EL CAMINO DE SANTIAGO
CAMINO DE EUROPA

Curso de Conferencias
EL ESCORIAL • 22 ~ 26.VII.1991

XUNTA DE GALICIA

PORTADA

En el centro, el Apóstol, evangelizador, bendiciendo. El libro que sostiene su izquierda, con tapa que ornan tres cálices de loto, es signo de la proclamación del Mensaje.

✣ ✣ ✣ ✣

Codex Calixtinus: I, 1, f. 4r. "La miniatura más sorprendente del Códice": Jesús Carro García.

✣ ✣ ✣ ✣

Arriba, iter stellarum a la Tumba de Santiago mostrado en visión a Carlomagno, prenuncio, al eco de la voz de los Apóstoles, de la primera unidad espiritual y política de Europa, enlazada por los mil caminos de la gran peregrinación.

Sendero de estrellas a Galicia en el Relicario de Aquisgrán: c. 1215.

✣ ✣ ✣ ✣

A los lados, ocho veneras jacobeas, emblema antes pagano de palingenesia, que se incorporó muy pronto (s. II a III), a menudo en disposición de cruz, a los símbolos cristianos del Bautismo: "muerte" con Cristo y "renacimiento" y prenda del Día Octavo o de la Pascua Eterna (Rom. VI, 3-5).

Distintivo universal, y que testimonia toda la heráldica europea, de la peregrinación al Apóstol.

EL CAMINO DE SANTIAGO
CAMINO DE EUROPA

Edita: XUNTA DE GALICIA. Consellería de Relacións Institucionais
Imprime: ARTES GRAFICAS PORTELA, S.L. - Pontevedra
Encuaderna: ENCUGA, S.L. - Pontevedra
Dep. Legal: PO-219/93
I.S.B.N.: 84-453-0742-8

EL CAMINO DE SANTIAGO
CAMINO DE EUROPA

Curso de Conferencias

EL ESCORIAL. 22-26. VII. 1991

XUNTA DE GALICIA

PRESENTACION

Me causa íntima satisfacción en el antepórtico ya del mes de julio —para los gallegos, «o mes de Santiago»—, poner unas palabras preliminares al conjunto de brillantes estudios jacobeos que reúne este tomo. Rememoro, mientras las escribo, las prolongadas hileras o apiñados pelotones de peregrinos que por las más diversas rutas y senderos, no sólo en Galicia, he encontrado durante estos meses «camiño de Compostela» y que en estos mismos días ascienden a la Basílica, como en una pleamar creciente y clamorosa, por la gran escalinata del Obradoiro. Sus variadísimos acentos despiertan un eco, bajo las bóvedas románicas, de la antigua algarabía de las lenguas.

«El Camino de Santiago, Camino de Europa». Este lema feliz, cuyo simbolismo evoca la portada del libro, congregó el verano antepasado en el Real Sitio del Escorial a un grupo selecto de investigadores de la riquísima temática jacobea. Tuve el honor, por gentileza de los Directores del Curso, de presidir la Mesa del acto inaugural.

Las personas de los ponentes y la calidad de los temas hacen superfluo el elogio. Apuntaré, porque prueba la tempranísima europeidad del Camino del Apóstol, cómo cuatro de las ponencias de profesores de Universidades extranjeras iluminan más de cerca los orígenes, no demasiado posteriores al descubrimiento de la Tumba apostólica, de los itinerarios que desde las «cuatro partidas» —*cosmi climata*— del mundo medieval, recorrían los pueblos europeos como en aluvión para ir a prosternarse ante ella: de la punta última de Dinamarca a la última de Italia y de un extremo a otro de la gran Germania.

Tres impulsos configuradores, como ha sido muy bien observado, hicieron surgir la unidad espiritual de Europa. Fueron el impulso de despliegue, en el *Logos* griego científico y filosófico, de la razón discursiva, supremo don natural de nuestra especie; el impulso del Derecho en Roma y de su organización del Estado que, a modo de un plano de fondo del ejercicio reglado de los comportamientos sociales, perdura en toda la civilización de Occidente; y el llamamiento mediante la revelación mosaica, hecha plenitud en Cristo, a la fundamentación radical de toda existencia y a la culminación transcendente del vivir del hombre.

Pienso que es muy fundado afirmar que Europa, no mero espacio geográfico o conglomerado de pueblos, sino conciencia unitaria de espíritu y cultura, potencialmente proyectada a algún tipo de unidad política, se constituye justa y cabalmente en el siglo IX. Por efecto de los tres impulsos mencionados, sucesivos en el tiempo, el del *Logos*, el del *Ius* romano y el del Evangelio, que la legacía papal de San Anscario extiende en esta centuria a los reinos nórdicos (826-865) y a los eslavos la de San Cirilo y San Metodio (863-885), se había visto ya desde la Navidad del año 800 agrupados bajo la cruz del Sacro Imperio y el cetro de Carlomagno, a los pueblos germánicos y a los románicos.

Es el siglo en que Europa, recién nacida como unidad espiritual y en incoado esquema de coordinación política solidaria, se hace caminante hacia la recién descubierta Tumba del Apóstol. Ni el Imperio romano hasta el año 476 ni la tumultuosa y hostil barahunda de reinos, etnias y creencias entre el 476-800, había sido todavía espiritual ni políticamente Europa.

En su implorante «grito lleno de amor» lanzado a Europa desde Santiago de Compostela el 9 de noviembre de 1982, recordaba S.S. Juan Pablo II, con conceptos justísimos, cómo la historia de Europa corrió a la par de su evangelización, no siendo comprensible su propia identidad sin el cristianismo, ni la permanencia de su unidad sin la de los valores cristianos o de los principios rectamente humanos que la caracterizaron. Pero la mutua comprensión de sus pueblos tan diversos se pudo llevar a cabo, como por uno de los medios más poderosos, por el acercamiento, la relación y la creciente compenetración entre tantos y tantos que peregrinaban a la Tumba del Apóstol. Hacían, a lo largo de todos los caminos confluentes de Europa, una ancha vía común, el Camino único de Santiago.

Al filo casi del tercer milenio, el propósito, o ya empresa en marcha, de la mayor unión de todos los pueblos de Europa para mayor fuerza de toda ella, se nos presenta como atrayente horizonte de cumbres nunca alcanzadas. Mas no se escapa a toda mente europea reflexiva que el ascenso a esta meta pueda presuponer, o haber ya implicado, desvíos indeseables y encerrar todavía riesgos de temibles precipicios y profundas simas. Un economicismo prepotente o el dirigismo insolidario o una tendencia a hacer tabla rasa de la tradición cultural de cada pueblo, contravendrían más que ningún otro obstáculo externo, con sus decepcionantes secuelas, a la reanimación vital del espíritu de Europa, configurado por aquellos tres grandes impulsos y por los mejores principios que ellos generaron y actitudes que promovieron y ensalzaron: libertad en la verdad, respeto pleno a la dignidad de la persona, solidaridad y justicia, rectitud y santidad, como perspectiva última de la vocación sobrenatural del ser humano.

En el discurso a que me he referido, el Santo Padre le pedía a Europa: «¡Vuelve a tus raíces!». Raíces del Evangelio, definitivo impulso que la había conformado, eran desde el siglo I las Tumbas en Roma de los Apóstoles. Alrededor del año 400 nuestro poeta Prudencio visitaba el día de San Pedro y San Pablo sus Basílicas martiriales, lamidas por las aguas del Tíber. Invadía toda Roma el jubiloso clamoreo de los fieles solemnizando la fiesta (*Perist.*, XII, 2-4):

Roman per omnem cursitant ovantque:
Festum apostolici nobis dedit hic dies triunfi
Pauli atque Petri nobilis cruore...

Auténticas raíces apostólicas eran también entonces, aunque aún bajo tierra, esperando al alborear de Europa, las de la Tumba del Apóstol Santiago, en la extremidad atlántica de nuestra Península y en los confines de la Amaía. Así se habrá de deducir de la ponencia segunda de este tomo. Se imprime en él, por primera vez con ilustraciones, para satisfacer a explicables impaciencias del público general interesado, una visión de conjunto del hallazgo epigráfico que fue objeto en su día de una primera comunicación oral a la Real Academia de la Historia, para la cual ha preparado y destina el autor, según expresa en sus páginas, un amplio estudio, documental y argumentalmente más detallado.

No dudemos que los testimonios de la epigrafía y de la arqueología, exhaustivamente sopesados, presten apoyo concluyente a lo que nos transmitía la antiquísima tradición. Es otro motivo, no el menor, para saludar con gozo este haz de valiosísimos estudios.

Entre los Años Santos de 1993 y el de 1999, da Europa sus primeros pasos, inciertos aún y vacilantes, por las rutas que convergen hacia el gran camino del tercer milenio. Como en el siglo IX, *Jacobsland*, la tierra hispana de Galicia que custodia la Tumba del Apóstol, término de Europa, tiene abiertos ya sus brazos a cuantos la visitan llevados del anhelo de que se colmen, en plenitud, los ideales que la inspiraron y movieron.

Manuel Fraga Iribarne
Presidente da Xunta de Galicia

EL CAMINO DE SANTIAGO, CAMINO DE EUROPA

Integrado en los CURSOS DE VERANO 1991, organizados en el Real Sitio de El Escorial por la Universidad Complutense bajo los auspicios de su Rector Magnífico, Excmo. Sr. Don Gustavo Villapalos, y siendo Director de todos ellos el Prof. Dr. Don José Antonio Escudero, se desarrolló el de este tema entre los días 22 y 26 de julio.

Fueron Directores del mismo el Excmo. Sr. Don Marcelino Oreja, Presidente de la Comisión Institucional del Parlamento Europeo, y el Prof. Dr. Don Gonzalo Martínez Díez, Catedrático emérito de la Universidad de Valladolid. Actuó como Secretario el Prof. Dr. Don Emiliano González Díez, Catedrático de Historia del Derecho de la misma Universidad.

Se había concebido este Curso como un foro de más honda penetración en el significado histórico del Camino de Santiago, en cuanto crisol en que España y el resto de Europa fundieron e intercambiaron sus respectivas culturas y en cuanto eje vertebrador, al integrarnos en la Comunidad Europea, de un nuevo estrechamiento de lazos con las demás naciones, en el sentido, proclamado en su declaración por el Consejo de Europa, de PRIMER ITINERARIO CULTURAL EUROPEO.

Contó el acto de apertura, el día 22, con la presencia en la Mesa Presidencial del Excmo. Sr. Don Manuel Fraga Iribarne, Presidente de la Xunta de Galicia. Pronunciaron sendas alocuciones inaugurales los Directores del Curso, glosando su idea programática y, en análogo sentido, lo hizo el Prof. Dr. Don José Carro Otero, Comisario del Año Jacobeo.

Tras una Mesa Redonda de Alcaldes, representantes de las Ciudades del Camino, mantuvo la primera ponencia, en la tarde de este día, el Dr. Klaus Herbers; expusieron las suyas, el día 23, los Profesores Don Isidoro Millán González-Pardo, Dr. Don Manuel C. Díaz y Díaz y Dr. Don Salvador Andrés Ordax; el día 24, los Profesores Dr. Don Vicente Almazán, Dr. Robert Plötz, Dr. Paolo Caucci von Saucken y Dr. Don Millán Bravo Lozano; el día 25, los Profesores Dr. Don Luis Suárez Fernández y Dr. Don Ismael Fernández de la Cuesta; el día 26, el Prof. Dr. Don Gonzalo Martínez Díez y el Presidente de la Asociación de Amigos del Camino de Burgos, Don Pablo Arribas Briones. Cerró las ponencias, el día 26, la de Don José María Ballester, Jefe de la División del Patrimonio Integrado del Consejo de Europa.

Los textos de estas disertaciones que se ha conseguido allegar, se imprimen en este volumen en el mismo orden en que fueron dichos, absteniéndose de cualquiera seriación temática.

El día 25, fiesta del Apóstol Santiago, se ofició una solemne Misa Jacobea en el altar mayor de la Real Basílica de El Escorial, con interpretaciones musicales a cargo del grupo coral «Mediaevum Ricercare Burgensis».

Con la celebración del Curso se simultaneó en otro foro de los CURSOS DE VERANO una hermosa exposición fotográfica de paisajes, ciudades y monumentos del Camino de Santiago, obra del artista gallego Xurxo Lobato.

INDICES

— Ponencias

— Ilustraciones

INDICE DE PONENCIAS

INDICE DE ILUSTRACIONES

(*) Las fotografías de las ilustraciones 3-9 y 11 fueron realizadas, durante la exploración del edículo, por el equipo técnico de PHOTO-CLIC, Santiago.

PONENCIA DE S. ANDREX ORDAX*

PONENCIA DE V. ALMAZAN

(*) Para facilitar su consulta se inserta el índice detallado de las ilustraciones al final de la misma ponencia. En éste sólo se remite a las láminas en que figuran y a las páginas de éstas.

EXPANSION DEL CULTO JACOBEO POR CENTROEUROPA

Dr. KLAUS HERBERS
Universität von Tübingen. Alemania

El año 1121, el emir de los almorávides Ali Ben Yusuf (1106-1143) envió emisarios a la reina de los cristianos, doña Urraca de León y Castilla (1109-1126),[1] quienes al encontrarse en Navarra con las masas de peregrinos cristianos, que se dirigían a Santiago de Compostela, preguntaron a un hombre llamado Pedro: «¿Quién es ese al que con tanta devoción va a visitar tan numerosa muchedumbre de cristianos de ambos lados de los Pirineos? La multitud de los que van y vienen es tal que apenas queda camino libre para ir hacia el Occidente. Entonces le respondieron, que se trataba de Santiago, el apóstol del Señor..., enterrado en Galicia y al que veneran todos los pueblos cristianos: los de las Galias y los de Inglaterra, los del Lacio y los de Alemania y en general toda la cristiandad, pero en especial se le venera en España como patrón y protector...»[2] Aunque este relato no es del todo imparcial, nos da sin embargo una idea de la fama de Santiago y de la extensión de su veneración en el siglo XII.

La multitud de peregrinos procedentes de los más diferentes países, de la que nos habla la citada fuente histórica, es un indicador importante de la expansión del culto de Santiago. Pero el número de peregrinos, si bien constituye el testimonio más evidente de la existencia de un culto, no es ni mucho menos el único exponente de su difusión. Dado que otras ponencias van a ahondar en el tema de los peregrinos, voy a dedicar en esta conferencia especial atención a la pregunta de si —aparte de la afluencia de peregrinos— hay otros criterios que nos permitan medir la expansión del culto jacobeo en toda Europa, y de modo especial en la Europa Central.

Voy a presentar el tema en tres pasos diferenciados ante todo cronológicamente. En el primero se trata del desarrollo —durante los siglos IX y X— de las tradiciones españolas en torno al apóstol Santiago y a su relación con España. En un segundo paso haré una breve exposición y explicación del culto jacobeo en el siglo XII. Y por último abordaré la problemática de los distintos tipos de huellas del culto y trataré de la conexión existente entre el centro del culto y su irradiación, con lo que tocaré algunos problemas metódicos a tener en cuenta por parte de la investigación.

---

1. B. F. REILLY: *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca. 1109-1126* (Princeton 1982). Agradezco al Dr. Manuel Santos Noya (Tübingen) su ayuda en la traducción de este texto.

2. Texto latino: *Historia Compostellana*, ed. E. FALQUE REY (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 70, Turnhout, 1988) p. 307-308.

En estos tres distintos pasos es importante distinguir claramente el desarrollo del culto de Santiago en su dimensión general y en su tradición específicamente española, aunque inevitablemente entre estas dos formas se hayan dado múltiples interferencias.

Los temas que por propia investigación mejor conozco son la irradiación del culto en el Sur de Alemania y la problemática en torno al Liber Sancti Iacobi, pero intentaré enmarcar estos resultados de una investigación especializada en un cuadro más general.

Si tomamos la afluencia de peregrinos como criterio de las distintas fases de la expansión del culto, habría que dividir la Edad Media a partir de los siglos IX o X, en tres fases, o incluso en cuatro, si también tenemos en cuenta la Epoca Moderna:[3] a una primera fase de la veneración local, en los siglos IX y X, sigue una segunda etapa —aproximadamente hasta el siglo XII—, en la que el movimiento de peregrinaciones alcanza la Europa Central, para extenderse a finales de la Edad Media a toda Europa; con la Edad Moderna[4] se constata un cambio cualitativo, quizás una decadencia gradual con importantes diferencias tanto desde el punto de vista local como cronológico.

I

No puedo tratar aquí de los vestigios más tempranos[5] del culto jacobeo. Tampoco voy a hacer una exposición panorámica completa de la evolución de las tradiciones hispánicas en

3. Cf. la obra básica de L. VAZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA, J. URIA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vol. (Madrid 1948-1949); L. HUIDOBRO Y SERNA, *Las peregrinaciones jacobeas*, 3 vol. (Madrid 1949-1951); P. A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age* (París 1974); A. DUPRONT (ed.), *Saint-Jacques de Compostelle. La quête du sacré* (Turnhout 1985); J. VAN HERWAARDEN (ed.), *Santiago de Compostela. Pelgrims door de eeuwen heen* (Turnhout 1985); orientación más reciente: *El camino de Santiago*, curso coordinado por S. MORALEJO ALVARAEZ (Santiago de Compostela [1990]).

4. Para la Edad Moderna cf. I. MIECK, *Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650. Resonanz, Strukturwandel und Krise*, en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 1. Reihe, 29, Münster 1978) p. 483-534; IDEM, *Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Geschichte und Gesellschaft 3 (1977) p. 299-328; R. PLÖTZ, *Pilger und Pilgerfahrt gestern und heute am Beispiel Santiago de Compostela*, en: IDEM (ed.) *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt* (Jakobus-Studien 2, Tübingen 1990) p. 171-213. Cf. para la crisis y descenso en los siglos XV y XVI M. SANTOS NOYA, *El Camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero*, en: Compostellanum, 36 (1991) p. 363-381.

5. M. C. DIAZ Y DIAZ: *La Literatura Jacobea anterior al Códice Calixtino*, Compostellanum 10 (1965) p. 283-305; O. ENGELS, *Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht*, en: Römische Quartalschrift 75 (1980)p. 146-170, reimprimido en: IDEM, *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter* (Rechts- und Staastswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge Heft 53, Paderbon 1989) p. 301-325; J. VAN HERWAARDEN, *The Origins of the Cult of St. James of Compostela*, en: Journal of Medieval History 6 (1980) p. 1-35; R. PLÖTZ, *Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert*, en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görrresgesellschaft, 1. Reihe 30. Münster 1982); L. VONES, *Die «Historia Compostellana»*

torno al apóstol Santiago;[6] entre estas cuentan la «passio», la noticia sobre la «missio» del Apóstol en la Península Ibérica, la «translatio» de su cuerpo a Santiago y el relato sobre la «inventio» de su cuerpo en Compostela. Sino que, ante todo, voy a tratar el problema de cómo y en qué forma estas tradiciones se extendieron fuera de España y de qué manera se fueron transmitiendo y desarrollando en Europa.

Pero antes hay que plantearse la pregunta de cuáles fueron los motivos predominantes en la formación de estas tradiciones. Parece seguro que la difusión de la noticia de la evangelización hay que verla en relación con el descubrimiento del sepulcro, puesto que los testimonios más importantes sobre la misión proceden de Asturias, que se consideraba un baluarte contra el Islam y que para el reforzamiento de la propia identidad[7] necesitaba una tradición apostólica lo más «completa» posible.

Después de que los ejércitos musulmanes habían conquistado prácticamente toda España excepción hecha del norte —o sea de Asturias—, se fue extendiendo aquí cada vez más la convicción de ser el único heredero legítimo del reino visigodo extinguido en el año 711 y de su capital Toledo.[8] En la así llamada polémica adopcionista se plasmó el antagonismo político entre Asturias y Toledo. A primera vista se trataba en esta discusión de un problema puramente teológico, es decir, si en Cristo hay dos naturalezas —una divina y otra humana— y si posee la naturaleza divina desde toda la eternidad o si, por el contrario, le fue concedida como un don de la gracia y por adopción, pero en el transfondo de la polémica jugaron los intereses políticos un papel importante.

Mientras que por ejemplo Elipando de Toledo defiende la teoría adopcionista, se convierte Beato de Liébana en defensor de la doctrina entonces ya predominante en Europa, según la

---

und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130 (Kölner Historische Abhandlungen 29, Köln-Wien 1980) p. 273-288; K. HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»* (Historische Forschungen 7, Wiesbaden 1984) p. 1-12; R. PLÖTZ, *Traditiones Hispanicae beati Jacobi*, en Santiago de Compostela (Gent 1985) p. 27-40; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Literatura Jacobea hasta el siglo XII*, en: Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea, ed. G. SCALIA (Atti del Convegno internazionale di studi, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia 1985) p. 225-250; J. CHOCHEYRAS, *Saint-Jacques de Compostelle* (Grenoble 1985) (a utilizar con cuidado).

6. Para una información sobre la influencia de las primeras formas del culto en la evolución de la ciudad de Santiago cf. F. LOPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media* (Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, Santiago de Compostela 1988).

7. ENGELS, *Anfänge des Jakobusgrabes* (nota 5) p. 158-159.

8. Cf. para la importancia de Beato de Liébana y el neogoticismo en este proceso C. SANCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires 1956) p. 272 ss. - J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid 1964, 1981) sobre todo p. 299 ss.; H. MESSMER, *Hispania. Idee und Gotenmythos* (Zürich 1960); J. SVENNUNG, *Zur Geschichte des Goticismus* (Skrifter Utgivna av K. Humanistika Vetenskapssamfundet i Uppsala, 44: 2 B Stockholm 1967) p. 21-33. Para el neo-goticismo en las primeras crónicas astures cf. Y. BONNAZ, (ed.), *Chroniques asturiennes, fin IXe s.* (Sources d'histoire médiévale, Paris 1987) p. LXXXVIII-XCIII.

cual Cristo es por naturaleza Hijo de Dios.[9] Para nuestro propósito, el punto importante en esta discusión es el hecho de que los argumentos teológicos aducidos y la apelación a la obra evangelizadora del Apóstol en España están claramente condicionados por motivos políticos.

No se puede descartar que las noticias sobre la misión contenidas en los textos asturianos hayan originado la idea de buscar el sepulcro del Apóstol, y que se haya creído poder identificar la tumba hallada en Compostela con el sepulcro buscado. Pero también es posible que el hallazgo de la tumba en Compostela esté relacionado de algún modo con una forma de culto precristiano.

Lo que sí nos consta con seguridad es que, si prescindimos de Francia e Inglaterra, son los territorios de lengua alemana, donde encontramos los más claros y más antiguos testimonios de las tradiciones legendarias y del culto.[10] La divulgación de la «passio magna» —cuyo origen podemos situar a finales del siglo V o a principios del VI en el sur de Francia— nos interesa menos en este contexto. Una mayor importancia tiene la propagación de las tradiciones, que hablan de la evangelización de España por obra de Santiago, como se manifiesta de forma prototípica en la divulgación del tratado «De ortu et obitu Patrum»,[11] pero de la que también dan testimonio algunas crónicas.

Algunos de los catálogos de los santos y de sus festividades, o sea los así llamados martirologios, que en parte fueron redactados de nuevo en el siglo IX, contienen junto con el nombre de Santiago de vez en cuando alguna que otra noticia que insinúa de algún modo la relación de Santiago con España o con Compostela. La primera de estas noticias la encontramos en Floro de Lyon y en Ado de Vienne y Usuardo de St. Germain des Près en

9. ENGELS, *Anfänge des Jakobusgrabes* (nota 5) p. 167. Cf. para el adopcionismo W. HEIL, en: *Lexikon des Mittelalters* 1 (München-Zürich 1980) col. 162-163. y la bibliografía allí citada. Beato y la misión de Santiago en España: *Beato de Liébana, Commentarius in Apocalypsin* 2 vol., ed., E. ROMERO POSE (Roma 1985) vol. 1 p. 191f. El himno «O Dei Verbum» se debe atribuir quizás también a Beato: M. C. DIAZ Y DIAZ, *Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica*, en; Compostellanum 11 (1966) p. 457-502, reimpresión en: IDEM, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (Barcelona 1976) p. 235-288, p. 239-242 y HERWAARDEN, *Origins* (nota 5) p. 30-32. El pasaje importante: *Regens Ioannes dextra solus Asia / Eiusque frater potitus Ispania* (DIAZ Y DIAZ p. 240 y HERWAARDEN p. 7ss.); cf. para la atribución a Beato: DIAZ Y DIAZ (contra Beato) y C. SANCHEZ-ALBORNOZ, *La España cristiana de los siglos VII al XI. El reino asturleonés (722-1037): Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida* (Historia de España 7, Madrid 1980), p. 617-620 (en favor de Beato).

10. Las indicaciones siguientes sobre las tradiciones jacobeas en Alemania se encuentran recogidas en las obras siguientes: R. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio und Jacobuskult mit besonderer Bërucksichtigung des deutschen Frankenlandes*, en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 31, Münster 1984) p. 25-135; K. HERBERS, *Deutschland und der Kult des hl. Jakobus*, en: Y. BOTTINEAU, *Der Weg der Jakobspilger* (Bergisch-Gladbach 1987) p. 252-273 (bibliografía actualizada) con enumeración de la literatura anterior. Un estudio sobre las huellas del culto en el sur de Alemania está en preparación por K. Herbers, H. Röckelein, M. Santos y G. Wendling.

11. Edición C. CHAPARRO GOMEZ, *Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum. Vida y muerte de los santos* (París 1985) p. 203 ss. y p. 216 ss. para Santiago. Para la divulgación de la noticia de la predicación de Santiago cf. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio* (nota 10) p. 60 nota 6.

la mitad del siglo IX.[12] En los territorios de lengua alemana Hrabanus Maurus en la mitad del siglo IX todavía no recogió alusiones a Compostela, pero lo hizo ya Notker Balbulus de St. Gallen hacia el 900. El martirologio de este último es sumamente importante para la propagación de la noticia en el sur de Alemania.[13]

Otro hecho indicador de la temprana difusión de la leyenda jacobea pueden ser también los patrocinios o advocaciones de iglesias, aunque aquí entramos en un terreno muy inseguro, dado que en la elección del patrocinio pueden haber sido decisivas otras causas, que no tienen por qué estar en directa relación con las tradiciones españolas sobre el culto de Santiago. Sin embargo los patrocinios pueden tener cierta importancia, ya que no cabe excluir la posibilidad de una influencia del culto jacobeo específicamente español sobre el culto jacobeo europeo.

En el testamento del obispo Desiderio (630-655) aparece documentada una «basilica Sancti Jacobi» en Cahors ya en la época merovingia. Hay otros patrocinios en Metz (s. VIII) y también en Rabanessa. En el siglo IX encontramos patrocinios en Werden en las orillas del Ruhr, Tolosa, Freisingen (804), Rotinpah (859/864), Sissach cerca de Basilea (858), Hörbering, Buchbach (mitad s. IX.) y Pery (obispado de Lausanne) en 866.[14] Muchos patrocinios tempranos se encuentran en los Alpes y en Baviera.

Una zona de Europa central en la que abundan manifestaciones tempranas del culto jacobeo es la de los «alemanes», es decir la región entre el Lago de Constanza y la Selva Negra. Al parecer el culto llegó hasta aquí por influencia de la Borgoña.[15] Los especialistas en la investigación del culto hablan en este contexto de un eje oeste-este, a través del cual habría tenido lugar este intercambio.

Desde este presupuesto ya no debe extrañarnos el que a principios del siglo X ya se conociese aquí Santiago como un centro de peregrinaciones, lo que podemos probar con una nueva indicación. El primer peregrino conocido del norte de los Pirineos había sido, según la hasta ahora unánime opinión de los investigadores, el obispo Gotescalco de La Puy, que

---

12. J. DUBOIS, G. RENAUD, *Edition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus* (París 1976) p. 136; J. DUBOIS, G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire* (Sources d'histoire médiévale, París 1984) p. 5 y 234-235. con indicación de las dependencias. Cf. la orientación general de J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen âge latin* (Typologie des sources au Moyen âge occidental 26, Turnhout 1978).

13. *Habranus Maurus, Martyrologium*, ed. J. McCULLOH (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 44, Turnhout 1979) p. 73, basándose sobre el martirologio de Beda (primera familia) no menciona todavía España en relación con la fiesta de Santiago el 25 de julio. Pero Notker Balbulus, *Martyrologium*, ed. J. P. MIGNE, Patrologia Latina 131 (París 1884) col. 1025-1164, col. 1125 menciona la translación del Apóstol a España y añade una frase sobre la misión. Notker combinó la segunda versión d'Ado de Vienne y el martirologio de Hrabanus Maurus añadiendo algunos trozos del martirologio jeronimiano.

14. Cf. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio* (nota 10) p. 60-62.

15. Ibid. p. 61-62 nota 17.

hizo el viaje a Santiago de Compostela en el año 950/51.[16] Pero dado que ya en documentos astures del siglo IX se hace indirectamente mención del descubrimiento del sepulcro apostólico y se alude de modo general a la afluencia de peregrinos, cabía la sospecha de si antes de Gotescalco no habría habido ya otros peregrinos procedentes del centro de Europa. Sin embargo faltaba todavía una prueba concreta para justificar esta sospecha. Recientemente el profesor Fernando López Alsina ha llamado la atención sobre el hecho de que un cierto Bretenaldo vino a Compostela en el primer tercio del siglo X, pero que éste se quedó en Galicia edificando allí una «curtis».[17] En realidad, pese a ello, no se le puede considerar como peregrino en el sentido propio del término, de forma que la noticia sobre Gotescalco seguía siendo el primer dato sobre un peregrino a Santiago. Nuestra labor de investigación de documentos del sur de Alemania sobre las huellas del culto jacobeo nos llevó al descubrimiento de un peregrino anterior a Gotescalco.

En un tratado hagiográfico de Alemania del Sur se encuentra la noticia siguiente: en esta misma semana un clérigo inválido de nacimiento llegó al monasterio después de haber visitado varios santuarios, entre otros Santiago de Compostela, donde recobró la vista.[18] El autor del texto perseguía con esta indicación seguramente objetivos concretos; él quería poner de relieve la autenticidad y la importancia de las reliquias de su monasterio. Eso se puede deducir de la continuación del texto: el clérigo antes mencionado, que ya había visitado otros centros de peregrinación como Jerusalén, Santiago y otros en Hungría, rehusó aceptar la autenticidad y el poder milagroso de las reliquias del monasterio. Por esa incredulidad el santo del monasterio le castigó en seguida con una bofetada.

La alusión a Jerusalén, a Compostela y a otros santuarios tiene, pues, una función especial en el relato: la de demostrar la gran experiencia en materias de viaje y de peregrinaciones y el objetivo de subrayar la importancia del propio santo. Pero antes de esta noticia no conozco nigún texto que incluya en esas enumeraciones a Santiago de Compostela.

Para nuestro tema la fijación cronológica es de importancia primordial. Podemos delimitar con más precisión el tiempo de redacción del tratado entero, que según la investigación más reciente data de alrededor del 930. De forma que la mención de la peregrinación del clérigo a Santiago resulta aproximadamente 20 años anterior a la peregrinación de Gotescalco de Le Puy.

Naturalmente, dado que ese tratado pertenece al género hagiográfico no se puede excluir que la peregrinación a Santiago pueda carecer de base histórica y que el autor sólo la haya incluido por motivos compositorios.[19] Pero aun dada esa posibilidad el texto presentado

16. Cf. la noticia en Ildefonso de Toledo, *De virginitate beatae Mariae*, ed. V. BLANCO GARCIA, *Tratado de la perpetua virginidad de S. María* (Zaragoza 1954) p. 33-35. Cf. L. VAZQUEZ DE PARGA et AL., *Peregrinaciones* (nota 3) vol. 1, p. 41-42.

17. F. LOPEZ ALSINA, *Ciudad* (nota 6) p. 95 nota 301, 193-195.

18. Cf. para una información más detallada K. HERBERS, *El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela*, en : Compostellanum, 36 (1991) p. 255-264.

19. Estoy preparando un estudio sobre peregrinos ficticios a Santiago de Compostela.

seguiría siendo un testimonio importante para demostrar que ya al comienzo del siglo X el centro de peregrinación, Santiago de Compostela, era conocido en Alemania del Sur y que ya hacia el 930 una peregrinación a Santiago de Compostela era considerada como cosa posible,[20] citada además en una misma frase junto con Jerusalén.

Resumiendo esta primera parte podemos constatar que elementos importantes de las tradiciones hispánicas jacobeas eran conocidos en Europa en los siglos IX y X, sobre todo por medio de los martirologios. El testimonio sobre el primer peregrino ultrapirenaico a comienzos del siglo X en fuentes de Alemania del Sur nos indica cómo,no solamente la fama del lugar del sepulcro, sino también la del centro de peregrinación, empezaron a ser importantes. La competición de Compostela con otros lugares de peregrinación era la señal de partida para atraer peregrinos y devotos a Galicia.

II

Después de esta primera parte sobre la difusión más temprana del culto en Europa y especialmente en Centroeuropa, voy a tratar ahora de la situación en el siglo XII. Con la primera expansión del culto jacobeo se había creado un fundamento; en una segunda fase era primordial consolidar y difundir todavía más esa reputación.

No puedo enumerar todas las razones que contribuyeron al éxito durante esa segunda fase, pero quiero mencionar por lo menos el establecimiento de una infraestructura a lo largo de los caminos que utilizaban los peregrinos. Las noticias de peregrinos de Europa se multiplican después del siglo XI. Se puede atribuir el primer florecimiento del culto jacobeo en el siglo XII a dos factores fundamentales, sin por ello pretender explicar completamente la complejidad de una serie de fenómenos, que contribuyeron a ese apogeo. Estos factores son: la evolución de la ciudad y de la sede episcopal de Santiago y, como consecuencia, la compilación de un libro en honor del Apóstol.[21]

a) La expansión del culto jacobeo en esa época está ligada estrechamente al nombre de Diego Gelmírez, elevado a la sede compostelana en el año 1099 (hasta 1140). El creó la infraestructura digna de una sede apostólica. Consiguió de Roma numerosos privilegios elevando a Santiago a la dignidad de una sede apostólica. Recibió el palio del papa, sometió Braga y Mérida, obteniendo la dignidad metropolitana en 1120, definitivamente en 1124. Frente a las diócesis vecinas, sobre todo la de Mondoñedo, Gelmírez impuso su poder feudal, aumentando así el «honor» de la catedral de Santiago. Reorganizó el cabildo y llevó a cabo la reforma de las estructuras internas administrativas. Nombrado en 1127 canciller de la monarquía leonesa,

20. Este conocimiento se puede relacionar con la política de Alfonso III, cf. el estudio citado en la nota 18.

21. Cf. para le evolución de la ciudad de Santiago hasta el siglo XI/XII: LOPEZ ALSINA, *Ciudad* (nota 6) y para los tiempos de Diego Gelmírez: VONES, *Historia Compostellana* (nota 5); HERBERS, *Jakobuskult* (nota 5); R. A. FLETCHER, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez* (Oxford 1984); K. HERBERS, *Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/99-1140)*, en: Zeitschrift für Kirchengeschichte 98 (1987) p. 89-102 y M. C. DIAZ Y DIAZ: (en colaboración con M. A. GARCIA PIÑEIRO und P. DEL ORO TRIGO), *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (Monografías de Compostellanum 2, Santiago de Compostela 1988).

tenía también buenas relaciones con el papa Calixto II (1119-1124), el tío de Alfonso VII, e hizo regalos valiosos a la corte pontificia para conseguir sus propósitos.

Con su política Diego Gelmírez supo sacar provecho de la nueva situación de la Reconquista. Una nueva organización eclesiástica de las regiones a conquistar ofrecía a un hombre como Gelmírez varias posibilidades de llenar esos nuevos vacíos. La política de Diego Gelmírez como protagonista de la sede apostólica de Santiago estaba orientada principalmente en oposición a Toledo, reconquistada en 1085 y constituida poco después (1088) en sede del primado de España.[22] Pero la nueva reputación de Santiago estaba ligada estrechamente también a la evolución y la propagación del culto de Santiago.

b) El culto jacobeo de España encontró su expresión más marcada en el siglo XII en una compilación, que se llama según una proposición de Joseph Bédier «Liber Sancti Jacobi».[23]

El presunto autor es el papa Calixto II (1119-1124), pero detrás de ese nombre se ocultó seguramente otro personaje como compilador. La obra se divide en cinco partes. El tema central está en la tercera parte: unos relatos sobre la translación del Apóstol de Jerusalén a Galicia. Los libros I y II de la compilación contienen textos litúrgicos y una colección de milagros de Santiago. Estas dos primeras partes quizás formaban originariamente un conjunto independiente concebido para su uso en la liturgia jacobea. El cuarto libro, que se llama normalmente el Pseudo-Turpín, porque el arzobispo Turpín de Reims es su supuesto autor, nos cuenta los hechos de Carlomagno en España. Este libro está ligado estrechamente a las canciones épicas como la Canción de Rolando, pero en el contexto del libro jacobeo los hechos de Carlomagno se encuentran junto a las tradiciones jacobeas; por ejemplo, es significativo, que sea Carlomagno el que después de una visión descubre el sepulcro apostólico de Santiago. El último libro de la compilación es la conocida Guía de los peregrinos, que algunos consideran como el primer «Baedeker». Esta guía describe etapas, caminos, peligros, así como los distintos países y sus habitantes, y da muchas informaciones prácticas, pero también espirituales, para una peregrinación a Santiago.

¿Dónde y por quién ha sido compuesto este libro jacobeo? Una cierta influencia francesa es verosímil. Pero hay que tener en cuenta, que en el siglo XII había un buen número de franceses en Compostela, de forma que también se puede admitir una composición en Santiago entre los años 1139 y 1173; según investigaciones codicológicas el manuscrito más antiguo, el Códice Calixtino, fue escrito entre los años 1160 y 1170. La tendencia fundamental del libro está clara: era un libro para el honor y el culto de Santiago con elementos propagandísticos, por lo menos en algunas partes. Se intentaba eliminar otros centros de culto en concurrencia con Compostela (por ejemplo en Francia) o, al menos, subordinarlos a la tumba del apóstol Santiago. A

22. J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)* (Roma 1966).

23. J. BEDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, vol. 3 (París 1912, 1929) p. 75; única edición (defectuosa): *Liber Sancti Jacobi*, ed. W. M. WHITEHILL (Santiago de Compostela 1944); cf. también la traducción al castellano de A. MORALEJO, C. TORRES, J. FEO, *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus* (Santiago de Compostela 1951). Una nueva edición está en preparación por el profesor M. C. Díaz y Díaz.

pesar del carácter dominantemente prescriptivo, el Liber Sancti Iacobi es también un documento importante para describir la práctica del culto jacobeo en el siglo XII.[24]

Nos falta tiempo para un análisis detallado, pero quiero poner de relieve dos puntos:

1) Algunos sermones, los relatos de milagros y la Guía del peregrino resaltan la universalidad del culto jacobeo, aunque no podemos discernir exactamente lo que era programa o *topos* y lo que correspondía a la realidad. Consideramos la larga lista, en un sermón del Liber Sancti Iacobi, sobre los pueblos que van a Santiago, como una ficción, que carece de un auténtico fundamento histórico.[25] Sin embargo los caminos, que empezaban, según el texto del libro quinto, en Francia, nos dan muestra de la expansión del culto jacobeo en la geografía sacral de Francia, aunque queda el problema especial de si hay que entender estos caminos simplemente como «caminos de Santiago» o como «caminos de peregrinación».[26] Lo que me parece interesante es que algunas ciudades de donde partían esos «caminos» de la Guía, tenían — como ya puso de relieve el profesor Fernando López Alsina—[27] desde fechas tempranas estrechas relaciones con Santiago de Compostela.

Esa difusión de carácter más o menos propagandístico se completa con algunas observaciones sobre el segundo libro del Liber Sancti Iacobi, el libro de los milagros.[28] Si queremos analizar los 22 informes desde el punto de vista geográfico tenemos que diferenciar entre el lugar de origen de aquellos que fueron premiados con un milagro y el lugar donde se produjo éste. La patria de los agraciados es casi siempre Alemania,[29] Italia[30] o especialmente Francia y Borgoña.[31] Solamente se citan fuera de estas tierras un griego[32] y dos catalanes.[33] Este reducido grupos de países de origen era el que nutría de peregrinos a Santiago de Compostela. Hay

24. La literatura reciente resulta abundante: cf. HERBERS, *Jakobuskult* (nota 5); DIAZ Y DIAZ, *Códice Calixtino* (nota 21); para ediciones parciales, traducciones y la literatura más reciente K. HERBERS, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela* (Tübingen 1986, 4.ª ed. 1991) p. 164-176 y 190-191.

25. Ed. WHITEHILL, *Liber* (nota 23) p. 148-149; cf. R. PLÖTZ, *El culto de Santiago en los países de lenguas alemana y eslavas. Panorama cultual* (en prensa).

26. Cf. K. HERBERS, *Via peregrinalis*, en: Europäische Wege (nota 4) p. 1-25.

27. F. LOPEZ ALSINA, *Die Entwicklung des Camino de Santiago in Kastilien und León (850-1050)*, en Europäische Wege (nota 4) p. 59-68.

28. WHITEHILL, *Liber* (nota 23) p. 259-287. Sobre la colección de milagros cf. M. C. DIAZ Y DIAZ, *El Codex Calixtinus:* volviendo sobre el tema, en: J. WILLIAMS/A. STONES, *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James* (Jakobus-Studien 3) p. 1-9 y K. HERBERS, *The Miracles of St. James*, ibidem p. 11-36 e IDEM, *Milagro y aventura*, en: Compostellanum, 36 (1991) p. 295-321.

29. Milagro 5 y 7 (y 4: Lotharingia).

30. Milagro 11, 12, 15.

31. Milagro 3, 6, 13, 16, 17, 18, 20, 21.

32. Milagro 19.

33. Milagro 1 y 22. Hay en los demás libros otros milagros que tienen lugar en Navarra, Besançon, Montpellier, Nantua, Villeneuve, Poitiers y Vézelay. H. W. KLEIN ha editado recientemente algunos de estos milagros: *Verstreute Mirakelberichte aus dem Liber Sancti Jacobi*, en: Text-Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt, *Festschrift H. Lausberg zum 75. Geburtstag*, ed. A. ARENS (Stuttgart 1987) p. 19-27.

que suponer que las noticias geográficas no han sido totalmente inventadas, pero aun en este caso quedaría testimonio de una cierta significación del panorama geográfico para la concepción del culto.

2) El Liber Sancti Iacobi muestra además tendencias, que subrayan la posición de Santiago como «sede apostólica» y que están así en estrecha relación con las pretensiones del obispo y después arzobispo Diego Gelmírez. Estas tendencias se destacan más claramente en el Pseudo-Turpín, el cuarto libro sobre las batallas de Carlomagno en la Península.[34] Según el Pseudo-Turpín, Carlomagno, que había iniciado sus actividades hispánicas después de una aparición de Santiago, en la que éste le mandó luchar contra los musulmanes y descubrir su tumba en Compostela, vino a Santiago de Compostela una vez concluida su empresa bélica.[35] En ese contexto la posición especial de la ciudad apostólica es puesta de relieve de manera muy impresionante.[36] Según el relato, el arzobispo de Reims, Turpín, consagró la catedral de Santiago. Un concilio decidió la subordinación de «Hispania» y de «Galicia», a cambio de un censo anual, a la «sedes apostolica» de Compostela.[37] Junto con las sedes de Roma y de Efeso como ciudades de San Pedro y de San Juan, Compostela tenía una posición equivalente como sede de Santiago. Esa «teoría de las tres sedes»,[38] está también expuesta en otras partes del Liber Sancti Iacobi. Además, los concilios de España se deberían convocar en Compostela, y el derecho de ordenar obispos y coronar reyes quedaba también reservado a Santiago de Compostela. Este capítulo del Pseudo-Turpín tiene un paralelo en el texto posterior, donde se reclaman derechos similares para el monasterio de St-Denis en las «Galias».[39] Con esos

34. Ed. A. HÄMEL, *Der Pseudo-Turpin von Compostela, aus dem Nachlass von* A. DE MANDACH (Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, München 1965) y según manuscritos del grupo de Aquisgrán H. W. KLEIN, *Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland*, (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13, München 1986). A. DE MANDACH, *Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europa*, 2 vol. (Ginebra 1961 und 1963) vol. 1 p. 60-72 piensa que Carlomagno representa a Alfonso VI. Esto me parece posible, pero no seguro, cf. HERBERS, *Jakobuskult* (nota 5) p. 43-44. Cf. en general K. HERBERS, *Karl der Grosse und Spanien - Realität und Fiktion*, en: Karl der Grosse und sein Schrein in Aachen. Eine Festschrift, ed. H. MÜLLEJANS (Aachen-Mönchengladbach 1988) p. 47-55.

35. Estas historias ponen en relación la idea de la Cruzada con la peregrinación, y unen así el aspecto de «Santiago peregrino» y de «Santiago miles Christi».

36. Cap. 19, ed. HÄMEL-DE MANDACH, *Pseudo-Turpin* (nota 34) p. 69-71, ed. KLEIN, *Chronik* (nota 34) p. 86-88. Para una comparación de este capítulo con un capítulo paralelo concerniente a St-Denis cf. K. HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel* (en prensa).

37. Cf. HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung* (nota 37) y LOPEZ ALSINA, *Ciudad* (nota 6) p. 183-184 quien quiere identificar el censo con una forma de los votos de Santiago, pero una relación con la «dote del rey Casto» me parece más probable. Para esta «dote» cf. LOPEZ ALSINA p. 128 nota 86.

38. Cf. HERBERS, *Jakobuskult* (nota 5) p. 72-81.

39. Cf. nota 36 y J. PETERSOHN, *Saint-Denis - Westminster - Aachen. Die Karls-Translation von 1165 und ihre Vorbilder*, en: Deutsches Archiv 31 (1975) p. 420-454; cf. también J. EHLERS, *Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich*, en Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter, ed. H. BEUMANN (Nationes 4, Sigmaringen 1983) p. 15-47; B. SCHNEIDMÜLLER, *Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch- geographischen Terminologie* (Nationes 7, Sigmaringen 1987) p. 162-163; M. GROTEN, *Die Urkunde Karls des Grossen für St-Denis von 813 (D. 286), eine Fälschung Abt Sugers*, Historisches Jahrbuch 108 (1988) p. 1-36 y E. BOURNAZEL, *Suger and the Capetians*, en: Abbot Suger and Saint-Denis. A Symposium, ed. P. L. GERSON (New York 1966) p. 55-72, p. 63 con nota 152. No puedo detenerme aquí en la presentación de otros ejemplos del Liber Sancti Iacobi para demostrar la exaltación de la sede compostelana.

derechos se despliega un programa, que subrayaba no sólo la lucha contra los infieles en la Península, sino también los derechos de Compostela dentro de la jerarquía española y en relación con los reyes.Con la «teoría de las tres sedes» de Roma, Efeso y Santiago, la intención iba más allá de «Hispania» y tiene así también un acento antirromano. Con ayuda de una tradición carolingia ficticia los derechos del Apóstol y de su «sedes» son desarrollados programáticamente, pero al mismo tiempo son transformadas ideas existentes ya antes en la sede compostelana. Esas pretensiones reflejaban también en parte las ambiciones de la sede de Santiago de ocupar una posición dominante en Hispania, que quedaban legitimadas con la posesión de la tumba apostólica. La tradición carolingia, menos importante en España, era un medio ideal para difundir también en contextos épicos la leyenda jacobea. Sobre todo en los países de lengua alemana las tradiciones jacobeas fueron difundidas en relación con los intentos de Federico Barbarroja por obtener una canonización de Carlomagno en el año 1165.[40]

Por eso me parece oportuno tratar también de la difusión de los textos del Liber Sancti Iacobi como indicador de la difusión del culto. Un episodio de la tercera parte del Liber Sancti Iacobi nos enseña, que ya en la época de composición del Códice Calixtino se había empezado a copiar, por lo menos parte, de esos relatos sobre el apóstol Santiago. Un peregrino, pagó una gran suma de dinero por una copia del texto de la traslación. El pasaje nos cuenta:

«Pero hemos de decir qué sucedió en nuestro tiempo a cierto peregrino de Santiago respecto del libro de esta traslación. Cierto clérigo conocido mío, devoto y peregrino de Santiago, queriendo llevar consigo a su patria esta traslación con algunos otros milagros del Apóstol, encargó en la misma ciudad de Santiago que los escribiese a un copista llamado Fernando y pagó como precio veinte rotomagenses».[41] Después —según cuenta el autor— el Apóstol devolvió el dinero a este peregrino. Para nosotros es sobre todo importante el gran interés del peregrino en poseer textos sobre el apóstol Santiago.

Con cuidado, pues, se puede destacar la expansión del culto jacobeo en Europa desde el siglo XII, analizando la difusión de los manuscritos del Liber Sancti Iacobi. Sin embargo, hay que tener en cuenta el estado provisorio de la colección y clasificación de los manuscritos. Conocemos más de 300 manuscritos, si contamos también copias parciales y traducciones. El primero que clasificó esos manuscritos sistemáticamente fue Adalbert Hämel preparando una edición del Pseudo-Turpín, seguido después por los profesores André de Mandach y Manuel C. Díaz y Díaz.[42] En muchos casos falta una indicación de la procedencia y una descripción detallada de los manuscritos y en estos casos podemos únicamente indicar el sitio actual del manuscrito.

---

40. O. ENGELS, *Des Reiches heiliger Gründer. Die Kanonisation Karl des Grossen und ihre Beweggründe*, en: Karl der Grosse und sein Schrein in Aachen (nota 43) p. 37-46, con abundantes citas de la literatura anterior. Para la difusión cf. también KLEIN *Chronik* (nota 34).

41. Ed. WHITEHILL, *Liber* (nota 23) p. 290; trad. MORALEJO et AL. (nota 23) p. 385.

42. Cf. A. HÄMEL, *Los Manuscritos del Falso Turpino*, en: Estudios dedicados a Menéndez Pidal vol. 4 (Madrid 1953) p. 67-85; IDEM, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 2, München 1950); DE MANDACH, *Naissance* (nota 34); HÄMEL-DE MANDACH, *Pseudo Turpin* (nota 34) y DIAZ Y DIAZ, *Códice Calixtino* (nota 21).

Hay que decir algunas palabras sobre los numerosos manuscritos que transmiten el Liber Sancti Iacobi solamente en una forma abreviada que llamamos, siguiendo a Hämel, «Libellus Sancti Iacobi». Esta abreviación contiene normalmente el prólogo, la colección de milagros, el libro de la translación, el Pseudo-Turpín, algunos pasajes de la Guía de los peregrinos y otros pequeños trozos.[43]

Si intentamos diseñar un panorama geográfico de la transmisión manuscrita, resulta la distribución siguiente,[44] diferenciada según la transmisión de la compilación íntegra y la del «Libellus» y teniendo además en cuenta el siglo de los manuscritos.

Sin entrar en los problemas que presentan varios manuscritos del Liber Sancti Iacobi, los manuscritos relativamente completos se agrupan entre finales del siglo XII (en Ripoll, Alcobaça), el siglo XIV (Salamanca, Londres, Roma) y el siglo XV (Pistoia).

Para la difusión del culto jacobeo la propagación del «Libellus» fue de importancia primordial. El Libellus se difundió por toda Europa desde mediados del siglo XII. El número de manuscritos que lo transmiten es muy elevado, pero es difícil su clasificación: desde el siglo XIII había una serie complejísima de abreviaciones del Libellus, de nuevas abreviaciones del Liber, efectuadas con distintos criterios y mezclándose diversos tipos en varias formas. El problema es menos importante desde el punto de vista textual pero, como manifestación de la difusión de las leyendas y devociones de Santiago, su interés es primordial.[45] Sobre todo hay que tener en cuenta que el Libellus ha sido traducido a muchísimas lenguas europeas.[46]

Finalmente hay que tener en cuenta el mapa del Prof. A. de Mandach sobre la difusión del Pseudo-Turpín y del «Libellus», que nos muestra ciertos centros de transmisión.[47] Muchos manuscritos contienen únicamente el Pseudo-Turpín y el «Libellus» y esta versión se encuentra sobre todo fuera de España.

¿Cuáles eran los contenidos de esos manuscritos? De las tradiciones jacobeas se difundió, con el Pseudo-Turpín, sobre todo el descubrimiento de la tumba de Santiago; el «Libellus» completó esas informaciones con otras sobre el culto según los relatos milagrosos y satisfizo

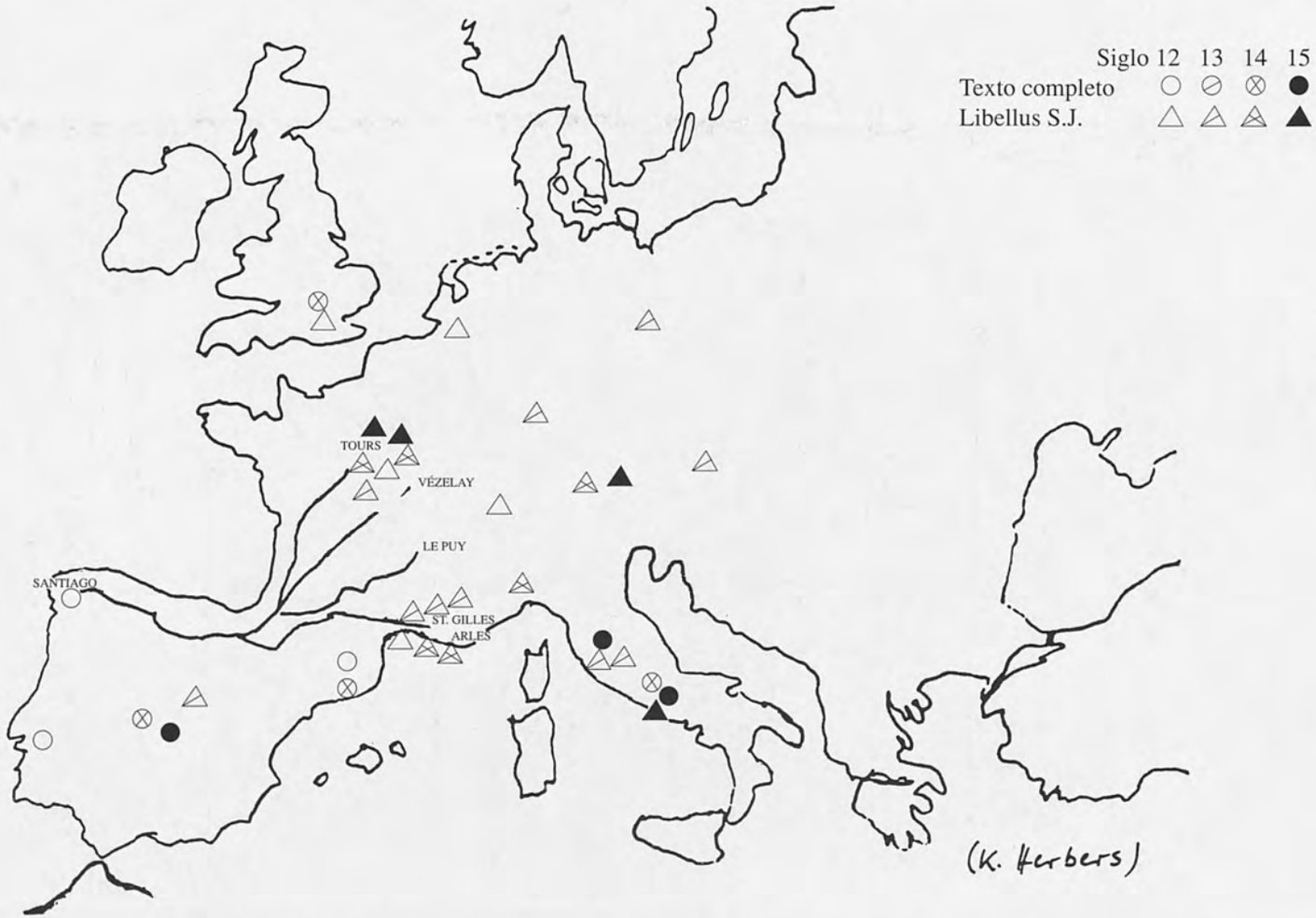
43. Cf. sobre todo HÄMEL, *Manuscritos* (nota 42) p. 73-74.

44. El mapa según HÄMEL, *Manuscritos* (nota 42) p. 68-70 y p. 74-77 y DIAZ Y DIAZ, *Códice Calixtino* (nota 21) p. 133-139.

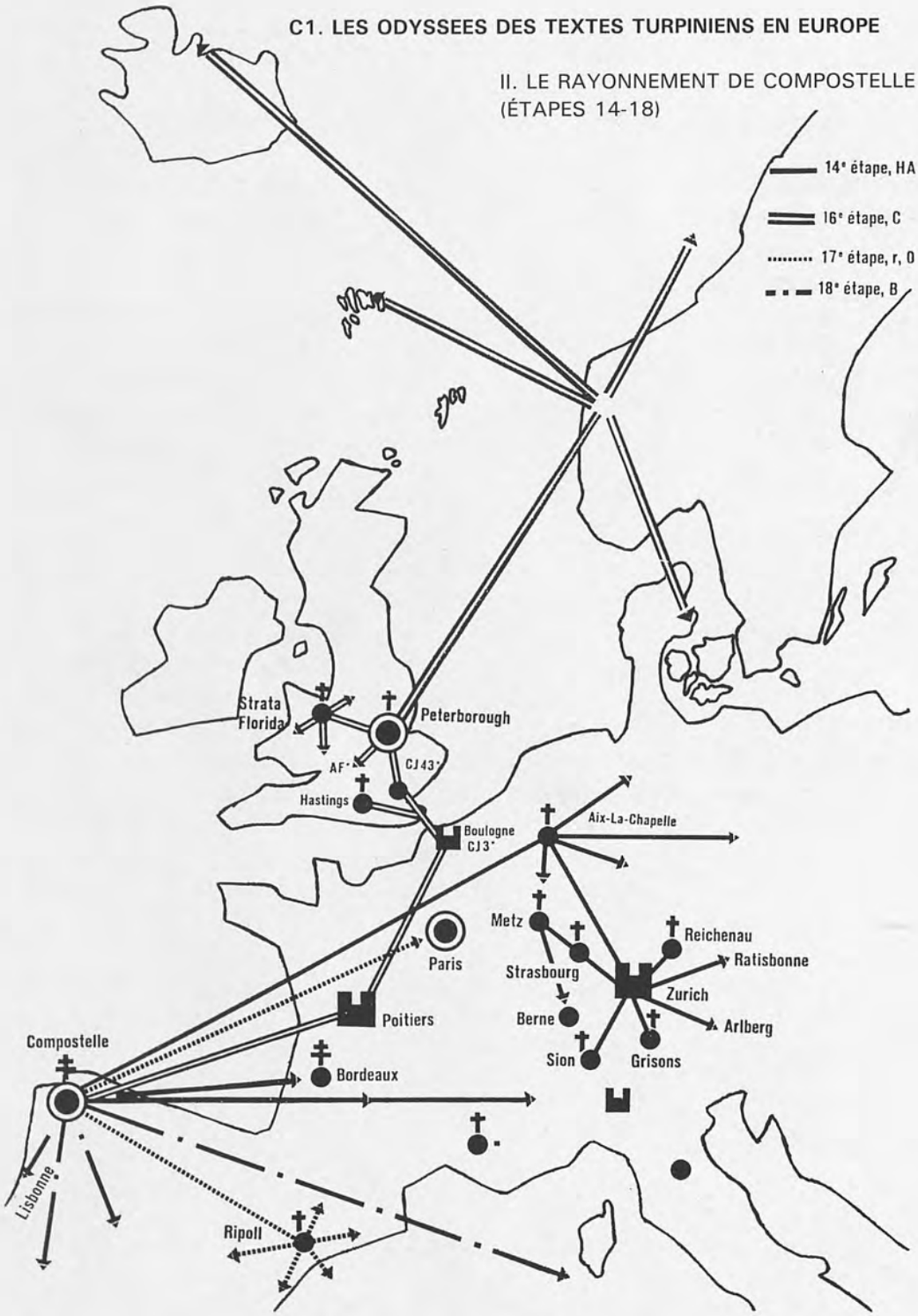
45. Cf. DIAZ Y DIAZ, *Códice Calixtino* (nota 21) p. 41.

46. Sobre todo el Pseudo-Turpín y la Colección de milagros. Para las versiones del Pseudo-Turpín cf. DE MANDACH, *Naissance*, (nota 34), para la difusión de los milagros cf. HERBERS, *Miracles* (nota 28).

47. Pero no quiero entrar en la discusión de la teoría muy complicada y también muy discutida del profesor De Mandach sobre la evolución del Liber Sancti Iacobi y sobre todo del Pseudo-Turpín en varias etapas, cf. nota 34. Dejo aparte también el problema, de si algunas de estas versiones cortas representan un tipo anterior al Códice Calixtino, como ha sido sostenido para los manuscritos de Montpellier (D 32) y el manuscrito de Lisboa. Cf. para esta teoría sobre todo A. DE MANDACH, *Neues zum Pilgerführer der Jakobswege*, en: Europäische Wege (nota 4) p. 41-57, p. 41-44 (con la literatura citada en las notas 1-6).



Mapa 1: Manuscritos del Liber S. Iacobi según M.C. Díaz y A. Hämel, Manuscritos (cf. nota 44).



Mapa 2: Difusión del Pseudo-Turpín según A. de Mandach, Naissance (Cf. 34 y 47).

además la curiosidad del lector con una descripción de la translación del cuerpo del apóstol. El Liber Sancti Iacobi completo profundizó en esas informaciones, pero la única adición esencial era, en algunos pasajes, la noticia sobre la misión de Santiago en España.

La llave para explicar por qué la difusión en Europa fue más intensa que en España se encuentra quizás en el Pseudo-Turpín. La historia de Carlomagno en relación con la Reconquista y el descubrimiento del sepulcro jacobeo contradecía en cierto modo las tradiciones hispánicas. No solamente en cuanto al descubrimiento del sepulcro, que fue atribuido al ermitaño Pelayo en la «Concordia de Antealtares»,[48] sino también en la concepción de la Reconquista, que según autores hispanos había sido siempre únicameante un asunto de los españoles sin ayuda extranjera.[49] Uno de los raros historiógrafos de la Península, que adoptó las tradiciones épicas de Carlomagno en España fue Lucas de Tuy en su «Chronicon Mundi». Por eso no es extraño que las obras del Pseudo-Turpín se transmitan varias veces junto con las de Lucas de Tuy.[50] Hay que tener también en cuenta que el aspecto político de Santiago como «miles Christi» y «patrón de las Españas» era difundido durante la Edad Media sobre todo en España.

Sea como sea, con las varias abreviaciones del Liber Sancti Iacobi las bibliotecas en Europa no poseían la Guía de los peregrinos, a la que hoy se tributa tanta atención, pero disponían de informaciones sobre la traslación de Santiago a Galicia, sobre el descubrimiento del sepulcro en Compostela y sobre el culto de entonces, manifestado en los milagros. Esos milagros, adoptados e integrados también en numerosas colecciones de milagros y ejemplos, facilitaron el conocimiento de la fama del Apóstol y de su sepulcro en Compostela y enseñaron además la protección del Santo respecto a sus peregrinos en los caminos duros y peligrosos a Compostela. Sobre todo, la colección de milagros era un instrumento excelente de propaganda. Aunque no puedo desarrollar más largamente este punto, tengo que resaltar que los milagros se prestaban de manera ideal para neutralizar, e incluso subordinar, otros centros de peregrinación en competencia con Santiago. Una medida frecuente para ese objetivo eran, ante todo, los milagros sucedidos en el camino. Así el camino se convirtió en un «camino de milagros» ligando toda Europa con Santiago de Compostela. De esta manera en los siglos XII o XIII no se conocía únicamente Compostela como lugar del sepulcro de Santiago, sino también, el camino a este lugar. Y este conocimiento se fundaba menos en la Guía de peregrinos que hoy se suele leer con mucho interés, que en los milagros en sí mismos. La propaganda y difusión por medio de milagros era una forma importantísima en el Medioevo.[51]

---

48. Ed. A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vol. (Santiago de Compostela 1898-1911) vol. 3 Apénd. Nr. 1 p. 3-7. Cf. R. PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (nota 5) p. 121-124, LOPEZ ALSINA, en *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen* (Gent 1985) p. 203-204 y LOPEZ ALSINA, *Ciudad* (nota 6) p. 109-111 con bibliografía.

49. Cf. HERBERS, *Jakobuskult* (nota 5) p. 130-131 y O. ENGELS, *Die Reconquista*, en IDEM, *Reconquista und Landesherrschaft* (nota 5) p. 279-300, p. 284-285.

50. Cf. DIAZ Y DIAZ, *Códice Calixtino* (nota 51) p. 45, para *ms* 2248 Bibl. Univ. Salamanca.

51. Sobre este problema cf. las obras citadas en la nota 28.

III

Un tercer y último capítulo trata sobre todo de la Baja Edad Media y tiene como objetivo demostrar con algunos ejemplos la expansión progresiva del culto. Una vez que Santiago era considerado, junto con Jerusalén y Roma, como una de las «peregrinationes maiores», continuó la expansión del culto jacobeo por medio de la propagación de las tradiciones legendarias, al mismo tiempo que los escritos y los relatos de peregrinos difundían la fama de Santiago como lugar santo. La expansión de la devoción de los peregrinos no está en el primer plano de mi exposición. Para nuestro propósito, el culto de los peregrinos es solamente interesante para comprobar si las huellas del culto en Europa deben su existencia a la influencia de las peregrinaciones y del culto español, o no. Hay que distinguir pues, sobre todo para esa fase, entre el culto jacobeo en general y el culto jacobeo español.

Aunque mi intención es estudiar la difusión del culto a través de sus huellas, no puedo sin embargo prescindir totalmente de la afluencia de peregrinos, dado que ésta es un claro indicador de la popularidad del culto jacobeo en Europa. Los peregrinos viajaban muchas veces con una carta de salvoconducto, que les protegía durante su peligroso viaje. En los registros de la cancillería aragonesa existen una multitud de salvoconductos, sobre todo para los años 1378-1422.[52] El valor de esos documentos para nuestro propósito reside en el hecho de que los documentos indican la procedencia de cada peregrino. Solamente tres de los 134 salvoconductos carecen de localización exacta. La afluencia creciente de peregrinos del Este de Europa es quizás lo más evidente. Ciertas tendencias especiales se explican por el hecho de que en esos documentos podemos solamente constatar peregrinos de paso por los países de Cataluña-Aragón. Así se explica p.e. el gran número de catalanes con 18 salvoconductos. Pero el primer puesto lo ocupa Francia con 37, seguida de Italia y Alemania con 24 testimonios. Para Polonia contamos 7, para Saboya 6, para Inglaterra 5, Flandes 5 y para Hungría 2 cartas. Si comparamos este reparto con la difusión de los manuscritos del Liber Sancti Iacobi y del «Libellus» durante los siglos XII y XIII, podemos constatar una diferencia notable concerniente a la expansión geográfica del culto jacobeo.

Se podría fundir ese resultado con otras noticias sobre peregrinos de varios países. En el Nordeste la afluencia de peregrinos se puede constatar hasta Polonia y los países bálticos, pero nunca llegó a alcanzar Rusia.[53] Entre los países del Este, la peregrinación a Compostela tenía una gran popularidad en Polonia a partir del siglo XIV. Peregrinaciones de Escandinavia eran —según el estado actual de la investigación— menos frecuentes.[54]

---

52. J. VIEILLIARD, *Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen-Age*, en: Analecta Sacra Tarraconensia 12 (1936) p. 265-330; ed. también en: VAZQUEZ DE PARGA et AL., *Peregrinaciones* (nota 3) vol. 3 p. 29-32.

53. Cf. I. MIECK, *Osteuropäer in Santiago de Compostela*, en: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 25 (1978) p. 239-252.

54. Pero cf. V. ALMAZAN, *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico-escandinavas durante a Idade Media* (Vigo 1986) y CH. KRÖTZL, *Wege und Pilger aus Skandinavien nach Santiago de Composela*, en: Europäische Wege (nota 4) p. 157-169.

En el Sureste, sobre todo en el espacio del Danubio, con testimonios de peregrinación de Hungría, Albania, Grecia y Turquía,[55] empieza otra zona a recibir el culto jacobeo español en esa tercera fase.

En algunos casos, el movimiento de la peregrinación traspasaba las fronteras de Europa. En las actas del cabildo de Compostela de los años 1603-1777,[56] que son un poco tardías para nuestro propósito, están anotadas ayudas para peregrinos menesterosos. Si se tienen en cuenta solamente las personas, cuya procedencia nos consta con seguridad, parece extraño que casi el 5 por ciento de los peregrinos durante los años 1671-1777 vengan de Armenia. ¿Cómo se explica este fenómeno? Cierto, no bastan explicaciones monocausales, pero el ejemplo de Armenia nos permite por lo menos una pequeña indicación. Recientemente ha sido editada una versión de los Actos apócrifos de los Apóstoles probablemente del siglo XII. La noticia sobre el apóstol Santiago me parece estar muy cerca de las tradiciones hispánicas jacobeas, que quizás —no sé exactamente cuáles habrán sido los caminos— han aumentado la reputación del Santiago español en Armenia.[57] Dejamos este caso especial para resumir que, en general, la extensión más grande de las peregrinaciones se debe probablemente datar en el siglo XV.

A pesar de toda la precaución en relacionar las huellas del culto jacobeo en el arte, en la literatura, en las costumbres, en los patrocinios y en la vida social con las peregrinaciones a Santiago, un resultado de las primeras investigaciones sobre estas huellas parece interesante: sobre todo en el siglo XIII y en el siglo XV encontramos una cantidad relativamente creciente de esas «huellas secundarias». Séame permitido citar solamente algunos ejemplos de los países de lengua alemana.

Empezamos con el período anterior al 1500. En la iconografía se encuentra, al lado de representaciones de Santiago como apóstol, en el siglo XIII por primera vez en Alemania una representación de Santiago como peregrino, en un trabajo de Wasserburgo en el Inn.[58] La tercera variante «Santiago Matamoros» —menos importante para nuestro congreso— se difundió en Centroeuropa solamente a finales del siglo XV, cuando los turcos amenazaban el imperio en el Sur-Este.[59] Me parece importante que la representación del apóstol Santiago como peregrino se haya hecho usual después del siglo XIII, es decir, el movimiento de peregrinación y el patronato del peregrino se mezclan, en la figura de Santiago, y fueron aceptados generalmente.

---

55. Cf. LOPEZ FERREIRO, *Historia*, (nota 48) vol. 10 Apénd. n. 29 p. 130; cf. para otras noticias MIECK, *Osteuropäer* (nota 53) p. 243.

56. LOPEZ FERREIRO, *Historia* (nota 48) vol. 9 Apénd. 33, p. 156-167 y 10, Apénd. 29, p. 127-137.

57. Cf. para los Actos apócrifos K. HERBERS, *Neue Quelleneditionen zur Geschichte Spaniens und des Jakobuskultes*, en: Compostellanum (1992) (en prensa).

58. Cf. R. PLÖTZ, *Imago beati Iacobi. Beiträge zur Ikonographie des hl. Jacobus Maior im Hochmittelalter*, en: Wallfahrt kennt keine Grenzen, ed. L. KRISS-RETTENBECK y G. MÖHLER, (München-Zurich 1984) p. 248-264, p. 256.

59. Ibid. p. 259.

Dos formas iconográficas se encuentran solamente en Alemania, como demostró Robert Plötz.[60] Se trata, en primer lugar, de las «coronaciones de los peregrinos»: Santiago corona a los peregrinos, que han llegado devotamente a su sepulcro. Al lado de Linz, Oberbreisig, Niedermending, Mölln y Neuweiler, la escultura más expresiva es la de Villingen.[61] Otras representaciones han sido identificadas recientemente en Friburgo, Winnenden[62] y en una carta de indulgencia de Basilea.[63] Que la ceremonia de coronación era practicada solamente por peregrinos alemanes se puede comprobar en los estatutos de Compostela del siglo XIII,[64] aunque no se sabe con seguridad, por qué razón únicamente los peregrinos alemanes recibían la corona. Quizás hay en ello un reflejo de las luchas de investiduras.[65].

Otro tipo iconográfico jacobeo se encuentra también únicamente en Alemania. En Constanza y en Maguncia existen representaciones del siglo XII, de Santiago, con algunos morrales y báculos.[66] Hay que notar en este contexto, que el morral y el báculo del peregrino se bendecían antes de la salida de los peregrinos. Las oraciones sobre el morral y el báculo se encuentran a partir del siglo X y también las encontramos en el Liber Sancti Iacobi. Allí podemos leer:

«En nombre de nuestro Señor Jesucristo, recibe este morral, hábito de tu peregrinación, para que castigado y enmendado te apresures en llegar a los pies de Santiago, a donde ansías llegar, y para que después de haber hecho el viaje vuelvas al lado nuestro con gozo, con la ayuda de Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.»

También existe una bendición análoga para el báculo:

«Recibe este báculo que sea como sustento de la marcha y del trabajo para el camino de tu peregrinación, para que puedas vencer las catervas del enemigo y llegar seguro a los pies de Santiago, y después de hecho el viaje, volver junto a nos con alegría, con la anuencia del mismo Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.»[67]

Parece verosímil que esas obras escultóricas fueran creadas, precisamente, en aquellos lugares en los que era costumbre impartir estas bendiciones. Por eso parece probable que Maguncia y Constanza contasen entre los lugares más importantes de salida de peregrinos.

---

60. R. PLÖTZ, *«Benedictio perarum et baculorum» und «coronatio peregrinorum». Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, en: Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburststag, ed. D. HARMENING y E. WIMMER (Würzburg 1986) p. 339-376.

61. Ibid. p. 350-376, cf. illustr. n. 1.

62. Cf. las fotografías en R.PLÖTZ,*Pilger und Pilgerfahrt* (nota 4) p. 177 y 191; cf. illustr. n. 1.

63. H. RÖCKELEIN/G. WENDLING, *Wege und Spuren der Santiago-Pilger im Oberrheintal*, en: Europäische Wege (nota 4) p. 83-117, p. 110.

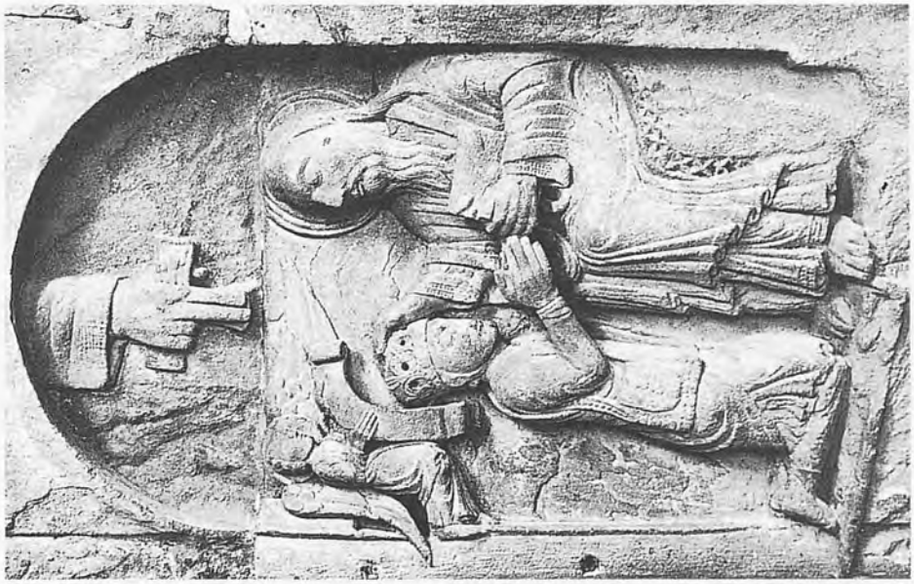
64. Cf. VAZQUEZ DE PARGA et AL., *Peregrinaciones* (nota 3) vol. 3 n. 80 p. 113-114.

65. Así PLÖTZ, *Benedictio* (nota 60) p. 369-371.

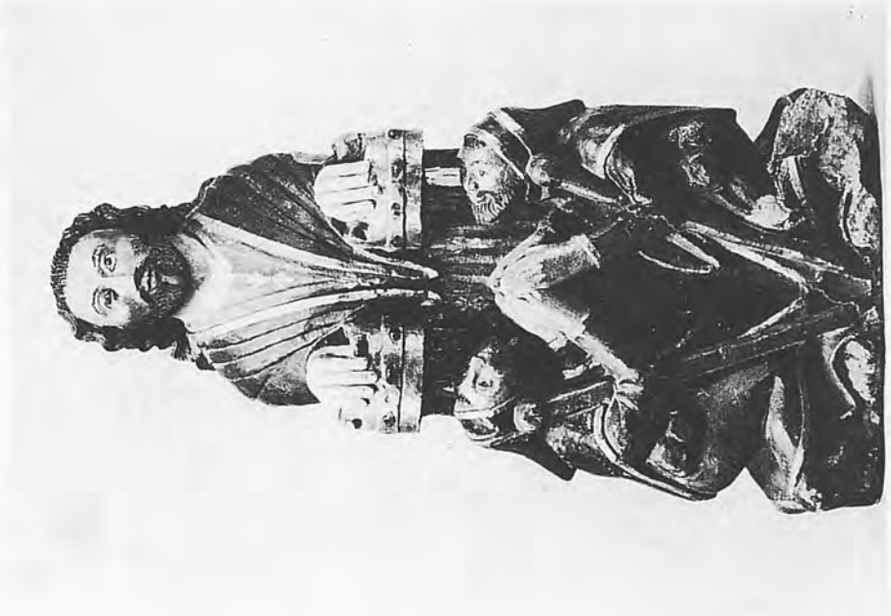
66. Cf. illustr. 2.

67. Ed. WHITEHILL, *Liber* (nota 23) p. 152, trad. MORALEJO et AL. (nota 23), p. 204-205; cf. la bibliografía en HERBERS, *Jakobsweg*, (nota 24) p. 65 nota 24.

Ilustración 1: Coronatio peregrinorum



Friburgo (cf. nota 62)



Villingen (cf. nota 61)

Ilustración 2: Benedictio perarum et baculorum

Constanza (cf. nota 66)

Con estas indicaciones hemos presentado dos formas especiales de la iconografía alemana. Para Europa tenemos que mencionar por lo menos todavía un milagro que tuvo una resonancia extraordinaria: el milagro del ahorcado o el milagro del gallo. Este milagro se halla ya en la colección de los milagros del Liber Sancti Iacobi. Encontró su expresión imperecedera en la literatura popular y especialmente en el arte de los países europeos, por ejemplo en las vidrieras de las catedrales francesas, los cuadros de los maestros italianos del Renacimiento, y también en iglesias alemanas, sobre todo en el siglo XV, por ejemplo en la capilla de Ueberlingen o en el retablo de Federico Herlin para la iglesia de Rothenburgo y en el retablo de Winnenden de 1520.[68]

Si así algunas representaciones iconográficas reflejan —por lo menos en una primera fase— una influencia del culto jacobeo español, hay más dificultades para decir lo mismo de las representaciones generales y de las cofradías y patrocinios.

La investigación sobre las cofradías de Santiago, que en Alemania se multiplican en el siglo XV, se encuentra todavía en sus comienzos. La interpretación clásica según la cual los miembros de estas cofradías tenían que ir en peregrinación a Santiago de Compostela, ha sido puesta en duda en los últimos años.[69] Hay bastantes ejemplos que prueban que tal vinculación no existía o por lo menos no se puede comprobar. De otro lado hay varios ejemplos que prueban lo contrario;[70] por ejemplo, éste era el caso en Tréveris.

---

68. Cf. para la resonancia de este milagro R. PLÖTZ, *Der hundr hinder dem altar saltu nicht vergessen. Zur Motivgeschichte eines Fügelaltars der Kempener Propsteikirche*, en: Epitaph für Gregor Hövelmann, Beiträge zur Geschichte des Niederrheins dem Freund gewidmet, ed. ST FRANKEWITZ [Geldern 1987] p. 119-170.

69. Cf. en general G. G. MEERSSMAN, *Ordo fraternitatis. Confratérnite e pietà nel medioevo*, 3 vol. (Italia Sacra 24-26, Roma 1977); para los países de lengua alemana H. HOBERG, *Das Bruderschaftswesen am Oberrhein im Spätmittelalter*, en: Historisches Jahrbuch 72 (1952) p. 238-252 (= Festschrift G. Schreiber); R. HENGGELER, *Die kirchlichen Bruderschaften und Zünfte der Innerschweiz* (1955); R. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio* (nota 10) p. 116-122; L. REMLING, *Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg* (Würzburg 1985). Han criticado la tesis tradicional: K. TREMP-UTZ, *Eine spätmittelalterliche Jakobsbruderschaft in Bern*, en: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 77 (1983) p. 47-93, para preguntas de definición p. 52-53. Cf. p. 49-52 el resumen de la investigación anterior (también para Francia y Bélgica); cf. también RÖCKELEIN/WENDLING, *Wege und Spuren* (nota 63) Cf. para la falta de una relación de cofradía y peregrinación en Alemania del Sur en HERBERS, *Via peregrinalis* (nota 26) nota 70.

70. Cf. p.e. la cofradía de Imola, fundada en 1160 (*...qui olim venimus de Sancto Jacobo)*, MEERSSMAN, *Ordo* (nota 69) vol. 1 p. 65. El sostenimiento de peregrinos en Alemania del Sur parece comprobado p.e. para la cofradía de Hohenberg (cerca de Ellwangen), Staatsarchiv Ludwigsburg U 1242 (estatutos de 1526). Agradezco a H. Sorg el haberme dado una copia. Las cofradías de Suiza han sido investigadas últimamente por TREMP-UTZ, *Jakobsbruderschaft Bern* (nota 69) p. 53-56. Para Francia cf. J. ROCHE, *La confrérie de Saint-Jacques à Laval au Maine 1383-1790*, Compostelle, NS1 (1988) p. 36-43; allí se menciona todavía en el siglo 18 la peregrinación a Galicia para los miembros según el «ancien règlement» (p. 38). Por eso hay que comprobar cada caso individual. Recientemente se ha realizado un estudio de tres cofradías de Colonia; los estatutos de una de ellas mencionan las peregrinaciones de los miembros, cf. K. MILITZER, *Jakobsbruderschaften in Köln*, en: Rheinische Vierteljahrsblätter 55 (1991) p. 84-135.

El tejedor Wilhelm de Tréveris peregrinó por lo menos tres veces a Santiago de Compostela; después fundó en el convento de los minoritas, en Tréveris, una cofradía en honor del apóstol Santiago, trayendo de Compostela un documento, fechado el 14 de diciembre de 1464, por el cardenal Teoderico, de Santiago de Compostela. En este documento se prometía una indulgencia a todos los que apoyasen esta cofradía o entrasen en ella.[71] Si más tarde siguió habiendo relaciones de la cofradía de Tréveris con Compostela no es seguro.

Desde el punto de vista metódico la investigación futura de las cofradías tiene la alternativa o de suponer un nexo de las cofradías con la peregrinación a Santiago de Compostela, aun en aquellos casos en los que las fuentes no dicen nada a este respecto, o de postular este nexo solamente en casos extraordinarios. Pero únicamente un estudio basado en una investigación detallada de cada caso nos permitirá una comparación y nos ofrecería la posibilidad de otras conclusiones. Me parece que una sistematización geográfica y cronológica sería un punto adecuado de partida. Muchas de las cofradías de Alemania están documentadas solamente en el siglo XV o en el siglo XVII/XVIII; geográficamente parecen p.e. existir diferencias entre los Países Bajos e Italia.

Hay que investigar también con similar atención las huellas de los hostales y albergues.

Los patrocinios indican también la expansión del culto jacobeo. Aunque falta todavía un inventario completo, para la Alemania del Sur podemos decir que encontramos nuevos patrocinios jacobeos sobre todo en los siglos XIII y después en el siglo XV. Seguramente las peregrinaciones a Santiago de Compostela eran un factor poco importante para esos patrocinios. Y estos patrocinios tampoco son prueba alguna de que la situación de estas iglesias coincida con los «caminos de Santiago» o los «caminos de peregrinos», como a veces se suele interpretar. Pero los patrocinios son un indicador de la reputación y la popularidad creciente del apóstol Santiago en el siglo XV. Por lo menos hay que constatar una coincidencia con el florecimiento de las peregrinaciones en ese mismo siglo.

Voy a interrumpir en este punto y renuncio a otras indicaciones sobre las huellas en la literatura, las costumbres y en otros aspectos, pero también muchas de estas huellas se multiplican —si dejamos al lado la transmisión de los milagros— en el siglo XV.

IV

Resumimos algunos resultados de esta primera introducción: La popularidad creciente del culto jacobeo ya se hace patente en el siglo IX y X. Las tradiciones hispánicas jacobeas se difundieron rápidamente, sobre todo en Inglaterra, Francia y Alemania. El descubrimiento del «primer peregrino» ultrapirenaico en fuentes del Sur de Alemania, al comienzo del

71. Cf. Bistumsarchiv Trier 71, 4 Nr. 8; cf. B. SCHNEIDER, *Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation* (Trierer Theologische Studien 48, Trier XXX) p. 94. Una edición del documento está en preparación.

siglo X, subraya la difusión temprana hasta las regiones de Alemania. Un estudio de las huellas del culto jacobeo en otras regiones, quizás lleve al descubrimiento de otros testimonios tempranos.

En el siglo XII podemos constatar otro paso decisivo en la difusión del culto. El desarrollo de la posición privilegiada de Compostela dentro de la jerarquía eclesiástica, sobre todo por obra de Diego Gelmírez, la europeización y otros factores, cooperaron a la propagando del culto, que hemos documentado por medio de la difusión del Liber Sancti Iacobi, y sobre todo del Liber Sancti Iacobi en su forma reducida del «Libellus».

La popularidad del culto y su extensión están documentados en numerosas huellas directas e indirectas, que se multiplican a partir del siglo XIII, pero que sobre todo abundan en el siglo XV. La documentación de esas huellas bajo una óptica que se oriente únicamente hacia el culto de Santiago de Compostela nos conduce desde el punto de vista científico, muchas veces, a un callejón sin salida. Solamente una documentación completa de todas las huellas directas e indirectas y un estudio de cada una en su contexto histórico —que no hemos podido presentar en detalle en esta ponencia— nos promete más conocimientos sobre las múltiples formas de influencias y las conexiones recíprocas entre la evolución del culto en España y la evolución del culto jacobeo en general. Este me parece el método más adecuado para investigar el culto jacobeo, y también el camino de Santiago, que además de ser un camino geográfico y espiritual, es asimismo un camino científico y un camino a descubrir en sus múltiples huellas.

AUTENTICACION ARQUEOLOGICO-EPIGRAFICA DE LA TRADICION APOSTOLICA JACOBEA

ISIDORO MILLAN GONZALEZ-PARDO
Conde de Quirós
Correspondiente de la Real Academia de la Historia

La inmensa mayoría de ustedes conocen y suplen mentalmente el sujeto gramatical al que completa el título de mi ponencia: *La inscripción sepulcral de San Atanasio, autenticación arqueológico-epigráfica de la tradición apostólica jacobea.*

Cómo se produjo el hallazgo de este importantísimo documento, lo resumiré, párrafos adelante, en el curso de mi disertación.

Pero sí quiero sólo recordar, pues presumo que bastantes de mis oyentes tuvieron alguna noticia de ello, que el primer estado público dado al descubrimiento del epígrafe —«con sordina», como entonces la solicité, para no brindar pretexto a la interpretación maliciosa, pero posible, de tratarse de un hallazgo prefabricado en la coyuntura del anunciado viaje a Santiago del Santo Padre—, lo constituyó la comunicación científica del hecho, el día 30 de junio de 1989, a la Real Academia de la Historia, en Junta Ordinaria de la Corporación.

Antonio Blanco Freijeiro, ilustre Catedrático de Arqueología de esta Universidad, Académico de la Historia, fraternal amigo mío pontevedrés y afín en muchas preocupaciones investigadoras, y yo mismo, expusimos el descubrimiento de la inscripción ante la Academia, en sendas intervenciones, con precisas y muy brillantes palabras, como era habitual en él, Antonio Blanco. Había acudido a Santiago de Compostela en los primeros días de junio, atendida una propuesta que yo había formulado y le transmití, para que pudiese adverar con su excepcional autoridad las circunstancias arqueológicas, dentro del mausoleo del Apóstol, de la piedra con su inscripción.

En este Curso de su Universidad Complutense, en la que también yo hice toda mi carrera de filólogo clásico, permítaseme que a esta mención de Blanco Freijeiro, quien se desplazó en aquellas fechas a Compostela con verdadero sacrificio por su precaria salud, acompañe, con mi recuerdo emocionado, mi oración.

En el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, como mera primicia apresurada por urgencias de la impresión del cuaderno, se publicó un resumen, por tal causa imperfecto y sin ilustración alguna, de la comunicación oral.[1]*

(*) Las notas de esta ponencia figuran a continuación del texto.

Determinó esto el propósito de ambos, avisado ya en la referida noticia en el *Boletín*, de publicar los textos íntegros, con ilustración gráfica abundante y con las notas que se estimasen oportunas. Adquirirían éstas, en mi caso, amplísima extensión, y se desenvolvería y completaría el cuerpo de la comunicación con nueve o diez excursos, acerca de los puntos quiciales de los orígenes jacobeos.

En torno a ellos había yo ido acumulando durante años, fichas, apuntes, extractos y redactado varios trabajos inéditos, o adelantado en conferencias otros temas, aparte la monografía publicada en *Compostellanum* en la que estudié, integrado en su contexto arqueológico, el mosaico que recubrió, desde la segunda mitad del siglo II, la huesa —renovada sepultura— del Apóstol Santiago, en el compartimiento oriental de la cripta del mausoleo romano.[2]

Todo este fárrago de *disiecta membra* se vino a agrupar, coordinar y colmar de nuevo espíritu y vida, como los huesos de la visión de Ezequiel (*Ez.*, XXXVII, 1-10), al herirlos, inesperadamente, el eco certerísimo de la inscripción del Discípulo del Apóstol.

Lo que estaba yo muy lejos de imaginar en junio de 1989, y me he engañado a partir de entonces mucho y muchas veces en el cálculo, es que la necesidad de ampliar y de recabar lejana información bibliográfica, de sopesar dato a dato los elementos reunidos en las notas y secciones complementarias, de criticar con solidez tesis aún imperantes e indiscutidas de eminentes tratadistas —vgr. sobre los orígenes del culto martirial, sobre el primitivo carácter del altar cristiano, y otras aún—, iba a prolongar tanto mi tarea, entreverada con sobrevenidas preocupaciones y que, contra mi confiada previsión todavía hace unos meses, comparecería hoy ante ustedes sin acompañarme ya, para respaldar las palabras de esta síntesis, el texto e ilustraciones de la publicación impresa.

De haberlo supuesto, no habría aceptado esta invitación, tan honrosa como comprometida. Porque es mucho el respeto que me inspira el conjunto de hechos y consecuencias encerrados en el asunto de mi intervención —toca, en lo vivo, a la verdad de la tradición apostólica hispana, objeto de tan apasionada y obstinada controversia— y lo era mi temor a no poder exponerlos y corroborarlos en forma adecuada, gráfica y argumentalmente, en el breve espacio de una hora.

Sirva esta explicación de descargo y disculpa, no ya sólo ante ustedes sino ante otros muchos estudiosos y amigos, desconcertados e inquietos por el retardo en aparecer la publicación anunciada. Es, a la vez, reiterada y firmísima aseveración de la autenticidad y transcendencia de todo lo comunicado a la Academia de la Historia por Antonio Blanco Freijeiro y por mí mismo, y de mi personal empeño en presentarlo, en la publicación referida, en la mejor manera que yo pueda y sé.

I
EL HECHO HISTORICO DEL SIGLO IX

Hay un hecho, por todos admitido e inderrocable, en la serie de los de la tradición jacobea.

En las primeras décadas del siglo IX, en un bosque al abrigo de un castro antiguo y abandonado de la comarca de la Amaía, en la diócesis de Iria, su obispo Teodomiro descubrió

y reconoció un mausoleo romano, que él mismo, y a muy poco los obispos cercanos y todos los del reino astur, y el monarca en persona, Alfonso II, y los nobles y el pueblo fiel, concordaron en proclamar Tumba del Apóstol Santiago el Mayor y de dos de sus Discípulos.

Solemnemente se atestiguaron como encontrados dentro del mausoleo sus restos mortales, y hacia aquel edificio sepulcral, que estaría por entero patente durante cerca de 300 años,[3] se precipitó desde todos los rincones de la España cristiana, y pronto de los de Europa, una riada creciente e incesante de religiosa peregrinación.[4]

Ora fuesen ciertos ora falsos los fundamentos de aquella proclamación, y del culto en seguida celebérrimo, es también indiscutible que los protagonistas del hallazgo, empezando por las autoridades eclesiásticas —y así lo reconoce el propio L. Duchesne,[5] o siguiéndole García Villada—,[6] tenían que haberse apoyado, para estar persuadidos del hecho y poder persuadirlo a tantos otros, en datos objetivos y razones de bastante peso, «indices graves», que consistirían en testimonios de una tradición oral, naturalmente previa al hallazgo, que permitió interpretar éste, o en algunos textos de tradición documental, pero que en ningún modo podían, unos u otros, estar en desacuerdo ni mucho menos ser desmentidos por los caracteres visibles y tangibles que mostraba a todos el mismo monumento, o por los argumentos que se pudiesen fundar en ellos.

LAS TRES FUENTES DEL HECHO HISTORICO

Indagación la Historia de acontecimientos pretéritos revestidos de alguna transcendencia colectiva, se propone por último término, su relato veraz. Ser narración fidedigna de hechos auténticos.

Pero a cuanto ocurrió en el pasado, arrastrado por el río inexorable del tiempo, no accede el historiador por ninguna otra vía, como cualquier otro ser humano, que la del testimonio «sensu latiore»; esto es: relatos de boca a oído; textos escritos; restos materiales. Compete al historiador, por oficio, el allegamiento y confrontación crítica de todos ellos.

Acerca de los sucesos originarios de la tradición jacobea discurrió caudalosa información —con plena seguridad lo podemos sostener hoy— por estos tres cauces del saber histórico, aunque en proporción mucho mayor, desde un principio, dados el especial carácter de aquellos sucesos y el medio y época en que se produjeron, por el de los relatos orales y el de los monumentos que, asociados a los mismos sucesos, persistían.

Con relación, empero, a estos dos últimos tipos de testimonio surgieron, en los múltiples avatares de una transmisión casi bimilenaria, varios y poderosos obstáculos que, o estancaron su curso, o lo desviaron, o lo empobrecieron enormemente. A este duplicado angostamiento de la perspectiva historiográfica, acontecido siglos después del hecho del siglo IX, es a lo que se debieron, primordialmente, las dudas, ataques y rechazos del contenido histórico de este, según y como lo habían afirmado sus contemporáneos. En las más de las exposiciones históricas actuales es notoria la ausencia, o desaprovechamiento, de aquellas dos fuentes.

Despeja, por tanto, el camino a la plena valoración por los historiadores del título de San Atanasio, pieza arqueológica a la vez que excepcional documento, la consideración previa de cómo se produjo aquel proceso empobrecedor, que siembra, en el mismo acceso a su conocimiento y explanación, extrañezas y prejuicios.

LOS RELATOS ORALES

Los testimonios de la primitiva tradición oral eran riquísimos, ya que gran parte de los denominados y enjuiciados como «textos» jacobeos —Traslaciones, Epístolas del Papa León, algunos himnos, noticias sueltas en diplomas y crónicas—, no son otra cosa que tardías fijaciones por escrito, en distintas fechas, por diferentes escribas, al impulso de muy diversas preocupaciones y motivos, de fragmentarias versiones orales en torno a un núcleo histórico similar de acaecimientos, antiguo y permanente.

Experimentó este acervo de relatos orales —una de cuyas fases de fijación, alrededor del año 700, más de un siglo antes de descubrirse la Tumba, nos consta venturosamente por los versos de Aldelmo de Malmesbury—,[7] crecientes mermas, acentuadas desde el siglo XII, como nos lo declara el Códice Calixtino,[8] pero, sobre todo, cayó en despectiva repulsa, por equivocada interpretación de su verdadero carácter y real interés, en época moderna.

Prescindo de los comienzos «ilustrados» del arrumbamiento historiográfico de las tradiciones. Alcanza su punto culminante con la gran tendencia historiográfica filológico-positiva del siglo XIX. Inspiradora de muy ilustres historiadores, a los que debemos obras notabilísimas, menospreció en absoluto las tradiciones orales. Piensen ustedes que un libro tan admirable, noticioso y riguroso, como el *Mission und Ausbreitung* de Adolfo von Harnack se abre desde su prólogo, en 1902, con el reconocimiento de que «ya en el siglo I se habían constituido leyendas sobre la misión apostólica», o primera expansión de la Iglesia, pero que en su obra prescindiría de todo este género de «inaprovechables narraciones».[9]

No es así extraño que Harnack, respecto a Santiago el Mayor, a lo largo de las mil páginas de su volumen en la edición de 1924, no haga ninguna otra alusión ni mencione otro pasaje documental que el de su martirio, según los *Hechos* (XII, 1-2). Nada más toma en cuenta ni valora.[10]

Es fácil a cualquiera comprender que relatos coetáneos, o muy poco distantes en tiempo y espacio, de sucesos o episodios destacados, acaecidos en el seno de una comunidad política o de una confesión religiosa con íntimos lazos de solidaridad espiritual entre sus miembros, contienen en proporción muy alta, aunque incierta, pero averiguable, tradición oral. Es imposible que consistan en un puro amasijo de simples ficciones. ¿Qué hubiese sacado en limpio don Ramón Menéndez Pidal de los retazos legendarios o romancescos de los Infantes de Lara, pongo por caso, de adherirse y atenerse por aquellos mismos años en que escribía Harnack, al criterio historiográfico de reduccionismo documental a cal y canto, del gran historiador alemán?

A la escuela o corriente historiográfica filológico-positiva, pese al discipulazgo e insigne colaboración con G. B. de Rossi —quien, además de arqueólogo, había sabido beneficiar sagazmente tradiciones eclesiásticas y orales—, perteneció Monseñor Louis Duchesne. Hábil, elegante e irónico fustigador de cualesquiera leyendas eclesiásticas, llegó a negar en el caso de las compostelanas, incurriendo en una contradicción interna de bastante bulto, que hubiese existido en Galicia tradición ninguna local relativa al Apóstol Santiago y sus Discípulos, antes del descubrimiento de Teodomiro.[11]

Todas las leyendas localizadas en Galicia, que se forjaron según él con posterioridad al hallazgo de la Tumba, habrían sido mero trasplante, retocado en la segunda mitad del siglo XI, de la de los Siete Varones de la Bética.[12]

En esta posición, insostenible por muchas razones, comenzando por la primordial de que ocurrió exactamente al revés,[13] le siguieron el P. García Villada y, dócilmente, otros tratadistas posteriores.[14] Se rindieron en buena parte, sin examen personal, al peso de la autoridad de Duchesne, no dudosa en otras materias, pero del todo infundada en esta, como lo confirman ahora los hechos.

LOS RESTOS MATERIALES

Abordo, con la brevedad posible, los testimonios arqueológicos de la tradición jacobea.

¿En qué consistía, arquitectónicamente, el mausoleo romano que Teodomiro descubrió?

Prescindo, por fuerza, de justificar aquí, punto por punto, tal como lo he hecho en otro sitio y me propongo completar en ulterior trabajo,[15] la esquemática descripción que les voy a dar. Concuerda en líneas fundamentales con la que avanzó, críticamente, Monseñor Guerra Campos,[16] precisada por mí mismo en varios aspectos —principalmente, en la existencia, carácter e importantes consecuencias de una reforma llevada a cabo en la cripta en el siglo II—,[17] y gratamente en todo confirmada, a salvo ligera variación en alguna medida, merced a la exactísima maqueta ejecutada en 1988-1989 por el sacerdote don Segundo Mendoza Cajade.[18]

Digo, pues, que el mausoleo era, en su origen, un edificio de dos cuerpos, con su cripta sepulcral alojada en el inferior, dentro del altísimo basamento o *podium*, y que ofrecía, en el segundo, una *cella* o habitáculo, primitiva cámara del culto funerario pagano habilitada muy pronto para el cristiano, por lo que la verían luego los medievales como una iglesita —*ecclesia quantitate minima*— sobrepuesta al recinto bajo o de las sepulturas.

La cámara alta se comunicaba con la cripta, cerrada por los cuatro muros ciegos del *podium*, mediante una escalerilla interior. En la *cella* se penetraba por una puerta a oriente, presidida, sobre el dintel, por un hermoso tablero de mármol que llevaba inscrito el título fundacional del mausoleo. Consignaba por su dueña o fundadora a Atia Moeta, a la que llamarán Reina Lupa los relatos primitivos de la tradición jacobea.[19]

Respondía este edificio a un modelo conocidísimo de arquitectura sepulcral romana, cuyo precedente se encuentra en el tipo de templete de un ἡρῷον helenístico.[20]

Este mausoleo romano, exhumado —es el término que más se apropia—, en la segunda o tercera década del siglo IX, en medio del bosque de Libredón, se conservó hasta 1105, es decir, durante cerca de 300 años, sustancialmente íntegro, siendo foco de las sucesivas basílicas, santuario en su *cella* o cuerpo alto del más recogido culto penitencial y eucarístico y de solemnes compurgaciones judiciales, y meta, como venerable Sepulcro todo él del Apóstol y ambos Discípulos, de infinidad de peregrinos.

A nadie era preciso que se le demostrase, a lo largo de estos siglos, que allí reposaban, en sus sepulturas, los sagrados Restos. Era el Sepulcro de Santiago, no su Basílica, el término, propiamente, al que se peregrinaba y se lo podía ver, como los de los Discípulos, recubierto el del Apóstol por un finísimo mosaico romano del siglo II, cuyos restos aparecieron todavía en 1879, siendo objeto de ponderativo comentario del P. Fita y Fernández-Guerra, y de López Ferreiro.

La antigüedad y fidedignidad de la tradición apostólica, que proclamaban el vetustísimo mausoleo, con sus sepulcros, precioso mosaico, fenestelas de mártires, ladrillos, estucos, mármoles, antiquísimo altar, y otros elementos romanos o paleocristianos aún inconfundibles, no eran materia entonces de trabajosa fe a ciegas. Lo eran de inmediata evidencia.

II

RUPTURA DE LA EVIDENCIA ARQUEOLOGICA (1105)

En 1105, como he indicado, don Diego Gelmírez, por afán de magnificación del culto en la nueva Basílica y de hacer visible desde todos sus puntos el altar del Apóstol, resguardado hasta entonces en la empinada *cella*, ordenó derruir, contra la vivísima oposición del Cabildo, el cuerpo alto del mausoleo —*habitaculum... ad instar inferioris mausolei conditum*—, cortándolo a cercén desde los arranques de bóveda de la cámara inferior o sepulcral.[21]

Completa Gelmírez esta decisión con la de mandar echar una plataforma de cubrición —un pavimento enlosado— sobre lo que restaba de la cripta, apoyándola en los muñones de sus muros. Pasa, pues, la cámara funeraria a quedar subterránea y oculta, e inaccesibles todas las estructuras subsistentes del edificio romano, con sus Tumbas y sagrados Despojos. No correrá mucho tiempo sin que se los considere restos, ya, de imprecisable localización. Incluso, avanzados los siglos, de carácter y existencia dudosos.

Lo que durante casi tres siglos había sido convicción espontánea de la fidedignidad de los orígenes apostólicos jacobeos, por lo evidente de su corroboración arqueológica, se tendrá en adelante que suplir, por espacio de 774 años (1105-1879), con un ciego asenso de pura fe humana. Ningún testimonio material inconcuso respaldaba ya, directamente, esta creencia. Es explicable que el valor de su contenido fuese degradándose progresivamente, en la estimación de muchos, a «cuestión», «problema», «leyenda», «mito», «patraña».

Desvirtuado, pues, el genuino carácter de los más primitivos testimonios orales de la tradición y, por ello, no explotados; sumidos en la oscuridad, en el subsuelo de la Basílica, los testimonios arqueológicos y, por lo mismo, ignorados; desautorizados los textos documentales explícitos por ilustres historiadores y aceptados, pero en sentido adverso, los ambiguos; blandidas por sistema, como argumentos positivos, meras presunciones «ex silentio», eran previsibles, hasta 1879, aquellos rechazos.

En cierto modo —insisto— disculpables. No viene aquí a cuento censurar, sino tan sólo definir hechos.

Un hecho hay, sin embargo, que no podía menos de causar desde entonces, y más todavía hoy, indecible sorpresa: el de la casi nula recepción y superficialísima apreciación por los historiadores, del gran acontecimiento arqueológico de 1879, y de los de carácter también arqueológico que, en un proceso continuo y unívoco de refrendo positivo de la tradición, le siguieron hasta nuestros días.

El porqué de la importancia de aquella primera excavación lo expresan los conceptos que paso a exponer, y cuál fue desde aquel momento el principal obstáculo o tapaojos que desviaría a los más de los historiadores de dirigirlos a los nuevos datos y resultados, que venían a enriquecer su información, así como a los hallazgos posteriores, que la ampliaban y reafirmaban.

III

LA REAPERTURA DE LOS DATOS ARQUEOLOGICOS (1879)

Enuncio sucintamente los hallazgos singulares que, a partir de 1879, fecha en que se inicia el rescate de la testificación arqueológica de la tradición compostelana, se fueron produciendo uno tras otro. Eran hitos sueltos, cuya progresiva y mutua complementación, sólo se hacía lógicamente comprensible por depender en su origen de un fundamento histórico auténtico.

A) **1879**: Se descubren las estructuras mutiladas del mausoleo, de romanidad no dudosa en sí mismas, en sus aditamentos constructivos y en la mayoría de los objetos que aparecen con ellas.

En medio del recinto del trasaltar, en un escondrijo y reconditorio muy significativos, se descubren considerables restos óseos de tres esqueletos de varón, cuyas características de antigüedad absoluta y de edades relativas, peritadas, convenían con las asignables a los del Apóstol y los dos Discípulos enterrados a su derecha e izquierda.

B) **1946-1959**: La excavación de las naves de la Catedral pone al descubierto, en forma del todo inesperada por no existir referencia alguna a cementerio bajo su suelo de fecha tan remota, una vasta necrópolis, con sus primeros enterramientos, de época romana, abiertos en la roca. Falta en ella signo cualquiera de paganía —ara, estela, lápida, apresto funerario, ajuar—, y convergen todos los que se observan a declarar la condición, mantenida arcana durante largo tiempo, de un cementerio cristiano *ad sanctos*.

Un dictamen de la Dra. M.ª Angeles Mezquíriz sobre piezas de *sigillata* hispánica halladas en la necrópolis, pondrá en claro en el año 1985, por la presencia de trozos de cuencos de la F-29 decorada y de la F-8 lisa, antigua, la ocupación romana de esta área —de la que no se conoce utilización alguna previa o independiente de la cementerial— desde el comienzo de la segunda mitad del siglo I.[22]

C) **1955**: Se encuentra, en las excavaciones de la Basílica, la cubierta sepulcral, inscrita, del sarcófago de *Theodemirus, hiriese sedis ep(iscopu)s*, descubridor, según las consignaciones tardías del hecho, de la Tumba del Apóstol. Apenas se conocía, a salvo estas referencias, más que una sola mención suya entre los siglos VIII-X en diplomas no tachados de apócrifos, por lo que se había relegado al personaje por más de un historiador al dominio de la leyenda.

La lauda vino a asegurar, con la historicidad de Teodomiro, la del alcance por él dado a su propio hallazgo, causa de que se hiciese enterrar, el 20.X.847, no con los obispos predecesores en la Basílica de la sede episcopal y apostólica de Iria Flavia, sino en la iglesita del bosque de Libredón, junto al Apóstol.

D) **1979**: Se me depara el desciframiento del epígrafe fundacional del mausoleo romano.[23]

Estuvo grabado en una losa de mármol, orlada de hermoso follaje, que debía presidir el ingreso a la *cella* del edificio, y fue adaptada pronto y por tiempo prolongadísimo como ara del altar cristiano sobre el Sepulcro del Apóstol, y trasladada luego al monasterio de Antealtares (= «ara de San Payo»). Su letrero pagano, raído en 1601 por orden del arzobispo Sanclemente, había sido reproducido antes en un par de copias imperfectas. Por tal causa, y por algunas peculiaridades inherentes al propio texto y a su ejecución, se había hecho dificultoso interpretarlo.

El conjunto de caracteres del epígrafe —materiales, léxicos, formulares—, como lo sostuve y ratifiqué al exponer su íntegro desarrollo, lo fechan con seguridad en el siglo I. Por otra parte, la personalidad femenina e ilustre de la titular, una indígena con nombres célticos —A t i a M o e t a — pero bienquista, indudablemente, con la administración romana, eran otras tantas correspondencias con rasgos que los antiguos relatos coincidían en atribuir a la Reina Lupa, propietaria y ejerciente del *ius inferendi corpus*, para el del Apóstol, en su mausoleo familiar.

Era, pues, forzoso, que el contenido de los relatos remontase a tradición verídica del siglo I.[24]

E) **1982**: Monseñor Guerra Campos, máximo conocedor del vastísimo campo de la tradición compostelana, publica su segunda y lúcida revisión crítica, extendida a todos los hechos arqueológicos salidos a luz en las dos grandes excavaciones de la Basílica: 1878-79 y 1946-1959, y contrastada con las noticias del mismo orden en la documentación medieval.

Proporciona con esta obra, *Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago*, en especial «a los futuros historiadores», un depurado repertorio de referencias, criterios, averiguaciones e hipótesis, para el sólido conocimiento y enfoque de los aspectos arqueológicos de la tradición compostelana, retraída por esta vía a sus verdaderos orígenes históricos, muy anteriores a los documentos de los siglos XI-XIII.[25]

F) **1983**: Publico el estudio sobre *El mosaico del pavimento superior del edículo de Santiago y su motivo floral*, [26] suscitado por algunas incógnitas pendientes en torno al título sepulcral del mausoleo. Las conclusiones capitales de este trabajo, apoyadas en datos arqueológicos, fueron:

1.ª) Hacia la segunda mitad del siglo II, se reformó la cámara inferior del edificio, que estaba dividida en dos compartimientos, elevándose su piso en ± 1,00 m. Pasó este a ser un solado de baldosas cerámicas, en el sector occidental, sobrepuesto en sus lados N. y S., a sendos lóculos de ladrillo, que preexistían a la reforma, de 2,00 m. de largo × 0,60 alto × 0,60 fondo. En el compartimiento oriental formaba el nuevo piso un pavimento de mosaico, debajo del cual se dispuso una huesa funeraria paramentada con losetas marmóreas.[27]

2.ª) El mosaico debía datarse, por sus caracteres técnicos, en la época precitada, y era similar, por su principal ornamento —una gran bordura de cálices de loto alternativamente inversos—, a una numerosa serie de mosaicos, que describo en gran parte, de simbolización y localización indiscutiblemente cristianas. Denotaba este símbolo floral el nexo: Bautismo = Muerte + Resurrección, de la doctrina apostólica (*Rom.* VI, 3-5), con el refuerzo léxico prestado por la práctica homofonía de las voces λωτοί «lotos» = *λουτοί (= λελουμένοι) «lavados o bautizados».[28]

3.ª) Para construir la huesa y obtener las teselas del mosaico, que se cortaron y pulieron en el pasillo S. del mausoleo, se había despedazado y aprovechó un sarcófago de mármol, o dos, extraídos de la cripta. De uno de estos sarcófagos fueron trasladados a la huesa recién preparada los Despojos de un insigne personaje cristiano.[29]

LA CRITICA DOCUMENTALISTA «EX SILENTIO» (1900)

La corriente de nuevos hallazgos y averiguaciones que acabo de precisar, surgida con la reapertura en 1879 de la fuente historiográfica de los restos arqueológicos y que había obtenido solemne reconocimiento en 1.XI.1884 con la Bula *Deus Omnipotens* de León XIII, fue otra vez atajada, y ensordecida y silenciada, desde el interior de la misma Iglesia, con efecto aún en nuestros días, a consecuencia, principalmente, de la crítica denegadora de toda la tradición, en 1900, de Monseñor Duchesne.[30]

No es ocasión esta de analizar,en pormenor, la trama del artículo de Duchesne,[31] admirado entonces, y así lo proclamará García Villada, como uno «de los historiadores de mayor fama por su ciencia y por sus métodos»,[32] ni la de comentar el desproporcionado influjo de este artículo y su autoridad, hasta hoy, en la serie de historiadores o expositores antitradicionales, o que pretendían una posición neutral, comenzando en España por el P. García Villada, benemérito historiador y rectísimo varón sin duda alguna.[33]

Reitero tan sólo aquí la observación, objetiva y verificable, de cómo incurrió, en su embate crítico a la tradición de Santiago en Galicia, en un fallo radical, historiográfico y metódico, propagado luego a la mayoría de los que siguieron sus huellas. No disminuye por esto el crédito, como filólogo, del editor del *Liber Pontificalis* y coeditor del *Martyrologium hieronymianum*, pero es incompatible con la concesión de haber sometido a «maduro examen»[34] el importan-

te asunto de *Saint Jacques en Galice*, supuestos los datos y recursos de que podía disponer a veinte años de las excavaciones.[35]

Reside este fallo en la restricta unilateralidad de su argumentación, que se reduce a una pretendida prueba «ex silentio» —silencio real o, en varios casos, atribuido— de la inexistencia de rastro alguno de la tradición jacobea hispana en pasajes de autores antiguos. Y, extrapolando aún la consecuencia: de haberles sido desconocida en absoluto.

Pero, en contraste con su esfuerzo por desvirtuar o minimizar asomos reiterados de esta tradición en las obras de aquellos autores —o en otro tipo de documentos, eclesiásticos o martirológicos, anteriores al hallazgo de Teodomiro—, se abstuvo por completo el crítico francés de encararse con los datos arqueológicos ni echó de ver el carácter de tradición oral primitivísima de considerable parte de los llamados «textos jacobeos».

Enjuició y desmenuzó estos textos como simples escritos de autor personal, o como sus rehacimientos posteriores interesados, todos ellos inútiles y desechables, por tardíos y patrañeros.

Y, esto último, a pesar de que le llegaron barruntos, cuyo fundamento no se cuidó de indagar, de la persistencia de una tradición compostelana local, ligada al escenario geográfico de los sucesos relatados.[36]

IV
LA CONFIRMACION ARQUEOLOGICA (1988)

El paulatino proceso de adquisición de nuevas y positivas certezas arqueológicas a partir de 1879, a que me he referido párrafos atrás, iba a culminar en 1988, en forma absolutamente inesperada, con el descubrimiento de dos hechos, arqueológico en sí mismo el primero, también epigráfico el segundo —documental, por tanto—, sensacionales sin duda alguna y preñados de consecuencias, razón imperativa, por ello mismo, de la comunicación oral que elevamos en 1989 a la Academia de la Historia.

Abordo ahora la exposición de los principales caracteres y circunstancias de lo hallado, con ilustraciones gráficas a la vista, seleccionadas, como piezas incuestionables de convicción, de entre las numerosas que contendrá la definitiva publicación anunciada.

En torno a ellas desenvolveré el comentario. Pretendo en esta parte ceñirme lo más posible, ahorrando ponderaciones superfluas, al exacto esclarecimiento de las imágenes contempladas y a la delineación objetiva del marco histórico-arqueológico en que se encuadran los hechos representados. Basta y sobra con esto para sentar conclusiones.

Antepongo, con todo, un recordatorio breve —puesto que la mayoría de ustedes han visitado ya alguna vez la catedral de Santiago y su cripta— de las características de esta última, que encierra lo que llamamos edículo del Apóstol. Su pequeño altar, presidido por la urna de plata con las sagradas Reliquias, está situado, justamente, debajo y a plomo del altar mayor de la Basílica.[37]

Contiene, pues, la cripta los restos materiales reaparecidos en 1879, a consecuencia de la excavación, de lo que había sido hasta 1105 la cámara sepulcral o inferior del mausoleo romano íntegro, en el que se dio por hallado, en el siglo IX, el Cuerpo del Apóstol.

El acceso a la cripta se efectúa ahora por sendas puertas que hubo que abrir, en 1886, a uno y otro lado de la girola, pero el ámbito de aquella y la fachada occidental —hoy— del edículo, aparecieron en 1879 de muy otra manera. Consistía su estructura —que enlazaba a ambos lados con muros de taponamiento de los pasillos laterales— en un grueso muro ciego —de 75 cms. de espesor—, formado por cinco hiladas romanas en *opus quadratum*.

Con el fin de adaptar el sitio al culto, se le rebajó el suelo, se recalzó con dos nuevas hiladas el muro frontal, se rasgó en él la entrada actual del edículo poniendo asimismo nuevos sillares en su marco, y se techó la cripta con piezas de granito: placas lisas sobre gran parte del edículo, bovedillas sobre los ambulacros adyacentes.

Los dos compartimentos en que se secciona el edículo, occidental y oriental, presidido éste por el altar susodicho con el arca de las Reliquias, son fieles a la división hallada en 1879, si bien el antiguo murete intermedio hubo de ser rehecho entonces. El pasillo que conduce al oratorio oriental, mide 2,00 m. de largo.

(Véanse más adelante las figuras 1 y 2).

CIRCUNSTANCIAS QUE LLEVARON AL HALLAZGO

En 1983, por razón del estudio que hice del mosaico que había recubierto desde el siglo II la huesa del Apóstol, presenté en la sección I de aquella monografía, basándome en los datos publicados en la bibliografía a mi alcance, una descripción de conjunto del mausoleo, proponiendo en aquellas páginas y en la Nota final una restitución conjetural del mausoleo primitivo y algunas fases decisivas de su evolución.[38]

Pero es lo cierto que yo jamás había visto hasta entonces los lóculos ni inspeccionado el edículo. Intrigado por el verdadero carácter de dos «estratos de pavimentación» que se describían en la bibliografía consultada, solicité permiso del Cabildo para entrar en él y hacerlos fotografiar. En la corta visita realizada con este objeto el 26.XIII.1983 dediqué exclusiva atención a la mitad oriental de ambos lóculos, tramos en que sus paredillas de ladrillo están rotas.[39]

Aprecié entonces alguna discordancia entre los diseños y descripciones conocidas y lo por mí visto, lo que llevaba a prometerse, de su estudio, información suplementaria interesante. Este pensamiento y el deseo de verificar, mediante una exacta maqueta, si se ajustaban a los datos conservados e inferibles la serie de conclusiones e hipótesis por mí avanzadas acerca de la historia interna del mausoleo antes del siglo IX, me condujo a varios intentos para realizar esta aspiración.[40]

Culminó este empeño mío cuando, al salir de una conferencia que di a los peregrinos del Reino de Navarra, recién llegados a Santiago, en la tarde del 26 de agosto de 1988, don

Segundo Mendoza, sacerdote amigo y expertísimo tallista en horas libres, manifestó espontáneamente su decisión de ejecutar la maqueta pretendida.

Lograda nueva autorización capitular, esta vez para remensurar y hacer fotografiar en el edículo todos los elementos y rincones convenientes a aquel propósito, empleamos bastantes horas nocturnas, con los fotógrafos don Antonio Seijas y don José Vilouta, en tal tarea, acompañados siempre, con diligencia y amabilidad inolvidables, por el M. I. Sr. Don Juan Martínez Bretal, Presidente del Cabildo.

DESCUBRIMIENTO DE LAS FENESTELAS MARTIRIALES

El área en que se produjeron los dos hallazgos que han venido a corroborar, convergiendo sus testimonios, la autenticidad de la tradición apostólica hispana, fue, naturalmente, la de los sepulcros de ambos Discípulos.

Están situados estos lóculos a derecha e izquierda del pequeño pasillo de acceso al oratorio del edículo. Al pasillo se encaran, paralelos, los tabiques de *laterculi* de ambas yacijas, pero sendos pares de paneles enmarcando tela las ocultan por completo de la vista de los fieles.

En la tarde del 13 de septiembre de 1988 hicimos la primera entrada en el edículo, acompañados por el Presidente del Cabildo, para estimar sus condiciones en previsión de las medidas y fotografías que se habían de tomar.

Se retiraron, por consiguiente, las cuatro mamparas que cubren los lóculos. Al hacerlo de las de sus tramos occidentales, fue instantánea la extrañeza y, a poco, la estupefacción que sentí y manifesté, ante la factura regular de sendos orificios que subsistían, íntegros, en medio de aquellas secciones latericias contrapuestas de las dos sepulturas.

Eran dos vanos perfectamente centrados, que se correspondían entre sí simétricamente, de imposible atribución a deterioros accidentales ni a actos impremeditados de violencia humana, como tampoco explicables por un móvil transitorio de exploración.

Lecturas de De Rossi, de Delehaye, del Cabrol-Leclercq y de otras obras de arqueología paleocristiana, con que desde años atrás me había familiarizado la investigación del mosaico a que me he referido antes,[41] me hicieron al punto identificables aquellos huecos, como allí lo expliqué, con características *fenestellae*, o ventanitas, de culto martirial.

¿Cómo es posible que alguno de los arqueólogos que tuvieron acceso al edículo desde el siglo pasado y al examen pleno —eventualidad ésta mucho más rara— de las paredes de los lucillos, no hubiese reparado o, si lo hizo, no hubiese exteriorizado un parecer acerca del significado martirial de tales aberturas?

Para quien conozca la forma en que aparecieron en 1879 ambas sepulturas y la prolongada indiferencia o desatención posterior por los arqueólogos a los restos compostelanos, la pregunta tiene fundada respuesta.

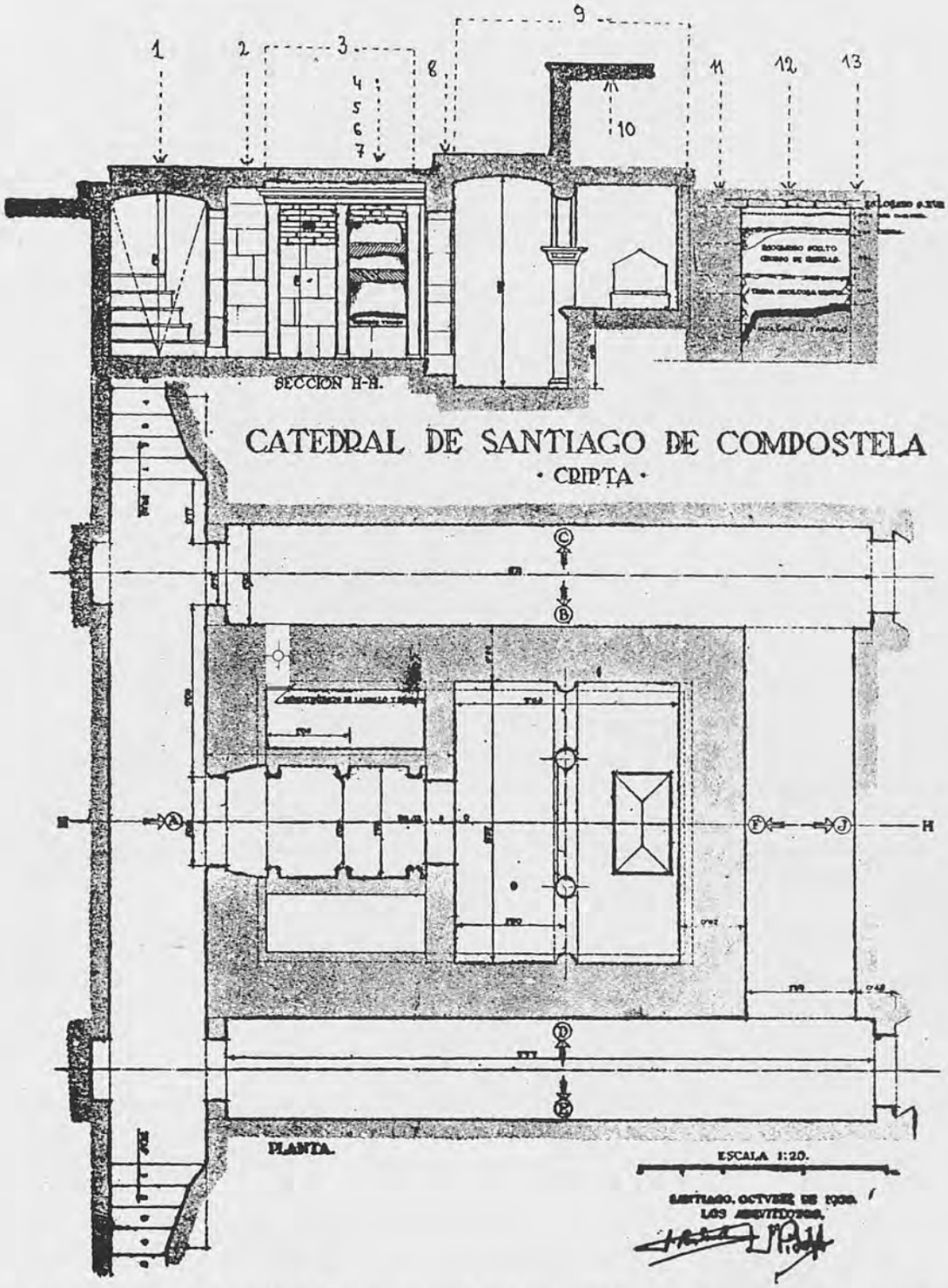


FIGURA 1. Sección y planta actuales del edículo, según plano y alzado de F. Pons-Sorolla y L. Menéndez-Pidal. (De *Compostellanum*, I-2, 1956, p. 45). — **1**. Escalerilla de acceso a la cripta. **2**. Muro O. del mausoleo. **3**. Lóculo de San Atanasio. **4,5,6,7**. De arriba abajo: Rotura tramo E.; Estrato de Fondo de Lóculos; Pavimento I; Suelo virgen y rebaje inferior. **8**. Murete entre compartimientos E. y O. **9**. Compartimiento E. **10**. Mesa del Altar. **11**. Muro E. del mausoleo. **12**. Intervalo E. **13**. Muro E. de encuadre: romano. ⊹ Perforación de la fenestela con la inscripción — de San Atanasio.

A los ojos de los excavadores se presentaron las sepulturas, en 1879, rodeadas de escombros hasta su nivel más alto, coincidente este con los restos de un piso de baldosas cerámicas, que López Ferreiro interpretó entonces, equivocadamente, y en ello se mantenía en 1898, como el originario de la cámara sepulcral. Imposible conciliar nunca, con tal presuposición, la de un culto martirial primitivo practicado, en tumbas que eran accesibles por su cubierta, mediante supuestas fenestelas absurdamente subterráneas. Pero ajeno este punto a la ponencia de hoy, haré de él en otro sitio más amplio comentario.

Lo cierto es, y lo ratifico ahora, que ni en el Proceso canónico, entre 1879-1884, de autenticación de las Reliquias, ni en toda la bibliografía que le siguió, se encuentra referencia alguna al carácter de estos huecos como de fenestelas de culto de mártires.

Y este hecho, en sí mismo, era de la máxima importancia. Demostraba que en el monumento de Compostela, a los restos de cuyos muros permanecen adheridos dos sepulcros de ladrillo, que eran adjudicados por la tradición, sin ninguna otra prueba, a San Teodoro y San Atanasio, probables mártires,[42] habían recibido sepultura y tenido culto, efectivamente, los cuerpos de dos mártires cristianos, desde época muy anterior a la de fines del siglo II, como basado en deducciones arqueológicas previas e independientes del nuevo dato, me había sido posible establecer, respecto al término *ante quem* de los lóculos, en 1983.[43]

FUNCION PALEOCRISTIANA DE LAS FENESTELAS

Pero ¿qué son en sí las fenestelas? Tengo que recordar una vez más aquí lo esencial de su función, que es inseparable, desde los primeros testimonios arqueológicos del culto de los mártires, de la veneración de sus tumbas.

Su finalidad esclarece y apoya, por otra parte, la correcta interpretación de otros tres huecos, entre los cinco que fueron practicados, y subsisten, en los muros Norte y Sur del *podium* del mausoleo.

Uno de esos tres huecos es, justamente, el que contenía y conserva la inscripción de San Atanasio, grabada en la cara de una especie de piedra-tapón de una *fenestella* al exterior de la cámara sepulcral.

En el tomo III de su *Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1877, pp. 425-427, se refiere De Rossi a las varias formas y nombres de los modos o conductos de acceso a las tumbas, o a los cuerpos mismos de los mártires, en los sitios de culto paleocristianos.

La proximidad a sus Despojos, la contemplación visual de sus sepulcros o Reliquias, el contacto físico con ellas, directo o mediato, era ansia vivísima de los fieles. Inspiraba este anhelo desde la instalación de cementerios *ad sanctos*, o *ad corpora sanctorum* —no obedece a ninguna otra causa, como queda dicho, la necrópolis de Compostela— a los más diversos tipos de *cataractae* o de *fenestellae confessionis*, como se las llamaba en Roma. A través de ellas se alcanzaba a ver, o a comunicar, con el lugar del sepultamiento del mártir, el *martyrium*, realidad a que respondía, como también su nombre en el más arcaico latín de la Iglesia, la *confessio*. O incluso se obtenía percepción inmediata de los sagrados Restos.

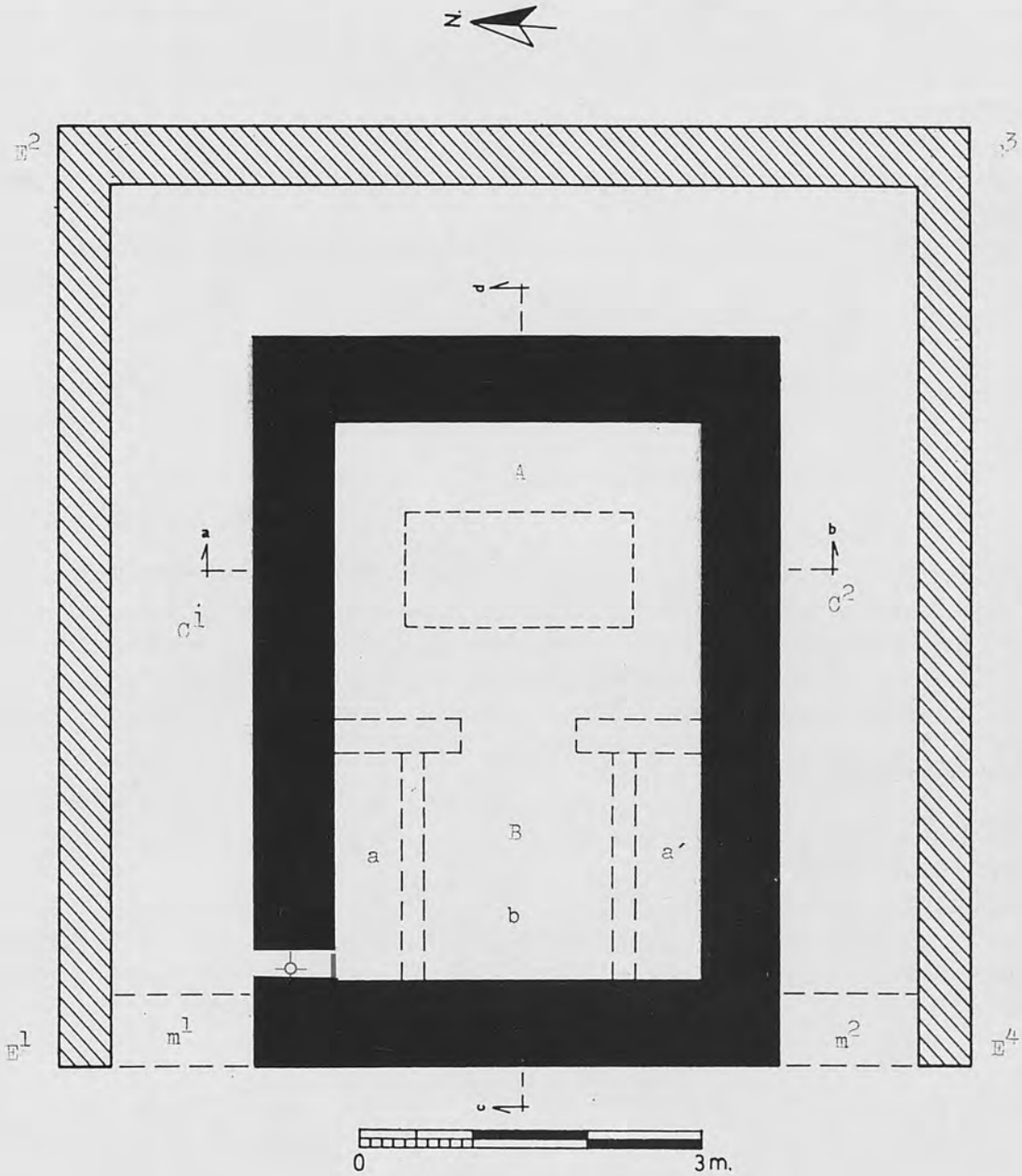


FIGURA 2. Planta del mausoleo encuadrado por los muros de enmarque, antes de la adaptación al culto en 1879. (Diseño de L. X. Carballo Arceo). **A**. Compartimiento E. con la huesa del Apóstol. **B**. Compartimiento O. b.-Pasillo entre lóculos. a.-Lóculo de San Atanasio. a'.-Lóculo de San Teodoro. c^1y c^2.-Corredores N. y S. E^1, E^2, E^3, E^4.- Muros envolventes o de encuadre: romanos m^1, m^2.-Muretes de taponamiento (c. 1003-1879). ⊕ Perforación de la *fenestella* exterior al lóculo de San Atanasio y posición actual de su tapón inscrito: ▬

Dos eran las maneras principales de este culto. Una, la de actos de veneración con luces —candelas, lucernas— o con inciensos y aromas, sobre todo en la conmemoración de sus aniversarios: del *dies natalis* o del *dies depositionis*. Otra, la de la aproximación o introducción en el interior del sepulcro de tiras o lienzos —*brandea, linteola, sanctuaria* etc.—, que servían luego de reliquias indirectas.

Los perfumes y bálsamos que se derramaban dentro o en torno a la tumba, y el persistente arder junto a ellas de candelas y lucernas, abastecidas éstas en la *mensa oleorum*, cuyo líquido se recogía al final en *ampullae* como aceite santificado por la inmediación al mártir, es natural que dejasen impregnadas de residuos de grasa y de huellas de humo y de carbonillas las paredes de las sepulturas o las superficies de las piedras.

Tal como procedí en la Academia de la Historia, les he anticipado el recuerdo o la noticia de estos hechos de la arqueología paleocristiana para que puedan valorar debidamente las imágenes que van a ver*.

PIEDRA-TAPON DE UNA FENESTELA EN EL LOCULO NORTE DEL EDICULO

La confirmación, el 13 de septiembre de 1988, mediante sus originarias fenestelas, de tratarse de verdaderas sepulturas de mártires aquellas que habían sido atribuidas siempre a dos Discípulos del Apóstol, fue, para quien les habla, algo muy ajeno al propósito que le había llevado a la cripta —la mera obtención de fotografías y de exactas medidas con destino a la maqueta que realizaría don Segundo Mendoza— y de cuanto se le hubiese ocurrido nunca imaginar.[44]

FIGURAS 1 Y 2
(Revéanse en las páginas 59 y 61 respectivamente)

Pero esta inesperada identificación, a su vez, condujo de inmediato a poder interpretar como «un hueco de *fenestella*» el que se veía taponado por una piedra «en el ángulo superior NO. del lóculo N.».[45] ¡Era la piedra de la inscripción de San Atanasio, colocada en posición inversa a la de lectura, los rasgos rugosos de cuyas letras, entrevistos de lejos y con enfoque lateral, ni se nos ocurrió sospechar entonces que pudiesen ser sino erosiones o rasguños en el granito!

Las numerosas diapositivas, que se tomaron en el edículo en la noche todavía del 22 de septiembre, no fueron proyectadas y examinadas, por mí mismo con don Segundo Mendoza, hasta los primeros días de octubre —el 4, posiblemente— por haberse interpuesto una ausencia mía en Madrid entre los días 24.IX - 1.X.1988.

He dado testimonio muchas veces, y lo reitero hoy, del desconcierto que nos causó, al invertir la posición de una diapositiva, la aparición súbita de letras sobre la superficie de

(*) Las fotografías insertas en esta publicación corresponden a una pequeña parte de las diapositivas que fueron proyectadas en El Escorial y de las que ilustrarán el texto íntegro, impreso, de la Comunicación a la Real Academia de la Historia.

aquella piedra, y de la enorme emoción consiguiente al ir deletreando, con precipitados tanteos, en su línea más visible, el comienzo en griego del nombre del Mártir:

Α Θ Α Ν Α Σ ...

Las circunstancias y fechas que les acabo de precisar, constituyen, a grandes rasgos, el marco humano y cronológico en que acontecieron los hallazgos. Evocar todo ello aquí da exacta idea de lo imprevisto para nosotros de su aparición, así como facilitará una comprensión más plena de la breve muestra de testimonios gráficos que les paso ahora a comentar.

Proporcionan, con las explícitas aclaraciones en los pies respectivos, información suficiente acerca del estado actual de la cripta y, esquemáticamente, de aquel en que apareció su planta en la excavación de 1879.

Respecto al origen romano, aunque posterior en fecha al mausoleo, de los muros envolventes o de encuadre, que nunca pusieron en duda los arqueólogos halladores, razoné sus pruebas en mi artículo sobre el *Mosaico*.[46]

Tramo occidental del lóculo de San Atanasio (Figura 3).

Paredilla con seis toscas hiladas de ladrillo a la vista, pero la inferior, salediza, correspondió a ladrillos de asiento del lóculo, sobre un poyete primitivo, que se había destinado a un sarcófago. (Las guarniciones de granito sobrepuestas se hicieron añadir en 1879 por López Ferreiro para sostenimiento de las frágiles estructuras).

El orificio es, como de ventanita o *fenestella*, de patente regularidad. Tal como lo revelan sus cortes y la falta de concierto entre sí de los ladrillos que separa el vano, no se rasgó en un tabique ya construido, sino al tiempo de armarlo.

Tanto este lóculo, como el opuesto, miden 2,00 m. de largo × 0,60 de alto × 0,60 de fondo, descontados los revestimientos (de 0,10 m.). Había sido, pues, fabricado para sepultamiento primario de un cadáver íntegro. Y, puesto que con su creación fue simultánea la de la fenestela, se trataba del de un mártir cristiano.

La prioridad temporal de su martirio al siglo II se infería, con estricto criterio arqueológico, de la necesaria y considerable «precedencia» de los lóculos a la reforma de la cripta sepulcral, que se efectuó hacia mediados de esta centuria.[47]

La aparición del título de San Atanasio, veintitrés días después de identificadas las fenestales, fijaría documental e impensadamaente, confirmando la tradición, la persona y época del mártir.

Aproximación de la fenestela (Figura 4).

Están patentes, en el intradós del arquito de la fenestela, los vestigios de la carbonilla y humo.

FIGURA 3.

FIGURA 4.

No admiten otra explicación que la de ser testimonio de lucernas, o bien de pequeños turíbulos o de pebeteros en que se quemarían perfumes, arrimados al Cuerpo del mártir, recubierto o protegido en forma adecuada.

Vista del tramo oriental del lóculo de San Atanasio (Figura 5).

Su paredilla fue rota en septiembre de 1950, por don Manuel Chamoso Lamas, con objeto, a lo que parece, de explorar los estratos de pavimentación. En concreto el de Fondo de Lóculos, que se creía de un pavimento segundo de la cripta.

El estrato que se ve más abajo es el del Pavimento I, esto es, el originario del mausoleo romano, que se corresponde, en el muro exterior, con el saliente del zócalo.

A la distancia de su plano superior de un *pes* romano (*c.*29'60 cms.) se halla el también superior del estrato de Fondo de Lóculos, que había coincidido antes con el del lecho de mortero de un poyete sobre el que iba un sarcófago, que se utilizó en la primera instalación pagana.

Arriba, la parte conservada del tabique roto nos cerciora de la presencia en él de la fenestela oriental, que testimonia todavía, con el ennegrecimiento de su arco, numerosas combustiones del culto de mártires.

Desde esta rotura de la paredilla, tan censurable en 1950 como providencial en 1988, es desde el único punto del que se puede divisar, oblicuamente, en el ángulo superior NO. del lóculo, la piedra-tapón del título de San Atanasio, muy dificultosa para buenas tomas fotográficas.

Fenestela occidental del lóculo de San Atanasio desde el interior de la sepultura (Figura 6).

Se trata de una fotografía indirecta de su imagen, proyectada en un grande espejo que se introdujo en el sepulcro. Es otro testimonio indiscutible, con las huellas del humo que aún permanecen, del culto característico que a través de la fenestela se practicó junto a la tumba del Mártir en el primer siglo de la Iglesia.

Pues se debe recordar que no más tarde del último tercio del siglo II, y más bien a principios de él o mediados de esta centuria (±160/180 p. C.),[48] al efectuarse la reforma de la cámara sepulcral, todo el espacio intermedio entre lóculos, desde el plano del Pavimento I hasta el borde superior de ambas yacijas, se rellenó de tierra y escombros, macizo sobre el que se asentó el Pavimento II, consistente éste en el compartimiento occidental en un piso de baldosas cerámicas que se conservaba aún, parcialmente, en 1879.[49]

Desde tal fecha de la segunda mitad del siglo II, por tanto, soterradas las tumbas hasta el nivel referido, no subsistió ya ninguna posibilidad de culto a través de las ocultas fenestelas de sus paredillas.[50]

Los vestigios, todavía hoy visibles, de ese culto en las fenestelas o, por su conducto, dentro de ambos lóculos, deben, pues, ser datados entre las fechas respectivas más probables

FIGURA 5.

del martirio y sepultamiento de estos Discípulos del Apóstol (*c.* 64-68 y *c.* 95-97 p.C.) y la de creación del Pavimento II (*c.* 160-180 p.C.).

Interior del lóculo de San Atanasio (Figura 7).

Aparece limitado, al fondo, por su pared testera occidental.

Los objetos esparcidos por el suelo proceden, en parte, de las excavaciones de 1879 y no fueron retirados en la exploración de 1950. Se echan de ver entre ellos —no lejos de un gollete y boca de candelero, a lo que parece, por supuesto muy posterior— unos trozos de estuco, sueltos, desprendidos de revestimientos romanos del mausoleo.

En la pared Sur, abertura de la fenestela latericia, con los vestigios del humo. La cubierta del lóculo está constituida, desde 1879, por placas de granito que le sobrepusieron.

Junto al ángulo que forma con la pared de cabecera del lucillo la de su costado Norte, se percibe, en el extremo superior de esta, algo saliente, la cara de la piedra-tapón en que se halla inscrito el epígrafe sepulcral de San Atanasio.

V
LA CONFIRMACION EPIGRAFICA (X.1988)

Me he referido, poco antes de proyectar las diapositivas con que documento esta exposición, al instante y circunstancias del sorprendente descubrimiento y primera lectura del título de San Atanasio.

Para que se pueda apreciar con justeza el valor testimonial de las imágenes que siguen, les antepongo unas cuantas observaciones respecto a la condición de esta fenestela mural y de su piedra-tapón, soporte material del texto epigráfico.

CONTEXTO ARQUEOLOGICO DEL EPIGRAFE

El prisma de granito que se empleó por tapón de la fenestela abierta en el muro Norte de la cámara funeraria, es de reducido tamaño: ±17,50 cms. de alto × 20,00 cms. de ancho, conforme a una estimación indirecta.

Su posición originaria fue, por supuesto, en la haz externa del muro, indicando, a los fieles que recorriesen el ambulacro septentrional del mausoleo, dónde empezaba la sepultura del Mártir. Era el sitio más propio de los actos devocionales privados y, cuando se destapase periódicamente la fenestela —*dies natalis, dies depositionis* etc.—, de las liturgias colectivas.

Después de las reformas de la segunda mitad del siglo II, que trajeron también consigo una elevación, aunque menor, del suelo de los corredores,[51] la altura de la fenestela con respecto al nivel de este, que había permanecido hasta entonces entre ±1,47/1,65 m., quedó muy disminuída, no sobrepasando a aquel más que entre ±22,50/40,00 cms.

FIGURA 6.

FIGURA 7.

En la restauración de San Pedro de Mezonzo (*c.* 1003), tras la expedición e incendio de Almanzor (a. 997), se procedió a inutilizar ambos ingresos y ánditos laterales del mausoleo, rellenándolos de escombro y cegándolos. En esta forma se los encontró en 1879, con el testimonio aún patente y entonces registrado de cenizas y calcinaciones, no retiradas ni holladas desde aquella fecha.[52]

Durante casi 880 años, por tanto, la piedra embutida en el muro, con su inscripción, se mantuvo lejos de toda posibilidad de mirada, en contacto tan sólo con el relleno del pasillo cegado.

Pero en 1879, al destaponarse los intervalos Norte y Sur y procederse a disponer para el culto la primitiva cámara sepulcral, hubo necesidad de rebajar o ahondar en sus muros la porción extrema de los sillares de la hilada más alta, para encajar entre ésta y el enlosado de la capilla mayor, las placas de granito de las bovedillas.[53] La piedra-tapón, falta, como es de suponer, de la sujeción por arriba y suelta, como estaba, habrá declarado pronto su carácter postizo y se consideró más práctico, por el maestro de obras o los operarios de López Ferreiro, desplazarla al otro extremo del hueco que tapaba —perforación de un muro de unos 68/70 cms.—, rellenando probablemente el resto del conducto con piedra menuda y argamasa.

Al colocarla así, contra el interior del lóculo, acuñaron la piedra en las juntas, trabándola a los sillares contiguos con mortero muy cargado de cal, pero invirtieron, en esta maniobra, su asiento natural —el de lectura del inadvertido texto—, pretendiendo quizás que la base del prisma, que se expande más que la cima, recibiese sobre mayor superficie la carga de las placas lisas de cubierta.

Fuese este o algo diverso el móvil, los obreros, si echaron de ver las incisiones de las letras, las habrán tenido por simples hendiduras o por rasguños accidentales del pedrusco, sin importancia ni significado alguno.

Las dos fotografías que siguen, con enfoque similar pero no idéntico, nos acercan la imagen de la piedra inscrita, encuadrada en su contorno inmediato.

Se publican aquí de acuerdo con la posición en que está colocado, desde 1879, el tapón pétreo de la fenestela y en que se obtuvieron sus fotografías, es decir, alojado en el ángulo recóndito del lucillo pero, como acaba de ser dicho, con el orden de sus líneas inverso al de lectura.

El rincón de la hermética sepultura en que estaba la piedra oculta no pudo en ningún modo ser visto desde 1879 a 1950.

Tampoco era nada fácil, a partir de esta última fecha, discernir, sobre la obscuridad del fondo, la particular función ni contenido de aquel mero sillar aparente, como ni era de esperar que alguien concibiese la inútil ocurrencia de acceder a él pisando el fondo del lóculo, pues que se pondría en riesgo máximo, en la disposición actual del lucillo, su muy precaria estabilidad, sin incentivo entonces patente ni intuíble de resultado ninguno.

En la parte superior, sección de una placa de cubierta, de granito.

Los sectores O. y N. de las paredes de la sepultura dejan ver restos del enlucido originario. En la del N. se percibe, pero en fotografías aquí no publicadas, una primera capa de hormigón, de 10 cms. de espesor, conglomerada con muchos fragmentos de lateres y tegulae —¡romanos!—.

Sobre ella se aplicaron manos sucesivas de recebo, alisado y enlucido. El corte neto de este enlucido, sin desconchones o mermas en su contacto con la parte inferior de la piedra-tapón, es un argumento más para descartar que la perforación del muro de granito —de unos 68/70 cms.—, se haya realizado tardíamente, después de aprestado todo el interior de la tumba y de enlucidas sus paredes. Fue simultánea, indudablemente, con la construcción del lóculo.

En la superficie de la piedra —en particular sobre la letra *ómicron* (O) del texto y en algún otro punto—, se advierten manchas blancas, de la lechada de mortero abundante en cal de que hicieron uso, en 1879, los obreros de López Ferreiro, para asegurar el encaje de la piedra y rellenar las juntas con la placa de cubrición.

El contorno de la piedra-tapón y los trazos de sus letras, que se presentan más adelante como Figura 10, están calcados sobre copias de estas fotografías. Dando vuelta, en el libro impreso, a la reproducción de las Figuras 8 y 9 podrán identificar los lectores, por sí mismos, las letras de la inscripción, cotejándolas con las de la Figura 10.

LA INSCRIPCION: LENGUA Y GRAFIAS

Las Figuras 8, 9, 10 y 11 son fiel testimonio gráfico del epígrafe de San Atanasio.

La Figura 11 responde a una diapositiva diferente de las de la 8 y 9*.

No puedo pretender aquí un comentario paleográfico-lingüístico, aunque fuese muy somero, de todos los aspectos de la inscripción. Los he abordado, con mucho detalle, en el texto amplio de la Comunicación que destino a la Real Academia de la Historia.

Me ciño, pues, a los hechos más llamativos que conciernen a la peculiaridad del epígrafe y a su lengua y grafías, elocuentemente confirmadoras de la época a que asciende y de su autenticidad histórica.

La función y posición originaria de la piedra en que está grabado, la rudeza y elementalidad de tan pequeño soporte físico, el sucinto texto primario, su ejecución material, el tipo de escritura empleado —capital griega común, visiblemente infiltrada de hábitos y trazos cursivos—, confluyen a definir la intención y condición del letrero.

(*) Se presenta en esta publicación en tamaño mayor que aquellas, provista de un papel transparente con calco del trazado de las letras, cuya superposición a éstas, alternándola con leve desplazamiento de sus perfiles, facilitará una captación más rápida de la marcha de los trazos y de la lectura del texto.

En ningún modo corresponde, por sí mismo, al de un título sepulcral labrado, en manera clásica o solemne, para tal directo propósito, sino que reviste más bien la forma escueta de un apercibimiento de devoción a los primitivos fieles —sólo por ellos inteligible en su dimensión arcana— del sitio donde yacía, en el mausoleo que rodeaban, este Varón Apostólico y Mártir.

A lo que más se aproxima, por consiguiente, es a uno de tantos «graffiti», semicursivos, pintados al minio, que desempeñarán función análoga en galerías de las Catacumbas, cerca o sobre un lóculo de un cristiano venerable; y, de lo que más se aleja, por sus ningunos visos de «ostentación» o «apariencia», es de lo que hubiese ideado una comunidad cristiana, tras la Paz de la Iglesia y en los siglos inmediatos, para rememorar, con fundamento real o ficticio, a un Discípulo del Apóstol Santiago. Es ésta otra credencial de su autenticidad antiquísima.

Encarémonos ahora con los aspectos formales de la inscripción. Su texto está en griego. Uso de lengua raro y disonante, a la primera impresión, pero el más congruente y presumible si se recapacita enseguida acerca de las concretas circunstancias de las cristiandades apostólicas, y de la autoría y época que se deben atribuir a tal uso en la Tumba de Santiago. El griego común, antes que el latín en la propia Roma y que otros varios idiomas en Oriente, fue la primera lengua de la difusión del Mensaje.

Entre las más de 400 inscripciones de tiempo romano conocidas en el territorio de la actual Galicia, no se sabe de ninguna escrita en griego. He comentado más de una vez cómo hace años se dio por encontrada, en un castro de la provincia de Lugo, una pequeña «tessera» de bronce, con texto griego, que sería la primera en esta lengua de nuestra región, pero yo mismo traté de ella en un tomo de Homenaje a mi maestro Rodríguez Adrados, demostrando su falsedad.[54]

En el resto de la Hispania romana no faltan inscripciones paganas en griego, si bien escasas, y un par de ellas de Astorga, pero las cristianas son tan contadas que Hübner no anotó más que 5[55] y el P. Ferrua, en su Apéndice a la obra de Vives, no logró elevar el número más que a 10.[56] La mayoría de ellas son de época visigoda, por efecto, en parte, de la presencia e irradiación bizantina desde Levante.

Tanto Grossi Gondi[57] como, no hace muchos años, Margherita Guarducci,[58] ponderaron tal escasez.

Este contraste entre la penuria de Hispania en epígrafes cristianos en griego de época romana —que era, en Galicia, carencia total—, y la aparición del de San Atanasio, en griego, escondido desde 1003 a 1950, sucesivamente, en dos rincones inaccesibles del mausoleo romano que había sido reconocido en el siglo IX como Sepulcro del Apóstol Santiago, es otro sello irrefragable de la autenticidad —remotísima antigüedad, por ello mismo— de la inscripción.

No se eche tampoco en olvido de qué forma en el siglo IX, época en que el griego pese al primer renacimiento carolingio era ignorado casi del todo en Occidente, reapareció el mau-

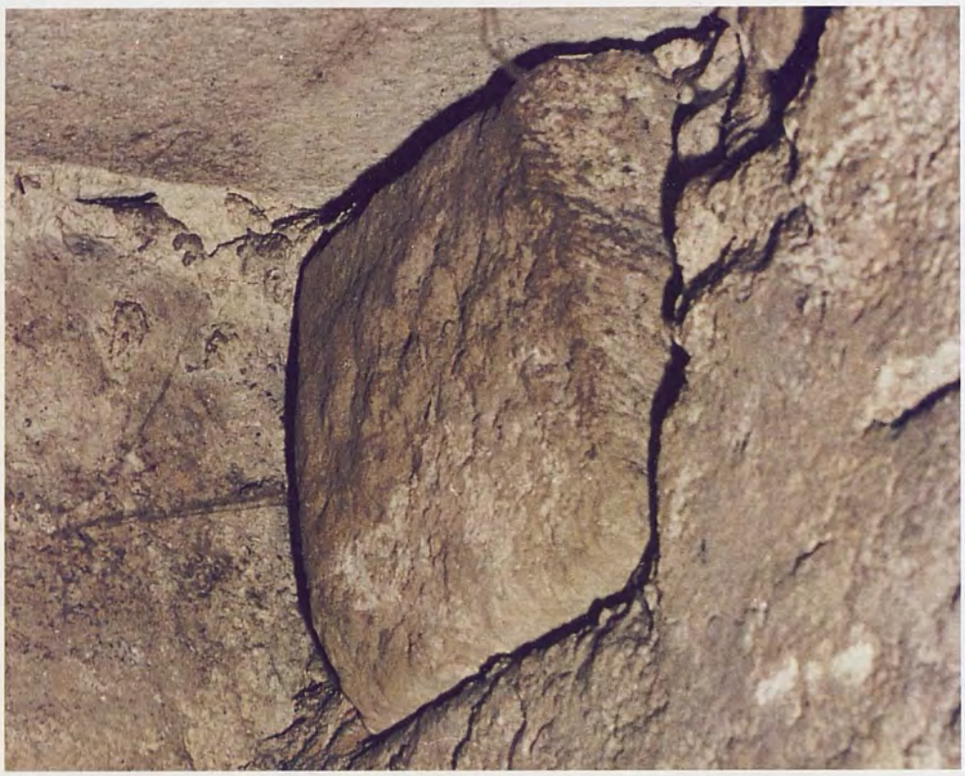


FIGURA 8.

FIGURA 9.

soleo, soterrado hasta entonces en el bosque solitario de una obscura feligresía rural de la Amaía, en la diócesis de Iria.

Que la pieza se hubiese urdido y confeccionado en aquel territorio, en griego, en esa centuria o la siguiente, con atribución a su genuina fecha o para ficción de otra más antigua, es, por argumentos ya tocados y por muchos otros, un puro y anacrónico contrasentido.

Baste apuntar el siguiente. Mal podrían haberle inventado a Atanasio, entonces, una inscripción sepulcral en griego quienes, conforme a un equívoco o yerro que habrá irrumpido antes en la tradición originaria y está atestiguado en el siglo XII y vigirá en los historiadores hasta nuestros días, atribuían a todos los Discípulos del Apóstol, como seguidores que fueron suyos en Hispania, condición de conversos hispanos: es decir, de hablantes latinos.

Sin distraernos en glosar ahora, respecto a las grafías, rasgos que no encierran dificultad o pormenores que sólo interesan a los especialistas, sí que reclamo máxima atención hacia un hecho paleográfico y lingüístico extraordinariamente importante: el de la inclusión, en medio de los caracteres griegos, de dos letras semíticas: del alfabeto semítico arcaico como del arameo samaritano, la una, y del hebreo cuadrado, la segunda.

Aparece la primera de ellas, por dos veces, en el nombre del Mártir, integrado, tras la línea en que empieza, por sus tres últimas letras sobrepuestas. En escritura griega capital clásica debiera aparecer éste como:

Α Θ Α Ν Α Σ Ι Ο Σ

Pero obsérvese, en las fotografías y calcos, cómo se nos ofrece algo que, regularizados sus trazos y disociados los nexos, se asemeja mucho más a esto:

Α ϙ Θ Α Ν Α ϵ Ι Ο ω

La letra en color rojo,* que ocupa dos veces el lugar de una *sigma*, no tiene nada que ver con ninguna de las formas de *sigma* griega que se empleaban entonces en escritos en esta lengua en Palestina. Eran éstas la forma usual de la escritura capital clásica, la del llamado *sigma lunatum*, y la *sigma* de tres trazos y con ángulos rectos a ambos extremos. Represento los tres tipos a continuación:

Σ, C, ⊏

Se trata en la inscripción atanasiana, por el contrario, de una grafía del antiguo *šin* semítico que retenía en forma similar, en época de Cristo, el alfabeto arameo de Samaría.

ϵ

Al final del nombre del Mártir, en el ángulo extremo superior de la piedra, retoma esta grafía del *šin* la posición acostada, esto es:

ω

(*) Irán adelante asimismo en rojo las letras no griegas, sino semíticas, o los trazos de ellas conservados en crismones. También dos «marcas» crípticas y no literales: ϙ, ϙ .

C a l c o s

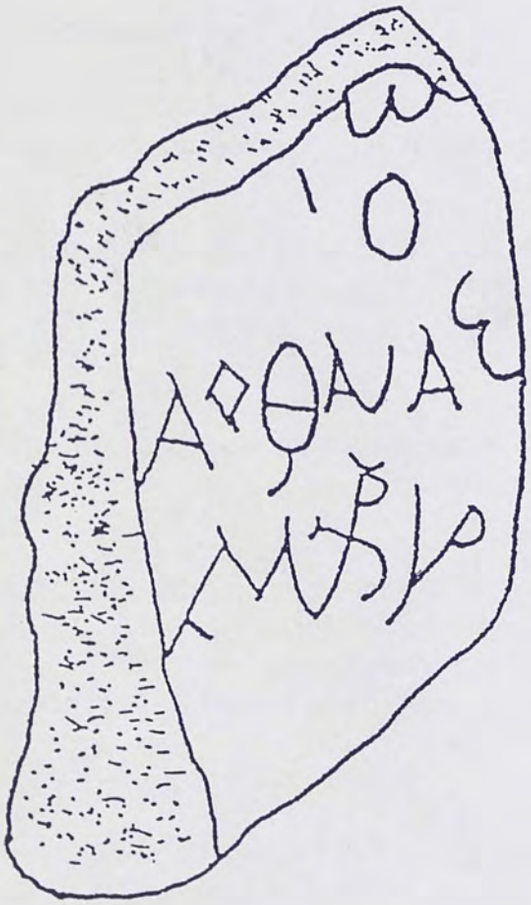


FIGURA 10a.

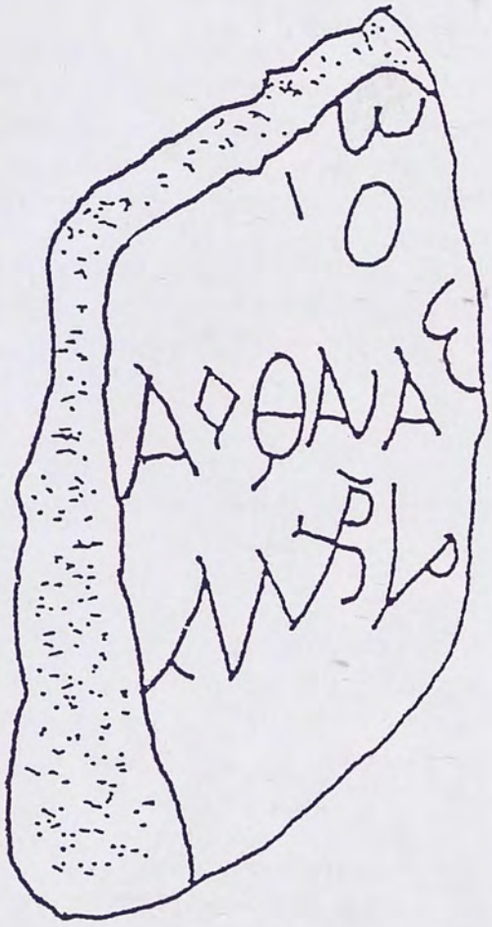


FIGURA 10b.

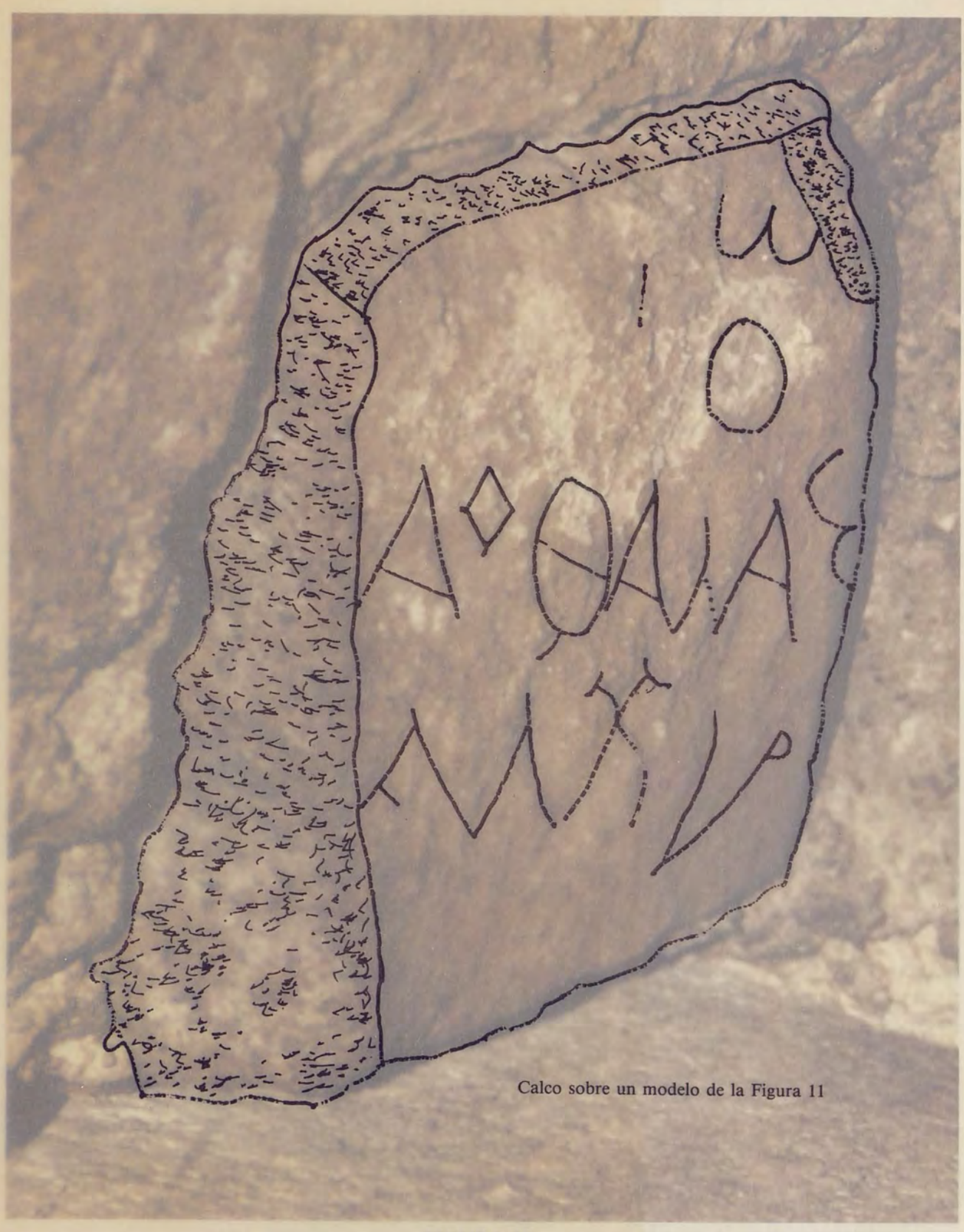


FIGURA 11.

Calco sobre un modelo de la Figura 11

FIGURA 11.

que había sido la suya propia en los alfabetos semíticos arcaicos:

W, ω

para equivaler de este modo, mediante su aprovechamiento criptográfico o simbólico, como luego veremos, a la forma de una *ómega* griega:

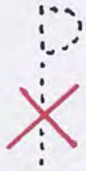
ω

Reviste así dos funciones en su uso al final de la palabra: una, fonética, la de *sigma* griega o del sonido nuestro de una «ese»; otra función, repito, críptica o mística, por su «transfiguración» en *ómega*, última letra del alfabeto griego y significativa, por ello mismo, del Nombre de Dios.

Es mucho más chocante todavía el aspecto de la *tau* en la voz MAPTYP que, en vez de representarse con la grafía T de la escritura griega clásica, es sustituida, como paso a detallar, por el *taw* del alfabeto hebreo cuadrado que se liga a la *rho* griega que lo antecede, para componer ambas un primitivísimo crismón:

Se encierra en este nexo un simbolismo criptográfico tan rico en sentidos como complejo. He desarrollado en el texto de la Comunicación amplia a la Academia de la Historia su minuciosa explanación, que ilumina y refuerza mejor que ningún otro argumento todos los supuestos históricos de la tradición jacobea, pero que tengo que sintetizar aquí en pocos párrafos.

Se venía creyendo hasta nuestra época que el símbolo del crismón, cuya forma más común nos es a todos familiar,



era de origen constantiniano (batalla de Ponte Milvio: año 312), y seguimos aún interpretándolo como si hubiesen sido las siglas, en su intención inicial, del solo nombre griego del «Ungido» = ΧΡΙΣΤΟΣ , apelación mesiánica de Jesús. Mas nos consta hoy, con certeza, que remonta a los tiempos apostólicos y a la Iglesia Madre de Jerusalén, si bien poseía en esta su fase inicial, en cuanto a la primera de las letras ligadas, doble significado del que se le atribuyó después.

Pues no se trataba sólo, en principio, de una X griega, sino de un *taw* semítico, que era última letra en sus alfabetos y denotativa, por esta razón, de Yahvé, Nombre o símbolo suyo, en cuanto El es «fin de todas las cosas». Concepto exactamente idéntico al que en griego será simbolizado por la *ómega*, como última letra de los alfabetos helénicos.

Ahora bien, las formas gráficas semíticas del *taw* eran las de una cruz latina o de brazos iguales + y, como frecuente variante surgida al ejecutar la letra, la de un aspa ×

De ahí el resultado, uniéndolas con la *rho* griega (P), y según la respectiva modalidad del *taw* semítico, de dos tipos de crismón:

Fueron uno y otro tipo, como lo prueban testimonios documentales que no traigo aquí a colación, símbolos creados en los primeros días de la Iglesia, y en el ambiente del cristianismo judeo-helenista.[59]

Patentiza visiblemente este origen el que, en ambos tipos, se junta una letra hebrea —el *taw* semítico, +, ×, signo veterotestamentario de Yahvé, usada con este valor y, por transmutación, también con el de la X griega, inicial de ΧΡΙΣΤΟΣ—, con una *rho* griega (P), segunda letra del nombre mesiánico de Jesús.

Se declaraba en estas dos formas del crismón la divinidad de Cristo, confesándolo consustancial, como se hacían equivalentes sus signos, con Dios Padre.

Pero en el crismón, en el mausoleo de Santiago, del título sepulcral de San Atanasio, el tipo de *taw* utilizado no es + o × sino el del alfabeto hebreo cuadrado,

que, al combinarse con la *rho*, produce el resultado que nos ofrece el epígrafe, y que represento aquí enderezando su inclinación:

Me abstengo en absoluto, en el espacio de esta ponencia, de abordar el comentario del contenido místico de este crismón. En el texto aún inédito de la Comunicación varias veces aludida, he procurado explicar con el conveniente detalle el fundamento y pruebas de los tres grandes temas soteriológicos que evoca, maravilloso testimonio de conceptualización simbólica, en sí mismo y por su fecha: finales del siglo I[60].

Aunque deba prescindir aquí del indirecto aporte de datos de la explanación que omito, el mero y simple hecho de que aparezcan, en Compostela, en medio del epígrafe en griego, dos letras semíticas, una que pertenecía en el siglo I al alfabeto arameo de Samaría, otra

propia del hebreo cuadrado, es prueba innegable de haberse empleado en la elaboración de su texto la más antigua criptografía cristiana, a la que pronto me voy a referir. Era, en efecto, uno de los procedimientos sistemáticos en aquella escritura mistérica primitiva el recurso a letras o términos de una lengua sagrada, extraña a la fundamental del texto.

Los paralelos coetáneos a los que nos remite este hecho, desde la Tumba romana de la Amaía, en la extrema Galicia, que fue reconocida en el siglo IX como del Apóstol Jacobo Zebedeo, son pues, por cuanto hoy sabemos, única y exclusivamente los del primer foco de la propagación cristiana, la Iglesia Madre de Jerusalén.

Existen todavía otras «marcas» evidentes del empleo del sistema críptico en la inscripción de San Atanasio. Antes de puntualizarlas y de deducir, atendiendo a las convenciones a que se ajustan, el contenido oculto o místico del texto, en su formulación total, recubierta por el enunciado primario, fijo la lectura de este, aclaradas algunas particularidades de la ejecución gráfica.

LECTURA E INTERPRETACION DEL TEXTO PRIMARIO

Se distribuye su letrero en dos líneas, pero por encima de la porción final de la primera, y completándola, se escalonan las tres últimas letras del nombre del Mártir.

Entre las dos primeras letras, *alfa* (A) y *theta* (Θ), se interpone, alzado, un diminuto rombo ( ), que ni es una letra ni un signo clásico aquí de interpunción, sino una marca apercibidora del valor críptico conferido a las dos letras contiguas y, en general, a todo el texto.

Debajo de la *theta* se incidió un apéndice o rabillo (Θ) dirigido a la izquierda del contemplador, por tanto en sentido contrario al de una Q del alfabeto latino. Tampoco es signo o elemento ninguno de letra, sino una marca que insiste en la condición criptográfica compartida por esta letra con todo el texto.

La *alfa* y *ny* que la sigue se presentan compendiadas: ambas astas de la *alfa* funcionan como las dos primeras de la *ny*.

Del *šin* del alfabeto semítico-aramaico he dicho ya bastante. Arrimado al borde de la piedra preludia, por su inclinación, el ascenso de las tres letras siguientes.

De la *ómicron*, como comenté ya, trasparece el trazado circular bajo una mancha blancuzca de mortero.

Pero un dato paladinamente revelador del uso criptográfico es la permutación, de otra manera ininteligible, del puesto de esta *ómicron* en la palabra con el de la *iota*, que aquí la sigue y debiera en ella precederla. En vez de observarse el orden correcto: ΙΟΣ, que corresponde a [ΑΘΑΝΑΣ] ΙΟΣ, se lo altera en ΟΙΣ. Es irrelevante la forma, inexistente, que implicaría en el nombre personal, [ΑΘΑΝΑΣ] ΟΙΣ, pues prima sobre ella la adecuación del trueque de sus dos letras a un empleo místico.

En la línea segunda, la *my* embebe en sí a la *alfa*, notada ésta por su travesaño. Del singularísimo crismón, con la letra del hebreo cuadrado, dije antes. Con la *ýpsilon* va compendiada la *rho* final.

No se presta, pues, a tropiezo alguno de lectura la escueta redacción del texto primario, pero la serie de rarezas gráficas de que he ido advirtiendo y que se entremezclan con él, son también aviso notorio de la presencia latente de un mensaje críptico.

En efecto, el epígrafe que, reducido a dos palabras, aparenta una concisión lapidaria,

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ
ΜΑΡΤΥΡ

esconde bajo sus letras una fórmula conmemorativa del Mártir, elaborada y honda: un denso prontuario de la Fe cristiana.

Paso a explicarlo.

EL TEXTO CRIPTICO: SU SISTEMA E INTERPRETACION

La inscripción del lóculo de San Atanasio está pensada y construida conforme al sistema de la criptografía mística paleocristiana, cuya ardua investigación y luminoso estudio inició en nuestros días la catedrático de Paleografía griega de la Universidad de Roma, Margherita Guarducci, en sus tres admirables tomos sobre *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, 1958.[61]

Fueron motivo y materia principal de su trabajo los grafitos cristianos, de entre ±290-315 p.c., que pululan en el muro *g* de la necrópolis vaticana, junto a la Tumba de San Pedro.

Dató entonces la profesora Guarducci las manifestaciones del sistema cristiano criptográfico que le fueron conocidas, entre los siglos II-VI, pero el mayor uso y florecimiento del mismo lo establecía entre mediados del II y fines del IV (*op. cit.*, t. I, p. 31).

El territorio por el que lo hallaba esparcido era, ante todo, el de la propia Roma, pero comprobó la existencia de ramificaciones o asomos del sistema en algunas comunidades del Occidente cristiano, emergiendo, aislados, en Aquilea, la Campania, en Sicilia, en Cartago...

Resulta, sin embargo, por imposición del contexto arqueológico de la Tumba de Santiago, al que me he referido en el curso de mis palabras con insistencia y convicción fundada en hechos, que es forzoso que el título de San Atanasio haya tenido que preceder, no ya a mediados del siglo II, sino al final del I. Se incidió, con fuerte verosimilitud, entre los años 95-97, los de la segunda gran persecución general de la Iglesia desatada bajo Domiciano.

Fecha tempranísima. He concedido más de una vez que nos dejaría a todos desconcertados si no fuese porque cuatro años después de aparecida la obra de Margherita Guarducci, en 1962, se publicó en Jerusalén el voluminoso tomo del P. Emmanuele Testa O.F.M., *Il Simbolismo*

dei Giudeo-Cristiani,[62] en el que demuestra con abundantes testimonios arqueológicos y epigráficos haber sido foco germinal del sistema criptográfico la Iglesia Madre de Jerusalén, en el período comprendido entre los días aurorales de la predicación apostólica y mediados del siglo II.

Pues son estos los hitos cronológicos, justamente, entre los que alcanzó su máximo desarrollo la necrópolis cristiana del «Dominus flevit», en el monte jerosolimitano de la Ascensión, con sus numerosas urnas para restos óseos, excavada desde 1953 por el arqueólogo P. Bellarmino Bagatti O.F.M.[63]

De las paredes de estas urnas-osarios, grafiadas con variados caracteres y criptogramas, es de donde cosechó el P. Testa la mies más copiosa de documentos de la primera criptografía mística de la Iglesia.

El título sepulcral de ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΑΡΤΥΡ se inserta, directamente, en este tronco palestino que dio los primeros brotes de la criptografía paleocristiana. Lo evidencian así —reitero— el uso en él del griego común y la intercalación del *šin* y del *taw* semíticos, sumándose al género y función tan primitivos del epígrafe, con su soporte, y a otras formas arcaicas de la disposición y del alfabeto.

Sería del todo inexplicable tal conjunto de singularidades en este monumento epigráfico si las estructuras arqueológicas en que en 1988 se lo encontró i n t e g r a d o no fuesen sustancialmente idénticas con las en que había sido e n c a j a d o originariamente, sobre el lóculo Norte del mausoleo de la Amaía, y si el edificio funerario que tuvieron sus halladores en el siglo IX, en virtud de alguna tradición recibida, por primera sepultura del Apóstol Santiago en los términos occidentales de Europa, no lo hubiese sido en realidad.

Porque el sistema criptográfico palestinense o jerosolimitano del «Dominus flevit», es lógico que haya proliferado pronto en sitios muy diversos, dondequiera que se fundaron y prosiguieron comunidades apostólicas o subapostólicas, pero, por coincidencia cronológica y en fechas aproximadas, sólo tras la rebelión de Bar-Khoba y la refundación de Jerusalén por Adriano como *Colonia Aelia Capitolina* (135-136 p.C.), se lo comprueba trasplantado en la Iglesia de Occidente o en las de Asia y Africa, y se lo hallará en uso, sin duda sobre una tradición simbológica que habría mantenido la comunidad romana, en numerosos ejemplos —de mediados del siglo II alguno de ellos— que registrará en Roma en nuestros días la profesora Guarducci.

El texto criptográfico del mausoleo de la Amaía, coetáneo con el martirio de San Atanasio, se anticipa, quizás en menos de una cincuentena de años, a los primeros ejemplos hasta ahora conocidos del Occidente cristiano, pero responde por su lengua y grafías a una tradición más antigua.[64]

Ofrezco ahora la interpretación del texto críptico.

Se apoya esta versión en dos certezas, sólidamente apuntaladas por los numerosos ejemplos y documentos allegados de campos y períodos distintos, y con búsqueda independiente, por los investigadores citados, M. Guarducci y E. Testa, en las obras que he mencionado.

Es primera certeza la de la presencia de «marcas», a alguna de las cuales me he referido ya, que no responden a ninguna otra función aquí y en casos similares, que a la de avisar de un texto críptico.

La segunda es la del indudable empleo místico, al modo que en muchos paralelos epigráficos atestiguados, de todas las letras —en nuestro caso— del nombre del Mártir y, en la línea segunda, de las del nexo de *rho* con *taw* en la forma del crismón antes comentado.

Por no recargar más esta exposición me limito a incluir en ella la síntesis fundamental de la Figura 12.

Reservo el comentario detallado de su contenido para el texto de la Comunicación amplia a la Academia. Aduzco en él buen número de paralelos, con su confrontación bibliográfica, que confirman los valores simbólicos explicitados en mi explanación griega del significado latente.

Presento en la figura 12 el desarrollo que implica, en el título de San Atanasio, el conjunto de marcas y empleos crípticos de sus letras.

Resuena, en la fórmula nuclear del texto, un pasaje singular y muy marcado entre todos los de la Sagrada Escritura. Consiste esta fórmula, que toma pie de la significación, *Inmortal*, del nombre del Discípulo del Apóstol, en la *proclamación del triunfo real de Atanasio, tras su muerte como mártir de Cristo, sobre la misma muerte, por medio de Jesús.*

Para mí, por lo acentuado de esta coincidencia escrituraria y de sus ecos verbales, no se debe ello a casualidad o al efecto de una evolución doctrinal surgida, con independencia, en apartados círculos o iglesias cristianas, sino que es consecuencia del directo conocimiento o lectura de una enseñanza apostólica específica.

Se contenía ésta en el capítulo XV de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, escrita desde Efeso en el año 56, antes del mes de mayo del 57 en todo caso, término de su estancia allí.

Contamos ahora en los nuevos hechos compostelanos con un poderoso motivo, puesto que lanzan chorros de inesperada luz sobre oscuridades o penumbras de la edad apostólica, para permitirnos suponer que la noticia de esa carta de Pablo no llegó más tarde del invierno del año 57 al 58 a los Discípulos de Jacobo Zebedeo que proseguían en España la misión de Santiago.

Son estos últimos los meses durante los cuales el Apóstol de las Gentes, esta vez en Corinto, acompañado o visitado aquí por delegados de todas las comunidades que había evangelizado, escribe a los fieles de Roma y los saluda congratulándose de la predicación del Mensaje en los términos del mundo (*Rom.* I, 8; X, 18), a la vez que los compromete y asocia en la ejecución del proyecto adoptado ya por él de arribar, precisamente, a esos términos, viajando a España (*Rom.* XV, 24, 28).

El intercambio de noticias, instrucciones y enviados, a través de Roma, entre las remotas comunidades hispanas de conversos gentiles, fundadas por Santiago y sus Discípulos, y el

Apóstol que estaba investido, desde el año 48 o 49, de la misión preferencial *ad gentes* (*Gal.* I, 16; II, 7-9; *Rom.* I, 5, 13-14; *Act.* XXII, 21), es obligado inferir que haya sido, aunque espaciado, constante y recíproco.

No era más difícil para el Apóstol Pablo, en el año 57-58 en que le agobiaba «la preocupación por todas las iglesias» (II *Cor.* XI, 28), el conocimiento por emisarios de allá, o por terceros, de la situación de las hispanas, que presupone su propia carta y el proyecto de visitarlas, que para los presidentes de éstas lograr, por análogas vías y personas y en las mismas fechas, copia de sus escritos doctrinales recientes, cuyos destinatarios habían sido, justamente, los fieles del gran emporio portuario de Corinto en que invernaba.

Los pasajes pertinentes de I *Cor.* XV, enfrentada con el original griego la versión castellana y resaltadas en rojo las voces consonantes, permiten apreciar mejor, en la idea nuclear del texto críptico atanasiano, un trasunto no accidental, a mi modo de ver, de los conceptos y términos de la enseñanza de San Pablo.

No es momento de pararse en otros argumentos que nos persuaden del influjo directo de la antítesis y gradación paulina (θάνατος / νῖκος διὰ 'Ιησοῦ / ἀθανασία) en la del epígrafe de San Atanasio. Ni lo ceñido de sus conceptos, ni las circunstancias históricas que pueden ahora explicar mejor los hechos, oponen nada a ello.

FIGURA 12

EXPLANACION DEL CONTENIDO MISTICO

A	'Εν Χριστῷ Ζῶντι	En Cristo, El que vive,
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	'Αθανάσιος	Atanasio,
ΘΑΝΑ	τὸν θάνατον νικῶν	vencedor de la muerte
Ε	σῳζόμενος	y salvado,
[Letr. asc.]	ἀνέβη	ascendió,
O	μετὰ τὸ ἑαυτοῦ τέλος	tras su fin,
I	διὰ 'Ιησοῦ	por medio de Jesús
ω	εἰς Θεόν	a Dios,
MAPTYP	μάρτυρ γενόμενος	siendo mártir
	Χριστοῦ ἐσταυρωμένου	de Cristo Crucificado

FIGURA 13

I *Cor.* XV

XV. 26 Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος... 53 Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. 54 ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος · κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. 55 ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος;... 57 τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...	XV. 26 Ultimo enemigo anulado será la muerte... 53 Pues nuestra parte corruptible se vestirá de incorruptibilidad y nuestro elemento mortal de inmortalidad 54 Cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y lo mortal de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido aniquilada por la victoria 55 ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?... 57 A Dios sean las gracias, pues El es quien nos da la victoria, por medio de Nuestro Señor Jesucristo...

VI

CONSECUENCIAS DE LA CONFIRMACION ARQUEOLOGICA Y EPIGRAFICA

ATANASIO Y TEODORO, DISCIPULOS DEL APOSTOL

Destaco, ante todo, la consecuencia inmediata y concretísima de cuanto acaba de serles mostrado, con las pruebas fehacientes a la vista. Es el epígrafe de San Atanasio como un eslabón documental de arranque, incomovible en sí mismo, en que engancha una pluralidad de secuencias o deducciones históricas concatenadas lógicamente con él. Apenas presento aquí más que una delineación positiva de en qué consisten, dejando para la coyuntura apropiada el seguimiento en pormenor de la conexión argumental entre este hecho firme y la serie de sus corolarios.

El resultado primordial, a la luz del contexto historiográfico constituido por el monumento y por la tradición compostelana, es la realidad histórica de la persona de San Atanasio y su pertenencia cierta, no menos que la de su predecesor en el martirio San Teodoro, como Discípulos directos ambos de Santiago el Mayor, a los séquitos de los Apóstoles en los primeros días de la Iglesia. Conclusión tan estremecedora como apoyada en evidencias.

No es menos irrefragable la prueba de su dignidad de mártires. Pero ¿cuándo y dónde lo fueron? La peritación anatómica del siglo pasado adscribió dos de las osamentas halladas en el *reconditorium* del trasaltar a individuos que estaban en el punto de madurez de la vida —± 36/44 años— mientras que la del tercero, con plena osificación de las suturas internas craneales y de huesos ligeros y muy frágiles, era de hombre de edad avanzada o instalado ya en la senectud. Pertenecían, pues, aquellas dos al Apóstol y a Teodoro, primero éste que le

siguió en el martirio, siendo de Atanasio la última. No hubo en el siglo I, como lo precisa ALLARD (*Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles,* I, 2.ª ed., 1892, pp. 85-86) ninguna persecución intermedia ni mártir alguno conocido entre las dos generales, cruentísimas, de Nerón (64-68) y de Domiciano (95-97). Es, por tanto, lo más fundado asignar a una y otra los martirios de Teodoro y Atanasio —acaso lo haya padecido alguno lejos de la comunidad iriense— así como las fechas de sus lóculos sepulcrales, a ambos lados del sarcófago del Apóstol. Hay otros indicios de haber transcurrido un tiempo no demasiado breve entre la construcción de ambos. No los detallo aquí.

Los nombres de Teodoro y Atanasio consignados en el *Codex Calixtinus* en el siglo XII, pero que ya antes, desde el siglo X, estaban mentados, con deturpaciones secundarias, en textos de tradición aún más antigua, eran pues, los de aquellos dos Discípulos de Santiago a quienes, tras la traslación y sepultura del Cuerpo de este, habría sido confiada la custodia de su Tumba. Al sobrevenirles la muerte se los habría sepultado, cumpliendo sus deseos, a la derecha y a la izquierda —«ad dexteram et ad laevam»— del Cuerpo de su maestro[65].

Pero en 1900 Monseñor Duchesne, como arma de doble filo en su arremetida a la tradición jacobea, sostuvo que esta, careciendo en España y la misma Galicia de antecedente ninguno local antes de descubierta la Tumba, se apropió primeramente y desde esta misma fecha, merced a la inventiva de algún redactor mendaz, de los hechos y personas de los Siete Varones Apostólicos, evangelizadores de la Bética, poseedores, estos sí, de antigua tradición hispana.

La imaginación del redactor los habría convertido, «vers le milieu du IXᵉ siècle», en los seguidores del Apóstol que trajeron su Cuerpo a Iria desde Jerusalén, adonde pronto habrían regresado, pero permaneciendo t r e s de la misma «liste des sept saints d'Acci» en el lugar de la Tumba, para ser sepultados luego junto al Apóstol.

A esta ficción primera hubo de reemplazar, según Duchesne, otra segunda, en torno al año 1077. Se habrá caído entonces en la cuenta —es decir, y lo apostillo yo: ¡transcurridos más de dos siglos y medio del hallazgo del mausoleo!— de que en éste nunca habían existido, fuera de la adjudicada al Apóstol, más que d o s sepulturas, no t r e s , asignables a discípulos. Novedad por tanto tiempo inadvertida habrá llevado a recapacitar en la inconveniencia de seguir autorizando, con los nombres y personas de los Varones de la Bética, la traslación del Zebedeo a Galicia y la identidad, con tres de aquellos, de los dos únicos presuntos discípulos, no tres, yacentes en la cripta del mausoleo compostelano, junto a la sepultura principal[66].

He aquí cómo del amaño, no menos fantástico, de un último redactor-corrector que terció en el asunto, es decir, de la nada histórica, habrían surgido a fines del siglo XI, para romper con la intervención de los Siete Apostólicos, «les deux disciples nouveaux Athanase et Théodore», tal como aparecerán en el siglo XII en la versión de la *Epistola Leonis* del Códice Calixtino (=libr. III, cap. 2: ed. cit. pp. 294-296).

Hasta aquí Monseñor Duchesne. No envuelve ironía extemporánea e impiadosa para con el yerro, aunque obstinado, de un insigne historiador, el observar que al redactor-amañador del siglo XI imaginado por él nunca le podría ser achacada la autoría de la piedra-tapón con

el título grabado en ella de San Atanasio, comentados largamente en esta ponencia. Al innecesario manipulador del siglo XI habría precedido la inscripción de San Atanasio en casi mil años.

Pero, no obstante la intrínseca inconsistencia de su explicación, todavía en 1971 el sabio bolandista que fue el P. Gaiffier concluía, caminando sobre las huellas de Duchesne, que el «remanieur» de la referida versión de la *Epistola Leonis* se cuidó «d'imaginer deux noms qui ne figuraient pas parmi les 'Siete Varones': Théodore et Athanase» —«deux disciples supplémentaires»— pero siendo idéntico, como siente Gaiffier, con el «remanieur» de la tercera versión de la *Epistola* el autor del *Prologus* que abre el libro III del Calixtino (ed. cit., pp. 289-290), trató en este de armonizar con ella, «avec une belle audace», la actuación de los Varones Apostólicos como Discípulos también de Santiago.

Ninguno de los dos críticos, y es ello de lo más chocante, se dio por advertido o por sorprendido de que el nombre de *Anastasius-Atanasius,* que no corresponde a ninguno del elenco muy sabido e invariable de los Varones de la Bética —la «liste des sept saints d'Acci»—, sí que aparezca en una de esas dos formas, desde la versión más antigua del siglo X, en todas las conocidas de la *Epistola Leonis* que ellos mismos analizaban y comentaban (!). Dato contradictorio, por tanto, con la imputación hecha por ambos hagiógrafos al fementido «remanieur» de la *Epistola Leonis* en su última versión, de habérselo inventado él a su talante a fines del siglo XI.

La tradición textual de este nombre, muy por el contrario, tenía que ascender, cuando menos, al origen cronológico que asignaba Duchesne a la serie de piezas que lo testimonian: «vers le milieu du IXe siècle».

La complejidad del problema que planteaban estos textos, asociando siempre a los Varones Apostólicos con uno, al menos, de nombre distinto —pues que también *Tessef-or* (<**Teod-or*) en otro de esos manuscritos es, como lo sugirió ya el P. Fita, efecto muy probable de un cruce onomástico con *Teodorus*—, dándolos además a todos ellos por Discípulos del Apóstol Santiago, reclamaba, evidentemente, una solución más a fondo, que satisficiese a todas las incognitas.

No despejaba ninguna de las que he resaltado el recurso a un falsario del siglo XI, rectificador de una primera impostura que habría prosperado durante dos siglos y medio, a cuenta y gracia de la ceguera contumaz de unas ocho generaciones de fieles para echar de ver la disposición, muy sencilla, de la cripta del mausoleo y el número de sus tumbas.

Es clave ahora de esa solución el nombre de *Athanasius* presidiendo su propio lóculo sepulcral. Puesto en contraste con las versiones medievales de la *Epistola*, prueba que con independencia y antelación al hallazgo de la Tumba, había perdurado oralmente, por ello en forma muy alterada y empobrecida —fragmentos desconcertados, con mermas, trueques, añadidos, equívocos— un relato de antiquísima tradición verdadera de los siglos I-II.

A su núcleo auténtico pertenecían tres hechos fundamentales de la tradición jacobea: a) realidad de Teodoro y Atanasio y de los Varones Apostólicos; b) su común condición de Discípulos de Jacobo Zebedeo; c) realidad de la predicación en Hispania del Apóstol Santiago y de su traslación a Galicia.

Estos tres enunciados, que entraña y coliga indisolublemente el relato tradicional, no podían menos de remontar, a una con la inscripción misma de San Atanasio que avala la genuinidad histórica de su origen, al siglo I.

La fuerza de su originaria testificación oral, retraída a tal fecha y con tal garantía, es de primera mano y excepcional vigor. Despeja de sombras y nieblas de puro legendarismo a Teodoro y Atanasio como Discípulos de Santiago, pero confiere además por sí misma refrendo de plena autenticidad, y en igual condición, a lo que se decía de los Varones de la Bética, sobre cuyo mayor crédito de tradición antigua y respetable se daba por apuntalada, en el siglo IX, la veracidad de la Jacobea y, para no colidir más con ella, inventados falazmente a fines del siglo XI los nombres y personas «des deux nouveaux disciples» sepultados en el mausoleo, junto al Apóstol.

El correcto ensamblaje comprobado ahora de elementos nucleares del relato tradicional con el testimonio epigráfico del siglo I, nos asegura la pertenencia a una prístina tradición única de la del Apóstol Santiago y de la de los Varones de Acci.

Transmitiéndose a partir de su forma primitiva durante muchas generaciones en alejadas comunidades locales, a las que sacudían riesgos de persecuciones y rupturas y envolvía la penumbra de los primeros siglos cristianos, era un resultado natural que llegasen sus distintas versiones y fijaciones escritas a dislocar sucesos o a divergir entre sí y a ignorarse en parte. Como es también la inferencia más razonable que sean históricamente fundados, en una u otra rama de la leyenda, los textos en que asoma su trabazón recíproca, o que la atestiguan sin reservas, y erróneos los recelos, enfoques y dictámenes que las disociaban.

Dentro, por consiguiente, del amplificado campo de conjunción del testimonio atanasiano arqueológico-epigráfico con los contenidos en la tradición oral, depurada críticamente, tienen que ser tanteadas e incorporadas, con los debidos contrastes y cautelas, las hipótesis reconstructivas más verosímiles.

Esta es la tarea cuyos resultados incorporo a apéndices y notas de la Comunicación amplia a que he aludido muchas veces. Me proponía adelantar aquí mismo un esquema provisional de algunas de tales consecuencias y conclusiones, ahora posibles, respecto a la presencia evangelizadora del Apóstol Santiago, «testigo de la Resurrección» (*Act.* I, 22; II, 32; III, 15), en el país donde todos los caminos de Europa tenían término. Pero no quiero sobrepasar la dimensión que fue otorgada, por anuencia que otra vez agradezco a los coordinadores del Curso, al desarrollo de esta ponencia.

Tras su martirio en Jerusalén antes de la Pascua y la semana de los Azimos, el 25 de marzo del año 44, recibía sepultura el Cuerpo de Jacobo Zebedeo, trasladado por mar a Galicia, exactamente a los cuatro meses, el 25 de julio, *in arcem Ammaeicam*: en un mausoleo romano, aún reciente, que se alzaba en la ladera de un castro de la Amaía.

Quede por adición a estas páginas, como primera constancia impresa, la síntesis explicativa de la cambiante y enigmática enunciación, en Catálogos griegos y Breviarios latinos, del sitio de enterramiento del Apóstol. De esta síntesis, que he de explanar en su momento, di primera cuenta a la Real Academia de la Historia, a la vez que lo hacía, con Antonio Blanco Freijeiro, del hallazgo de la inscripción de San Atanasio.

FIGURA 14

IN ARCEM AMMAEICAM, ORIGEN DE LOS QUIDPROQUO TOPONIMICOS EN LOS BREVIARIOS LATINOS Y EN LOS CATALOGOS APOSTOLICOS GRIEGOS

A) Lección propuesta como primitiva:

Translatus est *IN ARCEM AMMAEICAM
«Fue llevado a un castro Ammaeico» (= de la *Amaía*<*Ammaea*)

B) Formas presupuestas por las corrupciones más generalizadas:

*IN ARCE MARMARICA
*IN ARCAM MARMARICAM

C) Ejecución en cursivas latinas:

*IN ARCEM AMMAEICAM

*IN ARCE MARMARICA

D) Signos convencionales:

Tramos coincidentes

Letras coincidentes

Letras distintas

E) Fundamento de las deturpaciones:

En las respectivas secuencias de 9 letras, una referible a una región extensa y conocida del mundo romano —la Marmarica, zona litoral de la Cirenaica—, otra a un lugar ignoto de una pequeña comarca rural —Ammaea— del remoto convento lucense, coincidían 7 letras en *idénticos* puntos de las cadenas gráficas, diferían sólamente 2.

Empujaba a tal deslizadero del equívoco, dada la similitud de las letras y el carácter cada vez más arcano de la sepultura en Galicia, la permanente notoriedad geográfica de aquella costa de Africa. La suplantación por lo más conocido era inevitable.

Síntesis de la explicación dada a conocer en Madrid, a la Real Academia de la Historia, el 30.VI.1989.

NOTAS

1. ISIDORO MILLAN GONZALEZ-PARDO y ANTONIO BLANCO FREIJEIRO, *Hallazgo en el mausoleo del Apóstol del título sepulcral griego de su discípulo San Atanasio,* «Boletín de la Real Academia de la Historia», tomo CLXXXVI, cuaderno II, pp. 209-220, Madrid, 1989.

2. *El mosaico del pavimento superior del edículo de Santiago y su motivo floral,* «Compostellanum», vol. XXVIII, nn. 3-4, pp. 173-371, Santiago de Compostela, 1983.

3. El año del descubrimiento o solemne reconocimiento episcopal de la Tumba, es incierto. La asignación de fecha se ha movido a impulso de dos presunciones diversas: la de haber precedido en poco tiempo a la concesión por Alfonso II del privilegio de las tres millas (=4.IX.829), según la copia en el Tumbo A, f. 1v) o la de que haya acaecido viviendo aún Carlomagno (+21.I.814).

MORALES, que data con error el diploma, pone el hallazgo en el 835 (*Crónica,* libr. IX, cap. 7 y libr. XIII, cap. 43; *Opúsculos,* t. I, ed. Benito Cano, Madrid, 1793, pp. 410-415) y le sigue YEPES (*Crónica,* c. 4).- CASTELLÁ FERRER se atiene a la fecha correcta, el 829 (*Historia del Apóstol Santiago,* 1610, libr. III, cap. 1, f. 213).

HUERTA Y VEGA (*Anales,* t. II, 1736, libr. VIII, cap. 9, pp. 312-313), FLOREZ (*ES,* XIX, 2.ª ed., 1792, pp. 67-69) y LOPEZ FERREIRO (*Historia,* t. II, 1899, pp. 10-20), sitúan el hecho en vida aún de Carlomagno, hacia el 812-813.

Esta datación tan temprana implica una larga demora de dieciseis años en producirse la donación regia, cuya realidad es, históricamente, innegable. Tratándose de suceso tan extraordinario a cuya noticia, según el mismo diploma, reaccionó el monarca con comparecencia inmediata en el sitio, y plena de fervor, no se comprendería tal retraso.

Esto aparte, otros indicios, basados algunos en el reparto de importantes reliquias que siguió al hallazgo de Teodomiro, hacen preferible, en mi actual criterio, la hipótesis cronológica de fijación del suceso en los dos primeros años del largo pontificado de Gregorio IV (20.IX.827-11.I.844).

Si medió algún nexo, atribuido o —en parte— auténtico, entre el culto público al Apóstol que atraía a Compostela el descubrimiento de su Tumba, y algún simple acto ratificatorio de los supuestos esenciales de la tradición por un Papa llamado León, deberá haberse tratado de León IV (10.IV.847-17.VII.855). Me adhiero en esto último a una sugerencia, que me parece muy plausible, del Dr. V.J. González García.

Entre el 829 y el 1105 fueron, exactamente, 276 años los transcurridos.

4. «VIII KL. AVG.<Natale beati Iacobi apostoli fratris Iohannis evangelistae, qui decollatus est ab Herode rege, Hierosolymis, ut liber Actuum apostolorum docet.>Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translata et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum, condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur».

Así se expresa el martirologio de Floro de Lión en su recensión ET (= ms. Epternach + ms. Toul), sumando a la noticia incluida entre <...>procedente del martirologio de Beda (+735), la de la traslación del Apóstol, que estaba implicada en el descubrimiento de su Tumba, aún reciente. Tuvo que ser incorporada esta adición en torno al año 835 o no mucho después del 838. Véase DOM H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age,* París, 1908, pp. 360, 372.

5. «Il remonte<le fait du culte galicien>jusqu'au premier tiers du IXᵉ siècle et *s'adresse a un tombeau des temps romains,* que l'on crut alors être celui de saint Jacques.

Pourquoi le crut-on? Nous n'en savons rien. *L'autoritè ecclesiastique intervint; on peut croire qu'elle ne se determinà que sur des indices graves,* à son estimation...» Véase *Saint Jacques en Galice,* «Annales du Midi», t. XII, Toulouse, 1900, p. 179.

6. «En su tiempo <=el del obispo de Iria, Teodomiro>, hacia el año 814, *tuvo lugar el descubrimiento <de la tumba>*»: *Historia Eclesiástica de España,* t. I, 1.ª Pte., Madrid, 1929, p. 92.

Aunque él mismo reconoce estar confirmado este acontecimiento por los diplomas de Alfonso II (a. 829) y de Alfonso III (aa. 867, 885, 886, 895, 899), echa en falta una exposición de las razones que hubo para atribuir el sepulcro del hallazgo al Apóstol Santiago (*ibid.*).

Pero esta es cuestión diversa a la que no se responde introduciendo el «deux ex machina» de la credulidad medieval (p. 93).

Han apelado a este recurso, tras Duchesne y con García Villada, autores recientes, sin enfrentarse jamás a fondo con la incógnita que intrigó al propio García Villada: la del «fundamento» o razón bastante de una «tradición oral o escrita» anterior al siglo VII, sin la cual no se comprende cómo se conocen desde esta época textos afirmativos de la predicación del Apóstol en España (p. 66).

Se suma a esta incógnita, con respecto al traslado y sepultura del Apóstol en el territorio iriense, otro enigma no menor. Si en esta diócesis no existía antes del siglo IX ninguna tradición local acerca de ello, ¿cómo podía allí nadie, mucho menos el obispo, menos aún desde su corte de Oviedo el rey de Asturias, comprender ni dar crédito a mensajes, aunque se dijesen angélicos, reveladores, *ex novo,* de dos extremos tan inauditos? Porque ni de traslación ni de sepultura en España se decía nada, captable, en los textos del siglo VII que conocemos, ni favorecía en nada a que alguien se las pusiese a imaginar el texto del N.T. sobre el lugar del martirio.

Es del todo inexacto lo que afirma García Villada yendo más allá de Duchesne: que no conste que «interviniera en la comprobación<de los hechos>la autoridad eclesiástica», ni haber atendido esta, para aceptar aquella tumba como del Apóstol, más que al «testimonio de los Angeles y las luces» (p. 93).

Todos los efectos que patentizan los diplomas reales, las basílicas del siglo IX y la veneración celebérrima tan temprana, hacen incontrovertible que sí intervino en su comprobación, desde un principio, la autoridad episcopal, empezando por la del obispo Teodomiro: «prefatum nemusculum festinanter adiit et, diligentius circumspiciens, quandam domunculam, marmoream tumbam intra se continentem, inter silvas et frutices invenit» (HC, I, 2, 1).

No hay por qué objetar a lo tardío de este texto. De la persuasión que generó en su ánimo para el resto de su vida el conocimiento y examen de lo hallado, tenemos la mejor prueba, desde 1955, en la lauda sepulcral de su tumba, fechada a 20.X.847, que quiso al pie de la del Apóstol, no en Iria.

7. Aldhelmo de Malmesbury (c. 639-25.V.709), abad de este monasterio y, en el 705, primer obispo de Sherborne, escribió a poco de serlo un poema *De basilica aedificata a Bugge filia regis Angliae*, en cuya segunda parte encerró trece composiciones métricas para ornamento de otros tantos altares del nuevo templo, consagrado en honor de la Virgen y los Apóstoles.

En la de Santiago, figuraban estos seis hexámetros:

Primitus hispanas convertit dogmate gentes
2. barbara divinis convertens agmina dictis
quae priscos dudum ritus et lurida fana
4. daemonis horrendi deceptae fraude, colebant.
Plurima hic praesul patravit signa stupendus
6. quae nunc in chartis scribuntur rite quadratis.

Duchesne, que no menciona de estos versos más que el primero, pretende que todo el pasaje esté inspirado en la versión amplia del *Breviarium Apostolorum* y en la *Passio* de Abdías (*Saint Jacques en Galice*, p. 153). Pero de la segunda fuente no hay en el texto el menor vestigio y, al conocimiento que en él se muestra de la primera evangelización de España por el Apóstol Santiago, se suman circunstancias de su misión en la Península que

no podían derivar de la escueta noticia de los Breviarios, sino de otras fuentes, sin duda antiguas y por fuerza orales, puesto que se estaban poniendo, entonces, por escrito.

Es innegable que los *barbara agmina... quae priscos ritus et lurida fana colebant,* no está tomado de los Breviarios ni se podía aplicar a hispanos ya romanizados y adscritos a los cultos del Imperio, que no eran los suyos ancestrales: *priscos.* Ni tampoco se practicaban los cultos romanos en santuarios funéreos o tétricos: *lurida fana.* Se trataba, pues, de una evangelización entre tribus *barbaras* o poco menos, en zonas exentas aún, o apenas tocadas, por la civilización de Roma. A nada podía esto corresponder mejor en Hispania, y en el siglo I, que a su población occidental y norteña.

Pensar que estos versos 2-4 puedan no haber sido más que un relleno imaginativo de Aldhelmo, en cierta manera adivinatorio para aquella región, está en desacuerdo con lo que añaden los versos 5-6. Multitud de prodigios, *plurima signa,* acompañaron en el mismo territorio, aquí —*hic*: adverbio local—, a la acción o presencia del Apóstol, y se están consignando ahora —*nunc*—, en buenas planas de pergamino. Dos circunstancias de espacio y tiempo que descartan otra vez a la Judea, escenario de la *Passio* de Abdías, y a la distanciada fecha en que se compuso.

¿Cómo le pudo llegar a Aldhelmo noticia de esos escritos y cuáles habrán sido?

La comunicación con Galicia del mundo monacal céltico, irlandés o britón, en los siglos VI y VII, goza de pruebas tan llamativas, inédita aún alguna de ellas, en lo referente a personas y escritos, que dispensa de rebuscar otras. Es una la fundación, a mediados del siglo VI, del monasterio y diócesis de Bretoña. Otra, la sorprendente celeridad con que, en el siglo VII, se difundían a los cenobios de Irlanda o copiaban en sus *scriptoria* las producciones de San Isidoro.

Los relatos de tradición oral, o sus dispersos fragmentos, que en algún retiro monástico o centro eclesial de Galicia se trataría de recoger y fijar por escrito a principios del siglo VIII, ya en vísperas de la invasión árabe, serían, aparte los que con el tiempo se hayan desechado o perdido, alguno de los después reutilizados en la literatura jacobea del Calixtino en el siglo XII. El P. Fita, sugiriendo una conexión con el testimonio de Aldhelmo, advirtió ya cómo en la *Translatio* de aquel Códice (Libro III, cap. 1: ed. WHITEHILL, pp. 290-294) se echaban de ver rasgos de estilo de una «antigua relación<del>siglo VIII, o a más tardar<del>IX» (*Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia,* Madrid, 1880, p. 123). A la misma estimación se adherirá López Ferreiro (*Historia,* I, 1898, pp. 191-192).

Es notoria, en efecto, en varios pasajes de aquella *Translatio,* la semejanza de construcciones, de curso y de ritmo de las cláusulas, de *homeoteleuta,* con lo que se observa, por ejemplo, en la prosa de la *Chronica muzarabica,* compuesta en su mayor parte antes del año 754, aunque rematada en éste (J. GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum,* t. I, Madrid, 1973, pp. 15-54; cfr. *Praefatio,* p. LVII).

No debe ser dudoso tampoco ahora que los despedazados elementos narrativos de lo que se intitulará luego *Epistola Leonis pape* manaban de mucho antes de descubierta la Tumba, pero que antes también de este momento corrían ya unidos y, probablemente, escritos, en cuanto a sus noticias esenciales.- Cfr. a este propósito la nota 65 al texto de esta ponencia.

8. *Codex Calixtinus,* Libr. I, cap. 17; ed. cit., pp. 144-145.-

El fulminante anatema que lanza el autor del *Veneranda dies* contra las consejas y escritos «apócrifos» que corrían en Compostela e Iria referentes al Apóstol y su traslación, revela una exuberante legendización popular, secundaria, en torno al núcleo de la tradición antigua.

Más de una veta o de un indicio auténtico de ésta se puede dar por seguro que se habrá confundido o perdido entre la mucha ganga, fabulosa o grotesca, que describe a grandes trazos y rechaza indignado el Pseudo-Calixto.

9. Die Legendenbildung in bezug auf die apostolische Mission beginnt schon im ersten Jahrhundert ... Alles das, was hier aus den apokryphen Apostelgeschichten, den provinzialen und lokalen Kirchenlegenden, aus den Bischofslisten und den Märtyrerakten nicht aufgenommen bzw. nicht erwähnt ist, ist als unbrauchbar weggelassen (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 4.ª ed., 1924, *Vorwort,* p. IV).

10. A. v. HARNACK, op. cit., p. 553.

11. L. DUCHESNE, *Saint Jacques en Galice,* en «Annales du Midi», XII, Toulouse, 1900, pp. 160, 165, 176; cfr. además la nota 65 a esta ponencia, 1.°) y el conjunto que le concierne.

12. DUCHESNE, art. cit., pp. 165 y n. 1, 167; cfr. además la nota 65 a esta ponencia, 3.°).

13. El relato de la llamada *Passio* o *Vita* de los Varones Apostólicos (A. FÁBREGA, *Pasionario Hispánico,* II, 1955, pp. 255-260), que datan VIVES y el propio FÁBREGA en el siglo VIII, muestra, como principales ejes de su narración, dos episodios intercambiados con la *Translatio* compostelana: el del puente hundido y el de la conversión de Luparia. Pero no sólo la *Vita* de Acci disconviene en todo, históricamente, de la situación conocida y atribuible en el siglo I a aquella colonia militar romana, y más en concreto en ambos episodios, sino que carecen también éstos de aceptabilidad alguna dentro de la lógica interna de lo relatado.

Ocurre todo lo contrario respecto al marco de circunstancias sociales e históricas e incluso topográficas, testimoniadas y analizables, en que tuvo que desarrollarse en la comarca apenas romanizada de la Amaía la mucho más compleja serie de hechos, entre sí coherentes, de la narración compostelana. Realizo en pormenor el estudio crítico de estas circunstancias en un Excurso de la Comunicación amplia a la Academia de la Historia.

14. GARCIA VILLADA, *op. cit.* en mi nota 6: t. I, 1.ª Pte., pp. 89-91, 374.- VIVES, J., *Varones Apostólicos,* «Bibliotheca Sanctorum», t. XII, 1969, c. 962.- Aunque no sin examen personal, eruditísimo como suyo, no logró zafarse el P. GAIFFIER de la falsilla a que había ajustado Duchesne la relación entre ambas tradiciones: cfr. en «Analecta Bollandiana», t. 69, 1971, pp. 59 y 61-62. Véase también más adelante mi nota 65.

15. Cfr. art. cit. en mi nota 2, pp. 177-195: I. *Descripción general del mausoleo.* No encuentro que tenga que rectificar hoy ningún aspecto sustancial de la descripción y, en parte, restitución conjetural del mausoleo en su integridad arquitectónica, presentada en 1983-1984 en esas páginas. Pero sí habré de precisar algunos pormenores y medidas, añadiendo otros datos, obtenidos en la posterior detenida exploración de sus estructuras, tarea realizada en común con mi colaborador y amigo don Segundo Mendoza Cajade.

Trataré de considerar críticamente en ese trabajo, aunque sea al paso, alguna de las opiniones recientemente aventuradas sobre el carácter y época del edificio, no demasiado felices.

16. J. GUERRA CAMPOS, *Excavaciones en la Catedral de Santiago,* «La Ciencia Tomista», Salamanca, n.° 273, 1960, pp. 97-168. Al *Edículo Sepulcral bajo el Altar mayor,* esto es, a lo que resta del mausoleo, sometido a examen tanto en el aspecto arqueológico como en el de los testimonios de su proceso histórico, dedica la mayor parte de su estudio: pp. 115-168.

En el libro *Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago,* Santiago de Compostela, 1982, son las pp. 95-297, las que recogen, precisan y amplían la información dada en la monografía precedente, respecto al edículo.

El gran acierto del seguimiento histórico del monumento mediante el acopio y análisis de todos sus testimonios conocidos, peculiar mérito de su estudio por GUERRA CAMPOS, pudo así culminar en su propuesta reconstructiva, la primera, por contraste con las anteriores, fundada en sólida base crítica.-Cfr. la exposición de estas restituciones en I. MILLAN GONZALEZ-PARDO, *Le mausolée romain de Saint-Jacques,* en «Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen», Europalia-85, Gand, 1985, n.° 5, pp. 204-206.

17. Cfr. en la monografía citada en la nota 2 las pp. 196-203, 207-210, 340-343 (= Conclusiones 3.ª y 4.ª), 352-355.-El hecho que en ellas describo y razono de la creación en el mausoleo de un Pavimento II como ± 1,00 m. más elevado que el Pavimento I, en torno a una fecha que tengo ahora por muy próxima al 170/180 p.C., denuncia por sí solo en el caso del monumento funerario de Libredón, la extraña persistencia de una viva memoria de personas sepultadas en su interior desde hacía cien o más años, con cuidadosas medidas de tutela y resguardo para sus sepulcros. Eran estos sepultados, conforme a todos los demás datos y argumentos convergentes, notables personajes cristianos.

La incertidumbre que me causaban al comenzar mi artículo las descripciones de la excavación de 1879, me forzaron a un largo rodeo para deducir indirectamente el nivel a que se habría colocado este Pavimento II (pp. 198-203). Sobraba tal pesquisa si hubiese reparado yo desde el principio en el Dibujo de 1879, hecho a pie de excavación por Angel Bar bajo la dirección de López Ferreiro, en el cual se señala exactamente la posición del Pavimento II: es el que llama «Pavimento antiguo de losas de ladrillo y mosaico».-Véase la lámina inserta entre las pp. 356-357 de mi trabajo y su EXPLICACION: A y C.

18. Puesta por obra la maqueta entre IX.1988-IV.1989, prevista, como queda dicho, para verificar el grado de exactitud de las medidas e hipótesis reconstructivas propuestas en el artículo aludido, o para rectificarlas, fue realizada con rigurosa fidelidad y exquisita minucia a escala 1:10 por don Segundo Mendoza y, el 8 y 9 de junio, examinada y aprobada con vivos elogios por Antonio Blanco Freijeiro, en su viaje a Santiago con la finalidad de conocer y comprobar todas las circunstancias del hallazgo del epígrafe de San Atanasio.

19. Acerca de esta placa de mármol o «ara de San Paio» cuya inscripción pagana, raída en 1601, constituyó, en efecto, el título de fundación del mausoleo en que recibiría sepultura el Apóstol, cfr. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago,* 1982, pp. 87-89 y 285-296.

En 1979 pude conseguir la lectura plena del texto pagano que había contenido y di de ello cuenta oral en la «I Reunión Gallega de Estudios Clásicos», Santiago, 2 a 4. VII.1979 y una conferencia en San Martín Pinario el 9.XI.1979. Pospuesta la publicación del amplio estudio que le tengo dedicado a la de la monografía citada en mi nota 2 (cfr. *ibidem.*, pp. 175-176), adelanté el conocimiento del comentario en 1982 a Monseñor Guerra Campos para que pudiese dar libre cuenta de la lectura en el libro arriba citado (p. 89 y nota 89 bis).

Cfr. más adelante la nota 23.

20. El alzado de la primitiva edificación en dos cuerpos, siendo el inferior, como expliqué en el comentario a que remito en la nota 16, no «gruesos muros de c i m e n t a c i ó n» (!), sino un elevado *podium* o b a s a m e n t o a l a v i s t a que alojaba la cámara sepulcral (= *parva arcuata domus:* Carta del Papa León; *inferius mausoleum:* Historia Compostelana: I, 18) y, constituyendo el superior, el de la *cella* (= *ecclesia superaedificata quantitate minima,* o *domuncula cum altari*: versiones de la Carta del Papa León; *habitaculum:* Historia Compostelana: *loc. cit.*), es algo que aunque no lo hubiesen manifestado así testigos coetáneos de la integridad del monumento, lo exigía la lógica interpretativa de las estructuras halladas en 1879 y de aquellas otras que, si bien desaparecidas, eran postuladas indispensablemente por éstas.

A un alzado en dos cuerpos se adhirieron desde el primer momento F. Fita y A. Fernández-Guerra. Ni siquiera A. López Ferreiro, aunque esta vez errado en su propuesta de restitución, dejó de reconocer de hecho el reparto en dos cuerpos del primitivo edificio (*Historia,* I, 1898, pp. 288-309; grabados en las pp. 300 y 302). Constituían el inferior todas las estructuras murales halladas en 1879 hasta el solado del presbiterio, siendo cierre las de los cuatro muros interiores de una especie de subsuelo alto o cámara destinada a las sepulturas, sobre la que habría ido una achicada capillita, por no extenderse a más espacio que al de la mitad oriental, en planta, sobre la altura del recinto subyacente. Retorna en este esquema, en realidad, la distribución del alzado en dos cuerpos, pues emergía del terreno en 1879 el inferior de ellos, en el ángulo SE, en altura no menor de 1,70 m. Y abundan las pruebas de que no se hicieron estos elevados muros para quedar subterráneos o para servir de *substructio* o cimientos a un edificio que se asentaba en roca.

Equivocación que esta vez descaminó a don Antonio López Ferreiro fue la de tomar por pavimento único y originario del mausoleo —es decir, tanto del edículo o capillita sepulcral como del pequeño atrio abierto o pórtico antepuesto a ella— lo que nos consta hoy que era ya un Pavimento II, situado 1'00 m. más arriba del primitivo Pavimento I. Frisaba este último, al exterior, con la arista saliente del zócalo. Pero la cavidad hipogea entre ambos niveles, flanqueada desde su base por dobles y fuertes muros, reducidísima de altura, que además supuso López Ferreiro llena siempre de tierra excepto en el interior de los lóculos, era incompatible por estas causas con la presencia en ella de un adulto en pie e impropísima para ser vista en la Edad Media como una *parva arcuata domus*.

Se seguiría de tal restitución, amén de esto, lo incomprensible de que el diminuto y venerable edículo apostólico, que no rebasaría del plano del presbiterio sino en escasos metros, pudiese constituir el enorme estorbo en la Basílica románica que se decidió Gelmírez en 1105 a eliminar del todo.

Contrasta con lo insalvable de estas dificultades el dato cierto de que hasta *c.* 1667 el cuadrilongo de los antiguos y espesos cuatro muros ciegos sobresalía todo él —no sólo en el sector oriental acotado por la presunta capillita— en la dimensión de una hilada (= ± 35/40 cms.) del plano superior pavimentario que recubría las tres sepulturas. Delimitaban por tanto estos muros la continuación hacia arriba de un recinto hollable. El corte y derribo por Gelmírez de un *habitaculum* superior tuvo, pues, que efectuarse a un nivel todavía más alto ni tampoco consistió, según los testigos de vista y el sentido común, en la mera supresión de la techumbre de una *domuncula* de cuerpo único, la cual no ofrece el menor indicio de ingreso, sorprendentemente, en lo que subsiste de los lienzos de sus cuatro fachadas.

Por estas y otras razones, no soy capaz de encontrar acierto en las críticas del excelente medievalista que es F. LOPEZ ALSINA, en *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media,* 1988, pp. 111-117, a la propuesta de un alzado «en dos pisos o niveles diferentes: el inferior o cámara sepulcral y el superior con el altar del Apóstol», reconstrucción que antes de ser instada «especialmente por J. Guerra Campos e I. Millán González-Pardo» (*ibid.* p. 115), era la que persuadían los testimonios y confirman los datos arqueológicos, no violentados unos y otros por prejuicios basados en hipotéticas aporías arquitectónicas o de ordenación del culto extrínsecas a los datos seguros del problema.

21. *Quapropter<prefatus episcopus>habitaculum illud ab eiusdem Apostoli columpnis ad instar inferioris mausolei conditum, quo sacra sancti Apostoli pignora claudi cognoscimus... se destructurum... prenuntiauit* (Historia Compostelana, I, 18: ed. FALQUE, *CC*, t. LXX, 1988, p. 44).

Distingue inequívocamente el texto un habitaculum superior, que a la postre destruyó Gelmírez, y que había sido construido por los discípulos del Apóstol a la manera, o conforme a la traza o patrón del inferius mausoleum, y este mismo mausoleo situado debajo, en el cual se encerraban, y de ello tenían firme certeza, los sagrados restos del Apóstol.

En el libro citado en mi nota anterior, p. 117, propone su autor la exégesis gramatical de aplicar la determinación de la cláusula comenzada por quo, no al inferius mausoleum, al que sigue de inmediato, sino al habitaculum de la frase antecedente. Quedaría privado así inferius de un referente de locación superius en el contexto, pasando a revestir el valor independiente y positivo de un «mausoleo bajo»(?) o el valor maximalizado y traslaticio de un «mausoleo ínfimo»(?). Nadie sospecharía que este pasaje de Munio Alfonso, latinista claro y descriptor eficaz, pudiese esconder bajo su letra llana tal disyunción sintáctica y significación tan aérea.

Se seguiría, además, una inaudita consecuencia histórica, aneja asimismo a la hipótesis reconstructiva de López Ferreiro. Lo demolido por Gelmírez en 1105, extremando la demasía por la que con razón habían puesto los canónigos el grito en el cielo, habrá sido, no ya un antigo cuerpo o alzado sobrepuesto a la Tumba, sino el solo y único *habitaculum* o *domuncula* en que se encerraban y veneraban los santos Despojos del Apóstol.

No es ésta en ningún aspecto, evidentemente, una interpretación aceptable.

22. MEZQUIRIZ, M.ª A., *Elenco de piezas de Sigillata hispánica. Hallazgos romanos en las excavaciones de la Catedral de Santiago,* «Compostellanum», vol. XXX, 3-4, 1985, pp. 235-244.

23. Cfr. la nota 19.-Antes del ofuscado raimiento del letrero pagano, en 1601, habían hecho lecturas de él que conozcamos, Fr. Juan de Azcona, mercedario, *c.* 1532, y Ambrosio de Morales, en 1572. La atribuída

a un «monje portugués», que consideró Fita como más de fiar, es remedo desfigurado de la de Morales. Es esta última la que merece máximo crédito como todos los elementos de su descripción. Consta por ella que el epígrafe, con buenos y no gastados caracteres, estaba extendido en *scriptio continua*, sin interpunciones, con la misma repartición en líneas que reprodujo el cronista de Felipe II.

Dieron interpretaciones de ella en el siglo pasado y actual MOMMSEN, a quien se la confió HÜBNER, desanimado de lograr su íntegra restitución (*CIL*, II, n.° 2547, 1869; *Suppl.*, n.° 5627, 1892), F. FITA (*Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, 1880, pp. 61-62 y 141-143) y D'ORS-BOUZA BREY, *IRG*, I, 1949, n.° 11, pp. 34-36).

La restitución conjetural de la disposición originaria y la interpretación por mí dada en 1979, consistieron en esto:

DMS
ATIAMOETAT
TETLVMPSA
VIRIAEMO
NEPTISPIANOXVI
ETSFC

D(is) M(anibus) s(acrum). / Atia Moeta t(estamento) / tetlum p(osuit) s(omno) a(eternali) / Viriae Mo(etae) / neptis pi(entissimae) a(n)n(orum) XVI / et s(ibi) f(aciendum) c(uravit)

Ninguno de los elementos de la inscripción, lingüísticos y formulares, y en concreto el D M S, se opone a su fechación en la primera mitad del siglo I, como lo mantuve desde la comunicación inicial que hice de ella y lo confirmaré en su publicación y comentario. Remito a éste la crítica del intento de lectura e interpretación presentado hace poco en el *Corpus de Inscripcións Romanas de Galicia*, I, n.° 48, pp. 131-134.

24. Un rasgo permanente de Lupa o Luparia en las versiones de la *Translatio* es la del ejercicio de su mando tribal, aunque subordinado al de una autoridad superior que residía en Duio, sin compañía de varón. No es consorte de un *rex* en vida, sino ella la *regina*. La versión del Códice Calixtino aclaraba la situación:*<Luparia>, clarissimis natalibus orta, hac etiam supprema interueniente sorte uiro uiduata* ... (Libr. III, cap. 1: ed. WHITEHILL, p. 292).

Incluso tal «estado civil», registrado en una narración medieval tenida por rehacimiento amplificado y falso de la *Vita* de los Varones Apostólicos, se deducía haber sido, sorprendentemente, el de la titular del mausoleo. Es ella sola, privada entonces a lo que parece tanto de marido como de hijo varón, quien lo dedica a una nieta, continuadora probable de la línea de éste.

Sólo la perduración multisecular latente de las tradiciones orales, modo de transmisión histórica acerca del cual razonó y ejemplificó magistralmente don Ramón Menéndez Pidal, podía explicar, no ya sólo este caso, sino los numerosos e individuados que me depararía el conjunto de los textos. A nada conducía la obstinación en atribuir a pura y múltiple casualidad el perfecto encaje de una supuesta historia falsa, inventada o usurpada en el siglo IX, con un marco determinadamente singular, en la Amaía o Galicia, de datos y circunstancias en ella acontecidos en el siglo I.

25. GUERRA CAMPOS, *op. cit.* en mi nota 16, Prólogo, pp. 7-8.

26. Cfr. mis notas 2 y 17; cito en adelante esta monografía como *Mosaico*. Respecto de la causa inmediata que la motivó, *ibidem*, pp. 175-176.

27. *Mosaico,* pp. 185,198-203 —pero téngase en cuenta lo que advierto aquí en mi nota 17—; 207-210; 340-343 (= Conclusiones 3.ª y 4.ª); 346, C); 352-355; lámina colocada entre pp. 356-357: ESPLICACION A y C. Cfr. abajo.

28. *Mosaico,* pp. 203-207 y 211-312.- Curiosamente, a pesar de haber dedicado tantas páginas a registrar y considerar la presencia de lotos en monumentos u objetos paleocristianos, y no pocas a explicar su valor de símbolo bautismal, no me percaté hasta concluído mi trabajo de su recargada idoneidad para el mismo empleo, por razón del nombre. Los nenúfares o «lotos» (= λωτοί, loti) eran próximos fonéticamente, y asociables, a los «lavados» (*λουτοί = λελουμένοι, loti), es decir, a los «bautizados o cristianos». De toda la familia léxica de λούω desde las cartas apostólicas (*Eph. V, 26; Tit.* III, 3), abundan ejemplos de aplicación bautismal en la primera literatura cristiana: Justino, Clemente, Hipólito, Orígenes...

29. *Mosaico*: se aborda y luego amplía la consideración del problema, en pp. 206; 341-343 (= Conclusión 3.ª) y nota 279; 352-355 (= Cronología de los lóculos); 358-364 (= Interpretación de los estratos); 365-366.

30. L. DUCHESNE, *Saint Jacques en Galice,* «Annales du Midi», XII, Toulouse, 1900, pp. 145-179.

31. Desteje esta trama desde el principio del artículo, en sentido contrario, el reconocimiento de un hecho confesado, aunque envuelto en reticencias, en sus dos últimos párrafos: la exigencia lógica de que la autoridad eclesiástica se haya movido en el siglo IX por «serios motivos» para identificar como del Apóstol Santiago la gran tumba romana descubierta entonces en la Amaía. (Tumba, nótese, que contenía tres sepulturas, con sus cuerpos, que se declararon ser, también desde entonces, los del Apóstol y de Teodoro y Atanasio).

En cuanto a la predicación en España del Apóstol (I, pp. 145-158), le opone Duchesne o el silencio de las fuentes o la inatinencia al caso o el carácter rechazable, por apócrifas, de las que sí lo manifiestan, muy en concreto el *Breviarium Apostolorum* que, con los Catálogos griegos, había él condenado sin remisión alguna desde el Congreso de Bruselas en 1894.

En lo referente al traslado y sepultura en Galicia de Santiago (II, pp. 159-178), arguye Duchesne con la inexistencia de una tradición local precedente y con la apropiación para suplirla del relato foráneo de los Varones Apostólicos, siendo, en consecuencia, posterior al hallazgo de la Tumba atribuída al Apóstol, y amañada, toda la literatura hagiográfica que se propuso justificar el traslado y la sepultura.

En contraste con varias posiciones de la trama argumental de Monseñor Duchesne, cfr. aquí las notas 7, 13, 36, 65.

La verdadera altura de los lóculos, de 60 cms. y no de 45 cms., como la daba la bibliografía, la comprobaríamos en 1988.

32. GARCIA VILLADA, *op. cit.* en mi nota 6: p. 46 y nota 2.

33. *Op. cit.* en nota anterior: pp. 50-51.- Concluída aquí la exposición del argumento *ex silentio* de Duchesne, «cuya fuerza sería pueril ocultar», invoca GARCIA VILLADA la competencia y autoridad de este, a una con las de Baronio, Belarmino, Natal Alejandro, «hombres esclarecidos que han puesto en duda la tradición de la venida de Santiago... y de la conservación en Compostela de su sagrado cuerpo », para censurar las «réplicas un tanto virulentas y desdeñosas» de F. Fita y A. López Ferreiro, que serían impropias de «todo historiador imparcial, que no busque en sus investigaciones un fin determinado y preconcebido, sino únicamente la realidad de las cosas».

Traigo a colación este texto, notoriamente injusto para la intención y razones de los oponentes al *Saint Jacques en Galice,* como simple prueba del enorme influjo ejercido por la personalidad de su autor y por la desenvuelta

ufanía y seductora limpidez de su estilo sobre el ánimo de quien, como GARCIA VILLADA, se esforzaba en ser sereno e imparcial.

Prescindo en esta nota de añadir la mención de numerosos tratadistas o comentadores del tema jacobeo, secuaces hasta nuestros días, en mayor o menor grado, de las posturas críticas de Duchesne.

34. GARCIA VILLADA, *op. cit.*, p. 52.- Aun dentro de los estrictos límites de la discusión de documentos en que se mantiene su trabajo, el «maduro examen» de Duchesne, sentido por GARCIA VILLADA como «el más formidable» de los ataques habidos a la tradición compostelana (*op. cit.* p. 40), distaba mucho de ser riguroso y hondo en importantes puntos que le fueron ya eficazmente rebatidos en la indignada respuesta de López Ferreiro (*Santiago y la crítica moderna*, «Galicia Histórica», t. I, 1901-1902, nn. 1-4). Y en ningún grado menos que sus contradictores, bajo su aparente e irónica frialdad, estaba Duchesne exento de «parti pris».

35. No son más que ocho líneas aquellas en que alude Duchesne al carácter de la *crypte* sepulcral reaparecida en 1879 y estudiada por Fernández-Guerra y el P. Fita (*art. cit.*, pp. 175-176). Lo cierto es que cuando las escribía, en 1900, habían pasado quince de la finalización del Proceso Canónico romano, en que se recogían descripciones o declaraciones al respecto, en repetidas comparecencias, de López Ferreiro y de los peritos arqueólogos. Sus Actas paraban en Roma, en donde Duchesne, Director de l'École Française desde 1895 y nombrado Monseñor por León XIII (+1903), hubiese podido consultarlas, para hacerse más pleno cargo de la romanidad y grande antigüedad del monumento y de peculiaridades de su estructura y hallazgos en nada disonantes, por lo que ya entonces se pudo juzgar, de los presupuestos históricos de la tradición.

En esta desatención al testimonio de la Arqueología, cuyo cultivo metódico en el área paleocristiana había iniciado De Rossi, no procedió Duchesne de manera distinta, estudiando la tradición de Santiago en Galicia, de como lo seguiría haciendo gran número de los que disertaron o elucubraron luego sobre el mismo asunto.

36. Se percató Duchesne, como no podía menos, de que en la leyenda compostelana de la *Translatio,* cuya materia afirmó ser «un plagiat pur et simple» de la de los Varones Apostólicos, se contenían tres hechos que faltan en esta: el comportamiento hostil de Lupa; la victoria sobre el dragón y doma de los toros salvajes; el *mons Ilicinus* convertido en *mons Sacer* (*art. cit.*, p.165).

Registra además aquí mismo en una nota la existencia del *Picosagro* en Galicia y la localización en él, por lo menos desde el siglo X, de lo contado por la *Translatio.*

Pero, en vez de interpretar el testimonio de las versiones plenas de la *Translatio*, robustecido por el de su leyenda localizada, en favor de la prioridad de la compostelana y del carácter secundario y trasplantado de la accitana, en la que faltan aquellos hechos, prefiere acogerse a la presunción de que los sucesos que se echan de menos en la leyenda de la Bética hayan figurado en una perdida redacción suya más extensa.

Es decir: que la prueba *ex silentio,* que en el caso de la tradición del Apóstol bastaba a derogar a ésta todo crédito, hablaría en el de la tradición de los Varones Apostólicos, por el contrario, en apoyo de la tesis por él mismo preconcebida, postergando a segundo término la tradición expresa, escrita y oral, de la *Translatio* gallega. Puesto que según concluye Duchesne «quoi qu'il en soit, le plagiat est certain».- Pero si es la narración de Compostela la plagiada por la de Acci, y no al revés, lo falso era la rotunda tesis contradictoria de la que él partía.

Me remito a la anterior nota 13 y, sobre todo, al amplio Excurso que irá añadido a la Comunicación a la Academia de la Historia.

37. Esta disposición, la del altar justamente sobre el lugar de la tumba del mártir o mártires, μαρτύριον = *confessio*, prosigue en Santiago de Compostela, igual que en San Pedro de Roma, la tradición bimilenaria de sus cultos martiriales apostólicos.

El primitivo altar del Apóstol Santiago, o «ara de San Paio», estuvo, con gran seguridad arqueológica desde el siglo II y con probabilidad ya desde el año 44, instalado en la primitiva *cella memoriae* sobrepuesta a la

cripta sepulcral. En San Pedro de Roma jamás su venerable altar papal, o sobre la *confessio*, se desplazó de equivalente posición dominante.

En la Basílica jacobea, la desaguisada reforma del siglo XVII, invadiendo y angostando con la profusión de sus armatostes barrocos el espacio del presbiterio y cegando la comunicación y visibilidad desde el perímetro circulable de la girola, ha desembocado en nuestros días, avanzando el altar hacia el transepto, en el deplorable olvido y abandono de la condición martirial de la Basílica, en la que, mucho menos que en cualquiera otra iglesia, es la persona y acciones del oficiante, sino la de Cristo y el Apóstol protomártir que yace bajo su altar, el centro del protagonismo sacrificial y litúrgico.

38. Art. cit. en mi nota 2: pp. 177-195 y 349-371.

39. *Ibidem,* p. 181, (8) y N.B.

40. A consecuencia de la fugaz visita del 26.XII.1983 me asaltó la impresión de haberse producido «diversas manipulaciones y rehacimientos parciales», acaso en época tardorromana o ya medieval, en el tramo roto de la paredilla del lóculo Norte. Así se lo escribía el 22.III.1984 a un ilustre investigador.

Tal apreciación al vuelo resultó ser, a partir del 13.IX.1988, del todo equivocada; pero ella había aguijado entre 1984-1988 mi deseo de realizar una indagación a fondo, mediante la confección de una maqueta que contrastase datos reales y propias hipótesis para averiguar lo cierto, con abstención de cualesquiera prejuicios.

41. Cfr. art. cit. en mi nota 2.- La abundante bibliografía aquí mencionada sobre los mosaicos cristianos y sus símbolos, especialmente entre las pp. 231-250, me había puesto en contacto en 1983, en buena parte, con peculiaridades de los edificios basilicales paleocristianos o de galerías de las catacumbas en que se hallan con mayor frecuencia mosaicos o símbolos y, por esta vía, con las formas más típicas del culto martirial.

42. LOPEZ FERREIRO, A., *Historia,* I, 1898: cap. IX, *San Teodoro y San Atanasio,* pp. 331-345.

Se inclina aquí LOPEZ FERREIRO, por «razón de congruencia», a suponer «altamente probable» su condición de mártires. Esta mera suposición piadosa del canónigo compostelano se ha verificado ser enteramente cierta, con confirmación arqueológica para ambos, y epigráfica además para San Atanasio (pp. 344-345).

Debo anticipar aquí, aunque sea en nota, que una cuestión que él no se atrevía a tocar en estas páginas, a no verla ya resuelta con sentencia negativa por Mayans y Siscar y el P. Risco, a saber, la de la condicion de primeros obispos de Zaragoza de San Atanasio y San Teodoro, o por adecuarlo a otros términos, la de primeros encargados de la incipiente comunidad cristiana de *Caesaraugusta* fundada por el Apóstol, goza ya ahora, con independencia de las deplorables falacias y ficciones del P. Jerónimo Román de la Higuera o de sus cofrades y secuaces —dañinas para cuanto tocaron—, de fuerte y eficaz apoyo.

Cuestión que puntualizaré, con sus datos deducidos de los textos tradicionales, en otro lugar.

43. Fui asediando progresivamente la incógnita de la datación del Pavimento II en mi monografía sobre el *Mosaico,* pp. 207-210, 341-343 (= Conclusión 4.ª), 344 (= Conclusión 5.ª: párrafos finales), 346 C), 352-355.- Al término cronológico extremo ± 200 p.C., que concedo en varios de estos pasajes, entiendo hoy preferible su antelación por lo menos en un cuarto de siglo, ± 170/180 p.C. Coincidió esta década con la del desencadenamiento en Africa y en las Galias de violentas persecuciones locales, favorecidas por las decisiones últimas de los legados de sus provincias. No podían menos de aconsejar redobladas medidas de protección de sus lugares sagrados en las comunidades cristianas próximas.

44. En la visita exploratoria del 13.IX.1988, *c.* 4 p.m., que nos deparó el hallazgo e identificación de las fenestelas, obtuve fotografías de ellas que mostré, tan pronto como me las revelaron, a don Eugenio Romero Pose, profesor de Patrología y director de «Compostellanum», próximo en aquellos días a irse a Roma. Compartimos el convencimiento de haberse confirmado, con la pertenencia a mártires cristianos de los lóculos atribuídos a San Teodoro y San Atanasio, la plena historicidad de la tradición. Algo que era del todo inesperado.

45. En mi Cuaderno II de seguimiento de la exploración del mausoleo, y en observaciones hechas en la noche del 22.IX.1988, en la que se tomó la primera serie de fotografías por don José Vilouta, y don Antonio Seijas, hice constar, entre otras notas rápidas, la siguiente:

> «La piedra del lóculo Norte que tapona un hueco en su ángulo superior NO,<puesta allí>desde la confección de esta sepultura,<es un>hueco de fenestela de la cámara sepulcral, probablemente, <que está>a la misma altura de otro que existe en el compartimiento oriental.- El nivel de ambos huecos sobre el Pav. I debe de ser de ± 65/70 cms.»

Se abre el hueco de este lóculo, con mayor precisión, a la distancia de ± 72'50 cms. en su plano de base y de 90 cms. en el de encima, con relación al borde superior del Pavimento I.

Apuntaba, pues, así la motivación cultual de ambas perforaciones del muro Norte: una al lóculo de un Discípulo —unos doce días después se nos daría a conocer su epitafio—, y otra, desfigurada y llamada «respiradero» por los empleados de la Basílica, enfilada a la primitiva huesa del Apóstol, recubierta por el pavimento de mosaico.

46. *Mosaico,* pp. 355-365: *Cronología de los muros de enmarque.*

47. *Mosaico,* pp. 352-355: *Cronología de los lóculos.*- Cfr. además otros pasajes citados en mi nota 43.

48. Remito de nuevo a la nota 43.- Las oscilaciones del cálculo respecto al *terminus a quo* del mosaico que se puso sobre la huesa del Apóstol, son función inevitable de dos dataciones muy lábiles: 1.ª) ¿cuándo comenzó el uso de este motivo simbólico floral en mosaicos cristianos?; 2.ª) ¿cuándo pudo sentirse impulsada la comunidad cristiana de Iria o la Amaía a ocultar y disimular las tres venerabilísimas tumbas?.

Respecto a la 1.ª), estableció H. STERN que, en la Galia, la época en que se nos documenta ya este motivo es la de los últimos Antoninos (Marco Aurelio a Cómodo: 161-192); pero puede ésta haber sido muy posterior a aquella en que ya se utilizaba.- Cfr. *Mosaico,* p. 253, nota 83.

En cuanto a la 2.ª), he sugerido una respuesta en la nota 43.

49. En la reforma de la cámara sepulcral del mausoleo en la segunda mitad del siglo II se había hecho necesario, para proporcionar un asiento firme al nuevo Pavimento II, rellenar, desde el Pavimento I al del nivel inferior del nuevo piso, el ámbito que subyacía, dejando en reserva, por supuesto, el interior de los dos lóculos.

Se rellenó el vano entre ambos, por consiguiente, con capas de «cascajo, tierra, arena», en lo hondo de las cuales, en 1879, dieron apariencia de «estar cavadas» o «colocadas humildemente en tierra» las sepulturas de los Discípulos (LOPEZ FERREIRO, *Historia,* I, pp. 298-299; 290, 303.- FITA - FERNANDEZ GUERRA, *Recuerdos,* p. 71). El relleno, en efecto, tocaba o había llegado al borde alto de los lóculos, a los que vino a recubrir, por un igual con el resto del compartimiento, un piso de baldosas cuadradas de ladrillo.

50. En la nota que precede puntualizo algo más la respuesta a la cuestión, planteada en el apartado DESCUBRIMIENTO DE LAS FENESTELAS MARTIRIALES, de por qué los protagonistas de la excavación de 1879 no pudieron reconocer función cultual en aquellos orificios de sepulturas que suponían, desde el origen del mausoleo, hundidas en fosas cavadas en tierra y a ras, en su nivel alto, del único piso de la cripta.

51. El corredor de losas de granito de los pasillos Norte y Sur había sido puesto, a lo que permite deducir el Dibujo de 1879 (*Mosaico*, lámina entre pp. 356-357), a partir del mismo nivel al que llegaba, en el interior de la cripta, el estrato de Fondo de Lóculos. No se dio referencia, en 1879, del grosor de las baldosas retiradas. Lo conjeturo ahora en ± 20 cms., pero acaso fuese aún menor. No desvirtúa esta salvedad la mera aproximación de medidas que doy en el texto.

52. Cfr. en el Dibujo de 1879 que menciono en la nota anterior los puntos E y P de la ESPLICACION: «Pavimento de granito calcinado» y «Trozos de muro ahumados».- Testimonio gráfico éste, como coetáneo de la reaparición de la cripta y trazado a vista de ella, valiosísimo.

Comenta las consecuencias y rastros del derruimiento e incendio de Almanzor, GUERRA CAMPOS, *Exploraciones*, pp. 96-97, 146, 211, 365-368, 420, 446.- Cfr. asimismo, *Mosaico*, pp. 358-360.

53. Frisa en altura en poco más de 20 cms. lo rebajado o sólo ahondado en el paramento de la hilada más alta. Las bovedillas y guarniciones sobrepuestas desde 1879 impiden discernir la superficie de cada sillar que sufrió una u otra operación. Ni la piedra-tapón de fenestela del lóculo de San Atanasio, que porta su inscripción, ni las dos fenestelas que, a su mismo nivel, se orientaron desde la reforma del siglo II, contrapuestas, a la huesa apostólica, son hoy, por tal motivo, visibles desde los respectivos ambulacros.- Cfr. aquí mismo, para la del muro Norte, la nota 45.

Error causado también por el referido ocultamiento es el de haberse venido adjudicando sólo 45 cms. de altura a los lóculos, que se apreciaban por el exterior, siendo así que conservan ambos, indemnes, sus primitivos 60 cms. a lo alto, medibles dentro.

54. *IG XIV 2417₁ y un reciente remedo falsificado o la nueva fragua de Vulcano*, «Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados», t. II, Matriti, 1987, pp. 619-632.

55. AE. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871; son las nn. 39, 40, 41, 178 y 315.

56. A. FERRUA, S.I., en J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969 (2.ª ed.): *Apéndice 1.º* en pp. 141-143. Comprende los nn. 418-427. Se añaden a estas, en un Suplemento de VIVES, los nn. 523-524. Se elevan pues a doce, en total, las cristianas en griego, en la colección de VIVES.

57. GROSSI GONDI, F., *Trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, reed. anast., 1968 (= 1920, 1.ª). Las inscripciones griegas de España eran, según él anota, «pochissime» (p. 4). Enumera las recogidas por Hübner en sus *IHC*. Las superaban inmensamente, comenta, las de Africa, que se estimaban, ya hacia 1901, en torno a unas 125.

58. GUARDUCCI, M. *Epigrafia greca*, t. IV, Roma, 1978, pp. 481-482.—Pone de manifiesto la autora en estas páginas la «insignificante» cuantía de las inscripciones griegas en España, correspondiendo a lo escaso y exiguo en época cristiana de los asentamientos griegos en nuestra Península.

59. TESTA O.F.M., E., *Il Simbolismo dei Giudeo-cristiani*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1981 (1.ª ed., 1962).

Son demostración de lo que afirmo en el texto, en esta obra fundamental, la Fig. 1 en la p. 25, con variadas formas de estos dos crismones, en concreto la 2.ª y 6.ª de la ilustración mencionada, a las que corresponden, en la p. 139, las de los números 5 y 6 de la Fig. 43.

De estas dos formas se encontró la del número 5 en el osario n.º 21 del cementerio del Dominus Flevit y, la del n.º 6, apareció combinada con un *waw*, simbólico éste del Nombre de Jesús, en la base de un osario de la misma necrópolis jerosolimitana, como *signum absconditum.*

J. DANIELOU, que a través de los textos judeo-cristianos había presentido ya la existencia entre ellos de estos y otros símbolos, dio su convencido e importante asentimiento a la prueba, debida a la excavación de BAGATTI y aportada por TESTA, de «l'origine archaíque et judéo-chrétienne des monogrammes dits constantiniens» («Recherches de Science Religieuse», t. 51, 1963, p. 181).

60. Explano el significado simbólico del singular crismón a que me refiero en dos apartados de la Comunicación plena que presentaré a la Real Academia de la Historia: CONSIDERACIONES EPIGRAFICAS: **Taw arameo o hebreo** (=), **signo salvador del Exodo y Signos del Exodo y de Ezequiel: integración de ambos.** Responden allí a estos apartados las Notas 62-72.

Planteo además en su Nota 69 como «sumamente probable» que en sendos ápices sobrepuestos, pero con superfluidad gráfica, a los trazos de la *rho* griega ( ) y a los del *taw* del arameo o del hebreo cuadrado ( ), se haya pretendido incorporar al contenido simbólico del nexo la imagen de la serpiente ensartada en la lanza, tipo veterotestamentario de la Crucifixión redentora, recordado por el mismo Jesucristo en el IV Evangelio.

Debo remitir aquí al tratamiento muy detallado de aquellas páginas.

61. A esta obra de la eminente investigadora, que abrió un nuevo y fecundo campo de conocimiento de los orígenes cristianos con el rescate del riquísimo repertorio de sus símbolos y de la escritura críptica, siguió a muy poco una hostil recepción por parte de otros investigadores, competentísimo alguno en los dominios tradicionales de la epigráfica clásica —como el ilustre P. Antonio Ferrua, coeditor de las *ICVR*—, pero no fáciles por ello mismo a acoger sin sobresalto y prevención una novedad de tal calibre surgida en sus alrededores de improviso.

Me interesa, por tanto, hacer constar lo siguiente:

1.º) El logro fundamental de la investigación llevada a cabo, y hecha pública en 1958, por la Prof. M. Guarducci, cuyas dos facetas he formulado arriba, no es punto opinable. Es una adquisición científica firme y perenne: κτῆμα εἰς ἀεί. El campo que, supuestamente, habría imaginado o inventado ella en la Roma cristiana de los siglos III-IV, vino a demostrar en aquel mismo año el resultado de la excavación jerosolimitana del Dominus Flevit por el P. Bagatti, y en 1962 la 1.ª edición en libro de la tesis doctoral del P. Testa, que había sido ya muy tempranamente sembrado y cultivado por los judeo-cristianos de Jerusalén, Nazaret, Hebron, en los siglos I-II y siguientes.

El P. Jean Daniélou, con su impar conocimiento de la literatura y teología judeo-cristiana, hermano de hábito del P. Ferrua, se adhirió pronto y sin reticencias a la verdad del importante hallazgo. Cfr. nota 59.

Al mismo orden de hechos, tangibles y reales, que los de Roma y Palestina, aunque se presente ahora éste singular en número, pertenece el título sepulcral en Compostela de San Atanasio, de cuyo mensaje críptico avisan llamativamente «marcas» ajenas al tenor del texto primario e incluso, una, en desacuerdo con la secuencia de sus letras.

2.º) El recurso hecho, por los oponentes a este descubrimiento, a los diversos errores y percances que pueden mediar en el proceso de fijación de un texto epigráfico, para justificar de este modo las anomalías con que se nos ofrecen los criptográficos, ha resultado generalmente baldío (TESTA, *Il Simbolismo dei Giudeo-cristiani,* pp. V-VIII, aunque en algún caso admita este autor una proscripción, indebida, por parte de los *realisti*).

No tiene ningún sentido la negación de estas anomalías o la renuncia a explicarlas. Por el contrario, el desciframiento de un texto críptico, atribuyendo a cada letra o rasgo anómalo un valor histórica y documentalmente

fundado, conforme al recuperado sistema criptográfico antiguo, valor que sea además congruente con el conjunto del texto, es una solución científicamente cierta.

3.°) Conozco y he leído atentamente todas las obras y artículos fundamentales aparecidos sobre este tema a partir de la de M. Guarducci y, en particular, los de la encrespada polémica que siguió a su aparición.*

Salvando, pues, la posibilidad de incurrir yo en errores personales, quiero dejar en claro que cuanto propongo o afirmo a propósito de puntos o cuestiones criptográficas no lo hago en ignorancia o sin tener en cuenta y haber justipreciado las opiniones discrepantes que en torno a ellas o a sus enfoques se han producido en el curso de esta controversia.

Estaba aquí de más traerlas a colación, para someterlas a crítica, en cada caso.

62. Cfr. su citación en mi nota 59.

63. Profesor en el Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén, experto en la literatura y restos arqueológicos del judeo-cristianismo palestinense, dio el P. BAGATTI la primera noticia del descubrimiento del cementerio del Dominus Flevit, sito en lo alto del Monte de los Olivos, en la revista «Liber Annuus» del referido Studium: t. III, 1952-1953, pp. 148-184. Realizó su excavación entre 1953-1955.

Fueron presentados sus resultados en la obra: B. BAGATTI-T.J. MILIK, *Gli Scavi del «Dominus Flevit», t. I, La necropoli del periodo romano,* Publicazione del Stud. Bibl. Franc., n.° 13, Tipografía dei Patri Franciscani, 1958.—Da en ella cuenta detallada de las 17 cámaras sepulcrales encontradas, de tipo *kokhim*, con las 122 urnas-osarios. Es en las paredes de estas urnas donde están pintadas o grafiadas la mayoría de las inscripciones o signos cripto-cristianos.

En un capítulo inserto en la obra del P. TESTA que cito en la nota 59, precisa más el P. BAGATTI la datación de estos documentos: *La cronologia dei ossuarii,* pp. 466-474.

64. En *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano,* t. I, pp. 400-405, comenta M. GUARDUCCI la hermosa lápida sepulcral romana de *Iulia Calliste.* Contiene en su línea final, además de una P, que interpreta como inicial de P(etrus), una sigla de ΙΗΣΟΥΣ y el crismón de forma 

Por hechos que valoro en la nota 56 de la Comunicación a la Academia de la Historia, entiendo que estos signos forman parte de un enunciado críptico más amplio. Como esta inscripción no puede ser datada más acá del primer tercio del siglo II, adelantaría en unos 25 años, con respecto a la que estimo en el texto, la fecha del primer testimonio conocido de escritura criptográfica en el occidente de Europa. Pero incluso me muevo a creer, dado el carácter de sus letras y los nombres que en ella figuran, que la lápida haya sido incidida entre los años finales de Nerón y las postrimerías del siglo I. Sería, pues, contemporánea, si no algo anterior, del título de San Atanasio.

Remito al lector a la nota 56 de aquella publicación prevista.

Es del siglo II el mosaico sepulcral de *Baritto* en Mérida (*Mosaico,* pp. 271-274, 293-294, 370). Compone con letras, esvásticas, peces y jarrones, cruces disimuladas, una deprecación criptográfica cristiana, como expuse en aquellas páginas: *Felix in Christo refrigerium habeas.* Añadiré aquí que la fórmula propiciatoria pagana de la deidad del buen suceso, *Bonus Eventus,* parece haberse transformado, intencionalmente, en un sector roto, en una certeza respecto al difunto: BONIS [E]VE[NTO]: «arribado a los bienes <celestes o verdaderos>».

Aunque no podamos asegurar a qué década del siglo II pertenezca esta pieza, lo complicado de la combinación presupone tan fresca familiaridad con sus símbolos y con el sistema arcano, que no habrá distado su época medio siglo del tiempo de la inscripción de San Atanasio.

(*) Debo la generosa facilitación de gran parte de esta y otra bibliografía, que agradezco vivamente, al P. José Martínez de la Escalera S.I., profesor en la Universidad de Comillas.

65. Pormenorizo en esta larga nota lo que, en síntesis, expongo en el apartado de la ponencia a que responde. La recusación global de Duchesne se ha acatado durante todo este siglo, no menos por notables historiadores que por opinantes comunes y con efectos destructivos todavía hoy, como sentencia definitiva e inapelable contra la tradición jacobea.

Aunque el descubrimiento de la inscripción de San Atanasio debiera hacerlo del todo superfluo, puede haber aún lectores deseosos de contrastar, críticamente, la solidez de los fundamentos en que se basaba una repulsa de historiador tan autorizado. Aspirará, por ello, a que no se le prive, aunque sea en letra pequeña, de un análisis atento y enjuiciamiento objetivo de sus principales alegatos. Es lo que, reiterando algunas razones ya apuntadas o sumándolo a ellas, pretendo desarrollar en estas páginas. No he podido evitar que sean, por minuciosas, muy dilatadas. Pienso que su finalidad las justifica.

* * *

La mención de Teodoro y Atanasio como piadosos celadores de la Tumba apostólica y ocupantes, tras su muerte, de sitio privilegiado «a la derecha e izquierda» del sepulcro del Zebedeo, es explícita y nominal, avanzado el siglo XII, en dos pasajes del *Codex Calixtinus,* referido uno (Libr. III, *Prologus*: ed. WHITEHILL, 1944, p. 290) a la *Translatio magna* del mismo Códice, y contenido otro en una versión amplia de la *Epistola beati Leonis pape* (Libr. III, cap. 2: ed. cit. p. 295).

No se expresan, en cambio, los nombres de estos Discípulos en el texto mismo de la *Translatio magna* (Libr. III, cap. 1: ed. cit. pp. 290-294), pero es precisa también aquí la determinación numérica de dos:... *duo autem magistri pedissece (=pedisequi)... prefatum sepulcrum peruigiles indesinenter peruigilarunt.* Si estos dos estaban incluidos en el conjunto de los Siete Apostólicos, cuya enumeración se hace al principio del relato, o si se adicionaban a él, no se define en esta misma pieza, pero que debían tomarse como distintos de aquellos otros Siete, evangelizadores de la Bética y Discípulos asimismo del Apóstol, se había adelantado a aseverarlo, como queda dicho, el redactor del *Prologus* (ed. cit. pp. 289-290).

Este era, digámoslo así, el estado oficial de la tradición jacobea a tal respecto, o la «opinio communis» a lo largo del siglo XII.

Mas, por extraño contraste con lo que nos reflejan los textos del *Codex Calixtinus,* todos los manuscritos hasta ahora publicados de la Carta del Papa León manifiestan, con fórmulas poco variantes, que tres Discípulos, cuyos nombres se dan, «merecieron descansar o reposar allí», es decir, en el sitio de la sepultura del Apóstol, mientras que otros cuatro retornaron a Jerusalén.

Extracto, a la letra, estas cláusulas:

a) **ms. de Limoges: s. X** (*BHL* 4060)

... unde et tres discipuli cum eo in eodem loco sortem abent requiescendi... choro nomina hęc sunt: Torquatus, Tysefons et Anastasius.
Alii uero IIIIor remeantes Iherosolima regresi sunt...

b) **ms. de Picosagro: s. XI/XII** (*BHL* 4060b)

... unde et tres discipuli cum eo in eodem [roto: suplible por el ms. de Limoges: *loco sortem abent requiescendi...*], *quorum nomina Torquatus, Tysefons et Atanasius.*
Alii uero quator abierunt in rate manu Domini gubernata reuersi sunt...

c) **ms. del Escorial: s. XII** (*BHL* 4059)

... unde et eius discipuli Tessefor [así, 1.ª mano; *Tissefon,* la 2.ª] *Torquaus et Anastasius ibidem meruerunt requiem habere.*
Et alii uero quatuor ascenderunt rethem [rathem, 2.ª mano], *et reuersi sunt ad priorem Hierosolimam...*

d) **ms. Casanatense: s. XII** (*BHL* 4061b)

... Et [roto: *¿post mult-/ modic-/transact-?*] *um tempus et ipsi sanctissimi tres eius discipuli ibidem repausauerunt, id est Torquatus et Tysephons et Anastasius.*
Alii autem quattuor consocii eorum, discipuli sancti apostoli, ammoniti quidem sunt per Spiritum Sanctum ut remearent ad urbem Ierusolimam...

¿Cuál fue la crítica de Duchesne sobre la Carta del Papa León en lo que afecta al contenido de estas cláusulas? La recapitulo así:

1.º) Antes del hallazgo en torno al 820-830 del «monument», un «grand tombeau de l'époque romaine», que se dio por tumba del Apóstol Santiago (*Saint Jacques en Galice,* pp. 175, 176, 178, 179), cualquiera supuesta tradición apostólica relativa a su propio territorio estaba en España «dépourvue de toute attache dans l'opinion locale»: no representaba una «tradition espagnole» (pp. 155, 158, 175, 176). Y, en concreto, en Galicia, ni de la predicación del Apóstol ni tampoco de su enterramiento, existía antes de aquel suceso «aucun point d'attache» que proporcionase su historia eclesiástica, ni «tradition populaire locale» de ningún género (pp. 160, 165, 176).

2.º) Habiendo tenido eco en unos pocos escritos eclesiásticos hispanos, y luego circulación, «vers le déclin du VIIe siècle» (p. 154), el *Breviarium apostolorum* latino —basado en Catálogos bizantinos apócrifos— en el que se había ingerido por entonces la ficción de haber predicado en España el Apóstol Santiago —mas no, obsérvese, la de estar enterrado en ella (pp. 159-160),— se proclamó, sorprendentemente, que el monumento romano recién descubierto en la Amaía era su tumba, sin otra prueba llegada a nuestra noticia de deducción tan desorbitada que la de unas luces misteriosas acompañadas de voces angélicas, que habrían «révélé» el carácter imprevisto y maravilloso de aquel sepulcro (pp. 162, 174, 175, 176).

3.º) Puestos en el aprieto los admisores y transmisores de tal identificación de explicar de algún modo el traslado Jerusalén-Iria, de cuyas circunstancias «on ne savait rien, absolument rien... en Galice» (p. 173), forjó «l'imagination dun rédacteur» (*ibid.*) a raíz del descubrimiento una leyenda «ad hoc», recurriendo a la historia de los siete Varones Apostólicos «dont le culte est assez ancien... dans certaines parties de l'Espagne», que los veneran como «les premiers apôtres de ce pays» (pp. 165 y n. 1, 177). Se los convirtió, pues, en Discípulos de Santiago, quienes, tras el martirio del Apóstol, habrían transportado su Cuerpo por mar a Galicia (pp. 164, 167, 173, 177, 178).

Brotaría así, a mediados ya del siglo IX, el tenor de la *Translatio* reproducida en el *Codex Calixtinus* (Libr. III, cap. 1: ed. cit. pp. 290-294), «le plus ancien texte de provenance espagnole» que afirme la predicación del Apóstol en España (p. 177) y, a fines del mismo siglo, se originaría la serie de documentos puestos bajo el nombre y amparo del Papa León (*ibid.*). Pero Traslación y Epístolas, en lo ajeno al viaje por mar oportunamente inventado, eran puro y simple plagio y trasplante de lo que se contaba en la Bética en relación con los Siete Apostólicos (pp. 165-166, 173).

4.º) Respecto a los tres Discípulos que quedaron en Galicia, o junto a la Tumba del Apóstol, mencionados en todas las versiones de la *Epistola Leonis,* según afirma Duchesne, con nombres «empruntés a la liste des

sept saints d'Acci» (p. 171), se los habría supuesto en tal número como correspondiendo a otros tantos sepulcros que, aparte del atribuido a Santiago, se creyó ver dentro del mausoleo al tiempo de su aparición: *c.* 820-830.

Mas al caerse en la cuenta, alrededor de 1077, cuando las obras de la nueva Basílica atrajeron mayor «attention sur la crypte et sa distribution intérieure», que en ésta «n'en avait en realité que trois tombeaux : celui de l'apôtre et deux autres, a droite et a gauche» (p. 172), debió de recapacitarse que era forzoso rebajar a dos el número de aquellos Discípulos e inconveniente relacionarlos, ni a ellos ni al propio Apóstol, con los nombres y personas de los Siete Varones de la Bética (*ibid.*).

5.°) Esta reflexión motivaría un «changement dans la tradition», con objeto de descartar de ella a los Apostólicos e introducir dos discípulos nuevos como póstumos acompañantes «a latere» —*assesseurs*— del Apóstol (pp. 171, 178-179).

En la *Epistola beati Leonis pape* del Calixtino (Libr. III cap. 1: ed. cit. pp. 294-296), el redactor respeta aún «le groupe des sept saints», pero «reduit a deux... et les appelle Athanase et Théodore» a los que quedaron en Galicia (p. 171).

En la *Historia Compostellana* (I, 1: ed. FALQUE, en el *CC*, Cont. Med., t. LXX, 1988, pp. 7-8), se consuma ya el intento y adopta forma fija y definitiva, silenciando los nombres de los Varones de Acci (pp. 171, 172, 173, 174-175, 176, 179).

6.°) Una reconvención irónica hace todavía Duchesne al redactor de la versión retocada o «remaniée» de la *Epistola* que nos transmite el Calixtino: «il aurait bien fait lui-meme d'indiquer où il prenait les deux nouveaux disciples Athanase et Théodore» (p. 173).

Dejando a un lado otros aspectos arbitrarios, erróneos o quebradizos, de la interpretación de Monseñor Duchesne, señalo los dos más graves fallos que la arruinaban desde los cimientos.

A) Es el primero la presuposición inconcebible de que se hubiese podido tardar más de dos siglos y medio —de *c.* 820 u 830 a *c.* 1077— en percatarse de una circunstancia de la disposición de la cripta que es, aún hoy, de comprobación instantánea y evidente a quienquiera la haya examinado. No existen en ella, ni existían en 1879, más que dos lóculos sepulcrales que hayan podido ocupar los Discípulos del Apóstol. Y puesto que los arqueólogos del siglo pasado encontraron los restos de la cámara funeraria, en cuanto al esquema de distribución de planta y a la ubicación de ambos lóculos y de la huesa del Apóstol, sustancialmente idénticos a como fueron descubiertos en el siglo IX, la suposición de Duchesne de haberse producido un ofuscamiento empecinado de miles y miles de fieles a lo largo de dos siglos y medio, viendo, y dando culto, a tres sepulturas de Discípulos donde sólo había, ni eran posibles, más que dos, rebasa todos los límites de la gratuidad argumental.

¿Cómo, pues, se explica que, ya «vers la fin du IXe siècle» se haya forjado —«on fabrica» (p. 178)— al pie de la Tumba apostólica, una Carta del Papa León, prototipo de la serie variante que conocemos, incompatible, en punto a los tres Discípulos y sus sepulturas, con la realidad del monumento, patente a todos?

La respuesta está, como lo manifiesto al final de este comentario, en que el contenido esencial, o núcleo duro, de la llamada *Epistola Leonis*, eran y son fragmentos de un relato tradicional que, por preceder en tiempo larguísimo a la aparición de la Tumba, estaba para esa fecha muy mermado y adulterado. El entendimiento genuino de una permanencia en Galicia, o junto a la Tumba, de tres o de dos Discípulos, recupera en la versión originaria, que declaro abajo, su verdadero sentido, falseado en la transmisión. En nada aludía a tres tumbas de Discípulos en el mausoleo.

B) Es otro inexplicable *lapsus* en la reconstrucción de Duchesne, no rectificado por él, el de sostener que los nombres de los tres Discípulos que permanecieron en el lugar de la Tumba del Apóstol, o a quienes tocó en suerte el reposar junto a él, habían sido «empruntés», tomados en préstamo, de los de la lista de los Siete Apostólicos (p. 171). Aserto reforzado con su demanda irónica, al redactor en el siglo XII de la versión de la *Epistola Leonis* del Calixtino, de haber debido declarar de dónde había sacado «les deux nouveaux disciples Athanase et Théodore» (p. 173).

El nombre de Anastasius o Atanasius, que brilla por su ausencia en la lista de los Varones de Acci, es indefectible, por el contrario, en todas las redacciones desde el siglo X, como consta en las cláusulas extractadas arriba, de la Carta del Papa León, sometidas al escalpelo crítico del propio Duchesne. ¿Cómo pudo no advertir

que con la mención de este Discípulo del Apóstol, distinto de los Siete de la Bética, no ya en el siglo XII sino en el X —e, indudablemente, en el IX y mucho antes—, se venía abajo toda su armazon teórica apoyada sobre el supuesto de la mera apropiación útil de los Varones de Acci y el plagio de su leyenda?.

Pero el relato tradicional de la Amaía o de Iria, del que conservan residuos, en parte deturpados, los textos de la *Epistola Leonis,* remontaba, como he indicado, mucho más allá de los siglos X o IX. Nos asegura ahora el epígrafe de San Atanasio que había un Discípulo de este nombre en el mausoleo desde los años finales del siglo I (*c.* 95-97), el cual yacía desde ese momento «ad laevam», a la izquierda del sarcófago del Apóstol, como a San Teodoro se lo diría sepultado «ad dexteram», a su derecha.

Esta posición de los lóculos de uno y otro Discípulo, con respecto a aquel sarcófago, se convirtió en otra muy diferente cuando, por la segunda mitad del siglo II, el Cuerpo del Apóstol fue desplazado a una huesa abierta en el compartimiento oriental de la cámara funeraria.

A las tres sepulturas las vino entonces a recubrir por un mismo nivel, y a ocultar, un conjunto de dos pavimentos: musivario sobre la del Apóstol, de baldosas cerámicas encima de las de los Discípulos. La posición respectiva de éstos «ad dexteram» y «ad laevam» del Apóstol dejó, desde esta reforma, de ser contigua a la tumba de su Maestro y determinable respecto a ella de idéntico modo. Corresponde, pues, la colocación expresada por los textos referidos, a un estado de cosas sólo así existente durante la primera mitad del siglo II. De suerte que este dato preciso de los relatos —Teodoro sepultado «ad dexteram» y Atanasio «ad laevam» del sepulcro del Apóstol— no puede menos de ser apreciado como una noticia que los conecta, por vía de tradición, con el remoto y delimitado período de la historia interna del mausoleo en que sólo tal localización fue cierta. Es otro pormenor confirmante, no el único, de la tradicionalidad básica de los textos.

Resta por exponer brevemente la solución del enredo a que ellos mismos han conducido. No sólo a los historiadores de nuestros días, en que se consideraron por Duchesne y los más de sus seguidores como ficticia elaboración primera de un autor individual continuada por sucesivos traslados y rehacimientos de sus copistas, sino también, en parte, en época ya antigua. En esta, los girones y lagunas de lo que los contemporáneos reconocían y respetaban como una transmisión de sucesos predominantemente oral, era ocasión a menudo de perplejidades y causa de simplificaciones, omisiones, añadiduras, o bien de arreglos de muy vario tipo. Se trataba en este caso de suplir por uno mismo, o de concordar con otras versiones, como es frecuente en el decurso de una tradición oral, algunos retazos deshilvanados del originario relato antiguo.

En el jacobeo, un episodio de la primitiva narración de hechos, el del regreso del Apóstol a Jerusalén dejando en Galicia a tres Discípulos —Torcuato, Teodoro y Atanasio— y llevando consigo a los restantes, se fundió o aglutinó con un segundo episodio análogo, confundiéndose a los protagonistas de aquel con los de este último: la marcha, tras el sepelio del Apóstol, de los siete Varones Apostólicos, encabezados ahora por Torcuato, mientras permanecían en Galicia tan sólo dos Discípulos, Teodoro y Atanasio, al cuidado de la Tumba del Apóstol, junto al cual reposarían andando el tiempo.

Sabemos muy bien, por los textos propios de los Varones Apostólicos, que la meta ahora de su marcha no era Jerusalén, de donde habían vuelto trayendo el Cuerpo de Zebedeo según los textos compostelanos, sino Roma. La tradición del Apóstol en Galicia y la de los Varones Apostólicos en la Bética, no se manifiestan así antitéticas, sino complementarias, como lo eran realmente en su origen.

Torpísimo plagiario habría sido, a fines del siglo IX, el zurcidor, imaginado por Duchesne, de los hechos de los Varones Apostólicos con la «revelación» carente de pruebas humanas de la Tumba del Apóstol en la Amaía, que hubiese principiado a corcoser su tela inventándoles a los evangelizadores de la Bética una venida y regreso a Jerusalén, en total desacuerdo con la sola mención de Roma, como su único punto de partida para la misión en Hispania, que constaba en los textos «plagiados».

No es, en conclusión, a amaños habilidosos de primera mano del ingenio de un falsario, sino a indistinciones e incoherencias sobrevenidas en una narración multisecular, ya escuálida, a lo que son comparables los vacíos, yerros y desconciertos en la *Epistola Leonis* tal como, en contraste con la del Calixtino, nos las muestran sus otras versiones.

LITERATURA JACOBEA MEDIEVAL

Dr. MANUEL DIAZ Y DIAZ
Catedrático de Filología Latina
Universidad de Santiago de Compostela

Toda una amplia producción literaria en torno al Apóstol Santiago surge en la Edad Media, desde el siglo VI en adelante. En su mayor parte es obra de eclesiásticos y se compone naturalmente en latín. Dependiendo casi siempre de ella, en los siglos XIII y siguientes, nos salen al paso textos en lenguas vulgares, de mucho menor interés, repetitivos, a menudo simples traducciones o paráfrasis. Me ocuparé aquí tan sólo de las obras latinas, sin duda las más relevantes por su tema, desarrollo y las técnicas en ellas empleadas.

Podemos establecer tres grandes grupos, cada uno de los cuales aparece en un momento peculiar. En unos primeros tiempos comienzan a encontrarse escritos de entidad propia —además de simples alusiones o comentarios dentro de obras más extensas— que se refieren a Santiago como apóstol de Cristo, mártir de su fe, o difundidor de su doctrina (en parte porque arrancan de la tradicional etimología de Jacob «suplantador», entendido ahora en sentido moral como «suplantador del demonio»). Todos estos escritos se crean, o al menos se extienden con vigor, en la Alta Edad Media occidental. Después, en una segunda fase, brotan en gran número y variedad obras que se refieren al culto y devoción —en el más extenso sentido— que generó la invención del sepulcro jacobeo hacia mediados del siglo IX, al que son posteriores. En último lugar encontramos producciones literarias; que suponen o abordan el hecho de las peregrinaciones jacobeas; no es necesario decir que estas últimas vienen en pos —y no sólo por razón temporal— de las surgidas en las dos fases anteriores, aunque a veces resulten ser contemporáneas piezas concernientes al culto y devoción y piezas referentes a la peregrinación compostelana. Por supuesto, no siempre será fácil trazar divisiones tajantes entre estos grupos, singularmente entre los dos últimos.

I

La preocupación por la personalidad y acciones de los apóstoles aparece a partir del siglo II-III. A fin de cuentas eran los discípulos elegidos personalmente por Cristo, compañeros suyos y testigos de su palabra y acción. Santiago Zebedeo tenía, en cierto modo a su favor, que se hablaba de él en varias ocasiones en las narraciones evangélicas, y que su muerte estaba explicada en los Hechos de los Apóstoles. A pesar de estos recuerdos, su carácter, su condición de hermano de Juan y su martirio, hacían recaer sobre él no poca curiosidad. A Santiago le dedica Jerónimo no poca atención en sus Comentarios a Mateo, siempre de manera ocasional,

pero con agudeza y saber, que le granjearon éxito posterior. Con la misma preocupación, con menor erudición y en cambio mayor espíritu práctico, le dedica algún tiempo Gregorio Magno a fines del siglo VI en sus Homilías al Evangelio.

A finales de este mismo siglo, en una región que he situado entre la Provenza y el Norte de Italia, se redactó una Pasión, a semejanza de las de otros apóstoles y dentro de un género narrativo peculiar, que obedece a algunas de las reglas del género hagiográfico. Esta Pasión concentra su narración en el breve período de tiempo que va de la prisión de Santiago a su decapitación. Nos presenta al Apóstol después de haber predicado en Judea y Samaría. Su poder espiritual destruye la magia maléfica que lanza contra él Fileto, discípulo del «mago» Hermógenes; reduce maravillosamente las asechanzas y añagazas de éste y sus secuaces, a los que amedrenta. Camino de la ejecución logra convertir, bautizar y hacer compañero de martirio a Josías, uno de sus perseguidores. La Pasión viene a la luz como pieza de la tensión antijudía: en largos discursos Santiago discute y rechaza los argumentos de sus contradictores. La pieza circuló pronto por todo el Occidente hasta acabar fundiéndose con otras análogas en la compilación llamada del Pseudo-Abdías. Cuando se difundió sola recibió (en Compostela al menos) el nombre de *Passio Magna* para distinguirla de una *Passio Modica,* en realidad extracto de Eusebio, *Historia Eclesiástica* 2, 8, 1-2, 10, 9 en la traducción de Rufino, que muestra las consecuencias para Herodes de la muerte de Santiago. Pasado el tiempo, las dos Pasiones se convirtieron, de manera muy explicable, en fuente de inspiración de otras piezas litúrgicas: de la Pasión mayor dependen varias de ellas, entre las que menciono un himno bueno técnicamente, pero insulso, en honor de Santiago, que compuesto hacia el siglo XI nos ha llegado fragmentario; sobre la Pasión eusebiana está construido el sermón *Adest nobis,* trasmitido en el Calixtino (f. 31v), que consagra además como fuentes otros textos compostelanos.

Un vuelco profundo en el problema jacobeo lo produce la difusión de una corta biografía de Santiago (redactada según la técnica de las biografías literarias), que se incluye en una curiosa obra que, en griego primero y luego en latín con el nombre de *Breuiarium Apostolorum,* se abre paso a comienzos del siglo VII. La preocupación del redactor de estas noticias apostólicas, cuyo origen se nos escapa, se centra en la teoría de la dispersión de los apóstoles, y por ende en el lugar de predicación y de enterramiento de cada uno, correlativos según teorías vigentes en el tiempo, que conocemos por medio de Jerónimo. La media docena de líneas que corresponden a Santiago el Mayor son las que se encargan de expandir, y garantizar, por primera vez en Occidente, la noticia de que Santiago predicó en Hispania y lugares occidentales, y está sepultado en *Aci Marmarica.*

Recogida por el clérigo que hacia 650 interpoló con esta noticia y la referente a Felipe el tratado *De ortu et obitu patrum* de Isidoro de Sevilla, alcanzó una difusión notable en la Península: la utilizan en el último cuarto del siglo VIII el comentarista del Apocalipsis, que suele identificarse con Beato de Liébana, y el anónimo autor del himno compuesto para la liturgia visigótica en tiempos del rey Mauregato *O dei uerbum patris,* acaso el clérigo Basilisco, o Beato, o cualquier otro personaje del mundo astur en torno a 785. Pero no serán tanto las dos inclusiones mencionadas, a pesar de figurar en obras de notable difusión, como este himno el que pasa por elemento desencadenante del proceso de identificación de la sepultura martirial de Com-

postela con la tumba del Apóstol hacia 830. El himno, que supone y asume la noticia del *Breuiarium* sobre la predicación hispana de Santiago, lo convierte a la vez en «cabeza refulgente de Hispania», y «patrono propio», sin que sepamos todavía bien el alcance de estas expresiones y otras similares en la pluma del versificador.

Para mejor entender el impacto de esta teoría, recuérdese que, conocida por Aldhelmo de Malmesbury, no la consideró interesante Beda en sus homilías sobre los apóstoles; dedica a Santiago dos sermones poco ágiles, uno de los cuales sin sabor y corriente exponiendo el pasaje de Mateo sobre la ambiciosa petición de la mujer de Zebedeo, y otro genérico y poco profundo, que mezcla a los dos Santiagos en su consideración.

Consecuencia de esta varia literatura es la exaltación de Santiago como apologista, acaso en razón de su predicación en Judea, y acaso como consecuencia de la teoría de aquellos (como Beda) que veían en el Zebedeo el autor de la epístola católica más usualmente atribuida al obispo de Jerusalén Santiago Alfeo. Pero pronto este carácter queda sustituido en el apóstol por la asignación evangelizadora de las tierras hispanas (se olvida o descuida la segunda parte de esta adscripción, las regiones occidentales que nunca se supo muy bien qué señalaban), de las que se convierte en patrón y defensor contra todo mal.

Con estas informaciones, y probablemente con la idea de que cada apóstol reposa en la región que le había tocado en suerte para la evangelización (las *sortes apostolicae*), encontramos un campo abonado para la invención del sepulcro compostelano. El análisis de los componentes sociológicos y sicológicos que favorecieron este descubrimiento viene siendo objeto de atención, sin que se pueda decir, pese a los variopintos ensayos aparecidos recientemente, que se vislumbre un destello de explicación fidedigna. Pero sean cuales hayan sido las razones y circunstancias reales de tan trascendente suceso, en que confluyen determinantes eclesiásticas, históricas y sociales, el hecho es que, pasado el primer tercio del siglo IX, el obispo de Iria, el rey astur, los clérigos y gentes de la comarca adquieren la firme y resuelta convicción de haberse encontrado en Compostela la tumba verídica del apóstol Santiago.

II

Descubierta ésta, favorecida la iglesia que se eleva sobre ella y las comunidades que la cuidan con múltiples y ricas donaciones reales, se inicia en el entonces llamado «lugar santo», luego «Santiago» y en fin «Compostela», un culto de esplendor creciente en honor del apóstol. De todas maneras, a este respecto hay que recordar que la vieja liturgia hispánica, en uso en la mayor parte de Galicia hasta entrado el siglo XII, rica en fórmulas propias para todos los momentos y acciones cultuales, carece, sorprendentemente, de oficio propio para Santiago, del que se reza usando el común de los apóstoles; ni siquiera se adaptaron textos anteriores para el caso de que nadie fuera capaz, o se sintiera con fuerzas, para componer un propio. Sólo el himno de que antes hice mención, —compuesto a fines del siglo VIII, con anterioridad a la invención del sepulcro, y sin consecuencias para otras redacciones eucológicas o rituales.

Pero el hecho es que se inicia pronto un brillante culto sepulcral en Compostela. Es curioso notar que los clérigos se preocuparon, antes que de esta liturgia cultual, de los fieles, a los

que había que explicar las razones y circunstancias de la llegada de los restos del apóstol a Compostela, hecho independiente de la doctrina de la evangelización hispana, que pronto veremos pugnar por abrirse paso, tímidamente al comienzo, en los ambientes compostelanos. En esta línea de justificación del traslado encontramos ya desde el siglo X, acaso desde comienzos del siglo XI, dos piezas de índole diferente: la epístola de León, y la Traslación de Santiago. De uno y otro texto existen varias recensiones, que suponen enriquecimientos progresivos. Me atengo a las formas más antiguas.

La llamada carta de León, atribuida a un pontífice —*episcopus*, sin indicación de sede— de este nombre, se presenta como dirigida a los reyes de los cuatro puntos cardinales, designados con criterios de época isidoriana, como godos, francos, romanos y vándalos. En la versión conservada en París, probablemente sucinta latinización de un texto que se leía, o daba a leer, para justificar la presencia en Santiago de los restos del apóstol, se encuentran ya los datos fundamentales de esta tradición: traslado del cuerpo del apóstol, recogido por sus discípulos, en una nave que en travesía milagrosa de siete días aborda un lugar en la desembocadura del Sar, de donde maravillosamente pasa por los aires a Compostela, donde es enterrado y venerado.

La Traslación se centra en cambio en Compostela: mostrando ya contaminación con la leyenda sureña de los Siete Varones Apostólicos, narra la llegada por mar en siete días y las aventuras de los discípulos para conseguir un lugar de enterramiento. En ellas se adivina una adaptación de memorias antiquísimas, de los primeros tiempos de dominación romana, relativas a cierta organización administrativa acaso en relación con las explotaciones auríferas de la comarca, con su aparato de reyes, matronas dolosas, toros salvajes y dragón dominado.

A finales del siglo XI o comienzos del siguiente se redactan varias piezas que ahora conocemos en forma de sermones, trasmitidos en la compilación litúrgica del *Códice Calixtino*. Lo más interesante de esta nueva literatura es que se utiliza para desarrollar, mediante consideraciones exegéticas que parten del evangelio de Mateo, sobre todo, diversas teorías que se proponen recabar para el apóstol Santiago, y en consecuencia para la Iglesia que guarda sus restos, los máximos honores. La teoría de las tres columnas, que arranca de una epístola paulina, sostiene que la Iglesia se apoya en Pedro, Santiago y Juan: y, respectivamente por tanto, Compostela, Roma y Efeso vienen a ser las tres sedes principales. El lanzamiento de la teoría correspondería al momento en que se imagina que Compostela podría aspirar al título patriarcal, y desde luego a equipararse en buena medida a la propia Roma. Los tres apóstoles, como en previsión, habían recibido muestras de preferencia por parte de Cristo porque eran los únicos que habían estado presentes en el Tabor, en la resurrección de la hija de Jairo y en Getsemaní. Por si esto fuera poco, sólo estos tres recibieron del Señor nuevos nombres (Pedro y Boanerges).

El problema mayor lo plantea la inevitable concurrencia con Roma: Pedro tiene, en efecto, prioridad como príncipe de los apóstoles, señalado en esta dignidad por Cristo sólo por su mayor edad; pero Santiago, el mayor de los Zebedeos, gozó de preeminencia más honda por habérsele concedido el honor singular de primer apóstol mártir. Pedro había renunciado a sus redes para seguir al Maestro, pero Santiago además dejaba a su padre y a su madre, a los que estaba

obligado, haciendo un sacrificio máximo, incluso desde el punto de vista de preferir el seguimiento de Jesús al cumplimiento de la Ley Antigua. Esta competencia romana, mal vista en ambientes pontificios, había causado muchos sinsabores al obispo Cresconio que gustaba de usar el título de «apostólico». La teoría continuó su andadura y no se limitó a exposiciones intelectuales: Santiago previó un «paraíso» ante su catedral, una «confesión» junto al sepulcro, canónigos cardenales, y otros testimonios plásticos de esta competencia. Estos puntos de vista se encuentran en grados diversos en el sermón *Vigilie noctis sacratissime,* y en el *Exultemus*, que constituye un alegato increible en pro de todas las pretensiones jacobeas: muchas de ellas pasaron a la primera parte del PseudoTurpín.

Quizás una de las cimas narrativas jacobeas la constituye la preparación y redacción final del Libro de Milagros de Santiago. Es cosa sabida que todo santuario en que se rendía un culto peculiar buscaba disponer de este recurso literario que tenía como objetivo básico mostrar el poder del santo respecto a sus devotos. De esta manera se exaltaba su devoción y, en consecuencia, las ventajas de toda clase para la pervivencia y el engrandecimiento de la Iglesia colocada bajo su protección. Conocemos bien la tipología de estos libros de milagros, con sus invocaciones al santo, curaciones y liberaciones y las demostraciones de agradecimiento de los fieles beneficiados. En Santiago el Libro va provisto de un prólogo, en que se supone que habla el papa Calixto II, hermano de Raimundo de Borgoña: no sabemos si esta atribución concreta fue la que dio la idea de atribuir luego a este mismo Calixto muchísimas otras piezas compostelanas (y a fin de cuentas la gran compilación miscelánea que constituye el *Liber sancti Iacobi*). Este prólogo señala una novedad en el género: Santiago realiza sus milagros en cualquier parte del mundo sin necesidad de que se dé el contacto físico normalmente requerido con el sepulcro, el altar o la iglesia del santo. De este modo se introduce en una pieza de tanto relieve como el Libro de Milagros el principio del poder taumatúrgico universal de Santiago, bastando una oración o promesa al apóstol para que éste ejercite su beneficio; esta universalidad significa una concesión singularmente benévola por parte de Dios como corresponde a tan gran apóstol. Las descripciones milagrosas no son todas de la misma mano, aunque se ha efectuado, al organizarse el Libro con sus 22 milagros, un peinado general que las ha unificado: se encuentran relatos de fines del siglo XI, una mayoría datada entre 1102 y 1110, y otros dos algo posteriores; todos ellos, salvo uno, realizan adecuadamente la condición de haber sido trasmitidos dentro de una generación para que su testimonio pueda ser aceptado antes de fijado por escrito. El Libro de Milagros, que alcanzó su forma final en la que se trasmite en el Códice Calixtino, se difundió extensamente por toda Europa a juzgar por las decenas de manuscritos que todavía nos lo conservan; y fue vertido al gallego hacia los años de 1300.

Los efectos de la propaganda que por sí mismo lleva a cabo un libro de milagros se contrastan en la afluencia de fieles al santuario. Pero en el caso de Santiago, cosa curiosa, me parece que han sido otros los resultados. Compostela ya venía disfrutando de un enorme prestigio europeo, y era ya el punto terminal y culmen de corrientes de devotos jacobeos desde dos siglos antes de que se redactase el *Liber Miraculorum* de Santiago. Entiendo que su configuración, a mediados del siglo XII, obedece a la necesidad que se sentía en aquel momento de utilizar las mismas armas que los restantes santuarios. Temo que más que un éxito, ni siquiera momentáneo (no parece creible que hayan venido a Compostela más peregrinos movidos por

el atractivo de las narraciones milagrosas) haya resultado al fin y a la postre una especie de aminoramiento, una trivialización de Santiago, convertido de esta manera en un santuario más, con su propio santo, en competencia de poder con otros. Lo que se había concebido inicialmente como una novedad en el plano taumatográfico, acabó sumiendo a Santiago en la corriente común.

En cambio, otras composiciones jacobeas, todas celosamente coleccionadas en el *Códice Calixtino*, dan un tono singular a Compostela: las composiciones litúrgicas poéticas.

En este punto dos aspectos son de considerar: los autores y sus obras. Para comenzar con los primeros digamos que no tenemos certeza de que las atribuciones singulares que se leen en los epígrafes correspondientes del *Calixtino* sean auténticas, pero su variedad y, en algunos casos, los paralelos con piezas acreditadas como genuinas otorgan considerable fiabilidad a las noticias del Códice. Los autores que han compuesto estas piezas, a menudo a la vez texto y melodías generalmente inseparables, serían Fulberto de Chartres, Guillermo patriarca de Jerusalén (del que no sabemos que haya escrito poesía), Anselmo maestro de París, Roberto cardenal de Ostia, así como un «doctor gallego», que podría ser el maestro Panicha de Compostela, sin olvidar las múltiples composiciones del Pseudo-Calixto. Todas las varias composiciones litúrgicas de estos escritores aparecen integradas en los oficios correspondientes de las fiestas de las dos semanas de las grandes festividades (víspera, fiesta y octava) en julio y diciembre, singularmente en la primera, lo que no deja de ser significativo teniendo en cuenta la patria de la mayor parte de estos poetas, y a la vez el carácter más hispánico y antiguo de la fiesta de invierno. Como he señalado en otra ocasión, rematado el *Calixtino* y agrupados debidamente sus materiales, aparecieron en Santiago, o se cayó en la cuenta de que no habían cabido anteriormente, diversas composiciones con las que los responsables de la confección codicológica del *Calixtino* elaboraron un complemento, caracterizado más que en el cuerpo litúrgico del libro I, por la preparación simultánea de textos y melodías, lo que ha llevado a que haya sido muy estudiado por razones musicales. Su posterioridad y calidad superior se desprenden ya del hecho de que en él se emplea siempre la polifonía, con dos y hasta con tres voces. En este complemento, que abarca los folios 214-221 del Códice de Compostela, los autores registrados son muchos más que los antes dichos: Atón de Troyes, Alberto de París, Goscelín de Soissons, Alberto de Bourges, Aizardo de Vézelay, Anticus de Benevento, Gautier de Chateau Renart, así como Fulberto de Chartres y aún Alberico de Vézelay. No cabe duda de que toda esta variedad supone, sobre todo, el deseo de presentar en esta colección un máximo de escritores y de formas, y apunta en su realidad, y en todo caso en la intención, a una incorporación admirable de los nombres más prestigiosos de la época a la honra y al esplendor de Santiago.

Por lo que hace a las composiciones, digamos que se encuentran tropos (de los más antiguos del Occidente Peninsular), poemas rítmicos de diverso tipo (trocaicos y yámbicos, así como poemas leoninos). Algunas de estas piezas llaman la atención por su calidad y virtuosismo:

Ad superni regis decus
qui continet omnia,
celebremus leti tua,
Iacobe, sollemnia

O bien con otro ritmo,

In hac die
in qua pie
melodie
    reddunt laudes debitas,
celebretur,
decantetur,
sublimetur
    Iacobi festiuitas

Estas piezas parafrasean las Pasiones, y ya menos los pasajes evangélicos conectados con Santiago, lo que prueba su neta orientación cultual y litúrgica.

Queda una obra jacobea singular, entendida en su tiempo como pieza de apoyo al hecho cultual jacobeo y a su peregrinación, una vez que ésta se presenta como primer paso y símbolo de cruzada: el *Liber de expedimento Hyspaniae* de Carlomagno, más comúnmente designado como *Crónica de Turpín*. Esta importante pieza consta de tres partes y unos apéndices: la primera de ellas consiste en unos capítulos iniciales en que se desarrolla el tema jacobeo, anunciado desde el principio al representarse a Carlos recibiendo de parte del propio apóstol Santiago la orden de redescubrir su sepulcro, controlado por los infieles, liberar el camino que lleva hasta él, y fundar una gran iglesia en su nombre. En la segunda parte aparece el tema del Islam, que supone y desarrolla la idea de cruzada (antes levemente o casi nada vinculada a Santiago) así como el tema del combatiente cristiano que lucha con los mahometanos y así alcanza la gloria del mártir, significado paradigmáticamente por Roldán y sus combates y discusiones; la tercera parte, en que se presenta como una amplificación (después de la oportuna doxología) de las dos anteriores, quiere ser la justificación de los últimos tiempos de Turpín, supuesto autor de la Crónica. Los apéndices son tres, uno de los cuales, relativo a Almanzor, parece texto redactado para encajar en alguna pieza o en alguna colección, que nunca llegó a componerse. Otro es una franca y descarada incitación a la cruzada en Hispania, equiparando la lucha antiárabe de la Península con la de Tierra Santa y garantizando, con supuestas palabras del papa, la condición de mártir para cuantos perecieran en ella.

La Crónica ofrece un neto carácter jacobeo e hispano en la primera parte, inspirada parcialmente en el precedente de Alfonso VI; parece haber sido elaborada, sin embargo, en ambientes que tenían que ver con Carlomagno y Aquisgrán, deseosos de fijar en narración latina las leyendas carolingias que acaso en competencia con las narraciones épicas célticas del rey Arturo y su círculo, comenzaban a tener en Francia un vigor especial alejado del mundo de la clerecía. En este proceso intervino también Saint Denis, que puso su toque personal, como en otras producciones contemporáneas o algo posteriores, al relacionar su grandeza con Aquisgrán y con el santuario compostelano. Esta curiosa producción arranca en la primera parte de una situación en la que las más caras tradiciones compostelanas que buscaban el engrandecimiento de la sede encuentran acogida y se ponen en contacto (sin duda con beneficio para ambos) con las leyendas carolingias.

La *Crónica de Turpín* se difundió pronto por muchas regiones, y recibió no pocos retoques porque su éxito se basaba en buena parte en la popularidad de las leyendas épicas: basta recordar que entre 1150, más o menos, y el siglo XVI se han podido registrar no menos de 250 manuscritos de todas las regiones de Europa con este texto en cualquiera de sus cuatro o cinco versiones distinguidas por minúsculas variantes. La estimación de que en la *Crónica de Turpín* había un monumento pro compostelano (como ya vio Gastón Paris) y a la vez una curiosa ocasión de relacionar Compostela y Aquisgrán, Santiago y Carlomagno, hizo que en el momento de prepararse la compilación del *Calixtino,* el ensamblador y unificador de tantas piezas contenidas en él pensara en añadirla después de los tres libros dedicados al culto santiaguista (probablemente los que en un comienzo constituian lo que el prólogo general, o epístola de Calixto, denomina propiamente *Iacobus*), con lo que se ponía así el fundamento para lo que iba a ser poco después el *Liber sancti Iacobi.* Y cuando la Crónica se difunde aparece reiteradamente con algunas otras piezas compostelanistas fuera del *Liber,* constituyendo lo que con sumo tino denominó Hämel el *Libellus Sancti Iacobi.*

III

Más allá del culto jacobeo que debía de ser esplendoroso, aunque tengo para mí que las construcciones litúrgicas del libro I del *Calixtino* no fueron más que piezas de aparato de marcado tono literario, nunca usadas en la práctica, un fenómeno único caracteriza la realidad sacral y social de Compostela: las peregrinaciones. Desde comienzos del siglo X muchos devotos confluyen en Santiago provenientes de todas las partes de Europa, y por descontado de todas las tierras gallegas, como señala el milagro 18 para el año 1063. Llegaban al santuario jacobeo en gran número *causa orationis,* y a su sombra concurrían en Compostela comerciantes y artesanos para ofrecer sus productos, locales o exóticos, y se reunían gentes de toda condición desde menestrales y juglares hasta rameras y estafadores. Esta afluencia se había hecho notable en el siglo XI, sobre todo desde sus mediados, cuando se fija e institucionaliza el llamado en la Península «Camino Francés» o «Camino de Santiago». Aunque era breve la estancia en Santiago de los peregrinos, imponía exigencias de atención e información a que se vio obligada a atender la Iglesia compostelana. Nada puede, pues, extrañarnos que surjan no pocas piezas literarias que se ocupan o parten del hecho de la peregrinación.

Quiero ocuparme en primer lugar de un himno y un sermón que recogen como ningún otro la doctrina y los afanes de la peregrinación jacobea, para luego hablar de la llamada Guía de peregrinos.

El himno es una pieza del siglo XI en ritmo de marcha muy conocido por sus primeras palabras: *Dum pater familias*; anterior a la composición del *Liber sancti Iacobi* y a su copia en el *Códice Calixtino,* como he demostrado hace poco, se nos ha trasmitido amorosamente en el actual folio 222 del Códice, como pieza previa y digna de conservación. Se supone preparado para que lo canten los devotos animándose a llegar a Santiago. A juzgar por algunos detalles no parece compuesto por ningún compostelano, a pesar de que recoge bien (acaso uno de los primeros en esta línea) la tesis de la predicación hispana y de la traslación del apóstol a Santiago, y el sentido profundo de ambas situaciones. Dotado de notable lirismo y de una expresión

elaborada, queda marcado por la presencia de un estribillo muy conocido, que se inspira en el grito de guerra de los cruzados, dando así una especie de respaldo a tesis desarrolladas en el Pseudo-Turpín, donde ya se equiparan cruzada y peregrinación:

Herru Sanctiagu,
got Sanctiagu,
eultreia,
esuseia,
Deus aia nos

Mención especial merece el sermón *Veneranda dies,* que tengo por una especie de síntesis, en clave teológica, de todo el hecho compostelano, incluida especialmente la peregrinación. Esta extensísima pieza, que no podría ser declamada ni leída de una sola vez, contiene una teoría del peregrinaje en que se mezclan detalles concretos con expansiones literarias, junto a exposiciones que subrayan la grandeza y dignidad de Santiago. Se divide en varias partes, apenas hilvanadas, desiguales, tratadas en un tono medio, transido a veces de causticidad e ironía y vivamente dominado por recursos retóricos de toda clase, bien elaborados y administrados. Para explicar la peregrinación combina la técnica descriptiva y la espiritual, en forma anagógica. Con una visión profunda se exige al peregrino una doble actitud, la personal basada en el espíritu de renuncia y generosidad, y la social, por la que el retorno a su ambiente ha de marcarse por una verdadera rectificación en relaciones y comportamiento. Para ello desarrolla también la simbología jacobea presentando la interpretación mística del bordón, la escarcela y la venera. Advierte por menudo de los riesgos y asechanzas del camino para fulminar anatemas contra quienes explotan, injurian o atacan a los peregrinos. Presenta justificaciones variadas del hecho jacobeo y ensalza el santuario y la devoción al apóstol. En esta pieza interesa ponderar algunos puntos dignos de mención: adopta la forma externa de sermón, pero su estructura interna apenas sigue esta condición, sino otra más narrativa, interrumpida a su vez periódicamente por invocaciones líricas muy arrebatadas, y hasta por largas citas de poetas (Sedulio, Fortunato, Pseudo-Basilio). Las numerosas pequeñas digresiones se proponen dar más y más elementos de juicio sobre la peregrinación y sus problemas. El peso de la exégesis escriturista, nada profunda, cede ante las narraciones y apóstrofes. El lenguaje, vivo y directo, presenta una llamativa riqueza léxica y frásica, cuyo influjo se puede ver en muchas otras piezas compostelanas. Sigo pensando que este tratadillo (su extensión permite denominarlo así) contituye el núcleo (o como la síntesis) de todo el *Códice Calixtino* actual, y muy probablemente el punto de arranque de sus tres primeros libros, y sobre todo de la *Guía.*

La llamada *Guía* del peregrino, en efecto, desde el punto de vista de muchos es el libro más importante del *Códice Calixtino* y el más actual. Sentimiento curioso porque, tras los estudios principalmente de Pierre David respecto a los monumentos y situaciones en esta obra descritos, es la parte del Códice que hay que datar en términos más precisos. Se redactó sobre 1130, fecha aceptada por Hohler y otros muchos. La *Guía* es un producto relativamente nuevo en la literatura de viajes (o más técnicamente, hodeporética): se divide en dos partes bien distinguidas de las que la primera es un doble itinerario, real y espiritual, y la segunda una *descriptio urbis,* en este caso Compostela y su catedral. ¿De dónde ha salido esta preciosa y apreciada obrilla?

Pienso que sobre 1130 a alguien se le ocurrió que sería útil (y significativo) un itinerario de este tipo, que vino a ser redactado a mi entender por un clérigo conocedor y amante de lo que hoy llamaríamos mundo del arte. Sabe de las técnicas de construcción y de orfebrería, y es capaz de describir piezas y monumentos con terminología precisa, y a veces única; gusta de recordar los maestros de obras de la catedral y los conservadores del camino; mantiene estrechas relaciones con personajes vinculados a construcciones compostelanas. El itinerario ha alcanzado fama entre otras razones porque consagra, describiéndolo con buena exactitud, el Camino de Santiago, sobre todo en la Península. El tratamiento es distinto en Francia donde las cuatro rutas que señala, muy exactas por lo demás, son en parte interesadas en función del itinerario espiritual que figura a continuación del itinerario real (capítulo 8 de la *Guía*). Este itinerario devocional consiste en la mención, a veces minuciosa, de las iglesias señaladas por valiosas reliquias que debe visitar al paso (o mediante desvíos, a veces excesivos) el peregrino jacobeo antes de cruzar los Pirineos, convirtiéndose así esta parte del itinerario en vehículo de una propaganda que se resuelve en beneficio de los santuarios más variados. Por su parte la descripción de la ciudad sirve para comprender mejor la situación de ésta y de la catedral en construcción, y para entender problemas de Compostela, también narrados en otras perspectivas por la *Historia Compostelana*. Digamos que en las digresiones etnográficas del itinerario real, y en las digresiones sobre competencias entre santuarios en el devocional, el estilo latino de la *Guía* remonta, a veces brillantemente, a veces brutalmente, el esquema repetitivo y simple de los itinerarios romanos o palestinos. La *descriptio*, en cambio, a pesar de cierta torpeza y notables insistencias en la narración, alcanza a menudo unos niveles más que medios, sobre todo cuando el autor olvidando la terminología técnica y la minuciosidad descriptiva habla por su cuenta y riesgo.

Pienso que esta obra valiosísima, única en su tiempo, que se había quedado acaso sin los últimos retoques estilísticos y de organización, y que había perdido su prevista finalidad de guía al fallar una difusión particular, fue recogida una vez más (como había hecho con el Pseudo-Turpín) por el coleccionador y revisador final del *Códice Calixtino*, que la añadió al final de la compilación de una manera increible para lo que pretende ser una guía práctica, como dice el propio texto. Su función había quedado anulada, o fuera de actualidad, a mediados del siglo XII, pero sigue siendo ahora el gran monumento literario e histórico, insustituible e imprescindible, de las peregrinaciones jacobeas.

* * *

No se agota aquí la producción literaria de tema jacobeo. Todavía conocemos poemas y narraciones en relación con milagros de Santiago puestos por escrito a comienzos del siglo XIII; quedan todavía pequeñas narraciones, generalmente de atribución y datación dudosa, que muestran vivo y activo el ambiente compostelano. Habría que mencionar aquí también, por lo que significa de elemento jacobeo, en cuanto a la grandeza de la Iglesia y en cuanto a las necesidades de la peregrinación, la *Historia Compostelana,* que se centra en el episcopado y arzobispado de Diego Gelmírez. Pero, muchas y aunque algunas significativas, el análisis de estas obras nos llevaría más lejos de lo debido.

LA ICONOGRAFIA ARTISTICA JACOBEA

Dr. SALVADOR ANDRES ORDAX
Catedrático de Historia del Arte
Universidad de Valladolid

INTRODUCCION*

Resulta evidente la variedad de acepciones que tiene, en su amplio sentido cultural, el término «jacobeo» pues se puede referir tanto al Apóstol Santiago, como a la iconografía de los peregrinos hacia Compostela, o también a la iconografía de aquellos Santos que por diferentes razones son objeto de culto en el Camino, constituyendo así hitos del mismo. Además es difícil disociar muchas veces esos aspectos diversos de la iconografía jacobea, mas, por razones de orden expositivo, vamos a referirnos de un modo secuencial primero a la iconografía de los peregrinos, después a la de los Santos del Camino, y finalmente a la del mismo Santiago. Previamente, además, hacemos unas menciones sobre la propia ruta jacobea.

Los antecedentes del **Camino de Santiago** se fundan en la presencia del Apóstol en España, idea tejida con un conjunto de referencias históricas y devotas tradiciones.

En resumen, los datos que aporta la bibliografía tradicional son los siguientes. Como otras tierras del Imperio Romano, España fue evangelizada por un apóstol, en este caso por Santiago el Mayor, quien una vez concluida su predicación evangelizadora regresó a Jerusalén, donde fue martirizado por decapitación el año 44. Una serie de narraciones legendarias cuentan que los restos del apóstol Santiago fueron trasladados por una embarcación hasta tierras de Galicia, donde serían enterrados por sus discípulos.

En torno a los años 812-14, tras unos hechos portentosos que manifestaban estrellas sobre un campo en el que estuviera enterrado el Apóstol, cercano a la sede episcopal de Iria Flavia, su obispo Teodomiro identificó el sepulcro de Santiago el Mayor. Se comunicó la noticia al monarca Alfonso II el Casto, rey de Asturias, quien la recibió con el natural entusiasmo, facilitando su difusión amplia. (Fig. 1)

El eco de tal acontecimiento llegó a las dos figuras europeas más importantes, el pontífice y el emperador. El papa San León lo difundió a la cristiandad mediante la carta «Noscat fraternitas vestra». El emperador Carlomagno aparecerá pronto unido a una serie de tradiciones, hasta el punto de que hay alguna narración épica —lógicamente francesa— que le asigna incluso el descubrimiento del sepulcro de Santiago. Aparte de tal dislate se le incluye en diferentes

(*) Al fin de esta Ponencia figura el índice detallado de sus ilustraciones.

leyendas recogidas en la literatura medieval, e incluso se le hace potenciador de la peregrinación y constructor de monumentos importantes en su ruta, como es el caso de la basílica de los mártires Facundo y Primitivo, en Sahagún, notable población del Camino, junto a la cual se pretende que los ejércitos de Carlomagno vencieran a los enemigos, explicando así la existencia de un testimonio de la victoria en un prado arbolado: «se encuentra el prado donde se dice que antaño reverdecieron las astas fulgurantes que los guerreros victoriosos habían hincado en tierra, para gloria del Señor»[1]. (Fig. 2)

Ya había en los confines occidentales de la tierra conocida una referencia sagrada que atraía a los cristianos. Pero las condiciones históricas de los siglos IX y X no propiciaban aún el fenómeno masivo de las peregrinaciones. Tales circunstancias se dieron desde los primeros decenios del siglo XI, con los aspectos ya indicados a nivel europeo y el retroceso del dominio musulmán en la península, coincidiendo con las mayores dificultades para peregrinar hacia los Santos Lugares. Así es como se consolidó el Camino hacia Santiago, precisamente, durante las dos centurias del Románico, los siglos XI y XII.

Personajes notables hispánicos fueron en peregrinación a Galicia, o se dice que habían ido, como el conde Fernán González, los Siete Infantes de Lara, el rey Fernando I, Alfonso VI, Alfonso VII, etc. También hicieron el viaje numerosos extranjeros ya durante los siglos del románico[2], etc.

Un exponente del éxito de este camino de peregrinación es la redacción del «Liber peregrinationis», dentro del «Codex Calixtinus», temprano ejemplar del siglo XII. El «Codex Calixtinus» es un manuscrito[3] de 225 folios, que se guarda en el Archivo de la catedral de Santiago de Compostela. El fragmento de una copia del mismo texto está en Barcelona, en el Archivo de la Corona de Aragón, la cual fue escrita en Santiago de Compostela el año 1173 por el monje Arnaldo del Monte.

Se ha venido denominando con aquel título de «Codex Calixtinus» porque se atribuía su redacción al papa Calixto II (abad Guy de Cluny hasta 1119, en que fue promovido al pontificado). También se conoce el manuscrito como «Liber Sancti Iacobi»[4] por la materia de conjunto de sus contenidos o por la extensión de uno de ellos.

---

1. *Liber Peregrinationis,* III, en *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus.* Traducción por los Profs. A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO. Dirigida, prologada y anotada por el primero. Santiago de Compostela, 1951; esta edición es la más consolidada en la historiografía, por su carácter científico y cumplido; no obstante está agotada, siendo deseable una reedición, con las actualizaciones que se crea oportuno. Por su difusión y carácter asequible vid. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval («Codex Calixtinus»).* Introducción, traducción y notas por ——. Valladolid, 1989, págs. 23 y 95 (nota 16).

2. Algunos son recogidos por FARINELLI, Arturo: *Viajes por España y Portugal. Suplemento al Volumen de las Divagaciones Bibliográficas (1921),* por ——. Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos. Madrid, 1930, págs. 9-18.

3. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval...,* págs. 7-9.

4. Desde que fuera recogido como tal por BEDIER, J.: *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste.* París, 1912 (reed. en 1966).

Desde fines del XIV se suceden referencias dentro de itinerarios[5], de los que se ocupan otros ponentes de este mismo Curso, por lo que eludimos su mención.

Por supuesto, la bibliografía sobre el Camino de Santiago es muy abundante, en obras amplias o sintéticas[6].

1. ICONOGRAFIA DE LOS PEREGRINOS

Es interesante advertir que muy pronto se identificó a los peregrinos por una serie de aspectos de su indumentaria. Además, tenían sus insignias específicas y se singularizaban por un ritual.

1.1. Indumentaria del peregrino

Lo más habitual es que los peregrinos llevaran el bordón *(baculus)*, la esportilla *(pera)*, calabaza, concha, y otras insignias[7].

Una canción popular alemana señala que iban dotados de «dos pares de zapatos, una escudilla y una cantimplora, un sombrero de ala ancha, un abrigo protegido con cuero contra la nieve y, la lluvia y el viento, el saco o zurrón y el bordón»[8].

Una canción francesa dice algo parecido: *«Des choses necessaires / Il faut être garni; / A l'exemple des Pères / N'être pas défourni / De bourdon, de malette, / aussi d'un grand chapeau / Et contre la tempête / Avoir un bon manteau»*[9].

---

5. Entre la abundante bibliografía recordamos la siguiente. KING, G.G.: *The Way of Saint James.* New York, 1920, 3 vols. CAUCCI VON SAUCKEN, P.: *La literature de Voyage et de Pèlerinage a Compostelle.* «Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen». Bruselas, 1985, págs. 173-181.

6. Además de las obras que citamos en el texto pueden recordarse, con distinta extensión, varios ejemplos. BOTTINEAU, Yves: *Les chemins de Saint-Jacques,* 1964. MARTIN GONZALEZ, Juan José: *Les pèlerinages de Compostelle el l'art sacré.* «Impacts». Revue de l'Université Catholique de l'Ouest. Publication Trimestrelle, 1979, n.° 3. Otros ejemplos son muy interesantes, aunque su tratamiento no siga el convencionalismo científico, como la obra sugestiva de ARMESTO, Victoria: *Galicia Feudal I.* Editorial Galaxia, S.A. Vigo, 1969. También remitimos a las aportaciones de HUIDOBRO SERNA, Luciano: *Las peregrinaciones jacobeas.* Madrid, 1950 y MARTINEZ SOPENA, Pascual: *El Camino de Santiago en Castilla y León.* Salamanca, 1990. De riguroso carácter universitario son las ponencias del Curso desarrollado en 1990 en la Universidad del Atlántico, bajo la dirección del catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Santiago de Compostela Dr. D. Serafín Moralejo, a cuyas Actas no hemos podido acceder. En nuestro resumen hacemos referencia preferente a ejemplos de la cuenca del Duero.

7. Vid. VAZQUEZ DE PARGA, pág. 124 y sigs.

8. VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Madrid, 1948. Tomo I, pág. 128.

9. VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Tomo I, pág. 128.

Los peregrinos guardaban su hábito al regresar, o lo ofrendaban en agradecimiento, y también lo usaban si existía una cofradía en su localidad. Consta que en inventarios de muchas casas e iglesias entre los años 1471-1574 había elementos propios del peregrino, así como cruces e imágenes de Santiago en azabache[10]. (Fig. 3)

1.2. Principales signos del peregrino

Esportilla *(pera).* El Liber Sancti Iacobi dice que la *pera* (it. «scarsella»; provenzal «sporta»; los galos «ysquirpa») significa la generosidad de la limosna y la mortificación de la carne. Y que es una bolsa estrecha, de piel, con la boca abierta y sin atadura: «Per peram uero quam Ytali scarsellan appellant, Prouinciales sportam uocant, Galli ysquirpam nominant, largitas elemosinarum et carnis mortificatio designatur. Pera angustus est saculus, de corio bestie mortue factus, ore semper apertus, uinculis non alligatus»[11].

Bordón *(baculus).* Es el bastón del caminante, también defensa contra lobos y perros. Normalmente tenían en su extremo inferior una contera metálica, y en la parte alta un regatón que les servía como elemento para alcanzar objetos o colgar útiles.

La **calabaza** adecuadamente vaciada, constituía un peculiar recipiente para contener líquidos con que aliviar al caminante, especialmente el vino que les era suministrado en los hospitales o de otros modos.

La **concha** era la insignia peculiar del peregrino jacobeo. En realidad se trataba de la concha de una vieira (de la forma latina *veneria* resulta venera en español). Es denominada por los naturalistas como *pecten jacobeus.* La primera referencia conocida aparece en el Codex Calixtinus, en el que se da noticia dentro del sermón *Veneranda dies*[12], en el *Liber peregrinationis*, y en el Libro de los milagros. Explica cómo son las conchas, su origen, que eran cosidas por los peregrinos, etc. En el *Liber peregrinationis* indica que delante de la puerta septentrional, en el *paraíso* o plaza que allí se formaba, había comercio de esas vieiras que constituían la insignia jacobea: «Post fontem habetur paradisus... in quo crusille piscium, id est, intersigna beati Jacobi uenduntur peregrinis»[13]. (Fig. 4)

Con el tiempo se «adornó» el origen de la costumbre con hechos portentosos, como es el milagro operado por Santiago cuando salvó de ser ahogado a un príncipe que se hundía en el mar al ser llevado a las aguas por su caballo desbocado. Lo recoge un Himno a Santiago,

10. VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Tomo I, pág. 129, citando a GUDIOL, *Els peregrins...*, págs. 1189-9.

11. *Liber Sancti Iacobi,* I, XVII.

12. *Liber Sancti Iacobi,* I, XVII.

13. *Liber Sancti Iacobi,* V, IX, 6.

LAMINA I

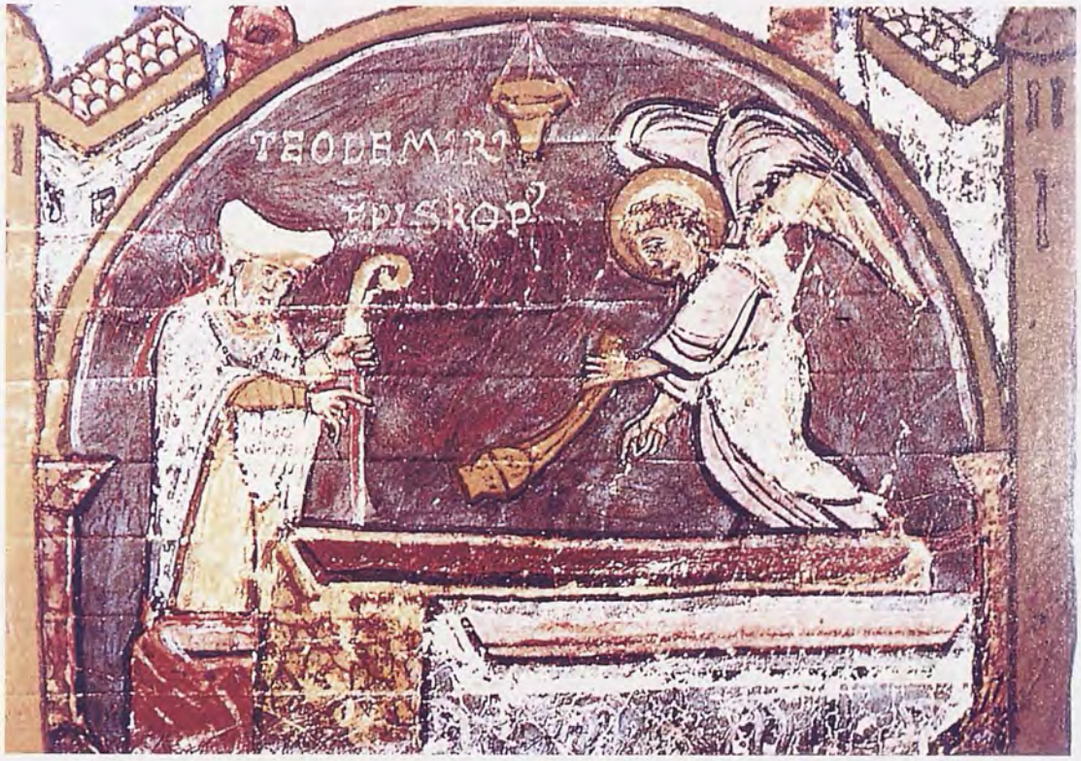


Fig. 1

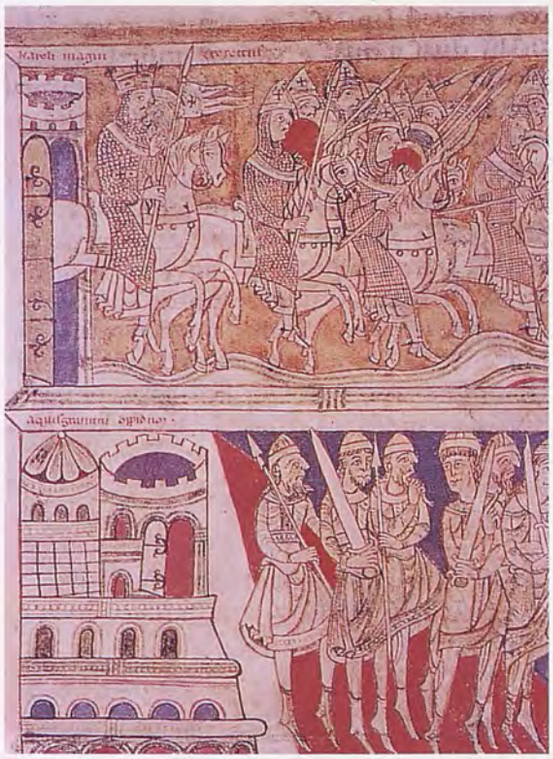


Fig. 2.

Fig. 3

incluido en un Breviario de Oviedo, en los versos: «Cunctis mare cernentibus / Natus Regis submergitur, / Sed a profundo ducitur / Totus plenus conchilibus»[14].

Pero las conchas fueron pronto imitadas en metales (plomo y estaño), fabricadas y vendidas en la misma ciudad. Como se viera que era negocio lucrativo, el obispo cuidó de controlar la artesanía y comercio. Las diferencias se resolvieron con pactos y acuerdos. Incluso hubo que recurrir al Papa para atajar el descontrol. Entonces se alejó de la esfera de influencia del obispo de Santiago tal venta, por lo que tuvo que mediar el propio rey. Así ocurre con Alfonso X[15], quien el año 1260 indicó que muchas personas «fazen las sennales de Santiago d'estanno e de plomo e las venden a los romeros que vienen e que van para Santiago», por lo cual se envió un escrito «a todos los concejos de sus villas en el camino de Santiago, desde Logroño hasta León» así como al Adelantado mayor de Castilla con el objeto de que se prohiba la elaboración y venta de tales insignias.

Las conchas serán signo del Camino y de lo Jacobeo, por lo que aparecen representadas con tal significación. Son numerosos los ejemplos en todos los tiempos, como el rollo de Boadilla del Camino (Palencia) de principios del siglo XVI o unos años más tarde en el Hospital del Rey de Burgos, la iglesia de San Marcos de León, etc. (Fig. 5)

1.3. Otras insignias y recuerdos

Pequeños bordones de hueso. En las tiendas de los concheiros santiagueses o en las de los azabacheros, el peregrino compraba también unos «pequeños bordones de hueso», que servían de recuerdo. Al menos existen noticias ya del siglo XV, y se difunde en el XVI, como se muestra en los relieves que ilustran en ese siglo varios puntos del Hospital del Rey, en Burgos.

Pequeñas imágenes en insignia. Son fundidas o realizadas a troquel, como insignias, en plomo o estaño. Se encontraron unas cuantas en París (hoy en el Museo de Cluny).

Amuletos. También se extendió la costumbre de usar «higas» o amuletos de azabache en diversas formas, pero generalmente reducidas a las típicas que aún hoy han sido reanudadas en la artesanía gallega.

Imágenes de azabache. Ya desde el XV se hacen pequeñas imágenes con Santiago ante el que hay dos personas arrodilladas, que recordarán a los padres del ahorcado de La Calzada. Empiezan en el XV y se difunden más tarde. A ello nos referiremos más adelante al tratar de la iconografía de milagros del Apóstol.

---

14. LOPEZ FERREIRO: *Historia de la Iglesia de Santiago,* t. II, págs. 57-8. Recogido por VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Tomo I, pág. 132.

15. VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Tomo I, pág. 134.

1.4. Ritual de la peregrinación

La peregrinación[16] llevó incluso a precisar formas externas en los que la realizaban, de suerte que el atuendo, vestido e insignias los distinguían con facilidad. Ello se deberá por una parte a cierto ritual religioso, que se acusaba con tal uniformidad, y por otro al deseo de que se diferenciaran bien los peregrinos del resto de los viandantes, pues aquellos tenían una serie de ventajas jurídicas, económicas y asistenciales.

Sobre tal garantía para el tránsito nos sirve la anécdota del arzobispo Gelmírez[17] que recoge la intención del prelado de enviar a Roma unas cantidades elevadas de dinero —ciento veinte libras de oro— en manos de personas camufladas como peregrinos, que así pasarían fácilmente a través del territorio enemigo.

Esto era así porque las peregrinaciones se habían consolidado. De este hecho es un reflejo la serie de rituales que implican a la Iglesia en favor de la sacralización de distintos aspectos de la peregrinación, a través de las oraciones, la bendición de sus insignias, el reconocimiento del vestido como «hábito sagrado», la documentación fedataria de la condición del peregrino, etc.

Es interesante considerar cómo fueron recogidas en la liturgia de la época románica una serie de oraciones en favor de tales peregrinos. Así, en el Misal de Vich del año 1083 se incluye una misa específica «pro fratribus in uia dirigendis»[18]. La misma misa se recoge en el mismo siglo XI en los ceremoniales de Roma y Lérida como «Ordo de his qui pergere proficiscuntur ad limina apostolorum vel in aliqua regione suffragia apostolorum vel aliorum sanctorum pro Dei amore appetere cupiunt». Además, en la liturgia romana se incluían oraciones[19] para la salida y el regreso de la «peregrinatio».

También es curioso recordar que las insignias del peregrino, el bordón, bolsa, etc. eran bendecidos litúrgicamente en los años finales del siglo XI y el XII. Era la «benedictio perarum et baculorum», recogida en muchos misales desde fines del siglo XI, lo mismo que el «ordo ad imponendas capsellas peregrinis»[20].

---

16. Hace interesantes comentarios VAZQUEZ DE PARGA. Después lo han reiterado otros autores, como PLÖTZ.

17. *Historia Compostellana,* recogida por FLOREZ, H.: *España Sagrada,* tomo XX. Madrid, 1765, pág. 260

18. No obstante lo señalado por otros autores, de lo que aquí nos hacemos eco, tenemos que advertir que las oraciones se hacían al principio por los religiosos para impetrar ayuda divina sobre sus propios compañeros del monasterio que tenían que ponerse en camino por cualquier razón y diferente destino.

19. *Sacramentarium Gregorianum,* en MURATORI, L. A.: *Liturgia romana vetus...,* tomo 2. Venecia, 1749, pág. 198. Recogido por PLÖTZ, Robert: *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes.* «Compostellanum», vol. XXIX, n.° 3-4. Santiago, 1984, pág. 258.

20. SCHREIBER, G.: *Deutschland und Spanien.* Düsseldorf, 1936, págs. 102-3. FRANZ, A.: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* Friburgo, 1909, t. 2, pág. 272 y ss. Citados por PLÖTZ, Robert: *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes, págs* 258-9.

La bendición de las insignias y la consolidación de un aspecto exterior diferenciado en el peregrino lleva a conferir un aspecto religioso a su indumentaria. Esto es así hasta el punto de que se consideró un digno atuendo para afrontar la vida de ultratumba, como sugiere la creencia de que Carlomagno había sido enterrado en Aquisgrán con la bolsa de peregrino: «super vestimentis imperialibus pera peregrinalis aurea posita est, quam Romam portare solitus erat»[21]. Así parece que la bolsa de peregrino era un buen salvoconducto para la salvación. En el mismo sentido se puede interpretar la representación de peregrinos en el Juicio del tímpano de San Lázaro de Autun, realizado hacia los años 1130-45. (Fig. 6)

Pero como era tan grande la movilidad de la época y los peregrinos eran especialmente protegidos había que evitar la confusión de los que viajaban por holganza y los que lo hacían por motivos religiosos. Así, la misma Iglesia extendía un documento, a manera de carta de recomendación, que certificaba la condición de peregrino, de viajero «propter nomen Domini» y no «vacandi causa»[22].

Además, en el caso específico de la peregrinación jacobea, siempre aparece la venera o concha, como elemento específico de este destino y de los viandantes de su camino. Esas conchas que constituían la insignia peculiar del peregrino jacobeo, como han recogido varios autores, especialmente Köster[23], eran conchas de vieira que han sido encontradas en muchos lugares del Camino Jacobeo. Y también fuera del mismo, ya que los peregrinos a otros lugares secundarios también las llevaban como evocación de la peregrinación anterior a Santiago de Compostela. En algunas representaciones artísticas se ve a los peregrinos jacobeos distinguidos por la concha, ya desde los ejemplos románicos, siendo uno de los más conocidos el ya citado de San Lázaro de Autun. Estas conchas eran vendidas a los asistentes como recuerdo, según sugiere una escultura, ya de época gótica, del Museo Diocesano de Mainz fechable hacia los años 1260-80 donde se ve a un hombre —quizás mercader— con un gran número de bordones y de bolsas adornadas por conchas[24]. En el sepulcro del obispo Martín Rodríguez (+ 1242), de la catedral de León, aparece en relieve la entrega de limosnas a una serie de peregrinos pobres, que se identifican precisamente por la concha que llevan. La concha, pues, se convierte en la más singular de los «intersigna peregrinorum»[25], por lo que se han encontrado en muchos lugares, como en Eulate (Museo de Pamplona), Castrojeriz y muchos puntos del Camino y de fuera de él.

---

21. MGH Script. 4, pág. 118, addit. 2. Citado por PLÖTZ, Robert: *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes,* pág. 259.

22. Lo recoge PLÖTZ, Robert: *La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes,* pág. 259.

23. KÖSTER, Kurt: *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen.* Neumünster, 1983; sobre todo el catálogo en las páginas 119-155.

24. PLÖTZ, Robert: *Imago Beati Iacobi. Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus Maior im Hochmittelalter.* «Wallfahrt kent keine grenzen». München-Zurich, 1984, pág. 258.

25. VAZQUEZ DE PARGA, L. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Tomo I, pp. 129-135.

Fig. 4

Fig. 5.

Fig. 6

LAMINA II

Era, pues, fácil identificar a los peregrinos. Así sucede también en el arte, como se aprecia en los grabados italianos[26], franceses, etc. que los representan. Otro ejemplo puede ser el de los peregrinos que son protegidos por Santiago, que se ven en las puertas de madera de la iglesia del Hospital del Rey, en Burgos, obra renacentista fechable c. 1535.

Hay ocasiones en que nos queda la duda de si la concha llegó a significar también al peregrino en general, pues en una tumba renacentista de la iglesia de Oiron, en el Norte de Francia, cerca del Loira, acompaña al yacente una serie de figuras, entre las que están algunos peregrinos, como sugiere la venera. Uno de ellos, además lleva una medalla que representa a San Miguel, lo que parece sugerir la advocación del cercano Santuario del Mont Saint Michel. Puede tratarse de una asociación simple a aquel santuario, o que —sucedía a veces— se peregrinaba de uno a otro Santuario. (Fig. 7)

Algunos edificios quedaron marcados con signos jacobeos como referencia a la peregrinación. Así podemos recordar que en el presbiterio de la iglesia de Sangüesa (Navarra) y en la fachada de su casa parroquial hay varias insignias del peregrino (bordón, veneras, calabazas). Los mismos signos del peregrino (bordón, calabaza, venera, sombrero) están incisos en una casa de Lapoblación (Navarra). Y, sin duda, se refiere al ambiente jacobeo el conjunto de conchas que hay en la fachada de la casa que por ellas así se denomina en Salamanca[27].

Por analogía es representado el peregrino también con la concha, como sucede en el relieve románico de Santo Domingo de Silos, donde aparece Cristo peregrino de Emaús con la bolsa y la concha. Y también como peregrino es representado en un interesante relieve que muestra a un agustino —quizás el mismo San Agustín— lavando los pies a Jesús, acaso para simbolizar que la atención dispensada al peregrino es tan meritoria como si se le hiciera a él.

2. SANTOS Y TEMAS RELACIONADOS CON EL CAMINO

Una serie de personajes han sido relacionados por la «historia» con Santiago o con el Camino. Así se explica que aparezca Carlomagno en miniaturas del Codex Calixtinus. Pero más nos interesan aquellos aspectos iconográficos asociados con el Camino en diverso sentido: Santuarios dispuestos en el camino; Santos que protegen el Camino; Santos que surgen en relación con él; devociones que traen los peregrinos de Francia, Inglaterra, Italia, etc.

En ocasiones resulta difícil deslindar bien si alguna iconografía se debe a la sugestión del Camino o sólo se potencia por el mismo.

26. En el *Viaggio in Ponente,* de Domenico Laffi, 1681.

27. Podemos recordar que en la Universidad de Salamanca hay una copia del Codex Calixtinus, en la que una miniatura que representa a Santiago tiene como fondo un conjunto de conchas. Y lo mismo se ve en otros ejemplos.

2.1. Santuarios que Picaud cita en el Camino.

Dedica Picaud el capítulo VIII a los «Cuerpos de santos que descansan en el Camino de Santiago y que han de visitar los peregrinos». Se ocupa sobre todo de ejemplos en tierra francesa, de los que llega a hacer minuciosa descripción, singularmente de San Gil, de quien dice que «después de los profetas y los apóstoles, nadie más digno que él entre los santos, nadie más santo, nadie más glorioso, nadie más rápido en auxiliar»[28]. Algunos de los Santos ascienden a coetáneos de Jesucristo, como San Juan Bautista y María Magdalena. Y otros son de tiempos romanos, época en la que padecieron martirio, cual es el caso de San Saturnino de Toulouse.

Sólo menciona Picaud en España a Santo Domingo de la Calzada y los santuarios de Sahagún y León, aparte de la meta final del viaje, Santiago de Compostela:

> «... en España hay que visitar el cuerpo de Santo Domingo, confesor, que construyó el tramo de calzada en el cual reposa, entre la ciudad de Nájera y Redecilla del Camino.
> Hay que visitar también los cuerpos de los santos mártires Facundo y Primitivo, cuya basílica construyó Carlomagno. Junto a la villa se encuentra la alameda en la que se dice que reverdecieron las astas de las lanzas de los guerreros, clavadas en el suelo. Su solemnidad se celebra el 27 de noviembre.
> A continuación se ha de visitar en León el venerable cuerpo de San Isidoro, obispo, confesor y doctor, que instituyó una piadosa regla para sus clérigos, y que ilustró a los españoles con sus doctrinas y honró a toda la Santa Iglesia con sus florecientes obras.
> Finalmente, en la ciudad de Compostela, se ha de visitar con sumo cuidado y devoción el cuerpo dignísimo del apóstol Santiago»[29].

De todo eso nos informa el códice de Aymeric Picaud, pero lógicamente es mucho más lo que había en España y, sobre todo, lo que se fue tejiendo e imbricando con el paso posterior de los tiempos. La fuerza que para la religiosidad medieval tenía el culto a las reliquias determinó la traslación o invención de una serie de ellas en el Camino Jacobeo. De este modo el peregrino podía venerarlas a lo largo de su viaje, al tiempo que en torno a tales advocaciones encontraba más propicia la piedad y el socorro de los hospitales que generalmente se les asociaban. Todo ello se reflejaba en una especie de «densificación iconográfica» del Camino Jacobeo.

2.2. Iconografía de Santos antiguos que ahora «aparecen» en el Camino

Resulta difícil aportar argumentos fidedignos para explicar cuándo aparecen algunas devociones del Camino de Santiago, como sucede con las que se manifiestan históricamente en el siglo XI, precisamente cuando se vigoriza esta vía europea, o quizás con anterioridad.

Tal sucede con la advocación de unos santos de época romana, e incluso específicamente de tiempos apostólicos, a los que se tributará un culto más o menos difundido. Un ejemplo

28. Cap. VIII. Vid. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval...*, pág. 42.
29. Cap. VIII. Vid. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval...*, pág. 66.

se da en Sahagún, que tiene las reliquias de **San Facundo y San Primitivo.** Para la hagiografía medieval, estos eran militares romanos que padecieron martirio, dando lugar a un cenobio altomedieval, ya documentado desde fines del siglo IX, determinando en su alrededor una población a la que el primero dio nombre, Sahagún. La implantación de los frailes benedictinos y otros aspectos históricos darían fama a este lugar.

Habiendo desaparecido el monasterio, al menos podemos ver una representación de estos santos de Sahagún en el bordado barroco de un estandarte que se muestra en el Museo de las Madres Benedictinas de aquella localidad. (Fig. 8)

El mismo carácter de mártir de época romana tiene el centurión **San Marcelo,** que sería venerado en la ciudad de León, donde se cree también que lo era en época altomedieval. Y en la misma ciudad de León había un pequeño monasterio donde se daba culto a otros mártires de época romana, **San Claudio, San Lupercio y San Vitorico.** La fantasía de la piedad popular quiso incluso agrupar a estos mártires romanos de manera que formasen una familia constituida por San Marcelo, su esposa Nonia y sus trece hijos.

Es muy curioso el relieve gótico de «San Marcelo, Santa Nonia y sus trece hijos» que se muestra en el Museo Provincial de León. Y dado lo numeroso de la familia, nos encontramos en la iglesia de San Marcelo que el retablo mayor del templo, de principios del siglo XVII, está completamente ocupado por todos los miembros de ella, que en número de quince llenan el conjunto sin dar lugar a otra referencia. Precisamente, fue realizada la efigie del centurión por el propio Gregorio Fernández, debiéndose los de la esposa y sus trece hijos a la gubia de Santiago Velasco. (Fig. 9)

No está bien estudiado el momento en que aparece la advocación de **San Indalecio**, que se inscribe dentro de los deseos de «auctoritas historica» que muestran las comunidades religiosas, regiones, obispados, etc. para probar su antigüedad o un mayor prestigio. Así sucede con San Indalecio, al que se da por discípulo directo del apóstol Santiago, el cual sería encargado de la evangelización de las tierras del antiguo obispado de Oca, según alguna tradición local.

Existe en el Camino Jacobeo, junto a Villafranca Montes de Oca, un pequeño lago y manantial donde la tradición considera que fue martirizado este compañero de Santiago. Recordemos que en el siglo XI fue trasladada la legitimidad de la antigua diócesis de Oca a la ciudad de Burgos, por lo que la iglesia burgalesa considera como su primer obispo a San Indalecio. No sería extraño que la imagen gótica que tradicionalmente se considera como el «obispo Don Mauricio», en la portada del Sarmental de la catedral de Burgos, sea una representación de San Indalecio[30], fundador de la diócesis de Oca-Burgos. No obstante la más elemental crítica histórica no la acepta así, como sucede con el mismo P. Flórez[31]. En la

30. FRANCO MARTA, Angela: *Escultura gótica en León*. León, 1976, pág. 287. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Castilla y León / 1. La España Gótica*. Ed. Encuentro. Madrid, 1989, pág. 102. AZCARATE RISTORI, José María: *Arte gótico en España*. Madrid, 1990, pág. 154.

31. FLOREZ, Henrique: *España Sagrada*. Tomo XXVI. Madrid, 1771, pág. 29 y sigs.

Fig. 7

Fig. 8

LAMINA III

iglesia parroquial de Espinosa del Camino se venera una imagen de San Indalecio[32], de principios del siglo XIII.

Quizás debamos incluir en semejante interpretación la devoción a la mártir **Santa Marta**, que es venerada en la ciudad de Astorga, aunque no conocemos bien su origen devocional. Lo mismo cabe suponer de la devoción burgalesa a **San Vítores**, centrada en Cerezo de Río Tirón, próximo a Belorado, mártir del s. IX cuya difusión iconográfica posterior se mantiene en tierras burgalesas desde el siglo XV hasta época barroca, sobre todo. Tiene la singularidad de tratarse de un «cefalóforo», como en el ejemplo francés de Saint Denis, lo que nos permite suponer que se trate de una identificación con dicho ascendiente franco medieval. Ignoramos si el ejemplo zaragozano de San Lamberto, también «cefalóforo», se inscribe en esta misma línea de santos de parecida iconografía y si se plantea dentro de esas semejanzas culturales relacionadas con el Camino.

2.3. Iconografía de Santos «trasladados» hasta el Camino Jacobeo

La vitalidad que adquiere en el siglo XI el Camino de Santiago necesita de cierta «sacralización», por lo que una serie de reliquias se van a rescatar de las tierras musulmanas para preservar su integridad y para ponerlas al alcance de los cristianos del Norte, aprovechando un momento en que el sistema de taifas permite a los reyes cristianos hacer estas gestiones. A lo largo del medievo se había hecho ya, por lo que se habían recuperado reliquias como las de San Eulogio en el año 883 o las de San Pelayo en el siglo X. Pero en el siglo XI los reyes tenían superior fuerza y necesitaban el respaldo sagrado para sus empresas.

De gran transcendencia fue el ejemplo de **San Isidoro de Sevilla**, cuyos restos son traídos hasta la ciudad de León. El rey Fernando I realizó el traslado en el año 1063 y los depositó en el monasterio de San Juan y San Pelayo, vinculado a la familia real leonesa que allí tenía su panteón. Lógicamente cambió el nombre del templo, dada la importancia que tenía el prelado de la antigua monarquía hispano-visigoda. No nos extraña que sea un monumento de gran notoriedad desde entonces, con una notable muestra románica, que dispone a su titular como obispo en la fachada.

Pero la fama de San Isidoro fue grande desde el punto de vista cultural y religioso hasta el extremo de que se vio influido por la misma devoción e iconografía de Santiago, apóstol con el que llega a rivalizar en su función de guiador y protector de los reyes y ejércitos cristianos. De ahí que en tiempos barrocos se dispusiera destacando sobre su fachada una escultura pétrea de San Isidoro, realizada en el siglo XVIII, quizás por los Valladolid[33], bajo la modalidad de estatua ecuestre, aunque vestido como prelado, en ademán de guiar a los ejércitos cristianos de Alfonso VII, que le atribuyen la victoria de Baeza en el año 1147 (Fig. 10). El mismo

32. HUIDOBRO SERNA, Luciano: *Las peregrinaciones jacobeas*. Madrid, 1950. Tomo II, pág. 65.
33. LLAMAZARES, Fernando: *Guía de León*. León, 1986, pág. 16.

LAMINA IV

Fig. 9

Fig. 10

santuario leonés conserva una representación semejante en el pendón bordado denominado «pendón de Baeza».

Otro ejemplo notable es el de **San Zoilo**. Si el rey Fernando I potenció la religiosidad leonesa, durante el reinado del sucesor, Alfonso VI, será realizado algo semejante por el conde de Carrión en Tierra de Campos. En efecto, Fernando Gómez, primogénito de los condes Gómez Díaz y Teresa de Carrión que habían aumentado la villa de Carrión con templos, monasterio, puente, ferias, etc. estuvo ayudando con sus mesnadas al rey de la taifa de Córdoba durante los primeros años del reinado de Alfonso VI. En agradecimiento por su colaboración bélica recibió las reliquias del mártir cordobés San Zoilo,[34] que trajo el año 1070 a Carrión donde fueron colocados en el monasterio de San Juan. Lógicamente el monasterio cambió su advocación por la del mártir San Zoilo, alcanzando su iconografía un especial significado para los peregrinos jacobeos que pasaban junto a aquellos muros. Además de su importancia religiosa, San Zoilo cumplió una función taumatúrgica complementaria del apóstol Santiago para los peregrinos jacobeos. El monje Rodulfo[35] escribió el año 1136, entre otros milagros, la curación de un lisiado que venía buscando la curación jacobea desde Gascuña en dirección a Santiago, transportado en un jumento; se le murió este al llegar a Sahagún, por lo que no pudo proseguir su peregrinación, mas fue remediado por San Zoilo que lo curó.

El monasterio de San Zoilo fue renovado en época románica, pero sólo quedan los restos de su torre en la fachada, dentro del conjunto erigido con posteridad, que incluye una amplia portada a manera de retablo donde hay una serie de santos benedictinos, pues ya en el siglo XI fue entregado a la reforma cluniacense que aquí tuvo uno de sus primeros enclaves hispánicos[36]. En dicha fachada se dispone a San Zoilo con vestido propio de su antigüedad. Escaso interés tiene hoy la iglesia, de época barroca, que estaba dedicada a la Magdalena, pero ofrece extraordinario valor el conjunto de sepulturas y, en especial, el claustro trazado por Juan de Badajoz que presenta una rica ilustración iconográfica[37] en claves y ménsulas, dedicada a los personajes testamentarios y benedictinos, principalmente. Además, en la bóveda del ángulo NE incluye a la familia fundadora y a los Santos aquí venerados —en especial San Zoilo—. Es curioso resaltar cómo se figura algún otro personaje, como el mismo San Isidoro, que está en la bóveda del ángulo NO. (Fig. 11-13)

2.4. Iconografía de santos «protectores» del Camino.

La importancia que adquiría el Camino Jacobeo precisó de la asistencia material y hospitalaria hacia la calzada y sus transeúntes. Y con frecuencia ambos aspectos iban unidos

34. Las trajo con las de San Félix y San Agapio.

35. FLOREZ, Henrique: *España Sagrada*. Tomo X, pág. 496.

36. YEPES, Antonio: *Crónica General de la Orden de San Benito*. Valladolid, 1617, pág. 73 y sigs. Está próxima a publicarse una Tesis sobre este monasterio, a cargo de la Diputación de Palencia.

37. REDONDO CANTERA, María José: *El programa iconográfico del claustro bajo del monasterio de San Zoilo en Carrión de los Condes (Palencia)*. «Actas del II Congreso de Historia de Palencia». Palencia, 1990, tomo V, pág. 129 y sigs.

LAMINA V

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 13

Fig. 14

pues lo material y lo asistencial se relacionaban. Reyes, señores, ciudades y monasterios acabaron desempeñando tales funciones de protección jacobea. Pero entre ellos florecieron algunos personajes que finalmente fueron santificados e incluidos dentro de la secuencia de santuarios venerados por los mismos peregrinos.

2.4.1. *Santos «Constructores»*

Este aspecto hay que considerarlo dentro de la modificación que con el paso del tiempo experimentó el trazado del Camino Jacobeo, que originalmente pasaría por lugares difíciles y montañosos del norte peninsular. Aquel camino septentrional debió estar compaginado en parte con otro meridional por el cual fue sustituido en las primeras décadas del siglo XI gracias a la nueva situación favorecida por Sancho el Mayor de Navarra[38]. Con este monarca el Camino se trazó ascendiendo el curso del río Ebro, por Logroño y Nájera, hasta pasar a la cuenca del Duero desde la Bureba hacia la Peña Amaya y Sasamón, desde donde continuaría a Carrión y demás puntos que llevan a Astorga, de acuerdo con el antiguo trazado de la Vía Romana. En efecto, era la Vía que recoge el Itinerario de Antonino en el siglo III denominada *De Hispania in Aquitaniam: ab Asturica Burdigalam* (desde Astorga a Burdeos). Era una vía que desde Astorga seguía un recorrido por Hospital de Órbigo hasta Carrión (coincidente, pues, con el posterior Camino), y que tenía ya en la provincia de Burgos[39] una dirección hacia el NE, con mansiones en territorio burgalés localizadas en *Segisamone* (Sasamón), *Deobrigula* (en el río Urbel). *Tritium* (en el alto de Rodilla, junto a Monasterio) y, ya en la Bureba, en *Vindeleia* (Cubo de Bureba).

A fines del siglo XI se modificó el acceso desde la cuenca del Ebro hacia la del Duero pues **Santo Domingo de la Calzada** se ocupó de mejorar el trayecto por la población de su nombre hacia Redecilla del Camino y Belorado para pasar por los Montes de Oca hasta Burgos, lo cual fue potenciado por la política de Alfonso VI que ayudó en diversos aspectos tal recorrido. Así lo resalta, poco después de la muerte del Santo, el viajero Aymeric Picaud en su guía del peregrino al señalar que «en España hay que visitar el cuerpo de Santo Domingo, confesor, que construyó el tramo de calzada en el cual reposa, entre la ciudad de Nájera y Redecilla del Camino»[40]. (Fig. 14)

Alfonso VI ya había incluido el año 1076 en sus posesiones a la Rioja, donde hubo un personaje, Santo Domingo de la Calzada, que se dedicó hasta su muerte en el 1109 a construir un camino directo entre Nájera y Burgos pasando los Montes de Oca, para lo cual afirmó el camino y realizó varios puentes. Sólo pudo llegar hasta el inicio de la actual provincia burgalesa, más o menos hasta la altura de su pueblo natal de Viloria (Burgos), después de Redecilla del Camino.

---

38. Vid. nota en *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus.* Traducción por los Profs. A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO. Dirigida, prologada y anotada por el primero. Santiago de Compostela, 1951, pág. 498.

39. ABASOLO ALVAREZ, José Antonio: *Comunicaciones de la época romana en la provincia de Burgos.* Burgos, 1975.

40. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval...*, pág. 66.

La iconografía de Santo Domingo de la Calzada queda asociada desde fines de la Edad Media a uno de los milagros que se relacionan con el mismo Santo y con Santiago, consistente en el testimonio de un gallo y una gallina que cantaron después de asados como signo portentoso que testimoniaba a favor de un inocente que salvó así su vida, tema que otras personas sitúan en Toulouse y en Santiago de Compostela. (Fig. 15)

En Toulouse se localiza[41] la anécdota del posadero que denuncia por robo tras esconder él mismo una copa de plata en el equipaje de un huésped, al que ahorcan, pero es salvado por Santiago. En el XV aparece en La Calzada (se lo comunican al señor de Caumont ya en 1417) la escena del gallo, con la denuncia de una enamorada despechada. Otra versión se cuenta sucedida en Compostela a unos bávaros, por lo que se difunde en Alemania, con el detalle de que, cuando se va a verificar la mentira con el posadero, dice que se lo creerá cuando vuelen las palomas asadas que se disponía a comer, lo que sucede.

Esto se representa en la Jodoskskapelle de Uberlingen, en la Jacobuskapelle de Gielsdorf (Kreis Bonn) en la segunda mitad del XV. Otro ejemplo extraordinario es el de las puertas de un retablo de la Sankt Jakobskirche de la localidad bávara de Rotherburg ob der Tauber, representadas por el pintor Friedrich Herlin en 1466 con temas jacobeos repintados en 1582 con escenas de la vida de Cristo, pero que han sido recuperados[42]. En Francia también se repiten varios temas de la versión de De Caumont en La Calzada.

Era representado como peregrino en las estampas populares francesas y españolas que adquirían los peregrinos en recuerdo de su devoción y de la peregrinación. Algunas son muy curiosas ya que ocupa gran parte de la estampa la imagen del Apóstol, en pie, mientras el fondo tiene escenas alusivas al ahorcado y el gallo de La Calzada; por ello en varios casos flanquean al Santo dos figuras implorando su favor, que a veces se identifican con los padres del ahorcado.

Un caso del mismo tema de Santiago peregrino es el que se hace en azabache, como el ejemplar conservado en la catedral de Avila, que sin duda procederá de los prolíficos talleres compostelanos; en este ejemplar abulense lleva Santiago traje corto, pero con rosario, calabaza, libro, venera y bordón, del que cuelga la «pera», que tiene un orificio para alojar alguna reliquia, mientras a sus lados están arrodillados un hombre y una mujer peregrinos, cuya súplica pregona una leyenda en la peana: «Ora pro nobis Beate Iacobe», que tiene además una venera y dos bordoncillos con calabaza. (Fig. 16)

Juan Velaz natural de Quintanaortuño, **San Juan de Ortega** (+ 1163), fue inicialmente un colaborador de Santo Domingo de la Calzada. En el año 1109 realizó una peregrinación a los Santos Lugares, a cuyo regreso se salvó de un naufragio por la intercesión de San Nicolás de Bari.

---

41. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, V.

42. VAZQUEZ DE PARGA, Luis...: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Tomo I, págs. 580-1.

San Juan de Ortega llevó a cabo la continuación del Camino iniciado por Santo Domingo atravesando los Montes de Oca hacia Burgos, donde consolidó el camino e hizo puentes en un tramo que hasta entonces era impracticable por las dificultades del terreno y la soledad de sus parajes.

No obstante, la mejor manera de disuadir los peligros de asaltantes radicaba en la existencia de poblaciones y, en su defecto, en la erección de hospitales a servicio de los peregrinos. Tal hizo San Juan de Ortega, en la peligrosa zona de los Montes de Oca, como señala él mismo en su testamento del año 1152: «... ego Joannes de Quintana Fortumno, gratia Dei Senior de Hortega, de Ecclesia S. Nicolai, de domo quam aedificavi in servitio pauperum in via S. Jacobi, cum fratre meo Martino, locum illum de facultatibus meis, de facultatibus fratris mei, in quo habitabant latrones, nocte ac die Jacobipetas interficientes, multos expoliantes...»[43]

Este santuario y hospedería fue dedicado a San Nicolás, tomando después el nombre de su Santo promotor. Fue acogido en 1138 bajo la protección y dependencia directa del papa Inocencio II, y se organizó con una comunidad de canónigos regulares bajo la regla de San Agustín. El rey Alfonso VII concedió privilegios a este proyecto asistencial y el año 1142 esta insegura comarca se convirtió en dominio de realengo para garantizar la integridad de los transeuntes.

Hoy podemos ver los restos de la Capilla de San Nicolás y la Hospedería, que son ya de época de la ocupación de frailes jerónimos, establecidos desde 1434 hasta el siglo XIX. Pero la obra románica es la parte anterior de su iglesia, que sería completada en el siglo XV por el obispo burgalés D. Pablo de Santa María, cuyo escudo familiar se advierte en la fachada. La cabecera románica es de fábrica cuidada y tiene tres ábsides, el central bien desarrollado, cubierto por bóveda gallonada.

En una cripta —de reciente construcción, en 1966— está dispuesto el «Sarcófago de San Juan de Ortega», que se escondía desde el siglo XV dentro del baldaquino gótico que se alza en el centro de la iglesia. Este sarcófago es una notable obra de fines del siglo XII o principios del XIII, realizada originalmente para adosarla a la pared, como indica el que esté sin labrar la parte posterior. Quizás sea suficiente para comprender sus representaciones que leamos el acta levantada el 1 de marzo de 1474 por los frailes jerónimos cuando se iba a esconder el sarcófago dentro del baldaquino:

> «En el cobertero estaba labrado, faza la mano derecha, la muerte de Sancto, e él como estaba echado en su cama, e sobre él dos ángeles commo levan su alma al cielo: e a la cabesçera del Sancto un obispo, e detrás del obispo ciertos abbades benditos *(benedictinos)*, todos con sus báculos de obispos; e a los pies ciertos canónigos reglares, ca, según se lee, el Sancto fue canónigo reglar. E a la mano ysquierda deste cobertedero estaban labrados unos lazos, aunque non estaban del todo acabados. En la piedra debaxo, faza la mano derecha, estaban labrados los Apóstoles e nuestro Señor en medio, e los quatro Evangelistas; e todo esto de rica obra, según el tiempo. En la cabecera desta sepultura estaba labrado un cordero; e, a la mano ysquierda, toda llana sin labor»[44]. (Fig. 17)

43. FLOREZ, Henrique: *España Sagrada*. Tomo XXVII. Madrid, 1772, cols. 375-6.

44. LOPEZ MARTINEZ, Nicolás: *Apéndice* a la 2.ª edición de PEREZ CARMONA, José: *Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos*. 2.ª ed. Madrid, 1974, pág. 263.

LAMINA VI

Fig. 15

Fig. 16

Fig. 17

Otra obra románica interesante de San Juan de Ortega es el «Crucificado de marfil»[45], de reducidas dimensiones (tan sólo de 12 cms. de alto), que una tradición recogida por Flórez[46] defiende que fue obsequiado por Alfonso VII. Se cree que fue realizado a mediados del siglo XII en los talleres de eboraria de León. Tiene una corona real de plata dorada, y le faltan los brazos ya que fueron despojados hace tiempo. Uno fue llevado por la reina Isabel la Católica el año 1477 en una de sus visitas reiteradas al santuario pues pensaba que tales peregrinaciones propiciaban la maternidad. El otro brazo se entregó al papa Adriano VI en 1522. (Fig. 18)

2.4.2. *Santos «Hospitalarios»*

Son numerosos los hospitales establecidos a lo largo del Camino, dependientes de diversas personas y entidades religiosas, civiles o municipales. Si tomamos el ejemplo de Burgos, consta que en el medievo se multiplicaron los establecimientos asistenciales, y en cierto modo continuaron hasta el siglo XVIII, al servicio de los peregrinos jacobeos. Pero entre las personas que cuidaron a los peregrinos algunos brillaron por sus méritos caritativos, por lo que fueron considerados santos y pasaron a ser incorporados en la secuencia hagiográfica del Camino de Santiago.

Uno fue **San Lesmes** o **San Adelelmo**, que era un francés procedente de la abadía cluniacense de La Chaise-Dieu, en Auvernia, el cual había sido traído por la reina Constanza de Borgoña, esposa de Alfonso VI, dentro de su política europeizadora del reino. Abandonó Adelelmo la corte castellana y se retiró a Burgos para practicar la caridad asistencial con los peregrinos que por allí pasaban hacia Santiago. Fue enterrado el año 1097 Lesmes, con fama de santidad, en la capilla de San Juan, erigida extramuros de la población, ante la puerta que daba acceso por la parte oriental.

Su iconografía no tuvo difusión, pues se limitó a la ciudad de Burgos de la que es patrono. En la iglesia de San Lesmes, que se erigió sobre la primitiva de San Juan, hay algunas representaciones suyas. Sobresale el sepulcro renacentista[47], realizado en los años 1593-96 por el escultor Luis de Gobeo (su pintura se encomendó a Juan de Cea y Pedro Ruiz de Camargo), que muestra un sobrio realismo en la efigie yacente del Santo, que se dispone leyendo un libro.

Más limitada es la importancia de otro Santo burgalés, **San Amaro**, que tiene una pequeña ermita en el Parral de Burgos, junto al Hospital del Rey[48]. Esta modesta capilla fue reedificada en 1614 por fray Pedro de Lazcano, veedor del Hospital del Rey, en memoria de este santo que se cuidaba de los peregrinos. Mas se desconoce de cuándo data su memoria histórica.

---

45. ESTELLA, Margarita: *Esculturas de marfil medievales en España.* «Archivo Español de Arte», n.º 222, págs. 89-115. ANDRES ORDAX, Salvador: *Arte Románico.* «Historia de Burgos», Tomo II, Edad Media-2. Burgos, 1987, pág. 74.

46. FLOREZ, Henrique: *España Sagrada.* Tomo XXVII, cols. 368-9.

47. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Guía de Burgos.* León, 1990, págs. 134-8.

48. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Guía de Burgos,* pág. 172.

Su escasa iconografía se reduce a la representación en escultura que está en la entrada de su ermita, y las escenas de milagros del santo pintados en el siglo XVII por Juan del Valle. (Fig. 19)

Junto a estos santos caritativos vemos que se difunde desde fines de la Edad Media otro santo peregrino que se dedicó también a la asistencia de los pobres y enfermos. Nos referimos a **San Roque,** que fue objeto de una devoción popular muy extendida. No se conocen bien sus datos históricos, pues las primeras noticias escritas parten ya del siglo XV, cuando se escribe en Piacenza (Italia) su hagiografía. Parece ser que había nacido c. 1300 en Montpellier (Francia) y, habiendo quedado huérfano en la adolescencia, vendió sus propiedades y se dedicó a la caridad. Sabedor de que Roma padecía la peste, encaminó sus pasos como peregrino para atender a los enfermos, en tarea muy abnegada. De regreso a su patria se detiene en Piacenza donde se ve contagiado de la peste, por lo que es rechazado y abandonado. Reanuda el regreso y construye una choza en un bosque, donde Dios le atiende mediante un perro que diariamente acude a llevarle un pan y lamerle las llagas. Muere y se operan prodigios, siendo identificado por un tío suyo que ve en el pecho la marca de una cruz, con la que había nacido. Su devoción fue difundida por los dominicos y otros religiosos.

Son numerosas las poblaciones acogidas bajo su patrocinio y muchas las cofradías y ermitas a él dedicadas. En cuanto a su iconografía, es representado siempre como peregrino de traje corto, mostrando las llagas de una pierna, lamidas por un perro que le lleva el pan; a veces también le acompaña un ángel.

Podemos recordar representaciones suyas debidas a Ghirlandaio (XV), Tiziano y Tintoretto (XVI), Van Dyck y Rubens (XVII), etc. Pero nos interesan más por su densidad iconográfica las imágenes populares difundidas en ermitas y templos rurales, donde es efigiado con traje de peregrino incluyendo la venera jacobea. Recordamos sobre todo una escultura popular de San Roque que se encuentra en la ruta jacobea, concretamente en la iglesia de San Juan de Castrojeriz, en la que se representa a San Roque al modo característico de peregrino, provisto de sombrero y bordón, con sus atributos específicos, llagas y perro con pan, pero con la peculiaridad de que muestra en el sombrero la venera típica del peregrino jacobeo, que como se ha indicado está en muchos ejemplos de San Roque. (Fig. 20)

2.4.3. *Iconografía difundida por el Camino*

Son numerosas las devociones que son extendidas en relación con el Camino, de un modo más o menos directo. Es tan amplia la nómina que tan sólo podemos mencionar algunas advocaciones como las de N.ª S.ª de Rocamador, Santa Fe de Conques (Santa Fe tenía su capilla en la girola de la catedral de Santiago). Los hospitales se dedicaban a Santa Catalina, Santa Marina, Santa María Magdalena o San Lázaro.

Son muchas las iglesias dedicadas a **San Martín**, dedicación de influencia francesa, que tiene bajo su nombre el singular templo románico de Frómista (Palencia). También las hay dedicadas a **San Nicolás**, siendo quizás el ejemplo más notable su iglesia de Burgos, ante cuya

LAMINA VII

Fig. 18

Fig. 19

Fig. 20

puerta pasaban los peregrinos, que antes ya había tenido cobijo en el santuario burgalés de San Juan de Ortega, cuya iglesia se había dedicado a este santo de Bari. (Fig. 21)

San Saturnino y San Fermín, han consagrado su fama en Toulouse (Francia) y en Pamplona (España), sin entrar aquí sobre las teorías de su identificación o diversidad. A **Santo Tomás de Canterbury** estaba dedicado un hospital de Astorga en 1195. Y lo mismo habría que indicar de otros santos cuya iconografía se difunde por el Camino.

A ello cabe sumar las distintas **advocaciones de la Virgen.** Císter o Premontré son corrientes francesas que coinciden con la religiosidad hispánica para acentuar en el medievo la devoción mariana. Ello se va a reflejar en distintas advocaciones asociadas al Camino de Santiago, que florecen con especial cuidado hasta el punto de que se ocupa de las mismas el propio Alfonso X en sus Cantigas al narrar los sucesos milagrosos que se operan sobre numerosos peregrinos.

Unas son advocaciones de escaso relieve, como la **Virgen de Santa María la Real del Campo,** en Castildelgado. Una piadosa tradición defiende que la imagen gótica, con su capillita ilustrada con relieves (estos, en el Museo Marés de Barcelona), estaba destinada a un santuario castellano del Camino de Santiago, pero al pasar por aquí los animales de tiro que la llevaban se negaron a proseguir viaje, por voluntad de la Virgen de quedarse en Castildelgado[49].

Mayor trascendencia tienen otros ejemplos, como la **Virgen de Almazán** o **del Manzano,** en Castrojeriz. Con antecedentes indígenas y romanos y estratégica localización defensiva, Castrojeriz, citado ya en crónicas del IX, recibió fuero en el año 974 y más tarde se convirtió en un importante lugar de señorío. Notable es la iglesia de la Colegiata de Nuestra Señora del Manzano[50]. Aunque ya existía en tiempos del conde Garci Fernández esta advocación, en un templo con cabildo regular que fue agregado a la mitra burgalesa el año 1068, si bien guardando la regla benedictina hasta que en el año 1173 se secularizaron, noticias documentales indican que la reina D.ª Berenguela, madre de Fernando III, construyó la iglesia colegial en el año 1214. Su Virgen gótica de piedra, que quizás estuvo originalmente en el parteluz de su portada, fue cantada en las Cantigas de Alfonso X. (Fig. 22)

Gran notoriedad tuvo la **Virgen de Villalcázar de Sirga,** dentro de las Tierras de Campos y el Camino Jacobeo. En la literatura quedó señalada en las Cantigas de Alfonso X el Sabio que indican: «Romeus que de Santiago / ýan foron-lle contando / os miragres que a Virgen / faz en Vila-Sirga». A esta Virgen de Villasirga dedicó Alfonso X doce de sus Cantigas, alguna incluso muy extensa, narrando milagros operados por tal Virgen. (Fig. 23)

---

49. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *La provincia de Burgos.* León, 1991, pág. 39.

50. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Castilla y León / 1. La España Gótica.* Ed. Encuentro. Madrid, 1989, pág. 180.

LAMINA VIII

Fig. 21

Fig. 22

Fig. 23

No se conservan los templos, ermitas, hospitales y otras construcciones que hubo en época románica en Villasirga. Sólo queda el ejemplo tardorrománico o protogótico de la iglesia de Santa María[51], de cuyo proceso constructivo no se conocen datos documentales. Pero se ha encontrado en la cabecera, tras el retablo, una inscripción que dice «In nomine: Domini Dona: Sancha Nabarra: de Galeta: e me puso a mí: e otros cantos: sit illa benedicta». Se supone que se refiere a doña Sancha, que fuera esposa de Fernando II de León, la cual casó el año 1158 con Sancho de Navarra. En tal caso pudiera haberse iniciado la iglesia poco después de dicha fecha, de modo que concuerda con un detalle contenido en la cantiga n.° 229, la cual narra un episodio que sucedió en la iglesia de Villasirga con motivo de la alianza que estableciera el año 1196 Alfonso de León y los moros contra Castilla.

También es interesante la **Virgen de Sahagún.** Sahagún, denominado por Aymeric Picaud como «Sanctum Facundum» y como «Domnos Sanctos» en otros documentos medievales[52], es fin de etapa para el «Codex Calixtinus» en la ruta jacobea. La importancia que tuvo para el peregrino se refleja en la atención que le dispensara la épica al pretender que aquí hubiese intervenido Carlomagno con sus ejércitos y con su patrocinio en la fundación de un templo. Además fue constante sede de la corte real y centro de la reforma cluniacense en Castilla con su monasterio de San Benito. Desde el punto de vista de centro económico hay que recordar que en 1195 le fue concedida a Sahagún la Feria de Pentecostés.

Poco queda hoy en esta población castellana de época románica, como la iglesia de San Tirso, edificio mudéjar del XII. Pero en el monasterio de monjas benedictinas están los restos del rey Alfonso VI, que tanto protegió a Sahagún y a su monasterio benedictino. Recordemos que en el año 1079 el rey Alfonso VI concedió el viejo monasterio de San Facundo a los cluniacenses y que en el año 1085 otorgó a Sahagún un fuero para propiciar el asentamiento de artesanos de todos los lugares de España y del resto de Europa: herreros, sastres, peleteros, etc.

Pese a las desapariciones, queda el testimonio de algunos restos escultóricos procedentes de Sahagún. Tal es el caso de la **lauda funeraria de Alfonso Ansúrez** (M.A.N.), que nos compensa algo de la pérdida de los panteones reales de Sahagún. Se trata de la tapa sepulcral, de 8 de diciembre de 1093, del hijo de Pedro Ansúrez, ayo y consejero del rey Alfonso VI. También es interesante un relieve de la **Virgen con el Niño** (M.A.N.), como trono de Dios. Recordamos asimismo como procedente de Sahagún el «Capitel Apóstoles», conservado en el Museo de León.

En el Museo de las Benedictinas hay una **Virgen Peregrina,** escultura barroca de candelero, que procederá del Santuario mudéjar que en ruinas se conserva.

3. ICONOGRAFIA DEL APOSTOL SANTIAGO

Lógicamente, en la iconografía del Camino de Santiago ocupa un lugar prioritario precisamente la representación del propio Apóstol.

---

51. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Castilla y León / 1. La España Gótica,* págs. 274-279.
52. BRAVO LOZANO, Millán: *Guía del peregrino medieval...,* pág. 95 (nota 16).

Por otra parte hay que tener en cuenta que la evolución histórica deriva hacia una situación de diversidad de «Caminos» jacobeos, hasta el punto de ocupar la iconografía del apóstol Santiago numerosos templos de España. Además su presencia se percibe también en otros muchos lugares europeos y americanos.

El tema de Santiago, evidentemente, desborda el estricto campo convencional de la imaginería y la pintura para llegar a otros aspectos de la representación plástica, como es el grabado, bordados, platería, metalistería, etc.

3.1. La «verdadera efigie» del Santo

En la iconografía religiosa existió cierta preocupación por encontrar la «verdadera efigie» de los Santos, con el objeto de lograr una más sencilla identificación por los fieles, así como para conseguir una propiedad que evitara errores y confusiones. En el caso de los apóstoles no se podía saber su auténtica fisonomía, lo que no impidió que la hagiografía quisiera caracterizarles en ocasiones.

Esto sucede con Santiago que es descrito en uno de los sermones del *Liber Sancti Iacobi* como bello, casto, etc.: «Erat enim forma pulcherrimus, specie decorus, statura procerus, corpore castus, mente devotus, amabilis aspectu, prudentia preditus, temperantia clarus...».

3.2. Las imágenes de Santiago

Son fundamentalmente tres los aspectos que adquiere Santiago en su iconografía, aunque también se mezclan algunos de ellos: como apóstol, como peregrino y como guerrero.

Existen varias representaciones de **Santiago como apóstol**, sin insignias. Se le dispone con el convencional vestido de los apóstoles, de túnica larga y manto, incorporando a veces el libro. No obstante, lo más frecuente es que se añada algún pequeño detalle, a manera de insignia, que permita una fácil identificación, siendo lo más habitual que apoye en un bordón largo, o que se toque con un sombrero ilustrado con una venera. Precisamente son los grabados los que facilitan composiciones y tipos a los pintores y escultores.

En este caso recordemos un bello modelo de Apóstol Santiago dibujado por J. Stradanus, grabado a buril por Just Sadeler hacia el año 1600, en el que incluye un sencillo bordón. Juan Fernández Navarrete el Mudo pinta a Santiago Apóstol apoyado en un bordón. El pintor Antonio del Castillo realizó un Santiago Apóstol de gran belleza con bordón, pero incluyendo esclavina y venera.

Entre las representaciones de Santiago como Apóstol recordamos la que se encuentra en la fachada de Platerías, de la catedral de Santiago, donde está a la derecha de Jesús. También se encuentra como apóstol en el Pórtico de la Gloria. En iluminación del Codex Calixtinus se recoge al Santo Apóstol asimismo. Pero suele ser representado como apóstol en las series

de esculturas que se hacen con Apostolados para los retablos de las épocas renacentista y barroca, como en la catedral de Burgos o en la iglesia de San Juan de Castrojeriz; también en un fresco barroco, en la Capilla de la Dormición, del Monasterio de las Descalzas Reales, de Madrid.

Muy pronto aparece el tipo de **Santiago como peregrino**. Ya en el arte románico se manifiesta así, como reflejo de la importancia que entonces había alcanzado la atracción hacia el santuario compostelano. Adopta el tipo específico de peregrino jacobeo, que se conoce, tanto en traje largo como corto, y con toda suerte de insignias.

Se ve un ejemplo románico del siglo XII en Santa Marta de Tera (Zamora) (Fig. 24). Ya avanzado el siglo XII, dentro de la inflexión idealizadora y amable del protogótico es representado, con San Juan, en la Cámara Santa de Oviedo. Y ya con el nuevo estilo gótico, en la portada septentrional de la catedral de León está acompañando a San Pedro, si bien adquiere cierto aire sacerdotal en el gorro cónico con que se toca y en la vestidura abotonada. Es más evidente en el ejemplo de la gótica escultura lígnea que se conserva en la iglesia de San Martín de Frómista. Hay ocasiones en que la representación de Santiago goza de cierta ambivalencia, pues en realidad se quiere representar al Apóstol, aunque para su más fácil identificación se le dote de insignias de peregrino jacobeo. Así lo vemos en la escultura gótica que hay en el trasaltar de la catedral de Toledo, donde está en pie, con un libro, pero con bordón y venera. (Fig. 25)

Podemos recordar una lista de otros ejemplos de «Santiago peregrino». Un relieve en madera, en la sillería coral de la Catedral de León, del siglo XV, obra iniciada en 1467, realizada por Jusquín, Juan de Malinas y Copín de Holanda. La escultura del retablo de la cartuja de Miraflores, de Burgos, por Gil de Siloe, donde aparece como «peregrino» por su relación con el rey Juan II. En platería, merece ser recordado el Santiago peregrino, que figura en la custodia realizada por Enrique Arfe, en el Museo de Sahagún. En este mismo Museo hay un relicario de madera, del XVII, que efigia el busto de Santiago peregrino. Otras son las esculturas de la iglesia de Santa María, de Castrojeriz, la de la catedral de Angers (Francia), la gótica de la iglesia de Oiron (Francia), de fines del XV o principios del XVI, de tipo flamenco; y otros ejemplos en grabados, pinturas, etc. (Fig. 26-28)

Son también abundantes las representaciones de **Santiago como militar** ya que pronto se «apropió» la monarquía del culto al Apóstol convirtiéndole en su protector en las batallas contra los musulmanes, de donde derivó la propia representación jacobea con la correspondiente condición militar.

Esta concepción de Santiago militar prefiere el modelo de guerrero ecuestre, pero hay ocasiones en que se dispone a Santiago en pie, con la espada. Tal es el caso del grabado «Santiago peregrino con espada»[53], que tiene el escudo de la corona de Castilla con Granada, y la leyenda «A sangre y fuego».

---

53. PEÑA, A. C.: *Santiago, Patrón de España y del Ejército*. «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.° 28, págs. 65-70.

LAMINA IX

Fig. 24

Fig. 25

Fig. 26

Fig. 27

3.3. Ciclos y temas iconográficos jacobeos

La devoción a Santiago motivó que en varias ocasiones se representaran ciclos completos de su iconografía, entre los que otras veces se escogía algún tema predilecto. Sin embargo, según las necesidades e intenciones significativas, los ciclos se especializaron.

En algunos retablos o dentro de otros conjuntos dedicados a la vida del Santo aparecen **temas de la vida apostólica**, con inclusión de episodios relacionados con su juventud, vida con Cristo, etc.

En unos sólo es el acompañante de escenas colectivas: Oración del Huerto, Lavatorio de los pies, Ultima cena, Ascensión o Asunción.

Uno de los temas más significativos es precisamente el de la **Degollación de Santiago,** del que resaltamos por su antigüedad el grabado xilográfico contenido en el «Liber Chronicarum» o Crónica de Nuremberg[54], impresa en Nuremberg el año 1493 (Fig. 29). Otro ejemplo del martirio del santo es la bella composición pintada por Juan Fernández Navarrete «el Mudo» (Escorial, Salas Capitulares). Podemos recordar también el lienzo del «Martirio de Santiago», pintado por «Fran^co^ de Zurbarán», abajo a la izquierda, sobre la piedra. Es una obra que se conserva en el Museo del Prado, de Madrid, pero procede del retablo mayor de la Iglesia de N.ª Sra. de la Granada, en Llerena,[55] para donde fue pintado en 1636-41.

Planteamos la hipótesis de que esta degollación de Santiago suscitara la devoción a otros santos «degollados», que así alcanzarían cierta familiaridad iconográfica, en especial en el caso de los Santos «cefalóforos», a los que se tributa culto potenciado por el camino jacobeo. Recordemos a Saint Denis, San Vítores, etc.

Otros temas santiagueses son: la vocación de los hijos del Zebedeo, Santiago y San Juan Evangelista; Conversión y bautismo del mago Hermógenes; su condena a muerte o el bautismo del escriba Josías cuando el santo iba hacia el martirio (esto último es noticia extrabíblica, ya que es en los Hechos apócrifos donde se cuenta que el escriba Josías lo llevó ante Herodes; se arrepintió el acusador, siendo perdonado con un beso de paz, y fueron decapitados los dos juntos).

Dentro de la vida apostólica de Santiago se inscribe su presencia predicando en España, como se observa en un interesante grabado francés[56], pero lo más reiterado es su **relación con la Virgen del Pilar,** que se incluye dentro de los temas específicamente hispánicos. De

54. «Liber Chronicarum o Crónica de Nuremberg», escrito por Hartmann Schedel, e impreso en Nuremberg por A. Koberger, 1493. Vid. LOPEZ SERRANO, Matilde: *Iconografía de Santiago en los libros y grabados de la Biblioteca de Palacio.* «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.º 28, págs. 57-64.

55. PEREZ SANCHEZ, Alfonso Emilio (Director del Museo), MENA MARQUÉS, Manuela (Subdirectora del Museo) y SERRERA, Juan Miguel (Comisario de la Exposición). *Zurbarán. Museo del Prado. 1988.* Catálogo de la Exposición. Banco Bilbao-Vizcaya. Pág. 290, con estudio de la obra por Claudie Ressort.

56. Es una xilografía del siglo XVI, de escuela francesa (Bibliothèque Nationale. Cabinet des Estampes).

estos temas del Pilar hay varios grabados[57] que contribuyeron a la difusión de la advocación del Pilar durante el siglo XVIII. De las pinturas más notables, recordamos la realizada por Francisco Bayeu, en el Palacio Real de Madrid, sobre la «Aparición de la Virgen a Santiago y los Siete Convertidos».

Aparte de esos temas apostólicos, la evolución histórica del culto relacionado con Galicia derivó hacia **temas de la traslación e invención de su cuerpo en Compostela,** pues constituyen el fundamento del notable desarrollo específico de su culto en España[58].

Una de los ejemplos más ingenuos y antiguos es el contenido en un frontal del siglo XIII, en el Museo de la Catedral de León, que represente en relieve cuatro escenas rodeando a la efigie del titular. (Fig. 30)

Un ciclo muy interesante aparece en el retablo de la Capilla de Santiago, en Villalcázar de Sirga, realizado hacia el año 1530, el cual consta de una serie de pinturas, que se han puesto en relación con el pintor Cristóbal de Herrera[59] (Fig. 31). Además, en el centro se incluye una escultura de Santiago, en pie, como peregrino, pero en traje corto, con bordón, sombrero echado hacia atrás, calabaza, y con libro en su mano izquierda. Parrado[60] cree que esta imagen es obra del escultor Juan de Valmaseda.

Finalmente, se difunden también **temas de sus milagros, voto y patronato hispánico,** protegiendo a los ejércitos y reyes españoles que durante el medievo libraban continuas batallas contra los moros.

De este asunto hay varias series grabadas dentro de libros publicados, en especial por iniciativa de la Orden Militar de Santiago, así como también aspectos parciales del mismo. Esta representación tiene un especial interés para la iconografía española, por lo que procede comentar algunas modalidades de sus orígenes y de sus manifestaciones.

El grabador Diego Astor realizó una serie de ilustraciones para la hagiografía del Apóstol[61] titulada *Historia del Apóstol de Jesús Christo, Sanctiago Zebedeo, Patrón y Capitán*

57. Uno de los más interesantes es el grabado que incluye también a San Francisco, realizado con buril y aguafuerte, en el siglo XVIII, según una composición de Marati.

58. Ejemplos de Ciclos de su vida se reproducen en varias láminas de la conocida obra de VAZQUEZ DE PARGA, t. III: capiteles de la cat. de Tudela (35); retablo de alabastro inglés, donado por John Gooyear en 1456, en la catedral de Santiago de Compostela; retablo del XV, en pintura sobre tabla, de Vall Espinosa (Museo Episcopal de Tarragona) (37); retablo de pintura sobre tabla del XV, por Nicolás Francés, en el retablo mayor de la catedral de León (38); una tabla (con un episodio) del maestro de Astorga, en el M.° Lázaro Galdiano (39); retablo gótico lineal, c. 1300, de Frontanyá (Museo de Solsona) (40-41-42).

59. ANTOLIN FERNANDEZ, J.E.: *Estudio sobre Villasirga.* «B.I.T.T.M.», N.° 30. Palencia, 1970, pág. 212.

60. PARRADO EL OLMO, Jesús María: *Atribuciones a Juan de Valmaseda.* «Boletín del Seminario de Arte y Arqueología», XL-XLI. Valladolid, 1975, pág. 657.

61. ROTETA DE LA MAZA, Ana María: *La ilustración del Libro en la España de la Contrarreforma. Grabados de Pedro Angel y Diego de Astor. 1588-1637.* Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Toledo, 1985; vid. págs. 167-216; cat. D.A. 13-31; figs. 21-31.

LAMINA X

Fig. 28

Fig. 29

Fig. 30

General de las Españas, por D. Mauro Castellá Ferrer, 1610, obra de gran riqueza iconográfica, de la que destacamos la composición de «Santiago a caballo, con privilegios reales y de la nobleza ofrecidos al apóstol». Se trata de una tarea realizada a buril y toques de aguafuerte, con una composición general de Santiago matamoros, rodeada de una serie de escenas menores referidas al sueño del rey en el que se le aparece el apóstol, la batalla de Clavijo y la subsiguiente institución del Voto de Santiago. (Fig. 32)

3.4. Santiago guiador de los ejércitos y reyes españoles

La invocación de una protección divina sobre los ejércitos que luchan contra sus enemigos ha sido una constante en todas las religiones y países. Desde el punto de vista cristiano se produce ya con el propio emperador Constantino y se va a ver en otros personajes, pues además de Santiago con los reyes hispánicos, se reflejará en San Ambrosio y San Ladislao de Hungría.

Por otro lado recordemos que era frecuente llevar reliquias a las batallas, a veces incluidas dentro de imágenes, como se recuerda en el ejemplo de la Virgen de Arlanza[62].

Dentro del ambiente europeo que ve en las cruzadas a Tierra Santa un ejercicio propio del «miles christianus» no puede sorprender que los cristianos de España vieran en Santiago un valedor y guía en sus luchas contra los musulmanes y un protector de sus reyes.

Recordemos, además, que dentro del ambiente de apropiación francesa del tema jacobeo, que pretendía incluso el hallazgo de su sepulcro y la potenciación del Camino por el mismo Carlomagno, este emperador es considerado bajo la protección de Santiago, como se representa en una vidriera del siglo XIII en la catedral francesa de Chartres.

Los antecedentes del **patronato sobre España,** no obstante, se remontan documentalmente hasta el siglo VIII, ya que en tiempos del rey Mauregato (783-8) se compone el himno acróstico *O Dei Verbum, Patris ore proditum,* en el que se invoca a Santiago como «Caudillo refulgente de España, defensor poderoso, patrono familiar... asiste piadoso a la grey, que te ha sido encomendada». Pero no hay que olvidar que en documentos de Alfonso III y Ordoño II es considerado como protector y patrono.

El primer portento que se pretende de la protección de Santiago se produciría en la **batalla de Clavijo** del año 834, cuando Santiago se aparece al rey Ramiro I (842-850) en sueños, venciendo a los moros sobre un caballo blanco y con un estandarte blanco —color que simboliza la victoria—, hecho que fue transmitido a partir de una narración legendaria. Esta noticia fue recogida por R. Ximénez de Rada quien dice que el rey venció al grito de «Adiuva nos D(omine) et Ste. Iacobe»[63]. Y, por su parte, Alfonso X[64] explica que «Ý Santiago con una

62. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *Arte Románico.* En «Historia de Burgos». Tomo II, Edad Media-2. Burgos, 1987, págs. 74-5.

63. *De rebus Hispaniae,* s. XIII, 4, 15.

64. *Crónica Gen. Esp.,* ed. M. Pidal, 560ss.

Fig. 31

Fig. 32

LAMINA XI

espada en la mano desbarata el ejército de los infieles». Un voto del rey en Clavijo originó el «voto de Santiago», aunque hay que advertir que el «Privilegio de los Votos o Diploma de Ramiro» no fue redactado hasta mediados del siglo XII.

Son muchas las representaciones que se hicieron desde entonces, siendo un ejemplar tardío, pero importante artísticamente, el de la composición sobre «Santiago en la batalla de Clavijo», fresco de Conrado Giaquinto que se encuentra en el platillo de la bóveda que da acceso a la capilla del Palacio de Oriente de Madrid[65] (Fig. 33). Después veremos varios ejemplos más.

Pero la ayuda providencial se repite en varias ocasiones como sucederá ya en el siglo X cuando el rey Ramiro II vence a Abderramán III en la **batalla de Simancas,** en la que el Apóstol luchó a favor de los cristianos.

Fernán González visita el sepulcro de Santiago en 956; y se dice que se le apareció en vísperas de la **batalla junto a Piedrahita** contra Almanzor, cuando el conde rezaba. Entonces se le presentó Santiago Apóstol para animarle en un momento en que él se quejaba rezando a Dios:

«Querellándose a Dyos el conde don Ferrando,
los fynojos fincados, al Cryador rrogando,
oyó vna grrande boz que le estaua llamando:
«Ferrando del Castyllo, oy te creçe muy grrande vando».
Alçó suso los ojos por ver quien lo llamaua,
vio al santo apóstol que de suso le estaua,
de cavalleros con él mucha grran conpaña lleuaua,
todos armas cruçadas commo a él semejauan»[66]

Agradecido por su ayuda peregrinó el año 956 a Santiago el conde Fernán González:

«Despydióse el conde, con todo fue su vya,
fue para Santyago, conplio su rromerya»[67] (Fig. 34)

También interviene Santiago para favorecer la **conquista de Coimbra** por Fernando I. El romance del Sitio de Coimbra, inspirado en el Códice Calixtino[68], narra cómo un obispo griego que estaba como ermitaño en la Sagrera santiaguesa criticó a unos peregrinos que

65. MARQUES DE LOZOYA: *El apóstol Santiago y los Reyes de España.* «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.° 28, págs. 12-16.

66. *Poema de Fernán González.* Ed. facsímil coordinada por César Hernández Alonso, Vitoria, 1989, pág. 220.

67. *Poema de Fernán González.* Ed. cit., pág. 236.

68. Milagro 18 del Codex.

LAMINA XII

Fig. 33

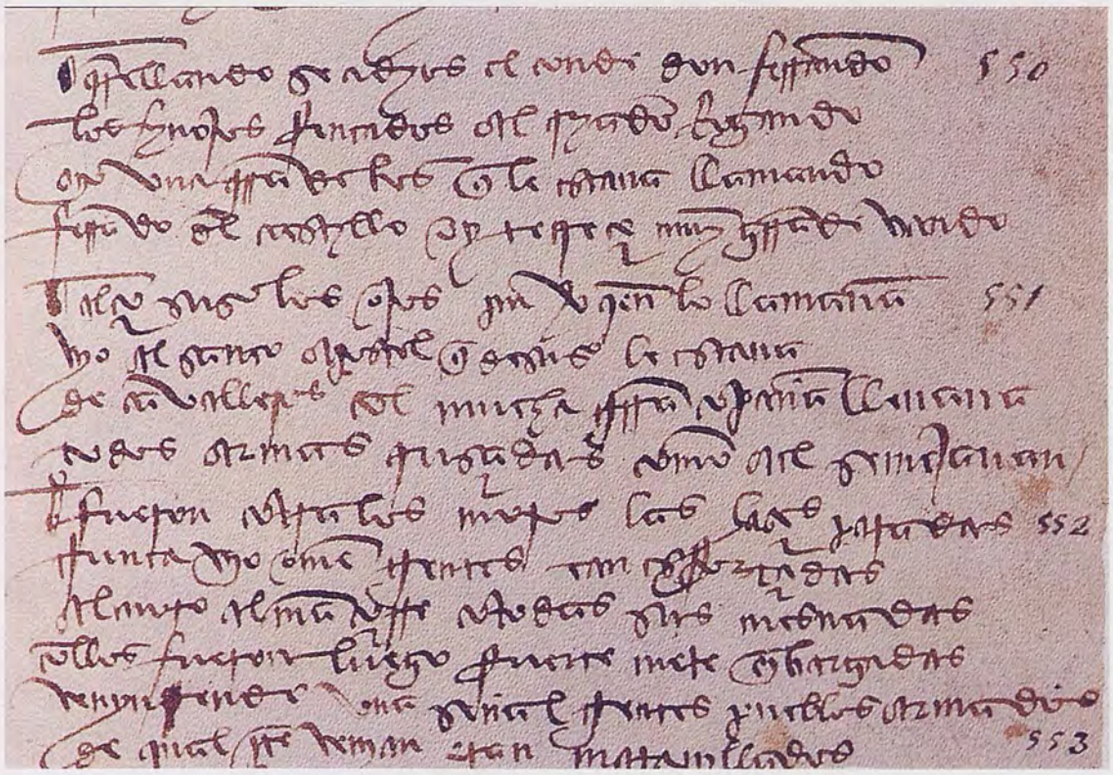


Fig. 34

invocaban la ayuda bélica de Santiago, pues le parecía impropia del apóstol; se le apareció por la noche Santiago, con dos llaves en las manos, diciéndole que al día siguiente, en la hora tercia; abriría las puertas de Coimbra, que llevaba ya siete años sitiada por el ejército de Fernando I; así, en 1064, se franqueaban las puertas. Fernando I fue dos veces a Santiago; una para pedir ayuda en el sitio de Coimbra, y otra para agradecer su mediación con los gobernadores de las plazas conquistadas en el año 1065.

Las asistencias originales, por otro lado, determinaron que cuando se fundó una nueva orden militar el año 1170 se puso bajo la advocación del apóstol, **Orden Militar de Santiago** que tuvo gran importancia en la evolución histórica medieval y en el desarrollo de la iconografía jacobea.

Es tradición la de su **aparición al Cid en Valencia** con motivo de la batalla contra el rey Bicar, en la que murieron veintidós reyes moros. También se apareció **en el cerco de Huesca** al rey Pedro I de Aragón en el año 1096. Ayudó a Alfonso VIII en la **batalla de las Navas de Tolosa,** en 1212. El 2 de enero de 1492 desplegó Alonso de Cárdenas el pendón de la Orden de Santiago en Granada, invocándolo.

Así se explica que en las propias armaduras y estandartes se efigie al Apóstol Santiago ecuestre, como se ve en diversos ejemplos[69].

Los reyes se consideraban como alféreces de Santiago, al que también se tenía devoción en los reinos orientales de Navarra y Aragón. En el siglo XVIII disminuye el interés de los reyes, que son Borbones. Era un tiempo de hipercrítica; pero el romanticismo del siglo XIX volvió su mirada al medievo.

Santiago también dio **auxilio a los españoles en sus tareas ultramarinas**, según cuenta el cronista Bernal Díaz del Castillo. Así, se dice que ayuda a Hernán Cortés en América, y del mismo modo asistió a Alonso de Ojeda y Francisco Pizarro.

Resulta significativo, igualmente, que la **Cruz de Santiago** estuvo en la vela trinquete de la nao «Victoria» de Sebastián Elcano con la inscripción «in hoc signo, bona via».

3.5. Iconografía de Santiago ecuestre

La mayoría de estos temas en que Santiago aparece como caudillo o guiador de los ejércitos responden al tipo de Santiago ecuestre, lo cual es lógico desde diversos puntos de vista con que se quiera considerar. Lo es, necesariamente, para quien acaudilla a un ejército medieval

69. PEÑA, A. C.: *Santiago, Patrón de España y del Ejército.* «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.º 28, págs. 65-70. Reproduce varios ejemplos de «Santiago Matamoros»: Parte anterior de la pechera de la barda de un caballo, de la primera mitad del s. XVI: grabado al aguafuerte y burilado a mano. Peto del arnés ligero de guerra de Carlos V, que llevó a la expedición de Argel en 1541, con representación grabada y dorada de Santiago. Gran estandarte amarillo, en el «Inventario iluminado de Carlos V» (aparecen Dios Padre, Santiago, dos columnas con águila bicéfala y San Andrés con la cruz de Borgoña).

contra los enemigos. Por otra parte lo es por razones específicas de la condición de caballero. Y también, porque responde al viejo concepto de dignidad que desde la antigüedad ve en el retrato ecuestre un modelo preeminente, como es en los ejemplos de Marco Aurelio en Roma, de los jinetes bizantinos o de la propia escultura de Carlomagno. La cristiandad medieval acuñó la imagen del «miles Christi» de acuerdo con el tipo de caballero victorioso[70]. En tal sentido se inscriben los santos orientales, como San Jorge, San Demetrios o San Mercurio.

Se trata de la victoria del bien sobre el mal, que llevará también a representar a los propios reyes hispánicos, y a muchos nobles, como se ve en el Libro de la Cofradía de Santiago de Burgos.

Uno de los ejemplos más antiguos es el del denominado **tímpano de la batalla de Clavijo**, en una ventana del lado meridional del crucero de la catedral de Santiago de Compostela, dotada de arquivolta formada por ángeles, que incluye un relieve en el que tres figuritas orantes acompañan, a cada lado, a la representación ecuestre del Apóstol, que blande una espada en la mano diestra, y en la izquierda lleva un estandarte con la leyenda «SCS. IACOB. APLVS. XPI». Se ha pretendido que las seis figuritas orantes representan a las doncellas liberadas por la victoria del Clavijo, mas también pueden significar a la cristiandad en general. (Fig. 35)

En Betanzos hay un tímpano que copia el ejemplo compostelano. Otro jinete medieval está en una miniatura contenida dentro de la copia que del Codex Calixtinus conserva la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

Y dada la importancia del Apóstol, el rey Pedro I concedió en 1355 al concejo compostelano la utilización en su enseña de la figura ecuestre de Santiago, estandarte que pudo ver entre los años 1465-67 el barón León de Rosmithal de Blatna, quien lo describe con el caballo y vestiduras pintadas con conchas como las que llevaban los peregrinos en sus esclavinas.

De la costumbre de sintetizar la victoria sobre el enemigo derivó la idea de colocar a los vencidos bajo el caballo de Santiago, por lo que la costumbre popular fijó la expresión de **Santiago Matamoros**, mantenida durante mucho tiempo.

Ya en el Tumbo B de la Catedral de Santiago se contiene una miniatura de Santiago Matamoros, pues yacen bajo el caballo, mientras él levanta amenazante la espada y muestra un estandarte con venera; la leyenda nos señala que se trata de «IACOBUS: XPI: MILES».

Pero la mayor difusión de la iconografía se extiende con **los grabados** desde fines del siglo XV, teniendo parte importante la **Orden de Santiago**[71]. Así se aprecia en los grabados

70. Vid. varios estudios de Ruiz Maldonado, en especial RUIZ MALDONADO, Margarita: *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*. Salamanca, 1986.

71. LOPEZ SERRANO, Matilde: *Iconografía de Santiago en los libros y grabados de la Biblioteca de Palacio*. «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.° 28, págs. 57-64. CARLOS, Alfonso de: *La Orden Militar de Santiago*. «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.°28, págs. 71-77.

de «Santiago matamoros» que figuran en las obras de la Orden, entre las que recordamos: «Compilación de los establecimientos de la Orden de la Cavallería e Santiago del Espada», Sevilla, 1503. «Regla y establecimientos de la Orden de la Cavallería de Señor Santiago del Espada», León, 1555. «Regla de la Orden y Cavallería de S. Santiago del Espada...», Amberes, 1598. «Regla y establecimientos de la cavallería de Santiago del Espada...» por el lic. García de Medrano. Valladolid, 1603. «Regla y establecimientos de la Orden y Cavallería del glorioso Apóstol Santiago, Patrón de las Españas...»[72], por Francisco Ruiz de Vergara, Madrid, 1656. «Constituciones y Estatutos del Colegio mayor salmantino de Cuenca, dedicado a Santiago Zebedeo»[73], Salamanca, 1662.

También otras entidades, como el **Real Hospital de Santiago**, recurrieron al tema de Santiago ecuestre en los grabados que incluyen en bulas que expedían[74], como se ve en la impresa en Madrid el año 1730, la de Lisboa de 1732, o las que se editan en Santiago el año 1755, por Ignacio Aguayo y Aldemunde, y el año 1769, por Fraiz.

Algo semejante ocurre con el «Santiago ecuestre», que figura en una Hoja de Sumario de gracias y defensa del Patronato único y singular del Apóstol Santiago, que se publicó en el siglo XVII.

En las **Historias religiosas y de conquistas** o **del propio Santiago**, se le suele representar como guerrero ecuestre, con especial preocupación durante las primeras décadas del siglo XVII. Entre los principales ejemplos podemos recordar los siguientes.

Del grabador Diego Astor es el «Santiago Matamoros», realizado según el dibujo de Juan Bautista Monegro, que figura en la portada del libro de Salazar de Mendoza[75] *Monarquía de España*, 1622. Un grabado en cobre de «Escudo real con Santiago a caballo con espada en alto» se publica en «Sacellum Regium hoc est de Capellis et Capellanis Regum»[76]. Vicente Tortoreti. Madrid, 1630. Francisco Martínez. Xilografía es el «Santiago a caballo con espada en alto, pisoteando a los enemigos», de 1618, que figura en el frontispicio de «Coronica de los moros en España»[77]. F. Jayme Bleda. Madrid, 1618. Francisco Martínez. En cobre se hace el grabado del «Escudo real con Santiago a caballo con armadura», que aparece en la ya citada «Historia del apóstol Santiago Zebedeo»[78] Madrid, 1610.

---

72. Grabado a buril con toques de aguafuerte, por Pedro de Villafranca.

73. Grabado a buril con toques de aguafuerte; el grabado está fechado: «ANNO 1658».

74. BOUZA BREY, Fermín: *Las bulas del Gran Hospital Real de Santiago impresas en los siglo XVII y XVIII*. «Compostellanum», 1956.

75. Vid. ROTETA DE LA MAZA, Ana María: *La ilustración del Libro... Grabados de Pedro Angel y Diego de Astor...* Cfr. la nota 61.

76. GARCIA VEGA, Blanca: *El grabado del libro español. Siglos XV-XVI-XVII*. Valladolid, 1984. Cat. N.° 2073; t. I, pág. 225, foto 500; t.II, pág. 295.

77. GARCIA VEGA, Blanca: *El grabado del libro español...* Cat. N.° 2128; t. I, lám. 540; t. II, pág. 308.

78. GARCIA VEGA, Blanca: *El grabado del libro español...* Cat. N.° 2012; t. I, pág. 225; t. II, pg. 282.

Pero ya desde fines del siglo XV se realizan otras obras de gran interés de las que espigamos **otros ejemplos ecuestres.** Recordemos la escultura del siglo XVI en la catedral de Burgos, dispuesta en el lado meridional del cimborrio la cual se divisa de lejos por encima de la puerta del Sarmental. O bien la escultura ecuestre, sobre la fachada barroca, meridional, en San Marcos de León[79]. En la misma fachada de la Conventual de San Marcos, en León, se encuentra un altorrelieve en piedra con la inscripción «SEPTIEMBRE 5 DE 1715». (Fig. 36)

Asimismo es interesante llamar la atención sobre algunas representaciones de **Santiago ecuestre americano**[80], como dos lienzos de la «Aparición de Santiago en el sitio de Cuzco», uno propiedad del Marqués de Aycinema y otro de D. Pedro de Osma.

Por otra parte también cabe advertir ciertas **influencias del Santiago ecuestre** que llevarán a otros ejemplos, sin duda por relación funcional, hagiográfica, histórica o de «auctoritas historica» con el Apóstol Santiago.

Un ejemplo es el de **San Isidoro**, con el que se remató en época barroca la fachada meridional de su templo en León, en el cual se dispone a este sevillano como obispo pero a caballo haciendo referencia al conocido milagro medieval de la batalla de Baeza. También influye en la iconografía de **San Millán**, que ayudó a los ejércitos cristianos en su zona de influencia, en la Rioja, tierras de Miranda y sus proximidades, donde a veces puede confundirse la iconografía de ambos.

Creemos que también influye la iconografía del Santiago Matamoros en otras representaciones no hagiográficas, como es el caso del retrato ecuestre del **Cardenal Mendoza**[81], lienzo realizado a principios del siglo XVIII por Manuel Peti Vander, para el Colegio de Santa Cruz de Valladolid, que a su vez se inspira en el grabado del **Cardenal Gil Carrillo de Albornoz**, obra de Curtius, publicado el año 1612 en Bolonia, que también pudo haber sido influido por la iconografía ecuestre jacobea.

3.6. Santiago, protector de los reyes

Dada la protección y guía que los ejércitos recibían del Apóstol Santiago, los monaras se consideraban como alféreces suyos.

El obispo Gelmírez bautizó a Alfonso VII en Santiago. Pero lo más significativo es que precisamente en Compostela fue armado caballero Alfonso VII el 25 de mayo de 1124.

---

79. Vid. PEREZ CHINARRO, José María: *Un dibujo para la fachada de San Marcos de León.* «BSAA», LI, 1985, págs. 494-7. Se refiere a las obras de época barroca, de principios del XVIII, con un dibujo de Pedro de Valladolid; en él no se incluía el relieve de Santiago en la batalla de Clavijo.

80. MORENO BAEZ, Enrique: *Aparición de Santiago en el sitio de Cuzco.* «Compostellanum», 1956.

81. ANDRÉS ORDAX, Salvador: *El retrato ecuestre de D. Pedro González de Mendoza, Cardenal de Santa Cruz.* «Homenaje al Prof. D. José María Azcárate Ristori» (en prensa, 1991). ANDRÉS ORDAX, Salvador: *La «imagen» del cardenal Mendoza.* «La introducción del Renacimiento en España: el Colegio de Santa Cruz. 1491-1991». Valladolid, 1992.

LAMINA XIII

Fig. 35

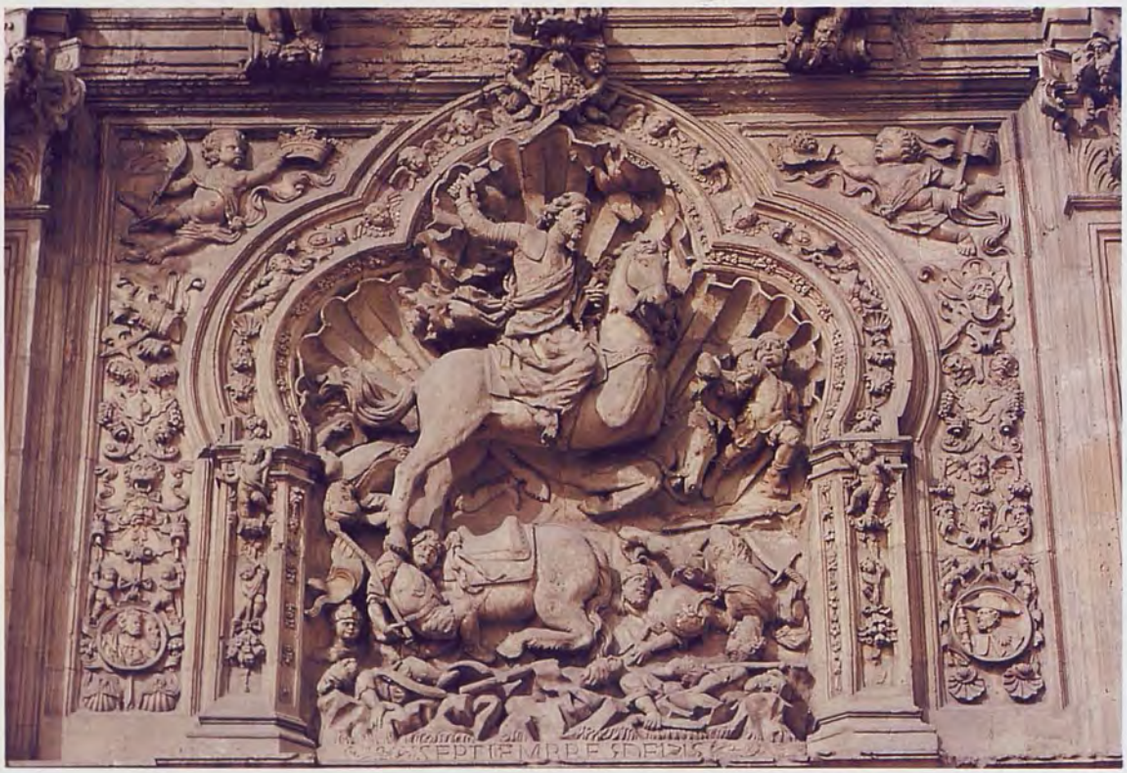


Fig. 36

Es que el ideal caballeresco se había difundido por toda la cristiandad europea, reflejándose en España en la misma extensión de las Ordenes Militares. Como el rey era el primero del reino debía ser una referencia superior, revestido de todos los ideales y virtudes valorados en la época. Tal ideal caballeresco sería recogido en las Partidas, en las que se advierte que «tanto encarescieron los antiguos la orden de cavalleria, que tovieron que los emperadores, ni los reyes, no deven ser consagrados, ni coronados, fasta que cavalleros fuesen»[82].

Dentro del ritual que en el medievo procedía a armar caballeros se inscribe precisamente la **escultura del apóstol Santiago,** en Las Huelgas, junto a la ciudad de Burgos[83]. Se trata de una escultura gótica del siglo XIII, con el Apóstol sedente, y la originalidad de disponer de una articulación en el brazo que lleva la espada. Esto se hizo así para que el Apóstol diera el espaldarazo o acolada al caballero, al tiempo que el clérigo oficiante, tras bendecir la espada, pronunciaba la frase: «En el nombre de Dios, de San Miguel y de Santiago te hago caballero; sé denodado, valeroso y leal». La espada tenía una expresa significación, pues, según indican las Partidas, simboliza a las virtudes de cordura, fortaleza, mesura y justicia, que debe poseer todo caballero[84]. (Fig. 37)

Nos consta[85] que el 27 de noviembre de 1219 Fernando III fue armado caballero en el Monasterio de Las Huelgas, precisamente diez días antes de contraer matrimonio, en la vieja catedral románica de Burgos, con D.ª Beatriz de Suabia. En aquella ocasión celebró el obispo Don Mauricio la Misa, teniendo sobre la mesa del altar la espada, que fue bendecida, tras lo cual se desarrolló la ceremonia: el rey tomó la espada y se la ciñó; despues su madre se la desciñó, actuando así como madrina del acto.

Quizás fue este hecho el que sugirió la realización de la imagen de Santiago, articulada, que se ha citado.

La realidad es que en Las Huelgas se armó caballero, ante Santiago, al rey Alfonso X en el año 1254, repitiéndose el año 1255 la ceremonia con el príncipe Eduardo, hijo del rey Enrique III de Inglaterra. Y en el siglo XIV, lo fueron los reyes Alfonso XI en 1331, Enrique II en 1356 y Juan I en 1379.

De este modo, Santiago fue al mismo tiempo «guiador» de los reyes, que estuvieron bajo su protección. Así se aprecia claramente en el relieve de la Cartuja de Miraflores, cerca de Burgos, en el bello retablo mayor que realizó a fines del siglo XV Gil de Siloe, con policromía de Diego de la Cruz; en él está Santiago tutelando al rey Don Juan II. (Fig. 38)

Otro ejemplo de Santiago guiando a los reyes españoles se aprecia en la miniatura que contiene un Códice del Escorial de c. 1520 en la que se representa el tema de **Carlos V saliendo**

82. Partidas, II, 21.11.

83. AZCARATE Y RISTORI, José María: *La capilla de Santiago en las Huelgas de Burgos.* «Revista Reales Sitios», año VIII. Madrid, 1971, n.º 28, págs. 49-52.

84. Partidas, II, 21.4.

85. Lo recoge la Crónica General.

LAMINA XIV

Fig. 37

Fig. 38

Fig. 39

del puerto de Coruña hacia Gante, momento importante para la historia europea. Pues bien, se aprecia que en la misma embarcación se representa a Santiago como piloto suyo, en sugerencia de la tutela que dispensaba a sus reyes. (Fig. 39)

Aunque se refiere a un tema de conquista medieval, en el caso de la toma de Coimbra por Fernando I en 1064, cabe pensar que se trató de una pacífica tutela, según se representa en un dibujo contenido en la **Genealogía de los Reyes de España**, de Alonso de Cartagena, manuscrito realizado hacia 1460. El rey, a caballo, ve cómo se le aparece Santiago entre nubes y le entrega las llaves de la ciudad lusitana (Fig. 40). En otros recuadros se efigia en busto a su esposa Sancha con sus hijos Sancho y Alfonso; su hijo García con sus hermanas Urraca y Elvira; y el hijo bastardo Fernando, con Santo Domingo de Silos «que en su tiempo clareció», como allí se dice.

LAMINA XV

Fig. 40

ILUSTRACIONES

1. La «inventio» del sepulcro de Santiago por el Obispo Teodomiro, en una miniatura del Tumbo A de la catedral de Santiago.
2. Miniaturas de Carlomagno y de la ciudad de Aquisgrán, en el «Codex Calixtinus».
3. Dos peregrinos, según Jacques Callot.
4. Grabado de Santiago peregrino (en la *Regla... de la Caballería de Sr. Santiago del Espada*, León, 1555).
5. Rollo de Boadilla del Camino (Palencia), adornado con veneras.
6. Peregrinos que entran en el cielo, en el dintel de la catedral de Autun (Francia).
7. Detalle de un sepulcro renacentista en la iglesia del castillo de Oiron (Francia): un hombre lleva conchas y medalla de St. Michel.
8. Bordado de San Facundo y San Primitivo (Museo de MM. Benedictinas de Sahagún).
9. Relieve gótico de San Marcelo, Santa Nonia y sus trece hijos (Museo de León).
10. San Isidoro, ecuestre, vencedor en la batalla de Baeza, sobre su basílica leonesa.
11. San Zoilo, en la fachada de su monasterio en Carrión de los Condes (Palencia).
12. Santiago, en el claustro de San Zoilo, de Carrión.
13. San Isidoro de León, en una bóveda del claustro de San Zoilo, de Carrión.
14. Sepulcro de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja).
15. Jaula del gallo y la gallina, en la catedral de Santo Domingo de la Calzada.
16. Azabache, en la catedral de Avila, con representación de Santiago y los padres del ahorcado.
17. Sepulcro de San Juan de Ortega, en su santuario de la provincia de Burgos.
18. Cristo de marfil, románico, en San Juan de Ortega.
19. San Amaro, escultura barroca en el acceso a su capilla de las afueras de Burgos, junto al Hospital del Rey.
20. San Roque como peregrino, en la iglesia de San Juan de Castrojeriz.
21. San Nicolás, en la portada de su iglesia burgalesa, acompañado por San Vítores, que lleva su propia cabeza en la mano.

22. Virgen de Almazán o del Manzano, en Castrojeriz.

23. Virgen de Villalcázar de Sirga.

24. Santiago peregrino, románico, en la iglesia de Santa Marta de Tera (Zamora).

25. Santiago, gótico, en el trasaltar de la catedral de Toledo.

26. Santiago, en la sillería coral de la catedral de León.

27. Santiago peregrino, en la Cartuja de Miraflores (Burgos).

28. Santiago, en la catedral de Angers (Francia).

29. Degollación de Santiago, grabado (en el *Liber Chronicarum de Nuremberg,* por A. Koberger, 1493).

30. Escenas de Santiago, en relieve gótico del Museo de la Catedral de León.

31. Episodio del ciclo de la invención y traslación del cuerpo de Santiago, en el retablo de su capilla en Villalcázar de Sirga, quizás por Cristóbal de Herrera c. 1530.

32. Grabado jacobeo de Diego de Astor, en la obra de Castellá Ferrer (Madrid, 1610), que representa milagros, sueño del rey, voto de Santiago, etc.

33. Batalla de Clavijo, por Corrado Giaquinto, en el Palació de Oriente de Madrid.

34. Texto del Poema de Fernán González, que indica cómo vio al Apóstol que le ayudaría.

35. Tímpano de la batalla de Clavijo, en la catedral de Santiago de Compostela.

36. Relieve de Santiago ecuestre en la fachada San Marcos de León, 1715.

37. Imagen gótica de Santiago, en Las Huelgas de Burgos, con brazo articulado para armar caballeros a los reyes.

38. Santiago, protector de Juan II, en el retablo mayor de la Cartuja de Miraflores, en Burgos.

39. Santiago pilota el barco que conduce al emperador Carlos V cuando sale desde La Coruña hacia Gante, en miniatura de 1520 (Biblioteca del Escorial).

40. Santiago proporciona a Fernando I las llaves de la ciudad de Coimbra (dibujo c. 1460, en *Genealogía de los Reyes de España,* de Alonso de Cartagena).

LAS PEREGRINACIONES DE DINAMARCA A SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dr. VICENTE ALMAZAN
University of Wisconsin. EE.UU

Las peregrinaciones de los pueblos escandinavos, todavía muy poco conocidas en España, no dejan de constituir un capítulo de gran interés en la historia cultural de Europa. Estas peregrinaciones y la importancia del culto a Santiago en el norte de Europa aparecen no infrecuentemente en la historia, la arquitectura, la escultura, la literatura, la heráldica, las cofradías, etc. Ya en 1986 se publicó una primera introducción al tema en general.[1]

Dentro de temas tan extensos he querido aquí reducir tan vasto material a la descripción de las iglesias y capillas dedicadas en Dinamarca al Apóstol Santiago (veintidós en total) incluyendo la catedral de Ribe que, aunque no consagrada a Santiago, nos presenta un tímpano de clara influencia compostelana, siguiendo luego la discusión de otros aspectos importantes en la historia de esa influencia jacobea en el reino de Dinamarca en sus fronteras medievales, es decir, que además de lo que hoy comprende este reino se incluyen también aquellos territorios que pertenecían a Dinamarca y que hoy forman parte de Suecia o de Alemania.

En la descripción de estas iglesias o capillas, todas ellas visitadas por el autor (las que perduran todavía), hago figurar además de las que aún existen las que han desaparecido y una en ruinas. En esta descripción se sigue un itinerario de norte a sur para Jutlandia, siguiendo luego la única de la isla de Fionia, las de Selandia y las que se encuentran hoy en territorio sueco, para terminar con la de la isla de Bornholm (v. mapa).

En el extremo norte de la península de Jutlandia se encuentra Skagen, el pueblecito más septentrional de Dinamarca. Partes de este pueblo han quedado sepultadas por la arena. Todavía hoy de la antigua iglesia de San Lorenzo no se ve más que la torre. Otras tres capillas han desaparecido completamente, ignorándose su emplazamiento exacto pese a los mapas del *Atlas Danicus* de Peder-Hansen Resen de 1675.[2] Entre éstas figura una capilla de Santiago. Conocemos su existencia por un documento por el que se otorga en 1517 a un cierto Hans Tysk el permiso de construcción de una capilla para recibir a los enfermos.[3] Esta capilla, en el

1. VICENTE ALMAZAN: *Gallaecia Scandinavica*. Vigo (Galaxia), 1986.
2. Publicado posteriormente en lengua danesa.
3. J. P. TRAP: *Danmark*, t. VI. Copenhague, 1961, p. 102.

DINAMARCA COMPOSTELANA

Las Iglesias de Santiago en el Reino de Dinamarca

extremo norte del país, se encuentra al final, o principio, del llamado *Haervei* («camino de la tropa»), llamado también «camino de bueyes« y «camino de peregrinos», mencionado más adelante.

Unos 230 km. al suroeste se encuentra la ciudad de Viborg que ya gozaba de importancia en el año 1000 y rica en recuerdos compostelanos. En el mapa del *Atlas Danicus* de Resen figura una iglesia de Santiago. Esta iglesia es mencionada por primera vez en 1284[4] y últimamente en 1448.[5] Además de la citada iglesia existe todavía hoy la calle Santiago (St. Ibs gade) en donde se encuentra un hogar de ancianos llamado «Hogar de Santiago» y una lápida que recuerda el emplazamiento de la antigua «Puerta de Santiago» por la que en la Edad Media se entraba en la ciudad al venir del norte. Un itinerario islandés para peregrinos escrito en 1154 y 1159, el primero escrito en un país escandinavo, habla de Viborg como ciudad etapa donde los peregrinos descansaban en su camino hacia el sur.[6] Este camino figura entre los más antiguos de peregrinos de Europa. Empezando realmente en Viborg atravesaba toda la península de Jutlandia para terminar cerca de lo que es hoy la ciudad alemana de Schleswig en una muralla llamada *Danevirk*.[7] Este camino, prácticamente imposible de recorrer, excepto a pie o a caballo o en bicicleta, es cuidadosamente conservado por las autoridades danesas. Este *Danevirk*, mandado construir por el rey Godofredo en 808 coincide en gran parte con las orillas del rio Eider que formó durante mucho tiempo la frontera entre Dinamarca y los países alemanes. El *Haervei* no sólo era el camino de los bueyes que abastecían los mercados de Holanda, Flandes y Alemania sino que también por aquí transitaba la tropa, los comerciantes, los bandoleros y los peregrinos. Estos últimos eran dispensados del pago de peaje al pasar por el *Danevirk*. [8]

Es también de gran interés el cáliz de plata conservado hoy en Kastbjerg (a unos 80 km. al nordeste) procedente de la iglesia de Santiago de Viborg[9] y cuyo pie se reproduce aquí.[10] Durante los primeros tiempos de la Reforma fue a parar a Kastbjerg. Distínguese aquí claramente a Santiago, el bordón y la venera.

Siguiendo hacia el sur llegamos a la importante ciudad comercial de Horsens. El visitante no encontrará hoy ninguna iglesia de Santiago, pero la llamada ahora del Salvador construida en 1670 conserva aún el bello y simple portal de ladrillo de una antigua iglesia situada en la misma planta, consagrada al Apóstol Santiago[11] desde la primera mitad del siglo XIII. Se llamaba «capilla» de Santiago y se encontraba en el mismo centro de la ciudad.

---

4. *Diplomatarium Danicum*, 2, III, 108.
5. H. K. KRISTENSEN: *Middelalderbyen Viborg*. Aalborg, 1987, p. 48.
6. Ed. K. KAALUND, *Alfraedi islenzk*, 1908, p. 546.
7. Sobre este camino medieval de peregrinos v. HUGO MATTHIESSEN, *Haervejen*. Copenhague, 1909.
8. H. MATTHIESSEN, Op. cit., p. 111.
9. V. sobre este cáliz JENS VELLEV, «Alterkalken fra Sankt Ibs Kirke i Viborg - som kom til Kastbjerg», *Viborg Stifts Aarbog* 1985, pp. 93-108.
10. Reproducido de la pág. 101 del artículo mencionado en la nota precedente.
11. CARL TH. JORGENSEN, *Blade af Horsens Historie*. Horsens, 1942, pp. 39-41.

Dibujo del pie del cáliz de la iglesia de Santiago de Viborg (hoy en Kastbjerg).

Muy cerca de la costa oeste de la península se encuentra la ciudad de Varde que posee dos iglesias: la de Santiago y la de San Nicolás. Esta iglesia de Santiago es citada por primera vez a mediados del siglo XII, llamada *Sankt Jacobi* a pesar de que normalmente *Ib* es la forma más común para Santiago en danés. Junto a la iglesia se encuentra igualmente un instituto de enseñanza media, llamado también «Santiago». La iglesia, que posee un bello campanario, está situada en el corazón de la ciudad y su nave es románica. Fue devastada por incendios: 1439, 1551 y 1590, pero se conservan sus frescos de los siglos XV y XVI.[12] La pila bautismal data de 1437 en la que se lee «in honore Beate Marie Virginis et in honore Sancti Jacobi». Como durante la Edad Media había en la misma Dinamarca bastantes lugares de peregrinación, N. K. Liebgott, conservador del Museo Nacional de Copenhague, piensa que esta pila sería la obra de un peregrino después de regresar a Varde tras de una peregrinación a Santiago de Compostela.[13]

A unos sesenta km. al sureste se encuentra la ciudad de Ribe que aunque hoy está a doce km. de la costa, era durante la Edad Media puerto de mar como recuerdan los nombres de algunas calles. Con el tiempo la ría que la une al mar fue cubriéndose de arena. Esta ciudad, a pesar de no poseer ninguna iglesia de Santiago, ocupa lugar muy destacado en la tradición jacobea de Dinamarca. Dos son las razones más importantes: la salida de barcos que de aquí llevaban peregrinos a Santiago de Compostela y el tímpano del llamado «pórtico de la cabeza de gato» de la catedral de Nuestra Señora. El primer hecho está confirmado por un escolio: «Navigatio ex Dania per mare occidentale orientem versus circa 1270»[14] y según el cual la travesía de Ribe hasta La Coruña duraba ocho días y siete noches. Desde La Coruña se continuaba a pie hasta Santiago.

Respecto al tímpano mencionado, es evidente su parentesco con otros semejantes en la Puerta del Perdón de San Isidoro de León y, especialmente, con un relieve del claustro del monasterio de Silos que ha servido de base al tímpano danés.[15] No sólo la escena del descendimiento de la cruz es idéntica en ambas obras sino que la inscripción que figura en el tímpano danés fue escrita por un monje que Fray Justo Pérez de Urbel identificó como perteneciente a aquel monasterio.[16]

El primer viaje conocido de un escandinavo cristiano a Galicia es el del rey noruego Sigfrido *el peregrino* que tuvo lugar en el año 1109.[17] Sin embargo, el primer danés conocido que emprendió la peregrinación a Santiago de Compostela fue un cierto clérigo llamado Absalón «que estuvo en Santiago de Compostela en Galicia en 1181».[18]

---

12. *Danmarks Kirker. Ribe Amt.* 1984, 869-942.
13. «Døbefonten i Varde Jacobi Kirke«, *Nationalmuseets Arbejdsmark*, 1973, 31-44.
14. Manuscrito *Stockholm A41* del Archivo del Estado de Copenhague.
15. V.ALMAZAN: «Una huella silense en Dinamarca», *Archivos Leoneses* 77 (1985) 145-148.
16. *El claustro de Silos.* Burgos, 1975, pp. 75-76.
17. SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, ed. B. Adalbjarnarson. Reykjavik, 1951, pp. 238-277.
18. P. F. SUHM, *Historie af Danmark*, t. VII. Copenhague, 1800, p. 631.

Continuando pues el itinerario en Jutlandia de norte a sur, llegamos a Genner, junto a la ciudad de Aabenraa. En el mencionado *Atlas Danicus* encontramos un «Santiago». Es difícil, sin embargo, determinar si se trata de una capilla o de un monte. Más hacia el sur aparece Ülsby (hoy en Alemania) en donde se puede visitar la iglesia de Santiago del primer tercio del siglo XIII con un espléndido retablo de fines del siglo XV.

A pocos kms. al sureste está la ciudad de Süderbrarup con su iglesia de Santiago del siglo XII[19] de la que se conserva el sello con la imagen de Santiago con bordón y venera del siglo XV, hoy en el Museo Nacional de Copenhague. Hasta 1761 se celebraba aquí el día de Santiago con un animado mercado.

Continuando en zig-zag se llega a Svavsted (hoy Schwabstedt) en donde se alza la hermosa iglesia de Santiago de hacia 1200 con un admirable campanario, separado de la iglesia, como es frecuente en Dinamarca, y situado sobre una pequeña colina.

Muy cerca ya de la ciudad de Slesvig (hoy Schleswig) se encuentra la aldea de Moldenit. La iglesia está puesta bajo el patrocinio de Santiago y data de fines del siglo XII. También aquí está el campanario separado de la iglesia. La tradición jacobea de esta iglesia luterana[20] continúa en el sello de la parroquia que muestra a Santiago vestido de peregrino. Con el tiempo esta parroquia se fusionó con otra vecina dedicada a Nuestra Señora. De ahí que en su sello actual veamos las dos figuras (v. ilustración). Esta iglesia posee además un valioso cáliz del siglo XVI en cuyo pie aparece grabada la imagen de Santiago.

La ciudad de Schleswig, antigua capital del ducado de Slesvig, poseía entre sus iglesias una capilla dedicada al Apóstol Santiago. El investigador alemán Christian Radtke afirma que el culto jacobeo en el norte de Alemania y Escandinavia al sur de la ciudad de Schleswig presenta los más antiguos testimonios[21] y supone que la iglesia de Santiago de esta ciudad debió ser construida hacia mediados del siglo XII o tal vez a finales del XI. Esta capilla habría estado situada junto al monasterio de San Juan, de monjas benedictinas, cuyo edificio se conserva aún. El culto jacobeo debió de estar muy extendido en esta región pues, como vemos por el mapa, existían seis iglesias o capillas de Santiago en un radio de cincuenta km.

La última iglesia de Santiago de Jutlandia (en realidad situada en la isla frisona de Nordstrand en el mar del Norte) se anegó bajo las aguas durante el gran maremoto de 1634, cuando desapareció un tercio de la isla para siempre. Databa del siglo XIV y estaba situada en la aldea de Hamm, también desaparecida, así como el sello que se conservaba con la imagen de Santiago.[22]

---

19. B. ELLGER y W. TEUCHERT, *Die Kunstdenkmäler des Landkreises Schleswig*, 1957, p. 482.

20. Todas las iglesias o capillas de Santiago del antiguo reino de Dinamarca existentes pertenecen a esta confesión.

21. *Die Kunstdenkmäler der Stadt Schleswig*, t. III, 1985, p. 11.

22. R. HAUPT, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Schleswig-Holstein*, t. I, Kiel, 1887, p. 479.

Sello de las dos parroquias unidas de Nuestra Señora (Kahleby) y del Apóstol Santiago (Moldenit).

Dejando Jutlandia y pasando al centro de Dinamarca encontramos la aldea de Allerup, situada en el centro de la isla de Fionia y sólo a ocho km. de Odense. La iglesia de esta aldea sigue siendo de Santiago y es originaria del siglo XIII. Según un antiguo documento[23], esta iglesia fue edificada en estilo románico y terminada hacia 1300 en el estilo gótico.

En la isla de Selandia se encuentran seis iglesias o capillas dedicadas al Apóstol (una de ellas actualmente en ruinas). En el norte y muy cerca del famoso castillo de Kronborg se encuentra la iglesia de Santiago de Gurre, construida durante la primera guerra mundial. Se supone que el nombre de Santiago es debido a la capilla de Santiago vecina, ya destruida. Nada hay en la historia o en la iglesia misma que recuerde un culto al Apóstol. Sin embargo, a cinco o seis km. al oeste, y a unos 300 metros apartada de la carretera que nos lleva a Copenhague existe todavía hoy una capilla en ruinas consagrada a Santiago en el siglo XIV, como atestigua un documento pontificio de 1361.[24] Esta capilla fue más tarde destruida o abandonada, y en 1839 se procedió a unas excavaciones en las que salieron a la luz las ruinas que se pueden ver hoy. Se ignora el porqué de este patrocinio.

Ya en la capital de Dinamarca o en sus cercanías hay cuatro iglesias puestas bajo el patrocinio de Santiago. La más antigua de ellas es la de Roskilde construida hacia 1100. Es mencionada por primera vez en 1291. Hoy se encuentra en un bello prado junto al que hay una «fuente de Santiago» de la que todavía mana agua fresca. La iglesia está al lado de la «calle Santiago». El interior ha sido despojado de todo mobiliario y sólo se perciben difícilmente los restos de amplios frescos de 1200 y 1250. Sin embargo, la fuente, el prado y la iglesia representan un conjunto de gran belleza y sería la más hermosa de todas las iglesias de Santiago de Dinamarca si no fuera por la de Ballerup, suburbio de Copenhague. En 1808 esta iglesia de Santiago sirvió de hospital a los soldados españoles estacionados en Roskilde por orden de Napoleón[25] hasta que éstos, aproximadamente 9000, se sublevaron al enterarse de los acontecimientos en España, y regresaron a su país en barcos ingleses. En el Museo Nacional de Copenhague se encuentran varios objetos de la iglesia que se sacaron en 1808 cuando la iglesia fue convertida en hospital para los soldados españoles: un altar, una sepultura, un relicario y una lápida. Al este de la iglesia se puede ver la pila bautismal de piedra.

Y aparte de la aglomeración copenhaguesa se encuentran los dos suburbios de Maaløv y Ballerup con sendas iglesias de Santiago. En la de Maaløv, situada sobre una colina, existía igualmente una «fuente de Santiago» del siglo XIII, todavía bien conservada. A seis km. se encuentra Ballerup cuya iglesia de Santiago, situada en la «calle de Santiago» y construida hacia 1200 es, sin duda alguna, la más hermosa de todas las iglesias danesas dedicadas al Apóstol Santiago. Construida en un principio como iglesia románica se le añadieron con el tiempo un nuevo ábside y el campanario. En el siglo XIII el interior de la iglesia fue decorado con magníficos frescos, uno de los cuales representa a Santiago con bordón y venera. A su derecha se encuentra un monje de rodillas y una inscripción que dice: «Ora pro nobis sancte Jacobe, apostole Do-

23. *Diplomatarium Danicum*, serie 2, VI (1948) 67 y 120.
24. *Acta Pontificum*, 538.
25. V. HERMANSEN: «St. Ibs Kirke i Roskilde», *Aarbog København* (1923) 52-81.

mini», y Santiago responde: «Orate fideliter, juvabo constanter».[26] Estos frescos datan de mediados del siglo XV. La pila bautismal es lo más antiguo que se encuentra en la iglesia. La iglesia está situada en medio de un amplio jardín, lo que permite admirarla desde todos los ángulos. La fiesta de Santiago se celebra todavía, y es tradición que un hombre a caballo robe en ese día una manzana en una tienda situada no lejos de la iglesia. Los habitantes de este suburbio corren tras él y lo alcanzan en la puerta del templo. Sigue a esto un gran regocijo, todos entran en la iglesia y el «ladrón» es perdonado.

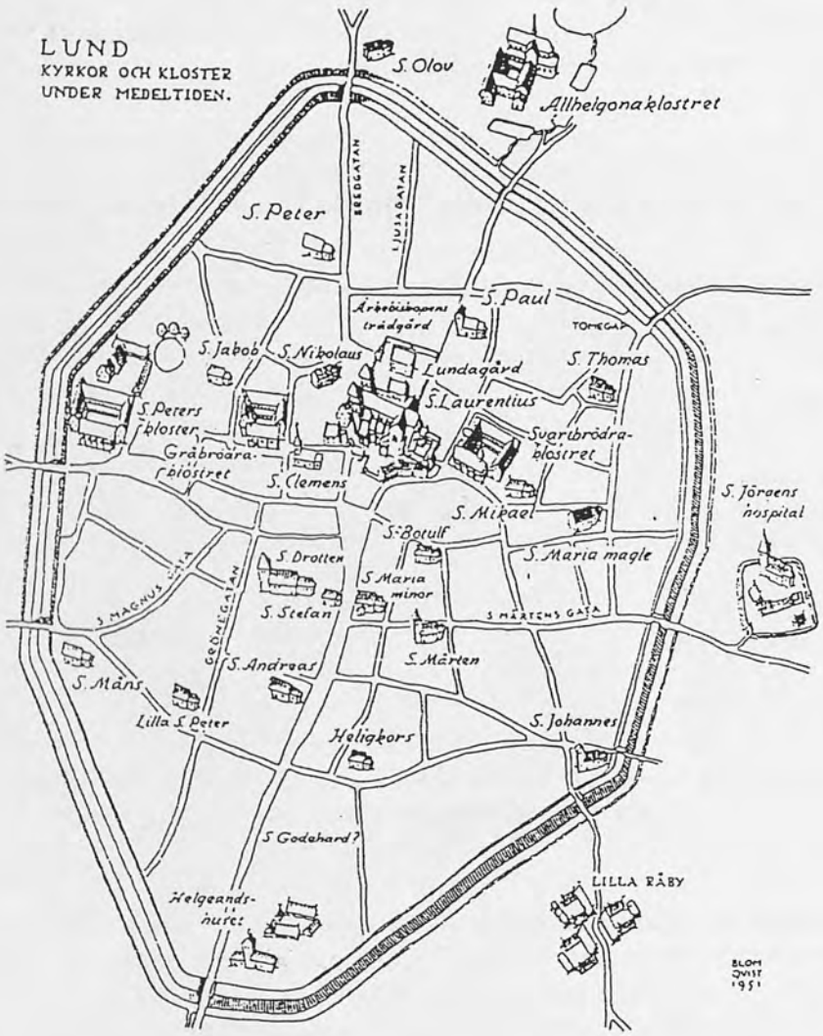
Muy cerca del centro de la capital de Dinamarca se alza la iglesia de Santiago, delante de la calle de Santiago, de la plaza de Santiago y de una farmacia y una cafetería, llamadas ambas «de Santiago». Esta iglesia es la única fundada en época reciente (1876) ya que fue consagrada el 23 de junio de 1878 en la presencia de SS.MM. los Reyes de Dinamarca. Con anterioridad a la erección de esta parroquia luterana existía —y existe— otra dedicada a San Juan. Este barrio de Copenhague fue aumentando de población hacia fines del siglo XIX. Entonces las autoridades eclesiásticas decidieron dividir aquella parroquia en dos, tocando a la nueva parroquia la parte oriental. Según el librito sobre la historia de esta parroquia recibió ésta el nombre de *Santiago* «porque Santiago era uno de los dos hermanos a los que el Señor llamó hijos del trueno. El nombre de Santiago se le dio porque recibió de la iglesia de San Juan la ayuda fraternal que tanto necesitaba». Esta parroquia fundó posteriormente un asilo para niños que también se llama «Asilo de Santiago». La venera jacobea aparece como símbolo de la parroquia en varios lugares, en particular en la pila bautismal y en la fachada, en donde la vemos con el busto del Apóstol y la inscripción «St. Jacon den ÆEldre» (Santiago el Mayor).

En medio del estrecho de Kattegat se encuentran varias islas. Una de ellas, hoy en territorio sueco, llamada Hven (o Ven), a seis km. del puerto de Landskrona. En 1658, y por el tratado de Roskilde, pasó la provincia de Escania a manos de Suecia, pero esta isla siguió siendo danesa hasta 1660, como consecuencia del ataque de los suecos a Copenhague. Esta isla constituye hoy una atracción turística. De toda la isla la edificación más antigua es la iglesia de Santiago (Sankt Ibbs) de hacia 1200, situada en lo alto de una colina, junto a un escarpado sobre el mar. No existe ninguna explicación definitiva del porqué de este patrocinio.

No lejos de la costa, y en pleno corazón de la provincia —hoy sueca— de Escania se encuentra la ciudad universitaria de Lund, famosa también por poseer una de las más bellas catedrales del norte de Europa. No hay hoy en día ninguna iglesia de Santiago. Sin embargo, en los antiguos mapas de la ciudad descubrimos una iglesia dedicada a Santiago (v. plano).[27] Lo único que aún recuerda a esta iglesia es la denominación de «barrio de Santiago», todavía

26. Conviene notar a este respecto que la figura de Santiago aparece en 32 de los numerosos frescos conservados en las iglesias danesas medievales. Sobre esto v. NIELS M. SAXTORPH, *Danmarks Kalkmalerier*. Copenhague, 1986. Sobre la iglesia de Ballerup, J.S. HJORT ERIKSEN, *Ballerup Kirke*. Copenhague, 1978. Para la mayor parte de las iglesias de Dinamarca cf. la serie *Danmarks Kirker*, publicada por el Museo Nacional de Copenhague.

27. Mapa según R. BLOMQVIST, *Lunds Historia*, t. II. Lund, 1951, p. 228.



Plano de Lund en la Edad Media (según Blomqvist).

común. El lugar que ocupaba la iglesia es hoy la sede de un lujoso hotel. En la misma calle podemos igualmente leer «Aparcamiento de Santiago», reservado a la comunidad de propietarios de varios inmuebles situados allí. De la iglesia se conserva asimismo un sello que lleva la inscripción «Sanctus Iacobus Maior», acompañada de tres veneras[28].

Al lado opuesto de Escania, y junto a la ciudad de Simrishamn, se encuentra el pueblecito de Gladsax con su iglesia de Santiago construida hacia 1100, a la que se añadió un campanario poco antes de la Reforma.

Finalmente, al sureste de Escania está situada la isla, que sigue siendo danesa, de Bornholm. En el este de la isla hay una aldea llamada Ibsker («Iglesia de Santiago») y en ella una hermosa iglesia puesta bajo el patrocinio de Santiago y mencionada por primera vez en 1335. Su campanario está erigido a varios metros de la iglesia. Aquí se encontraban varios frescos, hoy desaparecidos. El conjunto de iglesia, campanario y cementerio ofrece una perspectiva de serena belleza. En 1964 se descubrió una inscripción rúnica en el interior del campanario que no figuraba en ningún catálogo,[29] con ocasión de la instalación de un nuevo órgano y de la restauración de otras partes de la iglesia. En el tercer nivel del campanario, y a pesar de la oscuridad, se pudo ver una inscripción en caracteres rúnicos, IAKOB. Según N. Aarup, que es pastor de la iglesia, podría tratarse de la firma del arquitecto, un maestro llamado así. La interpretación y datación de esta inscripción busca todavía una explicación definitiva.

La influencia del culto jacobeo en el antiguo reino de Dinamarca y de las peregrinaciones a Santiago de Compostela que de ella derivan ha sido considerable durante los siglos XI-XVI como lo atestiguan las iglesias pasadas en revista. Existe además una larga lista de personas conocidas que desde el clérigo Absalón, ya mencionado más arriba, hasta los albores de la Reforma emprendieron por varios medios la larga peregrinación a Compostela. Todavía del siglo XVI conocemos, entre otros, al mariscal Johan Rantzau y el voto que hizo el rey Cristián II (1513-1523) de mandar un barco de peregrinos a Galicia. Este barco fue luego interceptado por corsarios ingleses.[30]

De las numerosas cofradías de varios oficios y profesiones que existieron en Dinamarca, principalmente durante los siglos XIV y XV, el investigador C. Nyrop ha estudiado sus estatutos en los que se leen continuamente[31] alusiones a peregrinaciones a Santiago de Compostela o se estipulan donativos para aquellos miembros que van a Galicia. De muchas de estas cofradías se conservan sus sellos en los que aparece la venera compostelana. Esta es patente no sólo en estos sellos sino que podemos verla igualmente en los calendarios que empiezan a aparecer hacia 1500 y en los blasones de familias nobles.[32]

---

28. G. JOHANNESSON, *Skaanes historia*, Malmö, 1977, p. 145.

29. N. AARUP, «Iakobi i Sct. Ibs Kirke», *Bornholmske Samlinger*, 1969, 155-158.

30. A. HUITFELD: *Danmarckis Krønike*. Copenhague, 1650-55, t. II, p. 1107.

31. *Danmarks Gilde- og Lavsskraaer fra Middelalderen*. Copenhague, 1889-1904.

32. V. sobre todo A. THISET, *Danske adelige Sigiller fra det XV, XVI og XVII Aarhundrede*. Copenhague, 1905.

Numerosas veneras de peregrino, recuerdo que se adquiría al efectuar la peregrinación a Santiago de Compostela, han aparecido con dos orificios practicados en ellas, junto a cuerpos enterrados y descubiertos al realizarse excavaciones en varios puntos de Dinamarca. El investigador alemán Kurt Köster ha estudiado la historia de estas veneras y catalogado todas las conocidas en Europa estableciendo un mapa de Europa que muestra[33] que la mayor densidad de veneras halladas se encuentra precisamente en el antiguo reino de Dinamarca.

En la iglesia de Santa María de Lübeck se encontraba una bandera auténtica de la Unión de Kalmar (Dinamarca, Suecia y Noruega) que fue arrebatada en alta mar por las fuerzas hanseáticas en el año 1427. Esta bandera quedó destruída durante los bombardeos de la última guerra. Sin embargo, un profesor danés que la había estudiado en 1879, hizo los trámites necesarios para que se confeccionara una copia idéntica. Esta bandera puede verse hoy expuesta en el castillo de Frederiksborg, situado a pocos km. al noroeste de Copenhague. Esta bandera es sumamente curiosa. Además de los colores de los tres países de la Unión y de Eric de Pomerania puede verse, al lado, al Apóstol Santiago que lleva en la mano derecha una enorme venera. Todavía no se ha explicado la presencia del Apóstol, parte integrante de la bandera, en 1427.

De gran interés es también el origen de la bandera danesa. Todos los daneses se enorgullecen de que su bandera sea la más antigua de toda Europa. Saben también que esta bandera, según la tradición, «cayó del cielo». Como es natural, el origen de esta enseña ha suscitado gran interés entre los investigadores daneses. La primera documentación escrita conocida sobre el origen «celestial» de la bandera danesa se debe a un fraile franciscano llamado Pedro Olsen, del convento de Roskilde, de la primera mitad del siglo XVI. Al copiar una crónica sobre la campaña del rey Valdemar II (1202-1241) en Estonia en 1219, escribe: «Cuando los daneses creyentes luchaban en Livonia [Estonia] en un lugar llamado Felin contra los livones paganos y casi iban a ser derrotados por el enemigo, imploraron el auxilio divino y, como respuesta, una bandera cayó del cielo en la que figuraba una gran cruz blanca. Al mismo tiempo se oyó una voz del cielo prometiendo que resistirían la embestida enemiga y saldrían victoriosos, lo que ciertamente así ocurrió».[34]

Todos los investigadores coinciden en que:

1) Este documento de Fray Pedro Olsen es el primero en que se dice que la bandera danesa «cayó del cielo»:

2) Este milagro ocurrió o en 1219 o en 1208;

3) La aparición de la bandera va acompañada de una voz celestial.

Esta tradición va también relatada en otras fuentes: un Magister Cristián Pedersen, canónigo de la catedral de Lund y contemporáneo de nuestro franciscano.[35] También está

33. *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen.* Neumünster, 1983, p. 120.

34. *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*, I, 1917-18, p. 459.

35. L. P. FABRICIUS: «Sagnet om Danebroge og de aeldste Forbindelser med Estland», *Kirkehistoriske Samlinger* 6, I, 1933-35, pp. 527-528.

documentada en diferentes grabados y frescos y en sellos de los reyes Cristián I, Cristóbal de Baviera, Eric de Pomerania, etc., aunque la bandera más antigua es la mencionada más arriba de 1427.

Las teorías sobre el origen de la bandera danesa, según los historiadores del país, se reducen a:

1) La bandera es una transformación de una bandera papal (C. Pallüdan-Müller);

2) Se trata de un estandarte de la Orden de los Caballeros de San Juan (A. D. Jørgensen);

3) Deriva del antiguo estandarte del ejército que debió participar en las Cruzadas y habría sido en un principio la bandera del arzobispo (L. P. Fabricius).

En 1893 el historiador danés C. Bruun, en un extenso trabajo que dedicó a la infanta Berenguela de Portugal,[36] fue el primero que mencionó en Dinamarca en una nota[37] el famoso milagro que según se cuenta acaeció en Portugal en 1217 antes de la batalla de Alcácer do Sal, y añadía: «esto nos hace pensar en lo que aconteció en Estonia en 1219». El pastor L.P. Fabricius trató con mayor precisión este paralelo, rechazando la semejanza, ya que en Alcácer do Sal sólo hubo una *visión*, mientras que en Estonia se trataba de una «bandera palpable».[38] Finalmente O. Kock en 1951[39] rechazaba igualmente este paralelo aduciendo que en Estonia se trata de una cruz blanca sobre fondo rojo y en Alcácer do Sal la cruz es roja sobre fondo blanco. Berenguela, según este artículo, esposa del rey danés, no pudo conocer la visión de Alcácer do Sal. Sin embargo:

1) Ningún otro país como España y Portugal cuenta en sus tradiciones tantas apariciones de cruces en el cielo anunciando una victoria sobre el enemigo infiel, y en particular con el Apóstol Santiago a caballo: Clavijo (844), Hacinas (Fernán González), Simancas (939), Valencia (el Cid), Ourique (1139), Navas de Tolosa (1212), Jerez (Fernando III), Alcácer do Sal (1217). De estas la más conocida en el norte de Europa fue por supuesto la de Alcácer do Sal, porque en esta batalla participaron también soldados de varios países europeos, entre ellos daneses.

2) O. Kock reconoce que «no hay ningún motivo para dudar que esta noticia [la aparición de la cruz en Alcácer do Sal] fuera conocida rápidamente y que fuese comentada en los círculos eclesiásticos daneses» (p. 37). Los contactos ibero-daneses no se pueden atribuir únicamente a la boda de la Infanta Berenguela, hija del rey Sancho I y hermana del poderoso Conde Fernando de Flandes, con el rey Valdemar.

3) El hecho de que la cruz sea blanca o roja no parece ninguna objeción seria a la adaptación de una leyenda a otra. Las banderas de Suecia, Noruega, Finlandia e Islandia son todas copiadas de la de Dinamarca aunque lleven colores diferentes.

---

36. «Berengaria af Portugal, Valdemar II Sejers Dronning», *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie*. 1893, pp. 46-120.

37. V. n. 1 de la pág. 81 del citado trabajo.

38. «Flaget», *Det tredje Standpunkt*, 4, 1941, pp. 341-348.

39. «Sagnet om Danebrog», *Danske Studier*, 1951, pp. 34-48.

4) La bandera danesa (de la Unión) más antigua conservada data de 1427 y lleva, ostentosamente, una imagen de Santiago, sin que nadie haya podido explicar su presencia allí.

¿Resulta pues arriesgado pensar que haya una relación entre la leyenda del origen de la bandera danesa y las tradiciones hispánicas mencionadas, últimamente vinculadas a Santiago, independientemente de si la batalla de Estonia tuvo lugar antes o después de la boda del rey de Dinamarca con la infanta portuguesa?

El camino que conocemos y que pasaba por la ciudad de Viborg y por Slesvig es mencionado frecuentemente a través de toda la Edad Media como «camino de peregrinos». Numerosas fuentes nos indican peregrinaciones a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela por este camino. Este *Haervej,* como se le llama hoy, era pues ya un *Camino de Santiago* que desde el norte de la Península de Jutlandia llevaba a esa masa de peregrinos a Bremen o Lübeck y luego, por varias rutas, a la Tumba de Santiago en el extremo occidental de la Península Ibérica, creando así el primer camino nórdico verdaderamente europeo.

EL CULTO DE SANTIAGO EN LOS PAISES DE LENGUA ALEMANA

UN PANORAMA CULTUAL

Dr. ROBERT PLÖTZ

Director del «Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte». Alemania

PRIMERAS NOTICIAS DEL CULTO A SANTIAGO EN ALEMANIA*

Los pueblos de lengua alemana son de los que primero y más extensamente adoptaron el culto a Santiago[1]. Ya en el siglo IX aparece el nombre Jacobus en las listas testimoniales de los documentos de Freising, aunque cabe la posibilidad de que estos primeros testimonios se refieran al Jacob del Antiguo Testamento[2]. Un poco más tarde se puede encontrar igualmente el nombre de Jacobus en documentos de Salzburgo[3] y de Brixen[4]. A finales del siglo X la fiesta de Santiago figuraba el día 25 de julio en el calendario bávaro[5], y a partir de la primera mitad del siglo XI la fiesta del Apóstol en ese día estaba incluida en todos los calendarios de festividades de Alemania[6].

SANTIAGO EN LAS ADVOCACIONES O PATROCINIOS DE ALEMANIA

Al investigar el culto jacobeo en Alemania, se tienen que utilizar forzosamente las advocaciones de iglesias o patrocinios como indicadores a través de la historia local más antigua y como sedimento de las distintas corrientes espirituales, junto a otros factores de tipo fenomenológico-cultural, que permiten registrar las irradiaciones del culto jacobeo como reflejo de hechos y condiciones externas en el panorama sagrado, de un lado y, de otro, la relación entre el patronato y los hombres que lo eligen, con sus motivos influidos por el espíritu de la época[7].

Ya muy temprano, alrededor del año 825, Santiago se presenta al lado de San Esteban[8] como titular de una iglesia en el recinto de la abadía benedictina de Werden, en las orillas del Ruhr. Quedaba confirmada la mención en los «Altartituli» de Walafrido Estrabón (808/809-849). El fondo histórico de este hecho muestra verdaderamente la progresiva penetración en el Occidente de la Iglesia católica y su comunidad de santos. El obispo Hildigrim de Châlons-sur-Marne (+ 827) fue nombrado primer obispo de Halberstadt y edifica su propia iglesia que, más tarde, consagra el arzobispo de Colonia, Hadebald, durante el ejercicio de su episcopado (819-841)[9]. Varias pequeñas iglesias jacobeas fueron erigidas en la región de Baviera en las postrimerías del siglo IX y, sobre todo, en el siglo X, como repercusión de las noticias sobre

(*) Las notas de esta ponencia figuran a continuación del texto.

el Apóstol Santiago, que habían difundido el «De ortu et obitu Patrum» de San Isidoro[10] y, principalmente, el Martirologio de Notker Balbulus, de San Gall (+912)[11].

Aunque la primera mención de las iglesias no corresponda siempre a la adopción primera del patrocinio, podemos sospechar que, desde el principio, estaban dedicadas a Santiago el Mayor.

Son la «ecclesia in Perch» (Tuntenhausen)[12] y la iglesia de Jakobsrettenbach («Rotinpach»)[13]. También está documentada la existencia de patrocinios de Santiago en la diócesis de Lausanne, en Pery (año 866)[14], así como en las iglesias de «Villa Pludensis» (Bludenz / Austria)[15], en la abadía de Pfäfers en el cantón de San Gall (con reliquia)[16], en Cham (lago de Zug / Suiza)[17] y en Eschenbach (cantón de Lucerna /Suiza)[18].

Una dimensión espiritual considerable adquirió también el temprano culto a Santiago en territorio alemán por la influencia de los monjes irlando-escoceses que, principalmente en su segunda ola de propagación, se dispersaron por Alemania del Sur, influidos por la reforma de Gorze-Tréveris[19] y eligieron por su asiento principal el convento de Santiago —iglesia consagrada en 1110— que había sido fundado alrededor de 1090 frente a la puerta Oeste de Ratisbona. El derecho de sepultura de la iglesia escocesa fue extendido a todos los peregrinos y huéspedes que se detenían en el convento. El monasterio de Ratisbona llegó a ser el núcleo de otras fundaciones irlandesas, como lo fueron los conventos de Santiago de Würzburg (1134)[20] y de Erfurt[21], que dependían de Ratisbona.

El gran convento de Benediktbeuren, probablemente consagrado por San Bonifacio[22], con su extensa propiedad en la ruta a Roma, debió haber tenido también una conexión estrecha con el de Santiago, igual que el cenobio de Polling, con su advocación a Santiago[23].

Pero la mayor parte de las fundaciones de iglesias y conventos en honor de Santiago el Mayor se realizan en Alemania en el siglo XI. Citaremos aquí tan sólo los patrocinios de Santiago en Quedlinburg[24], Lieja[25], Maguncia[26], Bamberg[27], Abenberg[28] y Pegau, cerca de Merseburg[29].

Fue especialmente el respaldo amparador de las Ordenes de la reforma monástica (Cluny, por ejemplo), lo que fomentó la popularidad de la Tumba apostólica y llevó la fama de Santiago a los territorrios de habla alemana. Como santo de peregrinación, predilecto de Cluny, Santiago habrá influido indudablemente en un gran número de fundaciones de iglesias, sobre todo en el ámbito rural, como lo muestra el ejemplo de los monasterios de Schwarzach (Franconia) y de Michelsberg, en Bamberg[30]. En el siglo XII, no menos que en el XI, son las Ordenes de la reforma monacal, y las que las siguieron, las que tomaron a Santiago por patrón de iglesias.

Un auge extraordinario alcanzó el culto a Santiago merced a los planes sustentados en 1165 por el emperador Federico I con la mira de canonizar a Carlomagno[31], y a impulso también de la «Vita Caroli Magni»[32], basada en el «Pseudo-Turpín», que se escribió probablemente con aquel propósito. Es uno de los escritos de propaganda más importantes de la

época de los Hohenstaufen, que culmina en una muy acentuada comparación del santo emperador con Federico I, y caracteriza a Carlomagno como eximio luchador de Dios y mártir, que actúa con misión divina.

Es Santiago, precisamente, quien le muestra el «iter stellarum» y le comunica el mandato de Dios, anunciándole al mismo tiempo el martirio y la eterna gloria[33]. Dentro de este contexto, es comprensible que la «Vita» relate también una peregrinación de Carlomagno a la Tumba apostólica[34].

La implicación del Apóstol Santiago en las empresas militares de Carlomagno y su función de «Señor de Galicia», que se asocian a la idea de la Cruzada, la cual contribuyó de manera importante a la justificación de la guerra por parte de la Iglesia[35], hicieron también atractiva para la nobleza la figura del Apóstol Santiago como «miles Christi»[36]. Cada vez más, muchos personajes nobles contendieron, en el intermedio de su viaje a Jerusalén, en un segundo frente sagrado contra los moros[37]. Santiago fue incorporado al tradicional nivel de los patronos de la nobleza, y a su patrocinio se consagraron muchas capillas en numerosas fortalezas y castillos alemanes, como en Unterschondorf, en la región del lago Ammer (siglo XII)[38], en las capillas de los castillos de Riegelstein[39], Küps[40], Marloffstein[41], Dollstein[42] y Lichtenfels[43], en Franconia, por ejemplo.

A lo largo de las antiguas calzadas carolingias y de las grandes rutas militares o de protección y ronda en dirección Norte-Sur y Este-Oeste, pero también en el curso de caminos de enlace de menor importancia, en vados de ríos y en cruces de veredas antiguas, se encuentran iglesias y capillas de Santiago, que jalonan los pasos del peregrino, del comerciante o del viajero, ofreciéndole refugio espiritual y amparo en el descanso. Así, por ejemplo, en el camino real que viene de Bohemia o va, por la vía de Nuremberg y Bad Wimpfen a España (Kobelzell, Weihenfeld, Ühlfeld etc.),[44] o en el antiguo camino de los peregrinos a Roma y Compostela por el trayecto Lübeck-Meiningen-Würzburg-Augsburg (Heufurt, Poppenhausen, Mölln, etc.).[45]

La Orden Teutónica tenía devoción especial al gran Santo de la lucha contra los moros y le consagró varias fundaciones en Alemania; así, por ejemplo, en Nuremberg,[46] en Rothenburg[47] y en Neustetten.[48]

El venerado patrón de los peregrinos fue pronto invocado como patrono también de los hospitales. Juntamente con San Vicente y San Juan fue el tercer Santo, español o con influencia española, que tuvo acceso a los patrocinios alemanes de hospitales, como es el caso en el monasterio benedictino de Amorbach,[49] en el hospital del Santo Espíritu de Neustadt / Saale,[50] o en los hospitales de Heilbronn y de Karlstadt.[51]

Un elevado número de iglesias dedicadas a Santiago en los siglos XV y XVI obedece a la importancia de Santiago como patrono del pueblo, del cual y por todos sus estamentos fue venerado al final de la Edad Media, tras la declinación de los antiguos patronos especiales. Santiago, como patrón popular, refleja con excepcional claridad el tránsito de la práctica de

advocaciones o patrocinios de la reforma a la de la Edad Media tardía, siendo particularmente influenciadas por esto las iglesias rurales.[52]

Consignaremos aquí tan sólo una visión general de la distribución de patrocinios en algunas regiones de lengua alemana. De los cincuenta y siete distintos patronos de iglesias de la vieja Baviera (Alta y Baja Baviera y Alto Palatinado), incluidas las iglesias titulares, ocupa Santiago en el apogeo de la Edad Media el décimo lugar, con más de cien iglesias consagradas a él, algunas muy importantes. También en el vecino Tirol podemos establecer más de setenta iglesias y capillas, además de trece patrocinios en la región de Augsburgo, diecisiete en el obispado de Chur, veinticuatro en Friburgo de Breisgau, diecisiete en Colonia y cinco en Münster. Una región que destaca es Franconia, con sus 158 patrocinios en honor del Apóstol Santiago, en las diócesis de Würzburg, de Bamberg y de Eichstätt.[53]

PEREGRINOS ALEMANES A LA TUMBA DEL APOSTOL EN COMPOSTELA EJEMPLOS

La más temprana noticia sobre una peregrinación a Compostela se la debemos a un tratado hagiográfico. Data esta noticia de alrededor del año 930.[54] Un clérigo, minusválido de nacimiento, declaró al llegar a un monasterio en el Sur de Alemania, que había visitado «diversa sanctorum loca» y, entre ellos, Jerusalén y la «tumba Beati Jacobi». Esto, veinte años antes, aproximadamente, de la peregrinación del obispo Godescalco de Puy (¡!).[55]

La siguiente noticia, cronológicamente, sobre un peregrino de procedencia alemana nos llega unos 130 años más tarde. En septiembre de 1072 se puso en marcha el arzobispo Sigfrido I de Maguncia con el propósito de ir a Galicia y el deseo de orar ante la Tumba del Apóstol («quasi causa orationis»).[56] Tenía que estar muy agobiado por los asuntos a su cargo, según se deduce de las referencias del historiador Lamberto de Hersfeld (1025-1081/1085). Probablemente no pudo llegar más que hasta el monasterio reformado de Cluny, en donde permaneció hasta que le reclamaron el pueblo y el clero.[57]

Igualmente el Conde Eberhard de Nellenburg (+ 1078/1079) organizó, con su esposa Ida, alrededor del año 1070 una peregrinación al Noroeste de España. Tal como se desprende de las fuentes, fue el motivo de este viaje el gran amor que profesaban al Apóstol.[58]

La creciente importancia adquirida por la Tumba apostólica de Compostela la reflejan las visitas, que conocemos por sus Vidas, de algunos Santos de Alemania. Santa Paulina, retirada en el convento de Münsterschwarzach y estrechamente vinculada a la reforma, había peregrinado a Compostela con sus padres y con su marido, según declaración de su confesor Sieboto.[59]

Mas con cuánta cautela haya que enjuiciar noticias referentes a peregrinaciones de Santos en los primeros tiempos de la «peregrinatio ad Sanctum Iacobum», nos lo muestra el ejemplo de San Evermaro de Tondern, quien, nacido en Frieslandia, vivió en la época de Pipino el Mediano y fue asesinado en el año 700. Según su biografía, compuesta en el siglo XII, o sea en el período álgido de las peregrinaciones a Compostela, San Evermaro habría visitado en

el lejano Oeste el sepulcro del Apóstol en un tiempo en que todavía la Tumba no había sido descubierta (¡).[60] Las visitas a santos lugares o a venerados sepulcros llevadas a cabo por personajes santos, constituía una especie de «cliché» habitual en los relatos de sus vidas que se componían por esta época.[61] No es ninguna rareza en la literatura hagiográfica la transferencia a épocas anteriores de circunstancias o hechos históricos más recientes.

No siempre fueron motivos puramente religiosos los que condujeron a muchos peregrinos a Compostela. Entre los Cruzados que acudieron a ella en 1147, para tomar parte en la reconquista luego de Lisboa, se encontraban flamencos, alemanes, holandeses e ingleses.[62]

Las fuentes informativas concernientes a este período que han llegado a nosotros son muy parcas en noticias y, por ello, se refieren solamente a peregrinaciones de clérigos de alto rango o de nobles. A las grandes masas no se las tiene en cuenta debido a la estructura informativa que caracteriza a esta época, en torno a la mitad del siglo XII.

Como ejemplo de un sucedido inusitado y de la fe prodigiosa de la época, así como en testimonio de la estrecha relación cultual con la «peregrinatio ad sanctum Petrum» en Roma, se puede utilizar el relato de una pobre endemoniada de la región de Colonia, que recibió de Santo Tomás de Cantorbery la promesa de verse libre si, en Roma y en Santiago de Galicia, visitaba las Tumbas de los apóstoles.[63]

En agosto de 1164 emprendió la peregrinación a Compostela el arzobispo electo de Maguncia, Conrado I, hermano del Conde palatino Otón. Los «Annales Reichers-pergenses» mencionan este hecho: «...ut iret ad limina Sancti Jacobi».[64]

El 21 de febrero de 1175, Anno de Blankenburg, obispo de Minden, estableció una comunidad de oraciones con la iglesia de Compostela, en ocasión de encontrarse en ella como peregrino.[65] Otra comunidad de oraciones se anudó entre la iglesia compostelana y el gran monasterio de Fulda, con motivo de la visita que hicieron al sepulcro del Apóstol el abad Enrique III y el prior Ruotardo, quien ofrendó un misal para que sirviese en el altar del Apóstol, que desgraciadamente no se conserva.[66]

En los testamentos de personas de la Edad Media tardía, se puede comprobar cuán profundamente estaba grabada en sus ánimos la convicción del poderoso efecto suscitador de gracias que traían consigo las peregrinaciones.

En el siglo XIII la práctica de la peregrinación llegó a tener cierta categoría canónica, fundada en uno de los siguientes tres motivos personales: como acto piadoso libre, como voto y como penitencia.

Una peregrinación por promesa («ex voto») podía realizarse incluso después de la muerte, mediante testamento. Y, en efecto, ciudadanos sobre todo de ciudades comerciales del Norte de Alemania, ordenaron numerosos viajes de peregrinación, en forma vicaria, a Roma y a

Compostela.[67] Entre los años de 1305 a 1363 se encuentran registradas 23 peregrinaciones a Santiago en los testamentos de Lübeck y, durante los siglos XIV y XV, se halla una peregrinación «ad Sanctum Jacobum» por cada tres testamentos, en la misma ciudad.[68]

En el año 1306 aparece la primera noticia de un peregrino de Gante que por motivo de reparación, de penitencia, realiza el viaje a Compostela.[69] Las peregrinaciones penitenciales se impusieron primeramente a clérigos y se convirtieron luego en un modo de castigo para toda clase de delincuentes, como una forma de «higiene social».[70] Así se encuentra en el protocolo de un juicio del año 1428, en Heidingsfeld, una noticia curiosa acerca de un crimen de homicidio y la pena que le correspondió, que consistía en la compra de una cruz de hierro, de 10 kilos de cera para las misas aplicadas por el descanso eterno del asesinado y, además, en realizar tres peregrinaciones en penitencia: una a Aquisgrán, otra a Einsiedeln y, la tercera, a Compostela.[71]

Toda clase de gentes de los países germánicos pasaría por Santiago de Compostela. También peregrinos de condición humilde debían de ser frecuentes en el Lugar Santo a comienzos del siglo XIV. Esto al menos nos lo hace sospechar la relación de limosnas en favor de pobres alemanes, muchas de ellas con destino a zapatos, precisamente en las cuentas de la Cofradía de Cambeadores: «Año 1303: A huun alaman XLV soldos en huus çapatos - Dous pares de çapatos para dous alamaes LIV soldos - A huun alaman pobre V soldos» etc.[72]

A partir del siglo XIV nos encontramos con un nuevo tipo de peregrino en el Camino de Santiago. Para éste, el motivo piadoso de la Edad Media, como un viaje salutífero espiritual, es poco más que un pretexto de tener ocasión de hospedarse en posadas extranjeras, de conocer países y costumbres para él exóticas, y de probar su destreza en el uso de las armas, tomando parte en torneos caballerescos.[73]

Ya en 1387, en el salvoconducto expedido por la Cancillería aragonesa a unos caballeros alemanes y a las doncellas que les acompañaban, se hace constar que van «versus partes Castelle gracia peregrinacionis et ut patrie mores videant».[74] Se manifiesta ya en esto un nuevo concepto del viajar: el interés proyectado al extraño mundo de la Península Ibérica, es decir, asoman ya los brotes de la «curiositas» de los siglos posteriores.

De Alemania, sobre todo, llegaron ya en esta época numerosos patricios para visitar el sepulcro del Apóstol. En el año 1428 salió el nuremburgués Peter Rieter, con su séquito, para Compostela, de lo que nos informa en su corto relato de viaje. Al regreso, vía Astorga, visitó también Rieter los santuarios españoles de «San Salvador de Oviedo», de la «Virgen del Pilar» en Zaragoza y de Nuestra Señora de Montserrat.[75]

Siguiendo el ejemplo de su padre, llegó también Sebaldo Rieter a Compostela en 1462, quien mandó restaurar un cuadro en el coro de la catedral que había donado ya su padre, completando Sebaldo dicho cuadro con los nombres de todos los familiares y con sus escudos.[76]

Entre 1465 y 1467, el noble bohemio Leo de Rozmithal, cuñado del rey Jorge de Bohemia, prolongó su viaje caballeresco y cortesano a Compostela, camuflado bajo hábito de peregrino, pues que se preocupó más de torneos y festejos que del mundo espiritual de la peregrinación.[77]

Se nos ofrecen de tal época en cuestión un gran número de itinerarios y relatos de peregrinos o de viajeros, que nos permiten enterarnos con mayor intensidad de las estructuras mentales, de las circunstancias de época y de las prácticas religiosas. Mencionaré, para Alemania, nombres como los de Peter Rieter, Kunig von Vach, León de Rosmithal, Jerónimo Münzer, Arnold de Harff y Peter Rindfleisch. Todos nos deparan una serie de noticias acerca de Compostela y del Camino de Santiago, al que abarcan en su dimensión europea, configurando en diferentes modos de consideración una «imago» realista de la mayor peregrinación del Occidente cristiano de entonces.[78]

Aproximadamente alrededor de la mitad del siglo XVI, hubieron de hacerse sentir en la «peregrinatio ad limina Sancti Jacobi» las consecuencias de la Reforma. Desaparecieron, en primer lugar, los grandes contingentes de peregrinos ingleses, que arribaban por mar a La Coruña, y también en notable proporción los grupos de alemanes, gentes humildes en su mayoría, que pedían limosna cantando.[79] Igualmente, en Francia, los hugonotes se pusieron en contra de la peregrinación a Compostela.[80] Los recelos y desconfianzas de la Inquisición contribuyeron también lo suyo al declive, cancelando por largo tiempo la dimensión más europea de la peregrinación al Apóstol, que cayó en amortiguamiento profundo.[81]

En los siglos XVII y XVIII se echó de ver —en contra de la opinión corriente— una mayor aceptación de los peregrinos. En la Península Ibérica se desencadenó en estos tiempos un enfrentamiento piadoso entre los partidarios de Santiago, de Santa Teresa y de San Miguel, acerca de a quién se debería adjudicar el patronazgo nacional de España.[82] Las peregrinaciones, con todo, se reanudaron y de nuevo llegaron a visitar la Tumba de Santiago personajes famosos, como Don Juan de Austria en el año 1668 —no el mismo, sino homónimo, del vencedor de Lepanto e hijo natural de Carlos V—,[83] y además Doña Mariana de Neuburgo en el año 1690, que venida a Galicia, en su viaje para casarse con Carlos II, había hecho esta travesía por mar, a causa de la guerra con Francia.[84]

Demostración importante de la multitud de peregrinos de condición humilde que visitaban en aquellos tiempos Compostela, así como de la dureza del camino, la proporcionan los «Libros de Enfermos del Hospital de los Reyes Católicos», cuyos registros nos revelan a menudo casos conmovedores.[85]

En el siglo XIX se presenta otro bache en la peregrinación a Santiago de Compostela.[86] En el año 1876, por ejemplo, según un comentario de un periodista contemporáneo anónimo, no comparecían diariamente delante del santuario compostelano más de unos 30 ó 40 peregrinos.[87]

Las razones que decidían a los peregrinos de los países germánicos a realizar su viaje, largo y duro, fueron las mismas que ponían en marcha a los peregrinos de tantas otras tierras

y regiones. Su fondo indistinto era, al menos durante la Edad Media, el de un pensamiento religioso uniforme y la cultura en común. Es decir, que todos los variados móviles, tales como la idea de reparación, el sentimiento de piedad, el amor de riesgos y aventuras, el afán de desplazamiento, la moda de los viajes cortesanos, el desarraigo social, la curiosidad turística últimamente, se encuentran también, como hemos podido ir viendo, entre los alicientes de la «Germania sagrada», que contribuyó enormemente, con la riada de caminantes de procedencia alemana, a la ininterrumpida «peregrinatio ad limina Beati Jacobi».

NOTAS

1. Cito como resúmenes importantes de la cuestión, generalmente con amplia bibliografía,para Alemania: K. HÄBLER, *Das Wallfahrtsbuch des Hermannus Künig von Vach und die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostela* (Strassburg 1889); H.J. HÜFFER, *Die spanische Jacobusverehrung in ihren Ausstrahlungen auf Deutschland,* en: Historisches Jahrbuch 74 (1955); y *Sant'Jago: Entwicklung und Bedeutung des Jacobuskultes in Spanien und dem Römisch-Deutschen Reich* (München 1957); K. HERBERS, *Deutschland und der Kult des hl. Jakobus,* in: Y. BOTTINEAU, *Der Weg der Jakobspilger* (Bergisch Gladbach 1987), p. 252-270; R. PLÖTZ, *Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit,* en: Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte (Jakobus-Studien 1, 1988), p. 1-27; y *Peregrinatio in itinere stellarum: Santos, monjes, caballeros y pobres,* en: El Camino de Santiago, ed. S. MORALEJO ALVAREZ, Universidad Internacional del Atlantico, Poyo 1987 (Santiago de Compostela 1990), p. 61-87. Para Alsacia: L. PFLEGER, *Die St. Jakobsbrüder und die Jakobidult im Elsass,* en: Elsassland 5 (1925), p. 207 ss.; y *Sühnewallfahrten und öffentliche Kirchenbusse im Elsass im späten Mittelalter und in der Neuzeit,* en: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 8 (1983). Para Austria: N. GRASS, *Tiroler in Spanien,* en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens t. 20 (1962), p. 236-263; y L. SCHMIDT, *Die Volksverehrung des hl. Jacobus maior als Pilgerpatron mit besonderer Berücksichtigung Österreichs,* en: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 80 (1977), p. 69-99. Para Luxemburgo; E. DONCKEL, *Sankt Jakobus der Ältere in Luxemburg, Kult und Brauchtum im Luxemburger Raum* (Luxemburg 1964), en: Blätter der ACLM 1964, p. 3-28; y para Suiza: R. HENGGELER, *Sankt Jakobus Major und die Innerschweiz,* en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens t. 20 (1962), p. 283-294; H. BAUCKNER, *Die Wallfahrt nach Santiago de Compostela, Spuren in unserer Heimat,* en: Das Markgräflerland, cuad. 2 (1985) p. 60-90; y últimamente: *Bis ans Ende der Welt, Pilgern nach Santiago de Compostela,* Catálogo de Exposición del «Historisches Museum Luzern» (Lucerna 1989).

2. *Freisinger Traditionen,* ed. TH. BITTERKAUF (München 1905/1909), passim. Véase también: HÜFFER, *Die spanische Jacobusverehrung,* como nota 1, p. 127, nota 11.

3. J. STURM, *Die Anfänge des Hauses Preysing* (München 1931), p. 89 y registro.

4. H. FINK, *Die Kirchenpatrozinien Tirols, Ein Beitrag zur tirolisch-deutschen Kulturgeschichte* (Passau 1928), p. 163.

5. A. LECHNER, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern* (Freiburg i. Br.1891), p. 17, igualmente en la diócesis de Colonia G. ZILLIKEN, *Der Kölner Festkalender, Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen, Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters,* en: Bonner Jahrbücher 119 (1910).

6. Como ejemplo nos sirve el calendario de la diócesis de Bamberga: A. LAGEMANN, *Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter, Seine Entwicklung und Anwendung,* diss. dactil. (Würzburg 1952), p. 84.

7. Cfr. para este conjunto la publicación fundamental de H. DELEHAYE, *Loca Sanctorum,* en: Analecta Bollandorum 48 (1930), y la excelente obra de G. ZIMMERMANN, *Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter, dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg,* en: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 20 (1958), y 21 (1959).

8. También con San Esteban: Catedral de Toulouse, Diploma de Carlos el Calvo del año 844 (MGH D Karol I, nr. 33). Esta ampliación del protomártir Esteban que domina junto con el Salvador, la Virgen, Juan Bautista, San Pedro y el arcángel Miguel el paisaje sacral de los patrocinios tempranos resulta como cierto indicador de la creciente importancia del apóstol Santiago sea por su papel como primer mártir entre los Apóstoles o sea por el descubrimiento de la tumba apostólica a la sazón.

9. RHABAN HAACKE, *Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen*, in: Germania Benedictina 8: Nordrhein-Westfalen (St. Ottilien 1980), p. 596. Cfr. el lema «Châlons-sur-Marne» de M. BUR, en: *Lexikon des Mittelalters* t.2 (1989), c. 1667.

10. R. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio und Jacobus-Kult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes*, en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens t. 31 (1984), p. 60 s.

11. Alrededor del 896, el texto copia casi literalmente el del matirologio de Ado de Vienne (compuesto antes de 860), texto en: PL CXXXI, c. 1125. Cfr. E. DÜMMLER, *Das Martyrologium Notkers und seine Verwandten*, en: Forschungen zur deutschen Geschichte 25 (1985), p. 197-220. Generalmente para el tema «Santiago en los martirologios»: R. PLÖTZ, *Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert*, en: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens t. 30 (1982), p. 94-99.

12. *Freisinger Traditionen*, como nota 2, t. I, n.º 193, para el año 804.

13. Ibid., t. I, n.º 819, para los años 859-864. Tampoco quedan absolutamente asegurados los patrocinios de Santiago, en el tiempo de su primera mención, de las iglesias de Sissach (año 858 primera mención) en la región de Basilea (K. GAUSS, *Die Heiligen der Gotteshäuser von Baselland*, en: Baseler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 2, 1903, p. 142 y 161), de Hörbering en el valle de Rott y de Buchbach (R. BAUERREISS, *Irische Frühmissionäre in Südbayern*, en: Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, ed. J. SCHLECHT, München 1924, p. 50).

14. Pery (en alemán Püderich): M. BENZERATH, *Statistique des saints patrons des églises du diocèse de Lausanne au Moyen-Age* en: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 6 (1902), p. 115, n.º 170.

15. El patrocinio de Santiago podría ser influido por la abadía de Pfäfers. H.J. HÜFFER, *Von Jacobuskult und Pilgerfahrt im Abendland*, en: V. y H. HELL, *Die grosse Wallfahrt des Mittelalters* (Tübingen, 4.ª ed. 1985), p. 19.

16. Ibid., p. 19.

17. Ibid., p. 19

18. Ibid., p. 19

19. K. HALLINGER, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* 1 (Roma 1950, 2.ª ed. 1971).

20. Cfr. W. ZAHN, *Schottenklöster, Die Bauten der irischen Benediktiner in Deutschland* (Breslau 1967), p. 70. Según la tradición de documentos de fines del siglo XVI, el convento de Würzburg debería haber poseido un brazo de Santiago que el obispo Embricho de Würzburg había recogido en el año 1138 en Compostela mismo. R. PLÖTZ, *Sancti Jacobi maioris reliquiae verae*, en: Pistoia e il Cammino di Santiago, Una dimensione europea nella Toscana mediovale, Atti del Convegno Internazionale di Studi, A cura di LUCIA GAI (Perugia 1984), p. 343-357.

21. Ibid., p. 97 y L. HAMMERMAYER, en: Jahrbuch für das Bistum Mainz 8 (1960), p. 205-223. También en el convento de Erfurt se encontraba una reliquia (brazo!) del Apóstol.

22. Santiago se presenta como segundo patrón del convento, consagrado, alrededor de 739/40, además más temprano que el patrocinio principal de San Benito. HÜFFER, *Von Jacobuskult*, como nota 15, p. 20. Cfr. F. PRINZ, *Frühes Mönchstum im Frankenreich* (München 2.ª ed. 1988), p. 366 s.

23. *Chronicon Benedictoburanum*, en : MGH SS IX, c.c. 5, p. 215: «in Pollinga monasterio». Cfr. R. BAUERREISS, *Das Frauenkloster St. Jakob in Polling*, en: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 57 (1939), p. 227-232, y PRINZ, *Frühes Mönchstum*, como nota 22, p. 553.

24. Fue antiguamente un convento de canónigos bajo el patrocinio de Santiago y San Wigberto (benedictino, primer abad de Fritzlar): «ss. Wigbertus et Jacobus in plano iuxta curtem regiam», fundado antes de 961, después se convirtió en iglesia parroquial. G.A. VON MÜLVERSTEDT, *Hierographia Quendlinburgensis* en: Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 2 (Werningerode 1869), II, p. 89 ss.

25. Año de fundación del convento de Santiago: 1016: año de consagración: 1030, en honor de Santiago el Menor: 1016, cuyo patrocinio fue sustituido por el de Santiago el Mayor 1056, cuando el monje Roberto, del convento de Lieja, había regresado de Compostela en gran peregrinación con mucha gente, habiendo obtenido como reliquia un brazo del Apóstol. A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II (Santiago de Compostela 1899), p. 518 s. Cfr. A. GEORGES, *Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et dans le Nord de la France, suivi d'une étude sur l'iconographie de Saint-Jacques en Belgique*, Académie Royale de Belgique, Classe des Beaux Arts, Mémoires, 2e série, 13 (Bruxelles 1971), p. 73.

26. El convento de Santiago fue fundado por el arzobispo Luitpoldo (1051-59). A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III (Berlin-Leipzig 8.ª ed. 1954), p. 1013. Pertenecía a la séptima «filia» de la «Gorzia Mater» (según Sigeberto de Gembloux). Cfr. HALLINGER, *Gorze-Cluny*, como nota 19, p. 239-269, y TH. SCHIEFFER, *Cluniazensische oder Gorzische Reformbewegung?*, en: Cluny, Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, ed. H. RICHTER, *Wege der Forschung* CCXLI (1975), p. 60-90.

27. Año de fundación de la colegiata de Bamberg: 1071; consagración de la cripta occidental: 1072. Fue el obispo Hermann I, gran admirador de la reforma neo-gorziana, el que hizo construir la iglesia que dotó con una reliquia de Santiago, Cfr. el relato de LAMPERT DE HERSFELD, en: MGH SS rer. Ger. (ed. G. PERTZ), p. 203, y *Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg*, ed. de E. FREIHERR VON GUTTENBERG, t.1 (Würzburg 1963), p. 193 ss.

28. Entre 1057 y 1075, el obispo Gundekar de Eichstätt consagra más de cien nuevas iglesias y capillas, dentro de las cuales llevan el patrocinio de Santiago las siguientes: Abenberg, Ornbau, Pölling y Schönberg. «*Pontificale Gundecarianum*», en: MGH SS VII, p. 247.

29. Se trata del antiguo convento de Santiago, fundado por Wiprecht de Groitzsch, ocupado en 1092 por monjes del convento de Schwarzach (MGH SS XVI, p 234 ss.)

30. Ibid., p. 130 y 203 s.

31. Cfr. H.-W. KLEIN, *Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland*, Beiträge zur Romanischen Philologie des Mittelalters XIII (München 1986), p. 12-14; también: M.C. DIAZ Y DIAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, Monografías de Compostellanum 2 (Santiago de Compostela 1988).

32. El título exacto de la «vita»: «*De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli Magni, ad honorem et laudem nominis Dei*», escrito por un clérigo anónimo y acabado a finales de 1165. Consiste de dos libros, que contienen una mezcla material muy diversa, con elementos hagiográficos, con mención de la retórica destacada del emperador, con indicación de fundaciones de iglesias y peregrinaciones. El tercer libro trae las «*Gesta Karoli Magni in Hispania*», conteniendo, como introducción, una supuesta carta de dedicación del arzobispo Turpino de Reims a un prelado de la catedral de Aquisgrán («*Epistula... sanctitatis beati Karoli Magni assertiva*») y como texto los primeros siete capítulos del Pseudo -Turpín del «*Códice Calixtino*», copiado alrededor de 1165 de orden de Federico I.

33. «Quod autem instar vie stelle in celo vidisti, hoc significat...», cit. KLEIN, *Die Chronik*, como nota 31, p. 30 (Codex de Mons, grupo cod. M 1). El motivo del «Caminus stellarum», del camino trasladado al cielo, pertenece al alfabeto internacional de la mitología. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie, Ullstein Materialien*, 3 t. (Frankfurt/Main-Berlin-Wien 1981), aquí t. 1, p. 295-298. Cfr. R. PLÖTZ, *Via lactea: Die Milchstrasse — Caminus Stellarum: Der Sternenweg*, Sternenweg 8 (1991), p. 10-13.

34. KLEIN, *Die Chronik*, como nota 31, p. 32.

35. La unión de la idea de la guerra contra los paganos con el impulso ético de la reforma y la sanción espiritual a través de la indulgencia se realizó, como muy temprano, en el siglo XI. Bruno de Querfurt (+ 1009) es el primer representante destacado que propone la idea de la guerra en el sentido de misionar a los paganos por la fuerza en su «*Vita Sancti Adalberti*». Más tarde, con las Cruzadas delante, la contaminación de la idea de la Cruzada con el ideal de la «peregrinatio religiosa» se realizó y produjo obras literarias como el «*Liber de Vita Christiana*» de BONITHO DE SUTRI (apr. 1045-1090) o la «*De laude novae militiae ad milites Templi*» de BERNARDO DE CLAIRVAUX, Cfr. R. PLÖTZ, *Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter, Begriff und Komponenten*, Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde XXVI / XXVII (1981/82), p. 140 s.

36. Véanse entre otras las obras de A. SICART GIMENEZ, *La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*, Compostellanum 27 (1982), p. 11-32; y R. PLÖTZ, *Lazo espiritual y cultural entre América y Europa: Santiago de Compostela*, en: Galicia, Santiago y América (Santiago de Compostela 1991), p. 57-74.

37. Cfr. los relatos en: «*Annales Sancti Disibodi*», MGH SS 27, p. 17; y «*Annales Magdeburgenses*», MGH SS 6, p. 389.

38. H. J. HÜFFER, *Die spanische Jacobusverehrung in ihren Ausstrahlungen auf Deutschland*, Historisches Jahrbuch 74 (1955), p. 130.

39. Capilla edificada por la familia noble de Thürriegel. F. HILLER, *Die Kirchenpatrozinien des Erzbistums Bamberg* (Bamberg 1931), p. 62.

40. Capilla edificada en 1303, ibid., p. 60.

41. Ibid, p. 61.

42. Castillo románico con capilla del siglo XII C. A. BÖHEIMB, *Beschreibung und Geschichte des Marktes Dollenstein*, 29 Jahresbericht des Historischen Vereins in Mittelfranken (1861), p. 104.

43. Santiago tiene el patrocinio junto con Sta. Magdalena. F. WACHTER, *Patronate im Hochstift und Erzbistum Bamberg*, 3. *St. Jakobus der Aeltere*, Bamberger Blätter 16 (1929), p. 67.

44. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio*, como nota 10, p. 74-77.

45. Ibid.

46. Otón IV entregó ya en 1209 la capilla de Santiago a la Orden. *Monumenta Boica* XXIX 1, p. 558, WINKELMAN, *Regesta imperii*.

47. HILLER, *Die Kirchenpatrozinien*, como nota 38, p. 62.

48. Ibid., p. 61.

49. Consagración de la capilla de Santiago: 1182. Cfr. *Die Kunstdenkmäler von Unterfranken*, Cuad. XVIII: B. A. MILTENBERG, p. 19.

50. A. WENDEHORST, *Der Archidiakonat Münnerstadt am Ende des Mittelalters*, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961), p. 18.

51. Consagración de la capilla de los leprosos fuera de la muralla de la ciudad en 1439. *«Realschematismus» der Diözese Würzburg*, ed. A. AMRHEIN (Würzburg 1897), p. 259.

52. Cfr. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio*, como nota 10, p. 83-86.

53. Aunque superado cfr. S. J. DORN, *Beiträge zur Patrozinienforschung*, Archiv für Kulturgeschichte 13 (1917), p. 234; HÜFFER, *Die spanische Jacobusverehrung*, como nota 37, p. 128; PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio*, como nota 10, p. 91 s.; y últimamente B. GRAF, *Oberdeutsche Jakobsliteratur, Eine Studie über den Jakobuskult in Bayern, Osterreich und Südtirol*, Kunstgeschichtliche Forschungen 14 (München 1991).

54. Lo presentó KLAUS HERBERS en el mismo curso de verano en El Escorial. Se trata de un codex de la Reichenau: *«Miraculi (¡) S. Marci»* (Lekt. Cod. Aug. 84, fol. 138-44). Publicado últimamente por KLAUS HERBERS: *El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur*, en Compostellanum XXXVI (1991), p. 255-264.

55. V. BLANCO GARCIA, *San Ildefonso, De Virginitate Beatae Mariae*, (Madrid 1937), prólogo p. 33-35.

56. MARIANUS SCOTTUS, *Chronicon*, MGH SS 5, p. 560.

57. LAMBERTO DE HERSFELD, *Annales*, MGH SS 5, p. 500 ss.

58. *Buch der Stifter des Klosters Allerheiligen*, ed. K. SCHIB (Aarau 1934), p. 1-19. Cfr. HERBERS, *Der Weg der Jakobspilger*, como nota 1, p. 254.

59. «Sed ne laborem peregrinationis citius terminasse videretur, dimisso patre et matre eorumque comitatu, cum maritu versus Hispaniam ad Sanctum Jacobum iter cum paucis arripuit...» *Vita Paulinae*, MGH SS 30, p. 914.

60. «Ingreditur itaque vir Dei viam, quae Galaeciam tendit ad S. Jacobum ingressusque ecclesiam St. Jacobi, et expetitis ejus suffragiis, regreditur ad partes Galliae inferiores: AA SS Julii 6, p. 35, 1 y AA SS Maii 1, p. 120.

61. Cfr. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica 21 (Bruxelles 1934), p. 18-41.

62. Los *«Annales Sancti Disibodi»* nos han conservado los detalles de la travesía mencionando la visita de la tumba apostólica en la fiesta de Pentecostés (8 de junio de 1147). MGH SS 27, p. 17 y *Annales Magdeburgenses*, ibid. T. 6, p. 389.

63. «Plenam demonis mulierculam, Mattildem nomine, de partibus Colonie adductam conspeximus et coram nobis mire insanienten abhorruimus... Tunc Sanctum promisisse sanitatem sibi et ad apostolorum limina seu etiam beati Jacobi ecclesiam iter peregrinationis iniunxisse, sic eam absolvendam esse promittens.» MGH SS 27, p. 34.

64. MGH SS 17, p. 472, cfr. PLÖTZ, *Deutsche Pilger*, como nota 1, p. 18.

65. Texto de la carta de hermanamiento en : ST. A. WÜRDTWEIN, *Subsidia diplomatica X* (Francofurti et Lipsiae 1777), p. 9 s. Cfr. D. POECK *Zur Reise des Bischofs Anno nach Santiago (1175)*, en: An Weser und Wiehen, Beiträge zur Geschichte und Kultur einer Landschaft, Homenaje W. BREPUHL, Mindener Beiträge 20 (Minden 1984), p. 101-108.

66. J. F. SCHANNAT, *Historia Fuldensis* (Francofurti 1729), p. 186.

67. Cfr. entre otros: J. G. KOHL, *Ueber die Verehrung des heil. Jacobus in den norddeustschen Städten und namentlich in Bremen*, Zeitschrift für Kulturgeschichte N. F. 2 (1873), p. 103-118; B. HEYNE, *Von den Hansestädten nach Santiago: Die grosse Wallfahrt des Mittelalters*, Bremisches Jahrbuch 52 (1972), p. 65-84; y N. OHLER, *Zur Seligkeit und zum Troste meiner Seele, Lübecker unterwegs zu mittelalterlichen Wallfahrtsstätten*, Zeitschrift für lübeckische Geschichte und Altertumskunde 83 (1983), p. 83-103.

68. Ibid., p. 92 ss.

69. E. VAN CAUWENBERGH, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au moyen âge*, Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et du philologie, 48e fascicule (Louvain, 1922), p. 66 s.

70. Expresión aplicada por ST. RUNCIMAN, *The Pilgrimages to Palestine before 1095*, en: K. M. SETTON (Ed.), *A History of the Crusades* I (Madison-London 1969), p. 73.

71. P. J. JÖRG, *Der Heidingsfelder Sühnebildstock, Ein Beitrag zur fränkischen Rechtsgeschichte* (Würzburg 1948); y PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio*, como nota 10, p. 100.

72. L. VAZQUEZ DE PARGA, J. M.ª LACARRA, J. URIA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I (Madrid 1948), p. 79, nota 30.

73. Qué volumen alcanzó la parte deportiva del ejercicio de armas nos lo muestra el registro de salvoconductos y cartas de recomendación expedidos por la Cancillería real aragonesa. Abundan los ejemplos de los caballeros y nobles que atravesaron la península ibérica «pro exercicio milicie secularis» (El Noble de Werth, familiar del emperador Carlos IV en los años 1369/70. ACA, Barcelona, registro 15. cfr. J. VINCKE, *Deutsch-spanische Kultur- und Wirtschaftsbeziehungen*, Gesammelte Aufsätze zur Kultugeschichte Spaniens 14 (1959), p. 116 o «strenuos milicie actus queritantes» (los caballeros de Alemania oriental Weneschius de Waldestrin, Henricus de Sconwald y Nicolaus Scharandz de Czyeryror en el año 1417, ACA, reg. 2563, fol. 34 v, cfr. VINCKE, como arriba, p. 116, y ya antes M. DE RIQUER, *Tirante el Blanco* (Barcelona 1947/49), p. XVIII.

74. ACA, reg. 1675, fol. 63 v. Cfr. J. VINCKE, *Geleitbriefe für deutsche Pilger in Spanien*, en: G. SCHREIBER, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, Forschungen zur Volkskunde 16/17 (Düsseldorf 1934), p. 263.

75. *Das Reisetagebuch der Familie Rieter*, ed. R. RÖHRICHT y H. MEISSNER, Bibliothek des litterarischen Vereins, Stuttgart 168, (Tübingen 1884), texto en p. 9.

76. «alss die erbarn pilgram pflegen zu thon». Ibid., p. 12.

77. J. A. SCHMELLER (ed.), *Des böhmischen Herrn Leo's von Rozmithal Ritter-, Hof- und Pilgerreise durch die Abendlande 1465-67*, Bibliothek des literarischen Vereins Stuttgart 7 (Stuttgart 1844). Cfr. M. STOLZ, *Die Reise des Leo von Rozmital, Wandlungen der Pilgeridee in einem deutschen Bericht des Spätmittelalters*, en: Jakobus-Studien 1 (1988), p. 97-121.

78. Cfr. VAZQUEZ DE PARGA, *Peregrinaciones*, como nota 72, p. 89-110, 201-245; I. MIECK, *Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle*, Etude bibliographique (du XIIe au XVIIe siècle), Compostellanum 22 (1977), p. 201-232; y P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Reisen pelgrimsverhalen over Compostela*, en: Santiago de Compostela, Catálogo de exposición, Gante 1985, p. 173-181.

79. VAZQUEZ DE PARGA, *Peregrinaciones*, como nota 72, t. 1, p. 111.

80. Canción de los hugonotes de Saintogne, cit. de G. G. KING, *The Way of Saint James* 3 t. (New York 1920), aquí t. 3, p. 537:

«Quand nous fûmes en la Saintogne,
Hélas!, mon Dieu;
Nous ne trouvâmes point d' églises,
pour prier Dieu;
Les Huguenots les ont rompues
Par leur malice,
C'est en dépit de Jésus-Christ
Et la Vierge Marie.»

81. Cfr. I. MIECK, *Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650, Resonanz, Strukturwandel und Krise*, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 1.ª serie, t. 29 (1978), p. 483-533; y R. PLÖTZ, *Pilger und Pilgerfahrt gestern und heute am Beispiel Santiago in Compostela*, Jakobus-Studien 2 (1990), p. 171-213, esp. p. 195 ss.

82. Lucha apasionada que tuvo lugar entre 1614 y 1630. Cfr. A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 T. (Santiago de Compostela 1898-1909), esp. t. 9, p. 55-60; y TH. D. KENDRICK, *Saint James in Spain* (London 1960), p. 60-68.

83. LOPEZ FERREIRO, *Historia*, como arriba, t. IX, p. 145.

84. A. PRINZ VON BAYERN, *La peregrinación de la Reina Mariana de Neoburgo a Santiago*, en: Santiago en la Historia, en la Literatura y el Arte, t. 1 (Madrid 1954). p. 145-174.

85. Cfr. las referencias en cuanto a peregrinos de la Franconia Oriental, en: PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio*, como nota 10, p. 113.

86. Una ley del primero de octubre del año 1820 decretó el desalojamiento de casi todos los monasterios, conventos e instituciones similares, lo que en 1821 trajo como consecuencia que se habían disuelto ya «280 monasterios, colegios y hospitales», entre ellos, solo en Burgos, 27. M. ARTOLA GALLEGO, *La España de Fernando VII* (Madrid 1968), p. 766. Cfr. I. MIECK, *Kontinuität im Wandel, Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), p. 325.

87. Era un periodista del *«Fraser's Magazine»*, publ. en: Revue Britannique 1 (1868), p. 336.

ITINERARIOS Y PEREGRINOS ITALIANOS A SANTIAGO Y FINISTERRE

Dr. PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN
Catedrático de Lengua y Literatura Españolas
Università degli Studi di Perugia. Italia

Uno de los problemas más significativos de la peregrinación italiana a Santiago de Compostela es sin duda alguna el de los itinerarios utilizados por los peregrinos que desde Italia se dirigían a Santiago.

Ese problema condiciona toda la peregrinación italiana que se desarrolla muy pronto con notables consecuencias en todos los campos, ya que las relaciones entre Italia y Santiago de Compostela fueron muy precoces. Sería suficiente recordar que, ya a mediados del siglo XII, de los veintidós milagros que se recogen con criterio de ejemplaridad en el segundo libro del *Codex Calixtinus,* cuatro están explícitamente dedicados a peregrinos italianos,[1] lo cual denota su fuerte presencia y un notable interés de la curia compostelana por la peregrinación italiana.

La misma *Historia compostellana* documenta los frecuentes contactos entre la sede episcopal de Santiago y la de Roma y cómo estos se establecían muy a menudo a través de peregrinos que se dirigían hacia una de las dos ciudades. La *Historia* testimonia además que en 1120 había en Roma grupos de ex peregrinos tal vez organizados ya en Cofradía. Cuenta, pues, que en ocasión de la visita del obispo de Porto a Roma para obtener la dignidad arzobispal para la sede compostelana, estaban presentes y apoyaban la petición: «ceteri quamplures ecclesiae Beati Jacobi confratres, qui Beatum Jacobum olim adierant, et seipsos ipsi apostolo subjugaverant. Propterea ecclesiam Beati Jacobi usquequaque diligebant et eius Episcopum...»[2]

Otra prueba que documenta los fuertes vínculos entre Italia y Santiago en la mitad del siglo XII la da el hecho de que la única reliquia del Apóstol que la Catedral de Santiago ha

---

1. Son los milagros II, XI, XII y XV. Entre los cuales destaca el XII que atestigua el uso de la concha entre los peregrinos que volvían de Santiago y sus poderes taumatúrgicos. Los textos en la edición de W. M. WHITEHILL *Liber Sancti Iacobi-Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela 1944 y recientemente con traducción francesa en M. DE MENACA, *Histoire de Saint-Jacques et de ses miracles au Moyen-Age.* Université de Nantes 1987, que concluye el capítulo sobre la *Géographie des miracles:* «La péninsule italienne est donc ainsi, avec la France, la Palestine et l'Espagne, un cadre géographique privilégié et bien détaillé dans les Miracles. Elle sert même de cadre à un voyage particulièrement marqué du sceau de l'imaginaire, qui nous est raconté au miracle XVII...» (pág. 266).

2. *Historia Compostellana* Libro II, cap. 15 (*España Sagrada*, pág. 289).

donado, después de un largo y documentado carteo, fue enviada precisamente a Italia, a Pistoia, donde nace, como consecuencia, el centro más importante de devoción jacobea de la Península.[3]

Por otra parte, según avanzan los estudios sobre la participación italiana en la peregrinación compostelana, aparecen continuamente nuevos elementos y pruebas que documentan la existencia de una estrecha relación que aparece cada vez más compleja y articulada y, ciertamente, mucho más amplia y profunda de cuanto, hasta ahora, se creía. Son los numerosos relatos de peregrinos, la fundación de hospitales y cofradías, la presencia de temática jacobea en dramas sacros, en el folklore, en el arte y en la iconografía, la complementariedad y funcionalidad de los grandes caminos medievales que nos permiten definir un cuadro cada vez más claro y rico en sugerencias.[4]

Los problemas que nacen de este precoz florecimiento del interés jacobeo en Italia son múltiples. Entre ellos es fundamental el de los itinerarios seguidos para ir a Santiago. Una cuestión particularmente importante para Italia, que debía tener en cuenta la forma alargada de la Península, el difícil paso de los Alpes, la necesidad de atravesar Francia y las distancias muy largas.

Por lo que se refiere a la madurez de la peregrinación compostelana tenemos elementos concretos para individualizar exactamente el llamado *Cammino dritto di San Giacomo*,[5] así como los otros itinerarios secundarios. En cambio todavía existen aspectos que hay que aclarar y que se refieren a los itinerarios usados por los italianos en las épocas más antiguas de la peregrinación.

Con toda seguridad, los peregrinos que en estas tempranas épocas de la peregrinación compostelana se dirigían a Santiago, utilizaban una de las más antiguas vías de comunicación altomedieval que atravesaba toda la península y que, por originarse en Francia, se llamaba *via francigena*.[6]

---

3. Sobre el culto a Santiago en Pistoia, véase el ejemplar estudio de L. GAI *L'altare argenteo di san Jacopo nel Duomo di Pistoia*, Torino 1984 que, tratando del altar que recoge la reliquia de Santiago enviada por Gelmírez, ofrece un cuadro completo de toda la problemática jacobea en la ciudad toscana.

4. Sobre las relaciones entre Santiago e Italia véanse los estudios de P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago de Compostela 1971, corregido, aumentado e integrado en *Il Cammino italiano a Compostella*, Università di Perugia 1984.

5. La definición es de Bartolomeo Fontana autor del *Itinerario o vero Viaggio da Venetia a Roma... fino a Santo Iacobo in Galitia, Finibus terre, la Barca, il Padrone et Santo Salvatore per più di una via che far si può...*, Venezia 1550. Edición de A. FUCELLI, *L'Itinerario di Bartolomeo Fontana*, Università di Perugia 1987, pag. 96: «ma il vero camino dritto de San Giacopo usitato anticamente era di andar in Avignone, per la via che qui sotto descrivo a intelligenza di quelli che vi volessero andare, acciò che lasciando la longa sappino quale sia la più ispedita e corta». Sigue el itinerario que partiendo de Milán es: Novara, Vercelli, Torino, Susa, Briançon, Embrun, Tallard, Séderon, Carpentras, Avignon...

6. Véase: R. STOPANI, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1988 y P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La Via francigena e gli itinerari italiani a Compostella* en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, Tübingen 1990, págs. 119-129.

El primer documento que señala una relación directa entre esta importantísima vía medieval y la peregrinación compostelana aparece en el diario de viaje que el abad islandés Nikulas de Munkathvera redactó en antiguo noruego entre 1151 y 1154, con ocasión de su peregrinación a Roma y a Tierra Santa y que conocemos por la reciente traducción y comentario de Renato Stopani.[7]

Munkathvera nos cuenta que después de siete días de navegación desembarca en Bergen, en Noruega, llegando luego a Alborg en Dinamarca. Siguiendo el valle del Rhin pasa por Mainz hasta salvar los Alpes por el puerto del Gran San Bernardo, donde se introduce en la *via francigena* que recorre hasta Roma. En su diario el abad nos ofrece algunas breves indicaciones de los lugares que atraviesa. Para nosotros son muy importantes aquellas que se refieren al enlace de la *via francigena* con el sistema de caminos jacobeos. La primera indicación, al atravesar el río Po: «Tra Pavia e Piacenza —comenta— passa un grande fiume che si chiama Padus (Po). Quindi si giunge alla strada di coloro che hanno percorso la via di Saint-Gilles».[8] La «via di Saint-Gilles» es una de las denominaciones con que se conoce el más meridional de los cuatro caminos franceses indicados en el quinto libro del *Codex Calixtinus*.[9] Ese itinerario que conocemos también con el nombre de *via tolosana, via provenzale* o *via egidiana*, es decir la vía de Saint-Gilles, fue de gran importancia en la peregrinación compostelana, ya que en él confluían los peregrinos italianos, los eslavos, los alemanes de las regiones meridionales, los griegos que desembarcaban en Venecia, y los peregrinos que, después de haber ido a Jerusalén y Roma, querían completar las *peregrinationes maiores*, visitando también Santiago.[10]

Desde Piacenza, los peregrinos compostelanos podían seguir la orilla derecha del río Po hasta Tortona y Alessandria, después llegar a Torino e introducirse en el valle de Susa que los llevaría a los pasos alpinos del Monginevro o del Moncenisio, desde los cuales podían alcanzar fácilmente Avignon y Arles y de allí Saint-Gilles. Con toda probabilidad éste es el recorrido que Munkathvera señala como enlace con la *via egidiana*.

---

7. R. STOPANI: *Il diario del pellegrinaggio a Roma e a Gerusalemme di Nikulas di Munkathvera, abate islandese* en *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo*, Firenze 1991, págs. 57-72. El texto de Munkathvera había sido publicado por primera vez por E. C. WERLAUFF en *Symbolae ad geographiam Medii Aevi ex Monumentiis Islandicis*, Copenaghen 1821. Luego ha sido traducido al inglés por F. P. MAGOUN, «The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera», en *Medieval Studies*, VI (1944) y al italiano por F. D. RASCHELLA en «Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII sec.», en *Filologia Germanica* XXVIII-XXIX(1985-86), págs. 541-584, y por STOPANI (*supra*) que aquí se utiliza.

8. *Ibidem*, pág. 69.

9. La *via egidiana* aparece indicada desde las primeras líneas del primer capítulo (*De viis sancti Jacobi*) del quinto libro del *Codex Calixtinus* y constituye junto a la *via turonense* una de las dos principales rutas de peregrinación compostelana en Francia. L. VAZQUEZ DE PARGA, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948-49, II, págs. 43-67 y, por su estrecha relación con el culto de las reliquias que la jalonaban, R. OURSEL, *Le Strade del Medioevo*, Milano 1982, págs. 25-80.

10. Véase por ejemplo el viaje de Arnolds von Harff que después de haber visitado Jerusalén, vuelve a Venecia en barco y desde ahí empieza la peregrinación hacia Santiago: H. BECKERS, *Die Reisebeschreibung Arnolds von Harff*, en *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, Tübingen, 1988, págs. 51-60.

Entre las dos principales variantes de este itinerario, la que pasa por el puerto del Monginevro y la del puerto del Moncenisio, la que tendrá más autoridad de *iter compostellanum* es la primera. Sin embargo, muchos peregrinos preferían atravesar los Alpes por el paso del Moncenisio, sobre todo, porque permitía, con una desviación de pocos días visitar también al santuario de San Antón de Vienne, en el Delfinado, muy venerado durante la Edad Media y bien relacionado en Italia con el culto de Santiago, probablemente por encontrarse en el mismo recorrido que conducía a Galicia. La estrecha interrelación de los dos cultos se aprecia, por otro lado, en muchos frescos y cuadros medievales en que los dos santos aparecen juntos, como por ejemplo en el *Oratorio dei Pellegrini* de Assisi donde en un lado está representado el famoso milagro del peregrino injustamente ahorcado y en el otro escenas de la vida y de los milagros de San Antón. Por fin hallamos una ulterior prueba en la documentación que más usamos en nuestros estudios sobre la peregrinación jacobea en Italia, es decir en la llamada literatura hodepórica en la que se habla frecuente y explicitamente de esta desviación, hasta el punto de que en un diario anónimo de finales del siglo XV, se especifica, en el mismo título del manuscrito, que viene redactado para quien «volesse andare al Beato messere sancto Antonio e al glorioso apostolo messere sancto Iachopo».[11]

Volviendo a Munkathvera encontramos en su texto un segundo importante testimonio del papel de la *via francigena* en relación con los itinerarios compostelanos de la mitad del siglo XII. Cuando llega a Luni, después de algunas alusiones a la saga nórdica de Gunnar, a quien el rey de los Hunos había mandado matar en una gruta llena de serpientes, y a la Lunigiana, rica en poblados, el abad islandés vuelve a recordar otro enlace, esta vez explícitamente, con los caminos para Santiago: «A Luni convergono le strade proveniente dalla Spagna e dalla terra di san Jacopo».[12]

Munkathvera nos ofrece con su breve frase un valioso testimonio del otro itinerario seguido por los peregrinos italianos en camino hacia Santiago. En Luni se ofrecía la posibilidad de seguir la llamada *via della costa* que a lo largo del trazado de la antigua vía romana Aurelia, bordeaba toda la costa lígur hasta alcanzar igualmente Arles y la *via egidiana*. Al mismo tiempo la referencia de Luni podía hacer alusión a su puerto utilizado como alternativa marítima al difícil paso del Bracco que se debía salvar antes de llegar a Génova.

La literatura hodepórica italiana confirma ampliamente las indicaciones de Munkathvera. Los relatos que han quedado nos indican las dos principales posibilidades que se ofrecían a los peregrinos compostelanos que procedían de la península italiana, es decir *la via delle Alpi* y *la via della costa*: la primera se documenta a partir de los itinerarios anónimos de finales

11. M. DAMONTE: «Da Firenze a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell'ano 1477», en *Studi medievali*, XIII (1972), págs. 1043-1071. El texto empieza: *Al nome di Dio e della gloriosa Vergine Maria colla qual gratia daremo lume a chi volesse andare al beato messere sancto Antonio e al glorioso apostolo messere sancto Iachopo...* (pág. 1050).

12. MUNKATHVERA, ed. cit. pág. 69.

del siglo XV,[13] hasta Bartolomeo Fontana y Domenico Laffi; la segunda viene testimoniada por unas relaciones de viaje del siglo XIV y del XV[14] con la doble alternativa marítima y del camino de la costa. En los dos casos es evidente el papel trascendente de la *via francigena* que se convierte en un auténtico eje portante donde confluyen peregrinos de todas las regiones italianas: en Roma los que provienen del gran vector constituido por la via Appia; en Parma, los de la costa adriática; en Piacenza, los peregrinos que vienen del Véneto, del mundo eslavo y griego; en Pavía, muchos alemanes que encuentran este camino más conveniente que la *Oberstrasse* de Hermann Künig von Vach.[15] En Luni unos seguirán a lo largo de la costa ligur y otros pasarán los Apeninos por el puerto de Monte Bardone y continuarán su camino por los pasos de los Alpes. Bartolomeo Fontana define *la via delle Alpi* como el *Cammino dritto di San Giacopo* y Domenico Laffi confirmará todavía a finales del siglo XVIII la autoridad y la importancia de su uso compostelano, describiéndolo detalladamente en las numerosas ediciones de su famosísimo *Viaggio in Ponente.*

Entre las cuestiones poco estudiadas hasta ahora con relación a la peregrinación italiana a Compostela está el problema de los itinerarios marítimos. Sin duda una parte de los peregrinos italianos utilizó la nave en su viaje hacia Santiago. Esto resulta ya en el primer diario de peregrinación que tenemos. Me refiero al manuscrito de la primera mitad del siglo XIV de la biblioteca Marciana de Venecia que relata el viaje de un anónimo peregrino véneto.[16] Nuestro peregrino después de haber pasado por Florencia alcanza el Puerto de Pisa donde se embarca en un navío que sigue la costa ligur. Todas las etapas corresponden a puertos marítimos hasta Villeneuve-Loubet, desde donde se dirige a Arles y a la *via egidiana.*

Por otro lado una línea de comunicación marítima que unía Italia a Provenza aparece indicada —en los mismos fatídicos años en que se redacta el texto de Munkathvera y el quinto libro del *Codex Calixtinus*— en la vasta compilación geográfica que el rey Ruggero encargó al geógrafo Al Idrisi que describe un itinerario marítimo a lo largo de la costa lígur con frecuentes puntos de apoyo en tierra firme.[17]

---

13. Entre los cuales destaca el llamado *itinerario riccardiano*: R. DELFIOL, «Un altro "Itinerario" tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella», en *Archivio storico italiano* CXXXVII (1979), págs. 599-613.

14. Uno de los más interesantes es el de Padre Lorenzo que sale de Florencia en 1472: G. SCALIA, *Il Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, en Actas del Congreso internacional (Perugia 23-25/9/1983), *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, Università di Perugia 1985, págs. 311-343.

15. K. HERBERS: *Der erste deutsche Pilgerführer: Hermann Künig von Vach*, en *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*; Tübingen, 1988, págs. 29-49.

16. A. MARIUTTI DE SANCHEZ RIVERO, «Da Veniexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via da Chioza», en *Príncipe de Viana*, XXVIII (1967), págs. 441-514. El anónimo peregrino véneto indica como trayecto marítimo los puertos de Pisa, Porto Veneve, Genova, Savona, Albenga, Porto Maurizio, Monaco, Nice, Villeneuve-Loubet.

17. M. AMARI e C. SCIAPARELLI, *L'Italia descritta nel «Libro del re Ruggero» compilato da Edrisi*, Roma 1883 y STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo*, cit. págs. 73-78.

Un siglo después los *Annales stadenses auctore Alberto* (1240-1256), además de reseñar los principales itinerarios terrestres para Roma desde el norte de Europa que se enlazan estrictamente con las rutas compostelanas, indican también un recorrido marítimo a Tierra Santa que costea toda la península ibérica desde Ferrol (*iuxta Sanctum Iacobum*) hasta Marsella, mostrando la posibilidad de un itinerario marítimo que enlazaba la misma Galicia a las costas mediterráneas.[18]

Tenemos que esperar el siglo XVI y XVII para tener testimonios directos y explícitos por peregrinos italianos que utilizan en su peregrinación a Santiago algún medio marítimo. A ese propósito nos parece de gran interés el manuscrito de Fabrizio Ballerini recientemente descubierto en un archivo privado que relata su peregrinación desde Perugia hasta Santiago.[19] Ballerini, después de haber pasado por Florencia y Pisa, va a Livorno, en aquellos tiempos importante puerto de la armada granducal toscana. Aquí embarca en un convoy de ocho naves que le lleva, primero a Córcega, luego a través de las Boche di Bonifacio a Barcelona. Desde aquí, visitando Montserrat y Zaragoza, remonta el Ebro hasta empalmar con el Camino de Santiago en Logroño. El hecho de cruzar directamente el Mediterráneo demuestra ya una mayor seguridad en los viajes marítimos, aunque hallamos entre las líneas del relato, aparte del normal temor a cruzar el Golfo de León, un cierto miedo a posibles piratas sarracenos.

Ballerini en su viaje de regreso nos da otra prueba del uso de navío en las relaciones entre Italia y Santiago. Llegado a Barcelona se embarca en una *tartana* francesa, que esta vez bordea la costa hasta Génova, desde donde proseguirá a pie.

Por este último itinerario marítimo, probablemente el más utilizado, pasará en 1668 el futuro Gran Duque de Toscana Cosme III de Médicis en su largo viaje por España que incluye la visita de Santiago.[20] También Cosme zarpa de Livorno y siempre bordeando la costa atraca en Barcelona, para continuar su viaje, a lo largo del valle del Ebro, hacia Zaragoza y luego hacia Madrid.

Otros testimonios son los de Bartolomeo Boudelot que va a Santiago en peregrinación desde Lisboa, para cumplir un voto que había hecho mientras atravesaba el Golfo de

---

18. *Annales Stadenses auctore Alberto*, en «Monumenta Germaniae Historica, Scriptores», vol. XVI, págs. 335-341, Hannoverae 1858. En STOPANI, cit. pág. 108. El trayecto marítimo indicado por Alberto testimonia la importancia de las rutas marítimas en los movimientos peregrinatorios medievales.

19. *Descritione del viaggio di Fabrizio Ballerini*, Perugia 1588. Manuscrito inédito, colección particular. El texto, poseído en copia por el «Centro Italiano di Studi Compostellani», será publicado en 1993.

20. El viaje de Cosme de Médicis se realizó en los años 1668-1669 y atravesó toda España. Más que una peregrinación fue un viaje oficial que permitió al príncipe, antes de llegar a Santiago, las visitas de Barcelona, Madrid, Córdoba, Granada, Sevilla, Lisboa, Oporto y Tuy. Cosme viajaba con un séquito de 36 personas entre las cuales, Lorenzo Magalotti, Filippo Marchetti, Filippo Corsini e Giovan Battista Gornia que escribieron su diario de viaje. La relación oficial fue de Lorenzo Megalotti y fue acompañada por una serie de espléndidos dibujos de Pier Maria Baldi. Véase A. MARIUTTI DE SANCHEZ RIVERO, *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal*, Madrid 1933; véase también, O. TAVONI *La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III dei Medici*, in *I testi italiani di viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Università di Perugia 1983, págs. 57-78.

León[21] y el del peregrino napolitano Nicola Albani que en 1745, después de llegar a Santiago a pie, regresa a Italia desde Lisboa, donde consigue un embarque inicialmente para Nápoles, que se concluirá en Livorno, a causa de un ataque de barcos ingleses.[22]

Concluyendo sobre este punto, nos parece que en la edad madura de la peregrinación compostelana debió de ser bastante frecuente el uso, por lo menos parcial, de la nave. Y eso no sólo según la documentación directamente peregrinatoria hasta ahora utilizada, sino también considerando los enlaces marítimos comerciales existentes entre Italia y España que son: en el norte del país, de un lado Civitavecchia, Pisa, Livorno y Genova y del otro Barcelona, Valencia y Sevilla. En el sur de Italia, la presencia de españoles y la necesidad de enlaces regulares con la madre patria hace plausible que muchos peregrinos, sobre todo pertenecientes a clases adineradas, hayan usado medios marítimos para acercarse lo más posible a Santiago. Los puertos más usados fueron: en Italia Palermo y Nápoles y, en la península Ibérica, Barcelona, Valencia, Sevilla y Lisboa. Desde todas estas ciudades se podía llegar fácilmente a Santiago, insertándose en algún punto del Camino, respectivamente por el valle del Ebro pasando por Madrid, siguiendo la vía de la Plata, o directamente desde Lisboa por el camino portugués.

Como último problema relacionado con los itinerarios se debe señalar la frecuente continuación de la peregrinación hasta Finisterre.

La literatura hodepórica que hasta aquí hemos utilizado como nuestra fuente documental es rica en datos también por lo que se refiere a este último tramo y nos permite la definición del que podríamos llamar el *Camino de Finisterre*, un itineraro mucho más frecuentado de lo que se cree, refrendado tanto por los relatos de los peregrinos como por los numerosos hospitales que les asistían en este extremo viaje a los confines del mundo.[23]

El primer testimonio italiano es el de un anónimo peregrino florentino que llega allí en 1477.[24] Su relato es rico en datos y localidades que sin embargo por lo que se refiere a este

21. El diario de Bartolomeo Bourdelot ha sido estudiado sobre todo en relación a su peregrinación a Santiago que cumple partiendo de Lisboa. A nosotros aquí nos interesa por lo que se refiere al testimonio que nos da del trayecto marítimo y del voto que hace durante una fuerte *bufera* en el Golfo de León que justifica la peregrinación a Santiago. Véase J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, «Un peregrino veneciano en Compostela» en *Compostellanum*; X (1965), págs. 331-343.

22. P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il "Viagio da Napoli à San Giacomo di Galicia" di Nicola Albani*, en Actas del Congreso internacional (Perugia 23-25/9/1983), *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, Università di Perugia 1985, págs. 377-427.

23. Una confirmación de estos itinerarios a Finisterre se encuentra en la presencia de hospitales que asistían a los peregrinos como ha demostrado en el II Congreso internacional de Asociaciones jacobeas (Estella 30/8-2/9 1990) A. POMBO RODRIGUEZ, *Los hospitales del Fin del mundo. Hospitales para peregrinos en la ruta jacobea de Santiago a Fisterra*), ms. inédito.

24. Una de las primeras indicaciones de un itinerario para Finisterre en DAMONTE (cit. *supra* en la nota n. 11) que en la pág. 1064 nos da el siguiente recorrido:

último tramo ha sido bastante difícil individuar, aunque pensemos que indica el itinerario de la costa a partir de Noya:

> *Beulle* (Noya?), *Ponte della pietra* (Ponte Nafonso? antiguamente llamado «Ponte de las pias») *Aliorno, l'Ospedaletto* y *Santa María de Finisterre.*

Los mismos nombres se encuentran en otro relato anónimo de estos años escrito por otro anónimo peregrino florentino que por último recuerda la localidad de San Guillermo enfrente de lo que llama «mare perduto».[25]

Mucho más preciso es Bartolomeo Fontana que llega a Finisterre desde Oviedo recorriendo todo el camino de la costa atlántica (Luarca, Ribadeo, La Coruña, Malpica, Mugía, Finisterre). De Finisterre a Santiago indica el itinerario más directo señalando las etapas de *Corcubión, Cee, Ponte Olveira* y *Bon Jesús* por un total de 14 leguas.[26]

A finales del siglo XVII Domenico Laffi pasará sobre el mismo camino que no sólo describe con más detalles sino también lo pone en el mismo título de la que seguramente es la obra hodepórica compostelana más importante: el *Viaggio in Ponente a san Giacomo di Galitia e Finisterrae.* Con la acostumbrada precisión y con la experiencia de muchos viajes a Santiago y de las distintas ediciones y revisiones de su famosísimo libro, Laffi señala el camino más recto y que está documentado también por Caumont (1417) y Lassota (1580): *Negreira, Zas, Bon Jesús, Ponte Olveira, Cee y Corcubión.*[27]

Champo stella e seghue leghe di tre miglia
Bedulle, una villa.
Ponte della Pietra, una villa
L'Ospedaletto, una villuzza.
Santa Maria Finibus terra.

25. Muy parecido al anterior y probablemente interdependiente es el llamado *Itinerario riccardiano* publicado por R. DELFIOL en «Un altro "Itinerario" tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella», cit. *supra* en la nota n. 1:

El anónimo peregrino florentino utiliza para llegar a Finisterre un recorrido de difícil identificación que posiblemente sigue la costa a partir de Noya y que es el siguiente (ed. cit., pág. 612):

Da Sancto Iacopo alla Beulla sono Leghe III
Dalla Beulla al Ponte alla Priet a Leghe II
Dal Ponte alla Prieta al Liorno Leghe II
Dal Liorno allo Spedaletto Leghe I
Dallo Spedaletto a Santa Maria finisterre Leghe III
Da Sanghullielmo a un trarre di mano non si va piu
in là per terra et evi mare chiamato Mare Perduto.

26. BARTOLOMEO FONTANA (ed. cit. *supra*, nota n. 5, p. 116) sigue el itinerario más clásico que, como hemos visto, recorre desde Finisterre hasta Santiago: Finisterre, Corcubión, Cee, Puente Olivar, Bon Jesús, Santiago.

27. «Ci partimmo finiti bene di pane e vino e poi andassimo fuori della porta posta verso mezo dì, voltandoci verso ponente. Passate alcune montagnole sterili, giungemmo ad un luogo chiamato alla Puente Masseda, lontana tre leghe. Di qui si arriva ad un'altra terricciola che si chiama Cegua e poi ad Allas Barreres, lontana una lega e a Monghesú due leghe, seguitando fino alla Puente Arbarra e vi sono due leghe. Giungessimo, doppo questa,

Por los caminos que llevan a Santiago y Finisterre, ya sea a lo largo del *Camino de Santiago*, ya sea por los muchos otros itinerarios que atraviesan España y Portugal, se han movido en todas las épocas un gran número de peregrinos italianos dejando una huella muy bien documentada desde la *Historia compostellana* y el *Liber Sancti Jacobi*, hasta los registros de los últimos hospitales que todavía funcionaban en la primera mitad del siglo XIX.[28] Además la peregrinación italiana a Compostela ha dejado un signo específico y bien individualizado en Italia: en los registros de los hospitales, en la difusión de la temática jacobea, en el folklore, en el teatro sacro, en la vasta literataura hodepórica compostelana, en el desarrollo de importantes centros de culto, como el de Pistoia y de Caltagirone, en las numerosas cofradías de ex peregrinos que se fundaron en muchas ciudades e incluso, en la creación de una orden hospitalaria que controlaba la *via francigena* desde Altopascio y que por eso se llamó de *San Jacopo de Altospacio*, con hospitales y casas en la misma península ibérica.

A veces la ejemplaridad de la peregrinación ha permitido individuar el nombre del peregrino, como en el caso de muchos santos, como por ejemplo San Raimondo, San Guillermo de Vercelli, Santa Bona de Pisa, Santa Verdiana de Castelfiorentino, el Beato Amato Ronconi de Saludecio o el Beato Angelo de Gualdo Tadino y, quizás, como el mismo San Francisco. Otras veces es su misma notoriedad lo que nos hace conocer los nombres de peregrinos ilustres como Cósimo III de los Médicis, o Nicola III de Este, o Carlo príncipe de Taranto. A menudo son los testamentos estipulados antes de ponerse en marcha los que nos hacen individuar concretamente peregrinos que disponen de sus propiedades y que dejan todo para ponerse en camino *versus Hispaniam ad Sanctum Jacobum*. Pero en su mayoría fue una masa anónima que abandonó sus casas, sus familias, sus intereses para dirigirse sencillamente, como dice Dante, «la giù, donde si visita Galizia».

Junto a ellos ciertamente recorrieron los caminos hacia Compostela mercaderes, banqueros e incluso agitadores políticos, como los que difundían en Santiago en tiempos de Gelmírez las ideas municipalistas ya experimentadas en Italia.

Todo esto nos permite concluir afirmando que la aportación italiana a la peregrinación compostelana ha sido notable y con importantes consecuencias en todos los campos. La más reciente investigación científica está sacando a la luz un importantísimo patrimonio cultural y documental hasta ahora olvidado y poco conocido, pudiéndose justamente hablar de «tradición sumergida». Por eso quedaríamos muy satisfechos si en esta ocasión, y en una sede tan prestigiosa como esta, hubiéramos podido aportar una contribución al conocimiento de la peregrinación italiana, parte integrante de una civilización que ha sido fundamental para la formación de la cultura, de la espiritualidad y del modo de ser de cada uno de nosotros.

---

ad un'altra terricciola che si chiama la Villa di Cese, due leghe e di qui a Finisterrae altre due». En la edición de A. S. Capponi, D. LAFFI, *Il Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Università di Perugia 1989, pág. 213.

28. O. TAVONI, *Indagine statistica e valutazione dei pellegrini accolti nell'Hospital Real di Santiago tra il 1802 e il 1806 secondo un manoscrito sconosciuto* en Actas del Congreso internacional (Perugia 23-25/9/1983), *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*, Universidad de Perugia 1985, págs. 199-218.

PIEDAD POPULAR EN EL CULTO A SANTIAGO

Dr. LUIS SUAREZ FERNANDEZ
Catedrático de Historia Medieval
Universidad Autónoma de Madrid

1 Muchas veces se comete el error de confundir las peregrinaciones con una especie de turismo religioso; en nuestros días se da con relativa frecuencia porque los medios de comunicación y posibilidades de alojamiento dan al viaje tanta comodidad que lo convierten en visita placentera y así como unos, movidos por su interés, se complacen en visitar monumentos, otros, a a veces por simple curiosidad, acuden a lugares de devoción. Pero en la Edad Media la peregrinación era otra cosa: terrible ejercicio de penitencia durante el cual la existencia misma estaba sometida a graves riesgos, comportaba una profunda transformación interior. De modo que la curiosidad se relegaba a un pequeño término mientras que la incomodidad se convertía en protagonista. El tiempo de la peregrinación era un tiempo «existencial» de modo que, durante él, los hombres y mujeres se convertían en «peregrinos»; esta palabra, tomada del latín, cobró una dimensión muy específica. Para decirlo en otros términos: no se practicaba la peregrinación como algo ajeno y transitorio sino que uno mismo se convertía en entidad religiosa a través del viaje. De este modo cobra pleno sentido la frase de Dante en *Vita Nuova*: «sólo es peregrino aquel que camina hacia la tumba de Jacobo; romero el que va a Roma; palmero el que va a Jerusalén». Y aclara Shakespeare en *Romeo y Julieta* que «palma con palma, es el beso de los palmeros».

De ahí la primera necesidad, desde el punto de la cultura popular: una vinculación a la trayectoria heredada, merced a la leyenda que sustituye a la Historia en su papel de establecimiento de la verdad, y unos signos distintivos, la esclavina, la calabaza, la venera, para que quede clara la identidad del peregrino. Quien, viajero, se encuentra en el camino a uno de estos personajes así identificados, sabe que se encuentra con algo que está protegido por la aureola de lo religioso que es siempre mistérico: sospecha, al menos, que se halla en presencia de un terrible pecador que necesita esa purificación. Acaso no comprende que por este medio se está transmitiendo a Europa uno de los más hermosos testimonios de confianza en la persona humana que aportó el cristianismo.

Pues la peregrinación, especialmente en los años de «gran perdonanza» viene a decir a los pecadores: nunca, por terribles que sean sus crímenes, puede entenderse que el hombre

está irremediablemente perdido. Hay una posibilidad de arrepentimiento, una capacidad para tornar en «nuevo» al hombre «viejo». Que esto reclama una compensación adecuada, es indudable: el principio de la «composición» es una de las bases medievales de la justicia retributiva. Pero una vez que el precio ha sido pagado, a veces con la propia vida, el peregrino puede retornar a la existencia como si hubiera nacido de nuevo. No cabe la menor duda de que en estos tiempos de difícil construcción de Europa tal mensaje debería ser recogido y cuidadosamente enseñado. La recuperación de hombres y pueblos no se logra a través del olvido y la ignorancia sino del arrepentimiento y la penitencia. Tenemos los europeos demasiadas cosas de las que arrepentirnos, y es preciso el esfuerzo creador hacia un hombre nuevo. Tal vez el viejo camino de Santiago nos reencuentre a todos.

En la Edad Media las peregrinaciones jacobeas ayudaron a crear una de las más arraigadas convicciones en la conciencia popular, aquella de que siempre hay posibilidad de enmienda. Esto aparece en leyendas como las de los dos amigos, historia muy sangrienta que tiene su origen en Alemania pero circula luego a lo largo del camino. O en otras como el cuento de las tres manzanas en donde se atribuye al Apóstol la resurrección de muertos que es como un símbolo de lo que se esperaba al término de la peregrinación, un retorno de la muerte del alma a la vida. Con frecuencia el compañero del peregrino muerto se encontrará de nuevo con él cuando se postra de hinojos ante la tumba de Jacobo.

2 Este perfume medieval ha sobrevivido en la conciencia española hasta épocas muy recientes. Santiago aparece —asociado también a la Virgen en la columnita de Zaragoza— como el que dio a España el tesoro de la fe y lo recuperó para ella cuando lo hubo perdido. Tal es el profundo misterio que se esconde tras las apariciones del jinete celestial en los momentos clave. Los historiadores se preguntan en seguida por el fundamento de dicha conciencia. Conviene que abandonando por un momento el ámbito de la leyenda y del sentimiento entremos en los resultados de una investigación histórica. ¿Cómo se formó la conciencia de que Santiago «el Mayor», hijo de Zebedeo, había sido el primero en predicar en España el cristianismo?

Desde el siglo IV una tradición piadosa, que aparece al menos en tres autores, Dídimo el Ciego, San Jerónimo y Teodoreto de Ciro, presentó como realidad que los apóstoles habían decidido asignarse campos de predicación diferentes y que uno de ellos, que es imposible identificar con San Pablo, viajó hasta España. A mediados del siglo VI algunos textos bizantinos mencionan a Santiago, y en la lápida del abad Aldhelmo de Malmesbury, del 709, se dice expresamente que él fue quien «primero convirtió a las gentes de España a la fe». Pero los escritores eclesiásticos eran conscientes de la dificultad que presentaba el hecho de que hubiera sólo un decenio entre la muerte de Jesús y la de su discípulo, tiempo demasiado corto para una acción evangelizadora con éxito. En la conciencia popular esta dificultad se obviaba afirmando que la misión había constituido un fracaso.

Hasta aquí todo lo relacionado con la evangelización jacobea se mueve en el terreno de lo verosímil, aunque, sin duda, también de los incierto. Pero en el siglo VI, en una obra llamada *Historia certaminis Apostoli,* atribuida a Julio Africano, la elaboración legendaria

entra en una segunda fase: vuelto a Jerusalem, el Apóstol, dotado de poderes sobre los demonios, convierte a dos magos, Hermógenes y Fileto, y es condenado a muerte por Herodes. En el camino hacia el patíbulo —hay un deliberado paralelismo con la Pasión de Jesús— cura a un paralítico.

Hasta aquí la leyenda. En un momento difícil de precisar se incorporará el consuelo de la Virgen milagrosamente transportada a España en carne mortal. Todo ello sirviendo además de soporte a una elaboración en gran parte erudita, es decir, teológica, porque si bien se da como cierto que en Jacobo tiene origen la fe cristiana de los españoles, es a la Madre de Dios a quien se dirige San Ildefonso para explicar de qué modo hay una íntima conexión entre la divinidad y la humanidad. En los milagros atribuidos a Santiago, como en los asignados a María, esa comunicación rompe los límites del espacio y del tiempo: el monje que es arrebatado al Cielo convierte en un instante lo que en la realidad son muchos años; la monja que huye del convento en un arrebato de concupiscencia, vuelve a él y comprueba que alguien ha tomado su puesto y la ausencia no se advierte; el muchacho injustamente ahorcado es sostenido con vida por el santo; y hasta el gallo y la gallina resucitaron en Santo Domingo de la Calzada para testimoniar en favor de la inocencia.

3 Así pues, en la conciencia popular se arraigó fuertemente la idea de que Santiago es patrón de España. También restaurador. Porque la España jacobea e isidoriana que, con enormes dificultades, consiguiera remontar el bache de la desintegración del Imperio, logrando una especie de síntesis entre romanidad, helenismo y cristianismo, reducida ciertamente a un esquema, sucumbió el 711. La «pérdida de España», tal como la definió el anónimo monje cordobés de la *Continuatio hispana* o Crónica mozárabe, no se refería a las estructuras políticas de la monarquía visigoda, sino a algo muy distinto: la profunda dimensión cultural y espiritual que, un día, moviera a Juan de Bíclara y sus continuadores a compararla ventajosamente con Bizancio, la otra heredera de Roma.

Una de las leyendas más arraigada en nuestros días —erudita en esta ocasión— es la que pretende presentar al Islām andalusí como un oasis para la convivencia: los musulmanes se mostraron tolerantes mientras no podían hacer otra cosa, pero cuando se sintieron mayoría fuerte, presionaron sobre los demás hasta extinguirlos. Los mozárabes de las primeras generaciones —es decir los beneficiarios de la primera tolerancia— comprendieron que el objetivo omeya no era otro que el de lograr, a la larga, su desaparición mediante conversiones. La prueba evidente la tenían en las alteraciones profundas que la doctrina cristiana estaba padeciendo en la Iglesia sometida al régimen de ocupación. El adopcionismo, que diluía la comunicación íntima de lo divino y lo humano, era una especie de salto atrás.

Frente a ambas cosas, la disolución y la derrota, se alzará Santiago. No es casualidad que el hallazgo del sepulcro de Compostela tenga lugar en el momento de la gran querella adopcionista, se instale en el reinado de Alfonso II, que protagoniza el retorno a Europa, la adhesión a Carlomagno, mientras que uno de los principales campeones de ese signo de europeidad, Beato de Liébana, sea el impulsor del culto a Santiago. Con los años, la creencia arraigó: no había duda. Santiago había vuelto a España y allí estaba para defenderla.

La piedad popular se encargó de explicar, con riqueza de detalles, el retorno. Cuando Herodes dispuso la ejecución del Apóstol, ordenó que su cuerpo y su cabeza fuesen echados a los perros. Pero los discípulos, bien al acecho, recogieron los restos y los depositaron en un barco que, milagrosamente, en solo siete días, aportó a la ría de Iria. El *Liber Sancti Jacobi,* cuya actual redacción corresponde al último cuarto del siglo XII, cuenta con serena tranquilidad los detalles que debían satisfacer las dudas de los más exigentes peregrinos. Los discípulos pidieron a la matrona Lupa, poderosa en la tierra, una parcela donde instalar la tumba, ella les remitió al rey de Duyo que odiaba a los cristianos y envió a los discípulos a la cárcel. Primera prueba, los ángeles abren las puertas de la prisión, como hicieran ya con Pedro y otros apóstoles. Segunda: el ejército de Duyo perece cuando trataba de alcanzar a los fugitivos. Tercera: Lupa los envía a un monte confiando en que los toros los maten, pero allí encuentran un dragón, bestia de Satanás, que revienta cuando hacen sobre él la señal de la cruz. Convencida, Lupa recibirá el bautismo y ofrecerá la tumba.

Finalmente, la tumba es encontrada. Mientras las minorías que dirigen la Iglesia o la política, se limitan a tomar nota de que, por encima de Toledo, ese nuevo rincón de Galicia garantiza el origen apostólico de la Cristiandad española, el pueblo piensa en otra cosa: algo sorprendente, sobrenatural, de puro milagro, ha nacido ya aquí. Santiago se encuentra, en cierto modo, vivo y presente entre los españoles y son muchos los que, en momentos difíciles de la batalla, le ven con sus propios ojos, cubierto de armadura, llevando la veste de cualquier caballero, cabalgando bajo el azul del cielo en un animal blanco.

Así se produce la plasmación del segundo Santiago popular; el primero trajo la fe, el segundo impedirá que vuelva a perderse y ayudará los buenos y fieles caballeros a restaurar lo perdido. Santiago es el espíritu mismo de la reconquista, el que aplasta a los moros con su caballo.

4 Pasemos ahora al tercer Santiago, el más importante para Europa: reconciliador. Además de la armadura, el caballo y la espada, el Apóstol acostumbraba a utilizar otro atuendo y se aparecía a sus fieles con hábito peregrino, más o menos, como le recuerdan todavía esas estatuas de diversas formas, materiales y tamaños que se venden en las tiendas de la rua del Villar o delante de la puerta de las Platerías. Compañero del hombre, a éste sirve en los caminos y le saca de atolladeros. A un príncipe, caído en el mar a causa de su caballo desbocado, el Apóstol sacó cubierto el cuerpo de conchas. Por eso cada peregrino debía proveerse de una venera para el retorno, la cual además sirve para reconocer al santo si se le encuentra a la vuelta de una esquina.

La práctica de la peregrinación es común a las tres religiones que invocan a Abraham como padre. Es muy distinta de la visita a lugares enriquecidos con reliquias, de las devociones, tan abundantes de la Edad Media, hacia ciertas iglesias custodias de piezas santas que actúan con valor taumatúrgico.Los que iban a Francia para que el rey, dotado de poderes especiales, curase la escrofulosis, no por eso eran considerados como peregrinos. La peregrinación seguía siendo, como en la tradición bíblica, una «alliyah», un ascenso, a la vez interno y externo.

Se «sube» a Santiago: de ahí que los peregrinos, al culminar la cuesta de la última colina y dar vista a las torres de Compostela, lanzaran el grito de alegría que perduró en la toponimia: *Mont joie* = *Manxoi* = Monte do Gozo. Hay otra Manjoya en Oviedo inserta en el ritual de las peregrinaciones.

En la raíz misma de la cultura cristiana encontramos uno de los contenidos más importantes de «europeidad», aquel que puede ayudarnos más en el inmediato futuro para construir la nueva ciudadanía: consiste en admitir que, cualesquiera que hayan sido los pecados y defectos de un hombre, siempre le es posible obtener el perdón y retornar a una vida nueva. Es un hermoso mensaje de esperanza que nació en tiempos especialmente rudos. El peregrino era entonces como la oruga que desaparece un tiempo para retornar convertido en otra cosa: camino y penitencia, muy duros habida cuenta de las condiciones del tiempo, pasaban a convertirse en los vehículos de la purificación. A través de ellos, como en la prueba del fuego, el alma se transformaba. También exteriormente. Los años de «gran perdonanza» que eran aquellos en que la fiesta del Apóstol coincidía en domingo —una costumbre que aún se sigue en nuestros días— muchedumbres de peregrinos acudían de lugares muy lejanos, confesaban sus pecados, incluso aquellos «reservados» a la autoridad pontificia y mostraban, en sus canciones y bailes, la alegría contagiosa de verdaderos neófitos.

Volviendo la página hallamos también el reverso de la medalla, las reyertas entre peregrinos cuando se trataba de asegurarse un puesto privilegiado al lado del sepulcro, o el timo de que podían ser objeto los ingenuos. Había clérigos, verdaderos o falsos, que se brindaban a los forasteros como confesores y les imponían como penitencia encargar treinta misas a un «sacerdote sin pecado»; cuando los penitentes, desconcertados, preguntaban cómo encontrar alguien dotado de tan excelsa condición, el timador se ofrecía a hacerlo por ellos si ponían en sus manos el dinero. En todas partes florece la picaresca al lado de la abnegación. ¡Cuántas historias de posaderos astutos e infieles, de asechanzas malignas, de ladrones disfrazados, de mendigos que fingían penitencias para medrar! El camino era vida con sus altibajos.

Pero desde el siglo XIII, cuando menos, al desarrollarse en Europa la conciencia de una recuperación, la peregrinación entró en el sistema penal: era un gran progreso admitir, aunque fuera todavía muy toscamente, el principio de que la pena impuesta por un delito sirviese no como vehículo de venganza, sino como escala de recuperación. Santiago llegó a ser pena civil para delitos importantes, como el homicidio, sustituyendo a la horca o a la degollación. Reunía tres condiciones esenciales: la dureza terrible del castigo que exigía años, gastos, esfuerzo físico —el peregrino iba a pie y encadenado— y arrepentimiento; el alejamiento del lugar y parientes de la víctima; la confianza en que se había producido, ante la Iglesia, el arrepentimiento sincero. A principios del siglo XVI eran veinticinco las ciudades de Flandes que contaban con la penitencia jacobea en sus propios códigos de justicia.

A veces, esto originaba cierta confusión: ¿cómo distinguir al peregrino devoto del delincuente? La ruta se poblaba de gentes de toda especie. Pero eso era también un modo de que ganase en popularidad.

5 La difusión del movimiento de las peregrinaciones se inserta en el gran proceso de cambio de la civilización europea que denominamos a veces reforma gregoriana o cluniacense. Se trataba, nada menos, que de provocar la emergencia de una forma de vida tras largos siglos, casi cuatrocientos años, de ruina de las estructuras sociales y políticas, invasiones y, en definitiva, recurso a la fuerza para poder sobrevivir. El culto a la espada, que tuvo nombre personal, al caballo y a la sangre, como todavía destella en los grandes y terribles cantares de gesta, debía ser sustituido por una nueva relación entre los hombres. Santiago, que sublima el caballo y la espada, que combate en lides superiores, pero que sobre todo asegura la reconciliación y perdona, podía ser la gran figura simbólica. La Iglesia, guiada por ciertas personalidades relevantes como el abad Oliba de Ripoll, comenzó a reprimir la fuerza y a canalizarla hacia otros derroteros: supo decir a los bárbaros hombres de hierro que acababan de culminar la hazaña de la resistencia ante enemigos tan terribles y poderosos como los sarracenos, los vikingos y los magyares, que no podían combatir en los días en que ella celebraba la cena, la pasión, la madre y la resurrección del Redentor —esto era tregua de Dios— y pudo exigirles también el respeto a las mujeres, los niños, los clérigos y los peregrinos. Esto era paz de Dios.

Paz de Dios significaba seguro interior para los caminos y quienes los recorrían. Con o sin salvoconducto, todo peregrino gozaba de la salvaguardia real, lo que comportaba el reconocimiento de su libertad. Los comerciantes y artesanos que se establecieron en los burgos a lo largo del camino, también fueron reconocidos libres, hasta un punto tal que las dos palabras, «franquicia» (en principio extranjería) y libertad se identificaron hasta confundirse en nuestro idioma. Ya así no resulta extraño que sea precisamente en las poblaciones del camino donde por primera vez nacieron los fueros que reconocían la libertad a todos los campesinos, con derecho a retener la mitad de lo que ganaran en servidumbre. Y allí mismo, en tierras leonesas, surgieron por vez primera las instituciones representativas que permitían al tercer estamento participar en la legislación y el establecimiento de impuestos.

Un día vino también por el largo camino, con séquito de caballeros, Simon de Monfort, conde de Leicester, el lord protector que, en la revolución inglesa de 1258, introduciría también en su país esa reunión de Comunes, es decir, ciudadanos, que en España llevaba funcionando más de medio siglo. También aquí el sueño jacobeo actuaba como eslabón entre tierras de Europa. A través del *status* de libertad generalizada se acostumbraban los hombres a medir sus relaciones recíprocas en términos de derecho y no de poder. De este modo los grandes fenómenos religiosos, con sus fuertes contrastes, de elevación y fanatismo, de fe sincera y supersticiones, de caridad y engaños, iban contribuyendo a la creación de una cultura, es decir, a delimitar qué es bueno, qué es justo, qué es bello, los tres ejes en torno a los cuales se ordena la conciencia cultural.

6 A principios del siglo XII la influencia borgoñona abrió paso a una nueva promoción jacobea. El obispo Diego Gelmírez, apoyado por el Papa Calixto II, pariente próximo del infante Alfonso, que llegaría a ser emperador Alfonso VII, consiguió dar un paso de gran importancia al lograr la concesión del rango de metropolitana para su sede episcopal; ahora Santiago se situaba en el mismo nivel que las otras iglesias madres de la Cristiandad. Lo más importante es que, simultáneamente, se reconocía el papel decisivo que la tumba del Apóstol desempeñaba

en España y en la Cristiandad. Compostela comenzó la transformación de la catedral —dentro del mismo siglo trabajaría en ella el maestro Mateo— hasta convertirla en un libro de teología para uso de los iletrados. Allí, en las piedras, los que no sabían leer y escribir, reconocían una historia que les era contada por los clérigos en sus sermones, se construía sobre todo una mentalidad acerca del reino de Dios, del que ellos formaban parte.

Este reino tenía doble historia: primero la que trazaran reyes y profetas del Antiguo Testamento, luego la que, a partir de Cristo, centro de toda Historia, vivieron apóstoles, santos y reyes. Pero, además implicaba una perfecta comunicación entre cielo y tierra. Los pecadores van al infierno, precipitados por bestias inmundas que figuran los demonios, mientras que los justos van al cielo rodeados de coros angélicos. Y en medio está Santiago: hay que pasar por su lado para entrar en el templo y, mientras tanto, recibe del pueblo agradecido un testimonio de gratitud, el beso a la piedra que preludia el abrazo posterior al Apóstol. Porque es el «señor» Santiago, el amigo y el intercesor.

Desde Alfonso VII una noción que venía perfilándose lentamente se consolida: España, que es ya fundamentalmente la España cristiana, reconquistada —en 1248 el proceso se consuma— aparece como unidad de caracteres bien definidos en el Conjunto de la Cristiandad. Este ámbito unitario, regido solidariamente por varios reyes de estrecho parentesco, es como la obra consumada bajo el patrocinio de Santiago. La más importante Orden de caballería, destinada a completar el proceso reconquistador, acabará colocándose bajo la advocación de Santiago. No sólo porque se dedique a la protección de peregrinos, tarea que asume pero que no es la más importante, sino porque en el santo caballero de la espada y del manto, que galopa por el cielo en Clavijo, existe un arquetipo, un modelo a imitar.

Al final de la Edad Media la invocación al Apóstol se junta con el espíritu de la caballería, hasta producir curiosos resultados sociales. En el tiempo dominado por sentimientos, «ser» caballero es mucho más que poseer la destreza necesaria para combatir a caballo: reclama una línea de conducta, un modo de ser, compuesto en dosis iguales del ímpetu valeroso y de las virtudes de amor y respeto al prójimo, incluyendo al adversario en el campo de batalla. Los caballeros de Santiago adoptaron el atuendo que en la imaginación popular se atribuía también al Hijo del Trueno. Cuando estos caballeros llevaban a América el nombre para fundar ciudades no repetían sólo un recuerdo sino que, como los franciscanos hacían también, buscaban el modelo que debía ser imitado. Santiago del Estero, Santiago de Chile, Santiago de los Caballeros, Santiago de Cuba, eran nombres que trataban de decir al mundo cuáles eran las aspiraciones de los conquistadores en el mundo nuevo de la aventura.

Por otra parte, también los reyes reconocían el alto patronazgo de Santiago. Hay, en las Huelgas de Burgos, una curiosa estatua de madera: representa al Apóstol con brazo articulado pues tenía la misión de armar caballeros a los reyes. Es bien sabido que los monarcas castellanos reclamaban para sí una independencia completa que expresaban mediante la fórmula de «poderío real absoluto», de modo que no podían recibir la consagración laica al noble ejercicio de la caballería de ningún otro hombre, pues esto hubiera significado reconocer en él a un superior. Aceptaron que Santiago lo hiciese y ningún inconveniente mostraron en reconocer en el santo patrono la superioridad necesaria.

El modelo que los caballeros buscaban yendo a Santiago —o, como don Suero de Quiñones, plantándose en mitad del camino para demostrar con las armas su valor y destreza— sintetiza, al final, las virtudes mismas de la caballería: primero el valor físico, luego la nobleza de ánimo en el comportamiento, más tarde la protección a los débiles y la lucha por la fe y por la justicia. En resumen, todo aquello que significaba la purificación del caballero, sin abandono de su condición.

En 1486 los Reyes Católicos estuvieron en Santiago. Hacía más de un siglo que ningún monarca castellano peregrinara. Ellos lo hicieron, cómodos y con escolta, pero siguiendo en todo, desde Ponferrada —salieron de aquí el 8 de setiembre— los gestos de los peregrinos. Por Villafranca del Bierzo subieron hasta Piedrafita del Cebrero para adorar una reliquia sorprendente, la Sagrada Forma mudada en carne y no en sangre como sucediera en Orvieto y Daroca. Luego bajaron a tierras de Samos, por Triacastela, Sarria, Portomarín y Mellid, hasta gritar de júbilo a la vista de las torres de Compostela, el 24 de setiembre. Tuvieron su *Manjoy,* = Monte del Gozo particular. Una leyenda posterior pretendió que Fernando, curioso indagador de realidades, pudo ver a través de una grieta del sepulcro, el cuerpo de Santiago. Pero esto es falso.

Esta visita puede cerrar nuestro breve recorrido: lo que vieron, a lo largo del camino, quedó reflejado en los textos de los cronistas y era miseria, desorden, fraude, inseguridad, junto a la piedad sincera, la caridad excelsa, la penitencia dura. También quisieron contribuir a la solemnidad del camino, otorgando seguro real a quienes lo recorrían, y a la eficacia, pues parte de las rentas de Granada se dedicaron a construir y sostener el Hospital de enfermos que todavía se alza, mudado el fin para que se fundara, junto a la catedral, haciendo del mismo un centro para el estudio de la Medicina.

LA MUSICA DEL CAMINO DE SANTIAGO

APUNTES METODOLOGICOS PARA SU ESTUDIO HISTORICO

Dr. ISMAEL FERNANDEZ DE LA CUESTA

Catedrático de Gregoriano
Real Conservatorio. Madrid

Para tratar en toda su amplitud la música en el Camino de Santiago habría que recorrer la historia del arte de los sonidos, durante el milenio en que la peregrinación ha estado viva. Ante la imposibilidad de hacer en el breve tiempo de esta disertación tan largo recorrido histórico, habré de limitarme a los siglos XI, XII y XIII, en que la Peregrinación a Santiago de Compostela alcanzó gran importancia en Europa.

Pero ¿cómo puede el historiador, el musicólogo, acercarse a la música de tiempos tan lejanos? ¿Cómo puede aprehenderla en su fugacidad y hacerla objeto historiable? Naturalmente no les voy a dar a Vds. una lección de metodología histórico-musical, pero sí quiero hacer algunas consideraciones de este tipo que nos permitan centrar el tema.

La música, no hace falta repetirlo, se realiza fluida y efímeramente en el tiempo y en el espacio. Su acto creador no termina en un objeto duradero, como un cuadro, una escultura o un texto literario. Al contrario, la música perece en el momento mismo de su interpretación, y su presencia apenas permanece viva y estable en el recuerdo. El estudio histórico del hecho musical plantea unos problemas epistemológicos específicos derivados precisamente de su singularidad y de la dificultad que entraña para someterse y para que su investigador se encuentre cómodo dentro de los soportes que llamamos fuentes.

La primera fuente de donde partiría toda consideración histórica sobre la música serían los propios sonidos. Pero, en rigor, apenas es posible beber de esta fuente, ni aún hoy día con la técnica fonográfica, porque las grabaciones, salvo aquéllas que reflejan el sonido en directo, no nos proporcionan, por lo general, sino una reconstrucción, a partir de la visión particular del intérprete.

Desde el nacimiento de la notación neumática, hace más de un milenio, hasta nuestros días, el medio más común de transmisión de la música ha sido la partitura. Los sonidos de la música transmitidos oralmente durante muchos milenios de la historia de la humanidad pudieron ser aislados y plasmados en un conjunto organizado, código de símbolos gráficos, que llamamos escritura musical. La partitura recoge la música, gracias a este código. Pero lo hace de manera balbuciente e impropia, porque los sonidos no están en ella físicamente sino a través de un símbolo que hay que descifrar. Así y todo, es la mejor fuente de música, porque en ella el compositor o el transcriptor ha plasmado el modelo o referente obligado sobre el que debe actuar el intérprete.

La tradición escrita comenzó a invadir, de esta manera, un terreno que parecía propio e intransferible de la tradición oral. Lo que llegó a ponerse por escrito, sin embargo, fue el repertorio sagrado, de cuya sacralidad e intangibilidad el libro musical era testigo y guardián. La música que no gozaba de la inmunidad del repertorio litúrgico, considerada mudable, más estrictamente funcional y expuesta a la acción de los sucesivos intérpretes, se refugió en la tradición oral. Tales son las danzas, los romances, las canciones de trabajo, etcétera. También quedaron en tradición oral las técnicas de interpretación vocal e instrumental.

¿Pero qué representa la música escrita a lo largo de la historia de la música, desde hace un milenio hasta nosotros? Pues una ínfima parte, aun en nuestros días, de la que han creado los hombres, compositores e intérpretes. Quiero señalar, de pasada, a este propósito, que el intérprete, en sentido riguroso, es también creador de música, ya que una misma obra, escuchada por intérpretes diversos, cobra una especificidad que la hace distinta cada vez.

Estas consideraciones, quizá demasiado prolijas, son del todo pertinentes, cuando de lo que se trata es de situar la música al lado de otras manifestaciones artísticas y culturales de un período histórico tan alejado del nuestro como es el de los siglos XI al XIII. Sobre este punto he de confesarles que el historiador de la música se halla muchas veces incómodo cuando somete el proceso histórico del fenómeno musical a los grandes ciclos en que los especialistas dividen la historia de la humanidad, y se siente tentado de establecer su propia repartición periódica. ¿Cómo no considerar, de alguna manera, época prehistórica aquella de la que ni una nota musical puede rastrearse, a no ser a través de la arqueología y de testimonios oblicuos?

Tres hechos decisivos ocurren, durante el período señalado, que van a condicionar el desarrollo de la técnica musical en el futuro: a) el nacimiento y fijación de la escritura musical moderna; b) el nacimiento y desarrollo de los tropos; y c) el nacimiento y consolidación de la técnica polifónica de la armonía y del discanto, basada en unos principios acústicos y matemáticos deducidos de la experiencia, esto es, el establecimiento de los principios fundamentales sobre los que se ha sustentado la composición musical hasta el siglo XX. La Península Ibérica, y muy particularmente la franja por donde discurre el camino de Santiago, es un lugar privilegiado de llevar y traer en estos tres puntos que acabamos de señalar. Veamos de qué manera inciden estas circunstancias en la música del camino de Santiago. Intentemos, pues, siguiendo un proceso metodológico de utilidad y eficacia, acotar el vasto campo de música en tres amplias zonas:

1) La música que pudieron cantar los peregrinos de Santiago en el ejercicio mismo de su peregrinación;

2) La música que se produce en el tiempo en que la peregrinación es un hecho importante.

3) La música que ha creado el camino de Santiago, considerado éste como «topos», tema o materia de inspiración.

I

EL CANTO DE LOS PEREGRINOS

¿Qué cantaban los peregrinos? Aquí debemos dar una respuesta en dos direcciones: los peregrinos cantaban en primer lugar los cantos de la liturgia, según su rango en la jerarquía y sus posibilidades; y también podrían cantar cantos paralitúrgicos y hasta profanos.

a) El canto litúrgico

Hasta el siglo XI, en la Península Ibérica se cantaba un canto autóctono, el canto mozárabe. Ya desde la época de Carlomagno se intenta suplantar la liturgia hispánica por la romano-carolingia o gregoriana. La sustitución de una liturgia por otra, consumada a fines del siglo XI, no es repentina, como a veces de manera simplista se dice en los manuales de historia, sino progresiva, y viene, como el sol, de Este a Oeste, empezando, claro está, por Cataluña, un siglo antes de que termine el proceso. Los primeros peregrinos de allende los Pirineos que andan el camino del Norte, oyen en las iglesias de los reinos peninsulares más occidentales el canto mozárabe. Es un canto que se había cantado en las Galias, antes de la reforma carolingia, como lo demuestra la descripción que de la liturgia galicana hace a fines del siglo VII y principios del VIII, el autor de la famosa epístola atribuida a San Germán de París (PL. 72, 92), la cual toma expresiones de la liturgia hispánica y de San Isidoro de Sevilla. Acostumbrados a escuchar en sus iglesias el canto gregoriano, los peregrinos debían considerar extraños los melismas del canto hispánico o mozárabe.

Hoy día sólo conocemos con cierta verosimilitud las melodías de 21 cantos que han podido ser transcritos en notación moderna[1]. Los varios miles de cantos restantes del rico y variado repertorio mozárabe quedan todavía mudos bajo los neumas escritos *in campo aperto,* esto es sin pauta ni clave, en los maravillosos manuscritos de notación visigótica que aún se conservan en nuestros archivos.

La peregrinación a Santiago aceleró, sin duda, el proceso de sustitución de un rito por otro. Quienes recorren el camino de venida practican el canto gregoriano. El canto gregoriano fue tomado de la tradición romana de la curia papal, no de la liturgia basilical que tenía su propia tradición, por los clérigos carolingios. El canto basilical procedía de la misma cepa que el de la curia papal, pero el curso de los siglos había puesto en él ciertas variantes que le configuran hoy como un canto con personalidad propia. Lo llamamos canto viejo-romano para distinguirlo del romano gregoriano propiamente dicho. De él poseemos algunos venerables testimonios, como el Gradual de Santa Cecilia in Trastévere, del siglo XI, conservado en Cologny, Ginebra, Biblioteca Bodmer, cod. 74[2].

---

1. C. ROJO, G. PRADO, *El canto Mozárabe,* Barcelona (Diputación Provincial) 1929.

2. M. LÜTOLF, *Das Graduale von Santa Cecilia in Trastevere,* Cologny-Ginebra (Fondation Martin Bodmer), 2 vols. 1987.

Pues bien, el canto de la liturgia papal, retomado por los carolingios y llamado gregoriano, va a encontrar dos marcos litúrgicos diferentes: el de los monasterios, y el de las iglesias seculares, dos ritos distintos llamados, respectivamente, monástico y romano propiamente dicho. La sustitución del canto mozárabe por el gregoriano se realizó simultáneamente en la Península en estos dos marcos. Es éste un dato muy a tener en cuenta para estudiar la tradición litúrgico-musical manuscrita de las Iglesias del Norte de España, durante los siglos XI (fin) y XII.

Hacia el 850, un monje del célebre monasterio suizo de San Galo, Notkero, nos cuenta en su *Liber Sequentiarum* que el sagrado e inmutable repertorio musical fijado y consagrado, según la tradición, por San Gregorio Magno, se ve enriquecido con letrillas y composiciones circunstanciales, de nuevo cuño, que llaman tropos[3]. La nueva técnica de incorporar tropos en el repertorio tradicional se extendió rápidamente por todo el imperio, si bien no pocas iglesias y algunas Congregaciones monásticas la rechazaron en sus liturgias. Este es el caso de Cluny, Corbie y Saint Amand[4].

Así, pues, los peregrinos que llegan a la Península para venerar las reliquias del Apóstol, pueden estar familiarizados con el canto gregoriano, monástico o secular. Si proceden del área de influencia de iglesias donde rechazaban los tropos, estarían acostumbrados a un canto austero. Pero si venían de otros lugares, su experiencia litúrgica debía ser muy diferente. El culto de los días más solemnes era mucho más rico y entretenido. Las letrillas o tropos llegaban a ser, a veces, prolijos, de formas muy variadas, expuestos a la improvisación y a la escenificación. En este marco aparece también el discanto polifónico como la voz o voces superpuestas que adornan y tejen la melodía gregoriana.

En España vamos a tener el doble influjo de las dos corrientes: la cluniacense, que rechazaba, como si se tratase de una agresión contra una venerable tradición y contra la austeridad propia de la oración, cualquier innovación en el canto gregoriano, y la de las restantes Iglesias y Congregaciones. El monasterio de Silos, por ejemplo, a finales del siglo XI, se halla en la zona de influencia de la Congregación de San Víctor de Marsella (a este monasterio llega como legado del Papa el Cardenal Ricardo, abad del monasterio marsellés), y así los manuscritos gregorianos silenses de rito monástico nos revelan los primeros vestigios de Drama litúrgico conocidos en España[5]. Más al Occidente de la Península, en la zona de influencia cluniacense, en las iglesias de su observancia, no en el resto, encontraremos, sobre los tropos y dramas litúrgicos, un desierto documental.

---

3. El texto de Notkero puede leerse en L. GAUTIER, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Age, I. Les Tropes,* París, Palmé, 1886, pág. 20

4. Sobre el origen de los tropos y su expansión, con referencias al Códice Calixtino, sigue siendo fundamental el libro de J. CHAILLEY, *L'Ecole Musicale de Saint Martial de Limoges jusqu'à la fin de XIe siècle,* Paris, 1960, pags. 48-58.

5. *Antiphonale Silense. Br. Lib. Mss. Add. 30.850:* Introducción, índices y ed. facsímil por ISMAEL FERNANDEZ DE LA CUESTA, Madrid, SEdeM, 1985).

Con estas coordenadas debe abordarse el estudio de la música del Códice Calixtino. En él se ha querido recoger la liturgia solemne de las dos grandes fiestas del santo Apóstol Santiago, tal como se hacía en las iglesias del Norte de Francia en la primera mitad del siglo XII, esto es, con tropos, farsas, y con la polifonía del *organum* y del *conductus*. No voy a entrar en detalles sobre la música del Códice Calixtino, ni sobre las circunstancia codicológicas y paleográficas que rodean, así el primer bloque de cantos monódicos, como los polifónicos añadidos[6]. Sólo quiero destacar que la base sobre la que se construyen sendos oficios de las fiestas del natalicio martirial y de la traslación de las reliquias, 25 de julio y 30 de diciembre, es el común de apóstoles. A estos oficios del común, se le suprimen cantos, se le añaden otros propios que se refieren directamente al Apóstol Santiago el Mayor, y se incluyen, además, prosas, tropos, farsas y posteriormente los *organa* y los *conducti* polifónicos.

b) El canto paralitúrgico y profano

Si exceptuamos el *Dum Pater familias*, no tenemos, en el camino de Santiago, ni una sola nota escrita que nos transmita algún canto de esta naturaleza, perteneciente a los siglos XI-XIII. Claro que habría que precisar muy bien cuál es la naturaleza de este canto y su función. Digamos entonces que cuando hablamos de cantos paralitúrgicos nos referimos a los que, aún cantándose dentro de la iglesia, no están insertos dentro del oficio de ninguna hora canónica, ni tampoco, de la misa. El *Dum Pater familias*, por su estructura responsorial, es un canto participativo, y en consecuencia debía ser cantado para que participaran todos en él: los peregrinos y los cristianos del lugar, como también lo demuestra el hecho de su estribillo en lengua vulgar.

Y ¿qué pensar de los cantos profanos? Aquí se ha dicho que los peregrinos pertenecían a todas las clases sociales y que el objetivo puro y santo del peregrinaje a veces se veía contaminado con otras intenciones menos confesables. Pero, como dirá en el siglo XV el *Llivre Vermell* de Montserrat, refiriéndose a los peregrinos a este santuario mariano, es muy natural que después de los oficios quieran solazarse en las plazas[7]. Ya desde muy antiguo, el canon 23 del III Concilio de Toledo había salido al paso contra los abusos de cantar y bailar fuera de la iglesia durante los oficios en los días más solemnes. No voy a repetir los testimonios que todo el mundo conoce y he recogido ya en otro lugar[8]. Lo que quiero indicar aquí es que dichos testimonios no intentan suprimir los cantos y bailes, sino ponerlos en su momento adecuado y, sobre todo, librarlos de todo contenido obsceno o perverso, dotándoles de mensaje moral cristiano.

De estos cantos tampoco nos ha quedado nada escrito perteneciente a la época más esplendorosa del camino de Santiago. Pero es perfectamente legítimo acudir, para llenar esta

6. Véase cuanto ya dije en mi *Historia de la música española. 1.—Desde los Orígenes hasta el «ars nova»*, Madrid, Alianza, 2.ª ed. págs. 251 ss.

7. H. ANGLES, «El Llivre Vermell de Montserrat y los cantos y la danza sacra de los peregrinos durante el siglo XIV», *Anuario Musical*, 10 (1955) págs. 45-70.

8. *Historia de la música española. 1.—Desde los Orígenes hasta el «ars nova»*, Madrid, Alianza, 2.ª ed. págs. 171-186, 330.

laguna, a la tradición oral y a los testimonios documentales posteriores[9]. He aquí algunas consideraciones criteriológicas relativas a la fiabilidad de la tradición oral, como fuente de música de época antigua.

Sabemos que los repertorios antiguos de música, como son los litúrgicos, se fijaron y fueron transmitidos por la tradición oral antes de pasar al manuscrito. Así, también, en nuestro folklore, los musicólogos, desde el siglo XIX hasta hoy, ponen por escrito y recopilan en cancioneros lo que la vieja les canta como oído y aprendido de sus abuelos. La traslación de lo audio-oral a lo escrito tiene tres momentos clave en los que cualquier desviación falsea la transmisión: primero, la recta emisión del informante, luego, la recta audición del receptor y, por fin, la recta aplicación de los códigos gráficos. Dentro de una misma cultura auditiva, no suele haber problemas en el paso del informante al receptor. Pero cuando la cultura es distinta, la desviación es inevitable. Enseñen Vds. a un *cantaor* flamenco el *Herru Sanctiagu,* a ver cómo se lo canta. Es decir, de manera instintiva aplicamos nuestros arquetipos musicales, de índole rítmica y melódica. Mi amigo y colega Lothar Siemens al estudiar la pastorada leonesa y el folklore de las Islas Canarias ha reconocido que las estructuras rítmicas, por ser más precisas y menor su número, son más estables que las melódicas[10]. Las estructuras melódicas tampoco deben ser muchas en la música de tradición oral, pero son mucho menos precisas y más difíciles de aprehender, y, además, han sido contaminadas por una especulación apriorística. Se dice, por ejemplo, que el canto occidental tiene una escala diatónica, de ocho sonidos, cinco tonos y dos semitonos con diversas posibilidades de organización. Pero cuando analizo un repertorio como el gregoriano, o cualquier canción de tradición oral, con frecuencia no veo esta escala diatónica por ninguna parte: las escalas son a menudo pentatónicas, tetratónicas y hasta tritónicas, etcétera, y sobre todo no veo, generalmente, en un número alto de piezas, escalas por grados conjuntos. Claro que, si uno está acostumbrado a una escala pentatónica, y en su arquetipo sonoro no existe el semitono, *si-do*, o *mi-fa*, cuando lo oye no lo distinguirá, y al repetir una canción que lo lleva, se trasladará al sonido más cercano.

Tenemos ejemplos muy ilustrativos en un repertorio tan sólido como el repertorio gregoriano: el *torculus resupinus* de la cuerda suprasemitonal aparece en ciertos códices como un *torculus* sencillo con una apóstrofe añadida al unísono de la última nota. El primer neuma reflejaría un dibujo melódico en zig-zag, *fa-sol-mi-fa*, pero el segundo neuma representará la versión *fa-sol-fa-fa*, que posteriormente ha sido recogida por la Edición Vaticana. Es decir, esta última figuración refleja el efecto de la asimilación del *mi* al *fa*, por no existir entre los dos sonidos sino un intervalo muy pequeño. La misma observación podemos hacer respecto a otro neuma como el *trigon* [11], y también sobre la vacilación del tenor o dominante del modo

9. Cf. I. FERNANDEZ DE LA CUESTA, «El teatro litúrgico romance a través de sus vestigios en la tradición oral», *Revista de Musicología,* 10 (1987) págs. 383-399.

10. M. TRAPERO, L. SIEMENS, *La Pastorada leonesa,* Madrid, (Sociedad Española de Musicología) 1982, *El romancero de Gran Canaria,* I. Las Palmas, 1982, L. SIEMENS, «A propósito de dos nuevas versiones del n.° 6 de la «Pastorada», *Revista de Musicología,* 6 (1983) 491-495.

11. Soy consciente de no compartir la opinión que sobre estos neumas ofrece DOM E. CARDINE en su *Sémiologie grégorienne,* Abbaye saint-Pierre de Solesmes, s.a., págs. 44, 66-70. Sus argumentos, basados en un

tercero, que en unos manuscritos aparece en *si* natural y en otros en *do*. Este fenómeno se experimenta en ciertas zonas del Africa subsahariana: los tres sonidos *sol-la-sol* no serán percibidos por el cantor negro como sonidos de altura diferente sino al unísono, porque no está acostumbrado a escuchar intervalos tan estrechos. El sonido *sol* ejercerá una acción asimiladora sobre el *la*, de manera que, para él, los sonidos *sol-la-sol* serán *sol-sol-sol*.

En las áreas por donde discurre el Camino de Santiago hay una riqueza musical extraordinaria refugiada durante muchos siglos en la tradición oral, hasta que poco a poco va siendo puesta por escrito. Retrotraer inductivamente a épocas antiguas estas canciones es posible, pero debe hacerse con toda precaución a través de los elementos estables, después de precisar muy bien cuáles son éstos, sabiendo que no en todos los lugares, por donde pasa el camino, la tradición oral fue igualmente sólida ni sus habitantes poseen, o poseyeron, los mismos arquetipos sonoros.

II
LA MUSICA EN LA PRIMITIVA EPOCA DE LA PEREGRINACION

Dejemos ya la música de los peregrinos y hagamos un breve recorrido por la música que practicaban los hombres de la cultura occidental durante la época de mayor esplendor de la peregrinación a Santiago.

Como ya he señalado al principio de esta ponencia, el proceso evolutivo que sufre la técnica músical durante los siglos XI al XIII es muy grande, y el movimiento de masas que acarreó el camino de Santiago, tan extraordinario, no debió de ser ajeno a la aceleración y extensión de dicho proceso evolutivo[12].

1.—La polifonía

Veamos qué pasa con la técnica polifónica.

La polifonía, técnicamente entendida como yuxtaposición o entrelazo de dos o más melodías para producir un efecto armónico, aparece documentada ante nosotros, junto con los tropos, a mediados del siglo IX. Los tratados de música *Musica Enchiriadis, Scholia Enchiriadis,* escritos hacia el año 850 y atribuidos falsamente al monje Hucbaldo de Saint-Amand nos hacen una descripción de los diversos procedimientos polifónicos en uso. Estos tratados presuponen una práctica consolidada de la polifonía cuya técnica describen.

---

método estadístico, consisten en dar valor probatorio, generalizándolo, al número mayor, despreciando las variantes que aparecen en menor número, las cuales quedan sin explicar.

12. Recojo en los siguientes párrafos parte de lo que ya he escrito y será publicado en la *Historia de España Menéndez Pidal,* dirigida por JOSE MARIA JOVER ZAMORA «La música religiosa y civil del Período románico».

La laguna documental existente respecto a la polifonía primitiva en España, como tantas veces hemos recordado, no debe inducir al historiador a afirmar que la iglesia hispánica haya ignorado la polifonía durante el período de consolidación técnica, y que la llegada de las corrientes más avanzadas del otro lado de los Pirineos, como la que aparece en el repertorio de San Marcial de Limoges, durante los siglos XI y XII, encauzadas ya en el Camino de Santiago, no haya encontrado en las iglesias hispánicas un precedente[13]. En mi opinión, la polifonía del cuadernillo añadido al Códice Calixtino, aún viniendo, presumiblemente, del Norte de Francia, no es una novedad en la Península.

Como ya se ha señalado, por el Camino de Santiago transitaban seglares, eclesiásticos y monjes de todas las iglesias y congregaciones monásticas, y no sólo los sometidos a la observancia, más estricta sobre este punto, de Cluny, Corbie o Saint-Amand, sino los que practicaban una liturgia más florida. Reflejo de la actividad litúrgico-musical que ya ha incorporado la más avanzada polifonía de la época, es el Códice Calixtino de la Catedral compostelana.

El repertorio calixtino posee una originalidad indudable, principalmente por la ausencia de paralelos en otras fuentes. Aquí aparece el primer canto a tres voces que tenemos documentado en Occidente: «Congaudeant catholici» (fol. 185). Además, todas las obras polifónicas son atribuidas a personajes eclesiásticos importantes dentro de la Iglesia, alguno de ellos, como Fulberto de Chartres (960-1028), muerto hacía ya siglo y medio («Rex inmense Pater pie», fol. 188v). No hay razón, según el Padre José López-Calo, para dudar de la autenticidad de tales atribuciones cuando éstas se refieren a autores contemporáneos, como los maestros Albert («Congaudeant») y Gautier («Regi perennis» y «Cunctipotens»), ambos de París[14]. Parece no obstante, mejor conceder a dichos personajes la autoría de los textos más que la de la música.

La notación musical normanda en que vienen escritos los cantos del Calixtino es un argumento sin duda poderoso para defender la proveniencia del códice de algún centro eclesiástico de Normandía, o quizá del otro lado de París, concretamente de Vézelay[15]. Pero tampoco hay razones que impidan suponer que la música del códice fue copiada en Compostela por algún escriba peregrino procedente del Norte de Francia.

La influencia de San Marcial de Limoges sobre el Códice Calixtino ha sido defendida por H. Spanke[16] y J. Chailley[17], pero negada por H. Anglés[18]. Si se admite al eclesiástico de Poitiers,

---

13. Sobre los precedentes de la polifonía en la época visigótica, cf. ISMAEL FERNANDEZ DE LA CUESTA, «Quelques remarques paléographiques et littéraires à propos du déchant polyphonique dans la liturgie vieille hispanique», en *Cahiers de Civilisation médievale,* 31 (1988) págs. 95-99.

14. J. LOPEZ CALO, «La música en la catedral de Santiago, A.D. 1188» en *El Pórtico de la Gloria. Música, arte y pensamiento,* Santiago de Compostela, 1988, págs. 39-54.

15. M. HUGLO, *Les livres de chant liturgique,* Turnhout (Brepols), 1988, págs. 131-132.

16. H. SPANKE, «Saint Martial Studien», en *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur,* 54 (1931) 399-410.

17. J. CHAILLEY, *L'Ecole Musicale de Saint Martial de Limoges jusqu'à la fin de XIe siècle.* París, 1960, pág. 49.

18. H. ANGLES, *El códex musical de las Huelgas,* Barcelona (Biblioteca de Cataluña) 1931 vol. I, págs. 62-63.

Aimeric Picaud, como compilador de los oficios jacobeos, parece normal se haya dejado influir, a la hora de elegir los cantos, por una escuela tan cercana como la de Limoges. En cualquier caso, la música del Calixtino, como demuestra el minucioso estudio sobre su estructura realizado por D. Vega Cernuda[19], revela una gran solidez en la aplicación de la técnica polifónica, por la perfecta trabazón que se advierte entre las voces de una obra tan significativa como el «Congaudeant». En resumidas cuentas, si los *conducti* están cerca de la práctica limosina, los *organa* preludian las obras producidas en el ámbito de la escuela de Nôtre Dame de París, y en consecuencia nos sitúan en los albores de la era gótica.

2.—La epopeya, la danza y la lírica

Muy poco puede rastrearse sobre las canciones épicas durante el período que nos ocupa; ni una sola nota de música nos ha llegado directamente relacionada con ellas. No es posible pensar, sin embargo, que las secciones que integran el *Poema de mío Cid* nacieran fuera de un caldo de cultivo sólidamente formado por una vieja tradición. No es difícil encontrar en ciertos poemas del himnario litúrgico hispánico, dentro del tono eminentemente laudatorio con que van revestidos, un indudable contenido épico. Por otra parte, una tradición tan arraigada en España como la del *Romancero,* ha debido remontarse más allá incluso del período que nos ocupa.

Esta ausencia documental tiene, sin embargo, una justificación. La música en estos poemas era mero vehículo de transmisión y comunicación, pero no un elemento «explicativo» integrante del código semántico, inseparablemente asociado al texto. Por eso, era eminentemente funcional, y podía ser elegida y adaptada a gusto del intérprete por el sistema del *contrafactum,* o «contrahechura», practicado desde antiguo en el canto de los himnos litúrgicos. Este procedimiento fue usado, de manera muy generalizada, incluso por los intérpretes de los poemas trovadorescos, y es práctica habitual en el Romancero.

Con respecto a la *danza*, ya nos hemos referido al *Llivre Vermell* de Montserrat (siglo XV) en el que se incluyen bailes piadosos para solaz de los peregrinos. Desde antiguo, la acción demoledora de los obispos y escritores cristianos había impedido que revivieran, al menos oficialmente, las danzas de los histriones. Entre los textos que estigmatizan la danza, merece la pena reproducir la carta, tantas veces citada, de san Valerio, abad de San Pedro de Montes (siglo VII), en donde se refiere a un sacerdote histrión llamado Justo. El santo abad nos hace una descripción que, aislada de su tópica clasificación moral, no parece obedecer a un patrón literario, antes bien contiene suficientes datos técnicos como para hacernos pensar que la ha tomado de la realidad: «movía los brazos (el presbítero Justo) de un lado para otro, juntaba los pies lascivos saltando en derredor en una danza burlona, de pasos vacilantes»[20]. Se trataría, probablemente, de una danza alta de movimiento redondo (quizá en corro si era acompañado de otras personas), con un balanceo de brazos similar, quizá, al de la danza del *villano* y otras, de algunos pueblos de Castilla.

---

19. D. VEGA CERNUDA, «En torno a la cronología del «Congaudeant catholici» en *Revista de Musicología*, 6 (1983) 541-561.

20. La carta de San Valerio puede leerse en E. FLOREZ, *España Sagrada*, vol. 16, págs. 396-397.

Intentemos aproximarnos ahora al mundo de la música monódica de contenido lírico durante el período de mayor esplendor de la peregrinación jacobea. Apenas unas pocas notas musicales, de difícil interpretación, acompañan a los escasos poemas de texto latino conocidos, propiamente dichos, y ni una sola aparece en los vestigios de lírica castellana que ha llegado hasta nosotros. Por el contrario, nos han quedado testimonios importantes de la música de los poemas en lengua galaico-portuguesa. Santiago de Compostela fue el polo de atracción de poetas, tanto como de peregrinos. Desde finales del siglo XIII, irrumpe, como es bien sabido, una lírica en lengua galaico-portuguesa que intenta emular el prestigio de la lengua occitana usada por los trovadores, para convertirse en la lengua lírica de la Corte castellana por los más excelsos poetas. Hay que referirse aquí, naturalmente, a los dos códices escurialenses y al toledano (hoy en Madrid, B.N.) de las Cantigas de Santa María, y, muy especialmente, al famoso rótulo con las siete Cantigas de Martín Codax, una de ellas sin notación musical (Nueva York, Pierpont Morgan Library).

La enorme laguna que tenemos sobre la música, y también, aunque en menor grado, sobre los textos de los poemas, al menos en lengua castellana, lleva a plantearnos entre otras cuestiones, las que hacen referencia a la transmisión de la poesía lírica, al binomio literatura-música, y más profundamente aún, a la naturaleza misma del poema lírico y su función[21]. Las razones que, a mi juicio, parecen explicar cuestiones tan espinosas son las siguientes[22]. Helas aquí en resumen:

1. La amplia trama social donde se desarrolla la canción lírica en España. Mientras en Europa el feudalismo creaba y generalizaba una «liturgia» civil cortesana, con sus celebrantes o protagonistas, con su música y sus canciones, ajenos y distantes del mundo social de nivel inferior que les rodeaba, en España dos mundos distintos, incluso antagónicos, propiciaban la intercomunicación de hábitos o formas de cantar, bailar, etcétera, entre unas clases y otras: la cultura musulmana, más tolerante, abierta y horizontal, en un momento de esplendor económico, por un lado; por otro, los reinos cristianos agobiados con los problemas de la repoblación, las guerras intestiñas, y la común cruzada contra el moro.

2. La presencia de la cultura de clase menos alta, sólidamente asentada y protegida por los largos y anchos cauces de la tradición oral en todos los estamentos de la sociedad, hacía innecesaria su puesta por escrito mientras estaba viva y palpitante en la memoria de todos.

3. Mientras las canciones de los trovadores se hallaban sometidas a las leyes de la retórica, la cual imponía una técnica depurada y exigía una música adecuada, unas veces tomada de otras canciones, y, otras, compuesta ex professo, las canciones transmitidas por la tradición oral no tenían, en la sociedad del reino castellano leonés, otra limitación que la costumbre sólidamente arraigada, y, por eso, su existencia dependía única y exclusivamente de la función que desempeñaban en el determinado ámbito para el que eran requeridas.

---

21. Véase mi trabajo «La música en la lírica castellana durante la Edad Media» en *Actas del Congreso Internacional «España en la Música de Occidente» Salamanca 29 octubre - 5 de noviembre de 1985,* Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, vol. I, págs. 33-43.

22. Reproduzco las conclusiones de mi trabajo ya citado en la nota 12 sobre «La música religiosa y civil del Período románico».

4. La presencia de la canción trovadoresca sería temprana en el reino de Aragón y se manifestaría allí en la lengua poética de prestigio, la occitana. Más tarde, en Castilla, en tiempos de Alfonso X el Sabio, la lengua poética de prestigio sería la galaico-portuguesa, y por eso la «canción trovadoresca» tuvo su particular realización en dicha lengua. En esta lengua Alfonso X el Sabio se siente auténtico trovador de la Dama del cielo, Santa María, cantando sus milagros entre cantigas *de loor*, como son las decenas y centenas de su rico repertorio. La canción castellana seguiría mientras tanto encontrando su cauce propio en la tradición oral.

5. La continuidad y viveza de la canción castellana refugiada en la tradición oral se hará patente en dos hechos fundamentales: a) en la solidez de dicha tradición oral, la cual se advierte ya, en época antigua, en el aprovechamiento de las cancioncillas romances en las *muwashahas* judeo-árabes, y en todos los tiempos hasta el día de hoy, en el rico folklore musical español; b) en la vigencia de dicha canción durante la época en que los compositores de los siglos XV y XVI la dotan de una superestructura polifónica, tal como puede apreciarse en tantas piezas de autores famosos contenidas en los cancioneros de la Colombina y de Palacio, y en otras obras que alcanzaron su madurez algo más tarde como las *ensaladas*.

III

EL CAMINO DE SANTIAGO TEMA DE INSPIRACION MUSICAL

Digamos, para terminar, dos palabras sobre el tercero y último punto sobre el que nos habíamos propuesto hablar.

El Camino de Santiago como «topos» de la creación musical y su incidencia en la Historia de la Música, todavía no ha sido abordado por los musicólogos, si exceptuamos las investigaciones, cuya pronta publicación largamente ansiamos, de Eusebio Goicoechea. Hay muchos temas hispánicos que han pasado de la literatura a la música. Recuérdese a Don Juan, el Quijote, el Cid, etcétera. Conviene, es cierto, deslindar bien el ámbito literario del musical, si queremos ser rigurosos.

La búsqueda de temas musicales para las composiciones se inicia en el romanticismo, cuando la música deja de ser entendida como un arte auxiliar o funcional, al servicio de determinados gestos o ceremonias, y se convierte en un arte absoluto, independiente, en sí mismo autónomo. La autonomía se basa entonces en un argumento tomado de épocas pretéritas o de un mundo alejado de la realidad de la Europa del momento. España cumplía la función de país exótico, con ciertas ventajas respecto al lejano y próximo Oriente, que era el sueño de todo romántico. A España se llegaba desde el Norte y Centro Europa más rápidamente y con menos peligro. Así vinieron compositores y musicólogos como Liszt, Glinka, Gevaert y otros.

Los temas españoles son relativamente frecuentes en composiciones del siglo XIX, y a este propósito bastaría recordar la célebre *Carmen* de Bizet. Andan los musicólogos actuales en el sano empeño de saber cómo usaron los grandes músicos en sus obras los temas musicales españoles. Cuando se haya avanzado en este estudio, quizá podamos reconocer la música del camino de Santiago en las obras de los grandes compositores y cómo se sirvieron de ella. Mientras tanto, mantengámonos expectantes ante cualquier novedad sobre este punto.

CONCLUSION

La búsqueda de la música en el camino de Santiago termina siempre con una decepción, al no encontrar los sonidos que conformaron el paisaje sonoro de los peregrinos. El paisaje sonoro existió, riquísimo, exuberante. El vasto desierto que recorre el investigador para poder captarlo, y pintarlo después, deja al menos la experiencia del sitio que ocupó. Quizá algún día encontremos su color. No tenemos por qué extrañarnos. La música padece la maravillosa fragilidad de lo que fluye y es irrepetible. Esta es su grandeza.

LAS PUEBLAS FRANCAS DEL CAMINO DE SANTIAGO

Dr. GONZALO MARTINEZ DIEZ
Catetedrático de Historia del Derecho
Universidad de Valladolid

1. ¿QUIENES ERAN LOS FRANCOS?

El Camino de Santiago será para los reinos ibéricos, y especialmente para los territorios de la Corona de Castilla, la vía de comunicación y enlace con la Cristiandad transpirenaica.

Los millares de peregrinos que cada año caminaban por la ruta jacobea eran portadores no sólo de pautas, devociones y fervores religiosos sino también de valores culturales y artísticos, así como de prácticas y usos artesanales y comerciales cuya huella quedaba reflejada todo a lo largo del Camino.

Pero no eran sólo los peregrinos transeúntes, esto es, los que iban y volvían de la tumba del Apóstol, los que ejercieron un mayor impacto religioso y cultural sobre las poblaciones autóctonas de la vía jacobea, sino aquellos grupos humanos del otro lado de los Pirineos, que atraídos por el trasiego de los peregrinos, se instalaron con carácter permanente todo a lo largo del Camino de Santiago.

Todos ellos eran llamados «francos», cualquiera que fuera su origen nacional o étnico; podía tratarse de gascones, bretones, alemanes, ingleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provenzales o lombardos, como en Sahagún; a todos los comprendía por igual el calificativo genérico de «francos», que venía a equivaler a extranjero, o más exactamente al venido del otro lado de los Pirineos.

Con el mismo calificativo serán designados no sólo los inmigrantes de la primera generación sino también sus descendientes, con lo que el apelativo de «francos» pasará a designar el origen extranjero de un sector de la población, de una familia o de un grupo de familias.

Pero como estos francos, con objeto de fomentar su asentamiento a lo largo del Camino, recibían de los reyes un estatuto jurídico especial, distinto del resto de la población, que contenía una serie de privilegios, exenciones y libertades, muy pronto el nombre de «francos» pasará a designar a todos aquellos que gozan de ese estatuto jurídico privilegiado, que favorecía las actividades artesanales, mercantiles y comerciales. Así de los «francos» por razón de etnia, pasamos a los «francos» que lo son por razón de derecho.[1]

---

1. LUIS GARCIA DE VALDEAVELLANO Y ARCIMIS: *Sobre los burgos y los burgueses de la España medieval.* Madrid 1960, p. 14-159.

Nosotros aquí, en esta intervención, no orientada especialmente hacia los aspectos jurídicos de la peregrinación, nos vamos a ocupar ante todo de los «francos» por razón de origen o de etnia, a los que podríamos llamar también «francigenae», palabra que ya hemos encontrado utilizada en el fuero de Logroño el año 1095: *«tam francigenis quam etiam ispanis vel ex quibuscumque gentibus vivere debeant ad foro de francos»*,[2] donde el carácter étnico del apelativo «francigenis» es más que evidente.

2. FRANCOS EN EL REINO ASTUR-LEONES ANTES DEL CAMINO

Siempre los grupos privilegiados provocan la reacción hostil del resto de la población; no fue distinto en el caso de los francos instalados a lo largo de la ruta jacobea. Pero estos grupos a su vez reaccionan tratando de fundar y justificar esos privilegios en servicios históricos prestados por sus antepasados.

Nuestros francos del Camino van a plasmar esos imaginarios servicios en las leyendas épicas del ciclo carolingio, en las que Carlomagno acaba por ser representado como el evangelizador de España, el fundador de la Iglesia de Santiago y el primero en liberar el camino que conducía hasta el sepulcro del Apóstol, arrancándolo de manos de los sarracenos.[3]

No vamos a analizar aquí el influjo de los francos del Camino de Santiago en la creación y difusión de los poemas y cantares carolingios, al menos en la parte que se refiere a sus intervenciones en la Península Ibérica. Históricamente, las expediciones carolingias, según lo conocido hasta hace poco, estaban limitadas territorialmente a los condados catalanes y aragoneses, al reino de Navarra y a la campaña contra el reino musulmán de Zaragoza, que acabó en el desastre de Roncesvalles.

Pero un artículo muy reciente ha puesto de relieve la presencia de soldados de Carlomagno en los pasos de la divisoria astur-leonesa.[4] En todo caso esta primerísima y temprana presencia franca en el primitivo reino astur, nada tiene que ver con el Camino de Santiago, y sí mucho con el auxilio carolingio a Alfonso II en la defensa de los puertos de las montañas cantábricas que daban acceso al reducido baluarte astur.

3. LAS PRIMERAS PUEBLAS FRANCAS EN EL CAMINO

Las pueblas francas no comenzarán su instalación en la ruta jacobea hasta que las peregrinaciones hayan alcanzado ya un notable desarrollo, lejos de cualquier peligro de aceifa

2. GONZALO MARTINEZ DIEZ: *Fueros de la Rioja*, en A.H.D.E. 49 (1979) 412.

3. JOSE MARIA LACARRA: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1949, p. 499-510.

4. ALFONSO PRIETO PRIETO: *¿Establecimientos francos en el reino de Asturias? Sus posibles ecos: toponimia y epopeya*, en Asturiensia Medievalia, 4 (1981) 63-91.

musulmana, aun meramente ocasional. Estas condiciones sólo se presentan ya consolidadas en la segunda mitad del siglo XI.

Así las pueblas francas, en un cortísimo intervalo de tiempo, el que se extiende desde 1063 hasta final del siglo, irán surgiendo todo a lo largo del Camino que unos años antes había señalado el rey navarro-aragonés Sancho el Mayor.

La prioridad de todas ellas corresponde a Jaca, donde Sancho Ramírez el año 1063, al poblar la que quiere sea la capital de su diminuto reino, hace un llamamiento a todos los hombres de los cuatro puntos cardinales: *«omnibus hominibus, qui sunt usque in orientem et occidentem et septentrionem et meridiem, quod ego volo constituere civitatem in mea villa quae dicitur Jacca».*[5] Entre los pobladores que van a responder al llamamiento regio predominarán los francos, especialmente gastones y provenzales.

Años más adelante, cuando los monarcas aragoneses recuperen nuevas tierras musulmanas para su reino, también se señalará la presencia, pero ya fuera del Camino, de pobladores francos en Huesca, Zaragoza, Tarazona, Borja, Calatayud y Daroca, aunque en ninguna de estas plazas lleguen a alcanzar la importancia y el relieve que en Jaca, donde su predominio es manifiesto.

En el reino de Navarra «francigenis» asentados en Puente la Reina[6] los encontramos ya el año 1090, y también ese mismo año se inicia la fundación de Estella con pobladores igualmente francos.[7] Aunque no tengamos testimonio expreso, es moralmente seguro que en Pamplona se había iniciado ya algunos años antes la población de San Cernín con inmigrantes del otro lado de los Pirineos.

Más adelante los francos se asentarán también en Sangüesa y Monreal constituyendo núcleos importantes, y en menor escala, algunas familias «francigenas» se encontrarían igualmente en Burguete, Villava y Los Arcos, en el trayecto navarro de la ruta jacobea. Fuera ya del Camino pobladores del mismo origen transpirenaico aparecen también en Olite y Tudela.

Otra emigración, no de francos en general, sino más concreta, de gascones, es la que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XII desde Bayona a Fuenterrabía, Pasajes y San Sebastián, donde se establecieron en gran número aportando iniciativas marineras.

En el reino leonés-castellano ya el año 1073, en Burgos, aparece en un diploma de Cardeña un confirmante, sin duda un vecino de la ciudad, de origen franco: *«domno Kigelme franco».*[8] Años después, en 1085, Alfonso VI otorga fuero a la puebla que se organiza en Sahagún donde el predominio de los moradores francos era manifiesto. En Burgos vecinos ultrapirenaicos

5. TOMAS MUÑOZ Y ROMERO: *Colección de fueros municipales y cartas pueblas,* Madrid 1847, p. 235.
6. JOSE MARIA LACARRA: *Colección diplomática de Irache,* vol. 1 (958-1222) Zaragoza 1965, p. 91.
7. JOSE MARIA LACARRA; *Fueros derivados de Jaca. 1: Estella-San Sebastián,* Pamplona 1969, p. 53.
8. LUCIANO SERRANO: *Becerro Gótico de Cardeña,* Silos 1910, p. 20.

aparecen asentados antes del año 1091, cuando Alfonso VI funda el monasterio de San Juan a la entrada de la ciudad. El fuero de Logroño otorgado a los nuevos pobladores de la villa, tanto francos como castellanos, por el mismo monarca leonés data del año 1095.

Además de estos, otros francos se instalan todo a lo largo del Camino de Santiago; tenemos noticias de su existencia en Nájera, Santo Domingo, Belorado, Villafranca Montes de Oca, Castrojeriz, Carrión de los Condes, León, Astorga y Villafranca del Bierzo. Esto sin contar la posible existencia de algunas familias del mismo origen étnico en localidades menores sin llegar a constituir barrios o calles exclusivas. Lo más probable es que prácticamente todas estas pueblas francas se remonten a los últimos años del siglo XI y sean anteriores al año 1100.

No nos consta documentalmente que francos se asentasen en Frómista o en Ponferrada, así como en otras villas formadas a lo largo de la ruta en forma de calle o rúa longitudinal con casas a un lado y otro del Camino; este es el caso de Redecilla del Camino, Hontanas o Mansilla de las Mulas. También es posible que el apelativo de «burgo» tomado por el Burgo Ranero sea un fuerte indicio de que dicho lugar se constituyese por un asentamiento de familias francas.

Fuera del Camino de Santiago también se señalan grupos de vecinos francos en las repoblaciones del conde don Raimundo, como Salamanca, Toledo e Illescas. Razones comerciales llevaron también a los mismos a establecerse en Valladolid, donde formaron una rúa de francos, y en Oviedo y en Avilés, villa esta última donde dieron nombre a la rúa gascona.

Finalmente la emigración franca en Galicia, exceptuando el caso de la ciudad de Santiago, donde, como meta de la peregrinación, se instalarían desde muy pronto, parece que fue mucho menos intensa que en los reinos de Aragón, Navarra y en el resto del mismo reino leonés. Fuera de la rúa «do Franco» de Santiago, evocadora de un industrioso francígena, Bretenandus, que antes de mediar el siglo X había plantado y cultivaba junto a ella una gran finca[8b], personaje precursor, verosímilmente, de una presencia colectiva de francos en la ciudad del Apóstol, no conocemos en ninguna de las villas gallegas barrios o calles de francos, ni han llegado tampoco hasta nosotros testimonios documentales de vecinos del mismo origen étnico.

El único indicio de la presencia franca en Galicia, fuera de Santiago, lo constituye la toponimia que designaba con el apelativo de «Burgo» antepuesto a su propio nombre a una serie de villas como Padornelo, Triacastela, Ferreiros, Puente Miño o Portomarín, Leboreiro y Melide, lo mismo que ocurría con los lugares bercianos de Cacabelos y Trabadelo.

Vemos pues que los francos del Camino lo mismo se asientan en poblaciones ya existentes y dotadas de cierto relieve histórico como Jaca, Pamplona, Nájera, Burgos, Castrojeriz, Carrión de los Condes, León, Astorga o Santiago de Compostela, como contribuyen a convertir pe-

8b. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago, 1982, p. 29-30.

queñas aldeas en núcleos importantes de población como es el caso de Puente la Reina, Estella, Logroño o Belorado, o a crear con su aportación demográfica, aunque no en exclusividad, pueblas nuevas sobre el Camino como parece ser que ocurrió en Santo Domingo de la Calzada, Villafranca Montes de Oca, Sahagún o Villafranca del Bierzo.

En el terreno urbanístico no parece que la aportación franca fuera de especial relieve, pues no podemos calificar de tal las diversas poblaciones de forma longitudinal a lo largo del Camino, que convertían un trecho de este en rúa o vía urbana, y que podrían ser calificadas de *ciudades camineras*. Con todo cabe resaltar la aparición de los primeros planos regulares con las calles alineadas paralela y perpendicularmente, plano que será característico de la mayor parte de las villas fundadas en los siglos XIII y XIV. Este plano regular es bien visible en los barrios francos de Jaca y Pamplona, lo mismo que en Puente la Reina, Sangüesa, Viana y Santo Domingo de la Calzada.[9]

4. ACTIVIDADES Y REGIMEN JURIDICO DE LOS FRANCOS

Estos pobladores francos que acudían a establecerse a la vera de la ruta jacobea lo hacían movidos por las oportunidades que a las actividades artesanales, comerciales o cambistas ofrecían las demandas de la multitud de peregrinos que transitaban por el Camino.

Los peregrinos precisaban en primer término lugares o tiendas donde poder adquirir los pertrechos necesarios para satisfacer sus necesidades alimenticias de pan, viandas y vino. También era preciso a las veces renovar alguna de las prendas de vestir y más frecuentemente el calzado; así una de las prestaciones establecidas por la fundadora al hospital de Santa María la Real de Burgos era el suministro de 50 pares de calzado a los peregrinos pobres.[10] Los artesanos que se establecían en las pueblas del Camino trabajaban para ofrecer estos productos a los caminantes jacobeos.

La segunda demanda de los palmeros, que se dirigían a Santiago, a continuación del alimento era el hospedaje; no todos peregrinaban como pobres: al lado de los hospitales gratuitos surgirán también en todas las etapas del Camino los albergues y posadas; la figura de los posaderos con su picaresca se hará famosa en todos los itinerarios y narraciones de peregrinos.

Otra de las más lucrativas profesiones de los francos establecidos en la ruta santiaguista era la de cambistas; la variada y múltiple procedencia de los peregrinos hacía que el numerario que cada uno de ellos llevaba consigo fuera de lo más variopinto y que en él se hallasen representadas todas las monedas de Europa. Era preciso cambiar o trocar las monedas originarias por los dineros que corrían en la tierra; de ello se encargaban los cambistas.

---

9. A. GARCIA BELLIDO Y OTROS: *Resumen histórico del urbanismo en España*, Madrid 1968, p. 104-121.

10. LUIS MARTINEZ GARCIA: *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El hospital de Santa María la Real (1341-1350)*, Burgos 1981, p. 122-123.

Contemplando estas necesidades de la ruta jacobea fueron los reyes los primeros promotores de las pueblas francas; esta es la tarea que desarrolló en Aragón y Navarra Sancho Ramírez a partir de la puebla de Jaca en 1063 y Alfonso VI en sus reinos de Castilla, León y Galicia. Ambos monarcas van a instaurar y seguir con continuidad una política de atracción de pobladores ultrapirenaicos para las ciudades y villas de sus reinos y especialmente para el Camino de Santiago.

A la promoción regia hay que añadir la monástica, representada por los centros cluniacenses de Santa María de Nájera, Carrión de los Condes y Sahagún. Ambos, reyes y monasterios, trataban así de llenar el vacío poblacional que caracterizaba a los reinos cristianos peninsulares de la Alta Edad Media tratando de atraer y fijar a gentes foráneas, al mismo tiempo que muchas veces ponían dificultades a los moradores de sus dominios para trasladarse a las nuevas pueblas.

Uno de los medios utilizados para atraer a esa población foránea era la concesión de un estatuto jurídico privilegiado a todos aquellos que vinieran a establecerse en las nuevas pueblas. Así nace el derecho de los francos representado en los fueros de Jaca, Estella, Logroño y Sahagún.

El derecho de Jaca se extenderá desde esta villa a Huesca en primer lugar y luego a otras villas aragonesas para incorporarse más tarde al derecho ciudadano de Aragón en los Fueros de Aragón de 1247.

El derecho de Estella será concedido también a Sangüesa por Sancho Ramírez en fecha no conocida; en 1122 recibirá el mismo derecho Puente la Reina, en 1129 los barrios francos de Pamplona, en 1148 Monreal, en 1184 Villava y en 1263 Tiebas. Fuera del Camino de Santiago recibirá el fuero estellés también en 1263 Torralba.[11]

Especial importancia tendrá la concesión del derecho de Estella por Sancho VI el Sabio a San Sebastián; desde esta villa el mismo derecho pasará a las principales villas marítimas de Guipúzcoa, como Fuenterrabía, Rentería, Guetaria y Motrico, y a la cántabra de San Vicente de la Barquera.[12]

El fuero de Logroño todavía conocerá un área de difusión más amplia que el fuero de Estella, pero fuera del Camino de Santiago. Recibirán este fuero o su contenido Laguardia, San Vicente de la Sonsierra y Vitoria; desde esta última ciudad se extenderá a casi todas las restantes villas de Alava y a las villas no marítimas guipuzcoanas. También el fuero de Logroño será otorgado a Miranda de Ebro hacia 1177, a Medina de Pomar en 1181 y a Frías en 1202;[13]

---

11. JOSE MARIA LACARRA: *Notas para la formación de las familias de fueros navarros*, en A.H.D.E. 10 (1933) 203-252.

12. JOSE MARIA LACARRA: *Fueros de Navarra, I: Fueros derivados de Jaca, 1: Estella-San Sebastián*, Pamplona 1971, p. 17-31.

13. GONZALO MARTINEZ DIEZ: *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, Burgos 1982, p. 59-69.

igualmente dos villas cántabras recibirán el mismo fuero: Castro Urdiales en 1163 o 1173 y Laredo en 1200.[14]

El cuarto fuero de los francos del Camino de Santiago, el de Sahagún, también tendrá una área propia de difusión. Al otro lado de la cordillera cantábrica recibirán este fuero las villas de Santander, Santillana del Mar, Oviedo y Avilés; en las tierras del interior el derecho de Sahagún se extenderá a Santo Domingo de Silos y a sus prioratos de San Frutos en Segovia y San Martín en Madrid, así como a alguna dependencia del monasterio de Gradefes; en Galicia el fuero de Sahagún será también el de Allariz, Ribadavia y Castro Caldelas; por fin este mismo fuero pasará a Portugal donde será otorgado a Oporto y Melgaço.[15] El derecho de Sahagún al mismo tiempo que derecho franco era también un fuero de abadengo que trataba de combinar ambos aspectos: las libertades de los pobladores con los derechos del abad; por eso la mayor parte de las villas que reciben este mismo derecho son villas de abadengo que ven en Sahagún el modelo para su estatuto jurídico.

El contenido privilegiado de este derecho se orientaba a fomentar y proteger las actividades artesanales, comerciales y mercantiles de los vecinos de las pueblas que lo recibían. Por eso el derecho de los francos, en una forma u otra, se extenderá a todas las villas que, con ocasión del desarrollo económico y mercantil de los reinos de la Corona de Castilla, se fundarán entre el Camino de Santiago y el mar, y cuyas proyectadas actividades se asemejarán en gran manera a las de las pueblas de francos de la ruta jacobea, que las habían precedido en el tiempo.

Este derecho se caracterizaba por la prescripción de año y día en las compras, la vigilancia sobre la exactitud de pesas y medidas, la protección de las libertades personales y de la inmunidad del domicilio, el reforzamiento de la paz ciudadana y del mercado, la exención total o parcial de peaje, la limitación del fonsado a sólo tres días, la necesidad de que las caloñas impuestas por el merino del rey fueran aprobadas por seis convecinos y la limitación de la jurisdicción litigiosa sobre los francos a los jueces locales de la villa; su paradigma especialmente representado por el fuero de Logroño ha sido estudiado por Ramos Loscertales.[16]

5. PUEBLAS EXCLUSIVAS DE FRANCOS Y PUEBLAS MIXTAS

Aunque es frecuente la mención de calles y aun barrios de francos, no obstante las más de las veces los pobladores francos no constituían barrios separados o segregados de la población autóctona.

---

14. GONZALO MARTINEZ DIEZ: *Fueros locales en el territorio de la provincia de Santander*, en A.H.D.E. 46 (1976) 546-561.

15. ANA MARIA BARRERO GARCIA: *Los fueros de Sahagún*, en A.H.D.E. 42 (1972) 511-525.

16. JOSE MARIA RAMOS Y LOSCERTALES: *El derecho de los francos de Logroño en 1093*, en Berceo 2 (1947) 347-377.

Conocemos perfectamente la existencia de pobladores francos en número importante en Puente la Reina, Nájera, Santo Domingo de la Calzada, Belorado, Villafranca Montes de Oca, Carrión de los Condes, Sahagún y Villafranca del Bierzo, sin que en ninguna de estas ciudades o villas conste la existencia de un barrio de francos, ni siquiera de una calle de francos. Todo hace suponer que los moradores francos habitaban entremezclados con los vecinos navarros, castellanos o leoneses de origen. Lo mismo cabría decir de los francos que probablemente se asentaron también en Monreal, Tiebas y Villava.

Con ocasión de la repoblación franca se formaron nuevos barrios con los vecinos que respondieron a la llamada del rey navarro-aragonés Sancho Ramírez; esto sucedió en Jaca y en Sangüesa. En la primera de estas ciudades surgieron los barrios de Burnao o Burgo Novo y Santiago, pero no consta que su población estuviera constituida únicamente por foráneos ultrapirenaicos;[17] en Sangüesa se forma también una nueva villa distinta de Sangüesa la Vieilla o Rocaforte pero sus barrios tampoco parece que estuvieran reservados a pobladores exclusivamente francos.

Calles o rúas de francos constan en el callejero urbano de Logroño, Burgos, León, Astorga y Santiago, pero esta designación no supone tampoco ningún exclusivismo jurídico, aunque prácticamente de hecho la mayoría de sus vecinos tuvieran ese origen.

En León los documentos no solamente mencionan reiteradamente una rúa de francos,[18] sino que también nombran a un burgo o barrio de francos que se situaba extramuros de la ciudad, entre ésta y el mercado: *«ante burgum francorum inter Legionem et forum prefate ciuitatis»*.[19]

Finalmente sólo en el reino de Navarra, en Pamplona y en Estella, los francos morarán en barrios exclusivos, segregados de la población navarra autóctona, que tenía prohibido fijar su vecindad en los barrios propios de los francos y de cuyo estatuto jurídico privilegiado no podían participar.

En Pamplona los autóctonos ya en el año 1087 se concentraban en la llamada Navarrería en torno a la catedral, donde celebraban su mercado, mientras los francos que iban llegando a la ciudad edificaban sus moradas en la explanada sita al occidente, formando un burgo nuevo que recibió el nombre de San Cernín o San Saturnino. El nuevo burgo alcanzará el monopolio de la venta de pan y vino a los romeros, así como el fuero de Jaca el año 1129. Junto al barrio o burgo de San Cernín surgirá otro segundo burgo también exclusivo de los francos, el llamado Población de San Nicolás. Ambos burgos se rodearán de murallas y torres enfrentadas con

17. JOSE MARIA LACARRA, *Desarrollo urbano de Jaca en la Edad Media*, en Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón, IV, Zaragoza 1951, p. 139-155.

18. AMANDO REPRESA: *Evolución urbana de León en los siglos XI-XIII*, en Archivos Leoneses 23 (1969) 243-282.

19. JOSE MARIA FERNANDEZ CATON: *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230), V: (775-1230)*, León 1990, p. 104-105.

la Navarrería; y las tensiones entre los dos grupos étnicos se trocará en abierta confrontación armada el año 1277 que culminará en el asalto, incendio y destrucción de la Navarrería por los francos, crecidos por el apoyo que recibían de las dinastías francesas que reinaban en Navarra.[20]

Estella surgirá por decisión de Sancho Ramírez exclusivamente para pobladores de origen franco: *«Et quod francus sit uicinus Stelle... Et nauarrus debet esse citra Liçagorriam... Et quod ullus nauarrus vel presbiter de foras non possit populare in Stella sine uoluntate regis et omnium Stellensium»;*[21] los navarros debían continuar viviendo en la contigua aldea de Lizarra. Años más tarde surgirán dos nuevos barrios o poblaciones: San Juan el año 1187 y San Salvador del Arenal el año siguiente, 1188; las dos nuevas poblaciones serán ya de naturaleza mixta pues en ambas se admite a poblar tanto a francos como a navarros en pie de igualdad. Como agregadas al núcleo primitivo franco participarán de su derecho privilegiado, consumándose así la fusión jurídica de navarros y francos.

En cambio en Pamplona la separación entre ambos grupos de población se prolongará, aun después de la reconstrucción de la Navarrería, hasta bien entrado el siglo XV. Sólo el año 1422 el rey Carlos III otorgará el privilegio de la Unión por el que francos y navarros gozarán del mismo estatuto jurídico coronándose así la superación de las diversidades étnicas de la población de Pamplona.

6. EL IDIOMA DE LAS PUEBLAS FRANCAS

Al establecerse los francos en una veintena de pueblas de la ruta jacobea en grupos concentrados y relativamente numerosos hicieron viable el que pudieran continuar usando su idioma original entre ellos durante varias generaciones y en algunos lugares excepcionalmente durante varios siglos. También contribuía a la continuidad de la lengua o lenguas de los francos del Camino, la utilidad y el uso que del mismo podían hacer no sólo entre sí sino también con muchos de los peregrinos procedentes de sus mismas áreas lingüísticas.

En cambio la pluralidad y diversidad de los mismos francos que no utilizaban una única lengua sino una serie de romances, que a veces podían diferir entre sí tanto o más que de los romances peninsulares hablados por sus convecinos, residentes en las mismas ciudades y villas de la ruta jacobea, fueron factores que militaban contra el arraigo y permanencia de las hablas francas. En la Edad Media, cuando las lenguas no estaban tan fijadas por una cultura escrita como en nuestros días, el paso de un romance a otro romance era relativamente sencillo y gradual, puesto que eran muchos los romances y variedades hablados en la Península.

---

20. JUAN JOSE MARTINENA RUIZ: *La Pamplona de los burgos y su evolución urbana, siglos XII-XVI*, Pamplona 1974, p. 41-63.

21. JOSE MARIA LACARRA: *Fueros de Navarra... Estella-San Sebastián*, p. 88-91.

Con todo, tenemos amplios testimonios escritos de la permanencia de las lenguas francas en cuatro áreas peninsulares, a saber: en el área aragonesa y especialmente en Jaca y Huesca; en el área navarra, ampliamente representada en la documentación de Pamplona; en el área guipuzcoana concentrada en las poblaciones costeras de San Sebastián a Fuenterrabía; y finalmente en el área asturiana, entre los francos de Avilés y Oviedo. En cambio en el resto del Camino por el reino castellano y leonés el arraigo de las hablas francas fue mucho menor y apenas han dejado tras de sí huellas documentales.

La lengua de los francos instalados en Aragón, en Jaca y Huesca, fue utilizada en las redacciones extensas del fuero de Jaca; según el estudioso que ha investigado el tema entre los primeros francos asentados en la villa pirenaica predominaban los franceses y normandos, pero pronto estos elementos, numerosos en un principio, quedaron sumergidos en la masa de los pobladores venidos de las regiones vecinas del mediodía (Gascuña y Languedoc).[22] Por lo tanto la lengua que se impondrá entre los francos establecidos en Aragón será el provenzal.

Pero pronto los francos de Huesca y Zaragoza, muy numerosos en un principio, comenzarán a dejarse asimilar progresivamente por la población indígena; aunque los provenzalismos sean frecuentes en los documentos del siglo XII redactados al sur de la sierra de Guara, los notarios del XIII utilizarán en sus diplomas el habla aragonesa. En cambio en Jaca el dialecto provenzal de sus francos resistirá mejor las presiones asimiladoras, y buena muestra de ello son los dos códices del siglo XIV que con textos jurídicos jacetanos han llegado hasta nuestros días, en los que se traducen al romance provenzal cispirenaico algunos capítulos de los Fueros de Aragón redactados primeramente en latín el año 1247. De aquí se deduce que todavía en la segunda mitad del siglo XIII y gran parte del XIV los francos de Jaca utilizaban comúnmente su dialecto provenzal.[23]

De los francos asentados en Navarra se han conservado unos trescientos documentos originales redactados en provenzal y que cubren aproximadamente un espacio temporal que se extiende por ciento cincuenta años, de 1230 a 1380. La segregación encorajinada, tanto espacial como jurídica, que mantuvieron los dos barrios francos de Pamplona así como su triunfo sobre la Navarrería en 1277, constituyen las circunstancias favorables que permitirán la pervivencia de su propia lengua provenzal aun después del privilegio de la Unión de 1422, que significó la fusión jurídica de todos los vecinos de Pamplona por encima y más allá de su origen étnico. Hasta el siglo XVI no se extinguirán los últimos ecos de la lengua provenzal entre los descendientes de los francos que un día poblaron el barrio de San Cernín y la Población de San Nicolás.

En Oviedo, lugar visitado por muchos peregrinos que se desviaban del Camino principal para allí venerar al Salvador, también tenemos noticias de haberse establecido ya los francos el año 1114, cuando junto al juez autóctono Monio Sarrasín encontramos a *«Robert, iudice de illos francos»*.[24] También en Avilés, puerto de Oviedo para todos aquellos que quisiesen

22. MAURICIO MOLHO: *El fuero de Jaca*, Zaragoza 1964, p. X-XI.
23. *O. c.*, p. XV-XIX.
24. LUCIANO SERRA: *Cartulario de San Vicente de Oviedo (781-1200)*, Madrid 1929, p. 145.

utilizar la vía marítima en su ida o regreso de Santiago, se establecieron numerosos francos que nos han dejado testimonio de su lengua en los abundantes provenzalismos del texto de su fuero,[25] mucho más abundantes que los que también aparecen ocasionalmente en el fuero de Oviedo. Estos francos asentados en Asturias serían muy pronto asimilados por la población indígena al igual que los que se asentaban en las villas castellanas, leonesas y gallegas.

La cuarta área idiomática franca en España no tuvo ninguna relación con la ruta jacobea; estaba constituida por los gascones que procedentes de Bayona y sus cercanías se trasladaron con su ciencia náutica a los puertos guipuzcoanos más próximos: Fuenterrabía, Pasajes y San Sebastián.[26] Por hallarse rodeados de un espacio geográfico vascófono, de habitantes que hablaban una lengua no romance y por ello totalmente alejada del propio romance de estos francos, la asimilación lingüística de este núcleo será mucho más lenta que la de los otros tres, que hemos ya mencionado. Así no puede extrañarnos que todavía viajeros del siglo XVII hiciesen notar cómo en las calles de San Sebastián se hablaba corrientemente en gascón, y que la última familia de lengua materna gascona se extinguiera en Pasajes, este mismo siglo XX, poco después de la primera guerra europea, al fallecer tres hermanos que todavía la empleaban en sus conversaciones; pero la consideración de este núcleo gascón en Guipúzcoa cae fuera del ámbito de nuestro estudio: las pueblas francas en el Camino de Santiago.

25. AURELIANO FERNANDEZ GUERRA Y ORBE: *El fuero de Avilés*. Madrid 1865, p. 89-109; RAFEL LAPESA: *Asturiano y provenzal en el fuero de Avilés*, Salamanca 1948, p. 7-14.

26. JOSE MUJICA: *Los gascones en Guipúzcoa*, en Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 26 (1970) 3-25 y 106-109; JOSE LUIS BANUS Y AGUIRRE: *Glosas Evskaras*, San Sebastián 1975, p. 127-133.

LA PICARESCA
EN EL CAMINO DE SANTIAGO

PABLO ARRIBAS BRIONES
Presidente de la Asociación de Amigos
del Camino de Santiago. Burgos

En el Camino de Santiago se dan las circunstancias más favorables para el desarrollo de la picaresca en el sentido amplio y en una doble faz: la del pícaro peregrino, gallofo, bordonero o «coquillards», bribones, trotamundos, todos ellos con una peculiar *Weltanschaung* o visión pícara del mundo: carencia de honor, pobreza, astucia e ingenio para acallar el hambre. El bullicio del camino, su forzada movilidad —el pícaro es un hombre itinerante—, lo común del romero que vive de limosnas; en el *Liber Sancti Jacobi* ya se dice que «El peregrino que se muere con dinero en el camino de los santos se excluye del reino de los peregrinos verdaderos», va a facilitar el paso de una inmensa riada de pobres y vagabundos salpicada por pícaros profesionales que al amparo de la hospitalidad del camino y su libertad de tránsito, favorecida por los reyes desde el mismo comienzo de las peregrinaciones, encuentran un peculiar *modus vivendi.* Estas franquicias y el hábito de peregrino van a permitir, como han revelado los estudios de María Helena Sánchez Ortega, que los gitanos penetren en España a partir del reinado de los Reyes Católicos.

Luego vemos deambular a algunos de los que sin apremiarles tanto el matar el hambre, hacen la peregrinación alejados del *«quasi causa orationis»;* eran buena parte de quienes podrían encubrirse so el disfraz de que nos habla Francisco Javier Sánchez Cantón, cuando presumía que «Los lances amorosos y las aventuras serían frecuentes en la asendereada vía, pues el hábito de peregrino disfrazaba intenciones y ocultaba desventuras».

Otra parte, en el tinglado de los que no caminaban *«causa orationis»,* la componían algunos *«peregrini cursori»* y *«mercatori cursori»*, falsos penitenciarios; vendedores de bulas y de reliquias, embaucadores de toda laya que se mezclan con los auténticos peregrinos.

Alfonso X el Sabio, en Las Siete Partidas, suprema norma social del Medioevo, preceptúa y advierte (I, Tit. XXIV, Ley 2.ª):

> *«En que guisa debe ser fecha la romeria e pelegrinaje:... con gran devoción, diziendo e faziendo bien e guardándose de fazer mal, non andando faziendo mercaderias nin arloterias por el camino; e deuense llegar temprano a la posada, quanto pudieren; otrossy ir acompañados, quando pudieren...»*

La importancia del hecho social exigió, sin duda, la atención reguladora del Rey Sabio.

No es de extrañar toda esta fama de bordoneros y trotamundos. El mismo Vázquez de Parga califica a Aymerico Picaud como «un clérigo vagabundo, familiar de los caminos que llevaban a los santuarios más famosos y concurridos, desde Jerusalén a Compostela».

En la segunda faz de la picaresca se oculta su parte más brutal. Si nos produce una sonrisa indulgente la figura del pícaro que intenta disimular la muesca que le acaban de hacer en el bordón en el Hospital de los Reyes Católicos en Santiago, para poder apuntarse por segunda vez a la cola del condumio, nos producen rechazo frontal y una animadversión rotunda, todos aquellos que abusan del peregrino. Bien es cierto que puede resultar algo forzado su inclusión en la que llamo segunda faz de la picaresca del camino, pero parte es de él, aunque sea de su más negra picaresca. Son instituciones, grupos corporativos y personajes investidos de poder. Dato común de todos ellos es el de no avanzar por el camino sino el de quedarse al acecho de los *jacobipetas* para esquilmarles o robarles pura y simplemente, añadiendo con frecuencia y como adehala algún acto vejatorio. Este amplio grupo de los investidos de poder, como los portazgueros, y aún de los que no lo están, tuvieron ya su temprano reflejo y anatematización «cien veces sean excomulgados», en el sermón *Veneranda dies.*

No puede darse por finalizado el examen de esta segunda cara de la picaresca sin dedicar un espacio a la imagen de una Iglesia que, de más de una manera, explota el hecho religioso de la peregrinación: propagandas exageradas, falsas reliquias, copias y atribuciones de milagros entre otros hechos, para atraer a los peregrinos con el principal objeto de obtener sus limosnas abusando de su credulidad.

EL HAMBRE COMO IMPULSOR DE LAS PEREGRINACIONES

En ese mundo medieval de la peregrinación no faltaba nadie. A Compostela fueron todos: los que quisieron y pudieron; los que no fueron de grado y los que en ir ganaban el sustento. En esta última categoría junto a los que hacían el camino por viático sustituyendo penas o promesas apresuradas de otros, sitúo a la inmensa turba —quizás mayoría en la estadística del origen y causa de la peregrinación a Compostela— de aquéllos que movidos por el hambre se lanzan a los caminos de romeraje. Aquí la fauna es inconmensurable; tanto como las terribles «hambrunas» que de cuando en cuando arrasan y desarraigan tierras y comarcas enteras a lo largo y ancho de Europa durante la Edad Media y Moderna, y como el ingenio de vagabundos y mendigos de profesión, que ve y encuentra en la ruta jacobea el mejor medio para su sustento.

La satisfación de necesidades materiales de los que seguían la senda del camino francés estaba en términos relativos bien atendida: era una senda de caridad; de sopa caliente, pan y vino, junto a un lecho con frecuencia al amor de la lumbre. A mucho más no llegaban las apetencias de una gran mayoría de los cristianos de aquellos tiempos, algunos de los cuales, sin más porvenir ni cuidado, se dan a la vida pícara.

En todos los personajes de la novela picaresca y aún en sus antecedentes aparece el hombre vagabundo, peregrino en la menos acogedora de las acepciones de la palabra, paupérrimo y hambriento.

Luis Blanco Soler dice que en el hombre que por su ingenio busca la forma de alimentarse donde fuere, es donde se encuentra el origen de nuestra literatura picaresca. Algo parecido viene a decir A. Rey Hazas, en exposición previa a la vida del Lazarillo, entendiendo que «gran parte del sutil ingenio pícaro procede de la necesidad imperiosa de llenar el estómago». El Arcipreste de Hita ya había anticipado las dos principales cosas por las que el mundo trabaja, anteponiendo el «por aver mantenencia» a «por aver juntamiento con fenbra placentera».

En el *Lazarillo de Tormes,* el hambre es el descarado protagonista principal de la novela. Se le encoge a uno el estómago viendo la creciente necesidad de alimentarse por la que pasa Lázaro. Es angustiosa la estancia con el hidalgo castellano en Toledo; ya con su anterior amo, el clérigo de Maqueda, recuerda el Lazarillo que le «era luz la hambre, pues dicen que el ingenio con ella se avisa y al contrario con la hartura, y así era por cierto en mi».

Cuando el de Tormes se recupera del descalabro que le origina el clérigo, tras descubrir la patraña de los ratones y la serpiente en el arca, se queja de que todos le dijeran «Tu, bellaco y gallofero eres».

Hambre pasa Guzman de Alfarache, a ratos el escudero Marcos de Obregón, consustancial es la del Buscón y la Pícara Justina afirma que, en efecto, pobreza y picardía salieron de la misma cantera.

En la *Vida y Hechos de Estebanillo González,* brilla el cinismo descarado del narrador: «Traté de ponerme en figura de romero» —expresa de seguido los varios motivos que le indujeron a tomar esa decisión, añadiendo— «y principalmente, por comer a todas horas y por no ayunar a todos tiempos».

El ejemplo de los pícaros peregrinos debió ser seguido por muchas personas de condición humilde sobre todo en las épocas en que eran particularmente acuciados por el hambre. El hábito o el aire desolado de la indumentaria ajada de los peregrinos, su tránsito penitente como pobres, el hecho generalizado de caminar pidiendo limosna, facilitó el que sin ningún ánimo de llegar a Compostela (aunque algunos llegasen), pero siempre so capa de peregrino y utilizando sus franquicias y hospitales, multitud de personas se echaran al Camino Francés incluso de por vida, no conociéndoseles domicilio fijo ni aún en sus últimos tiempos. Curiosos ciudadanos del camino que dan lugar a una categoría de mendigos-peregrinos que perduró hasta el siglo XIX. Han sido incluso un detalle pintoresco de fiestas y romerías, que muchos hemos llegado a conocer en no pequeño esplendor y cuyas últimas manifestaciones aún no han desaparecido del todo.

Vueltos a la senda del romeraje y a sus instituciones, vemos con una serie de ejemplos traidos de entre los más conocidos, que hospederías y monasterios cumplían, en ocasiones con largueza, con el precepto evangélico de dar posada al peregrino. No hay que olvidar, por otra parte, que resulta muy raro el hospital que tan sólo acoge a peregrinos, ya que las fundaciones casi siempre lo son para atender no sólo a los peregrinos pobres y algunos acomodados sino a los simples pobres. Decir pobre peregrino es algo que siempre se ha visto normal, como decir peregrino con concha.

Los dos grandes hospitales de los Pirineos al entrar en España, el de Santa Cristina de Somport y el de Roncesvalles, ya se presentan a los romeros como un magnífico alivio para sus cuerpos. Al primero se le describe en el *Codex* como uno de los tres hospitales del mundo para sostenimiento de sus pobres. «Están situados estos hospitales» —añade el *Codex*—, «en puntos de verdadera necesidad, se trata de lugares santos, templos de Dios, lugar de recuperación para los bienaventurados peregrinos, descanso para los necesitados...» El segundo resulta proverbial por las atenciones que en él reciben los romeros: posibilidad de lavar la ropa con agua caliente e incluso bañarse, barbería, arreglo de zapatos y pingües raciones, superando algunos años las 30.000, en las que no faltaron el pan de 16 onzas, media pinta de vino, caldo y carne, o pescado si era día de vigilia. Con la posibilidad de permanecer hasta tres días.

Al correr los años de la picaresca hambruna, se le intenta poner coto en Roncesvalles y al tiempo que reciben su condumio se les hace una muesca en el bordón para conocer los que ya han pasado por la cocina, práctica que las circunstancias obligan a imponer de igual modo en los otros grandes hospitales, del Rey de Burgos, de San Marcos en León y de los Reyes Católicos en Santiago. También y para evitar el intento de la doble consumición se arbitraban otras medidas cautelares, como el sellado a tal efecto de la credencial o salvoconducto del peregrino como se hacía en Villafranca Montes de Oca «alta de cama y pobre de ropa», aunque nunca debió estarlo de viandas.

Se comprende la atracción y fama de algunos hospitales como el del Rey en Burgos: sus cuantiosas rentas le permitían atender con largueza e inusitada generosidad a los romeros de toda laya. Recientes estudios del profesor Luis Martínez García, partiendo de datos fidedignos de las cuentas de la administración del hospital, nos revelan que en algunos años, como en 1515, se llegaron a repartir 69.300 raciones, y en meses de alta afluencia como el de julio de aquel mismo año, se dan 294 raciones.

En el capítulo 40 de los estatutos de esta primera mitad del siglo XVI, se determina se dé a los pobres peregrinos «el mantenimiento siguiente: A cada uno para cada comida un pan que pese medio cuartal, que es veinte onzas; de carne mandamos que entre tres romeros se le dé dos libras, la una de cecina y la otra de carne fresca, carnero o vaca, según el tiempo». Siguen las ordenanzas (cumplidas con rigor según las detalladas cuentas que se conservan del hospital), razonando la necesidad de echar tocino en la olla que se guisase para los peregrinos cada día. De vino puro un azumbre para tres (hoy una botella por persona). Se dan instrucciones sobre el pescado, potajes de garbanzos, lentejas y de otras legumbres «y ágale echar aceite, según hubiere la gente o paresciere al limosnero, con tanto que en manera alguna no sean fraudados los dichos peregrinos en el peso o medida de todo, lo cual sea bien limpiamente guisado y aderezado».

En estas mismas ordenanzas se exhorta «al limosnero que es o fuere, que mire mucho que los que recibe sean peregrinos y pobres verdaderos, y no vagamundos y de mala suerte, y si el limosnero viere que hay necesidad de intérprete para los peregrinos, que le hagan llamar».

Cierta era la generosidad de este hospital de la que dan fe los clásicos de la peregrinación. Hermann Künig indica que en Burgos encontrarás 32 hospitales, pero «Ante todos ellos va

el Hospital del Rey. Allí dan de beber y de comer a la saciedad». Doménico Laffi, buen conocedor de la caridad del camino, ya se había apresurado a subir a la Cartuja de Miraflores, a media legua de la capital, donde dan «la passada a li peregrini, di pan e di vino». El mismo clérigo boloñés anota que el Hospital de las Tiendas (en Tierra de Campos), es muy rico y muy grande, «aquí dan la ración de pan, vino y queso a los peregrinos». A él le añadieron bebida, pan en cantidad y dos requesones.

En las indicadas circunstancias es comprensible que al menos ciertos hospitales y monasterios privilegiados por sus pingües ingresos fueran atracción de personas hambrientas, incluso de familias enteras a las que en años de mala cosecha vemos cerrar la puerta de su casa y echarse a la senda de romeraje; peregrinos forzados todos ellos cuyo principal objetivo ante la vida va a consistir en proporcionarse el alimento cotidiano en la estrada santiaguesa.

La realidad incuestionable de la época nos presenta, al lado de los peregrinos de mayor autenticidad, *«causa devotionis»*, de nobles y de personas pudientes, una riada inmensa de pobres peregrinos y simples pobres de nacimiento u oficio, clientes de hospitales y de cocinas de conventos, que recorren incesantemente la senda que va a Compostela y a otros destacados santuarios, pidiendo limosna y acallando el hambre con la caridad de los establecimientos.

La última gran «peregrinación» forzada de hambrientos, precisamente a Compostela, lo fue durante la invernada de 1868-1869. Los cronistas describen tétricamente la llegada de todos los rincones de la provincia a una urbe jacobea de millares de labriegos famélicos o arruinados, así como un ingente número de pobres, mendigos y vagos, hasta el punto de convertir a Santiago en un auténtico cuartel general del hambre, la miseria y la peste...»

Sin género de duda no todos los peregrinos por hambre eran pícaros, mas no resulta menos probable que una buena parte lo fuera, por ser vagos o mendigos de profesión cuyo único objetivo en la vida era precisamente el de ingeniárselas para matar el hambre. De aquí nacen las acepciones de peregrinos gallofos y bordoneros. La gallofa era la comida que se daba en los hospitales y conventos del Camino de Santiago a los peregrinos pobres, y gallofear era pedir limosna viviendo vaga y ociosamente, sin aplicarse a trabajo ni dedicarse a ejercicio alguno, como aún nos recuerda el Diccionario de la lengua.

Pero es que aparte de las informaciones orales, en la jerga común de todos los pedigüeños y mendigos del camino francés, las que facilitan aún tardíamente algunos bienintencionados autores de guías del camino, como el conocido sastre picardo Guillermo Manier que hizo la peregrinación en 1726 y escribió su relato diez años más tarde, son una tentación para los desocupados de aquella época. Nos cuenta cómo se podía sacar un magnífico partido de una jornada en Santiago: «...a las 11 fuimos a comer al convento de San Francisco, nos dieron buen pan, sopa y carne; a las 12 fuimos también a comer sopa al convento de benedictinos de San Martín donde nos dieron bacalao, carne y pan excelente, que es raro en esta región; a la una dan pan y carne en el convento de las religiosas de Santa Teresa; a las 2 dan pan los jesuitas; a las 4 nos dirigimos a tomar la sopa que nos sirvió de cena al convento de Santo Domingo... encaminándonos después a dormir al hospital que tiene buenas camas». Razón tiene Angel Rodríguez cuando dice que fue un día bien aprovechado.

Se ha hecho notar que es precisamente en la ciudad del Apóstol, donde se remansa la riada humana, el lugar que se ve obligado a dictar las medidas más severas para evitar los abusos, aunque los logros nunca debieron ser muy convincentes. En las Ordenanzas de Santiago del siglo XVI, se va contra los «belitres y vagamundos» que «so color de la romería y devoción del glorioso Apóstol señor Santiago andan velitrando e bribando por la ciudad y su tierra». En las Ordenanzas que dicta el Concejo medio siglo después de la llegada de Manier, se vuelven a emplear términos muy similares; ahora se les llama «tunantes y vagantes» y el pretexto es el mismo, el de «devoción al santo Apóstol». Las penas para quienes demorasen más de tres días la estancia en la ciudad, van a ser: cuatro horas de rollo y doscientos azotes públicos para los reincidentes, en las Ordenanzas del XVI, y arresto en la cárcel para los hombres y en el hospicio para las mujeres, en las del siglo XVIII.

Sucede que el tiempo limitado en uno u otro establecimiento benéfico era burlado por estos belitres haciendo la rueda, o sea mudando de lugar en la misma población. Hecho generalizado que en 1521 obliga a que se reúnan seis cofradías de Astorga para intentar acabar con los abusos de quienes pasaban de uno a otro hospital. Y como dato curioso, en las cuentas de finales del XVI de los hospitales de las cofradías de Santa Marta y del Corpus, constan partidas de varios reales dados a Diego López por el cargo que tiene de echar los pícaros de la ciudad. Al «echador» le pagaban entre las cinco cofradías.

En estas historias del hambre y el camino, casi capítulo aparte merece el vino, lenitivo de romeros y alegrador de los corazones. Hemos visto la generosidad con que era despachado en algunos hospitales haciendo honor al viejo dicho de que «con pan y con vino se anda el camino». Sorprende en ciudades históricas como es el caso de Castrojeriz la importancia de sus bodegas, de las que se abastecían los peregrinos antes de acometer las desoladas etapas de la Tierra de Campos. No debió de ser este elemento ajeno a las frecuentes trifulcas en el camino, ni siquiera a algunos alborotos dentro de la catedral compostelana que acabaron con la muerte de peregrinos. Debieron de ser tan frecuentes estas reyertas que el Papa Inocencio III, en 1207, a instancias del Arzobispo de Santiago, faculta a cualquier sacerdote para que pueda reconciliar la iglesia rociándola con agua bendita mezclada con vino y ceniza.

En el célebre sermón *Veneranda dies* inserto en el *Codex Calixtinus,* se concede una atención excepcional al vino; esta palabra junto con el beber, borracheras y engaños relacionados con el vino, es mentada en 62 ocasiones. No obstante, muestra su preocupación por los buenos caldos y desea que el vino calme la sed a los peregrinos.

No deja de ser curioso que desde el comienzo de su guía insista Künig por informarnos dónde se encuentran los lugares en que se puede obtener vino y en qué condiciones; así nos dice: «Yo, Herman Künig von Vach, voy, con el auxilio de Dios, a hacer un librito que llevará por título El Camino de Sant Yago. En él enseñaré veredas y sendas y cómo debe portarse un genuino cofrade de Sant Yago en la bebida (parece que para él esto era lo primero) y también en la comida». Indica dónde se debe pagar el vino, en las tabernas; dónde lo dan gratis y en qué cantidad. Descendiendo a consejos como en Villafranca del Bierzo: «Allí bebe el vino con discreto miramiento, porque saca a alguno de su sentido, pues se deja correr como un cirio».

En Santiago nos encontramos con ordenanzas de su Concejo mirando por la calidad del vino que se expende a los romeros, y posibilitando su venta a los mismos en horario vedado a los vecinos de la ciudad.

Hay que ser muy viejo o muy estudioso de no tan antiguas realidades de la vida social del hombre, para valorar lo que suponía poder beber vino —si gratis aún mejor— en tiempos en que para muchos era un lujo sólo satisfecho en muy contados días del año. Por lo que hemos estudiado, parece que la vía francígena nunca anduvo desabastecida del líquido elemento que llegó a ser un vital animador de las asperezas del camino. La copla de los cantarines romeros franceses, hace alusión a la calabaza vinatera y a la taberna, con un desenfado pícaro que se queda en el recuerdo:

«Ma callebase ma compagne,
mon bourdon mon compagnon,
la taverne m'y gouverne,
l'hospital c'est ma maison».

La célebre cuba del monasterio de Sahagún era la mayor del mundo, incluso superior en cabida a la no menos célebre de Heidelberg, y seguro es que los monjes cluniacenses no eran los únicos para quienes se abría su espita y que algo tuviera que ver en la calificación que hace Aymerico Picaud de Sahagún como «pródigo en todo tipo de bienes».

Volviendo a lo que hemos anotado hace poco, no todo peregrino hambriento o sediento de vino tenía necesariamente que ser un pícaro (aunque preciso es reconocer que, *velis nolis,* en más de una ocasión algo de espíritu picaresco se vería obligado a poner en juego para procurarse la energía necesaria para seguir adelante en el camino).

A mí uno de los romeros que más me ha impresionado es Odierio, citado en el *Codex* como pobre monje «muy distinguido en el arte del vidrio, de buenas costumbres, que visitó la ciudad del Apóstol cual buen peregrino, y recorrió su camino a pie y haciendo vidrieras». Llega un momento en que se cree morir de inanición pues «ocho días había pasado sin alimentarse» y ya a punto de fenecer llama en su ayuda al Apóstol Santiago que le sana con la bendición de la Madre de Cristo.

Muchos Odierios pese al hambre, debieron seguir su marcha ilusionados bajo la luz de las estrellas, que nunca dejó de alumbrar su camino. Pero nosotros nos estamos ocupando, no precisamente de los santos y laboriosos, sino de los pícaros.

EL DISFRAZ DEL PEREGRINO

Sin apenas algunas de las salvedades a que obliga cualquier tipo de generalización, puede decirse que en la literatura histórica europea domina casi en exclusiva el falso peregrino, el que circunstancialmente se disfraza de tal, sobre el peregrino que podríamos llamar auténtico, aquel tipo de romero piadoso que admiraba Guido de Borgoña. El disfraz responde general-

mente al deseo de engañar a terceras personas y al de pasar desapercibido en otros casos. Bien es cierto que el ir disfrazado de algo que justifica un continuo mudar de tierras y ambientes facilita propósitos de todo tipo. Por ello resulta de mayor interés para la trama literaria, más que la historia del peregrino, el tratar de las intenciones que pretende ocultar con su disfraz; socorrido engaño que no ha renunciado a utilizar el escritor de cualquier tiempo.

En el Decamerón y géneros similares, vemos el disfraz de peregrino. En el poema de Fernán González, la condesa doña Sancha va a León so disculpa de peregrinaje: «et su esportilla al cuello et su bordón en la mano como romera», para valiéndose de un ardid, en el que el hábito de peregrino desempeña un papel principal, liberar de su prisión al Conde.

En el Romancero también van disfrazados muchos peregrinos. Así en el ciclo de Gaiferos: «Vamos dijo mi tío / en París esta ciudad, / en figura de romeros, / no nos conozca Galván».

La *Romera de Santiago,* de Tirso de Molina, pese a su insistencia en cantar: «Pasajeros socorred, / no dejeis de dar, hidalgos, / limosna a aquestas romeras / que vienen ya de Santiago», reconoce que el ir caminando y pidiendo limosna lo es «aunque traigo mis criados / detrás con una litera, / para los forzados casos».

Matteo Bandello, en la novela 44, segunda parte, de *Le Novelle,* relata una história de amor y de disfraz de peregrina de una duquesa que dice ir a Santiago en agradecimiento al Apóstol por el milagro de su curación, que le ha certificado un médico de su confianza en la corte de Saboya. Aquí el verdadero objeto del viaje es conocer al caballero español del que se ha enamorado. El tema va a ser recogido en España por Alonso de la Vega y con carácter más dramático por Juan de Timoneda en la Patraña VII. La peregrinación para la Duquesa es sólo una disculpa para el inicio de una aventura galante (En el n.° 11 de la revista *Peregrino* se recoge un comentario de estos relatos). Peregrinas con el rostro cubierto llenan la lírica del amor cortesano.

En la novela de La Fontaine «Le petit chien qui recouvre de l'argent et des pierreries», es el hombre enamorado el que toma hábito de peregrino para poder visitar a su amante.

Nada de devota tiene la peregrinación a Compostela de Don Diego de Torres y Villarroel; él mismo habla de «las indevotas, vanas y ridículas circunstancias de mi peregrinación... Salí de Salamanca reventado de peregrino, con el bordón, la esclavina y vestido más medianamente costoso...»

La veleidosa fortuna plantea situaciones reales en las que el protagonista se ve forzado a disfrazarse de peregrino pobre para solventar determinadas situaciones difíciles, tal le ocurre a Quevedo en Italia y al capitán Alonso de Contreras, que forzado de ir a Malta y no disponiendo de dinero para viajar y vestirse de acuerdo con su rango, acude al ardid de disfrazarse de peregrino a lo francés.

Para algunos el disfraz de romero es la máscara en el carnaval que, para los mismos, es el camino.

LAS PICARAS PAREJAS AMANCEBADAS

Entre los muchos pecadores que se daban a la briba en el Camino de la Vía Láctea, llama la atención toda una serie de parejas amancebadas de corte rufianesco que no dejaron de preocupar a la Iglesia y aún al legislador civil.

Doña Elvira González, la «Cordobanera», muestra una particular preocupación por evitar la presencia de esas parejas amancebadas; en la disposición testamentaria de 1341, por la que se funda el Hospital de Santa María la Real en Burgos, lega hasta su propia cama, mandando que en tal lecho «no se eche si non romera onrada».

En las Ordenanzas del Cardenal Mendoza para el régimen del Hospital del Emperador en Burgos, se pone cuidado para que no se reciba a personas sospechasas de deshonestidad, ni de otros vicios, y cuando venían hombres y mujeres, si no constaba eran casados o parientes, de cinco años arriba, se establecía la separación.

Eusebio Goicoechea recuerda un manuscrito de Roncesvalles, del siglo XVII, en el que con certeras pinceladas al natural se describe a estas parejas:

«Son desterrados de sus propias tierras —dice—, los cuales para encubrir sus malas vidas echándose a cuestas media sotanilla y una esclavina; un zurrón a un lado, calabaza al otro, bordón en la mano y una socia con título fingido de casados, discurren por toda España, donde se halla la gente más charitativa, sin jamás acabar sus peregrinaciones».

Covarrubias en su Tesoro de la Lengua castellana al dar la explicación del falso peregrino, al que se conoce por «bordonero», incluye como uno de los rasgos típicos de este personaje el de su amancebamiento, definiéndolo así: «El que disimulado con el hábito de peregrino y el bordón anda vagando por el mundo por no trabajar. Estos son perjudiciales a las repúblicas, y en muchas partes se examinan con cuidado, porque suelen ser hombres y mujeres amancebados, y dicen ser casados; y algunos servían de espías disimulados con aquel hábito de peregrino y religioso: y por esta causa se les veda a los romeros extranjeros que no se puedan estar en la Corte más de un día natural».

Ordenanzas de hospitales y reglamentaciones diversas ponen especial cuidado en evitar la presencia de estas parejas de pícaros trotamundos, mas como suele suceder con todo lo prohibido atañente a los vicios y pasiones humanas, la enmienda suele llegar tarde y para entonces ya han llegado a ocupar el hueco de la cama hospitalaria, espíritus y cuerpos más jóvenes y desenfadados.

EMBAUCADORES EN EL CAMINO

El Arcipreste de Talavera, en el capítulo I de la cuarta parte del *Corbacho,* describe con acentuado realismo la estampa, casi siniestra, de una tira de personajes hipócritas y engañadores que encajan a la perfección con el cuadro que ahora nos toca ojear: «Algunos

de estos hay» —relata— «que disimulan el mal y fingen el bien con mentirosos hábitos e condiciones, palabras mansas e gestos sosegados; los ojos en tierra inclinados como de honestidad, mirando de través e so de capa, devotos e muy oradores, seguidores de iglesias, ganadores de personas, concordadores de paces, tratadores de todas obras en piedad, roedores de altares... Pero a veces estos hombres no son sino diablos infernales, no tienen paciencia más que mientras no les contradicen e no les enojan... Muchos son nigrománticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, hechiceros, agoreros, físicos y de yerbas conocedores. Andan de casa en casa, de lugar en lugar, de reino en reino, de tierra en tierra, de ciudad en ciudad, con su hábito e vida disimulada, engañando al mundo».

Esta fauna de embaucadores, falsificadores de bulas, insignias y reliquias, tan común a los caminos de peregrinación como las lapas y otros moluscos de la fauna marina a los cascos de los barcos, se servía de la ingenuidad y credulidad de la riada de auténticos peregrinos, que posiblemente no se formulaban demasiadas preguntas y se dejaban llevar del habla y las apariencias penitenciales de auténticos granujas. «Eran tan fáciles en el crédito» —nos cuenta Cristóbal de Villalón en el *Crotalón,* puesto en voz de un personaje que se representa como peregrino de Jerusalén enviado por Dios—, «que con un palo arrebuxado en unos trapos o un pergamino con unos plomos colgando, en las manos de un hombre desnudo y descalzo, luego se arrojaban y humillaban al suelo...»

En el *Viaje de Turquía,* Andrés Laguna nos deja la descripción más realista e interesante de toda la literatura española sobre los falsos peregrinos. Bataillon nos dice de este *Viaje* que es, sin contradicción, la obra maestra de la literatura a la vez seria y de pasatiempos que España debe a sus humanistas erasmianos.

Pienso que en interés para el conocimiento de la sociología de las peregrinaciones, de su patología, las páginas que les dedica Andrés Laguna o el humanista que escribió el *Viaje de Turquía,* sólo tienen precedentes en el sermón *Veneranda dies.*

Comienza el libro con una conversación en el Camino de Santiago, en una ciudad que por el hilo del relato es fácilmente identificable con Burgos.

Los personajes en escena, viejos conocidos, son pícaros por los cuatro costados: Pedro de Urdemalas, en hábito de peregrino; Juan de Voto a Dios, clérigo, falso peregrino que regresa de Jerusalén y hace colectas de dinero para construir hospitales, y Mátalas Callando, escéptico socarrón, «el que a lo disimulado sabe hacer su negocio» según Covarrubias.

La crítica erasmista que hacen de las peregrinaciones y aun la burla resultan mordaces, no obstante lo cual el lector no puede menos que sonreir en muchas ocasiones y aun reconocer la no desdeñable parte de verdad de las críticas que hacen estos bribones de las mismas faltas en que ellos incurren y en las que se nos revelan como maestros consumados. Todos los personajes que desfilan al comienzo de la narración son falsos, embaucadores y vagabundos, pícaros peregrinos, en suma, que no dejan títere con cabeza. Veamos.

Comienzan con una crítica de las limosnas que piden los peregrinos y la común respuesta de «Dios te ayude». Pasan sin solución de continuidad a hacer burla de quienes llevan las plumas de gallo de Santo Domingo de la Calzada: «Bien haya gallo que tanto fruto de si da —piensa Mátalas Callando—. Si como es gallo fuera oveja, yo fiador que los paños vaxaran de su precio. ¿Pensais que si el clérigo que tiene cargo de repartirlas hubiera querido tratar en ellas que no pudiera haber embiado muchas sacas a Flandes?»

Juan muestra a un falso tullido, que ahora va regocijado en su gordo caballo, cuando hacía poco andaba por las calles a gatas dando voces dolorosas. Se trata de poner en evidencia a aquellos personajes estrafalarios que pedían limosna —como este del relato—, desnudos a fin de impresionar a los viandantes, considerándolos casos graves al igual que el de los bordoneros, de los que Mata dice: «¿pensais que en las aldeas no saben zebar las gallinas con el pan del zurrón y tomarles la cabeza debaxo el pie? Bien podeis creer que no se dexan morir de hambre, ni se cansan de las jornadas muy largas; no hay despensa de señor mejor probeida que su zurrón, ni se come pan con mayor libertad en el mundo; no dexan, como los más son gascones y gabachos, si topan alguna cosa a mal recado, ponerla en cobro, quando entran en las casas a pedir limosna, y cuando buelven a sus tierras no van tan pobres que no les falten seis piezas de oro y mantenidos».

Continúa el relato con los falsos confesores que deambulan por el camino, de corte muy similar a los anatematizados en el coetáneo *Crotalón* y cuatro siglos antes en el sermón *Veneranda dies* del Codex.

Aparece, en la animada escena de la calle de peregrinación, Pedro de Urdemalas, viejo compinche de Juan y Mata, que pronto critica la labor hospitalaria de Juan de Voto a Dios, aprovechando para quejarse de la estancia en determinados hospitales y como a la mañana siguiente, pese a no haber cenado, «si está sano le hazen una muesca en el palo que trae, de como ya cenó allí aquella noche».

Siguen la marcha por la ciudad los tres personasjes y en la comilona que se dan en la casa u hospital de Juan, zahiere Pedro las romerías, en particular la de Santiago, haciendo mofa de las reliquias que le mostraron en Jerusalén «algunos frailes modorros», para acabar diciendo: «El camino real que lleba al cielo es la mejor de todas —las romerías—, y más breve, que es los diez mandamientos de la ley muy bien guardados a maço y escoplo».

Ante las invectivas de Pedro contra las reliquias, Mátalas las defiende como medio de subsistencia y hace alarde de provisión de ellas. «Pues en verdad no nos falta reliquia que no tengamos en un cofrecillo de marfil (palo de la cruz, cabellos de Nuestra Señora, la espina de Christo, etc.); no nos falta sino plumas de las alas del arcángel Sant Gabriel». (Coincide con esto, que es la pluma de este arcángel el tesoro más preciado con el que un fraile de San Antonio, fray Cebolla, engaña a su pobre auditorio en un cuento del *Decamerón*).

Más adelante, a propósito de unos cordones que aprovechan para empreñarse las mujeres y que dieron en Viterbo en el Monasterio de Santa Rosa a Pedro de Urdemalas, Juan de Voto a Dios tercia en el diálogo diciendo: «Pues para eso acá tenemos una cinta de San Juan de Ortega». Le pregunta Pedro, que es el relator, «¿Y paren las mujeres con ella?», a lo que

contesta Juan: «Muchas he visto que han parido». El socarrón de Mátalas Callando añade: «Y yo muchas que han ido y nunca paren».

Sigue la discusión entre los tres falsos peregrinos sobre las virtudes milagrosas de las cintas de San Juan de Ortega, aflorando los reiterados resabios erasmistas, desenfadada ironía y frescas pinceladas boccaccianas.

LA PICARESCA DE LOS QUE AGUARDAN EL PASO DE LOS PEREGRINOS

Decía al comienzo que en esa doble faz de la picaresca, el lado más negro estaba representado no por el peregrino verdadero o falso que camina con torcidas intenciones, sino por aquellas fuerzas, instituciones o profesionales que quedan al acecho del paso de los *jacobípetas* para esquilmarles con modos y formas que han permanecido inalterables durante siglos.

El espacio de una comunicación no nos permite desarrollar con la deseable amplitud el tema enunciado; baste dejarlo en esbozo con algunas referencias, a la espera de otra ocasión.

Ahora la picaresca comienza tomando la forma de abusos de los poderosos y de los que éstos han investido de poder.

Suprema obsesión de Aymerico Picaud van a ser los portazgueros y sus abusos con los peregrinos; si en el *Liber* los excomulga, al final del *Veneranda dies* los excomulga cien veces. Recordando cuánto de culpa tienen los nobles y demás potentados (cuyos nombres no oculta) que reciben de ellos los dineros del tributo.

El dejar libres los caminos de romeraje va a ser uno de los más caros objetivos de los reyes cristianos durante la Reconquista. La primera medida que toma Alfonso VI en 1072, nada más regresar de su destierro en Toledo, es cortar con mano firme las vejaciones y en particular el elevado portazgo al que sometía el señor del castillo de Auctares en la Vega de Valcarce a los peregrinos de todas las nacionalidades.

Segundo lugar en las iras de Aymérico ocupan los «malos mesoneros»; éstos sí que encajan a la perfección con la imagen del pícaro. En la carta del santo Papa Calixto, que sirve de prólogo al *Codex,* recoge como de divina inspiración (con la compañía del bienaventurado Santiago), el mandato de reprender «los crímenes de los malos hospederos asentados en el camino del Apóstol».

Se leen de seguida y con una mueca entre indignada y sonriente las continuas y pintorescas estafas y engaños que hacen los «malvados mesoneros» a los ingenuos peregrinos y llama la atención el que ante lo pingüe de las extorsiones, algunos dueños procuren que sus siervos perfeccionen los ardides que relatan y los envíen al Puy y a otras varias ciudades que cita, Roma entre ellas,«pues en estas ciudades suele haber escuela de toda clase de engaños».

Siguen desfilando por el «Sermón» y siguen siendo anatematizados, multitud de oficios, la mayoría con su apellido identificado en el pecado: falsos banqueros, especieros y médicos engañosos; negociantes farsantes; criadas ladronas o que se acercan al lecho de los peregrinos; meretrices que les salen a los romeros entre Puerto Marín y Palas de Rey...

Poco se pudo corregir de toda esta suerte de profesionales de la granujería. En diversas Ordenanzas de la ciudad del Apóstol, en Fueros y disposiciones varias, encontramos reiteradas medidas para corregir este tipo de abusos. De los dichos del camino francés ha perdurado: «en el camino francés, dan gato por res». En Toulouse, en un reglamento consular de 1205, se denuncia a ciertas profesionales que en lugares bien conocidos del Camino de Santiago abordan a los hombres ayunos desde hace mucho tiempo de todo placer carnal.

El peregrino alemán acusado falsamente de robo de una taza de plata en casa de unos albergueros, lo vemos por vez primera en el *Codex,* más tarde en el santoral de San Vicente de Beauvais y en la Leyenda Aurea de Jacobo de Voragine, para arraigar hacia 1400 en Santo Domingo de la Calzada, en los ánimos de una moza jocunda despechada por un doncel inexperto (no hay ira en la tierra como una mujer despechada). Del milagro del gallo y la gallina y del provecho que le sacan los negociantes del camino, algo hemos tenido ocasión de ver en el relato del *Viaje de Turquía.*

Sorprende el realismo de una de las ilustraciones antiguas de las *Cantigas,* representando a la mala mujer que en el camino de Nuestra Señora de Rocamador «furtou a fariña a os romeus que pousaran en su casa».

Dejemos definitivamente para otro momento la picaresca achacada a la Iglesia: desde la grande del Voto de Santiago; los alegres frailes propagandistas de Santuarios, como el mismo Berceo; la atracción de algunas reliquias, más falsas que el beso de Judas y algunos milagros «robados» de uno a otro santo.

En este mundo de rivalidades no santas, pese a serlo entre santuarios, sale al paso, con todas sus fuerzas, el propio autor del *Codex* defendiendo a los de Limoges, como titulares del verdadero San Leonardo contra los monjes de Corbigny que dicen poseer también su cuerpo. Dice: «Como no han podido tener el cuerpo de San Leonardo de Limoges, lo que veneran en su lugar es el cuerpo de un personaje llamado Leotardo, que les llegó, según refieren, de tierras de Anjou en un arca de plata. A éste le cambiaron el nombre tras su muerte, como si hubiese que bautizarlo de nuevo, y le pusieron el de San Leonardo para que, atraídos por un nombre tan ilustre y famoso como el de San Leonardo de Limoges, acudiesen los peregrinos y los enriqueciesen con sus ofrendas».

Después de reiterar sus argumentos, concluye diciendo: «De donde resulta que los monjes de Corbigny incurren en una doble falta: primero, no venerar a quien con sus milagros les enriquece y no celebrar su culto; segundo, en su lugar dar indebidamente culto a otro».

Los pícaros fueron un obstáculo más del Camino, que ya lo era de pecadores. Cabría preguntarse si pueden considerarse también peregrinos; yo creo que sí, sólo que peregrinos pícaros.

ACABOU DE SE COMPOR ESTE LIBRO
EN PONTEVEDRA
MANSION DA VIA ROMANA
E DO CAMIÑO PORTUGUES DO APOSTOLO
A 29-VI-1993
SENDO IMPRENTADO
NOS OBRADOIROS DE GRAFICAS PORTELA

LAVS • DEO

HVIC LIBRO EDENDO OPERAM DEDIT
ISIDORVS MILLAN GONZALEZ-PARDO

CONSELLERÍA DE RELACIÓNS INSTITUCIONAIS
E PORTAVOZ DO GOBERNO
SECRETARÍA XERAL TÉCNICA