total o parcial de monasterios y conventos. En el caso gallego, San Francisco de Santiago fue una de las casas que experimentó una transformación mayor, llevada a cabo gracias a la participación de maestros locales, importantes arquitectos, como Simón Rodríguez, y una pléyade de hermanos legos vinculados al oficio de la arquitectura que llegaron desde distintos conventos de Galicia para colaborar en las tareas edilicias. La Reforma Monástica, completada por los franciscanos gallegos a mediados del siglo XVII, implicó la progresiva adaptación

2 LÓPEZ, A., “Los arquitectos de la iglesia de San Francisco”, *El Correo de Galicia*, 26, 27 y 29 de noviembre de 1912, hoja 1. Años más tarde revisaría este trabajo en *El Eco Franciscano*, 1919, p. 54-58 y 100-102.

3 LÓPEZ, A., “Artistas franciscanos españoles”, *El Eco Franciscano*, nº 556, año 33 (15/11/1916), p. 570-574 y nº 557, año 33 (1/12/1916), p. 594-598.

de los complejos conventuales a las nuevas necesidades de cada comunidad. En el caso de la Provincia Franciscana de Santiago la consolidación de la reforma se tradujo en un periodo de esplendor religioso reflejado en el notable incremento de las vocaciones, cuyas mayores cotas se alcanzaron entre la segunda mitad del XVII y mediados del XVIII⁴. Como constataron Barreiro Mayón y Rey Castelao, las casas gallegas con mayor población se localizaban en la Galicia Occidental y el norte costero, es decir, las áreas de la región que entre los siglos XVI y XVIII experimentaron un mayor crecimiento demográfico⁵. El cariz popular de la orden y los asequibles requisitos de acceso propiciaron que las casas franciscanas atrajesen un elevado número de vocaciones, reflejo de las tendencias demográficas de aquellas zonas en las que se hallaban instaladas y de los recursos económicos de cada convento⁶. Frente a las comunidades pequeñas la casa de Santiago llegó a alcanzar en su momento álgido una población de 150 regulares. Pero para entonces llevaba décadas transformando sus infraestructuras a fin de acoger con la mayor comodidad a una comunidad numerosa. El acondicionamiento de la casa se llevó a cabo de manera paulatina, guardianía a guardianía, como medio para resolver las necesidades más urgentes de los religiosos. El incremento de las tomas de hábito propició que la gran transformación del complejo medieval compostelano se iniciase por la zona residencial del convento, reconstruyéndose los claustros y dotando al complejo de nuevos dormitorios, sala capitular, refectorio, cocinas, etc. Resueltos los problemas habitacionales, la reforma se completó con la erección de un gran templo acorde con el volumen de la casa y con la abrumadora arquitectura barroca de Compostela.

La presencia en el seno de las órdenes religiosas de hombres con profesiones relacionadas con la construcción se constata en diversos países europeos desde Plena Edad Media. Si bien no se trataba de una práctica generalizada, benedictinos, cluniacenses y bernardos contaron con algunos regulares hábiles en la construcción que se desplazaban de una casa a otra para atender las fábricas monásticas y que, en algunos casos, llegaron a recibir encargos de mecenas laicos. También las órdenes mendicantes aceptaron maestros de obras en sus conventos, y a partir del siglo XIV en Italia se registran diversas noticias de franciscanos que dirigen o abordan alguna obra para sus conventos⁷. No obstante, este tipo de iniciativas tuvieron un carácter excepcional y en regiones como Galicia parece que tardaron siglos en

4 BARREIRO MALLÓN, B., REY CASTELAO, O., "El clero regular mendicante en Galicia: evolución numérica, procedencia social y comportamientos de los franciscanos, ss. XVI al XIX", *Archivo Ibero Americano*, 1989, p. 459-490; REY CASTELAO, O., *A Galicia clásica e barroca*, Galaxia, Vigo, 1998, p. 156 y 157.

5 BARREIRO MALLÓN, B., REY CASTELAO, O., "El clero regular mendicante...", *op. cit.*, p. 463.

6 *Idem*, p. 463 y 469.

7 Ejemplo sobresaliente es el de fra Giovanni da Pistoia, autor de una planta para el convento de San Francisco de Arezzo realizada en pergamino y firmada en el reverso: "*ecclesia est designata per fratrem Johannem de Pistorio magistrum cementarium*". ASCANI, V., *Il Trecento Disegnato. Le basi progettuali dell'architettura gotica in Italia*. Viella, Roma, 1997, p. 109.

producirse⁸. En la Corona de Castilla la participación de maestros regulares en las fábricas monásticas y conventuales se extendió a partir del siglo XVI aunque a lo largo del siglo XV ya encontramos noticias sobre la presencia de artistas en el seno de la Orden de los Jerónimos, que contó con sus maestros de obras hasta bien avanzado el siglo XVIII⁹. Las órdenes que tradicionalmente percibimos como más receptoras a la presencia de maestros de arquitectura en su seno fueron la Compañía de Jesús y el Carmelo¹⁰; si bien fueron estos últimos quienes fomentaron más activamente la admisión de arquitectos y oficiales a los que encargaban la construcción de sus nuevas casas según los modelos sancionados por la orden¹¹. Este modo de proceder, que fue extensivo a todas sus congregaciones hispanas, lo encontramos también en Galicia, donde los responsables de dar las trazas y dirigir los trabajos de los conventos carmelitas de Santiago y Padrón fueron maestros de obras de la orden, enviados por sus generales con tal propósito¹². Finalmente, la mayoría de las órdenes religiosas consintieron —y en ocasiones estimularon— el ingreso de hermanos legos con profesiones próximas a la arquitectura: benedictinos, trinitarios, agustinos, dominicos, franciscanos, mercedarios..., y únicamente el Císter se mostró reacio a admitir este tipo de vocaciones. El interés por dar el hábito a maestros de obras, canteros, carpinteros, etc. solía acentuarse en el momento en que las casas emprendían sus más ambiciosos proyectos de reforma, al convertirse sus fábricas en atractivos polos laborales. Como indicaron Barreiro Mallón y Rey Castelao,

-
- 8 En la Galicia medieval se registran varios nombres de arquitectos regulares: los cistercienses Alberto y Domingo Yáñez o el dominico fray Martiño, cantero y miembro de la comunidad de San Domingos de Pontevedra. VALLÉ PÉREZ, C., *La arquitectura cisterciense en Galicia*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1982, tomo I, p. 67 y 172 y nota 33; a partir de *Vita Prima*, Libro IV, capítulo VI, n.º 35; MIGNÉ, J. P., *Patrología Latina*. t. CLXXXV, col. 341; MANRIQUE, A., *Annales cistercienses*, vol. II, Lugduni, 1642, p. 193; y CARBAJO, M., *Cronicón manuscrito de Santa María de Sobrado*, fol. 511; MURGUIA, M., *Galicia*, Est. Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo y Cía, Barcelona, 1888, p. 856 y 857; MARIÑO VEIRAS, D., *Señorío de Santa María de Meira: de 1150 a 1525. Espacio rural, régimen de propiedad y régimen de explotación en la Galicia medieval*, Ediciones Nós, A Coruña, 1983, localiza esta información en carp. 1133, núm. 14 y T.M. fols. 322v y 323r; ARMAS CASTRO, J., *Pontevedra en los siglos XII a XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1992, documento 10.
- 9 Sobre los arquitectos jerónimos pueden consultarse LLAGUNO Y AMIROLA, E., *Noticias de los arquitectos y arquitecturas de España desde su restauración*, tomo I, Madrid, Imprenta Real, 1829, p. 81; tomo II, pág. 151; SCHUBERT, O., *El Barroco en España*, Ed. Saturnino Calleja, Madrid, 1924, p. 83 y 370; GARCÍA MORALES, M. V., *La figura del arquitecto en el siglo XVII*, UNED, Madrid, 1991, p. 124; GÓNZALEZ ECHEGARAY, M.ª C., et al., *Artistas cántabros de la Edad Moderna. Su aportación al arte hispánico (diccionario biográfico-artístico)*, Institución Mazarraza, Universidad de Cantabria, 1991, p. 209; BÉRCHEZ, J., JARQUE, F., *Arquitectura barroca valenciana*, Bancaixa, Valencia, 1993, p. 166; CANO SANZ, P., *Fray Antonio de San José Pontones. Arquitecto jerónimo del siglo XVIII*, C.S.I.C., Madrid, 2005; *Fray Antonio de San José Pontones. Arquitecto, ingeniero y tratadista en España (1710- 1774)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2010.
- 10 GARCÍA MORALES, M.ª V., *La figura del arquitecto...*, op. cit.
- 11 MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M., *Arquitectura carmelitana (1562-1800). Arquitectura de los carmelitas descalzos en España, México y Portugal durante los siglos XVI a XVIII*, Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1991; NARVÁEZ CASAS, C., “La gestació de l’ estil arquitectònic carmelità: les primeres disposicions dels descalços respecte a la construcció del seus convents”, *Locus Amoenus*, 1 (1995), p. 139-144; *La arquitectura en la congregación de los Carmelitas Descalzos (siglos XVI- XVIII)*, Monte Carmelo, 2003.
- 12 Este fue el caso del carmelita navarro fray José de los Santos, que trazó el convento compostelano. FOLGAR DE LA CALLE, M.ª C., “Los conventos”, *Santiago de Compostela*, colección Patrimonio Histórico Gallego, A Coruña, 1993, p. 416- 418.

quienes solicitaban el hábito de lego lo hacían buscando un modo de vida¹³, y en el caso de los maestros u oficiales de la construcción la vida regular les procuraba un interesante futuro profesional, estabilidad personal y el contribuir positivamente al prestigio familiar.

Al tratarse de la capital religiosa y artística de la región, la ciudad de Santiago fue la localidad cuyas casas religiosas aglutinaron a la mayoría de maestros regulares. La primera casa compostelana que decidió recurrir a estos maestros fue el monasterio benito de San Martiño Pinario, que desde mediados del citado siglo se hallaba afanado en la construcción de su complejo residencial, logrando atraer a arquitectos de calidad notable, algunos de los cuales estuvieron asistidos en su oficio por correligionarios menos formados¹⁴. Sin embargo, la institución que aglutinó un mayor número de maestros regulares entre los siglos XVII y XVIII fue el convento de San Francisco. Tal capacidad debe ser puesta en relación con el éxito religioso de los franciscanos entre la población gallega de áreas urbanas y suburbanas, que disparó las vocaciones, y no es casualidad que la mayoría de los arquitectos franciscanos ingresasen en algunas de las comunidades más numerosas, como Santiago, Herbón y Pontevedra¹⁵. La falta de noticias sobre los arquitectos que emprendieron reformas en centros importantes —como los conventos de Ribadeo y Ferrol— no es óbice para que no hubieran contado con maestros propios, dado que era frecuente que su participación en los trabajos de sus conventos no quedase reflejada en la documentación, mucha de la cual desapareció tras la Exclaustración. Por tales razones no hemos de descartar la posibilidad de que hubieran sido más los hermanos franciscanos que contribuyeron a la modernización de los complejos conventuales de su orden.

Como en el ejemplo de San Martiño Pinario, la presencia de estos hombres en San Francisco de Santiago se incrementó en el momento en que los frailes se decidieron a emprender una reforma profunda de la estructura conventual. Según la información recogida en el Libro Becerro de San Francisco, las primeras intervenciones en el convento se dieron a comienzos del siglo XVII: en la primera década de dicha centuria se realizaron el claustro principal con su fuente y la escalera que lo comunicaba a la antigua sacristía, gracias a la financiación del arzobispo Maximiliano de Austria¹⁶. Entre 1652 y 1655 el guardián fr. Juan Bautista de la

13 BARREIRO MALLÓN, B., REY CASTELAO, O., "El clero regular mendicante...", *op. cit.*, p. 475.

14 Para una rápida incursión en los arquitectos religiosos de San Martiño Pinario véanse CALVO MARTÍNEZ, M., IGLESIAS DÍAZ, C. (coords), *Santiago. San Martín Pinario*. [catálogo de la exposición celebrada en el] Monasterio de San Martín Pinario, Santiago de Compostela, 27 de mayo-31 de diciembre de 1999, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Santiago de Compostela, 1999 y PITA GALÁN, P., "Monjes capitulares y frailes arquitectos: dos aspectos de la maestría de obras en el monasterio de San Martín Pinario (siglos XVI- XVIII)", en ANDRADE, J. M. *et al.*, *Galicia monástica. Homenaje a la profesora Dra. María José Portela Silva*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2009, p. 537- 559.

15 El lugar donde tomaban los hábitos solía estar determinado por la capacidad de las casas para aceptar legos (cuyo número no debía superar nunca el 10% de la población conventual).

16 APFS, carpeta 114, Libro Becerro de San Francisco de Santiago, fol. 20r.

Higuera impulsó la realización de una serie de canalizaciones para abastecer de agua el segundo claustro, la cocina y el refectorio, y se construyó la enfermería vieja —posterior dormitorio de legos— gracias al patrocinio del devoto Juan de Urrea¹⁷. La siguiente obra de entidad fue la construcción del dormitorio sobre la portería, llevado a cabo en 1661 cuando era guardián del convento fr. Antonio de Velasco, y los espacios habitacionales continuaron modernizándose en la década siguiente¹⁸. Según una noticia de 1671, el guardián fray Alonso Flórez entregó al cantero Andrés de Castro 1.500 reales en pago por la piedra cortada para la obra del dormitorio, obteniendo el compromiso del cantero de levantar las paredes de la citada obra —“en la forma que concertado tengo con dicho padre guardián”— en caso de que la comunidad quisiera seguir adelante con ella¹⁹. De 1673 a 1676 se realizaron obras menores y algunos trabajos en el entorno del convento²⁰, pero el periodo siguiente resultó ser más activo y en la visita de 1679 se informa de que en el anterior trienio se había tallado la nueva sillería de coro, se había abierto la puerta que comunicaba la antigua iglesia con el claustro principal y se había construido el arco de la escalera principal, el crucero de la portería y el general²¹. Otras mejoras llevadas a cabo fueron la construcción, durante las guardianías de fray Francisco Rodríguez y fray José Martínez, de la torre de las campanas —que se levantó junto a la portería—, una nueva sacristía impulsada por el guardián fray Domingo Blanco y el dormitorio de la huerta en tiempos del guardián fray Francisco Robles; mientras que el padre fr. Francisco Siguero elevó la linterna de la escalera principal y ordenó construir un nuevo arco para el órgano que había de hacerse. A pesar de que la actividad constructiva del convento se intensificó desde mediados del XVII, no fue hasta comienzos de la siguiente centuria que la casa contó con un maestro de obras asentado en la propia comunidad. En 1705, coincidiendo con el trienio del padre guardián fray Francisco de Castro (1704-1707), el arzobispo Antonio de Monroy financió la construcción de la celda de los padres guardianes y la enfermería²². Paralelamente el guardián fr. Manuel González impulsó con las limosnas recibidas el cierre del claustro principal y promovió la construcción del retablo de la enfermería y varias estancias para leñera, gallinero y otros usos²³. En 1709 se cerró el claustro posterior²⁴ y en 1711 se rehizo la conducción de agua al claustro principal. Según el Libro Becerro todas estas obras —financiadas gracias a la caridad de los compostelanos dado que la comunidad se hallaba “apurada de

17 *Idem*, fol. 20v. Cfr. RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias, la actual y la derruida en 1741 (1518-1862)*, El Eco Franciscano, Santiago, 1979, p. 180 y 181.

18 Vid. RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 182-184.

19 APFS, carpeta 61, Memoria de la Provincia de Santiago desde 1653 a 1829, s.f. Cfr. RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 188-189.

20 APFS, carpeta 61, s.f. y RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 190 y 191.

21 RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 43-44 y 192-194.

22 *Idem*, p. 211.

23 APFS, carpeta 114, fol. 20v. y RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 212-214.

24 *Idem*, fol. 21v, 26v y 27r.

medios”— fueron dirigidas por el hermano lego fray Antonio Fernández, al que describe como “religioso, lego, natural de la Villa de Noya, carpintero y en la Arquitectura muy diestro”²⁵. El mismo maestro hubo de ser el responsable del cuarto del noviciado, cuya reconstrucción tuvo lugar entre julio de 1712 y septiembre de 1714 y costó la suma de 10.000 ducados²⁶. Y seguía al frente de la fábrica cuando en 1719 se trabajó en la crujía que separaba ambos claustros ampliando la Sala Capitular, donde se abrieron nuevas luces, se losó y dotó de un presbiterio con tarima de cantería (fig. 1)²⁷. En la planta superior se dispusieron la ropería y la barbería y, para comunicar ambos claustros, se abrieron un par de arcos; en el tercer piso se dispuso la biblioteca iluminada mediante ocho vanos, cuatro a cada claustro²⁸. Esta obra estaba muy avanzada y el terminar el año sólo faltaba rematar el piso. Además se construyeron un matadero y otra estancia para el pajar en las inmediaciones de la cocina y el refectorio. Dado que la documentación relativa a las tomas de hábito en la casa entre 1671 y 1709 se ha perdido desconocemos en qué momento y condiciones se produjo el ingreso del hermano Fernández, aunque estimamos que pudo haber profesado en torno al cambio de siglo. Del mismo modo ignoramos la fecha de su defunción y cuanto podemos afirmar es que su nombre no vuelve a aparecer citado en la documentación que informa sobre la evolución de la fábrica. Por las fechas manejadas todavía pudo haberse encargado de la obra del dormitorio “que arranca desde la enfermería al deprofundis inclusive”, iniciada en el citado año de 1719, además de haber sido el responsable de la obra de la escalera principal, concluida en 1724 (fig. 2)²⁹. El padre Eiján le atribuyó además la dirección de las obras de la iglesia, pero no hemos localizado ningún informe o noticia que refrenda tal hipótesis³⁰. Previamente a la construcción de la nueva iglesia la comunidad

25 *Idem*, fol. 27r. Cfr. LÓPEZ, A., “Artistas franciscanos...”, *op. cit.*, p. 595; EIJÁN, S., *Franciscanismo en Galicia*, Santiago, 1930, p. 128; COUSELO BOUZAS, J.: *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago, 1933, pág. 293; RÍOS MIRAMONTES, M.T., *Aportaciones al barroco gallego. Un gran mecenazgo*, Santiago de Compostela, 1986, p. 303-307; GARCÍA IGLESIAS, J. M., *Galicia. Arte*, tomo XIV: El Barroco (II). Arquitectos del siglo XVIII. Otras actividades artísticas, Hércules Ediciones, A Coruña, 1993, p. 138.

26 *Idem*, fol. 28r. Según la memoria de 1713, el nuevo cuarto constaba de cuatro pisos: el primero para las oficinas del noviciado, el taller y otras estancias “fundadas sobre arcos que miran al claustro con cinco ventanas que corresponden a el huerto”. La vivienda para novicios se disponía en la segunda planta, mientras que las dos superiores se destinaban a las habitaciones y estudios de los religiosos. La remodelación continuó por el llamado cuarto de la cruz donde, además de tres celdas de novicios, se dispusieron un oratorio y una ropería para guardar los “vestidos seculares”. Por último, en el dormitorio de la concepción se formaron tres celdas –dos de ellas con sus estudios–, sumando tras la intervención un total de veinticuatro celdas para novicios y religiosos. A lo largo de toda la descripción de las obras realizadas se insiste en las mejoras en la iluminación interior mediante la apertura de buenos vanos para facilitar el correcto ejercicio de las actividades cotidianas de los frailes, especialmente el estudio. Junto a estas labores se llevaron a cabo mejoras en la canalización y desagüe de las aguas pluviales en el citado dormitorio de la concepción, donde se habilitó una puerta de comunicación con la obra nueva que, además, permitió habilitar dos estancias u oficinas para dar servicio a la Portería. APFS, Carpeta 61, s.f.

27 APFS, carpeta 114, fol. 29v. y carpeta 61, s.f.

28 Cfr. RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 220.

29 APFS, carpeta 114, fol. 30r.

30 EIJÁN, S., *Franciscanismo...*, *op. cit.*, Santiago, 1930, p. 128.



Fig. 1. Vista aérea de la crujía que separa los claustros del convento de San Francisco.

reformó el refectorio, cuya obra comenzó en el citado año de 1724. Para Folgar de la Calle esta pieza podría haber sido la primera diseñada por Simón Rodríguez para los franciscanos y sus argumentos son plenamente convincentes³¹. La autoría de la traza no es óbice para que el hermano Fernández pudiera haberse hecho cargo de la dirección de los trabajos como hasta entonces; sin embargo no hay noticias que arrojen luz al respecto. La obra del refectorio se concluyó hacia 1730, y durante esa década la comunidad se afanó en concluir las dependencias domésticas; se construyó un dormitorio sobre el comedor, una nueva cocina, roperías, aulas y espacios para bodega, granería, etc.³². Fray Antonio Fernández coincidió

31 FOLGAR DE LA CALLE, M^a. C., *Simón Rodríguez*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1989, p. 119 y 120.

32 APFS, carpeta 61, s.f. y carpeta 114, fol. 30r.



Fig. 2. Arranque de la escalera principal del convento de San Francisco, atribuida a fr. Antonio Fernández.

con otro religioso procedente de dos familias vinculadas al mundo de las artes, nos referimos a fray Manuel de Castro, a quien Couselo Bouzas consideró maestro de otro arquitecto franciscano, fray Ignacio Fontecoba, y coautor de los planos de la iglesia conventual³³. El compostelano De Castro solicitó ingresar como religioso en 1696. En sus informaciones se indica que su abuelo paterno —Pedro de Castro— era cantero, mientras que el materno —Francisco de Romay— era “maestro de talla y escultor”³⁴. A pesar de estos antecedentes, el aspirante, que por entonces tenía 16

33 Ninguna de estas hipótesis es constatable por vía documental y su intervención como coautor del diseño de la iglesia ha sido descartada. Cfr. LÓPEZ, A., “Artistas franciscanos...”, *op. cit.*, p. 572; MURGUIA, M., *El arte en Santiago durante el siglo XVIII*, Madrid, 1880, p. 203. COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, *op. cit.*, p. 264; FOLGAR DE LA CALLE, M^a C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 127.

34 Sus informes se conservan en A.P.F.S., tomo 9, leg. n^o. 12, Informaciones de Juan Manuel de Castro, s.f.

años³⁵, era estudiante y, más allá de las declaraciones de Ramón Segade recogidas por el padre López, no tenemos constancia de que hubiera participado en las obras de la casa ni como tracista ni desempeñando otras ocupaciones³⁶.

Renovada la arquitectura conventual, el siguiente paso de los franciscanos fue la construcción de una nueva iglesia suficientemente capaz como para acoger cómodamente a una numerosa comunidad, premisa que obligó a modificar la orientación del templo, debiéndose derribar uno de los dormitorios y otras dependencias, y ocupar una porción del camino “que va a Nuestra Señora de la Fuente”, propiedad de San Martiño Pinario³⁷. Las trazas del inmueble, cuyas obras se iniciaron en 1742, fueron dadas por Simón Rodríguez, quien tuvo a su disposición un taller integrado por maestros laicos y hermanos de la orden seráfica que en distintas etapas se ocuparon de la dirección de los trabajos. Hasta el momento de su defunción el 17 de febrero de 1752, Rodríguez coincidió con al menos cuatro maestros: fray Ignacio Fontecoba, fray Pascual de Castro, fray Manuel de la Peña y fray José Piñero. Según estima Folgar de la Calle³⁸, Fontecoba pudo ser el sustituto de Simón Rodríguez al frente de la fábrica durante sus ausencias —principalmente el periodo en que el arquitecto estuvo internado en el Hospital Real por enfermedad—, lo que indicaría que había desempeñado el puesto de sobrestante³⁹. Es poco lo que se conoce acerca de este arquitecto más allá de su fecha de defunción (†1750) y de que tenía buenas dotes, si no de tracista, de dibujante, atendiendo a la calidad de tres dibujos conservados en el Archivo de la Provincia de Santiago: el diseño de la fachada principal de un templo, una peineta, y un remate para un retablo (fig. 3)⁴⁰. Año y medio antes de comenzar la obra de la iglesia, el 22 de octubre de 1740, el ministro provincial fray Pedro Trelles encomendó a fray Antonio Barros, guardián del convento de San Francisco de Santiago, que iniciase las diligencias para realizar

35 El certificado de bautismo que se adjunta en el informe y del cual se extrae la fecha referida habla de Francisco Antonio, con lo cual el aspirante podría haber decidido adoptar un nuevo nombre como religioso, o bien nos hallamos ante algún error en el proceso de copia de la partida de bautismo. En todo caso parece que tomó los hábitos estando próximo a los 20 años, según era habitual.

36 LÓPEZ, A., “Artistas franciscanos...”, *op. cit.*, p. 572

37 Sobre la iglesia de San Francisco véanse RODRÍGUEZ PAZOS, M., *El convento de San Francisco de Santiago...*, *op. cit.*, p. 81-142 y FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 120-143.

38 FOLGAR DE LA CALLE, M^a. C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 127.

39 Es posible que sus ausencias fueran más pues en el tiempo que el arquitecto se encontraba al frente de la iglesia dio las trazas para el retablo mayor de la capilla de San Roque (Santiago de Compostela), diseñó la parroquial de San Nicolás y la capilla de la Orden Tercera en A Coruña, se encargó de la reconstrucción del convento de Conxo (Santiago), pudo ser el arquitecto tras el diseño de las escaleras del atrio de San Cristovo de Xavestre, la puerta de bajada a la cripta de la catedral de Santiago desde la nave septentrional y el templo de Santa Clara de Allariz. Vid. FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 143-174.

40 Según Atanasio López, Fontecoba falleció en Betanzos en la fecha arriba citada. Su nombre no consta en el Libro de Novicios de San Francisco por lo que podría haber profesado como lego en el convento betanceiro. MURGUÍA, M: *El arte en Santiago...*, *op. cit.*, p. 135, nota 2; LÓPEZ, A., “Los arquitectos de la iglesia de San Francisco de Santiago”, *El Correo Compostelano*, 16 de noviembre de 1912; “Artistas franciscanos...”, *op. cit.*, p. 572; FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 207, nota 68; VIGO TRASANCOS, A. (dir.), *Galicia y el siglo XVIII. Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo (1701- 1800)*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2011, tomo I, p. 964, 965 y 968 y tomo II, p. 552 y 553.

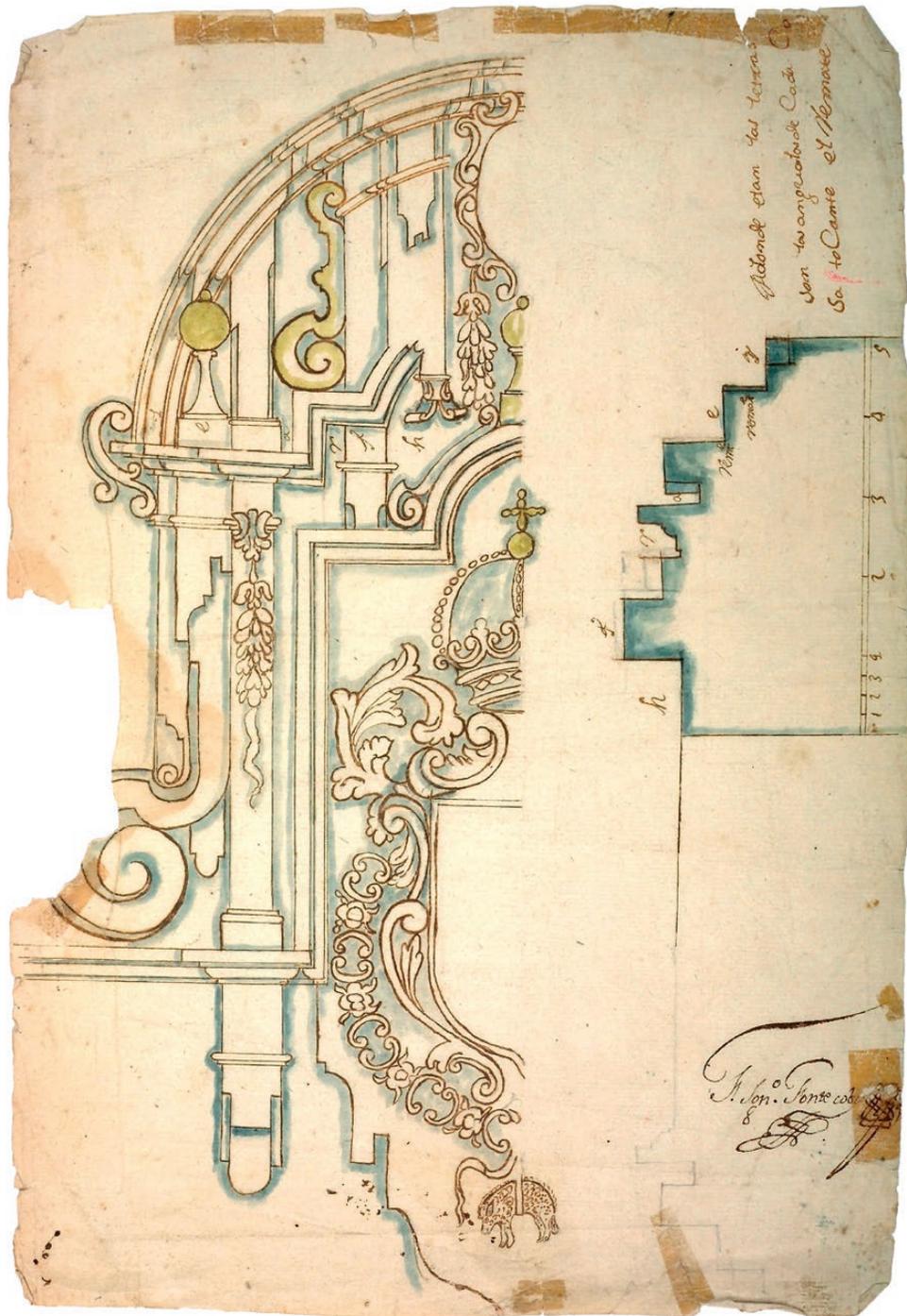


Fig. 3. Fr. Ignacio Fontecoba: alzado y perfiles de peineta decorada con un escudo real. El modo de representación –con una evidente economía visual– se corresponde con el empleado en la monteja de la peineta de la fachada de Santa Clara de Santiago, hallada recientemente por técnicos del Consorcio de Santiago grabada en el pavimento pétreo de la iglesia conventual. Imagen tomada de Vigo Trasancos, A. (dir.): Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo. Galicia y el siglo XVIII. A Coruña, 2001, pág. 966.

la información de “*moribus et vita* de calidad y limpieza” de Pascual de Castro, que solicitaba el hábito de lego en la citada casa de la orden a una edad cercana ya a los cuarenta años⁴¹. El capítulo de San Francisco de Santiago aceptó las informaciones el 27 de diciembre de 1740, y el 31 de diciembre de 1741 profesaba para lego. Aunque las informaciones previas a su ingreso no dicen nada al respecto, fray Pascual de Castro estaba vinculado profesionalmente al ámbito de la construcción y a comienzos de su año de noviciado realizó un diseño para la reconstrucción de la Puerta de San Francisco de la muralla compostelana⁴², que había sido demolida con permiso del ayuntamiento para facilitar los trabajos de la nueva iglesia con el compromiso de los franciscanos de llevar a cabo su reconstrucción⁴³. Ante dicho acuerdo, el 11 de febrero del año 41, el concejo instaba a los minoritas a que solicitasen trazas para la nueva puerta⁴⁴ y una semana más tarde los regidores estudiaban los dos planos presentados por Clemente Fernández Sarela y por fray Pascual de Castro, optando por la propuesta del primero⁴⁵. Teniendo en cuenta la capacidad de este religioso no nos cabe la menor duda de que tuvo que participar activamente en la obra de la iglesia de San Francisco, aunque su presencia en el taller no haya quedado registrada en los documentos que han llegado hasta nosotros, ni tampoco tengamos noticias acerca de cuales fueron a partir de entonces sus circunstancias vitales. A mediados del siglo, el testamento de Simón Rodríguez (†1752) aportaba un nuevo nombre a la nómina de legos franciscanos⁴⁶. El arquitecto legaba parte de sus libros y papeles, además de sus compases, a fray José Piñeiro un fraile lego maestro de carpintería que había tomado el hábito seráfico el 10 de febrero de 1726 junto al también carpintero fray Mateo Gil⁴⁷. Semejante tratamiento indica que Piñeiro habría sido uno de los más estrechos colaboradores del arquitecto, aunque no parece que continuase su carrera profesional.

Diez años más tarde, coincidiendo con los últimos años de vida de Fontecoba y Simón Rodríguez, se incorporaba al taller de la iglesia el también lego fray Manuel de la Peña, supuestamente para situarse al frente de la maestría de obras. Según Couselo Bouzas pasó a ocupar dicho puesto hacia 1748, aunque la primera noticia

41 A.P.F.S., tomo 9, s.f., carpeta 46, Libro de Recepción de Novicios del Noviciado de San Francisco de Santiago, 1710-1829, fol. 51v.; carpeta 120, Libro de Recepción de Novicios del Noviciado de San Francisco de Santiago, 1710-1834, fol. 61v.

42 Sobre esta obra véase FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Arquitectura gallega del siglo XVIII. Los Sarela*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, p. 41-43; ROSENDE VALDÉS, A., *Unha historia urbana. Compostela 1595-1780*, Nigra Trea, Vigo, 2004, p. 81-83.

43 A.P.F.S., carpeta 114, Libro Becerro de San Francisco, fols. 30v y 31r.

44 AHUS, FM, Consistorios Libro 157 (enero-mayo, 1741), fols. 11r-12r.

45 Los diseños presentados han sido publicados en FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Arquitectura gallega del siglo XVIII...*, *op. cit.*, s.p. lámina 8; ROSENDE VALDÉS, A., *Unha historia urbana...*, *op. cit.*, p. 58 y 82; VIGO TRASANCOS, A. (dir.), *Galicia y el siglo XVIII...*, *op. cit.*, tomo I, p. 872.

46 FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 130.

47 Ambos carpinteros tenían 26 y 27 años respectivamente y procedían de la feligresía de San Tomé de Quireza. A.P.F.S., carpeta 46, fol. 22r. y carpeta 120 fol. 28r.

firme de tal estatus data de 1751⁴⁸. De la Peña, hijo de un matrimonio de labradores procedente de la feligresía de Santa María dos Baños, era cantero y lego en el convento de San Antonio de Herbón desde 1732, donde había ingresado a la edad de 24 años⁴⁹. Por las noticias conservadas sabemos que su actividad profesional fue intensa y al poco de incorporarse a su convento se encargó de realizar la sacristía: un espacio pequeño cerrado con una curiosa bóveda plana de ejecución poco fina que, no obstante, da cuenta de las dotes del joven maestro. Cuando en los años centrales del XVIII se incorporó a la fábrica de San Francisco contaba con una amplia experiencia adquirida a base de intervenciones en Herbón, las casas de Pontevedra y Monterrey, y en San Lourenzo de Trasoutos⁵⁰. Para entonces la iglesia se hallaba bastante avanzada en lo correspondiente a las naves occidental y central, y se trabajaba en la finalización de la nave oriental y en el inicio de la cubrición de lo construido hasta entonces⁵¹. En 1751 la fábrica se vio obligada a paralizar los trabajos a resultas de una denuncia por parte de la comunidad de San Martiño Pinario, desconfiada ante las dimensiones y proximidad del nuevo templo. Es en la documentación resultante que se informa del papel directivo desempeñado por De la Peña. El pleito retrasó los trabajos dos años y tuvo como resultado la supresión del último tramo del inmueble⁵². La reanudación de los trabajos se produjo tras el fallecimiento de Rodríguez, por lo que nuestro maestro continuó al frente de la fábrica franciscana hasta su defunción en 1769. En el tiempo que duró su maestría, los trabajos se desarrollaron a un ritmo menor al experimentado en las décadas precedentes, siempre a partir de los planos elaborados por Simón Rodríguez. Sin embargo, la falta de información impide conocer las circunstancias concretas de la fábrica en la década de los 50. Las *Memorias* del convento de San Francisco —que presentan un lapso temporal de treinta años— recogen los avances del taller durante la guardianía de fray Diego Giráldez (1761-64): el abovedamiento de la capilla mayor y la finalización de los corrillos del presbiterio, quedando pendiente su cubrición. En 1764 el arzobispo Bartolomé Rajoy procedía a la bendición del templo y se trasladaba el Santísimo al altar mayor; sin embargo, desde entonces y hasta 1784, “sirvieron” como iglesia el presbiterio y “la nave de la sacristía”⁵³. Fray Manuel de la Peña pudo haber formado a un discípulo. En la última década de su vida contó con la ayuda de un joven cantero procedente, como él, de la feligresía de Santa María dos Baños; se trataba de fray Manuel Caeiro. Ingresado como lego en la comunidad compostelana el 25 de febrero

48 Cfr. LÓPEZ, A., “Artistas franciscanos...”, *op. cit.*, p. 572; COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, *op. cit.*, p. 512; FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 130, a partir de A.P.F.S., Iglesia, Estado, planos, pleitos, carpeta 50, Iglesia, pleitos n^o1, s.f.

49 A.P.F.S., tomo 30, Informaciones de Manuel de la Peña, s.f.

50 COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, *op. cit.*, p. 512.

51 FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 123.

52 Durante este lapso fray Manuel de la Peña se hizo cargo, junto con Lucas Ferro Caaveiro, de las obras de la parroquial de Camariñas. COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, *op. cit.*, p. 512.

53 A.P.F.S., carpeta 114, fol. 35r.

de 1759, a la edad de 18 años⁵⁴, este franciscano habría completado su formación profesional junto al maestro de obras de su convento —esto es, dentro de la tradición arquitectónica del barroco santiagués— y aprovechándose de los ricos fondos de la biblioteca conventual⁵⁵. Sin embargo Caeiro tardó en pasar a primera línea y, si bien contaba con 28 años a la muerte del hermano fray Manuel de la Peña y una experiencia considerable, no parecía gozar de la plena confianza de la casa: unos meses después del fallecimiento del maestro de obras se puso al frente de los trabajos el arquitecto fray Francisco de Mira, lego del convento de San Francisco de Pontevedra⁵⁶. Mira, que tenía experiencia como tracista⁵⁷, dirigió la fábrica de la iglesia entre 1770 y 1774⁵⁸. Poco antes de abandonar la obra redactó una memoria de lo realizado bajo su maestría entre el 24 de mayo de 1773 y el 16 de septiembre del año siguiente, señalando que su actividad se había concentrado en la cubrición del templo (fig. 4)⁵⁹; un tipo de trabajo cuya complejidad podría explicar la preferencia de la comunidad por un arquitecto más avezado que Caeiro. Tras la marcha del hermano Mira la fábrica estuvo parada dos años⁶⁰, hasta que en 1776 el donativo del indiano Manuel Prego de Montaos, propietario de una mina en Perú, aportó el impulso económico que necesitaba la obra⁶¹. La reanudación de los trabajos tuvo lugar con fray Manuel Caeiro convertido en maestro de obras del convento, siendo el responsable de llevar a término la iglesia y de dirigir las pequeñas intervenciones y tareas de mantenimiento propias de estos grandes complejos. A su mano se deben los únicos planos de la iglesia que han llegado hasta nosotros, aunque habría realizado varios más, pues durante un tiempo los generales solicitaron que en cada capítulo se presentasen dibujos expresando lo obrado en cada trienio (fig. 5)⁶². Su labor más destacada fue la de dirigir la construcción de la fachada, con un primer cuerpo fiel al diseño

54 A.P.F.S., tomo 7, s.f.; carpeta 46, fol. 83r.; carpeta 120, fol. 102r. y COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, op. cit., p. 215 y 216.

55 Depositaria a su vez de parte de la biblioteca de Simón Rodríguez y con unos fondos artísticos nada despreciables. García Oro, J., "La biblioteca de San Francisco de Santiago antes de la Exclaustración", *Homenaxe a Daría Vilariño*. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993, p. 387-396.

56 COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, p. 455 y 456.

57 *Idem*, p. 42.

58 FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, op. cit., p. 125 y "Los conventos" en GARCÍA IGLESIAS, J.M. (dir.), *Santiago de Compostela*. Patrimonio Histórico Galego. Cidades. Xuntanza Editorial, Laracha (A Coruña), 1999, p. 327.

59 En ella informa de la realización de tres bóvedas de la nave oriental más otras cuatro, ya concluidas, del cierre del brazo del crucero donde se dispone el altar de San Antonio; dice que "queda labrado el arco toral o principal del cuerpo de la yglesia" así como dos estribos de la zona oriental, los arranques para dos arcos y las dovelas necesarias para un tercero, y los "aristones" para las bóvedas, además de varias varas de la cornisa exterior. APFS, carpeta 61, s.f.

60 Sabemos que Mira abandonó la casa puesto que la comunidad cubrió los gastos del envío de su ato. Lamentablemente ignoramos si regresó a Pontevedra o si, por el contrario, se dirigió a trabajar para otro convento. *Ibidem*.

61 A.P.F.S., carpeta 114, fol. 35v.

62 Los dibujos de Caeiro han sido publicados por FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, op. cit., p. 121 y también pueden contemplarse en VIGO TRASANCOS, A. (dir.), *Galicia y el siglo XVIII...*, op. cit., tomo II, p. 488



Fig. 4. Cúpula del crucero de la iglesia de San Francisco en Santiago de Compostela.

barroco de Simón Rodríguez (levantado entre 1777 y 1779)⁶³, y los dos tercios superiores según los diseños aportados por la Academia de San Fernando (concluidos en 1787)⁶⁴. Concluida la iglesia de San Francisco el hermano Caeiro continuó ejerciendo

63 A.P.F.S., carpeta 61, s.f.

64 Véanse OTERO TUÑEZ, R., "Sobre la iglesia compostelana de San Francisco", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 17 (1962), p. 391-397 y FOLGAR DE LA CALLE, M^a.C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 133. Aunque el remate escultórico de la pareja de ángeles adorando una cruz parece haber sido idea suya. SINGUL LORENZO, F., *La Ciudad de las Luces. Arquitectura y Urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Consorcio de Santiago, 2001, p. 318.

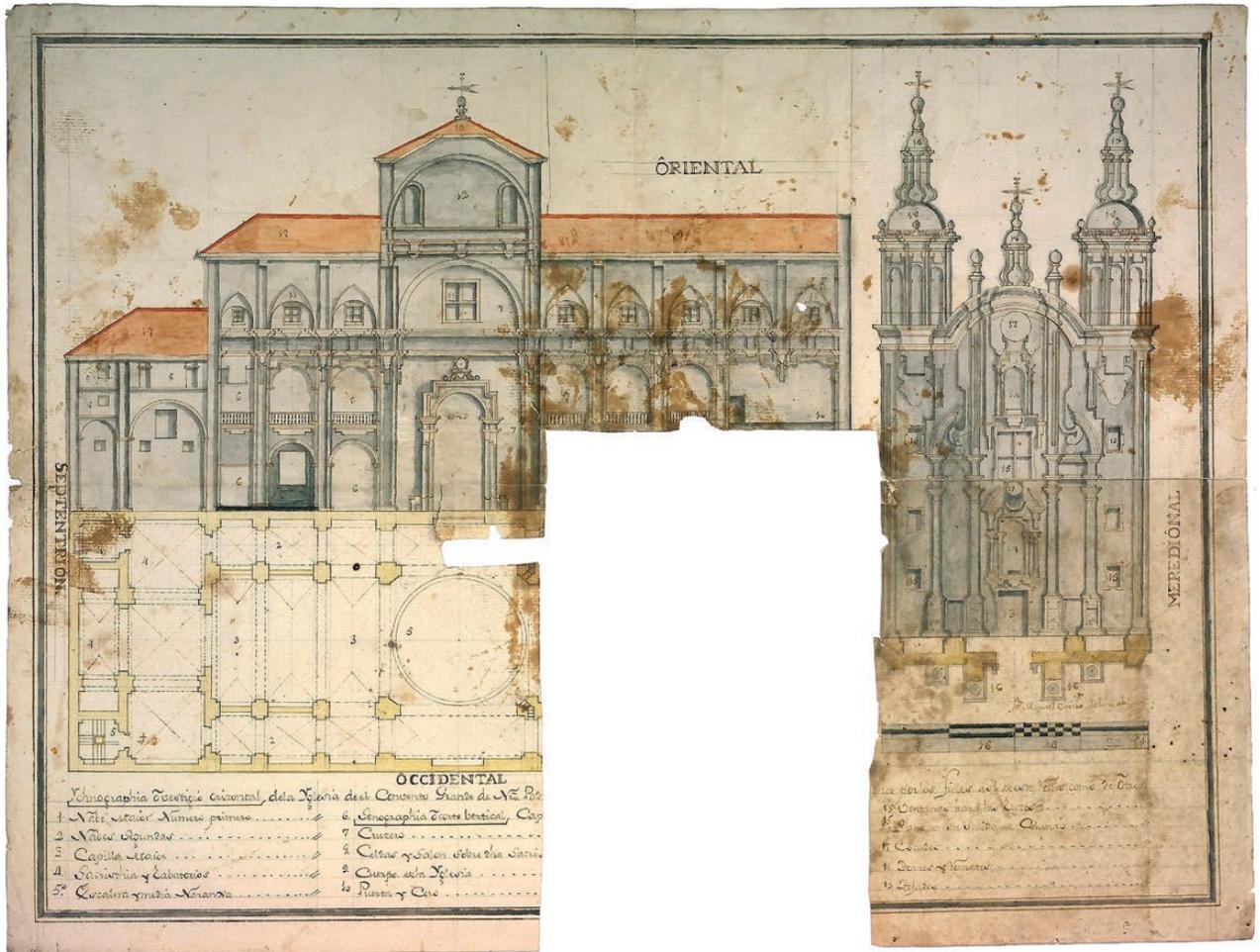


Fig. 5. Fr. Manuel Caeiro: sección y fachada principal de la iglesia de San Francisco. Imagen tomada de Vigo Trasancos, A (dir.): Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo. Galicia y el siglo XVIII. A Coruña, 2001, pág. 901.

de maestro de obras de la casa pero tuvo tiempo y oportunidad de trabajar para particulares y otras instituciones del área de influencia compostelana⁶⁵.

65 Nos referimos a trabajos de tipo hidráulico, regularización de calles, diseño de nuevas fachadas para viviendas compostelanas, obras de ingeniería civil de escasa dificultad o la traza de tres templos parroquiales en el entorno de Santiago. Cfr. MURGUÍA, M., *El arte en Santiago...*, op. cit., p. 201; COUSELO BOUZAS, J., *Galicia artística...*, op. cit., p. 215-216; SÁNCHEZ GARCÍA, J.A., "Maestros de Obras y Aparejadores en la Época Contemporánea", en VÁZQUEZ CASTRO, J., TAÍN GUZMÁN, M., SÁNCHEZ GARCÍA, J.A. y YAÑEZ RODRÍGUEZ, J.M., *El Aparejador y su Profesión en Galicia. De los Maestros de Obras a los Arquitectos Técnicos*, Consello Galego de Colexios de Aparelladores e Arquitectos Técnicos, 2001, p. 174; ROSENDE VALDÉS, A., *Unha historia urbana...*, op. cit., p. 111 y 136; PITA GALÁN, P., "Los frailes arquitectos y el urbanismo compostelano: informes, peritajes y proyectos", en *Actas del XVIII Congreso Nacional de Historia del Arte "Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia"*, Santiago de Compostela, 20-24 de septiembre de 2010, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, p. 3138-3151.

* * *

El fallecimiento de fray Manuel Caeiro hacia 1815 supuso el fin de una filosofía laboral que perdió su sentido ante nuevos métodos de formación profesional y de concepción del trabajo. La conclusión del complejo conventual coincidió con un periodo de cambios sociales, políticos y religiosos que culminaba en 1835 con la excomunión de los regulares. Una vez restaurada la casa franciscana de Compostela vuelven a aparecer religiosos capaces de afrontar tareas artísticas —caso de fray José Rodríguez—, pero tales personalidades no fueron sino un reflejo de tiempos pretéritos, de otra ‘manera de hacer’ y, en consecuencia, su ejemplo ya no gozó de proyección ni continuidad.

De huellas franciscanas. Estudio de la escalera monumental en el convento de Santa Clara de Santiago de Compostela

Miriam Elena Cortés López¹
Universidade de Santiago de Compostela
Grupo de Investigación Iacobus

Resumen: El proyecto de reforma del convento medieval de Santa Clara, en Santiago de Compostela, tuvo lugar entre los siglos XVII y XVIII. Sus obras fueron dirigidas por los más destacados arquitectos de Compostela. En ellas participaron otros importantes artistas del momento. Una de las principales obras es la construcción de dos modelos de escaleras, con las que se engrandece el resultado final del edificio.

Palabras clave: Escaleras, convento, Santa Clara, Santiago de Compostela.

De Franciscan steps. Monumental staircase study in Santa Clara's Convent of Santiago de Compostela

Abstract: *The Santa Clara's medieval convent refurbishment project, in Santiago de Compostela has been made between 17th and 18th centuries. Its works was run by the main architects of Compostela. In their, another important artists of the moment took part. One of the main works is the construction of two models of staircases, whose increase the final result of the building.*

Keywords: *Staircases, convent, Santa Clara, Santiago de Compostela.*

¹ Miembro del Grupo de Investigación Iacobus. Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: *Encuentros, intercambios y presencias en Galicia entre los siglos XVI y XX* (HAR 2011-22899); y por la Xunta de Galicia en el Programa de Consolidación e Estructuración de Unidades de Investigación Competitivas (GRC2013-036); y del Programa de Consolidación e Estructuración. Redes (R2014/024).

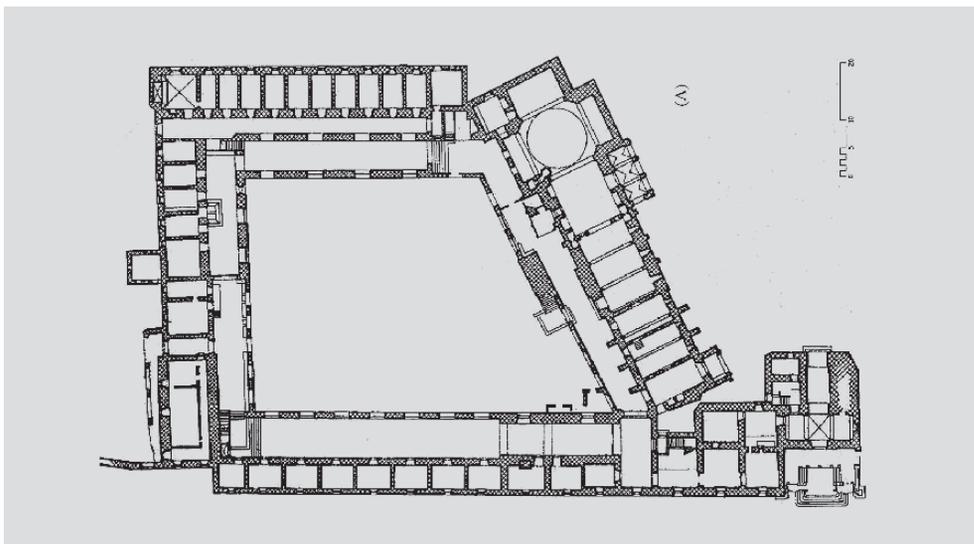
De pegadas franciscanas. Estudo da escaleira monumental no convento de Santa Clara de Santiago de Compostela

Resumo: O proxecto de reforma do convento medieval de Santa Clara, en Santiago de Compostela, tivo lugar entre os séculos XVII e XVIII. As súas obras foron dirixidas polos máis destacados arquitectos de Compostela. Nelas participaron outros importantes artistas do momento. Unha das principais obras é a construción de dous modelos de escaleiras, coas que se engrandece o resultado final do edificio.

Palabras clave: Escaleiras, convento, Santa Clara, Santiago de Compostela.

Rastreando las huellas de San Francisco. El convento de la Segunda Orden

El convento de Santa Clara de Santiago o, lo que es lo mismo, de la Segunda Orden Franciscana, es decir, aquella en la que profesaban monjas que, como Santa Clara de Asís, siguieron la norma de vida del Padre Seráfico, ocupa en la actualidad una amplia extensión. Su planta dibuja una especie de trapecio irregular en la que tres de sus lados se corresponden con largos corredores que distribuyen las celdas, cocinas, almacenes y otras estancias anexas. Estos tres lienzos murales se proyectan a lo largo de las calles de San Roque, Rúa de Arzúa y Tras Santa Clara. Es en esta última donde un cuarto brazo cierra el conjunto a través de la disposición, en marcada diagonal, de un conjunto compuesto por la iglesia, el refectorio, y las estancias destinadas a la Vicaría, locutorios y torno, a las que se procura un acceso inmediato desde la fachada



Lám. 1. Planta del convento de Santa Clara. Santiago de Compostela. Fuente: J. R. Soraluze Blond. *Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela*. P. 172.

principal del convento (Lám. 1). En todo este último conjunto, producto de una serie de intervenciones prolongadas en el tiempo, y en el que participan arquitectos de primera orden, es donde se van a disponer las dos escaleras monumentales más destacadas del convento, que responden a planteamientos totalmente diferentes, que dan soluciones a distintas funciones y que, a diferencia de lo que sucede en edificios de uso similar, se presentan como exponentes únicos de la riqueza expresiva y constructiva de este elemento.

La fundación del convento de Santa Clara, es una cuestión sobradamente estudiada y abordada en sus varias fases constructivas². A pesar de la ausencia de fuentes documentales que aludan a su fundación³, se ha estimado que esta pueda datar aproximadamente de finales del siglo XIII, es decir, tan solo varias décadas después de que, como relata la tradición, San Francisco llegase en peregrinación a Compostela y fuera iluminado por el Señor en una noche en que rezaba en el Monte Pedroso, encargándole la construcción de un convento de su Orden⁴. Lejos de lo que popularmente se conoce, el espacio inicial sobre el que se dispuso el recinto de esta comunidad femenina, no estuvo donde actualmente se emplaza. Existen noticias documentales de que su primer asentamiento estaría en las inmediaciones del río Sarela⁵, pero precisamente las complicaciones del terreno sobre el que estaba asentado propiciaron el traslado de la comunidad al extremo Nordeste de la ciudad, extramuros de la misma.

Por ello, hay que comprender que las actuaciones sobre las que se va a tratar a continuación, son el resultado de un proceso consistente en la mejora e incremento de una serie de dependencias, sobre la antigua fábrica medieval, que amenazaba ruina⁶. En la

2 Al respecto *vid.* Castro, M., "El Real Monasterio de Santa Clara, de Santiago de Compostela", *Archivo Iberoamericano*, nº 169-170, 1983, pp. 3-61. Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1989. Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996.

3 Rodríguez Núñez, C. C., "El Convento de Santa Clara de Santiago en la Edad Media", en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago...*, *op. cit.*, p. 83.

4 El resto de la historia es sobradamente conocida y, para aquellos que sean ajenos a la tradición, pueden acercarse al convento de San Francisco y leer la gran cartela fundacional dispuesta sobre la puerta de acceso a la recepción del Hotel Monumento, en la que se describen detalladamente los hechos.

5 Así se recoge a partir de un fragmento de los *Hechos de don Berenguel de Landoria*, arzobispo de Santiago. Esta información fue recogida por Rodríguez Núñez, C. C., "El Convento de Santa Clara...", *op. cit.*, p. 84 a través de lo ya publicado por Castro, M., "El Real Monasterio de Santa Clara...", *op. cit.*, doc. 1. A esta comunidad de monjas franciscanas se unieron entre 1577 y 1578 las pertenecientes a la TOR, procedentes del antiguo convento de Santa María a Nova, que previamente había sido ocupado por frailes de la TOR. El edificio fue comprado con el fin de que los jesuitas instalaran su colegio sobre sus terrenos, un proceso en el que puso todo su empeño en arzobispo Blanco. Vázquez Martínez, A., "Los Jesuitas y la enseñanza de gramática en Santiago (siglo XVI)", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 79 (1971), p. 163. Pero conviene aclarar que, a su vez, estas monjas pertenecientes a la TOR, con anterioridad habitaron un recinto cuya principal función era ser hospital. López, A., "Memorias históricas de Compostela. Hospital y monasterio de Santa Cristina", en López, A., *Nuevos estudios histórico-artísticos acerca de Galicia*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1947.

6 Sobre la fábrica medieval *vid.* Fraga Sampedro, M. D., "La Orden de las clarisas y el arte, el convento medieval de Santiago" en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996, pp. 101-116. Situaciones similares fueron las de otros conventos de origen medieval, tales como el de San Martín Pinario, Santo Domingo, San Francisco o el de los mercedarios de Conxo. A lo largo de los siglos XVII y XVIII en torno a sus fábricas estuvieron trabajando los talleres de los artistas más destacados.

actualidad, poco se deja ver de esa vieja estructura, pero existen dos documentos gráficos que de alguna manera informan sobre su inicial configuración. De un modo muy sintético y poco descriptivo se recoge en el plano que el arzobispo San Clemente envía a Felipe II, como documento anexo a la carta en la que quiere reflejar la necesidad de construir una nueva muralla⁷. Este importante testimonio topográfico encuentra su traducción en alzado, a través de la representación de una vista de la ciudad, que acompaña el cuaderno del viaje realizado por el Primer Conde de Sandwich⁸. A la manera de una *vedute* italiana, se ilustra la ciudad de Compostela a mediados del siglo XVII. Esta imagen resulta bastante complicada de analizar, pero todo parece apuntar a que en el extremo derecho aparecería recogida la iglesia y convento de Santa Clara, como un conjunto de características humildes, conveniente y habitual en las construcciones de recintos claustrales femeninos. Esta práctica de frugalidad arquitectónica, a la que se van a seguir acogiendo la mayor parte de estos espacios con sus remodelaciones posteriores, se evidencia —solo en parte— en el convento de Santa Clara, pues a través de alguna de sus intervenciones realizadas a finales del siglo XVII, se resolvieron varias de las obras artísticas más interesantes del Barroco compostelano.

Gran parte de este resultado fue debido a que, para la nueva empresa, las monjas franciscanas contaron con la participación de los arquitectos más afamados de ese momento, que además estaban actuando sobre otras obras de gran relevancia dentro de la ciudad. Domingo de Andrade, Fray Gabriel de Casas, Pedro de Arén; y ya más tarde Simón Rodríguez y Fray Ignacio de Fontecoba, serán quienes dirijan las obras que se pautarán a lo largo de varias etapas. Solo así se puede comprender una construcción de estas características donde la riqueza ornamental que se desprende de alguna de sus partes más importantes ha sido motivo de constantes estudios, ensalzamientos y detracciones.

Los trabajos de investigación que se han realizado sobre este convento, su iglesia y los arquitectos que trabajaron en ella son varios y en diferentes direcciones. Los que intentan ahondar en la historia del conjunto medieval⁹, han sido complementados con otros que prestan especial interés a las obras allí ejecutadas desde la contratación de Domingo de Andrade. Manuel Murguía es uno de los primeros en calificar con la expresión de “desdichada portada” la obra de Simón Rodríguez¹⁰. Por su parte,

7 Plano conservado en Archivo General de Simancas y recogido en Vigo Trasancos, A. (coord.), *Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo. Galicia en los siglos XVI y XVII*, Santiago de Compostela, Consello Galego de Colexios de Aparelladores e Arquitectos Técnicos, 2003, p. 364.

8 Sobre su interpretación *vid.* Vigo Trasancos, A. “La embajada a España del primer Conde de Sandwich y una vista panorámica de la ciudad de Santiago de 1666”, *Obradoiro de historia moderna*, n.º 14 (2005), pp. 271-293.

9 Algunos importantes estudios sobre el conjunto medieval de Santa Clara son: Viader Serra, J., “Santa Clara de Santiago en los siglos XIV-XV” en Vázquez Janeiro, I. et al. (dirs.), *Santiago de Compostela: la ciudad, las instituciones, el hombre*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1976, pp. 63-78. Castro, M., “El Real Monasterio de Santa Clara...”, *op. cit.*, pp. 3-61. Fraga Sampedro, M. D., “La Orden de las clarisas y el arte...”, *op. cit.*, pp. 101-116.

10 Murguía, M., *El Arte en Santiago durante el siglo XVIII y noticia de los artistas que florecieron en dicha ciudad y centuria*, Madrid, Ricardo Fé, 1884, p. 128. Sin embargo, en un determinado punto de su obra reconoce que “puede tenerse, sin embargo, por un maestro de facultades superiores a las que deben concedérsele”. Murguía, M. *El Arte en Santiago...*, *op. cit.*, p. 141.

Pérez Costanti, cuando habla de la obra de Domingo de Andrade, no hace mención a la intervención del arquitecto sobre este conjunto¹¹. Realmente son los estudios de Folgar de la Calle los que fijan de manera rotunda la relación de este arquitecto con la obra. Para empezar, a partir de ellos se determina de manera clara el arquitecto que va a realizar el proyecto. Domingo de Andrade supone la primera de las cuatro fases de renovación del recinto¹². Por ello, Taín Guzmán, en su extensa monografía sobre el arquitecto, realiza un análisis exhaustivo sobre el llamado Cuarto Nuevo, que, junto a las trazas de la iglesia correspondió al citado maestro de obras de la Catedral¹³. La construcción de este nuevo cuerpo suponía el primer paso de un largo recorrido constructivo y tiene una importancia fundamental porque —formando parte integrante del mismo— se contempla la configuración de la escalera principal del convento. Las etapas restantes a las que alude Folgar de la Calle se desarrollaron a lo largo del siglo XVIII¹⁴. A la muerte de Andrade, en 1712, la dirección de las obras recae en Simón Rodríguez, discípulo y amigo del anterior, que además será el encargado de realizar la gran fachada principal con la que se da acceso al convento y a la iglesia desde inicios del siglo XVIII¹⁵. Aunque la participación de los otros arquitectos es también determinante en el resultado final de la obra¹⁶, se podría decir que para la definición de los dos conjuntos de escaleras solo resultan de gran interés las aportaciones de los principales proyectistas del nuevo recinto de Santa Clara.

11 Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII* (ed. facs. de la de 1930), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1988, pp. 15-23.

12 Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara de Santiago”, en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago...*, op. cit., p. 120.

13 Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, 2 vol., Sada, Edición do Castro, 1998, pp. 201-202.

14 Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara...”, op. cit., pp. 131-133.

15 Las montañas de esta fachada han sido localizadas en la iglesia hace escasos meses por los técnicos del Consorcio de Santiago, con motivo de la restauración del suelo de madera que durante largo tiempo protegió el original hecho en piedra sobre el que se dispusieron los trazos.

16 En 1692, Fray Gabriel de Casas, a la par que actúa en las obras del convento de las Mercedarias, está trabajando en la remodelación del espacio situado tras el coro, situado a los pies de la iglesia, en el que se dispone el refectorio de Santa Clara, y que discurre hasta la pared que la separa del corredor de la portería por la cual se crean tres niveles, pensados para situar la bodega, el refectorio y la azotea. Folgar de la Calle, M. C. “El convento de Santa Clara...”, op. cit., p. 124. Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade...*, op. cit., vol. 1, p. 207. Fernández Gasalla, L. “Frei Tomás Alonso e Frei Gabriel de Casas”, en Pulido Novoa, A. (dir.), *Artistas Galegos. Arquitecto. Séculos XVII e XVIII*, A Coruña, Nova Galicia Edicións, 2004, pp. 233-267. En 1695 la abadesa firma el contrato de construcción de la nueva iglesia con Pedro de Arén, maestro de obras de la catedral de Orense, que también trabajó junto a Domingo de Andrade en obras como la iglesia de Santo Domingo de Lugo. Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas...*, op. cit., pp. 36-38. Fernández Gasalla, L., *La Arquitectura en tiempos de Domingo de Andrade. Arquitectura y Sociedad en Galicia (1660-1712)*, vol. 2., Santiago de Compostela, 2004, p. 959. A la vista de lo que se puede leer en el contrato, todo parece indicar que el tracista fue Domingo de Andrade. Estas aportaciones documentales fueron recogidas por Folgar de la Calle, M. C., “La obra de Pedro de Arén en el convento compostelano de Santa Clara”, en *En torno al arte auriense. Homenaje a D. José González Paz*, Santiago de Compostela-Ourense, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade-Diputación de Ourense, 1990, pp. 127-138. Y también el Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara...”, op. cit., pp. 124-125.

Las huellas de Domingo de Andrade en el convento de Santa Clara

Tras la firma del contrato con las monjas franciscanas, el arquitecto Andrade se enfrenta a una estructura medieval, cuyo acceso al interior no se hacía por la actual fachada, sino por la conocida como Puerta de la Portería, previamente reformada por Fray Gabriel de Casas junto con el resto del conjunto sobre el que intervino, que se situaba en línea con los pies de la iglesia o, más concretamente, con la pared que cerraba el refectorio¹⁷, allí donde esta lindaba casi con la calle de San Roque y para la que Andrade también aportará una solución de remate porticado que es la que todavía hoy se conserva¹⁸. Por tanto, con anterioridad a la intervención de Simón Rodríguez, el acceso al convento se efectuaría desde la calle de Tras Santa Clara, y no por la de San Roque, como se presentó a partir de la segunda década del siglo XVIII.

Antes de que sucediera todo el proceso de renovación que alteraría el orden establecido en esas partes, Andrade diseñó un nuevo volumen planteado para el extremo suroccidental del convento concretamente “desde el Dormitorio asta la pared que cierra el lucutorio y esta proximo al torno de dicho combento; y donde esta la cocina... todo lo qual amenazaba ruina”¹⁹. Así es como figura en el contrato que firma con la abadesa en 13 de octubre de 1687. Lo que pretendía era instalar en él las nuevas celdas y cocina, además de situar los locutorios y torno. Estas dependencias se distribuirían en torno a tres niveles, lo que conllevó disponer un espacio reservado para una escalera con la que se agilizará la conexión entre las diferentes estancias. De hecho, del mismo documento se desprende lo siguiente: “Y se a de hacer la escalera de cantería con barrandilla de Madera y balaustres quadrados”. La situación de esta, sin duda, debió de estar condicionada por su acceso directo desde la antigua portería²⁰ (Fig. 1).

El lugar en el que Andrade pretendió construirla se localiza en un punto estratégico en el discurso del edificio, lo que facilitó la buena comunicación de todas las partes del mismo. Al emplazarla en la esquina que se conforma entre los extremos Sur y Oeste, lo que consigue es mantener una comunicación cerrada entre los tres niveles

17 El refectorio también será modificado por Fray Gabriel de Casas, hacia 1692, y se dispone tras de la iglesia, continuando la marcada línea oblicua.

18 Taín Guzmán, M. *Domingo de Andrade...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 207. Para localizar esta portada, hoy escondida tras los muros que cierran el convento, es necesario acceder por la fachada actual, pasar el pasadizo y llegar al pequeño atrio ajardinado que, marcando una diagonal dirige a la entrada de la iglesia. Desde esa marcada diagonal en el lado izquierdo se encuentra el antiguo acceso al convento, el original y que todavía hoy se sigue empleando como modo de acceso más directo. Como se verá más adelante, la fachada proyectada por Simón Rodríguez décadas más tarde, forma parte de un nuevo cuerpo que se añade sobre el recinto conventual. Con su construcción se pretende darle una fachada nueva a la iglesia, pero también es la carta de presentación del convento porque desde ese momento es necesario pasar por ella para acceder al interior del convento. Por ello, y aunque la vieja entrada no se anula sino que queda resguardada tras la nueva fachada, a través de esa nueva estructura no solo se pretende comunicar de manera más directa el exterior con el recién creado Cuarto Nuevo sino que se desea dar una nueva visión del conjunto.

19 AHUS. Protocolos Santiago. Vázquez Mosquera, Domingo, protocolo s-1928, 1687, fols. 250-253. Documento publicado por Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara...”, *op. cit.*, p. 123. Y también Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 201.

20 La disposición de la nueva fachada también propició un acceso directo desde la calle a las escaleras.

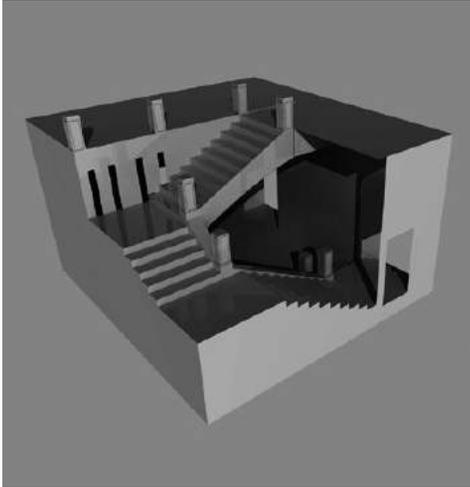


Fig. 1. Recreación virtual del conjunto de la escalera interior del Convento de Santa Clara. Autoría: María Noelia Martínez Balsa y Miriam Elena Cortés López.

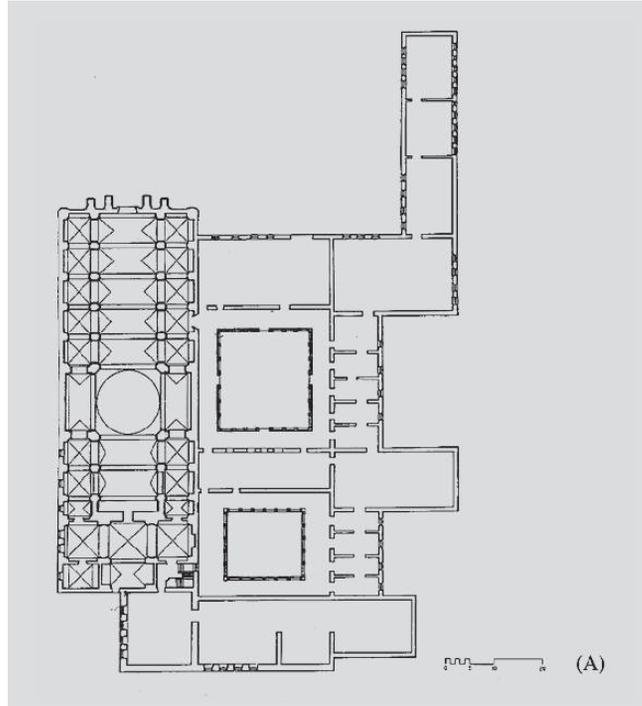


Lám. 2. Escalera principal del convento de Santa Clara. Santiago de Compostela. Domingo de Andrade (1687-1688).
Fotografía: Miriam Elena Cortés López.

del claustro, donde fundamentalmente se disponen los dormitorios, cocina, y otras dependencias de la vida en comunidad, y que se distribuyen alrededor de los laterales Norte, Este y Oeste; con aquellas otras dependencias que se disponen en el brazo sur. Son estas la iglesia, el coro, el refectorio y los almacenes (Lám. 2). Finalmente, por medio de este recurso, consiguió solventar la comunicación de la iglesia y del claustro con la nueva construcción del Cuarto Nuevo. Tal y como se explica, estaríamos ante un modelo interclaustral. Este tipo de escalera multifunción fue un recurso habitual en arquitecturas que se componían de varias unidades claustrales. La elaboración de este concepto permitía no solo abaratar los costes que suponía la construcción de una escalera individual para cada unidad claustral, sino que con su empleo también se podía optimizar el espacio y facilitar la comunicación en un edificio. Esto resultaba especialmente práctico cuando los recintos eran de grandes dimensiones.

La escalera de entrepatios responde a un planteamiento compositivo que no resulta novedoso en la tradición de la proyección de este elemento. Lejos de pensar esto, el esquema interclaustral fue una invención que comienza a tener lugar desde el mismo momento en que la escalera se entiende como un elemento imprescindible en el desarrollo de un edificio. Por ello, a la par que se experimenta con el repertorio formal y, derivado de este mismo proceso, surge la interconexión de varios espacios.

Lám. 3. Planta del convento de San Francisco. Santiago de Compostela. Fuente: J. R. Soraluze Blond. *Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela*. P. 168.



Como su propio nombre determina, es una composición que se plantea principalmente para tipologías claustrales, cuando estas se yuxtaponen, como sucedió en su momento en el desaparecido Alcázar de Madrid (1536), proyectado por Alonso de Covarrubias²¹. Centrando más la cuestión, en el convento de San Francisco de Santiago también se hace uso de una escalera multifunción que permite el acceso desde este mismo espacio a los dos claustros de los que se compone el conjunto conven-

²¹ Este conjunto se recoge junto con otros tantos en el extenso trabajo de investigación de Ureña Uceda, A., *La escalera imperial como elemento del poder. Sus orígenes y desarrollo en los territorios españoles en Italia durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2007. La génesis de la escalera renacentista en España es un tema que ha suscitado interés. Al respecto *vid.* Wethey, H. E., "Escaleras del Primer Renacimiento Español", *Archivo Español de Arte*, nº 145-148 (1964), pp. 295-305. Bonet Correa, A., "Las escaleras imperiales españolas", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 24 (1975), pp. 75-111. Bustamante García, A., "La influencia italiana en la escalera española del Renacimiento", en Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L'Escalier dans l'Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París, Picard, 1985, pp. 171-174. Mariás, F., "La escalera imperial en España", en Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L'Escalier dans l'Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París, Picard, 1985, pp. 165-170. Fuera de España también existen bellos conjuntos de escaleras en Francia o Alemania. Algunos de ellos se tratan en Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L'Escalier dans l'Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París, Picard, 1985. Viegthart-van der Valkbouman, J. M., "The Origins of the Imperial Staircase", en *Nederlands Kuntshistorische Jaarboek*, 1972, pp. 443 y ss. En ocasiones también nos encontramos con monografías específicas de arquitectos que ocupan un papel muy importante en el desarrollo de los más importantes conjuntos de escaleras monumentales, proyectadas para los grandes palacios europeos. Tavares, D. *Balthasar Neumann. O último arquitecto do barroco*, Porto, Dafne, 2003.

tual²² (Lám. 3). Bonet Correa indica que esta escalera podría haber sido construida en paralelo a la creación del segundo claustro —el de las Columnas—, que hacia 1634 se encontraba en proceso de obras, interviniendo Juan González de Araujo en las actuaciones que se llevaron a cabo sobre la escalera²³.

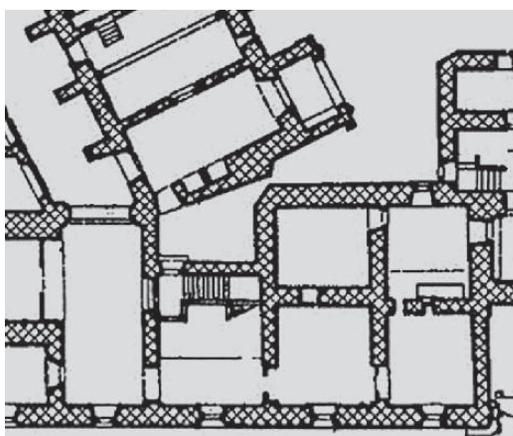
Resulta evidente que el esquema habitual para una escalera que responde a estos parámetros consistía en situarla en medio de dos o tres claustros, al igual que había sucedido en 1764 con la proyectada por Fray Manuel de los Mártires para los posteriores del Hospital Real (Lám. 4); o como también se disponía en el monasterio de San Esteban Ribas de Sil, que en la actualidad no se conserva. La escalera principal del convento de Santa Clara añade un matiz. En este caso no se sitúa entre dos claustros, puesto que el convento solo cuenta con uno. Sin embargo, sí que se estructura de tal manera que permite servir de elemento conector a varias dependencias (Lám. 5). Al disponer una caja abierta, no solo en altura sino en varios puntos del paramento que permiten generar varias salidas en diferentes direcciones, se consigue el resultado deseado. Con frecuencia lo que se solía hacer era establecer una entrada por la que se accedía a la escalera y una salida de la misma, en el plano superior. Es decir, había una única dirección y dos sentidos (hacia arriba y hacia abajo). Esta tradición se rompe en el diseño de la escalera de Santa Clara, lo que la convierte en el precedente inmediato de un sistema ingenioso —también diseñado por Andrade— aplicado en la escalera del convento de Santo Domingo de Bonaval. A pesar de que la tipología con que la resuelve nada tiene que ver con el de Santa Clara, la intención de disponerla en el ángulo conformado por las dos pandas claustrales del convento dominico, parece apuntar a un posible recuerdo de la otra obra ya ejecutada.

22 Se trata de los claustros de la Portería o Procesional, y el de Cristal o de las Columnas, en torno a los que se distribuían las celdas, hospedería, enfermería y otras estancias. El primero de ellos, desde el estudio de Bonet Correa, se atribuyó a Ginés Martínez de Aranda. Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1984, pp. 125-126. Pero las recientes investigaciones apuntan a que en el momento en el que el Cardenal Hoyo realiza la descripción del mal estado del antiguo claustro, en 1611, Ginés Martínez de Aranda no estaba en Santiago. Además de esto, las similitudes que presenta con el claustro del colegio de San Clemente, en construcción por aquel entonces, han llevado a apuntar como posible tracista de la obra a Jácome Fernández, el Viejo. Vila Jato, M. D., *O Renacemento. Arte en Compostela*, Sada, Ed. do Castro, 1993, p. 107. Y también Goy Diz, A., *La arquitectura en Galicia en el paso del Renacimiento al Barroco 1600-1650: Santiago y su área de influencia*, vol. 2, Santiago de Compostela, USC, 1994, p. 1006. En cuanto al Claustro de las Columnas, del que tampoco se conserva ningún rastro documentado, parece unánime la atribución de su traza al maestro andaluz Bartolomé Fernández Lechuga. Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia...*, *op. cit.*, p. 166. El estilo dominante remite a las propuestas del granadino, el empleo de las columnas en sustitución al pilar como soporte inicial, comparte características similares al practicado en otras obras suyas como el Claustro Procesional de San Martín Pinario o el claustro del Palacio de Carlos V en Madrid. Parece que el modelo interclaustro debió de ser habitual en la construcción de los conventos franciscanos, ya que en Orense también se planteó de la misma manera, comunicando los dos claustros.

23 Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas...*, *op. cit.*, p. 190. Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia...*, *op. cit.*, p. 166. Son pocos los datos existentes sobre la construcción de los varios conjuntos de escaleras existentes en el convento de San Francisco. Un dato curioso lo aporta Rodríguez Pazos, M., *El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias, la actual y la derruida en 1741 (1518-1862)*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1979, p. 71. Según sus palabras, con motivo de la construcción de la nueva iglesia y derribo de la anterior, se trasladaron las lápidas que estaban en el antiguo templo y se dispusieron en algunas de las escaleras. Concretamente señala aquellas que unen la nueva sacristía con el claustro de Cristal, o de las Columnas.



Lám. 4. Escalera interclaustral del Hospital Real. Fotografía: Miriam Elena Cortés López.



Lám. 5. Escalera multifunción del convento de Santa Clara. Detalle. Fuente: J. R. Soraluce Blond. *Arquitecturas da provincia da Coruña. Santiago de Compostela*. P. 172.

Lo dicho, conviene tratarlo con cautela porque, tras la muerte de Domingo de Andrade el encargado de retomar el proyecto es Simón Rodríguez²⁴. Su intervención sobre el conjunto va a ser determinante puesto que sobre él recae el peso de diseñar no solo su fachada, sino lo que la complementa. Esto es, el pasaje de acceso

24 Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 65.

al atrio de la iglesia y, sobre este, las dependencias de la Vicaría. La cuestión radicó en que para conseguir una unidad total con el resto del conjunto que se extendía a su izquierda, fue necesario actuar —no sabemos hasta qué punto— sobre el Cuarto Nuevo. Se trataba de fusionar su nuevo proyecto con el inmediatamente anterior y, por ello, fue necesario retocar algunas de las partes del proyecto de Andrade. Folgar de la Calle señala que el nuevo maestro de obras pudo haber intervenido en el remate de la escalera. Lo hace en base a una serie de características estilísticas que se relacionan con el hacer del artista²⁵. De ser así, esta situación no sería novedosa porque ya en 1705 Simón Rodríguez había recogido las trazas realizadas por Andrade para la construcción de las escaleras del pasadizo que daba acceso a las estancias del Tesoro²⁶ de la Catedral, cámara proyectada por Rodrigo Gil de Hontañón en el siglo XVI.

Independientemente de estas cuestiones, los continuos daños que sufrió la escalera complican su estudio a la vez que determinan la necesidad de repararlas. Pocas décadas después de que concluyeran las obras en el convento, la comunidad de monjas fue obligada a desalojar sus dependencias, fundamentalmente por la necesidad de dar cabida a las tropas militares durante los acontecimientos de la invasión francesa, de la misma manera que sucedió en otros conventos como el de Santo Domingo o San Martín Pinario, o en el colegio de San Clemente. Tras los conflictos con el exterior, se produjo una inestabilidad política española que hizo que liberales y carlistas se alternaran continuamente en el poder, de tal manera que los enfrentamientos fueron inevitables y ello llevó nuevamente a que estos edificios se adaptaran a las distintas necesidades que se iban planteando. Esto propició numerosos desperfectos y destrozos que afectaron especialmente al estado de la escalera. Cuando se permitió a las franciscanas el acceso a sus dependencias²⁷, el estado de las mismas era bien distinto a aquellas en las que con anterioridad habían habitado. En consecuencia, aunque existen indicios de que se ha intentado intervenir sobre ellas, tales como la adaptación de una nueva barandilla de madera en su parte superior, el resultado no es el acorde al discurso de estas escaleras²⁸. Eso sí, pese a la triste imagen que ofrecen en estos momentos, la grandeza del conjunto todavía subyace y se hace presente.

25 Llama la atención la discordancia existente entre la balastrada que encierra los dos primeros tramos y la solución adoptada en el primer rellano, con motivos de placas, que la vinculan directamente con el hacer de Simón Rodríguez. Azcárate Ristori, J. M. de., "El cilindro, motivo típico del Barroco compostelano", *Archivo Español de Arte*, nº 95 (1951), pp. 193-202.

26 Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez... op. cit.*, pp. 33-37. Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade... op. cit.*, vol. 1, pp. 129-134.

27 A diferencia de lo que sucedió con las comunidades masculinas, los conventos de monjas no fueron desamortizados. Las franciscanas fueron trasladadas temporalmente al convento de la Enseñanza. Folgar de la Calle, M. C., "El convento de Santa Clara...", *op. cit.*, p. 133.

28 Pons Sorolla realizó una intervención sobre el conjunto, en la década de 1970, en la que se actuó sobre las cubiertas. Castro Fernández, B. M., *Francisco Pons Sorolla. Arquitectura y restauración en Compostela (1945-1985)*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-USC, 2013, p. 191.

El siglo XVII fue una época fundamental para la consideración de la escalera monumental, como elemento destacado en la organización del edificio²⁹. Por ello se estudiaron aquellos puntos que todo buen arquitecto debía intentar respetar a la hora de proyectar una escalera³⁰. La correcta selección del lugar en que se debía disponer la escalera era el primero de esta serie de aspectos³¹. La disposición de la escalera del convento de Santa Clara tras su fachada —de la cual se separa por medio de un corredor— hace de este un espacio oculto, cuya posición permite el acceso desde dos puntos. Desde la portada antigua, aquella que se sitúa bajo el refectorio y en la que trabajaron Fray Gabriel de Casas y Domingo de Andrade. El recorrido es de lo más sencillo ya que desde la entrada simplemente habría que acceder al claustro y una vez allí girar a mano izquierda. Eso explica que desde ese punto la escalera se inicie tras dos grandes arcos que separan el espacio precedente que actúa a modo de zaguán-corredor; de la caja de escalera y de un segundo corredor que es el que la separa de la fachada. A través de ese pasillo se abre una puerta que comunica con las estancias del Cuarto Nuevo. Sucede que con el posterior añadido de Simón Rodríguez se intenta establecer una comunicación desde el zaguán de entrada al cuerpo de escalera. Para ello es necesario pasar por varias de las estancias que se dispusieron en ese cuerpo intermedio entre la nueva fachada y el espacio de escaleras, lo que en consecuencia obliga a realizar un recorrido laberíntico, que se presenta como alternativa al inicial planteado por Andrade. Con todo, se ha conseguido resolver el acceso, pero hay que entender esta segunda entrada como una aportación posterior, un anexo. Por tanto, si en el proyecto de Andrade la escalera estaba pensada en función de la Portería antigua; en el segundo caso hay que tener en cuenta que es la nueva entrada dispuesta por Simón Rodríguez la que se supedita a la ubicación de la escalera, que por aquel entonces ya estaba construida.

29 Con la creación de la Real Academia de Arquitectura Francesa, a mediados del XVII, de la que François Blondel fue su director, se imponen unos criterios en unión directa con los postulados de la Roma Clásica que encuentran en la obra de Vitruvio su mejor exponente. Es el momento en el que se comienzan a redactar los cursos de arquitectura que —como su nombre indica— son lecciones al estilo académico que se regirán por la Norma clásica. Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Academie Royale d'Architecture. Première partie, ou sont expliqués les termes, l'origine & les principes d'architecture, & les pratiques des cinq ordres suivant la doctrine de Vitruve & de ses principaux sectateurs, & suivant celle des trois plus habiles architectes qui ayent écrit entre les modernes, qui sont Vignole, Palladio & Scamozzi*, Paris, Lambert Roulland en la maison d'Antoine Virré, 1675. Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Academie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts, ou sont expliqués les termes, l'origine & les principes d'architecture, & les pratiques des cinq ordres suivant la doctrine de Vitruve & de ses principaux sectateurs, & suivant celle des trois plus habiles architectes qui ayent écrit entre les modernes, qui sont Vignole, Palladio & Scamozzi*, Paris, chez l'Auteur, 1683. A estas siguieron otras obras, como la de A. Ch. de Aviler, de la que existieron varias copias entre las bibliotecas más destacadas de Compostela. Al respecto *vid.* Cortés López, M. E., “Nuevos hallazgos bibliográficos para la literatura artística compostelana. A vueltas con San Martín Pinarío”, en Monterroso Montero, J. M. (dir.), *La huella Impresa. Textos e imágenes para una historia del arte gallego*, Santiago de Compostela, Alvarellos, 2014 [En Prensa].

30 A la hora de abordar el estudio de la escalera se buscará que esta responda a una serie de puntos, seis en concreto, con los que se pretende alcanzar la perfección en su construcción. Estos seis factores encierran, como si de un círculo se tratara, los tres preceptos vitruvianos, por los que toda buena arquitectura debe ser útil, segura y bella (*utilitas, firmitas y venustas*).

31 Blondel comprende que toda buena escalera tiene que dar respuesta a una correcta ubicación, la más cómoda y por tanto, útil al discurso del edificio. Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Academie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts...*, *op. cit.*, V parte, libro III, cap. IX, p. 688.

Utilidad y seguridad eran dos aspectos esenciales en el diseño de escaleras. Por esta razón los modelos rectos se presentan como la mejor opción para evitar cualquier tipo de riesgo³². Desde el punto de vista compositivo, se presenta como un modelo diferente a la tradición compostelana. Lo más común era que las escaleras claustrales se dispusieran en uno de los lados de ese espacio y, a través de un único tiro distribuido en tres tramos, comunicaran mediante dos accesos la parte inferior con la superior, finalizando en un rellano. En este caso el esquema formal que se presenta es el mismo: tres rampas rectas separadas por dos descansillos conforman un esquema de caracol abierto en caja. La diferencia respecto al esquema tradicional radica precisamente en un aspecto que tiene mucho que ver con su carácter multifunción. En esta ocasión existen dos grandes rellanos que entre sí forman un ángulo de 90°. El primero de ellos —en el que finaliza el tercer tramo de la escalera— comunica con una puerta que lleva a la estancia que se genera en el ángulo marcado por el pasillo de la entrada al convento y el Cuarto Nuevo. El segundo se dispone en un punto superior al corredor que separaba la escalera de la fachada y se dirige a las estancias del Cuarto Nuevo, y en el sentido opuesto comunica directamente con dos de las pandas claustrales: la occidental que es la que corre en paralelo a la calle de San Roque, y la meridional que dibuja la línea marcada por la iglesia.

El recorrido por la escalera se hace de una manera adecuada a través del uso correcto de los elementos de descanso. Las dimensiones de los peldaños son apropiadas para que dos personas puedan cruzarse en el tránsito de la escalera sin necesidad de entorpecerse entre ambas. De hecho, se puede destacar como hay cierto interés porque el resultado final resulte agradable a la vista. En este sentido, detalles tan concretos como el resalto de la huella respecto a la contrahuella, contribuye a conseguir el efecto deseado. Sucede que los conventos, máxime cuando ellos estaban habitados por comunidades femeninas, se caracterizaron por la ausencia de todo tipo de elemento decorativo³³. La austeridad debía de ser uno de los puntos fundamentales que debían de perseguir en cualquier actuación. Esto mismo se debía de trasladar al plano arquitectónico. A pesar de la riqueza constructiva que se demuestra en muchas de las partes existentes en el convento, la escalera queda libre de cualquier tipo de ornamentación parietal. Pero no sucede lo mismo con la solución que se le da a la barandilla. En este sentido el caso vuelve a ser excepcional. De hecho, gracias a este elemento se pueden detectar varias fases constructivas, sobre las cuales Folgar de la

32 El tramo recto se comprende como el sistema más seguro de rampa por seguir la dirección impuesta por la ley del "paso natural del hombre" imponiéndose, por ello, a las formas curvas. Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Académie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts...*, op. cit., V parte, libro III, cap. XI, p. 68g.

33 F. Blondel, refiere como la belleza en el conjunto de la escalera no solo se encuentra en complementos como la pintura o la escultura, sino que lejos de esto anima a prescindir de todos estos aderezos para valerse de los propios recursos que presentan las diferentes partes que configuran la escalera tales como arcos occinos, balaustradas u otros elementos inherentes a su construcción, como son la buena ejecución en el tallado de la piedra o la inclusión de arcos de ingreso o capitalizados. Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Académie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts...*, op. cit., V parte, libro III, cap. XV, p. 694.

Calle ya hizo mención³⁴. De esta manera, la barandilla que recorre los tramos de la escalera, probablemente pertenecería al proyecto de Andrade. En el planteamiento inicial esta barandilla se presentaba como una obra en madera, cuestión que difiere radicalmente del resultado final. Esta modificación ya fue apreciada por Folgar de la Calle, y reforzada por Taín Guzmán. Ambos creen que este cambio aparece recogido, de manera indirecta, en una nota que aparece en el Libro de Cuentas de 1688-1689, en el que se dice que se ha pagado al maestro de obras la “obra del cuarto nuevo que hizo y otras adiciones que no iban en la escritura”³⁵. Al no especificarse más la cuestión, solo queda conceder el beneficio de la duda y creer en la posibilidad de un cambio de idea de último momento. Una práctica que, al menos en cuestiones de carácter menor, como es la sustitución de un elemento de reducidas dimensiones, era y sigue siendo bastante habitual en el proceso de una obra³⁶.

Pero el resultado final, realizado en cantería, presenta alteraciones en su discurso, de manera que al estilo desarrollado en los primeros tramos se impone un segundo tipo con que se cierra el rellano que dirige al Cuarto Nuevo, ofreciendo un diseño que se podría vincular al estilo de placas habitual en la obra de Simón Rodríguez. Por tanto, todo apunta a que debió de realizarse en esa segunda fase de construcción en el convento, en la que participó el citado arquitecto. En esencia, se respeta la idea inicial de balaustre planteado por Andrade, compuesto por tres piezas fundamentales entre las que se intercalan una serie de molduras menores. La parte principal es la que se crea por la disposición de dos cubos que encierran en su parte central un prisma de perfil curvo. El peculiar estilo de la obra de Simón se aprecia en el empleo de este mismo esquema, con la diferencia de que alarga la pieza superior y la remata con una moldura de corte semicircular (Lám. 6). En consecuencia se genera un efecto más estilizado y que resulta ser un precedente para obras posteriores, realizadas por otros arquitectos, como Lucas Ferro Caaveiro³⁷.

Seguridad y belleza eran dos elementos clave en la creación de una escalera. El primero de estos conceptos es el resultado de la selección del mejor esquema para su desarrollo, pero también de la fijación de unas determinadas medidas para cada elemento que la constituye. La forma también genera un efecto bello que se potencia no solo con el elemento decorativo, sino también con otro recurso, que en primera instancia tiene como principal función garantizar la firmeza del conjunto. Este recurso es la dotación de luz, que toda escalera precisa tener. Arriesgado sería subir o bajar

34 Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez...*, *op. cit.*, p. 65.

35 A.C. de Santa Clara, “Libro de cuentas de la señora abadesa y oficialas nº 25”, leg. 4, fol. 217. Información publicada en Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara...”, *op. cit.*, p. 123; y Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 207.

36 Al no disponer de información más concreta y detallada sobre el proceso de construcción de la escalera, realidad bastante habitual en la elaboración de este elemento, no podemos determinar claramente qué pudo haber sucedido.

37 Este tipo de barandilla, aunque con sus correspondientes diferencias, se aprecia en el remate de la iglesia de la Angustia de Abajo (actual San Fructuoso), fechada en torno a 1754.



Lám. 6. Escalera interior. Vista desde la primera planta y comunicación con el Cuarto Nuevo. Convento de Santa Clara. Santiago de Compostela. Fotografía: Miriam Elena Cortés López.

por una de ellas sin tener una visión adecuada³⁸. En muchas ocasiones resolver este problema en un espacio interior no ha sido del todo fácil, ni su resultado adecuado. En este punto, la escalera de Santa Clara no se muestra del todo audaz. La interposición de un pasillo entre una fachada ya de por sí hermética y la propia escalera, así como su posición al Oeste, condiciona que la luz sea muy limitada y el espacio, en general, resulte demasiado oscuro. Aunque en el medio del discurso de la escalera se ha horadado el muro y dispuesto una serie de tragaluces, y sobre estos se levantó la barandilla que marca el suelo inmediatamente superior y, por tanto, el pasillo del primer nivel en el que ya se abren las ventanas del primer piso, el resultado en la parte inferior sigue siendo poco luminoso (Lám. 7).

En el plano constructivo, sorprende la interesante infraestructura pétreo que disponen en la base de la escalera y que evidencia como la carga del resto de las rampas recae directamente sobre ella³⁹. El empleo de piedra en todo el arranque inicial no solo

38 Blondel, F., *Cours de Architecture enseigné dans l'Academie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts...*, op. cit., V parte, libro III, cap. XII, p. 690.

39 La tradición de la construcción de escaleras es anterior a la que desarrolla la tratadística europea del siglo XVII. Inicialmente la práctica constructiva de este elemento se había relacionado con el arte del corte de la piedra, o lo que es lo mismo, con los tratados de estereotomía en los que se explicaba el arte de construir y trabajar con este material. Al respecto cfr. Palacios Gonzalo, J. C., *Trazas y cortes de cantería en el Renacimiento español*, Madrid, Munilla-Lería, 2003. Por ello en los pocos tratados o cuadernos que se han conservado y que han llegado a nuestros tiempos, la escalera aparece desarrollada en sus varias posibilidades, junto a un muestrario de capialzados,

revela el gusto de los arquitectos por crear una estructura bella, sino que pone de manifiesto el interés y buen trabajo de los maestros canteros, que nuevamente subrayan una tradición en la que la arquitectura gallega ha demostrado aportar los más bellos ejemplos de este tipo de trabajos con el granito⁴⁰. Los bloques de sillería se emplean en la construcción del sistema de arranque inicial de la escalera y también en el ocino superior que se proyecta a modo de arco volado sobre los dos primeros tramos que, en definitiva, actúan como elementos de descarga. Este recurso no es novedoso y de hecho ya se conocía en la arquitectura gallega desde finales del siglo XVI. Sin embargo, al menos en el caso compostelano, se presenta como el único ejemplo de esta tipología en lo que a arquitectura de comunidades femeninas se refiere⁴¹. La sillería también se aplica en la definición de los arcos de acceso, mientras que la unión entre ambos se hace por medio de mampostería. Es una manera de dignificar el conjunto, subrayando aquellos puntos más importantes. En conclusión, se trata de una escalera que por la manera en la que actúan los componentes de su construcción resulta bella, pero ante todo es segura.

arcos, pechinas, bóvedas... En definitiva, escalera y piedra eran dos caras de la misma moneda. En estos tratados de cantería, o del arte de la montea, se explicaba de una manera muy técnica cómo el arquitecto debía diseñar la escalera en piedra y cómo el maestro cantero debía trasladarla del plano bidimensional al bloque o volumen en tres dimensiones. La montea es un recurso muy habitual en la época. Se trata de una especie de plantillas a escala real que funcionaban como lo hacen las plantas, alzados o secciones sobre el papel. En palabras de Calvo López son "rasguños" sobre la piedra. Calvo López, J., "Los rasguños de Alonso de Guardia y la práctica de la cantería española en la Edad Moderna", en Castañer López, X. et al. (coords.), *Actas de Teoría y Literatura Artística en España. I Congreso Internacional. Siglos XVI, XVII y XVIII* (celebrado en Málaga del 10-12 de Abril de 2013), [en prensa]. El término define muy bien la cuestión. Esos rasguños históricos, grabados sobre la piedra, permanecen todavía hoy en nuestro entorno. Son huellas habitualmente ocultas, pero que continúan estando presentes. El paso del tiempo ha desgastado estos rasguños muy difíciles de localizar en los suelos y paramentos de los claustros y cualquier otro lugar próximo a las obras. Para el estudio de las monteas en Galicia *vid.* Taín Guzmán, M., "Las monteas en Galicia: propuesta de una tipología", *Goya*, nº 297 (2003), pp. 339-366. Pues bien, estas trazas, en tamaño original, también pueden aparecer en otros puntos del espacio donde se establece el taller de obras, normalmente en las inmediaciones del terreno en el que se está actuando, y a menudo es frecuente que se localicen en los suelos de cajas de escaleras, como sucedió con las que Andrade proyectó para Santo Domingo de Bonaval. En los suelos del Claustro de la Portería del convento de San Francisco de Santiago, también se pueden observar los trazos de una serie de monteas, probablemente alteradas, debido a la colocación diferente de las piedras, que se pudo producir con la recomposición de determinadas partes de este espacio.

40 La estereotomía cobró especial auge en el siglo XVI a través de obras como las de Philibert de L'Orme en Francia o Andrés de Vandelvira en España. L'Orme, Ph. de., *Le Premier Tome de l'Architecture*, París, Federic Morel, 1567. Vandelvira, A., *Exposición y declaración sobre el tratado de Cortes de Fabricas que escriuio Alonso de Vandelvira* (copia manuscrita de D. Bartolomé de Sombigo Salcedo, Maestro Mayor de la de Santa Iglesia de Toledo, conservada en la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid), 1601. Los tratados de arquitectura de Fray Lorenzo de San Nicolás, Juan de Torixa, Vicente Tosca o el de Benito Bails mantienen esta vieja tradición del corte de la piedra, que alternan con una nueva manera, más descriptiva, de entender la arquitectura. De 1740 es el cuaderno *Algunos Cortes de Arquitectura* de Francisco Antonio Fernández Sarela, arquitecto municipal de la ciudad, que se mueve en el mismo círculo de Simón Rodríguez. Cortés López, M. E., *O manuscrito "Algunos cortes de arquitectura" de Francisco Antonio Fernández Sarela*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2014 [en prensa].

41 El empleo de arcos occinos en escaleras claustros gallegas lo encontramos en las escaleras del colegio del Cardenal de Monforte o también en las escaleras de los monasterios de San Clodio de Leiro, Montederramo, Celanova y en Santiago no solo en el Claustro de las Oficinas de San Martín Pinario, sino también en el colegio de San Clemente o en el de San Jerónimo, entre tantos otros. En Salamanca, la Escalera de Soto del monasterio de San Esteban (1553-56) constituye un modelo previo en el que está trabajado Rodrigo Gil de Hontañón.



Lám. 7. Escalera principal. Vanos. Convento de Santa Clara. Santiago de Compostela. Fotografía: Miriam Elena Cortés López.

La reconstrucción de parte de este conjunto de Santa Clara se hace en un momento de gran actividad constructiva en la ciudad de Santiago, de reformas que afectan fundamentalmente a sus grandes conjuntos conventuales. En el monasterio benedictino de San Martín Pinario apenas se acaba de ejecutar la escalera del Claustro de las Oficinas (1681). En 1696 Fray Gabriel de Casas está trabajando en la Sacristía de la iglesia, con su correspondiente escalera de acceso al coro superior. En el convento de los Mercedarios de Conxo también se estaban ejecutando nuevas obras que tuvieron como resultado la ejecución de uno de los planteamientos de escalera claustral más interesantes y novedosos del momento. Sucede esto en 1690. En Santo Domingo de Bonaval, Andrade comienza a reformar el claustro donde integrará su famosa escalera de triple hélice volada. Sin embargo, en cualquiera de estos casos se trata de modelos de escaleras pensadas para comunidades masculinas, donde las pautas a seguir en sus construcciones eran bien diferentes. Las escaleras principales del convento de Santa Clara, con todos los avatares que hayan podido sufrir a lo largo de este tiempo, se alzan como un ejemplo único que destaca por encima de cualquier otra que responda al mismo contexto en el que estas se presentan.

Las últimas huellas del conjunto conventual, de Simón Rodríguez

El caso presentado a través de las escaleras exteriores de acceso al convento también merece ser estudiado. En primer lugar, esta escalera se debe de entender en el contexto

que le corresponde: la proyección de la nueva fachada-entrada al convento, dispuesta en un plano superior a la calle obligó a construir un elemento de conexión entre ambos puntos. En las reseñas históricas que se hacen sobre esta fachada⁴², no es habitual que se haga un análisis del elemento que permite el acceso a ella⁴³. Puede parecer que la situación en la que se emplaza —al principio del largo lienzo que se proyecta en dirección Norte, entre dos machones— así como el discurso compositivo que desarrolla, queden totalmente sometidos al peso que aún esta fachada conforme se va ascendiendo. Pero lejos de ello esta escalera actúa como un recurso enfático de la propia portada.

Lo primero que cabe plantear es hasta qué punto esta escalera no ha experimentado modificaciones relevantes que alteren su configuración inicial. En las montañas halladas recientemente en los suelos de la iglesia, no se han localizado las que puedan arrojar luz sobre su construcción⁴⁴. Tampoco se ha conseguido recuperar documentos que permitan determinar la configuración inicial de la obra. Por ello, la primera muestra gráfica con cierto rigor descriptivo se encuentra en el plano topográfico de 1783, atribuido a Juan López Freire, el Mayor. En él se observa como el acceso al interior del convento e iglesia se hacía a partir de un esquema de escalera que se mantiene actualmente, lo que lleva a pensar que, al menos en lo que a su modalidad se refiere, se ha conservado en su configuración inicial. Se podría hablar de una segunda fuente, aunque entendiéndola con toda la cautela debida porque nunca se ha llegado a determinar su finalidad, de la misma manera que no se tienen referencias claras sobre su autor. Se trata de un dibujo que realiza el franciscano Fray Ignacio de Fontecoba, que se encuentra custodiado en el Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago⁴⁵. Este diseño de fachada para una iglesia, presenta una extraordinaria similitud con modelos compostelanos, ya que se encuentra a medio camino entre la obra de Fernando de Casas y Novoa y, muy especialmente, las propuestas de Simón Rodríguez para Santa Clara⁴⁶ (Láms. 8-9). Sin analizar el desarrollo de la portada y las dos torres, que en la fachada del convento no existen, cabe detenerse en el estudio de la escalera que antecede al conjunto. El desgaste de la parte inferior del dibujo impide definir

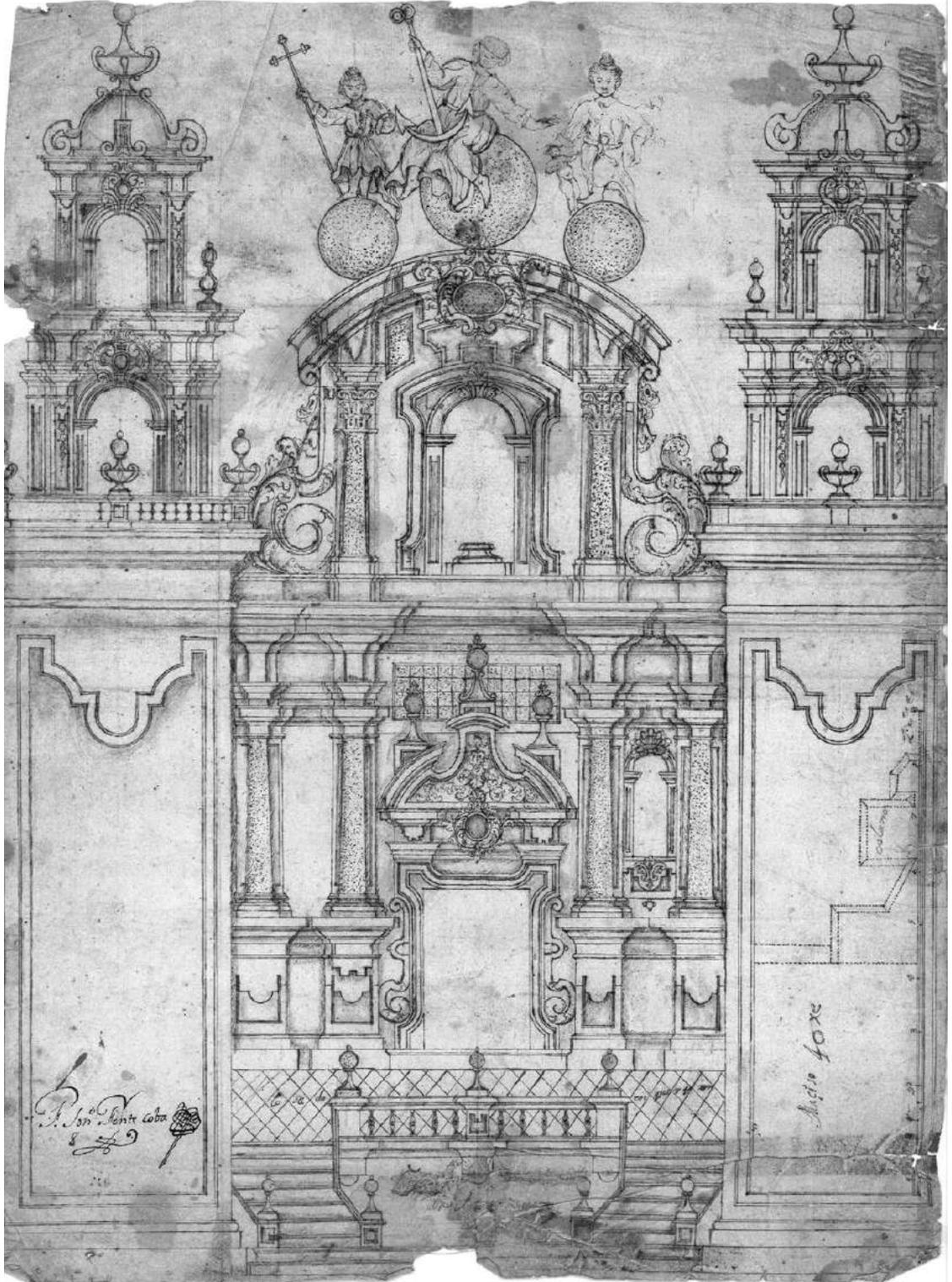
42 Murguía, M., *El Arte en Santiago...*, op. cit., pp.128, 141. Azcárate Ristori, J. M. de., "El cilindro, motivo típico...", op. cit., pp. 197-198.

43 Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez...*, op. cit., p. 64.

44 Se han recuperado las que sirvieron de modelo a arcos y a determinados elementos decorativos con los que se decora la portada.

45 APFS. Carp. 50/9. Este dibujo también se recoge en la obra de Vigo Trasancos, A., (coord.), *Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo...*, op. cit., p. 965.

46 El remate en tres cilindros delata la influencia de Simón Rodríguez. El dibujo aporta una peculiaridad más que es la presencia de tres figuras alegóricas que en Santa Clara no aparecen. La colocación de tres esculturas rematando un conjunto arquitectónico no es una cuestión ajena a la tradición compostelana, ya que presenta algunas semejanzas con dos proyectos no ejecutados y formados por Lucas Ferro Caaveiro. El primero de ellos se encuentra en el remate pensado para la fachada Septentrional de la Catedral de Santiago. Poco tiempo después, en los planos que le solicita la casa consistorial de la ciudad para el nuevo edificio que proyectaban en el cierre de la Plaza del Hospital, que luego se adaptó para Seminario de Confesores, Consistorios y Cárceles. La solución escultórica triple también recuerda la solución de José Ferreiro para el edificio de la Universidad, el grupo de la Minerva, hoy situado en la Facultad de Química.



Lám. 8. Dibujo para fachada. Fray Ignacio Fontecoba. 1730-1750. APFS. Santiago de Compostela.



Lám. 9. Fachada del convento e iglesia Santa Clara. Santiago de Compostela. Simón Rodríguez. 1719.
Fotografía: Miriam Elena Cortés López.

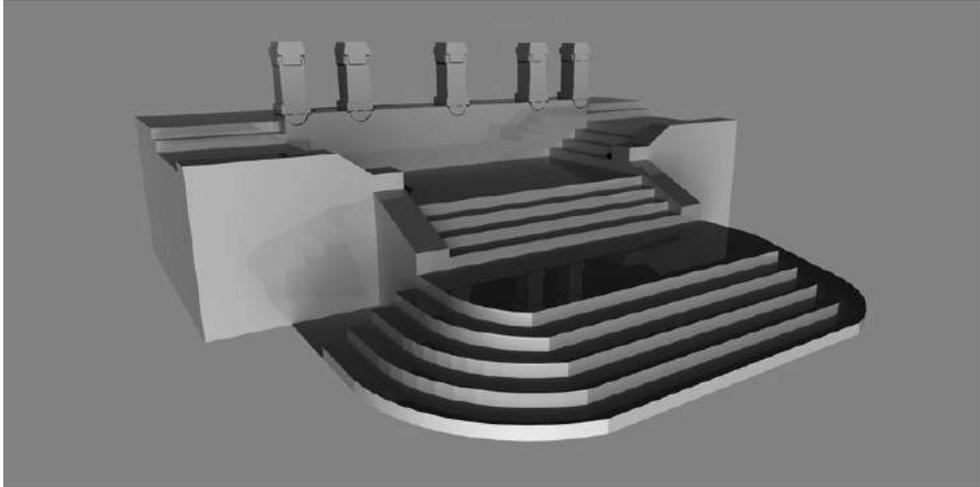


Fig. 2. Recreación virtual del conjunto de la escalera exterior del convento e iglesia de Santa Clara. Autoría: María Noelia Martínez Balsa y Miriam Elena Cortés López.

correctamente el planteamiento de la escalera que presenta el fraile franciscano, pero en esencia responde a un modelo complejo, en el que parece que existen tres escalones comunes que dan acceso a dos tiros oblicuos, que desvían ligeramente su trayecto y nuevamente se enderezan para confluir ambos en una misma platea de acceso al interior. La escalera queda inscrita entre dos fuertes machones que sostienen las dos torres de la iglesia. Estas se presentan proyectadas respecto a la fachada principal. Esto mismo es lo que sucede en Santa Clara: una escalera dispuesta entre dos potentes machones⁴⁷, con un tramo inicial que sobresale respecto a estos y que separa la calle de la entrada al recinto, bifurcándose en dos tiros que giran primero en sentidos opuestos y tras un nuevo cambio de dirección se proyectan hacia el rellano superior (Fig. 2).

Poco se sabe sobre Fray Ignacio de Fontecoba, pero debió de formar parte de esa lista de frailes maestros de obras que actuaron en lugares muy concretos y que fueron continuadores del hacer de Simón Rodríguez⁴⁸. Murguía es el primero en aportar luz sobre este fraile cuando al hablar de Fray Manuel de Castro dice que “fue maestro de Fontecova”⁴⁹. A partir de ahí Atanasio López rastrea la presencia de este lego en el convento. Lamentablemente entre los libros de *Profesiones* que pertenecen al convento de Santiago no localiza a Fontecoba, pero sí documenta su lugar de defunción, en Betanzos, el año de 1750. Reconoce que suyos son algunos planos que se conservan en el archivo de San Francisco entre el que destacan unos que se “corresponden probablemente a la iglesia de la Angustia de Abajo de Santiago, dirigida, según creen algunos, por Fr. Ignacio de Fontecoba”⁵⁰. No sabemos hasta qué punto ese plano

47 El machón derecho, que linda con la calle Tras Santa Clara, parece que en su parte superior está sin concluir.

48 Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez...*, op. cit., p. 130.

49 Murguía, M., *El Arte en Santiago...*, op. cit., p. 203.

50 López, A. “Los arquitectos de la iglesia de San Francisco de Santiago”, *El Eco Franciscano*, nº 611 (1919), p. 102.

puede ser el que guarda cierta similitud con la fachada de Santa Clara, entre otras causas ya que finalmente el proyecto elegido para la iglesia de la Angustia de Abajo —hoy de San Fructuoso— fue ejecutado bajo las trazas de Lucas Ferro Caaveiro.

Otra característica común a ambas obras es el empleo de un parapeto frontal con el que se corona la parte superior de la escalera. Se debe destacar la serie de pilares que finalizan en una placa que dibuja medio círculo, y que evidencia un estilo común al maestro Rodríguez⁵¹, lo que también es un indicio de que la obra, a pesar de que haya podido experimentar algún cambio de carácter menor, conserva sus partes fundamentales. En concreto, este motivo decorativo recuerda al desarrollado en el campanario de San Felix de Solovio, donde se inserta la inscripción en la que se incluye la fecha de su construcción. Es difícil precisar si estos pilares estarían coronados con algún tipo de adorno. Lo más frecuente es que se recurriera a pináculos o remates en bola, en una disposición similar a la presentada por Fontecoba en su dibujo. Pero la escalera de Santa Clara mantiene el lenguaje geométrico que domina toda la fachada y se presenta sin cualquier tipo de aderezo, más allá de ese guiño a la firma Simón Rodríguez.

Al tratarse de una escalera planteada para ser presentada al exterior, los parámetros por los que se rige su construcción serán diferentes a los seguidos en el discurso de las interiores. En este caso se pretende facilitar el acceso al edificio, pero también de contribuir al ornato de la ciudad y, por ello, es necesario desarrollar un esquema más atractivo y efectista, que sea un reclamo visual (Lám. 10). Santa Clara es un convento que está extramuros de la ciudad, pero muy próximo a su cerca. La remodelación de todo el conjunto, que acaba con el remate de una fachada que va a ser una carta de presentación de la comunidad franciscana proyectada a la ciudad, es el testimonio evidente de la repercusión que la Orden tuvo en Santiago, que comienza con las obras de este convento y que finalizará con la construcción de la gran iglesia de San Francisco de Santiago, en la que también se piensa en una solución de escaleras que facilite el acceso a la iglesia⁵², y que a diferencia de la de Santa Clara se sitúa en un plano inferior al del discurso de la calle. Dadas estas circunstancias, es normal que se haga uso de un elemento de conexión física y visual, que separa el marco urbano del espacio privado conventual. Del mismo modo que había sucedido con las escaleras de la Catedral de Santiago, obra de Ginés Martínez de Aranda⁵³; y como décadas después será dispuesto en las de acceso a la iglesia de San Martín Pinario, en todos estos casos la escalera ya está actuando no solo como elemento diferenciador de espacios, sino que define el poder de la comunidad religiosa y la dignifica, a la manera de los antiguos templos clásicos.

51 Sigue el mismo esquema de los balaustres de la escalera interior.

52 En 1751, Martín Gabriel presenta un plano donde se presentan dos conjuntos de escaleras, uno interior y otro exterior. AHUS. Índice de planos, nº 65. También se puede consultar Rodríguez Pazos, M., *El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias...*, op. cit., p. 139.

53 Sobre estas vid. Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia...*, op. cit., pp. 122-124. Goy Diz, A. *La arquitectura en Galicia...*, op. cit., vol. 2, Santiago de Compostela: USC, 1994, pp. 1314-1331.



Lám. 10. Escalera exterior del convento e iglesia de Santa Clara. Santiago de Compostela. Simón Rodríguez. 1719. Fotografía: Miriam Elena Cortés López.

Por ello se elige una composición compleja, ya que es la más apropiada y la que en realidad actúa a modo de peana para destacar y separar el edificio. Frente a lo presentado en las Maximilianas de la Catedral, el punto de partida es un único tramo que se bifurca en dos direcciones. Una característica frecuente en las escaleras exteriores y que normalmente las diferencia de las propuestas para interiores, es que no se retrotraen sino que se proyectan creando profundidad. Es decir, carecen de retorno porque la entrada y la salida no solo se encuentran en distintos niveles sino que además lo hacen en puntos diferentes. En consecuencia enfatizan todavía más el concepto de diferenciación de espacio urbano frente al espacio religioso. Es más, en este caso, se privilegia el espacio sagrado que conquista la calle. Esto se consigue porque, saltándose cualquier tipo de norma, los primeros peldaños se despliegan sobre la acera. Conquistan el espacio urbano y se hacen dueños de él, haciendo uso de un juego de subordinaciones muy típico del gusto Barroco⁵⁴. Esto es lo mismo que se

54 Probablemente esto se pudo hacer porque aún no existían las Ordenanzas de Policía Urbana, planteadas por Miguel Ferro Caaveiro, que organizaron el plano de la ciudad desde 1780. AHUS. *Fondo Municipal de Santiago, Ordenanzas y bandos de policía urbana y buen gobierno, 1780-1900*. "Ordenanzas de policía cuanto a obras y fabricas de calles de la Ciudad de Santiago tomada la razón en la Contaduría General de Propios y Arbitrios de Madrid y en la del Exército de La Coruña a que se sigue auto dado por su señoría el Sr. Intendente para el cumplimiento y ejecución de lo prevenido en el Despacho que con ynsersion de las citadas ordenanzas se expidió

observa en el juego de cuerpos y volúmenes que afecta a la fachada del convento. Pues bien, en este caso la escalera se convierte en el elemento esencial con que se acaba de armonizar el espacio. Tres tramos, uno principal y notorio, y dos laterales y ocultos por el muro. Cada uno de ellos se convierte en la base para cada una de las calles de las que se compone la fachada. El tramo central, que además es el que funciona como arranque de la escalera remarca el cuerpo principal de la fachada, aquel que recibe todo el peso ornamental del conjunto. Existe un elemento diferenciador entre ambas piezas: se trata de un frente mural en el que se introduce una serie de cinco pilares que destacan por la sobriedad y la ausencia decorativa, a excepción de una pequeña pieza semicircular dispuesta en la parte inferior de tres de ellos, y una pieza recortada con que se decora el sumoscapo y que repite el mismo esquema que dispone en el remate de la fachada sobre el que se sostienen los cilindros. Un diseño similar será el que se lleve a cabo en algunas partes concretas del interior de la iglesia de San Francisco⁵⁵. Pero se trata de un esquema muy austero, si cabe casi imperceptible, que sigue la línea de acordes por la cual las partes más próximas a la tierra se convierten en aquellas menos recargadas. Se podría plantear la hipótesis de que cada uno de los pilares que definen la escalera hubiera sido rematado con algún modelo de pináculo, una solución frecuente en algunas escaleras monumentales como las de San Martín Pinario⁵⁶. Sin embargo, la fotografía de J. Limia, de principios del siglo XX, es un testimonio acreditador del estado de estos pilares, que se presentan liberados de cualquier tipo de aderezo superior. Esta solución pudo haber sido intencionadamente marcada desde un primer momento, pues de haber dispuesto estos remates, podrían haber restado cierta importancia al potente atractivo visual que ejerce la propia fachada. Probablemente no interesaba recargar la base del conjunto, porque de lo que se trataba era de potenciar la imagen de la Santa y el escudo de la Orden Franciscana, sobre los que realmente recae el protagonismo de la obra. Por ello, en armonía con los cuerpos late-

por Real Consejo". Documento citado por Singul Lorenzo, F. *La Ciudad de las Luces. Arquitectura y Urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2001, p. 150, nota a pie nº 43.

55 Siglos después este motivo se repetirá en los grandes conjuntos de escalera exteriores que se hacen en Santiago de Compostela. Es el caso de la escalera de la Residencia, diseñada por Jenaro de la Fuente, donde el gusto por la arquitectura local y las constantes referencias a la plástica barroca se llevan a la nueva arquitectura.

56 Las escaleras de acceso al monasterio, planteadas por Fray Manuel de los Mártires, son un buen ejemplo. Lo mismo sucedió con las de su iglesia, aunque actualmente no se conservan los remates que todavía hoy perviven en nuestra memoria gracias a fotos como las de P. Mas. Sobre esta cuestión *vid.* Murguía, M. *El Arte en Santiago...*, *op. cit.*, pp. 139-140. Couselo Bouzas, J. *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*, (reprod. facs. de la ed. de Santiago de Compostela: Imprenta, Librería y Enc. del Seminario, 1933), Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2005, pp. 451-452. Folgar de la Calle, M. C., "Mártires, Fray Manuel de los", en Otero Pedrayo, R. (dir.), *Gran Enciclopedia Gallega*, t. XX, Santiago de Compostela, Silverio Cañada, 1974, pp. 161-162. Pita Galán, P., "La escalera como agente de propaganda religiosa: Los ejemplos del Monasterio de San Martín Pinario", *Goya*, nº 336 (2011), pp. 228-241. Pita Galán, P. "La trayectoria artística de Fray Manuel de los Mártires, maestro de obras de Santo Domingo de Bonaval", en López Calderón, C. *et al.* (coords.), *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. 1, Santiago de Compostela: Andavira, 2013, pp. 407-423. Un nuevo enfoque es el aportado por Pérez Rodríguez, F. *El arquitecto D. Miguel Ferro Caaveyo: (1740-1807)*, vol. 1, Santiago de Compostela, USC, 2010, pp. 387-399.

rales de la fachada que se presentan austeros y liberados del peso decorativo presente en el central, los tramos laterales quedan ocultos por dos parapetos que potencian todavía más la rampa inicial de todo este conjunto. Pero esto solo es una hipótesis.

A lo largo de este gran edificio también se construyen otras escaleras secundarias, de importancia menor, pero que en líneas generales desarrollan los esquemas impuestos por la tradición de Simón Rodríguez, destacando aquellas que se localizan en el lado noroccidental. Son escaleras de un valor compositivo menor, aunque ricas en repertorio de formas. Sin embargo, no están pensadas más que para dar respuestas meramente funcionales. Ellas no comunican con las estancias más representativas dentro del conjunto conventual. Son escaleras que, por lo habitual, se sitúan en espacios más marginales y de difícil acceso. Son escaleras que facilitan la vida en comunidad y que en ocasiones se presentan como alternativa a la escalera principal interior del convento.

No cabe duda de que las actuaciones constructivas que han tenido lugar en el convento desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII han determinado de una manera radical la obra que aún hoy está a la vista de todos. Al trabajar en este taller los más prestigiosos arquitectos de la ciudad, se demuestra hasta qué punto la Orden de San Francisco ha experimentado un cambio respecto a su vieja estructura medieval, marcando así el inicio de una serie de obras que concluirán a finales del siglo XVIII con el remate de la iglesia de San Francisco, en la que también se da fin al viejo templo cuya fundación tuvo lugar con motivo de la peregrinación de San Francisco de Asís a Compostela. Son obras determinantes en las que las escaleras también se convierten en protagonistas de la reforma constructiva. Estas son las mejores huellas de esa renovación arquitectónica en la que la Orden Franciscana participó activamente por aquellos tiempos.

Fuentes documentales

A.C. de Santa Clara, "Libro de cuentas de la señora abadesa y oficialas nº 25", leg. 4, fol. 217.

AHUS. Índice de planos, nº 65.

AHUS. Protocolos Santiago. Vázquez Mosquera, Domingo, protocolo s-1928, 1687, fols. 250-253.

AHUS. Fondo Municipal de Santiago, Ordenanzas y bandos de policía urbana y buen gobierno, 1780-1900."Ordenanzas de policía cuanto a obras y fabricas de calles de la Ciudad de Santiago tomada la razón en la Contaduría General de Propios y Arbitrios de Madrid y en la del Exército de La Coruña a que se sigue auto dado por su señoría el Sr. Intendente para el cumplimiento y ejecución de lo prevenido en el Despacho que con ynsersion de las citadas ordenanzas se expidió por Real Consejo".

APFS. Carp. 50/9.

Fuentes impresas

Blondel, F., *Cours de Architecture enseigne dans l'Academie Royale d'Architecture. Premiere partie, ou sont expliquez les termes, l'origine & les principes d'architecture, & les pratiques des cinq ordres suivant la doctrine de Vitruve & de ses principaux sectateurs, & suivant celle des trois plus habiles architectes qui ayent écrit entre les modernes, qui sont Vignole, Palladio & Scamozzi*, París, Lambert Roulland en la maison d'Antoine Virré, 1675.

Blondel, F., *Cours de Architecture enseigne dans l'Academie Royale d'Architecture. Second, Troisième, Quart et Cinquième parts, ou sont expliquez les termes, l'origine & les principes d'architecture, & les pratiques des cinq ordres suivant la doctrine de Vitruve & de ses principaux sectateurs, & suivant celle des trois plus habiles architectes qui ayent écrit entre les modernes, qui sont Vignole, Palladio & Scamozzi*, París, chez l'Auteur, 1683.

L'Orme, Ph. de., *Le Premier Tome de l'Architecture*, París, Federic Morel, 1567.

Vandelvira, A., *Exposición y declaración sobre el tratado de Cortes de Fabricas que escriuio Alonso de Vandelvira* (copia manuscrita de D. Bartolomé de Sombigo Salcedo, Maestro Mayor de la de Santa Iglesia de Toledo, conservada en la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid), 1601.

Bibliografía

Azcárate Ristori, J. M. de., "El cilindro, motivo típico del Barroco compostelano", *Archivo Español de Arte*, nº 95 (1951), pp. 193-202.

Bonet Correa, A., "Las escaleras imperiales españolas", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 24 (1975), pp. 75-111.

Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1984.

Bustamante García, A., "La influencia italiana en la escalera española del Renacimiento", en Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L'Escalier dans l'Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París, Picard, 1985, pp. 171-174.

Calvo López, J., "Los rasguños de Alonso de Guardia y la práctica de la cantería española en la Edad Moderna", en Castañer López, X. et al. (coords.), *Actas de Teoría y Literatura Artística en España. I Congreso Internacional. Siglos XVI, XVII y XVIII* (celebrado en Málaga del 10-12 de Abril de 2013), [en prensa].

Castro Fernández, B. M., *Francisco Pons Sorolla. Arquitectura y restauración en Compostela (1945-1985)*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-USC, 2013.

Castro, M., "El Real Monasterio de Santa Clara, de Santiago de Compostela", *Archivo Iberoamericano*, nº 169-170 (1983), pp. 3-61.

Cortés López, M. E., "Nuevos hallazgos bibliográficos para la literatura artística compostelana. A vueltas con San Martín Pinario", en Monterroso Montero, J. M.

- (dir.), *La huella Impresa. Textos e imágenes para una historia del arte gallego*, Santiago de Compostela, Alvarellos, 2014 [en prensa].
- Cortés López, M. E., *O manuscrito “Algunos cortes de arquitectura” de Francisco Antonio Fernández Sarela*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2014 [en prensa].
- Couselo Bouzas, J., *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX* (reprod. facs. de la ed. de Santiago de Compostela: Imprenta, Librería y Enc. del Seminario, 1933), Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2005.
- Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L’Escalier dans l’Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París: Picard, 1985.
- Fernández Gasalla, L., *La Arquitectura en tiempos de Domingo de Andrade. Arquitectura y Sociedad en Galicia (1660-1712)*, 3 vol. Tesis doctoral inédita dirigida por M. del Carmen Folgar de la Calle, Santiago de Compostela, 2004.
- Fernández Gasalla, L. “Frei Tomás Alonso e Frei Gabriel de Casas” en Pulido Novoa, A. (dir.), *Artistas Galegos. Arquitecto. Séculos XVII e XVIII*, A Coruña, Nova Galicia Edicións, 2004, pp. 233-267.
- Folgar de la Calle, M. C., “Mártires, Fray Manuel de los” en Otero Pedrayo, R. (dir.), *Gran Enciclopedia Gallega*, t. XX, Santiago de Compostela, Silverio Cañada, 1974, pp. 161-162.
- Folgar de la Calle, M. C., *Simón Rodríguez*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1989.
- Folgar de la Calle, M. C., “La obra de Pedro de Arén en el convento compostelano de Santa Clara”, en *En torno al arte auriense. Homenaje a D. José González Paz*, Santiago de Compostela-Ourense, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade-Diputación de Ourense, 1990, pp. 127-138.
- Folgar de la Calle, M. C., “El convento de Santa Clara de Santiago”, en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996, pp. 117-133.
- Fraga Samp Pedro, M. D., “La Orden de las clarisas y el arte, el convento medieval de Santiago” en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996, pp. 101-116.
- Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996.
- Goy Diz, A., *La arquitectura en Galicia en el paso del Renacimiento al Barroco 1600-1650: Santiago y su área de influencia*. Tesis doctoral inédita dirigida por M^a Dolores Vila Jato, 4 vol., Santiago de Compostela: USC, 1994.
- López, A. *Los arquitectos de la iglesia de San Francisco de Santiago*, *El Eco Franciscano*, nº 611 (1919), pp. 100-102.

- López, A., “Memorias históricas de Compostela. Hospital y monasterio de Santa Cristina”, en López, A., *Nuevos estudios histórico-artísticos acerca de Galicia*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1947, pp. 29-50.
- Marías, F., “La escalera imperial en España” en Chastel, A. y Guillaume, J. (dirs.), *L’Escalier dans l’Architecture de la Renaissance* (Actes du colloque tenu a Tours du 22 au 26 mai 1979), París, Picard, 1985, pp. 165-170.
- Murguía, M., *El Arte en Santiago durante el siglo XVIII y noticia de los artistas que florecieron en dicha ciudad y centuria*, Madrid, Ricardo Fé, 1884.
- Palacios Gonzalo, J. C., *Trazas y cortes de cantería en el Renacimiento español*, Madrid, Munilla-Lería, 2003.
- Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII* (ed. facs. de la de 1930), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1988.
- Pérez Rodríguez, F., *El arquitecto D. Miguel Ferro Caaveyro: (1740-1807)*, 2 vols. Tesis Doctoral dirigida por Andrés A. Rosende Valdés, USC, 2010.
- Pita Galán, P., “La escalera como agente de propaganda religiosa: Los ejemplos del Monasterio de San Martín Pinario”, *Goya*, nº 336 (2011), pp. 228-241.
- Pita Galán, P. “La trayectoria artística de Fray Manuel de los Mártires, maestro de obras de Santo Domingo de Bonaval”, en López Calderón, C. *et alt.* (coords.), *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. 1, Santiago de Compostela: Andavira, 2013, pp. 407-423.
- Rodríguez Núñez, C, C., “El Convento de Santa Clara de Santiago en la Edad Media”, en Gigirey Liste, M. E. (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela, Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, 1996, pp. 83-100.
- Rodríguez Pazos, M. *El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias, la actual y la derruida en 1741 (1518-1862)*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1979.
- Singul Lorenzo, F. *La Ciudad de las Luces. Arquitectura y Urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2001.
- Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, 2 vol., Sada, Ediciós do Castro, 1998.
- Taín Guzmán, M., “Las monteas en Galicia: propuesta de una tipología”, *Goya*, nº 297 (2003), pp. 339-366.
- Tavares, D., *Balthasar Neumann. O último arquitecto do barroco*, Porto, Dafne, 2003.
- Ureña Uceda, A., *La escalera imperial como elemento del poder. Sus orígenes y desarrollo en los territorios españoles en Italia durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2007.
- Vázquez Martínez, A., “Los Jesuitas y la enseñanza de gramática en Santiago (siglo XVI)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos.*, nº 79 (1971), pp. 154-186.
- Viader Serra, J., “Santa Clara de Santiago en los siglos XIV-XV” en Vázquez Janeiro, I. *et alt.* (dir.), *Santiago de Compostela: la ciudad, las instituciones, el hombre*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1976, pp. 63-78.

Viegnhart-van der Valkbouman, J. M., “The Origins of the Imperial Staircase”, *Nederlands Kuntshistorische Jaarboek*, 1972, pp. 443 y ss.

Vigo Trasancos, A. (coord.), *Planos y dibujos de arquitectura y urbanismo. Galicia en los siglos XVI y XVII*, Santiago de Compostela, Consello Galego de Colexios de Aparelladores e Arquitectos Técnicos, 2003.

Vigo Trasancos, A. “La embajada a España del primer Conde de Sandwich y una vista panorámica de la ciudad de Santiago de 1666”, *Obradoiro de historia moderna*, nº 14 (2005), pp. 271-293.

Vila Jato, M. D., *O Renacemento. Arte en Compostela*, Sada, Ed. do Castro, 1993.

Wethey, H. E., “Escaleras del Primer Renacimiento Español”, *Archivo Español de Arte*, nº 145-148, (1964), pp. 295-305.

Entre la nostalgia y el recuerdo. Iconografía de San Francisco de Pontevedra

Carla Fernández Martínez¹
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: Este artículo tiene como prioridad mostrar la iconografía que generó una de las arquitecturas más significativas de Pontevedra, como es el convento franciscano. A partir del siglo XIII esta ciudad inició su época de plenitud y desarrollo urbano, convirtiéndose en uno de los principales puertos del litoral gallego. Esa bonanza económica favoreció su crecimiento demográfico y su expansión urbana, atrayendo en época temprana a las nuevas órdenes mendicantes —dominicos y franciscanos— que comenzaban a instalarse en diversos puntos de la geografía de Galicia.

Sin embargo, durante el siglo XIX, la ciudad experimentó profundos cambios que afectaron, sobre todo, a su arquitectura sacra. Por ello, en las páginas sucesivas nos centraremos en analizar la importancia que tiene la documentación gráfica para conocer cuáles fueron los cambios que experimentó el convento y la imagen que se fue fraguando del mismo.

Palabras clave: iconografía urbana, San Francisco, siglo XIX, Pontevedra.

Within nostalgia and remembrance. Iconography of San Francisco de Pontevedra

Abstract: *This article has as a priority to show the iconography generated by one of the most significant architectures in Pontevedra, as the Franciscan convent is. Since the thirteenth century this city started its age of plenitude and urban development, becoming one of the main ports in the Galician coast. That economic prosperity encouraged the growth of its population and the urban expansion, attracting at an early period, the new mendicant orders —Dominics and Franciscans— who were beginning to settle in various parts of the geography of Galicia.*

¹ La autora de este artículo es Doctora en Historia del Arte por la Universidad de Santiago de Compostela e investigadora del grupo "Iacobus" (GI-1907). Este texto fue realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Encuentros, intercambios y presencias en Galicia entre los siglos XVI y XX» (HAR2011-22899), del «Programa de Consolidación e Estructuración de Unidades de Investigación Competitivas» (GRC2013-036) y del «Programa de Consolidación e Estructuración. Redes» (R2014/024).

However, throughout the nineteenth century, the city underwent deep changes which especially affected its sacred architecture. Therefore, in the following pages we will focus on analyzing the importance of graphic documentation to know what were the changes experienced by the convent and the image that was forging of it

Key words: urban iconography, San Francisco, nineteenth Century, Pontevedra.

Entre a nostalxia e o recordo. Iconografía de San Francisco de Pontevedra

Resumo: Este artigo ten como prioridade mostrar a iconografía que xerou unha das arquitecturas máis significativas de Pontevedra, como é o convento franciscano. A partir do século XIII esta cidade iniciou a súa época de plenitude e desenvolvemento urbano, converténdose nun dos principais portos do litoral galego. Esa bonanza económica favoreceu o seu crecemento demográfico e a súa expansión urbana, atraendo en época temperá as novas ordes mendicantes —dominicos e franciscanos— que comezaban a instalarse en diversos puntos da xeografía de Galicia.

Non obstante, durante o século XIX, a cidade experimentou fondos cambios que afectaron, sobre todo, á súa arquitectura sacra. Por iso, nas páxinas sucesivas centrarémonos en analizar a importancia que ten a documentación gráfica para coñecer cales foron os cambios que experimentou o convento e a imaxe que se foi fraguando del.

Palabras clave: iconografía urbana, San Francisco, século XIX, Pontevedra.

El esplendor de Pontevedra en la Baja Edad Media y la llegada de las órdenes mendicantes

La ciudad de Pontevedra atravesó momentos de gran importancia, pero también vivió episodios de pobreza y olvido tras la pérdida de su vitalidad marítima y pesquera. Su crecimiento se inició en la Baja Edad Media y alcanzó su máximo esplendor en el siglo XV y en gran parte del XVI, convirtiéndose en uno de los principales puertos del litoral gallego². Se presentaba como una ciudad amurallada, en la que, además de la cerca, sobresalían numerosas casas torreadas que le conferían un aspecto fortificado. En su fuero no se reflejaba ninguna finalidad defensiva, pero es posible que su fundación haya tenido motivaciones similares a las de las ciudades bastida del País Vasco o

² Sobre el desarrollo de Pontevedra en la Edad Media, véase: Armas Castro, J., *Pontevedra en los siglos XII al XV: configuración y desarrollo de una villa medieval*, A Coruña, 1992; García Braña, C., *Pontevedra. Planeamiento histórico y urbano*, Pontevedra, 1988; Juega Puig, J., Peña Santos, A. de, Sotelo Resurrección, E., *Pontevedra villa amurallada*, Pontevedra, 1995.

a las fronterizas del Miño, debido a las características geográficas, históricas y urbanas que comparte con estos núcleos³.

Esta bonanza económica favoreció su crecimiento demográfico y su expansión urbana, atrayendo en época temprana a las nuevas órdenes mendicantes –franciscanos y dominicos– que comenzaban a instalarse en diversos puntos de la geografía de Galicia. Iniciada la primera mitad del siglo XIII, estas comunidades emprendieron una actividad pastoral e intelectual de gran alcance⁴, ubicándose en multitud de villas, donde levantaron sus casas, gracias al apoyo del alto clero, del papado, de la realeza y de la burguesía⁵.

Los franciscanos optaron por un gran número de núcleos, con independencia de su relevancia, mientras que los dominicos se limitaron a aquellas poblaciones que disfrutaban de una mayor pujanza y prosperidad, sobre todo a partir de los años setenta del siglo XIII⁶. Primeramente, solían emplazarse en asentamientos existentes en los arrabales de las ciudades y, a finales del siglo, comenzaron a levantar una arquitectura propia, merced a su progresiva aceptación popular. Sin embargo, como se comentará en las páginas sucesivas, la escasez de datos, las múltiples reformas de época Moderna y Contemporánea y la exclaustación dificultan el conocimiento de la estructura que siguieron en sus dependencias conventuales. Además, a diferencia de sus antecesores, ni franciscanos ni dominicos determinaron un tipo de convento ideal, limitándose a indicar que sus fábricas debían ser austeras, funcionales y acordes con la *devotio moderna*.⁷

Centrándonos en el caso pontevedrés, la llegada de los franciscanos a la villa se produjo en la segunda mitad del siglo XIII, coincidiendo con su auge y desarrollo, de modo que, como señaló García Oro, en el último tercio de dicha centuria se podía constatar “su presencia y personalidad”⁸. Esta orden optó por asimilar las técnicas y tradiciones propias de la zona en la construcción de sus conventos e iglesias, aunque se inclinaron por dos soluciones principales: los templos de cruz latina y los de nave rectangular con capillas entre contrafuertes⁹. En Galicia el prototipo lo constituyó

3 Para mayor información, véase: Fernández Martínez, C., “La memoria recuperada. Una aportación al estudio de la arquitectura desaparecida de Pontevedra”, *Liño. Revista de Historia del Arte*, 20 (2014), pp. 75-84.

4 Véase: Manso Porto, C., “Arquitectura mendicante en Galicia”, en *Congreso Internacional da cultura galega*, 1922, pp. 5-64.

5 Al respecto, puede resultar de interés: Manso Porto, C., “Arquitectura mendicante en Galicia hacia 1400, patronos, mecenas, tipologías constructivas y estilos artísticos”, en *IX Memorial Filgueira Valverde: O retablo de Belvis e a arte e cultura do seu tempo en Galicia*, Pontevedra, 2010, pp. 33-68.

6 Manso Porto, C., *Arte Gótico en Galicia: los dominicos*, A Coruña, 1993, I, pp. 31-43.

7 Concretamente, los franciscanos sugirieron ciertas normas relativas a las características que debían presentar sus templos, tanto de tipo constructivo como ornamental, en el concilio de Narbona de 1260, indicando que: “(...) de ningún modo las iglesias deben ser abovedadas, excepto el presbiterio. Por otro lado el campanario de la iglesia en ningún sitio se construirá a modo de torre; igualmente nunca se harán vidrieras pintadas, exceptuando que en la vidriera principal detrás del altar mayor, puedan haber imágenes del crucifijo, de la Santa Virgen, de San Juan, de San Francisco y de San Antonio”. Cuadrado, M., *Arquitectura de las órdenes mendicantes*, Madrid, 1993, p. 9.

8 García Oro, J., *Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, 1988, p. 121.

9 Para mayor información véase: Cuadrado, M., *Arquitectura de las órdenes mendicantes...*, *op. cit.*, p. 17. La autora apunta que la iglesia de cruz latina fue la tipología que se adoptó en Asturias y Galicia, aunque señala que

el ejemplo santiagués¹⁰ y desde allí se extendió por toda la comunidad, adoptando diversas variantes¹¹. En la mayoría de los casos, se decantaron por un terreno extramuros, pero en las inmediaciones de alguna de las puertas de la cerca, aunque en Viveiro, Ribadeo y Pontevedra, se ubicaron dentro del recinto mural. Precisamente, en la ciudad del Lerez escogieron una pequeña parcela al sur, en un solar rodeado de huertas, muy próximo a la muralla y a una de sus puertas.

Breve nota del convento de San Francisco de Pontevedra

La primera referencia documental sobre el convento franciscano de Pontevedra procede del testamento de Arias Fernández Vilar, quien legó doscientos maravedís para la obra¹². A lo largo de las centurias sucesivas, continuaron realizándose numerosas mandas testamentarias y deseos de inhumación, que confirman la progresiva popularidad alcanzada por los frailes¹³.

Pese a que los documentos del convento se remontan al siglo XIV, su fábrica se rehizo durante el Barroco, período en el que se construyó la bóveda de cañón de la nave¹⁴. En el templo se siguió la tipología habitual en la arquitectura mendicante gallega, optando por la planta de cruz latina de una nave y cabecera destacada hemidecagonal, flanqueada por dos absidiolos, pero se introdujeron ciertas variantes al incorporar una capilla contrabsidial en la lado de la epístola y otra en la nave, dedicada a Santa Lucía. Sin embargo, de las dependencias conventuales tan solo se conservan una serie de fustes, basas y capiteles, custodiados en el Museo Provincial, así como un tímpano decorado con el tema del Calvario y la figura de san Francisco.

El antiguo convento medieval fue sustituido por otro más reciente, pero se respetó la misma ubicación. Además, sufrió numerosas alteraciones y, tras la exclaustación en 1835, se destinó a diversos fines, como cuartel, almacén y cuadra. El estado de

experimentó diversas variaciones. Por ello, cita ejemplos con un solo ábside poligonal, como San Francisco de Viveiro; con tres capillas poligonales, como San Francisco de Lugo, San Francisco de Pontevedra, San Francisco de Ourense y San Francisco de Oviedo, y, finalmente, los que cuentan con tres capillas –la central poligonal y las laterales rectangulares, como se observa en San Francisco de Betanzos, San Francisco de A Coruña y San Francisco de Ribadeo. Además, sobre las construcciones franciscanas gallegas, véase: Fraga Sampedro, M^a. D., *Arquitectura de los frailes conventuales menores en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Santiago de Compostela; *Ídem*: “Los franciscanos conventuales en la construcción de templos y conventos (s. XIII-XV)”, *Congreso Internacional sobre Franciscanismo en la Península Ibérica*, Madrid, 2006, pp. 27-59.

10 Sobre San Francisco de Santiago, véase, entre otros: Pazos, M., *El convento de San Francisco de Santiago y sus dos iglesias, la actual y la derruida en 1741*, Santiago de Compostela, 1979.

11 Castro, M. de, “El arte franciscano en España durante los siglos XIII-XVI”, *Verdad y Vida*, 200 (1992), pp. 423-438.

12 Fraga Sampedro, M^a. D., *Arquitectura de los frailes conventuales menores en la Edad Media...*, *op. cit.*, p. 101.

13 En 1277, el tesorero de Santiago, Pedro Abril, realizó diversas donaciones a los frailes, en 1300 Marí Domínguez dejó constancia de su deseo de inhumación donando la cantidad necesaria, al igual que hizo años después Payo Gómez Chariño; en el segundo tercio del siglo XIV continuaron las donaciones, hecho que permite comprobar la dilatación de las obras en el tiempo. Para mayor información, véase: *Ibidem*, pp. 101-102.

14 Soraluce Blond, J. R., *Arquitectura gótica en Galicia*, Santiago de Compostela, 1986, pp. 46-47.

abandono en el que se encontraba hizo que D. Eduardo Vicenti Reguera propusiese su declaración como monumento en 1896¹⁵. Dicha declaración fue el punto de partida para las primeras obras de restauración realizadas por Arturo Calvo Tolomen a finales del siglo XIX y principios del XX, que consistieron en la limpieza de los paramentos para dejar a la vista las ventanas del ábside y el rosetón. De mayor alcance fueron las de 1921; ese año, la Dirección General de Bellas Artes encargó a Juan Argenti y Navajas nuevas intervenciones de restauración, que no fueron ajenas a la polémica. Se sustituyó la estructura de la cubierta y se ejecutó un falso techo de artesonado¹⁶. De todas formas, la intervención más relevante fue proyectada por Francisco Pons-Sorolla y Arnau y Luis Menéndez Pidal a partir de los años 50¹⁷. En su actuación trataron de solucionar los problemas del monumento, repararon las cubiertas, levantaron el tejado, sustituyeron el entablamento y repusieron las tejas curvas. Cinco años después, se ejecutaron los trabajos en el exterior y se adecentaron sus alrededores, mejorando también el acceso principal. Su ubicación en una de las plazas más concurridas del centro histórico —la Herrería— le otorgaba un papel importante en el urbanismo de la ciudad, por lo que era decisivo que contribuyese al decoro. Las obras consistieron en una reconversión de la rampa con una escalinata formada por grupos de tres peldaños. Finalmente, en 1961, se intervino en la cabecera de la iglesia y se procedió a la supresión del altar moderno, marcando la jerarquía con un nuevo enlosado y añadiendo una grada de peldaño único ante el altar.

El último episodio dramático para el convento se produjo en 1995, cuando un incendio destruyó la totalidad de la cubierta y el piso del claustro. En la rehabilitación, dirigida por Celestino García Braña, se optó por conjugar las piezas de cantería que se conservaban y levantar las partes desaparecidas, utilizando técnicas y expresiones actuales¹⁸. Durante las obras, se encontraron restos de canalizaciones de piedra del siglo XVI y otros elementos arquitectónicos del antiguo claustro gótico.

No cabe duda de que el templo franciscano es uno de los hitos urbanos más destacados de Pontevedra. Su posición centralizada en una de las plazas más importantes de la ciudad enfatiza su monumentalidad y protagonismo, pese a las diversas pérdidas y alteraciones que sufrió la fábrica primitiva en época contemporánea. Por ello, en las páginas siguientes trataremos de mostrar cómo desde sus orígenes fue una de las arquitecturas más emblemáticas de Pontevedra, que quedó inmortalizada por el lápiz o el pincel de viajeros, artistas y creadores.

15 "Leyes declarando monumentos nacionales el Teatro Romano de Sagunto y la iglesia de San Francisco de Pontevedra", *Gaceta de Madrid*, 241 (28/08/1896), p. 735.

16 Véase: García Braña, C., "Rehabilitación del claustro y nave de la iglesia de San Francisco de Pontevedra", en *Pontevedra no obxectivo de Chamoso Lamas*, Pontevedra, 1996, pp. 13-15.

17 En 1950 se procedió a la reposición de la cubierta de la nave mayor y de las capillas laterales (AGA. Sección Cultura, 26/337). Solo cinco años después se realizó una restauración y mejora del acceso, mediante una construcción de una escalera "a la italiana". (AGA, Sección Cultura, 26/364).

18 Para mayor información sobre el proceso de rehabilitación, véase: García-Braña, C., "Rehabilitación del claustro y nave de la iglesia de san Francisco...", *op. cit.*, pp. 13-26.

Iconografía urbana y descripciones del convento de San Francisco

En los últimos años han aumentado considerablemente los estudios centrados en la representación del mundo urbano¹⁹. Desde diversos puntos de vista, numerosos investigadores han intentando analizar la evolución, la función y el significado de dichas imágenes, normalmente partiendo de casos locales. Ese interés por los retratos de la ciudad ha permitido el desarrollo de una gran variedad de líneas de estudio dentro de lo que denominamos como iconografía urbana. La importancia de estos documentos gráficos, independientemente de su calidad artística, radica en la información que nos brindan no solo para estudiar cómo evolucionaron ciertas arquitecturas, sino sobre todo para apreciar cómo fueron percibidas a lo largo de la historia.

Es cierto que los testimonios plásticos que conservamos de San Francisco son menores que los del otro ejemplo de arquitectura mendicante del centro histórico, como son las ruinas de Santo Domingo. Sin embargo, gracias a la consulta de archivos, prensa y a los ricos fondos del Museo Provincial, hemos podido trazar una historia gráfica de esta arquitectura a través de sus representaciones. En su análisis distinguiremos aquellas imágenes que se detienen exclusivamente en su plasmación, de otros testimonios y descripciones que no lo tuvieron como único motivo de inspiración, pero que inciden en su relevancia desde la Edad Moderna, época de la que conservamos los vestigios más antiguos.

Comenzando por aquellos que lo presentaron como único protagonista, conservamos dos ejemplos de su interior, realizados por el pintor Jenaro Pérez Villaamil, una serie de reconstrucciones hipotéticas creadas por colaboradores de la *Sociedad Arqueológica de Pontevedra* —Celso García de la Riega y Federico Alcoverro López— y una acuarela del pontevedrés Enrique Campo Sobrino²⁰.

Las láminas más antiguas fueron elaboradas por Pérez Villaamil en 1849 con motivo de su viaje a Galicia²¹. Según apuntó Valle Pérez²², sus ilustraciones del periplo evidencian su pasión por el viaje y el pasado monumental, abandonando los paisajes artificiosos habituales en su producción anterior para decantarse por el di-

19 Son numerosos los estudios realizados recientemente sobre lo que entendemos por iconografía urbana; limitándose a los retratos de la ciudad destacan las investigaciones realizadas por el *Centro Interdipartamentale sull'iconografia della città Europea*, dependiente de la Universidad de Nápoles, cuyas publicaciones han tenido una gran importancia para el planteamiento metodológico de este estudio. Para el caso concreto de Pontevedra, véase: Fernández Martínez, C., *Iconografía de una ciudad atlántica. Memoria e identidad visual de Pontevedra*, Santiago de Compostela, 2013; *Ídem*: "La memoria recuperada. Una aportación al estudio de la arquitectura...", *op. cit.*, pp. 75-84.

20 Para mayor información sobre estos autores, remitimos al catálogo de la exposición del Museo de Pontevedra: Filgueira Valverde, J., Valle Pérez, J. C. (coord.), *Os debuxantes da Sociedade Arqueolóxica de Pontevedra*, Pontevedra, 1995.

21 Sobre los dibujos de su viaje a Galicia, véase: De la Fuente Andrés, F., *Jenaro Pérez Villaamil dibujantes. El viaje a Galicia de 1849*, A Coruña, 1988.

22 Valle Pérez, J. C., "Tres nuevos dibujos de Jenaro Pérez Villaamil en el Museo de Pontevedra", *Museo de Pontevedra*, LIII (1999), pp. 303-318.

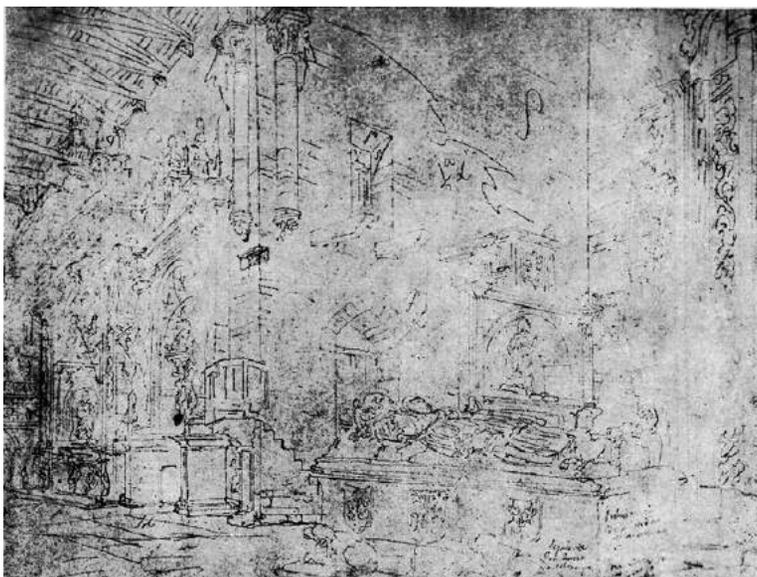


Figura 1. Pontevedra. San Francisco. Jenaro Pérez Villaamil, 1849.

bujo arqueológico, caracterizado por la fidelidad topográfica. Sánchez Cantón señaló que dibujó el interior del templo el 17 de septiembre de 1849, legándonos dos láminas del crucero norte, que nos permiten observar algunos elementos del edificio que no se conservan en la actualidad²³. En la primera de ellas cabe destacar el artesonado de la cubierta, que fue sustituido por un techo de tablilla. Como es habitual en su producción, para humanizar la arquitectura, incluyó a un fraile, aunque habían sido expulsados en 1836. El segundo dibujo se detiene también en el brazo Norte del crucero y en parte del muro del Evangelio de la nave. En este caso, nos facilita el análisis de la techumbre con vigas de madera, las ménsulas a modo de rollo y tres grandes zapatas que sostienen la tribuna situada a la derecha del púlpito; sin embargo, su atención se dirigió al sepulcro de Juan Feijóo de Sotomayor, situado en el lado del Evangelio (figura 1).

Hasta principios del siglo XX no se realizó ningún otro testimonio de las dependencias conventuales. Sin embargo, en los primeros años de la nueva centuria dos de los colaboradores de la *Sociedad Arqueológica* trataron de reconstruir el aspecto que podía haber presentado el convento. Para entender la creación de esta *Sociedad* debemos recordar que las drásticas intervenciones urbanas del siglo XIX motivaron la creación de un fuerte debate social con posiciones a favor y en contra. El 12 de junio de 1882 las ruinas de Santo Domingo fueron declaradas Monumento Nacional, salvándose, así, uno de los restos más interesantes del medioevo pontevedrés. La necesidad de protegerlas fue uno de los motivos que contribuyó a que una serie de intelectuales, amantes de la historia local, decidiesen reunirse y fundar la *Sociedad*

23 Sánchez Cantón, F. J., "El pintor Villaamil en Pontevedra", *Museo de Pontevedra*, II (1942), pp. 169-174.

Arqueológica de Pontevedra en 1894, bajo la dirección de Don Casto Sampedro y Folgar²⁴. Los proyectos impulsados y desarrollados en el seno de esta *Sociedad* fueron numerosos –exposiciones, recopilaciones de música popular, de leyendas de Galicia, diccionario de jerga de los canteros, corrección y aumento del diccionario gallego, restauraciones, etc.–, pero el que nos interesa aquí es su afán por la reconstrucción plástica de la Pontevedra antigua. Fueron numerosos los dibujantes, artistas y aficionados que colaboraron en este proyecto, cuyo objetivo era tratar de conocer los elementos urbanos y monumentos más significativos que ya habían desaparecido o que habían sido profundamente alterados. Entre ellos destacaron Federico Alcoveiro López y Celso García de la Riega, quienes elaboraron unos sugestivas láminas sobre el aspecto que podría haber tenido el convento franciscano, apoyándose en las investigaciones y documentación de Casto Sampedro.

García de la Riega intensificó su actividad con la *Arqueológica* a partir del 1900, manifestando un gran entusiasmo por el proyecto de reconstrucción monumental de Pontevedra. Su disposición hacia la historia le animó a crear una colección de ilustraciones dedicadas a aquellas construcciones que estaban siendo aniquiladas. Una de sus láminas se titula *Pontevedra en el siglo XV: ábside de la iglesia de San Francisco y Torre de los Abades*, para incidir en estos dos elementos del convento (figura 2). En ella podemos apreciar el desnivel de las alturas del templo y el predominio de la cabecera, caracterizada por los grandes ventanales de doble arco apuntado, separados por contrafuertes y divididos en tres cuerpos escalonados. Su detallismo hace posible distinguir los motivos decorativos de la cornisa de remate, formada por cobijas en chaflán y canecillos de tipo geométrico. Por otro lado, incluyó una de las torres de mayores dimensiones de la muralla, la de los Abades; sobresalía con respecto a la cerca, era de sillería, contaba con un balcón y remate almenado y estaba comunicada con el templo. Su serie sobre la cerca fue el pretexto de otro dibujo dedicado a la puerta de San Francisco. En este caso, optó por situar la arquitectura en segundo término para señalar su posición intramuros, en un terreno rodeado de árboles, incidiendo en la ordenación de los diversos volúmenes con un transepto muy pronunciado. Por último, debemos aludir a una reconstrucción hipotética del convento visto desde el norte. Como en los ejemplos anteriores, recaló su posición separada del caserío mediante un pequeño muro al que se abrían dos puertas. Debido a la irregularidad del terreno, en el acceso se situaba una escalera de doble tramo. La fachada se caracterizaba por el rosetón gótico, reconstruido a principios del siglo XX, y la puerta principal –formada por dos arquivoltas apuntadas, molduradas en nacela y rematadas en un junquillo– que se abría hacia un pequeño atrio de acceso.

24. Sobre el contexto en el que se creó esta sociedad y sus diversos proyectos, véase, entre otros: Costas Carbajal, A., "Casto Sampedro: arqueología e memoria". Diputación de Pontevedra, Pontevedra, 2012; Filgueira Valverde, J. C., "Don Casto Sampedro y su Sociedad Arqueológica", *Museo de Pontevedra*, V (1948), pp. 16-49; Valle Pérez, J. C., "El contexto intelectual pontevedrés: la *Sociedad Arqueológica de Pontevedra*", en *Cancionero musical de Galicia*, A Coruña, 2007, pp. 30-32.



Figura 2. Pontevedra en el siglo XV. Ábside de la iglesia de San Francisco. Torre de los Abades. Celso García de la Riega, principios del siglo XX. (Museo de Pontevedra).

Federico Alcoverro fue el otro gran colaborador de la *Arqueológica* y el que se centró también en estos dos motivos. Fue profesor del Instituto y uno de los artistas que más participó en el proyecto de reconstrucción de la Pontevedra antigua. Sus dibujos se apoyaron en los datos y referencias que le ofrecían Casal y Lois y Sampedro Folgar y en las fotografías de Francisco Zagala, de ahí su interés documental. Representó parte de la muralla y el ábside, haciendo hincapié en la articulación volumétrica del conjunto. Asimismo, dedicó una lámina a la fachada principal, mostrando ese acceso escalonado. Sus láminas, datadas en 1907, presentan la zona oriental y occidental respectivamente. En la primera, se repiten los mismos elementos que en la obra de De la Riega, aunque incorporó un remate almenado en el ábside y en las capillas contiguas. En cuanto a su testimonio sobre la fachada reflejó su aspecto a principios del siglo XX, momento en el que la fábrica experimentó grandes transformaciones, debido a las obras de restauración que reconstruyeron el rosetón gótico (figura 3). Al igual que hizo De la Riega, incidió en su separación mediante un muro con escalinata que daba acceso al pórtico. Sobre dicha puerta se situaba el tímpano procedente del antiguo convento; hacia el exterior estaba coronado con dosel y ofrecía la imagen de la Virgen con el niño rodeada de ángeles, y en el interior, la escena del Calvario. Según



Figura 3. Pontevedra. Entrada norte al atrio, iglesia y exconvento de San Francisco. Federico Alcoverro López, 1907. (Museo de Pontevedra).

El primer perfil urbano de la ciudad fue realizado en 1595 por Rodríguez Moñiz (figura 5). Los datos biográficos sobre Moñiz son escasos, aunque González García-Paz²⁶, apoyándose en las aportaciones de Aparici, señaló que en 1587 fue el responsable del reconocimiento de las defensas de Baiona y A Coruña, ciudad para la que proyectó la reparación del castillo de San Felipe. Se cree que en 1595 visitó Galicia y que en esa fecha pudo estudiar la ría de Pontevedra y realizar el *Retrato de la Villa y Moreyra*, los dos elementos fundamentales del urbanismo medieval de la villa. Dentro del entramado urbano solo es posible identificar algunas de las construcciones más relevantes, como el convento franciscano, identificado con la letra “e”. Aparece en el centro de la lámina, adosado a los muros y se caracteriza por sus grandes proporciones, por el rosetón gótico de su fachada y por la diferenciación de diversas dependencias anexionadas al cuerpo de la iglesia.

Fraga Sampedro²⁵, se trataba del reaprovechamiento de una pieza que en origen debía situarse sobre la puerta de salida al convento o a la iglesia.

Además de estas reconstrucciones hipotéticas, contamos con una acuarela de Enrique Campo. Este joven artista pontevedrés se limitó a mostrar el frente del convento, parte de la delegación de hacienda y en primer plano incluyó la plaza de la Herrería y el arbolado de los Jardines Casto Sampedro (figura 4). Aunque se trata de una obra personal, incidió en la articulación volumétrica de la iglesia franciscana, diferenciando su fachada principal, el profundo transepto y la torre del campanario.

Como se anticipó junto con estas recreaciones, conservamos diversas representaciones y vistas de la ciudad que de una manera u otra inciden en la importancia del convento y en el interés que despertó entre los viajeros y artistas que dejaron su impresión literaria o pictórica sobre Pontevedra.

25 Fraga Sampedro, M^a. D., *Arquitectura de los frailes conventuales menores...*, op. cit., p. 115.

26 González García-Paz, S., *Pontevedra a finales del siglo XVI. Tres dibujos desconocidos*, Pontevedra, 1965, p. 13.



Figura 4. *Iglesia de San Francisco*. Enrique Campo Sobrino, principios del siglo XX. Colección privada.

Ese mismo año se realizó el plano más antiguo sobre las dimensiones de la cerca. Su autor fue Leonardo Turriano, uno de los militares que estuvo al servicio de Felipe II²⁷. En él solo se puede distinguir el recinto amurallado, delimitado en color carmín, y dos de las edificaciones más relevantes: la fortaleza arzobispal —detallada con la letra C— y el convento franciscano —identificado con la B—.

Estos dos documentos gráficos son los testimonios más antiguos sobre el urbanismo pontevedrés y ambos inciden en el protagonismo del convento franciscano por tratarse de uno de los hitos más destacados del burgo. Pese a las profundas alteraciones que experimentó su fábrica desde época moderna, continuó siendo una de las arquitecturas que más despuntaban de la antigua villa. Así, desde mediados del siglo XIX, tanto las estampas como las descripciones en las que figuró Pontevedra siguieron aludiendo a la gran mole pétreo.

27 El plano carece de firma pero ha sido atribuido por Soraluce Blond a este ingeniero porque era el único facultativo que se encontraba en Galicia con capacidad para opinar sobre las intervenciones que se estaban llevando a cabo. Soraluce Blond, J. R., *Castillos y fortificaciones de Galicia: la arquitectura militar de los siglos XVI-XVIII*, A Coruña, 1985, p. 155.

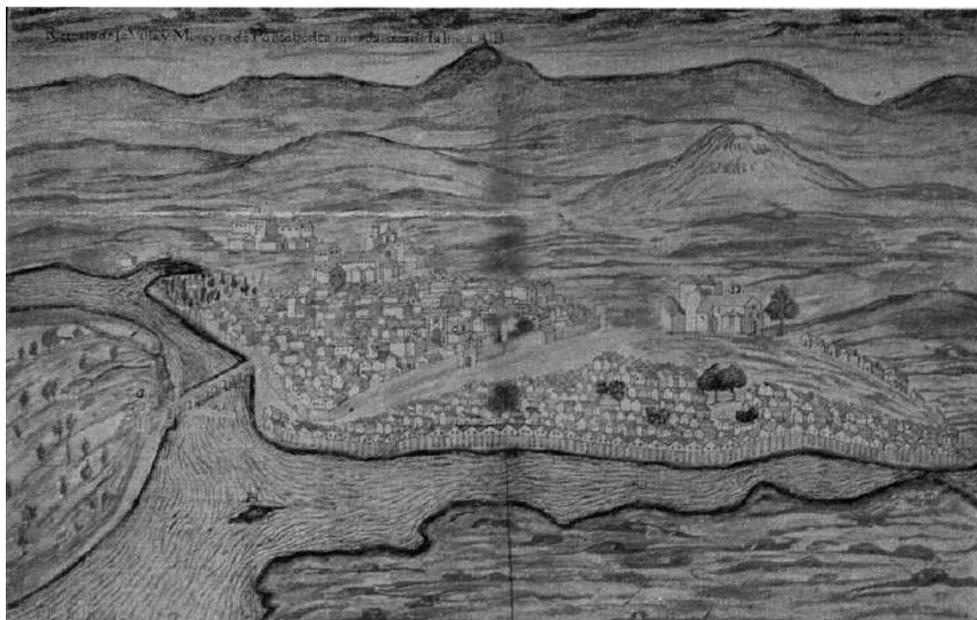


Figura 5. Retrato de la villa y Moreyra. Rodríguez Moñiz, 1595. (Archivo General de Simancas).

A partir de 1850, Francisco Boranat y Satorre comenzó a publicar *España Geográfica Histórica Ilustrada*, obra en la que incluyó una vista de Pontevedra y una descripción detallada que completaba la información. Aunque el grabado no permite observar con claridad la arquitectura, el texto señalaba su presencia definiéndola como “suntuoso convento de observantes de San Francisco”²⁸. Tan solo dos años después, se realizó otro grabado con motivo de la visita de los Duques de Montpensier el 28 de julio de 1852²⁹. Para su recepción se eligió la plaza de la Herrería, conocida como la de la Constitución, que se engalanó con diversos elementos de arquitectura efímera³⁰. La lámina se limitó a presentar el convento franciscano y la actual delegación de hacienda, concluida alrededor del 1800. Precisamente, dado que su recepción iba a tener lugar en el edificio de la diputación, la estampa dirigió su atención hacia él, presentando su monumental fachada y el atrio y torre del convento franciscano. En ella podemos observar que todavía no se había remodelado el terreno situado ante el templo, que adolecía del rosetón gótico añadido en el siglo XIX.

También la prensa periódica insistió en el protagonismo de San Francisco. El 30 de marzo de 1875 *La Ilustración Española y Americana* incluyó en sus páginas una estampa de Pontevedra. Se trataba de un perfil urbano que mostraba la fachada

28 Boranat y Satorre, F., *España Geográfica Histórica Ilustrada*, Madrid, 1850.

29 Zepedano y Carnero, N., *Relación de la llegada, permanencia y salida de SS. AA. RR. los Serenísimos Duques de Montpensier*, Santiago de Compostela, 1852, p. 40.

30 Para mayor información sobre el uso de la arquitectura efímera, véase: Bonet Correa, A., “La arquitectura efímera del Barroco en España”, en *Arte Barroco e Ideal Clásico*, Madrid, 2004, pp. 19-42.

marítima, pero en el que es posible distinguir parte de las dependencias franciscanas en el último plano; en este caso, la descripción textual resaltaba su presencia definiéndolo como “magnífico convento de San Francisco, restaurado en el siglo XVIII con un iglesia del siglo XII”, al igual que hizo *La Ilustración. Revista hispano-americana* informando a sus lectores sobre “el grandioso convento de San Francisco, donde están establecidas las oficinas del Estado”.

Nota final

El convento de San Francisco es todavía hoy uno de los hitos urbanos más significativos del centro histórico de Pontevedra, pero la percepción actual de este monumento difiere notablemente de la que tuvieron los artífices de estas láminas. Como hemos visto, gran parte de ellas fueron realizadas en el seno de la *Sociedad Arqueológica de Pontevedra* y, por ello, sus creadores fueron auténticos fedatarios del debate generado en torno a la conservación o no de los monumentos históricos, que enfrentó a los partidarios del progreso y de la demolición de ciertos signos del pasado con los que reiteraron la necesidad de conservar, tutelar y valorar el patrimonio arquitectónico³¹.

Fue uno de los edificios que sufrió mayores alteraciones desde época moderna. Gozaba, y sigue haciéndolo, de una ubicación privilegiada y se integraba en el antiguo recinto amurallado, sobresaliendo frente al resto del caserío de sabor popular.

La parquedad de información histórica conservada dificulta el estudio de sus características constructivas, motivo por el que la documentación gráfica a la que hemos aludido es una de las herramientas de las que disponemos para su conocimiento, y nos permite confirmar que, pese a sus continuas alteraciones a lo largo de su historia, fue uno de los contenedores de la memoria pontevedresa con el que se identificaron un buen número de artistas, creadores y viajeros.

31 Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, 1973, pp. 250-251.

Mestre Aquilino e o caminho de Santiago

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha
Universidade Católica de Porto

El maestro Aquilino y el camino de Santiago

Resumen: Apenas hay estudios sobre el patrimonio jacobeo portugués. Pero es enorme el poso cultural “de Santiago” custodiado en la memoria popular, desde los antecedentes paganos hasta la intensa peregrinación cristiana. Aquilino Ribeiro (1885-1963), uno de los mayores escritores portugueses del siglo XX, hijo de la cultura rural del interior del país, aunque desde su juventud vivió en el mundo urbano, entonces incipiente, no se olvidó de la riqueza del ambiente que lo vio nacer. De vez en cuando –y en realidad son muchas las ocasiones, pues es difícil contar sus escritos– aparece en sus textos el tema “Santiago”, preguntándose el porqué y el cómo, como hacemos todos y lo harán nuestros hijos, “de esta peregrinación a Compostela que es la vida”. Así escribió Aquilino, en los últimos años de su vida.

Palabras clave: Santiago, San Gonzalo de Amarante, Peregrinación, Compostela, antecedentes paganos, Caminos, Leyendas.

Master Aquilino and the Way of Saint James

Abstract: There are only a few Portuguese Jacobin heritage studies. But the contents “of St James” stored in popular memory are really huge, from the pagan background to the intense Christian pilgrimage. Aquilino Ribeiro (1885-1963) was one of the greatest Portuguese writers of the 20th century; he was a son of the rural culture in the inland. Although practically since his youth he has lived in the urban world that was just beginning, he hasn’t forgotten the wealth of the place where he was born. From time to time – I could say many times, because he wrote so much –the topic “St James” appears, wondering why and how, how we all do it and how will our children do it “in this pilgrimage to Compostela that life is”. Here’s what Aquilino wrote by the end of his life.

Keywords: St James, St Gonçalo of Amarante, Pilgrimage, Compostela, Pagan background, Paths, Legendary.

O mestre Aquilino e o camiño de Santiago

Resumo: Apenas hai estudos sobre o patrimonio xacobeo portugués. Pero é enorme o poso cultural “de Santiago” custodiado na memoria popular, desde los antecedentes pagáns ata a intensa peregrinación cristiá. Aquilino Ribeiro (1885-1963), un dos maiores escritores portugueses do século XX, fillo da cultura rural do interior do país, malia que desde a súa mocidade viviu no mundo urbano, daquela incipiente, non esqueceu a riqueza do ambiente que o viu nacer. De cando en vez —e en realidade son moitas as ocasións, pois é difícil contar os seus escritos— aparece nos seus textos o tema “Santiago”, preguntándose o porqué e o como, como facemos todos e farán os nosos fillos, “desta peregrinación a Compostela que é a vida”. Así escribiu Aquilino, nos últimos anos da súa vida..

Palabras clave: Santiago, San Gonzalo de Amarante, Peregrinación, Compostela, antecedentes pagáns, Camiños, Lendas.

Aquilino Ribeiro (1885-1963) foi um beirão de quatro costados e, mais do que isso, um aldeão serrano. Por onde quer que andasse, Paris ou Lisboa, foi sempre um homem da sua terra: a Natureza, os bichos e o Homem, rios, nuvens, montes e árvores, tudo o que desse por *A Criação*, era o assunto dos seus livros. *Abóboras no telhado* (1963), *Aldeia [terra, gente e bichos]* (1964); *Andam faunos pelos bosques* (1926); *Cinco reis de gente* (1948); *O Homem da Nave* (1968); *Quando os lobos uivam* (1958); *Terras do Demo* (1919), etc, etc, etc, são alguns dos seus muitos títulos, em que fundamentalmente abordou a aldeia, a serra, o mundo rural.

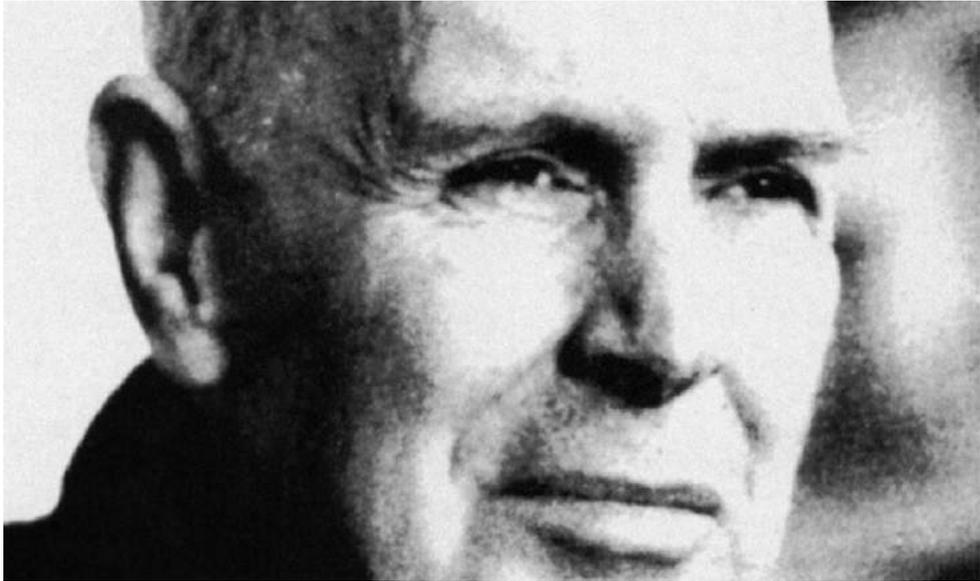
Em 1958, cinco anos antes da morte, na dedicatória de *Quando os lobos uivam* ao Dr. Francisco Pulido Valente, Aquilino escreveu assim:

“Nesta peregrinação a Compostela, que é a vida, esgotou-se-me o bernal de romeiro e a cabacinha, ou está por pouco. A jornada foi [e muitos dos que tinham rompido marcha comigo ficaram no percurso, alma em pena e clamorosa. Alguns, vítimas pela liberdade. Quando teremos nós ensejo de prestar honras fúnebres a esses nobres caminheiros?”¹

De facto, Mestre Aquilino foi um grande caminhante: para a Lapa, para Lamego, por Barreiras (hoje Vila Nova de Paiva) até Viseu, depois para Beja, já estava em Lisboa, fugiu para Paris, casou na Alemanha, subiu ao Minho, a Santiago de Romarigães, daí desceu a Lisboa pelo Cavalinho e por aquela tremenda estrada de Carneiro eivada de quadrilheiros. Conhecia, portanto, de pé posto todos os caminhos das terras e serras da Beira², tudo palmilhou e andarilhou por *Caminhos errados*, utilizando até uma *Via Sinuosa* (19218) ou a *Estrada de Santiago* (1922), numa verdadeira *Geografia sentimental* (1951), *De Meca a Freixo de Espada à Cinta* (1960).

¹ Lisboa: Bertrand, 1958.

² Beira é uma vasta região do território português, situada no interior e entre os rios Douro e Tejo. Subdivide-se depois em duas: a Beira Alta e a Baixa (as duas também ditas Beira Interior). Encostada à Beira Alta e ao mar, há ainda a Beira Litoral. O sudoeste desta vasta região divide-se em Ribatejo e Estremadura.



Aquilino Ribeiro (1885-1963), um dos maiores escritores portugueses do século XX.

Santiago e Aquilino

Assim sendo, Aquilino Ribeiro tinha necessariamente de se referir aos Caminhos de Santiago.

Fê-lo muitas vezes, saliento desde já. E isto num tempo em que a peregrinação a Santiago de Compostela, na prática, já só existia nos recônditos da memória popular. O século XIX — perdoe-se-me o dislate — já quase não viu peregrinos. “O abismo cavado entre a religião e o espírito dos tempos modernos”, a “luta contra o catolicismo armado na sua couraça”³, a secularização que começava a processar-se, bem como as guerras e hecatombes financeiras da primeira metade do séc. XX, tinham feito da peregrinação compostelana algo de perdido no longínquo do tempo, de que quase só a lenda guardava notícia.

Em tempo anterior, no entanto, tinham sido tantos e tantos os peregrinos jacobitas a palmilhar as terras da Beira, de Viseu a Trancoso, atravessando a Estrela e mais acima o Douro, vindos da longínqua Via da Prata ou das terras de Além Tejo, parando aqui e ali nas igrejas e ermidas de invocação jacobea, por caminhos de pé posto ou pelas estradas de feitura romana que conservavam ainda seu calcetamento ou traçado, atravessando pontes e poldras, buscando albergarias e hospícios onde dormir ao abrigo de chuvas e relentos! Por falar em hospital, lembro aquele cuja inscrição Mestre Aquilino recorda nas suas *Arcas Encoiradas* (1962): “*peregrino, vinde ao sprital de Reigoso q*

3 *Estrada de Santiago*, Lisboa: Bertrand, 1956, p. 29.

lá vos darey casa, cama, agua, fogo, azeyte e sal — pregoava o grande monólito quadrado, de granito negro, trazido em 1951 de um caminho velho de Oliveira de Frades⁴.

Aquilino conheceu certamente muitos lugares de culto de Santiago, abundantíssimos na sua Beira natal, embora apenas cite um, Caria, povoação ligada à lenda da passagem por território português de S. Francisco, que pode ter algum fundo de verdade. Recorde-se que, em Caria se cruzaram as duas devoções: na quinta dos Passos ou de Paçô foi edificado, em 1446, um Convento do Terceiros Regulares de S. Francisco e, no lugar de Vila Chã, ainda hoje pode ver-se uma ermida de Santiago. Por ali se entroncavam alguns caminhos antigos, romanos mesmo, utilizados na peregrinação, na demanda do rio Douro, a atravessar nomeadamente na barca da Régua ou em qualquer outra das povoações adjacentes.

Para além de Caria, como lugar jacobeu, Aquilino refere só a minhota freguesia de Santiago de Romarigães, onde existe também uma capela de invocação jacobea⁵, e, portanto, donde se não estranha que D. Joaninha, “alma exaustada ao serviço de Deus”, casada com o morgado de Romarigães que era também familiar do Santo Ofício, tivesse peregrinado a Compostela⁶.

Mestre Aquilino em nenhuma página se refere a igrejas ou ermidas de culto jacobeu. Mas o que, *in genere*, diz de “santuários, igrejas e ermidas” pode aplicar-se-lhes exactamente:

“Santuários, igrejas e ermidas enxameiam pela terra beiroa, mas sem cunho especial. A arquitectura é modesta e primitiva. A capela dos montes consta dum cubo branco com duas lunetas à frente para se espreitar o santinho, e uma fresta alta e estreita que ilumina o interior. Sobre a cumeada, de escanча-perna, a sineira de duas ventanas. De longe, tem o seu quê de pomba empoleirada; se lhe dá o sol, com o revérbero, de pomba que esvoaça. Até onde alveja, exerce doce missão pacificadora. Deviam ser assim cândidos e despreconcebidos os Larários de Adónis pelos oiteiros da Grécia.

O tipo de igreja beiroa era o românico. Mal avisados, párocos e mesários deitaram abaixo suas fábricas atarracadas e ergueram em lugar delas o templo-telheiro. Salvou-se da catástrofe a talha, porque reluzia.”⁷

E ainda:

Os templos da Beira, desde a Sé catedral à ermidinha dos montes, são lugares de brancor, gizadas para almas sedentas de claridade, regada de sol como as eiras.⁸

4 *Arcas encoiradas*, Lisboa: Bertrand, 1974, p. 162.

5 *A Casa Grande de Romarigães*, Lisboa: Bertrand, 1999, p. 289.

6 *Ibid.*, p. 103.

7 *Arcas encoiradas*, p. 132.

8 *Ibid.*, p. 120.

Com tantos lugares de culto jacobeu por estas *Terras do Demo* (1919), com tantos trilhos palmilhados por peregrinos em tempos idos, como podia Aquilino passar ao lado da peregrinação a Santiago de Compostela?

Desde logo esta cena de *Uma luz ao longe* (1969) em que “o Sr. Pe Santos, religioso franciscano, ... um homem plenamente afável e meigo, senhor duma voz doce, quase melódica, que nos instruía com graciosa bondade das verdades transcendentess”,⁹ parlava assim com o Gasco, um miúdo do Colégio da Lapa:

“— A Via Láctea foi o caminho que S. Tiago tomou quando entrou no Paraíso, não foi Senhor Pe Santos? — disse o Gasco acompanhando o gazeio com um sorriso que lhe franzia os lábios delgados, cheio de meiga e grácil timidez.

— Meteu por ela S. Tiago — disse o frade — mas antes, segundo Ovídio, já metiam os imortais quando se dirigiam à morada do senhor dos Trovões. A lenda cristã enxertou-se no mito...”¹⁰.

Portanto, Aquilino não ignorava que a peregrinação cristã a Compostela tinha antecedentes pagãos, o que ainda hoje mete medo a muita gente. Porque, de facto, muito antes de ser cristã, há muito já que era peregrinação. Deixaram-no perceber alguns poetas gregos, haveriam de escrevê-lo os romanos Cícero (106-43 aC) e Ovídio (43aC-17/18 dC), e mais tarde alguns outros conhecidos quase do nosso tempo, os Padres Raphael Bluteau (1638-1734)¹¹ e António Vieira (1608-1697):

“no céu há um caminho claro e manifesto, ao qual, pela brancura, tomando o nome de leite, chamaram Via Láctea, ... esta é a estrada por onde os habitantes do céu sobem aos altos palácios do grande Tonante: isto é, gentilmente de Júpiter, e cristãmente de Deus”¹².

Aquilino conhecia tudo isto. E logo nos conta — em *O Homem da Nave* (1968) — o que era e como se processava a peregrinação:

“... o antigo Guia do peregrino de Santiago de Compostela.

9 *Uma luz ao longe*, Lisboa: Bertrand, 1969, p. 200-201.

10 *Ibid.*, p. 204. Sobre estes “antecedentes da peregrinação”, do mesmo autor, pp. 43-61, um culto, u por Almeida, ou ciudad Rodrigo, terpedirse de Hespanha ao Finisterra”, ver CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da — *Santiago em Portugal A devoção e a peregrinação*, Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 2001, pp. 43-61, ou, do mesmo autor, “*A devoção e a peregrinação jacobitas em Portugal (II)*”, in *Ad Limina*, Vol. IV, pp. 118-121.

11 “*Via Láctea*”, in *Vocabulário Português e Latino*, 8º Vol., Lisboa Occidental: oficina de Pascoal da Sylva, 1727, pp. 467-468.

12 *Sermões*, Vol IV, Tomo XII, Porto: Lello & Irmão, 1959, p. 403. Permita-se-me transcreva do *Dictionnaire des Symboles* de Chevalier e Gheerbrant (1985, Paris: Laffont / Jupiter, p. 1025): “Dans toutes ... traditions, la voie lactée apparaît comme un lieu de passage, d'origine divine, reliant les ondes divin et terrestre. Aussi est-elle comparée au serpent, au fleuve, à une trace de pas, à une giclée de lait, à une couture, à un arbre. Elle est empruntée pour leur voyage entre les mondes par les âmes et par les oiseaux. Elle symbolise la voie des pèlerins, des explorateurs, des mystiques, d'un lieu à l'autre de la terre, d'un plan à l'autre de la psyché. Elle marque aussi une frontière entre le monde du mouvement et l'immobile éternité”.

Esta espécie de vade-mecum que teve grande voga na Baixa Idade Média, destinava-se aos devotos que, vindos de França e Aragança, iam fazer a romagem que as almas, segundo a fé daqueles tempos, teriam a cumprir por estrito mandato de Deus: *Quem não vai a Santiago em vida vai lá em morto.* (...) O Guia elucidava-os das estradas que deveriam seguir, das estalagens que topavam no itinerário, seu género e qualidade, e dos costumes das gentes com quem lhes seria fortuito ter comércio, das possíveis andanças da jornada e até do meio geográfico e físico das regiões a percorrer. (...) O seu autor falava com coração intemerato nas mãos. Assim, à passagem de determinada comarca rezava: *Cuidado, os habitantes são ladros e nada tementes das contas que hão-de dar a Deus. Junto da ponte X encontrareis uns homens a afiar as facas nas pedras porosas do rio. São samarreiros que esperam tirar a pele dos vossos cavalos. Não os deixeis beber nas fontes.*

De tal estalagem, com tabuleta mirabolante, proclamava: *Nesta pousada há mulheres de estrela e beta, que batem um fandango em cima de um maravedi. Todo o resguardo é pouco com semelhantes huris. O menos que vos pode acontecer é ficar sem a bolsa.*

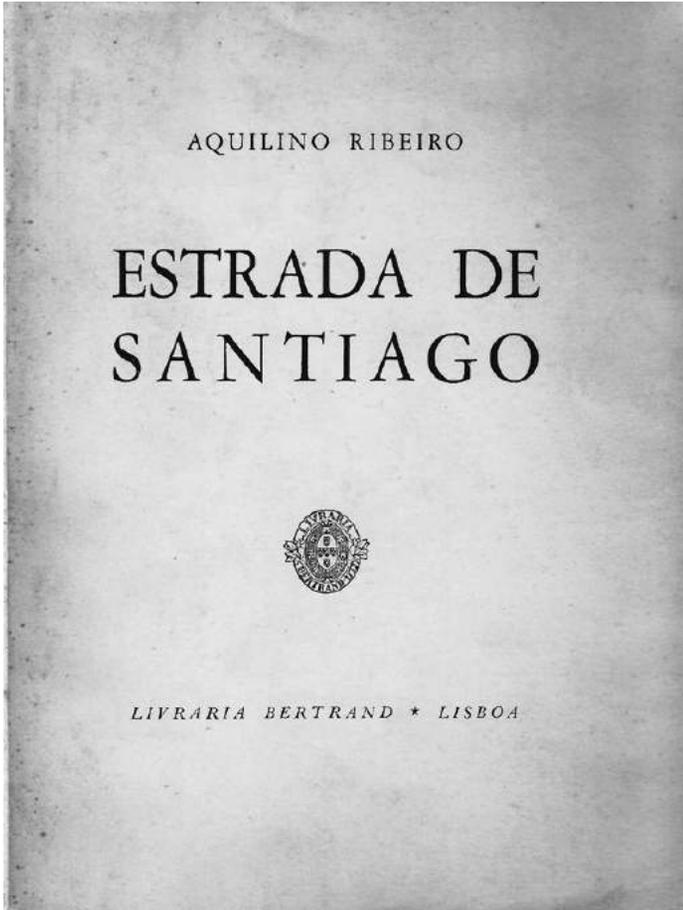
De outra hospedaria vem a advertência salutar: *A cozinha é boa, mas cara como a hora da morte. Se vos demorais, arriscais o couro e a camisa.*

E acerca de uma locanda nos picotos das serranias não falta a nota já proverbial: *Consta que aqui foram despojados de seus haveres, mortos e enterrados no quintal, dois almocreves em trânsito. Foi o cão de um deles que foi uivar para cima da sua negregada jazida que aventou o crime.*

De tudo, distâncias, víveres, forragens, lugares célebres ou monumentos a visitar, preços, acidentado da rota, procurava o Guia certificar o viajante.¹³

Claro que é ao *Codex Calixtinus* (ou *Liber Sancti Iacobi*), particularmente ao seu capítulo V, que Aquilino refere esta obra escrita por um clérigo francês, Picaud, entre 1139 e 1173. Ele próprio peregrino de Santiago, registou numa espécie de Baedeker *avant la lettre* — a expressão é do próprio Aquilino —, tudo o que podia interessar ou era necessário ao peregrino saber, das etapas a realizar numa jornada e respectivos lugares de pernoita, aos santuários que mereciam uma visita, recolhendo ainda indicações tão minuciosas e precisas como as que referiam a qualidade da água de cada lugar de passagem, as pontes e outros meios a utilizar na travessia dos rios, e incluindo ainda elementos de um devocionário jacobeu, de canções de peregrinação, etc.

13 O *Homem da nave*, Lisboa: Bertrand, 1968, pp. 118-119.



Livro de contos, publicado em 1956: pela *Estrada de Santiago* e pela *Via Láctea* andam S. Francisco de Assis, El Cid, e “muita [gente] que eu via andando, andando Estrada de Santiago fora”.

Noutra página, é Padre Augusto, o director espiritual, que, acaloradamente, repreende Macário, por causa de uma mulher que lhe andava a perder a cabeça:

“— Não te convido a pegares do bordão e ires de romaria a Santiago de Compostela, nem te quero sobrecarregar com penitências que fazem do cristão boi de nora.”¹⁴

Por onde caminhavam estes andantes jacobeus?

Aquilino não responde directamente à questão. No entanto, conhecendo como ele conhece velhos caminhos “que sulcavam a Beira”, dedica-lhes uma meia dúzia de páginas¹⁵ que, pena tenho eu de não ter tempo para as ler aqui:

“Em regra esses caminhos riscavam a província de lés a lés (...). Neles, em tanto que vias de primeira classe, vinham articular-se os caminhos comarcãos, ao mesmo tempo que ligava a vila à cabeça de correição ou

¹⁴ *O Homem que matou o diabo*, Lisboa: Bertrand, 1972, p. 85.

¹⁵ Estas páginas estão transcritas no final deste texto.

ao santuário célebre e àquelas aldeias que atalhos transversais iam topar encovadas entre serras. Contudo, se alguns davam serventia ao carro de bois e à cadeirinha ou liteira, à parte a travessia pelos povoados, não eram de calçada. Por vezes galgavam o rio em pontes, que são ainda hoje um primor de engenharia. Existe uma, no alto Paiva, (...) era aquela ponte que utilizavam os peregrinos da Beira trasmontana e das províncias do Norte, vindos para a Senhora da Lapa pela rota de Almançor.

Demais destes caminhos secundários, de comércio rudimentar, havia e ainda há uma variadíssima sub-ordem de ramais ... [que] são os mais compridos, mais tropeçantes, mais selvagens, mas decerto os mais pitorescos.”¹⁶

Isto de caminhos, tanto faz ser ao perto como ao longe. Em *O Homem que matou o diabo* (1930), é D. Gonzalo que ensina a Macário, perdido por uma mulher e já acima referido, como fazer para

“... atravessar a Espanha regaladamente [*na demanda da dita mulher francesa*], comendo e bebendo, levado agora na mula do almocreve, logo na carroça do charro, e até talvez de comboio e de automóvel. (...) Em vez de pedir esmola, ... em vez de ir pelos caminhos servindo amo, que é uma estopada de respeito..., arvore-se em penitente. Penitente que vai cumprir um voto, a pé, sem fala e sem cheta. Aonde... aonde há-de ser? Olhe, ao santo Cristo de Limpias que lhe fica a talho de mão, no itinerário para França. ... Hoje é uma das grandes romarias de Espanha. Desbancou Santiago de Compostela, onde *quem não vai em vida vai em morto*.”¹⁷

Esclareça-se que o “Santuário del Santísimo Cristo de la Agoní” está na cantábrica Villa de Limpias, no caminho de Santiago dito do Norte, de França para Compostela.

Voltando ao território nacional, nestas demandas do santuário galego de Compostela, atravessar rios caudalosos era difícil e perigoso. E pontes havia poucas. Aquilino explica:

“As pontes construíram-nas as esmolas dos peregrinos que precisavam, no Inverno, de atravessar os rios de jornada para Santiago, a Senhora da Lapa, a Senhora da Cabeça, e outros santuários famosos.”¹⁸

Aquilino Ribeiro não desconhecia a hipótese, que para alguns é certeza, de que S. Francisco de Assis — “que, ouvi ler num alfarrábio, era um vagabundo dos caminhos”¹⁹ — tinha peregrinado a Compostela atravessando território português:

16 *Arcas encoiradas*, pp. 156 ss.

17 *O Homem que matou o diabo*, pp. 215-216.

18 *Um escritor confessa-se*, Lisboa: Bertrand, 1972, p. 175.

19 “A Grande Dona”, in *Estrada de Santiago*, Lisboa: Bertrand, 1956, p. 285.

“— Neste sítio, Libório, descansou o grande padre S. Francisco de jornada para Compostela. Reza a história que o servo de Deus vinha trilhado do caminho e tinha sede; aqui lhe foi dado matá-la numa fontainha, que não era este chafariz formoso, talhado, mais parece, para os jardins do papa que para cerca de monges. Por certo que o suor lhe caía do rosto e o bebeu a terra onde pisamos. (...) Quando aqui vieres, que a tua mente esteja pura, Libório; este retiro — sabes? S. Francisco de Assis foi Jesus que voltou ao mundo de pobrezinho — é tão inspirado como o Horto das Oliveiras.”²⁰

É assim que Aquilino Ribeiro se refere ao que a lenda construiu à volta da peregrinação de S. Francisco por terras portuguesas. A cena passa-se em Caria, junto às ruínas do velho mosteiro franciscano. O santo de Assis poderia perfeitamente ter seguido por ali acima, a passar o Douro talvez lá para os lados da Régua²¹.

Há uma outra referência de Aquilino Ribeira a esta hipotética passagem de S. Francisco por Caria, desta vez no romance *Lápides Partidas* (1945). Um comerciante de antiguidades ocupava as suas noites a entrar, pela calada, claro!, em velhos mosteiros, conventos e outras casas onde pudesse encontrar coisas de interesse para o seu negócio. Já se tinha visto a contas com a justiça num processo-crime por homicídio frustrado e tentativa de roubo. Nem assim! Uma noite escura, depois de caminharem para S. Francisco [de Caria] diz ele para o Bemposta que o acompanhava:

“— Vês aquela cabana? É dum homenzinho que passa ali a noite em vindo o tempo das melancias. A esta altura do ano está deserta. Vai-te lá deitar. Eu, se me dás licença, deixo-te por algum tempo. Vou, como se fosse em romaria, visitar o tanque onde se sentava meu mestre a dar-me lição de latim, no sítio onde, segundo dizem, se tinha sentado S. Francisco de jornada para Compostela. Ao convento entrarei se me persuadir que posso fazê-lo sem darem conta — porque, bem sabes, não quero ver ninguém — a buscar uns livros de estudo que deixei na Livraria.”²²

²⁰ *A via sinuosa*, Lisboa: Bertrand, 1960, p. 9.

²¹ Os diversos cronistas que relatam a discutível peregrinação, p.o, 2015 anm Pablo, 2015, p.p. 180-186) ou por Almeida, ou ciudad Rodrigo, terpedirse de Hespanha franciscana a Compostela divergem bastante no seu trajecto: que, vindo S. Francisco de Ciudad Rodrigo, terá entrado em Portugal pela cidade da Guarda ou por Almeida, ou, já depois de ter visitado o túmulo apostólico, terá passado por Chaves e Bragança (ver REDONDO, Valentín – *El viaje de san Francisco a España*, Madrid: San Pablo, 2014, pp. 180-186). Penso que tanta variedade noticiosa apenas pretende fundamentar a antiguidade de alguns conventos. Fr. Manuel da Esperança, o cronista português, faz uma síntese das duas hipóteses principais: “... o santo seráfico, deixando Ciudad Rodrigo, se meteo em Portugal, corria ja o anno de 1214, & he tradição constante que esteve em a cidade da Guarda” e “... tornou a entrar em Portugal por Bragança, caminho de Catalunha, onde queria despedirse de Hespanha. ... [e] lhe ofereceram logo sittio & grande ajuda pera se fazer a casa” (ESPERANÇA, Manuel da – *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Lisboa: officina Craesbeeckiana, 1656, pp. 44 e 48).

²² *Lápides partidas*, Lisboa: Bertrand, 1969, p. 179.

Se Francisco de Assis é lenda, El Cid imaginação:

“Encontrava-se D. Quixote a caminho de Santiago de Compostela por lhe terem dito que toda a alma cristã que não vai lá em vida, vai lá em morte, e porque a estrada dos peregrinos, insolitamente, era a cada passo balizada de crimes inomináveis: romeirinhas violentadas por senhores, impetuosos e contemptores da lei divina e humana, ao atravessar os bosques, passageiros chacinados no sono para os roubarem, envenenamento das águas e dos petiscos nas estalagens. O *Guia dos Peregrinos* é elucidativo: Em Espanha e Galiza livra-te de comer e beber do que te puserem, se não queres morrer ou quando menos ficar combalido para toda a vida. Pareceu-lhe que tal rota, trilhada de santo a ladrão, vindos de todos os cambais da Europa, requeria o socorro do seu justiceiro braço. Ei-lo pois, subindo da Mancha para o reino de Leão, daí, Astorga fora, a caminho de Vilafranca na fronteira galaica, direito por Triacastela para a cidade do Apóstolo.

(...) Sancho não tinha vergonha em pedir e remoer, sempre às espaldas do amo, uma lengalenga que às vezes pegava:

— Ó meus ricos senhores, dêem uma tijelinha de caldo aos romeiros que vão para Santiago! Vimos sem comer desde ontem. Tenham caridade... O Apóstolo os recompensará no céu...

— Onde são? — Somos do cabo do mundo, dum *pueblo* à beira de Cidade Real. Sabem onde é? Vamos a Compostela num grande voto e a alimpar o caminho de ladrões e gigantes. (...)”²³.

Aqui termino as referências de Aquilino Ribeiro à devoção e peregrinação jacobitas, admitindo não as ter detectado todas na obra do Mestre. Seja como for, dizia eu no início que, fazendo a peregrinação — a pagã e a cristã — parte da cultura multi-secular da região beirã, Mestre Aquilino não a podia ignorar, pois se tratava de algo indispensável e integrante de um mundo que ele conheceu como poucos.

São Gonçalo de Amarante

Antes de terminar, não posso passar ao lado de uma outra devoção santoral muito próxima da de Santiago ou nela ensarilhada, pelo menos no Norte de Portugal, a que Aquilino se refere também algumas vezes: São Gonçalo de Amarante.

23 RIBEIRO, Aquilino - *Estrada de Santiago*, Lisboa: Bertrand, 1956, pp. 338-340.

Fazia ele parte da lista dos santos mais populares — “S. Francisco, Santo António, S. Gonçalo, Santo Hilário”, sei lá quantos mais, todos eles “solícitos casamenteiros”, diz o escritor²⁴ —, nunca esquecidos nas rezas da noite:

“— S. Gonçalo nos dê boa companhia para a noite e para o dia, padre nosso... [ave Maria]!”²⁵

S. Gonçalo foi um peregrino e por isso a sua devoção se espalhou também ao longo dos caminhos de Santiago, assunto que não vou agora tratar²⁶. Com o tempo, a sua devoção — que teve o seu auge na Contra-reforma e, depois, nas lutas da restauração da independência de Portugal — corrompeu-se, como aconteceu com tantas outras, e, por muito popular, rapidamente S. Gonçalo se transformou num santo casamenteiro. Aquilino afirma mesmo que ele consagrou “os antigos mitos fálicos”²⁷. “A sensibilidade popular — explicava Agustina Bessa Luís de outra maneira — converteu-o num santo fácil e casamenteiro; nisto veio a dar aquele que, por índole e por carreira, se entregou ao convívio das coisas humanas. (...) o asceta, a par da saudade de morrer, anda constante coma paixão da vida. Amou o mundo por algo que era nostalgia da felicidade. E os homens corresponderam-lhe com gratidão, que é amor por quem se afeiçoa às experiências deles, ainda que sem ilusão e familiaridade. Assim acontece, de facto, com as grandes figuras que calaram na alma popular”²⁸.

Não pensava assim Aquilino Ribeiro, como deixa bem claro no conto *Sam Gonçalo casamenteiro* que publicou no *Jardim das Tormentas* (1961)²⁹.

Não são, porém, estas divergências de pensamento que me impedem de apreciar sumamente a arte de Aquilino, “águia que mudou de piso sem largar o ninho”, a sua Beira Natal — como dele escreveu Fernando Namora — cortada por tantos caminhos de peregrinação a Compostela e marcada por tantos lugares de culto jacobeu.

Termino com uma pergunta. Porque deu Aquilino o título de *Estrada de Santiago* a uma colectânea de contos, publicada em 1ª edição em 1922? A resposta está na dedicatória do livro:

“Muitas vezes, à janela, nas noites de luz baça, quando a terra, em redondo, parece a boca dum cesto enorme, suspenso ao firmamento pelo aro luminoso da Via Láctea, em que tudo soçobra, homens, coisas e loisas, metia a mão no seio a procurar. Achava espinhos, remorsos, uma que outra flor imarcescível, e a gente que aí vai, alguma celestial e sobre-humana, da muita que eu via andando, andando Estrada de Santiago fora.”³⁰

24 *A via sinuosa*, p. 198.

25 *Ibid.*, p. 239.

26 Ver CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da — *São Gonçalo de Amarante, um vulto e um culto*, Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 1997

27 *O Arcanjo negro*, Lisboa: Bertrand, 1960, p. 318.

28 LUÍS, Agustina Bessa — *Santo António*, Lisboa: Guimarães Editores, 1973, p. 11-12.

29 Lisboa: Bertrand, 1961, pp. 83-95.

30 *Ibid.*, p. 10-11.

*Apêndice***1. O antigo Guia do peregrino de Santiago de Compostela**

Este primeiro texto de Aquilino Ribeiro, *O antigo Guia do peregrino de Santiago de Compostela*, é transcrito de *O Homem da nave*, 1968, Lisboa: Bertrand, pp. 118-119:

“... o antigo Guia do peregrino de Santiago de Compostela

Esta espécie de vade-mecum que teve grande voga na Baixa Idade Média, destinava-se aos devotos que, vindos de França e Aragança, iam fazer a romagem que as almas, segundo a fé daqueles tempos, teriam a cumprir por estrito mandato de Deus: *Quem não vai a Santiago em vida vai lá em morto*. Príncipes, magnates, ricos-homens, oriundos dos cambais mais remotos da cristandade, tratavam de pôr-se quites com esta obrigação penitencial, de forma que o caminho da Galiza era trilhado como um carreiro de formigas. O Guia elucidava-os das estradas que deveriam seguir, das estalagens que topavam no itinerário, seu género e qualidade, e dos costumes das gentes com quem lhes seria fortuito ter comércio, das possíveis andanças da jornada e até do meio geográfico e físico das regiões a percorrer. Reservado a gente de condição, estava escrito em latim, um latinório expedito e ágil, em que metia dente qualquer escrivão de meias letras.

A característica mais saliente deste Baedeker *avant la lettre* era o espírito de verdade que o norteava. Feito para dirigir almas que iam dealbar-se da ganga terrena, impunha-se que não induzisse ao logro e à mentira. E de facto, o seu autor falava com coração intemerato nas mãos. Assim, à passagem de determinada comarca rezava: *Cuidado, os habitantes são ladros e nada tementes das contas que hão-de dar a Deus. Junto da ponte X encontrareis uns homens a afiar as facas nas pedras porosas do rio. São samarreiros que esperam tirar a pele dos vossos cavalos. Não os deixeis beber nas fontes*.

De tal estalagem, com tabuleta mirabolante, proclamava: *Nesta pousada há mulheres de estrela e beta, que batem um fandango em cima de um maravedi. Todo o resguardo é pouco com semelhantes huris. O menos que vos pode acontecer é ficar sem a bolsa*.

De outra hospedaria vem a advertência salutar: *A cozinha é boa, mas cara como a hora da morte. Se vos demorais, arriscais o couro e a camisa*.

E acerca de uma locanda nos picotos das serranias não falta a nota já proverbial: *Consta que aqui foram despojados de seus haveres, mortos e enterrados no quintal, dois almoceves em trânsito. Foi o cão de um deles que foi uivar para cima da sua negregada jazida que aventou o crime*.

De tudo, distâncias, víveres, forragens, lugares célebres ou monumentos a visitar, preços, acidentado da rota, procurava o Guia certificar o viajante. O mais notável dele, como atrás se diz, é a sinceridade, a lisura e a pontinha de glosa romântica mas obsequiosa dos factos, com que fora redigido.”³¹

31 *O Homem da nave*, pp. 118-119.

2. Velhos caminhos

O longo texto que segue dedica-o Aquilino aos velhos caminhos da Beira em *Arcas encoiradas*, 1974, Lisboa: Bertrand, pp. 156-160 ss.

“Não oferece dúvida que os caminhos de longo curso que sulcavam a Beira e suscitaram nomes pitorescos: *estrada do peixe*, essa que ia de Viseu para Aveiro, *estrada da Rainha Santa*, uma que levava a Arouca, *estrada do rei Herodes*, assim chamada não sei a que título e se dirigia a Noroeste, *estrada dos rebanhos*, que cortava a serra da Estrela, estrada velha, estrada imperial — são as antigas vias militares construídas pelos romanos. Embora não venham mencionadas no códice Antonino, lá estão os marcos miliários com letreiros em latim a atestar a sua origem cesárea. Aos padrões não os encimava, como em Itália, a cabeça de Hermes, deus dos caminhantes, a quem eles se encomendariam ao tempo que liam o rumo e as léguas andadas. Mas, pelos lanços que restam aqui e ali, bem denotam o tipo de construção: sólidas e conjuntas lajes que séculos e séculos de tráfego — carros de bois de maciças rodas chapeadas à sovina, socos de brocha poliédrica e testeiras de ferro, e não se fala na usura natural do tempo — não conseguiram aluir e muito menos gastar. A esses caminhos, destinados à passagem das legiões e a dar vazão aos produtos da terra, o minério, o gado, as madeiras, capítulo que jamais um propretor digno passaria em claro, absorveu-os a estrada nova, de macadame ou de concreto betuminoso, tanto o seu traçado era racional e geométrico. Quando emergem porém de longe em longe, lá porque a engenharia de hoje, com ser mais ousada ou ver-se obrigada a sê-lo, corte a direito carreando aterro, abrindo trincheiras ou lançando o viaduto de ferro ou cimento armado por cima do côncavo, são admiráveis de ver em sua rochosa e dormente eternidade.

Em regra esses caminhos riscavam a província de lés a lés, direitos a Levante, tanto ainda se diz: *todos os caminhos vão dar a Roma* e, em Roma, ao Coliseu, *umbilicus urbis*. A este fim — reza Baptista de Castro — *rompiam por entre penhascos e rochedos, circulavam pelas fráguas de montanhas e vales, atravessavam ribeiros e rios caudalosos por cima de majestosas pontes, procurando sempre nesta obra, verdadeiramente régia e digna da grandeza romana, vencer as dificuldades da aspereza para que os passageiros, em qualquer tempo e a qualquer hora, a é ou a cavalo, pudessem transitar comodamente, achando a jornada mais branda e menos dificultosa.*

Neles, em tanto que vias de primeira classe, vinham articular-se os caminhos comarcãos, ao mesmo tempo que ligava a vila à cabeça de correição ou ao santuário célebre e àquelas aldeias que atalhos transversais iam topar encovadas entre serras. Contudo, se alguns davam serventia ao carro de bois e à cadeirinha ou liteira, à parte a travessia pelos povoados, não eram de calçada. Por vezes galgavam o rio em pontes, que são ainda hoje um primor de engenharia. Existe uma, no alto Paiva, em diagonal com a corrente, formada por um arco de volta abatida estribada em dois menores que envergonha, coisa de um quilómetro a montante, a ponte da estrada nacional que teve de inflectir desastrosamente sobre o curso do rio, com perigo para o automóvel que vá largado, a fim de lhe ficar perpendicular. Era aquela ponte que

utilizavam os peregrinos da Beira trasmontana e das províncias do Norte, vindos para a Senhora da Lapa pela rota de Almançor.

Demais destes caminhos secundários, de comércio rudimentar, havia e ainda há uma variadíssima sub-ordem de ramais com bitola ou sem ela para trânsito dos carros de lavoira, servindo lugarejos, almuinhas, a ermida dum santo, o cacho de povilêus duma freguesia, ou apropriados nada mais que à lida agrária.

São os mais compridos, mais tropeçantes, mais selvagens, mas decerto os mais pitorescos. Às vezes vêm pelo monte fora, mal arregoando a sarna do mato. Outras vezes cavam um leito na terra fundável. Azangam os ribeiros em alpoldras ou ainda em lájeas monolíticas — pontes pedrinhas — quando não é uma fiada de tábuas — pontão — estendidas sobre dois madeiros. Muitos tornam-se intransitáveis de Inverno, mas no Verão, do hortejo e quintal dobram-se sobre eles as fruteiras carregadas de pomos, os vidonhos espaldam seus cordões bêbedos de rácimos, de modo que só não se fartam os pobres que querem ir para o Céu. Separa-os da fazendinha mimosa uma parede aérea como renda. Um caçador encosta-lhe o pé e rui tão grande extensão que podem passar carros e carretas. Por isso chamam portaleira à parte esbarrondada.

O vento não a deita abaixo porque enfia pelos buracos como por um canavial. O muro maciço da azinhaga em argamassa, peculiar ao Sul, ou de crista arredondada à maneira das cercas monásticas, são excepção na Beira. Algumas vezes a vedação limita-se a um silvado em que negrejam tanto as amoras como os melros que as comem. Acontece também debruar em como uma fimbria a cabeceira da mata ou da bouça. Se esta é de giestal, no tempo das maias, os caminhantes, inebriados, não sentem o estirão.

Fora dos povos, o caminho velho corre livre, sem disciplina, com rodeiras às bandas, uma leiva encoirada ao centro, cascalho solto, rolante, e areia dos enxurros nos baixos. Se passa por meio dos soutos e entre moitas, ei-lo que vibra e zumbe como o bordão duma viola. Vai andando e, quando a gente menos se precata, uma cobrinha, que se insinuou nele à sorrelfa, mete-se-nos debaixo dos pés. É o arroio, água de açude, água de mina, água de nora, que se p a cantar a todo o longo a sua cantiguinha de frescor e branquidão. A certa altura empoça, e as libélulas voam e revoam por cima dela, arpejando-lhe com asas rútilas a superfície ondulosa, enquanto uma rã dentre os limos, de quando em quando, berra por um rei.

Estes caminhos, que é o que mais se vê na província além dos penedos, testemunham uma inexpandível lamentável, pois que representam tantas vezes o único meio de correspondência dum povo com outro povo. Em regra, a poucos destes atupiu a estrada nova, se é certo que o sistema rodoviário não abrange 75 % das localidades rurais. São obra ainda do habitante da orca ou do castro, o que equivale a dizer que estão ali desde o princípio do mundo.

Não admira por isso que se empinem umas vezes para remontar o fragão ou cos-teiem em contra-escarpa uma saibreira. Barrancos e desníveis são os seus elementos normais. O cidadão dá ao Diabo tais andanhos, mas em compensação os faunos e

gênios silvestres — e à falta de divindades de pernil felpudo, cornichos e gaitinha de beiços, há os zagais e zagalas que também contam, tão perto estão da natureza — não escolhem outro palco para as empresas de amor. Também é verdade que não é raro uma cruz de homem morto pedir-nos no fundo do vale ou no estrangulamento da canada um P[ai] N[osso] e uma A[vé] M[aria] por alma do nosso pobre irmão a quem roubaram ali a vida.

Outras vezes é o nicho das alminhas do Purgatório, figuradas por torsos nus entre flamechas teatrais, que clamam pela nossa prece refrigerante. Tal é a legenda dos velhos caminhos, veros estuários da vida como são em relação à água os estuários dos rios. Traçou-os o formigueiro humano com seu passo e repasso secular e os rebanhos no vaivém periódico entre a montanha e o Prado. Desdenham da linha recta, como a mais fastidiosa de todas. O homem tinha o tempo por si e dons imperiosos de poeta. Esses caminhos, tão vagabundos como maviolos, hoje não seriam mais possíveis, pois que o nosso entendimento procede segundo outras coordenadas. Mas na Beira essas veredas medievais de feirantes e almocreves, de pé posto, sendas de cabras, atalhos, carreirinhos, para a fonte e para a mata, do poviléu, já antes do castro e mesmo da orca, eram todos assim: saltantes, sumidos e sinuosos como as ruas direitas das velhas cidades pré-afonsinas. Os mais antigos vinham naturalmente dos morros. Dos morros como os riachos. De lá derivou o caudal humano de que a urbe é a represa.”³²

32 *Arcas encoiradas*, pp. 156-160.

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

El Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino

II Congreso Internacional Acogida Cristiana y Nueva Evangelización en el Camino de Santiago

Catedral de Santiago (ed.), 2014

Organizado por el Cabildo de la Catedral de Santiago y los Delegados Pastorales del Camino de Santiago, con el título “El Apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino”, se celebró en el Aula Magna del Instituto Teológico Compostelano de Santiago de Compostela, durante los días 29 y 30 de abril y 1 de mayo, el II Congreso Internacional de Acogida Cristiana y Nueva Evangelización.

El número de personas que recorren las rutas jacobeanas aumenta año tras año. La motivación inicial de estos caminantes es diversa, sin connotación religiosa en muchos de ellos. La oportunidad que brinda el Camino para encontrar a Cristo a través de la figura de Santiago es lo que, a través de conferencias, mesas redondas y comunicaciones, se abordó en este Congreso.

Segundo Pérez López, deán de la catedral compostelana, impartió la conferencia inaugural en la que disertó sobre las actitudes que definen el peregrinar. El arzobispo compostelano Julián Barrio Barrio, en su conferencia “La peregrinación a Santiago como encuentro interreligioso y cultural”, aludió a la plaza de O Obradoiro como “atrio de los gentiles”, señalándolo como lugar de encuentro entre todos los peregrinos, creyentes y no creyentes.

La oferta religiosa del Camino de Santiago en las sociedades secularizadas fue la temática elegida por representantes de asociaciones jacobeanas como José A. Marzoa, presidente de la Cofradía de Apóstol Santiago en Luxemburgo, Adeline Rucquoi, presidenta de la Sociedad francesa de Amigos de Santiago de Compostela, o el reverendo Andrew Nunn, deán de la catedral de Southwark de Londres, que presentaron la realidad vivida por los peregrinos que llegan de esos países.

El padre Luis Santamaría desentrañó las visiones esotéricas y mágicas de la peregrinación jacobea y el desafío pastoral que representan para la Iglesia, aportando algunas líneas de acción.

Juan Antonio Martínez Camino, obispo auxiliar de Madrid, trazó en su conferencia los elementos configuradores de la secularización en Europa, así como los

grandes rasgos de la recuperación de la identidad cristiana, mientras monseñor Juan José Olmedilla, en su intervención, dio pautas de renovación de la pastoral en el Camino de Santiago.

En la mesa redonda sobre la acogida a los peregrinos Javier Fresno intervino exponiendo la identidad de los hospitaleros cristianos en el Camino; Antolín de Cella Pérez habló sobre la labor de apostolado en los albergues cristianos; y M^a Ángeles Fernández Fernández, de la labor de la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago.

Las comunicaciones tuvieron temática diferente. Nava Castro señaló algunas medidas que permitirían mejorar la atención al peregrino e indicó algunos de los actos previstos por Turismo de Galicia para la conmemoración del VIII Centenario de la peregrinación de San Francisco de Asís a Compostela. El compostelano convento de San Francisco y su labor de hospitalidad es el núcleo de la que ofreció su rector guardián, el padre Castro.

Los símbolos de la peregrinación fueron el objeto de la comunicación de Eduardo Pardo de Guevara, y sobre el encuentro antropológico y espiritual con el peregrino habló la madre Prado Hera.

José Ángel Rivera de las Heras fue el encargado de presentar la proyección audiovisual “El Pórtico de la Gloria, síntesis de fe y medio de evangelización”.

Francisco Singul disertó sobre el sentido de la peregrinación jacobea a través de la literatura de los caminos de Santiago, desde los orígenes del culto a Santiago en el siglo VIII hasta este siglo XXI.

La figura de Santiago el Mayor fue el tema central de varias conferencias desde diferentes ópticas. Su identidad, el papel dentro del grupo de Jesús, su carácter y actitud ante el Reino junto a su fin fueron los puntos de la conferencia de José Antonio González García; mientras que la iconografía de Santiago, en concreto la iconografía del martirio de Santiago el Mayor, fue el núcleo de la conferencia de Miguel Ángel González García.

En “*Iacobus*. Apóstol, ciudad y Códice” Xosé Sánchez parte de la figura de Santiago desde la *inventio*, la configuración de la ciudad y la elaboración del *Códice Calixtino* como muestras del poder alcanzado en la Alta Edad Media por la catedral y su arzobispo.

En la conferencia de clausura el arzobispo castrense de España retomó el término “atrio de los gentiles” para el Camino de Santiago, mostrando, junto a los elementos comunes a todos los cristianos, sean estos creyentes o no, los tres caminos o modos de acceso del hombre a Dios. Caminos que tienen su plasmación en el Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago.

Ofelia Gómez Estalote

Imaginarios jacobeos entre Europa y América

Javier Gómez-Montero (ed.), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014, 319 páginas

EDITADO con gran corrección por Peter Lang y coordinado por Javier Gómez-Montero, de la Universidad de Kiel, con la colaboración de Jimena Hernández-Alcalá, por fin salen a la luz las actas de un notable simposio de cultura jacobea celebrado en Berlín los días 7 y 8 de septiembre de 2009.

Tras un ajustado y expresivo preliminar a cargo de Javier Gómez-Montero, en el cual queda meridianamente clara la filosofía del encuentro —la proyección jacobea en América—, sus ambiciosos objetivos y evidentes logros, siguen unos cuadernos de imágenes que ilustran la pasión por el Santiago caballero que se vive en tierras americanas desde el siglo XVI. El libro propiamente dicho se inicia con un texto de Klaus Herbers, profesor de la Universidad Friedrich-Alexander de Erlangen-Nürnberg, y miembro del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, en el que trata un tema de su especialidad, “Santiago Matamoros y el concepto de *Guerra justa*”. Un texto que no omite el debate de lo políticamente correcto, al recordar la imagen guerrera del apóstol que se venera en la catedral de Santiago, al igual que sucede en muchas parroquias españolas y americanas, sobre todo en México, culto que forma parte de la historia jacobea y que está ligado a la imagen emblemática surgida en tiempos de reconquista, para representar a un apóstol protector de la grey hispana; una ayuda celeste en la batalla que, durante los siglos de la Edad Moderna, le dará a la catedral de Santiago buenos beneficios con las rentas del Voto de Santiago.

El profesor Michael Scholz-Hänsel, de la universidad de Leipzig, ofrece un trabajo de gran frescura, sugerente en muchos sentidos, que sintetiza de forma un tanto heterodoxa el viejo tema de la “Iconografía jacobea en España y América: de Santiago Matamoros a Mataindios”; tras recordar los orígenes medievales de esta representación guerrera, el texto se adentra en tiempos de la España imperial, y de modo especial en la pintura e imaginería de la cultura barroca, con ejemplos de grandes maestros como Francisco Ribalta y Alonso de Mena. Concluye el profesor Scholz-Hänsen con una reflexión sobre la instrumentalización que de la imagen del apóstol guerrero hizo el régimen franquista, y con un interesante apunte sobre el valor universal de la iconografía del caballero sobre blanca montura. Ahondando en este asunto, las profesoras Rosa Margarita Cacheda y Karina Ruiz Cuevas firman un texto en el que analizan el mito del apóstol caballero como causa fundacional de tres ciudades singulares; un trabajo expresivamente titulado “El traslado del Santiago *miles Christi* desde Santiago

de Compostela a Querétaro y Tlatelolco. La figura del apóstol como nexo de unión entre tres lugares patrimonio de la humanidad”. Aunque las autoras incurren en el viejo error de situar la fundación de Compostela en el año 813, analizan con equilibrio el desarrollo del mito del guerrero celeste que acude en ayuda de las huestes cristianas, creencia documentada a partir de la primera mitad del siglo XII, y que tendrá en tierras americanas una fortuna elocuente, con la participación en diversas batallas del apóstol montado en brioso corcel.

Aurelio González, de El Colegio de México, firma un capítulo sobre “Santiago en la tradición popular mexicana”, muy interesante para quien pretenda adentrarse en el imaginario mexicano y en las fiestas populares de raíz novohispana, que tienen a Santiago el Mayor como referencia cultural. Ahondando en la cultura mexicana vinculada con el hecho jacobeo, Folke Gernert, de la Universidad de Tréveris, ofrece un texto sobre “Mestizaje jacobeo en el teatro y en la cultura popular mexicana”, en el que estudia el llamado teatro de evangelización, las fiestas religiosas, los bailes —que no luchas— de moros y cristianos, y otro tipo de danzas y tradiciones populares que evocan en clave festiva los enfrenamientos del siglo XVI entre las poblaciones autóctonas y los conquistadores españoles.

El propio coordinador del volumen, Javier Gómez-Montero, escribe una pieza que justo es catalogarla de referencia para posteriores estudios sobre el imaginario jacobeo en la cultura mexicana; un muy medido y documentado trabajo titulado “Ciudad e imaginario jacobeo: mitos, textos e iconografía en Puebla, Guadalajara y (Santiago de) Querétaro”. En las fiestas de barrios y parroquias se evidencia la aceptación del apóstol como un santo americano de pleno derecho, el *Señor Santiaguito*, santo peregrino portador de la paz. Una devoción que contrasta con la guerrera, o con la castiza interpretación charra del Zebedeo. Ahonda el profesor Gómez-Montero en los valores del mestizaje cultural para explicar el imaginario jacobeo en estos marcos urbanos, así como la existencia y pervivencia en el imaginario urbano, diríase emblemática, de mitos en los que se funden leyendas de fundación, independencia y modernización.

Continuando la orientación del profundo trabajo anterior, Jimena Hernández-Alcalá, de la Universidad de Kiel, propone unas valiosas y poéticas “Reinterpretaciones de una urbe: el imaginario jacobeo en Santiago Tepalcatlalpan, Xochimilco”. En una población rodeada de canales, como era la original en la que habitaban los xochimilcas, surge un culto popular hacia la imagen del apóstol ecuestre, un Santiago que asume los valores y apariencia de una figura próxima y popular: la del charro mexicano, un hombre de campo montado a caballo. Una iconografía que, tras la revolución de 1910, deviene estereotipo de lo mexicano y una suerte de rechazo a la modernidad.

El siguiente capítulo tiene al área incaica como foco de atención, con un estudio de Verena Dolle, de la Universidad Justus-Liebig de Giessen, sobre “Santiago en el Perú. *Historia de España vindicada* del polígrafo limeño Pedro de Peralta y Barnuevo (1664-1743): negociación de identidades”. La autora profundiza con amenidad en el diverso papel de Santiago como guerrero, apropiado por distintos bandos e intereses,

a veces contrarios, símbolo polifacético que entra en crisis durante la Ilustración; sirve de hilo conductor la obra del ilustrado criollo Pedro de Peralta y su visión colonial y santiaguista de la historia de España y de la conquista, de un Perú fundado gracias a la fusión de dos dinastías, la española y la incaica, con la Virgen y Santiago como valedores celestes de los conquistadores, en hechos bélicos como el sitio de Cuzco (1536); para Peralta y Barnuevo, el apóstol gozaba de una movilidad y de una adaptabilidad únicas, interpretación que le vale la posesión espiritual de un espacio hostil, conquistado gracias a su intervención, con el propósito de servir a una idea trascendental.

El juego de espejos que supone el desarrollo de influencias recíprocas entre las dos orillas del Atlántico queda en evidencia en el texto de la profesora María do Amparo Tavares Maleval, de la Universidade Estadual de Rio de Janeiro, quien ofrece con magistral fortuna el relato de “A peregrinação jacobea em (alguma) poesia (brasileira e galega)”, un texto en el que abundan los reflejos legendarios, narrativos y sobre todo poéticos de la huella literaria de peregrinos y poetas que hollaron el camino de Santiago y la ciudad de Compostela a lo largo de los siglos. Tras tan evocador trabajo, Victor Andrés Ferreti, de la Universidad de Kiel, muestra unas “Reminiscencias de Santiago: Compostela en las *Aguafuertes gallegas* de Roberto Arlt”, un estudio sobre la obra de un periodista y bravo narrador, desconocido del gran público, llegado a Galicia en 1935 para descubrir una realidad social e imaginada muy próxima a la de su patria, quedando deslumbrado por una Compostela que le sugiere el paradigma de la ciudad medieval, y por la grandeza y exuberancia formal y simbólica del Pórtico de la Gloria. El siguiente trabajo, del profesor Domingo González Lopo, de la Universidad de Santiago de Compostela, centra su interés en “Un ejemplo de mestizaje cultural entre Galicia y América: la Virgen de Guadalupe”. El autor, un gran especialista en historia de las mentalidades en la Edad Moderna, analiza con rigor el auge en el siglo XVII de la devoción a la Guadalupana en México, tras diversas catástrofes naturales padecidas en la capital novohispana, la llegada a Europa de dicha devoción, ya en la segunda mitad del Seiscientos, y la difusión en Galicia del culto a la Virgen del Tepeyac, gracias al arzobispo Monroy y a la labor de franciscanos, jesuitas y laicos; un fervor mariano que no remite tras el final del período colonial, manteniéndose e incluso diversificándose —con advocaciones como la Virgen de la Caridad del Cobre o la Virgen de Luján— gracias al flujo migratorio de gallegos hacia América en el último tercio del siglo XIX y primera mitad del XX.

Concluye el volumen con apéndices fotográficos de Santiago en Perú, completados por las imágenes que ilustran cada uno de los textos del libro. No cabe duda que estamos ante un libro de referencia, una obra que ahonda en diversos aspectos clave de la cultura jacobea común a ambos lados del Atlántico, y que abre grandes perspectivas de trabajo gracias a sus muy sugerentes aportaciones.

Francisco Singul

Xacobeo. De un recurso a un evento turístico global

Varios autores

Andavira Editora, Santiago de Compostela, 2013, 194 páxinas

Malia o impacto do fenómeno, non abunda a bibliografía —nin sequera os artigos— con vocación de análise dos anos santos composteláns, tamén coñecidos como *xubileus*. Como saberá seguramente o lector, con esta denominación coñécese o acontecemento relixioso celebrado na cidade de Santiago de Compostela cada 6, 5, 6 e 11 anos, cando a festa do apóstolo Santiago o Maior coincide en domingo. Nestes períodos a igrexa compostelá concédelles indulxencias plenarias aos peregrinos que visitan a catedral de Santiago, xa cheguen pola ruta xacobeá, xa polos medios de transporte convencional. O último xubileu foi en 2010 e o vindeiro abrirá un novo ciclo en 2021.

Os anos santos composteláns, xurdidos na primeira metade do século XV —hoxe a investigación máis contrastada ten demostrado que non foi no XII—, supuxeron un estímulo para a peregrinación na baixa Idade Media e reanimárona ciclicamente desde o século XIX a mediados do XX, un tempo de declive. Desde os anos cincuenta, nos que volveron ter certo alcance internacional, estimularon o proto-renacer de Compostela como meta xacobeá, tanto na forma orixinal relixiosa como na versión civil, que se modula, non sen altibaixos, nos xubileus de 1954, 1965, 1971, 1976 e 1982.

Con todo, será coa chegada da autonomía de Galicia (1981), cando o Goberno galego decida apostar polas expectativas que xeraba a celebración e poña en marcha un ambicioso plan infraestrutural, cultural e promocional que ten por primeira vez a súa propia marca civil, *Xacobeo 93*. O éxito, coas súas sombras e luces, foi inesperado e incuestionable: propiciou o relanzamento definitivo do Camiño de Santiago —un proceso plural que xa estaba en marcha— e proxectou unha renovada —e prestixiosa— imaxe de Galicia en España e no exterior. Este plan foi clonado en boa medida nos xubileus seguintes (*Xacobeo 99*, *Xacobeo 2004* e *Xacobeo 2010*).

Xa que logo, e como comezamos citando, sorprende a escaseza de traballos publicados dos anos santos e da súa marca civil. Estamos ante un fenómeno histórico de impacto na cidade compostelá e, desde 1993 coa citada aposta política, tamén en Galicia e mesmo, en menor medida, noutras comunidades polas que

cruzan as rutas a Santiago. É ademais un evento que ofrece múltiples derivadas de análise (promocional, relixiosa, socio-económica, cultural, etc.) e que interesa no exterior. Evidénciano as teses de doutoramento, traballos de licenciatura e de máster que alumnos de varias universidades do mundo lle teñen dedicado.

Nesta liña, este libro vén sumar e achegar. Faino sobre todo atendendo á dimensión económica a partir do estudo do enfoque turístico e de percepción do evento, como explica o catedrático de Economía da Universidade de Santiago (USC), José Carlos de Miguel, na introdución. A publicación ten como principal soporte un proxecto de investigación da USC sobre a lealdade do turismo en Galicia no contexto do ano 2010, coordinado polo profesor e economista Fidel Martínez.

A primeira parte da obra dá unha visión retrospectiva do fenómeno que se completa na segunda parte, centrada no Xacobeo 2010.

Esta primeira parte iníciase coa contextualización histórica da peregrinación xacobeá realizada polos expertos Segundo Vázquez e Daniel García, que lle dan paso ao xornalista e profesor Luís Celeiro quen, desde as súas responsabilidades no Xacobeo 93, analiza este primeiro ano e achega reveladoras claves para entender o seu éxito e repercusión. Da evolución do Xacobeo desde 1993 ao 2010 —creación, identidade, imaxe, etc.— encárgase, con métodos cualitativos e cuantitativos, Magdalena Rodríguez, profesora de Económicas da Universidade da Coruña. Completa a visión, revisando o impacto do evento en Compostela, Xosé Manuel Villanueva, que tivo responsabilidades políticas nesta urbe no período de tempo considerado.

A segunda parte, baseada en distintas liñas de investigación estatística, céntrase, como xa avanzamos, no Xacobeo 2010. A profesora de Economía da USC Pilar Murias analiza aspectos tales como se os turistas que visitaron Compostela ese ano percibían que o evento achegaba un ‘plus’ á súa estancia e o interpretaban como ‘único’. Os resultados apuntan a unha percepción desigual, aínda que matizada. O xa citado Fidel Martínez e Ewa Pawlowska, economista e profesora en Porto, céntranse no grao de satisfacción e lealdade dos turistas que visitan Compostela. A enquisa, realizada no marco do Xacobeo 2010, dá como resultado un nivel de valoración da cidade alto, sobre todo nos visitantes estranxeiros, pero tamén con moitos aspectos para a reflexión.

Outras interesantes reflexións propón Simone Novello, experto en marketing e colaborador das universidades de Dublín e Santiago, ao analizar un vello tema de debate á hora de afrontar cada novo Xacobeo: o da autenticidade, en relación directa cos graos de percepción de lealdade e satisfacción. A investigación de Novello, nova e moi reveladora, conclúe que o evento non tivo unha autenticidade alta, segundo os turistas enquisados, que si valoraron moi positivamente outros aspectos relacionados (contorno, comida, etc.).

A conclusión final do libro é clara: a marca Xacobeo vinculada ao anos santos composteláns —non confundir co permanente, diario, Camiño de Santiago—

funciona e ha mirar ao futuro, apostando por “un novo proxecto de dinamización económica para Galicia que utilice como recurso a forza da marca Xacobeo e do Camiño e sexa ao mesmo tempo extensible a outros recursos ou actividades locais que hoxe en día non teñen sido explotados”. En definitiva, unha achega necesaria a deste libro, que nos deixa reflexións de valor de cara ao Xacobeo 2021, cando a renovación do evento será máis que unha aposta, unha obriga.

Manuel F. Rodríguez

Redefining Pilgrimage. News Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages

Antón M. Pazos (ed.), Farnham, Surrey (UK), Ashgate, 2014,
188 páginas

Un nuevo libro fruto del último encuentro internacional de historia y cultura de las peregrinaciones, organizado por el Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento” bajo la dirección de Antón M. Pazos. Esta vez buscando ideas y nuevas fórmulas, a partir del trabajo de un ilustre grupo de antropólogos, sociólogos, lingüistas y estudiosos de las religiones, que explican la idea de peregrinar en mundo actual, a partir de nuevas perspectivas que, ciertamente, amplían el foco de estudio de una manifestación cultural y espiritual tan rica en matices.

Tras la introducción del coordinador, en la que no elude una referencia al camino de Santiago y a otras peregrinaciones revitalizadas recientemente en Shikoku, en la *Via Francigena*, o en Trondheim, como meta de los caminos de san Olaf, ofrece una síntesis de cada uno de los capítulos de un libro pensado con un objetivo general: ofrecer una redefinición del peregrinaje —de algunas de sus variadas formas— en el siglo XXI. La antropóloga Ellen Badone inicia la obra con un texto, *Conventional and Unconventional Pilgrimages: Conceptualizing Sacred Travel in the Twenty-First Century*, preocupado por establecer un marco teórico para estos viajes sacros, sean peregrinaciones vinculadas a una tradición religiosa —la Meca, Fátima— o no, como es el caso de las visitas al campo de batalla de Gettysbug o a Graceland (Memphis, Tennessee), la residencia de Elvis Presley, en cuyo jardín, el Meditation Garden, se encuentra la tumba del cantante. La profesora Badone estudia desde el punto de vista antropológico y sociológico unos fenómenos que, desde hace varias décadas, expone en diversos trabajos sobre turismo y peregrinación.

En el siguiente capítulo, *Old Pilgrimages, New Meanings; New Pilgrimages, Old forms: From the Ganges to Graceland*, David M. Gitlitz analiza metas de peregrinación antiguas y modernas, sus significados y los motivos para realizar estos viajes con destino a un lugar de especial significación, sea religiosa o mítica. El profesor George Greenia ofrece una estimulante pieza titulada *Pilgrimage and the American Myth*, en la que presenta los motivos para peregrinar en los Estados Unidos, sean religiosos o culturales, y examina los lugares históricos, en buena medida con contenidos épicos, míticos o relacionados con la religión de los nativos norteamericanos, consagrados como metas de peregrinación.

El trabajo del sociólogo Paul Hollander, *Heaven on Earth: Political Pilgrimages and the Pursuit of Meaning and Self-Transcendence*, estudia el peregrinaje político de aquellos intelectuales occidentales que viajaban con fervor a la Unión Soviética, Cuba o China, atraídos por los países comunistas y los supuestos logros materiales y morales de unas sociedades de “trabajadores felices”, formados por “hombres y mujeres enteros”. En *Israeli Youth Voyages to Holocaust Poland: Through the Prisms of Pilgrimage* la profesora Jackie Feldman analiza los objetivos patrióticos de los viajes de estudios, entendidos como verdaderas peregrinaciones, que los jóvenes israelitas realizan a los campos de exterminio en Polonia. El caso expuesto por Darius Liutikas y Alfonsas Motuzas en *The Pilgrimage to the Hill of Crosses: Devotional Practices and Identities* ofrece el caso de la colina de las cruces de Šiauliai, en el norte de Lituania, lugar de peregrinación desde mediados del siglo XIX, donde los lituanos reafirman su identidad cristiana y su espíritu patriótico contra la intrusión de la Rusia zarista y después de la Unión Soviética. Las cruces desaparecían, pero periódicamente los lituanos peregrinaban, de generación en generación, incluso a riesgo de su vida, portando una cruz y dejándola en este lugar sagrado. Interesante el tema de las indulgencias, de las prácticas devocionales y de los ritos específicos en la colina de las cruces.

Muy notables son también el capítulo de Jeanne Kormina, *The Saint and His Cat: Localization of Religious Charisma in Contemporary Russian Orthodox Pilgrimages*, sobre los santos vivos, tanto en la tradición rusa ortodoxa como en la católica, y del teólogo y filósofo Brian Kolodiejchuk, titulado *Walking to Mother Teresa's Grave*, en el que analiza las peregrinaciones al sepulcro de la Madre Teresa de Calcuta, manifestación espontánea, contemporánea y popular que hace reflexionar al autor sobre el inicio de otras peregrinaciones en el pasado. Finalmente, el texto de la doctora Linda Kay Davidson, *Reformulations of the Pilgrimage of Santiago de Compostela*, ofrece una breve síntesis de la historia del camino de Santiago que encuadra bien su reflexión sobre el desarrollo en las últimas décadas de la peregrinación jacobea.

En síntesis, puede decirse que el resultado de estos nuevos puntos de vista sobre el mundo de las peregrinaciones es tan atractivo como estimulante, tan valioso para el lector especialista, como para el curioso que desee una aproximación actual a un fenómeno que, tradicionalmente, adopta formas y fórmulas propias de la vivencia religiosa, pero que también se adapta a nuevos rituales laicos vinculados con modernas devociones.

Francisco Singul

Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge

Paris, Realia / Les Belles Lettres, 2014,
444 págs

Adeline Rucquoi

Estamos ante un libro necesario y ambicioso, un texto valioso que no olvida en su discurso ningún aspecto relevante de la peregrinación a Santiago en la Edad Media. Su autora es la prestigiosa profesora Adeline Rucquoi, directora de Investigación en el Centro Nacional para la Investigación Científica de Francia y miembro del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, bien conocida por sus publicaciones sobre la Edad Media hispana y por su trabajo de dirección de un seminario de historia cultural de la Península Ibérica en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Siguiendo un orden cronológico y temático muy didáctico, la obra trata el tema del culto jacobeo en época alto-medieval, las motivaciones de los peregrinos medievales para ir a Compostela —la obtención de indulgencias, la peregrinación forzada, la curiosidad...—, para continuar con la preparación del camino, los salvoconductos, el dinero para el viaje piadoso y los ritos de despedida, como la bendición del bordón y el morral.

Tras un análisis de los santuarios de la ruta, la hospitalidad y las dificultades propias del peregrinaje, el libro ofrece un clarificador análisis sobre las peregrinaciones marítimas... y las aéreas, con un estudio de mentalidades que pone su foco en las visiones y la peregrinación *post mortem*. Profundizando en el mundo de lo sobrenatural y lo maravilloso, el libro continúa con temas como los milagros de Santiago, el culto a las reliquias, los santuarios y sus tesoros —materiales y espirituales—, la iconografía del Zebedeo, como miembro del Colegio Apostólico, santo peregrino y caballero, todo ello sin olvidar la figura de Carlomagno y su papel —literario, legendario— en el Libro IV del “Calixtino”, un códice al que regresa una y otra vez la autora, recordando su valioso legado como fuente histórica para tantos temas, uno de ellos el estudio de la Compostela del siglo XII y su catedral románica.

Tras la vivencia del camino y la visita a su meta, el texto concluye con la recreación de la experiencia del peregrinaje en el ámbito de las cofradías y de las diversas capillas e iglesias dedicadas a Santiago en Europa, un apóstol intercesor al que

Adeline Rucquoi ha dedicado un libro tan intenso como bien documentado. Una obra, en suma, imprescindible para quien desee una actualización de la historia de las peregrinaciones jacobeanas en la Edad Media; una visión generosa y dilatada de todo aquello, humano y divino, que encaminó hacia Santiago a los peregrinos medievales —que no al diablo—, quienes dieron vida con sus bordones, escazuelas, simbología y cultura, una y mil veces, a Compostela y sus caminos.

Francisco Singul

Suscripción y pedidos
Subscriptions and orders
Suscripción e pedidos

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

Vol. V. 2014. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

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

SUSCRIPCIÓN Y PEDIDOS / SUBSCRIPTIONS AND ORDERS / SUBSCRICIÓN E PEDIDOS

Nombre y apellidos _____
Name and surname / Nome e apelidos

Razón social _____ NIF/CIF _____
Company name / Razón social Tax Reg. No. / NIF/CIF

Dirección _____ C.P. _____
Address / Dirección Postcode / C.P.

Localidad _____ Provincia _____ País/Estado _____
Town/City / Localidade Province / Provincia Country/State / País/Estado

Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____
Telephone / Teléfono Fax / Fax E-mail / E-mail

Fecha de la solicitud ____ / ____ / ____
Subscription date / Data da solicitude

DISTRIBUCIÓN, SUSCRIPCIÓN Y VENTA / DISTRIBUTION, SUBSCRIPTIONS AND SALES / DISTRIBUCIÓN, SUBSCRICIÓN E VENDA

Precios suscripción año 2014 / Subscription prices for 2014 / Prezos suscripción ano 2014:

15€ más gastos de envío / 15€ plus shipping costs / 15€ máis gastos de envío

Suscripción y venta / Subscription and sales / Subscrpción e venda

Editorial Galaxia

Travesía de Vigo, 71 - Soto. 36206 Vigo

pedidos@editorialgalaxia.com

T 986 265144 / F 986 262734

Firma / Signature / Firma

