

# ad limina



REVISTA DE  
INVESTIGACIÓN DEL  
CAMINO DE SANTIAGO  
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO  
Vol. X. 2019. Santiago de Compostela  
ISSN: 2171-620X

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



Y FISE ESTA O VERA ANO 1622. S  
ICNDO. REMIVAN. RADIA. M. BLAS  
FRIAS. ACO. ALISEANA. PEL. COV.  
ALFACR. DIE. BAILE. D. S. F. B. S.







# ad limina

---

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

Vol. X. 2019. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X



---

REVISTA DE  
INVESTIGACIÓN DEL  
CAMINO DE SANTIAGO  
Y LAS PEREGRINACIONES

---

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

## Xunta de Galicia

### **Alberto Núñez Feijóo**

Presidente, *President*, Presidente

### **Román Rodríguez González**

Conselleiro de Cultura y Turismo, *Minister of Culture and Tourism*, Conselleiro de Cultura e Turismo

### **M<sup>a</sup> Nava Castro Domínguez**

Directora de Turismo de Galicia, *Director of Tourism for Galicia*, Directora de Turismo de Galicia

### **Cecilia Pereira Marimón**

Consejera-Delegada de la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, *CEO of the Xestión do Plan Xacobeo*

*Company*, Conselleira-Delegada da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

## AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

*Research Journal of the Way of St. James and the Pilgrimages.*

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

*Yearly journal published by Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.*

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

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

Ad Limina está incluida en los siguientes índices y bases de datos nacionales e internacionales: Rebiun, Dialnet, ERIH PLUS, Latindex, MIAR, OCLC-World Cat y Regesta Imperii.

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

Ad Limina is included in the following indexes and national and international data bases: Rebiun, Dialnet, ERIH PLUS, Latindex, MIAR, OCLC-World Cat and Regesta Imperii.

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

Ad Limina está incluída nos seguintes índices e bases de datos nacionais e internacionais: Rebiun, Dialnet, ERIH PLUS, Latindex, MIAR, OCLC-World Cat e Regesta Imperii.

**Dirección/Direction/Dirección:**

**Paolo Caucci von Saucken**

**Coordinador/Editor/Coordinador:**

**Manuel Antonio Castiñeiras González**

**Consejo de Redacción / Editorial / Consello de Redacción:**

**Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.**

***International Committee of Experts on the Way of St. James of the Xunta de Galicia.***

**Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.**

**Presidente / Chairman / Presidente:**

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

**Vocales / Members / Vogais:**

**Maria José Azevedo Santos (Universidade de Coimbra – Portugal, *Portugal*, Portugal); Manuel Antonio Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España); Klaus Herbers (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemania); Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); Segundo L. Pérez López (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); Adeline Rucquoi (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*, Francia); Alison Stones (University of Pittsburg, Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos).**

**Consejo Científico / Scientific Board / Consello Científico:**

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

## REDACCIÓN E INTERCAMBIO / EDITION AND EXCHANGE / REDACCIÓN E INTERCAMBIO

### AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

*Research journal of the Way of St. James and the pilgrimages.*

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Tanto este número de la revista como los anteriores se pueden adquirir en la librería *on line* de la Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal> / *Both this edition of the magazine and the previous editions can be acquired at the online bookshop of the Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal>*  
Tanto este número da revista coma os anteriores pódense adquirir na librería *on line* da Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal>

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

Ad limina se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original.

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

Ad limina is published under a licence for use and distribution Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This licence allows access without restrictions to the contents of the journal, allows others to distribute, combine, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the author of the original creation is recognised.

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

Ad limina publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista e permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal.

### EDICIÓN / PUBLISHING / EDICIÓN

Xunta de Galicia. Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

### DISEÑO / DESIGN / DESEÑO

Idear Comunicación Visual

### IMPRESIÓN / PRINTING / IMPRESIÓN

Imprenta Mundo

ISSN: 2171-620X

DL: C 1179-2010

2019© de la edición / *of the edition* / da edición: Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo  
Venta en España / *sale in Spain* / venda en España: <https://libraria.xunta.gal>

ISSN versión en línea / *online version* / versión en liña: 2659-5885.

Disponible en / *available in* / dispoñible en:

<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/ad-limina>

### INFORMACIÓN Y REDACCIÓN / INFORMATION AND EDITION / INFORMACIÓN E REDACCIÓN

Turismo de Galicia - S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

Estrada Santiago-Noia, km 3, A Barcia, 15897, Santiago de Compostela

[adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

### CUBIERTA / COVER / CUBERTA

*Escena del milagro del gallo y la gallina*, 1622. Iglesia de Sant Andrèu de Salardú, Naut Aran, Valle de Arán (Lleida). Foto: E. Ros.

## PERIODICIDAD

*Ad limina* es una revista científica dirigida a un amplio espectro de investigadores de Santiago y la civilización de la peregrinación en general que se publica anualmente. Se presenta siempre durante el mes de julio, mes en que se celebra la Festividad del Apóstol Santiago y el Día de Galicia; dicha presentación coincide con una reunión plenaria del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

## DECLARACIÓN ÉTICA

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantizar el rigor y la calidad de los trabajos presentados bajo un compromiso ético con la comunidad académica. Así, se ha tomado como referencia el Código de Conducta que, para editores de revistas científicas, establece el Comité de Ética de Publicaciones (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo se comprometen a promover una conducta ética en la publicación de *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*. Así, se comprometen a respetar y proteger la privacidad, la confidencialidad y la propiedad intelectual de los autores.
- *Ad limina* tiene un sistema de selección de artículos que son revisados “a ciegas” por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado (valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego –*double-blind review*–). La revista garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores.
- El plagio está terminantemente prohibido; en el caso de que se detecte que un trabajo ha sido plagiado, será eliminado de la revista si ya se hubiera publicado o no se publicará. Los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. Asimismo, han de garantizar que cuentan con los permisos de reproducción de las imágenes, infografías, ilustraciones, etc., que deseen incluir en su trabajo. En todo caso, es su responsabilidad última contar con las autorizaciones pertinentes para la utilización de dichas imágenes.
- Los autores deben garantizar la autoría de los documentos que presentan, tanto de los textos como de las imágenes. En el caso de que el artículo presentado contenga contribuciones significativas de uno o más autores, estos deben aparecer como coautores.
- En el caso de que el Consejo de Redacción de *Ad limina* detecte que un trabajo contiene inexactitudes, se corregirá de forma inmediata; por supuesto se informará a los autores de cualquier posible cambio o sugerencia por parte del Consejo de Redacción. Los autores participarán del proceso de edición y supervisarán su artículo, una vez esté maquetado, para que incorporen los cambios que consideren oportunos.
- Los autores podrán presentar todas sus quejas o denuncias ante *Ad limina* a través del correo electrónico [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

## POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo ponen a disposición del público y de manera gratuita a través de la página web *caminodesantiago.gal* todos los números publicados de *Ad Limina*. De esta manera, los usuarios pueden descargar todos los números de la revista sin pedir permiso previo.

## DERECHOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad limina* se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original; es decir, es obligatorio citar su procedencia en cualquier reproducción total o parcial. Lo que se pretende al publicar bajo esta licencia es fomentar el intercambio global del conocimiento sobre el Camino de Santiago y las Peregrinaciones, y lograr así la máxima difusión posible.

Puede consultar la versión informativa y el texto legal de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

## DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

De acuerdo con la Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea (RGPR), se informa de que los datos personales que lleguen a nuestra dirección de correo electrónico, [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org), serán tratados exclusivamente para las finalidades indicadas de acuerdo con la normativa vigente en materia de protección de datos personales.

## FREQUENCY

*Ad limina* is a scientific journal aimed at a broad spectrum of researchers of Santiago and the pilgrimage civilisation in general that is published annually. It is always presented during the month of July, the month in which the Feast of the Apostle Santiago and the Day of Galicia are celebrated; this presentation coincides with a plenary meeting of the International Committee of Experts of the Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

## ETHICAL DECLARATION

*Turismo de Galicia* and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*, as editors, will ensure the rigour and quality of the work presented under an ethical commitment to the academic community. Thus, the Code of Conduct has been taken as a reference, established for editors of scientific journals by the Committee on Publication Ethics (COPE):

- *Turismo de Galicia* and *SA de Xestión do Plan Xacobeo* are committed to promoting ethical conduct in the publication of *Ad Limina. Research Journal of the Way of St. James and the pilgrimages*. Thus, they undertake to respect and protect the privacy, confidentiality and intellectual property of the authors.
- *Ad limina* has a selection system of articles that are reviewed “blindly” by external reviewers— anonymously and by peers—with criteria based exclusively on the scientific relevance of the article, originality, clarity and pertinence of the work presented (external evaluation by the double-blind review system). The journal guarantees at all times the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the evaluators and the authors.
- Plagiarism is strictly prohibited; in the event that a work is found to have been plagiarised, it will be removed from the journal if it has already been published or will not be published. Authors must ensure that the article and associated materials are original and do not infringe copyright. They must also guarantee that they have the permissions to reproduce the images, infographics, illustrations, etc., that they wish to include in their work. In any case, it is their ultimate responsibility to have the relevant authorisations for the use of these images.
- Authors must guarantee the authorship of the documents they present, both texts and images. In the event that the submitted article contains significant contributions from one or more authors, they must appear as co-authors.
- In the event that the Editorial Board of *Ad limina* detects that a work contains inaccuracies, they will be corrected immediately; obviously the authors will be informed of any possible change or suggestion on the part of the Editorial Board. The authors will participate in the editing process and will supervise their article, once it is laid out, so that they may incorporate the changes they consider appropriate.
- The authors will be able to present all their complaints or claims to *Ad limina* through the e-mail [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

#### OPEN ACCESS POLICY

*Turismo de Galicia and S.A. de Xestión do Plan Xacobeo make all the numbers published of Ad Limina available to the public and free of charge through the website [caminodesantiago.gal](http://caminodesantiago.gal). In this way, users can download all the issues of the magazine without asking for prior permission.*

#### COPYRIGHT

*Since 2019 Ad limina is published under a license of use and distribution Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This license facilitates unrestricted access to the contents of the journal, allowing others to distribute, mix, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the authorship of the original creation is acknowledged; that is, it is mandatory to cite its origin in any total or partial reproduction. The purpose of publishing under this license is to encourage the global exchange of knowledge about the Camino de Santiago and Pilgrimages, and thus achieve the widest possible dissemination.*

*You can consult the informative version and the legal text of the license on: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>*

#### PRIVACY STATEMENT

*In accordance with the General Data Protection Regulation of the European Union (GDPR), it is informed that the personal data that arrive at our email address, [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org), will be treated exclusively for the purposes indicated in accordance with current regulations on the protection of personal data.*

## PERIODICIDADE

*Ad limina* é unha revista científica dirixida a un amplo espectro de investigadores de Santiago e a civilización da peregrinación en xeral que se publica anualmente. Preséntase sempre durante o mes de xullo, mes en que se celebra a Festividade do Apóstolo Santiago e o Día de Galicia; esta presentación cadra cunha reunión plenaria do Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/gl/conecemento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-do-camino>).

## DECLARACIÓN ÉTICA

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantir o rigor e a calidade dos traballos presentados baixo un compromiso ético coa comunidade académica. Deste xeito, tomouse como referencia o Código de Conduta que, para editores de revistas científicas, establece o Comité de Ética de Publicacións (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo comprométense a promover unha conduta ética na publicación de *Ad limina. Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións*. Así, comprométense a respectar e protexer a privacidade, a confidencialidade e a propiedade intelectual dos autores.
- *Ad limina* ten un sistema de selección de artigos que son revisados “a cegas” por avaliadores externos –anónimos e por pares– con criterios baseados exclusivamente na relevancia científica do artigo, orixinalidade, claridade e pertinencia do traballo presentado (valoración externa polo sistema de lectura a dobre cego –*double-blind review*–). A revista garante en todo momento a confidencialidade do proceso de avaliación, o anonimato dos avaliadores e dos autores.
- O plaxio está terminantemente prohibido; no caso de que se detecte que un traballo foi plaxiado, será eliminado da revista se xa foi publicado ou non se publicará. Os autores garantirán que o artigo e os materiais asociados a el son orixinais ou non infrinxen os dereitos de autor. Así mesmo, garantirán que contan cos permisos de reprodución das imaxes, infografías, ilustracións, etc., que desexen incluír no seu traballo. En todo caso, é a súa responsabilidade última contar coas autorizacións pertinentes para empregar as devanditas imaxes.
- Os autores garantirán a autoría dos documentos que presentan, tanto dos textos como das imaxes. No caso de que o artigo presentado conteña achegas significativas dun ou máis autores, estes deben aparecer como coautores.
- No caso de que o Consello de Redacción de *Ad limina* detecte que un traballo contén inexactitudes, corríxirase de xeito inmediato; por suposto informaráselles aos autores de calquera posible cambio ou suxestión por parte do Consello de Redacción. Os autores participarán do proceso de edición e supervisarán o seu artigo, cando estea maquetado, para que incorporen os cambios que consideren oportunos.
- Os autores poderán presentar todas as súas queixas ou denuncias ante *Ad limina* a través do correo electrónico [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

## POLÍTICA DE ACCESO ABERTO

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo poñen á disposición do público e de balde a través da páxina web *caminodesantiago.gal* todos os números publicados de *Ad Limina*. Deste xeito, os usuarios poden descargar todos os números da revista sen pedir permiso.

## DEREITOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad limina* publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista, permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal; é dicir, é obrigatorio citar a súa procedencia en calquera reprodución total ou parcial. O que se pretende ao publicar baixo esta licenza é fomentar o intercambio global do coñecemento sobre o Camiño de Santiago e as Peregrinacións, e acadar así a máxima difusión posible.

Pode consultar a versión informativa e o texto legal da licenza en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.gal>

## DECLARACIÓN DE PRIVACIDADE

De acordo co Regulamento Xeral de Protección de Datos da Unión Europea (RGPR), infórmase de que os datos persoais que chegan ao noso enderezo electrónico, [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org), serán tratados exclusivamente para as finalidades indicadas de acordo coa normativa vixente en materia de protección de datos persoais.

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y PROCESO DE SELECCIÓN

Los contenidos de *Ad limina* se agrupan alrededor de dos ejes: Santiago y la civilización de la peregrinación en general. La revista propicia la publicación de los estudios que tradicionalmente han tenido cabida en la mayor parte de las obras científicas jacobeanas, particularmente las investigaciones sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueología, música y liturgia, pero también se intenta promover la presencia de campos menos frecuentados, como la antropología, geografía, medicina, la legislación, el paisajismo o el medio ambiente, que en los últimos años se han ido sumando a este ámbito de estudio. A través de la difusión y cobertura de los diversos campos enunciados, la publicación trata de fomentar la investigación jacobea en el mayor número de áreas posible, con una especial sensibilidad hacia las nuevas líneas de investigación.

Los idiomas aceptados para la publicación de los trabajos son alemán, castellano, francés, gallego, inglés, italiano y portugués. Los resúmenes o abstracts de cada uno de ellos serán publicados en castellano, gallego e inglés.

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

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

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

Las citas bibliográficas en las notas se ajustarán a las siguientes normas: A) Libros: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, el título de la obra en cursiva, lugar y año de edición y el número de la p/pp. B) Artículos: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, título entre comillas, nombre de la revista en cursiva, tomo, año y pp. La segunda norma será aplicada a las actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenajes, diccionarios y enciclopedias. Para documentos electrónicos los autores deberán ajustarse a la Norma ISO 690-2, obteniendo la información fuente del propio documento, especificando la fecha de consulta y siguiendo las mismas pautas descritas para las citas bibliográficas.

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. El Consejo de Redacción nombrará en cada número a un coordinador de entre sus miembros, o bien un coordinador invitado (*Guest Editor*) de reconocida valía científica en el mundo académico, el cual se encargará de someter estos originales a una valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego (*double-blind review*) que permitirá al Consejo decidir si procede o

no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será mayormente determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Coordinador de acuerdo con el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editado en PDF y 2 ejemplares de la revista. Se advierte a los autores que deberán ceñirse a las condiciones de publicación y estilo, y no enviar propuestas o anticipos de textos inacabados. Los derechos de reproducción de las imágenes (fotos, planos, dibujos...) publicadas deberán ser tramitados y pagados por los autores de los artículos. Solo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

Envío de originales a través del correo electrónico: [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

## STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS AND SELECTION PROCESS

*The contents of Ad limina are grouped around two axes: Santiago and the civilisation of pilgrimages in general. The journal promotes the publication of studies that have traditionally been included in the majority of Jacobean scientific works, particularly research on history, art, iconography, literature, archaeology, music and liturgy, but it also tries to promote the presence of less frequented fields, such as anthropology, geography, medicine, legislation, landscaping or the environment, which in recent years have been added to this field of study. Through the dissemination and coverage of the various fields listed, the publication seeks to promote Jacobean research in as many areas as possible, with particular sensitivity to new lines of research.*

*The following languages will be accepted for publication: English, French, Galician, German, Italian, Portuguese and Spanish. Accepted papers will be published in their original languages with abstracts in English, Galician and Spanish.*

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

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

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

*Bibliographic references in the footnotes must comply with the following standards: A) Books: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, the title of the work in italics, place and date published and number of the p/pp. B) Articles: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, title between quotation marks, name of the journal in italics, volume, year and pp. The second standard also applies to proceedings of meetings, miscellaneous items, collective works, tributes, dictionaries and encyclopaedias. For electronic documents, the authors must comply with Standard ISO 690-2, and obtain source information of the document itself, specifying the date consulted and following the same criteria as for bibliographic references.*

*The papers submitted must be original and unpublished. The Editorial Board will appoint in each issue a coordinator from among its members, or a Guest Editor of recognised scientific value in the academic world, which is responsible for submitting the originals to external evaluation, by the system of double-blind review, which will allow the Editorial Board to decide whether or not the publication. The order in which the accepted articles will be published will be mostly determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Coordinator in agreement with the Editorial Board.*

*In the event of publication, the authors will receive a copy of their article edited in PDF format and 2 copies of the journal. Authors are advised to comply with the publication criteria and style and not to send proposals or advances of unfinished texts. The reproduction rights of published images (photographs, plans, drawings, etc.) must be arranged and paid for by the authors. Only in specific cases, will it be possible for the Editorial Board to negotiate the payment of image reproduction rights.*

*Sending of originals through the email: [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)*

## NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS E PROCESO DE SELECCIÓN

Os contidos de *Ad limina* agrúpanse arredor de dous eixes: Santiago e a civilización da peregrinación en xeral. A revista propicia a publicación dos estudos que tradicionalmente teñen cabida na maior parte das obras científicas xacobeas, particularmente as investigacións sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueoloxía, música e liturxia, pero tamén se intenta promover a presenza de eidos menos frecuentados, como a antropoloxía, xeografía, medicina, lexislación, paisaxismo ou o medio ambiente, que nos últimos anos se foron sumando a este ámbito de estudo. A través da difusión e cobertura dos diversos campos enunciados, a publicación trata de fomentar a investigación xacobeas no maior número de áreas posible, cunha especial sensibilidade cara ás novas liñas de investigación.

Os idiomas aceptados para a publicación dos traballos son alemán, castelán, francés, galego, inglés, italiano e portugués. Os resumos ou abstracts de cada un deles serán publicados en castelán, galego e inglés.

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

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

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

As citas bibliográficas nas notas axustaranse ás seguintes normas: A) Libros: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, o título da obra en cursiva, lugar e ano de edición e o número da p/pp. B) Artigos: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, título entre comiñas, nome da revista en cursiva, tomo, ano e páxinas. A segunda norma será aplicada ás actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenaxes, dicionarios e enciclopedias. Para documentos electrónicos os autores deberán axustarse á Norma ISO 690-2, obtendo a información fonte do propio documento, especificando a data de consulta e seguindo as mesmas pautas descritas para as citas bibliográficas.

Os traballos enviados deberán ser orixinais e inéditos. O Consello de Redacción nomeará en cada número un coordinador de entre os seus membros, ou ben un coordinador convidado (*Guest Editor*) de recoñecida valía científica no mundo académico, quen se encargará de someter estes orixinais a unha valoración externa polo sistema de dobre

cego (*double-blind review*) e que permitirá ao Consello decidir se procede ou non a súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será mormente determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Coordinador de acordo co Consello de Redacción.

No caso de que os textos sexan publicados os autores recibirán unha copia do seu traballo editado en PDF e 2 exemplares da revista. Advírtese aos autores que deberán cingirse ás condicións de publicación e estilo, e non enviar propostas ou anticipos de textos inacabados. Os dereitos de reprodución das imaxes (fotos, planos, debuxos...) publicadas deberán ser tramitados e pagados polos autores dos artigos. Só en casos moi concretos poderá negociarse o pagamento dos dereitos de reprodución de imaxes co Consello de Redacción.

Envío de orixinais a través do correo electrónico: [adlimina@xacobeo.org](mailto:adlimina@xacobeo.org)

# —ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Manuel Antonio Castiñeiras González

*Presentación*

–23–

## ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Rafael Fandiño Fuentes

Universidade de Santiago de Compostela

Las reliquias de los santos y mártires bracarenses y su localización  
en la Compostela de 1102. Una propuesta alternativa

*The Relics of Braga's Saints and Martyrs and their Placement  
in Compostela in 1102. An Alternative Theory*

As reliquias dos santos e mártires bracarenses e a súa localización  
na Compostela de 1102. Unha proposta alternativa

–27–

Elisa Ros Barbosa

Conselh Generau d'Aran

Carla del Valle Lafuente

Musèu dera Val d'Aran

Sant Andrèu de Salardú (Valle de Arán), lugar de peregrinación:  
del obispo Bertrand al Cristo milagroso y el prodigio del gallo y la gallina

*The Church of Sant Andrèu in Salardú (Aran Valley), Place of Pilgrimage:  
from Bishop Bertrand to the Miraculous Christ and the Prodigy of the Rooster and the Hen*

Sant Andrèu de Salardú (Val de Arán), lugar de peregrinación:  
do bispo Bertrand ao Cristo milagroso e mais o prodixio do galo e a galiña

–51–

Francisco Singul

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Los santos militares de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo),  
mediadores espirituales contra la muerte del alma

*The Militars Saints of Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo),  
Spiritual Advocates against the Soul's Death*

Os santos militares de Santa María de Labrada  
(Guitiriz, Lugo), mediadores espirituais contra a morte da alma

–91–

Maribel Iglesias Baldonado

IES Francisco Asorey

O escultor Francisco Asorey e o Pórtico da Gloria

*The Sculptor Francisco Asorey and the Pórtico da Gloria*

El escultor Francisco Asorey y el Pórtico de la Gloria

-113-

Klaus Herbers

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Misericordia en los textos jacobeos del siglo XII

*Mercy in the 12th-century Jacobean Texts*

Misericordia nos textos xacobeos do século XII

-139-

Robert Plötz (†)

Universität Würzburg

Misericordia, fraternidad y las cofradías de Santiago

*Mercy, Brotherhood and the Fraternities of St. James*

Misericordia, fraternidade e as confrarías de Santiago

-153-

## RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIÓNS

Manuel Antonio Castiñeiras González

*Adeline Rucquoi, Françoise Michaud-Fréjaville, Philippe Picone,*

*Le voyage à Compostelle : du Xe au XXe siècle*

-179-

Manuel Antonio Castiñeiras González

*Paulo Almeida Fernandes,*

*Guia dos Caminhos a Santiago*

-181-

Adeline Rucquoi  
*Pierre Funk,*  
*Les grandes heures de Notre-Dame du Bourg de Rabastens*  
-183-

Manuel Seco Lamas  
*Nils Brunet, Aline Azalbert (Coords.),*  
*Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en France : Patrimoine de l'humanité*  
-187-

Manuel Antonio Castiñeiras González  
*Lucia Gai,*  
*L'altare argenteo di San Iacopo a Pistoia*  
-191-

## OBITUARIOS / OBITUARIES / OBITUARIOS

Francisco Singul  
*Lembranza do mestre Segundo Vázquez Portomeñe (1940-2019)*  
-195-

Carmen Manso Porto  
*En recuerdo del Prof. José García Oro (1931-2019)*  
-197-

George Greenia, William & Mary  
*Linda Kay Davidson (1946-2017)*  
-203-



*Ad Limina* cumple diez años después de una breve e intensa singladura como publicación científica de alto nivel. Hasta ahora hemos intentado promocionar y apoyar nuevas investigaciones jacobeanas en todos los ámbitos y geografías, movidos siempre por el afán de la calidad y la excelencia. El resultado es bastante contundente: diez números repletos de los más novedosos trabajos sobre el Camino de Santiago, la cultura jacobea o la peregrinación en general, con aportaciones muy relevantes en los campos de la historia, la historia del arte, la literatura, la musicología, la antropología y la liturgia. Ese proceso ha sido acompañado de una progresiva acreditación de la revista como publicación científica, que busca ahora nuevas fórmulas para su crecimiento. De hecho, en este número hacemos un esfuerzo por adaptar todavía más tanto nuestras normas como la web a los criterios de calidad de las agencias de acreditación. Dicho afán merece la pena, ya que la revista ha de responder, con altos índices de calidad, al reto que supone la celebración del Año Santo Compostelano 2021. Por ello se ha pensado para el trienio 2020-2022 que cada número anual esté dedicado a un tema monográfico, coordinado por un especialista de reconocido prestigio, que a través de un sistema de *call for papers* recabe los mejores artículos para la revista y los someta a la evaluación por pares de doble ciego (*doubled-blind peer review*).

El año 2018 fue especialmente importante para la investigación y cultura jacobeanas, ya que en Francia supuso la celebración de los 25 años de la inscripción de “Les Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle” en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO (1998-2018). Dicha efeméride ha sido un éxito gracias a la coordinación de la ACIR –Agence de Coopération Interrégionale et Réseau–, con sede en Toulouse, la cual ha impulsado el desarrollo de innumerables actos, actividades, congresos y coloquios en territorio francés en torno al tema de los caminos a Compostela. Afortunadamente, el Xacobeo ha iniciado una estrecha colaboración con la ACIR con vistas a la celebración del Año Jubilar 2021; como muestra, la reciente reunión de sus dos comités de expertos el pasado 21 de junio en Toulouse. Por otra parte, Santiago no deja de recibir reconocimientos internacionales a su labor en pro de la conservación del patrimonio jacobeano: así, la restauración del Pórtico de la Gloria y su entorno (2009-2018), promovida por la Fundación Catedral y la Fundación Barrié en colaboración con la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia y el Instituto del Patrimonio Cultural de España del Ministerio de Cultura y Deporte, que fue inaugurada el año pasado, ha sido galardonada con el Premio de Patrimonio Europeo/ Premio Europa Nostra 2019.

Los artículos que componen el presente volumen de *Ad Limina* abarcan, como siempre, temas muy diversos relativos al fenómeno jacobeano. Rafael Fandiño Fuentes ofrece una nueva lectura de la instalación de las reliquias que llegaron a Compostela en 1102 tras el famoso *Pio Latrocinio* (“Las reliquias de los santos mártires bracarrensés y su localización en la Compostela de 1102. Una propuesta alternativa”). Por su parte, Carla del Valle y Elisa Ros nos proponen un fascinante viaje a las rutas de peregrinación en los Pirineos, en el Valle de Arán, en cuya iglesia de Sant Andreu de

Salardú se encuentra un ciclo poco conocido del famoso Milagro del gallo y la gallina realizado en 1622 (“Sant Andréu de Salardú [Valle de Arán], lugar de peregrinación: del obispo Bertrand al Cristo milagroso y el prodigio del gallo y la gallina”). Una vez más, Francisco Singul nos deleita con un interesante artículo titulado “Los santos militares de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo)”, donde analiza un ciclo pictórico en el que aparecen conjuntamente los temas de Santiago matamoros y san Jorge, cuya presencia ha de leerse, en parte, en el contexto particular de la afirmación de la monarquía hispana sobre el Islam en el Mediterráneo del siglo XVI. Asimismo, Maribel Iglesias Baldonado, autora de una Tesis de Doctorado en la Universidad de Santiago de Compostela sobre el escultor cambadés Francisco Asorey (2016), presenta un trabajo sobre el impacto que el Pórtico de la Gloria tuvo en la obra de dicho artista contemporáneo, en relación con el contexto de exaltación del pasado medieval por parte del nacionalismo gallego en la época de la creación das Irmandades da Fala (1916). Por último, en el presente número tienen cabida también dos ponencias presentadas en la Jornadas Internacionales *Misericordia y Peregrinación*, celebradas en Santiago de Compostela el 25 y 26 abril de 2016 y organizadas por el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago con motivo de la celebración del Año Santo de la Misericordia. La primera, del Prof. Klaus Herbers, coordinador de dichas Jornadas, “Misericordia de los textos jacobeos del siglo XII”, ha sido sometida para su publicación a los procesos normales de lectura a doble ciego que utiliza nuestra revista, mientras que la segunda, “Misericordia, fraternidad y las cofradías de Santiago”, debida al fallecimiento de su autor, nuestro querido Robert Plötz (1942-2017), se publica como un homenaje póstumo al que fue uno de los miembros más activos del Comité Internacional de Expertos y de la revista *Ad Limina*.

Cinco reseñas y tres necrológicas –dedicadas a personajes clave de la promoción o el estudio de la cultura jacobea, como Segundo Vázquez Portomeñe, el padre José García Oro y la profesora americana Linda Kay Davidson–, cierran este número décimo de *Ad Limina*, el cual no hubiese sido posible sin el entusiasmo y generosidad de los autores y *referees* de los artículos, y el apoyo constante de Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo y sus técnicos.

Manuel Antonio Castiñeiras González  
Coordinador/editor del volumen X de la Revista *Ad Limina*

Artículos

*Articles*

Artigos



# Las reliquias de los santos y mártires bracarenses y su localización en la Compostela de 1102. Una propuesta alternativa

Rafael Fandiño Fuentes  
Universidade de Santiago de Compostela

**Resumen:** La Iglesia compostelana era, a comienzos del siglo XII, propietaria de una serie de templos localizados dentro de los límites territoriales de la diócesis de Braga. En el otoño de 1102 Diego Gelmírez, acompañado de un número indeterminado de eclesiásticos, emprendía un viaje con destino a aquellas posesiones. Volvería el prelado a Compostela cargado con un importante botín de reliquias que, de inmediato, según la *Historia Compostelana* (I, 15), depositaría en la “iglesia de Santiago de la sede compostelana”. ¿A qué templo se hace referencia en el texto de Hugo? ¿Hay alguna posibilidad de que Gelmírez depositara en 1102 las reliquias bracarenses en la basílica prerrománica de Alfonso III? El presente artículo trata de dar respuesta a estos interrogantes a través del análisis de textos y documentos medievales, así como de algunas propuestas historiográficas relacionadas con los orígenes de la catedral románica.

**Palabras clave:** Compostela, Gelmírez, pío latrocinio, catedral.

---

## *The Relics of Braga's Saints and Martyrs and their Placement in Compostela in 1102. An Alternative Theory*

**Abstract:** At the beginning of the 12th century, the church of Santiago de Compostela was in possession of a series of churches, found within the territorial borders of the Braga diocese. In the autumn of 1102, Diego Gelmírez, accompanied by a certain number of pastors, set out to locate these possessions. The prelate would return to Compostela with

*an important trove of relics which he immediately deposited in the church of Santiago de Compostela, according to the Historia Compostelana (I, 15). Which building does Hugo's text refer to? Is there a possibility that in 1102, Gelmírez deposited the Braga relics in the pre-Roman basilica of Alfonso III? This article tries to answer these questions by analysing medieval texts and documents, as well as suggesting some historiographic theories on the origins of the Romanesque cathedral.*

**Keywords:** Compostela, Gelmírez, Pío Latrocinio, cathedral.

## As reliquias dos santos e mártires bracarenses e a súa localización na Compostela de 1102. Unha proposta alternativa

**Resumo:** A Igrexa compostelá era, a comezos do século XII, propietaria dunha serie de templos situados dentro dos límites territoriais da diocese de Braga. No outono de 1102 Diego Xelmírez, acompañado dun número indeterminado de eclesiásticos, emprendía unha viaxe con destino a aquelas posesións. Volvería o prelado a Compostela cargado cun importante botín de reliquias que, axiña, segundo a *Historia Compostelana* (I, 15), depositaría na “igreja de Santiago da sé compostelá”. A que templo se fai referencia no texto de Hugo? Hai algunha posibilidade de que Xelmírez depositase en 1102 as reliquias bracarenses na basilica prerrománica de Afonso III? O presente artigo trata de dar resposta a estes interrogantes a través da análise de textos e documentos medievais, así como dalgunhas propostas historiográficas relacionadas coas orixes da catedral románica.

**Palabras clave:** Compostela, Xelmírez, pío latrocinio, catedral.

En diciembre de 1102 las reliquias que Gelmírez había sustraído de las iglesias de Braga –resultado del famoso “pío latrocinio”– llegaban a Compostela<sup>1</sup>. El capítulo 15 del libro I de la *Historia Compostelana* resulta imprescindible para conocer la distribución de aquellos sagrados vestigios en su nuevo contexto:

1 Según Manuel Luís Real, desde los tiempos del arzobispo Geraldo, se había intentado hacer de Braga un importante centro de peregrinación. En su opinión, la siempre cuestionada actuación de Gelmírez en las iglesias bracarenses no respondería más que a su “temor [...] pela concorrência de Braga relativamente a Compostela”. Véase, Real, Manuel Luís, “O projecto da catedral de Braga, e as orixens do románico portugués”, en *IX Centenario da Dedicación da Sé de Braga. Actas*, vol. I, Braga, 1990, pp. 435-511; p. 476 para la cita. Para otras visiones sobre los sucesos de 1102, recomendamos la lectura de los textos siguientes: Nascimento, Aires Augusto, “Furta sacra: reliquias bracarenses em Compostela?”, en *Gramática e Humanismo. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*, vol. II, Braga, 2005, pp. 121-140; y, Díaz Fernández, José María, “El «Pío Latrocinio» de Gelmírez”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Castiñeiras González, Manuel Antonio (coord.) Santiago de Compostela, 2010, pp. 158-165. Para un acercamiento a la figura de san Fructuoso de Braga, el más famoso de los cuerpos santos “robados” por Gelmírez, Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, *La vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, 1974; y, Marques, José, “Os santos dos Caminhos Portugueses”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, III Série, vol. 7 (2006), Porto, pp. 243-262, concretamente pp. 249-251.

Y así, el cuerpo de San Fructuoso, confesor y pontífice, fue colocado junto al altar de San Salvador en la cripta mayor de la misma iglesia [...]. Y el altar de San Juan, apóstol y evangelista, recibió a San Cucufate mártir, y el cuerpo de San Silvestre mártir fue enterrado junto al altar de los santos apóstoles Pedro y Pablo en la misma iglesia<sup>2</sup>.

El contenido del párrafo anterior revela la colocación de las reliquias portuguesas en unos altares con las mismas advocaciones que, años después, el autor del libro V del *Liber Sancti Iacobi* contemplaba en las capillas centrales del hemicycle de la girola del nuevo templo románico<sup>3</sup>. Este hecho contribuiría a asentar la tesis tradicional de que la deposición de las reliquias bracarenses habría tenido lugar en aquellos mismos espacios absidales por ser –supuestamente– los únicos ámbitos arquitectónicos disponibles en 1102, dentro del marco del lento proceso constructivo de la catedral compostelana. El problema surge al conocer la existencia, en la década de 1910<sup>4</sup>, de un epígrafe localizado en el flanco izquierdo de la capilla del Salvador y alusivo, presumiblemente, al momento de su consagración. Pese a lo fragmentario de su estado<sup>5</sup>, Manuel Gómez Moreno plantearía en 1934 su reconstrucción en la forma siguiente [subrayados los caracteres conservados]: “Consecrata (mense...) nonasque trigeno anno post dominice incarnationis milleno septuageno quinto tempore quo domus est fundata iacobi”<sup>6</sup>. Este dato, unido al testimonio aportado por el *Liber Sancti Iacobi* al respecto de la leyenda contenida en el frontal de plata con el que Gelmírez engalanó el altar de Santiago<sup>7</sup>, nos hace suponer que ninguna

2 *Historia Compostelana*, ed. Falque Rey, Emma, Madrid, 1994, pp. 98-99.

3 *Liber Sancti Iacobi* V, 9. Dice así: “...luego ya en el ábside [...] el de San Juan, apóstol y evangelista, hermano de Santiago; luego el de San Salvador, en la capilla mayor del ábside; enseguida está el altar de San Pedro, apóstol...”. Extraído de *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, trads. Moralejo, Abelardo, Torres, Casimiro y Feo, Julio, Xunta de Galicia, 2014, p. 592. Tanto la capilla del Salvador como la de San Pedro han llegado hasta nuestros días sin sufrir prácticamente alteraciones en su fábrica románica; no así la capilla de San Juan, que vería ampliada su cabecera en la segunda mitad del siglo XVIII (García Iglesias, José M., “A Idade Moderna”, en *A catedral de Santiago de Compostela*, Laracha [A Coruña], 1993, pp. 282-391; p. 320).

4 Las primeras noticias sobre el hallazgo de inscripciones epigráficas en la capilla del Salvador de la catedral compostelana las encontramos en dos breves crónicas firmadas por Fr. Atanasio López y publicadas en *Diario de Galicia* dentro de sus ediciones del 19 y del 23 de enero de 1917 bajo los títulos “Descubrimientos epigráficos en la catedral compostelana” e “Inscripciones en la Basílica. La capilla del Salvador”.

5 Fragmentación originada en gran parte por la apertura en época moderna de una hornacina sobre el espacio ocupado por la inscripción.

6 “O sea, que fue consagrada en tal día, a los treinta años después del 1075 en que se fundó la iglesia de Santiago”. Véase, Gómez Moreno, Manuel, *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid, 1934, p. 113. No podemos dejar de citar aquí la labor de previa de Ángel del Castillo, a quien se debe la primera propuesta de lectura de los caracteres que componen el epígrafe: Castillo, Ángel del, “Inscripciones inéditas de la catedral de Santiago”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, tomo XV, n.º 180 (1926), pp. 314-320. En época reciente también se han encargado ampliamente de su contenido: Watson, Christabel, *The Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela: A Reassessment*, Oxford, 2009; y Senra, José Luis, “Concepto, filiación y talleres del primer proyecto catedralicio”, en *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela. Contexto, construcción y programa iconográfico*, Santiago de Compostela, 2014, pp. 58-141. Sobre la consagración de aquellos altares, véase, *Historia Compostelana* I, 19.

7 “Diego segundo, prelado que fue de Santiago, esta tabla hizo cuando un quinquenio su episcopado cumplió...”. Véase, *Liber Sancti Iacobi* V, 9; Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 595.

consagración habría tenido lugar en la nueva basílica jacobea con anterioridad al año de 1105<sup>8</sup>. ¿Quiere esto decir que el prelado compostelano habría colocado aquellos venerables restos en unos/as altares/capillas que, en 1102, no estaban sacralizados/as? Tal posibilidad se nos plantea como algo totalmente inviable. Es el propio Hugo quien, con la mención a los altares del Salvador, de san Pedro y san Juan apóstol, confirma una anterior dedicación de aquellos, sin que la colocación en los referidos altares de las reliquias bracarenses llegue a afectar a sus viejas advocaciones. Ya López Ferreiro, en el tránsito de los siglos XIX al XX, lanzaba la hipótesis de que aquellos altares bien pudieran haber sido consagrados en la época de Diego Peláez, limitándose la acción de Gelmírez a la de renovación, ensanchamiento y consagración de las nuevas aras<sup>9</sup>. En efecto, todo parece indicar que los altares en los que Gelmírez había depositado las reliquias importadas habían sido consagrados con anterioridad a 1102<sup>10</sup>. Siendo esto así ¿por qué una nueva consagración en 1105? Varias podrían ser las respuestas a esta incógnita: una modificación estructural de los viejos altares; el interés de Gelmírez por la consagración “total” de las capillas disponibles en la nueva basílica; un cambio de ubicación de las aras... Consideramos que el tema requiere de una profunda revisión sobre los planteamientos tradicionalmente aceptados. En este sentido, tal vez pueda ser esclarecedor el tratar de seguirle el rastro a las advocaciones de los altares en los que Gelmírez había posado las reliquias bracarenses y su relación con el culto a Santiago, especialmente en el periodo comprendido entre los siglos IX-XII.

Dos siglos antes del viaje de Gelmírez a tierras portuguesas, el rey Alfonso III presidía, en compañía de Sisnando, obispo de la sede de Iria-Compostela, la ceremonia de consagración de la nueva iglesia de Santiago. Era el 6 de mayo del año 899. Desgraciadamente, ningún documento altomedieval nos ha transmitido los pormenores de aquel acontecimiento. Sin embargo, en el siglo XVII Mauro Castellá Ferrer publicaba, dentro de su *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo*, la transcripción de “un privilegio del mismo rey Magno, que está en la Santa Iglesia de Oviedo, escrito en letra gótica”<sup>11</sup>. El texto, aparentemente redactado por el propio

8 En *Historia Compostelana* I, 19 se enumeran los altares consagrados por Gelmírez en la catedral compostelana. Entre ellos figuran los de “san Salvador, san Pedro [...] y en el lado izquierdo el altar de San Juan Apóstol” (Falque Rey, *op. cit.*, p. 108). El epígrafe aludido, de la capilla del Salvador, lleva a situar cronológicamente esta ceremonia para el resto de capillas a partir del año 1105, sin que la propia *Historia Compostelana* registre en el nuevo edificio otras consagraciones anteriores a esta fecha.

9 López Ferreiro, Antonio, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela*, tomo III, Santiago de Compostela, 1900, p. 228.

10 Fray Bernardo Foyo recoge en su manuscrito lo siguiente: “Los altares de S. Salvador y San Juan, con otros varios, estaban hechos y consagrados antes de 1105 pero no se había [sic] dado a los monjes [de Antealtares] la posesión [sic]”, en referencia a una de las cláusulas recogidas en la Concordia de Antealtares. En Foyo, Bernardo, *Ensayo de disertación histórica sobre la Iglesia, Silla episcopal, Ministros y Cabildo de Santiago en los tiempos primitivos: esto es desde el año 812 hasta mediado el siglo XII* [Manuscrito], 1768, Universidade de Santiago, Biblioteca Xeral, Ms. 71, p. 79.

11 Castellá Ferrer, Mauro, *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas*, tomo IV, Madrid, 1610, fol. 460r.

monarca, ofrecía una serie de datos de enorme interés para la historia del santuario jacobeo: ubicación (“in locum arcis marmoricis territorio Galleciae”), antecedentes constructivos (templo de Alfonso II), advocaciones (Santiago y Salvador), donante/monarca impulsor y obispo de aquella sede (Alfonso III y Sisnando), amén de otros detalles sobre la consagración de fines del siglo X. Desconocemos el paradero del manuscrito en el que decía basarse Castellá. En cualquier caso, su edición sería posteriormente recogida por Henríque Flórez<sup>12</sup> y Antonio López Ferreiro, presentándola este último bajo el título de “Acta de la Consagración de la Iglesia de Santiago en el año 899...”<sup>13</sup>. Calificación errónea la del canónigo compostelano pues, en opinión de José M. Díaz de Bustamante y José Eduardo López Pereira, lo que realmente había transcrito Castellá era la “copia de un original más antiguo que consideramos profundamente modificado [...] en la que, sin duda, se ha buscado un tono más solemne y grandilocuente que el que ofrecía el que debió ser un original breve y sencillo”<sup>14</sup>. En efecto, las notables alteraciones detectadas en el cuerpo del documento lo hacen sospechoso de una manipulación, tal vez obrada en el *scriptorium* ovetense de la época del obispo Pelayo<sup>15</sup>. Pese a todo, no podemos negar la existencia de un cierto poso de autenticidad en el texto, difícilmente mensurable a estas alturas. Por esta razón acudimos a él en primer lugar, extractando convenientemente algunas de sus aportaciones con el objetivo de rastrear ciertos elementos que pudieran ser clave para nuestra investigación<sup>16</sup>:

In nomine domini Ihesu Christi. Edificatum est templum sancti Saluatoris et sancti Iacobi apostoli in locum arcis marmoricis territorio Galleciæ per institutionem gloriosissimi principis Adefonsi cum coniuge Scemena sub pontífice loci eiusdem Sisnando episcopo.

12 Flórez introduce el texto referenciado bajo el título siguiente: “Reliquiæ in Altaribus Templi consecrati positæ recensentur”. En, Flórez, Henríque, *España Sagrada*, tomo XIX, Madrid, 1792, pp. 344-346.

13 El título continúa así: “...según la publicó Castellá (Hist. del Apóstol Santiago, lib. IV, pág. 460), tomándola de un ejemplar de letra gótica que se guardaba en la Santa Iglesia de Oviedo”. El documento se ofrece a continuación del diploma otorgado por Alfonso III el día de la consagración de la basílica prerrománica. En, López Ferreiro, Antonio, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela*, tomo II, Santiago de Compostela, 1899, apéndice XXV, pp. 50-53.

14 Díaz de Bustamante, José M., y López Pereira, José E., “El Acta de Consagración de la Catedral de Santiago: edición y estudio crítico”, *Compostellanum*, vol. XXXV (1990), pp. 377-400, p. 378.

15 Recordemos que Castellá decía que el documento estaba depositado en “la Santa Iglesia de Oviedo” (véase el texto que se corresponde con la nota 11). El relato sobre la consagración de la basílica compostelana era conocido por Pelayo, como así lo demuestra su inclusión dentro de una gran interpolación detectada en la redacción pelagiana de la Crónica de Sampiro. La finalidad de tal adición era servir como fundamento histórico a un inexistente concilio ovetense. Véase, Pérez de Urbel, Justo, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952, pp. 289-293; y Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, pp. 397-398.

16 Tomamos como edición base la aportada por Díaz de Bustamante y López Pereira (Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, pp. 392-396). Dichos autores denominan a esta versión “redacción extensa”, con el objeto de diferenciarla de lo que llaman “redacción breve”, contenida en un manuscrito referente a la edificación y dotación de San Sebastián en el Monte (Pico) Sacro, datado posiblemente a finales del siglo XI y depositado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Véase, Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, pp. 396-397.

El párrafo anterior sirve de introducción al documento que nos ocupa. Es probable que se trate de un añadido *a posteriori*, interpolado con la intención de resumir el contenido del acta<sup>17</sup>. En él se engloba bajo un mismo singular lo que la historiografía ha dado en recrear como dos realidades distintas: el templo del Salvador y la iglesia de Santiago. Precisamente el contenido del párrafo siguiente parece contribuir a la reafirmación del planteamiento tradicional, al diferenciar el narrador entre un templo edificado *ex nouo* –denominado “domum Domini”– y otro que, por haber sido construido en una época anterior, simplemente era restaurado:

Suplex egregii eximii principis Ordonii proles ego Adefonsus princeps cum predicto antistite statuimus ædificare domum Domini et restaurare templum ad tumulum sepulchri Apostoli quod antiquitus construxerat diuæ memoriæ dominus Adefonsus Magnus ex petra et luto opere paruo.

La diferenciación entre aquellos templos parece quedar nuevamente diluida en la propia narración del acto de consagración, en la cual se recogen las advocaciones de los cinco altares –del Salvador, san Pedro, san Juan Apóstol, san Juan (Bautista) y Santiago Zebedeo– protagonistas de aquella histórica jornada del mes de mayo del año 899:

Igitur anno secundo, mense decimo, postquam Deo auxiliante et merito Apostoli ædificatum est et completum, uenimus in sanctum locum cum prole nostra, et de sede unaquaque episcopi et de regno nostro omnes magnates cum plebe catholica ubi facta est turba non modica. Ideoque II nonas Mai, anno incarnationis Domini DCCCL<L>VIII [...], consecratum est templum hoc a pontificibus XVII [...]. In quo reliquiæ sanctæ reconditæ fuerunt a pontificibus in altaria sancta et ninguide et calce consepta, quæ urnas aureas habent. [...]

In altare sancti Saluatoris sunt ter senæ reliquiæ [...]

In altare quoque dextro in quo est uocabulum sancti Petri sunt reliquiæ [...]

In altare II sancti Ioannis Apostoli et Euangeliste, quod est ad leuam [...]

In tumulo altaris sancti Ioannis quod, est subtecta et constructa latere sinistro ad aquilonem, repositæ sunt septenæ dignæ reliquiæ [...]

Super corpus quoque beniuoli Apostoli patet altarium sacrum...

A pesar de que no se expresa de manera explícita en qué templo –si en el “restaurado” o en el de nueva construcción– se encontraban los diferentes altares, una lectura detenida del texto permite establecer su ubicación con meridiana claridad. En este

17 Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, p. 381.

sentido, el hecho de que se diga que el altar de Santiago estaba emplazado “sobre el cuerpo del benévolo Apóstol” nos lleva a situarlo, sin ningún género de duda, en la iglesia a él consagrada. Por lo que respecta al altar del Salvador, habría de localizarse, por razones obvias, en la “domum Domini”, flanqueado a su derecha por el altar de san Pedro y a su izquierda por el altar de san Juan apóstol. Finalmente, sobre el altar del Bautista, la frase “...iuxta oraculum baptistæ et martyris Ioannis, quem simili modo fundauimus...”, introducida previamente, nos conduce a situarlo en un ámbito lateral y también, como la “casa del Señor”, de nueva creación<sup>18</sup>. En cualquier caso, y como ya hemos apuntado con anterioridad, pese a la manipulación notoria del documento, no podemos negar en él la existencia de un trasfondo histórico, real, refrendado por algunos otros escritos de los que trataremos a continuación.

En clave de complemento de la “pseudo” acta de consagración podemos leer la denominada *Concordia de Antealtares*, documento resultante del pacto suscrito el día 17 de agosto del año 1077 entre el obispo Diego Peláez y el abad Fagildo, máximo responsable de la comunidad monástica que daba nombre al escrito<sup>19</sup>. La causa de aquel acuerdo radicaba en la construcción de la catedral románica y, relacionada con ella, la necesidad de expropiación de un solar, propiedad del monasterio, en el cual habría de erigirse la nueva cabecera del templo jacobeo. El documento recoge, en su inicio, una feliz evocación de momento del descubrimiento del sepulcro de Santiago, y la inmediata construcción en torno a él de tres “iglesias” por orden del rey Alfonso II:

...in honore eiusdem Apostoli fabricata Ecclesia, et circa eamdem alteram in honore Beati Baptistæ Johannis, ante ipsa sancta Altaria tertiam non modicam tria continentem altaria, primum in honore Sancti Saluatoris, secundum in honore Sancti Petri Apostolorum Principis, tertium in honore Beati Ioannis Apostoli...<sup>20</sup>.

18 Se trata del oratorio y baptisterio de san Juan. Sobre su localización y dimensiones, a la luz de las excavaciones efectuadas en el transcurso del siglo XX en el subsuelo de la catedral, véase: Guerra Campos, José, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 1982, pp. 360-362; y Chamoso Lamas, Manuel, “El prerrománico”, en *IX centenario de la catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1977, pp. 50-86, concretamente véase p. 56.

19 Tampoco en este caso conservamos el documento original. La copia más antigua conocida procede de un traslado notarial realizado en 1435 por Fernán Eanes. Dicho manuscrito se encuentra depositado en la actualidad en el Archivo Histórico Universitario de Santiago de Compostela. El documento, en latín, se halla publicado íntegramente en: Zepedano y Carnero, José M., *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*, Lugo, 1870, pp. 313-319; Bartolini, Domingo, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor...*, Roma, 1885, pp. 376-386; López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, III, apéndice I, pp. 3-7 (citando las dos fuentes anteriores); y Carro García, Jesús, “La escritura de concordia entre don Diego Peláez, obispo de Santiago, y San Fagildo, abad del monasterio de Antealtares”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo IV, fasc. 12 (1949), pp. 111-122 (el documento se encuentra transcrito en las páginas 112-119). Para profundizar en el contenido de este documento, así como en el contexto histórico en el que fue creado, recomendamos la lectura de, Andrade Cernadas, José Miguel, “La Concordia de Antealtares en su contexto histórico”, en *Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago*, Gijón, 2017, pp. 109-126.

20 A partir de este momento las citas extraídas de la Concordia se harán en base a la transcripción literal del pergamino depositado en: Archivo Histórico Universitario de Santiago (=AHUS). Clero Secular, Mitra. Pergaminos\_Mitra 1/Concordia de Antealtares.

Como vemos, el texto de la Concordia sitúa en torno a los años 820/830 la edificación de los tres templos dedicados a Santiago el Mayor, al Salvador y a san Juan Bautista<sup>21</sup>. El error en la atribución al rey Casto de la obra promovida por Alfonso III resulta evidente. No obstante, esta confusión no resta credibilidad al contenido de un documento que cuenta con el valor añadido de plasmar por escrito el recuerdo que ambas instituciones litigantes tenían sobre su común pasado.

En relación con lo anterior, la Concordia permite recabar otros datos de interés, fundamentales para comprender la organización del culto al Apóstol Santiago en la primera mitad del siglo IX. Entre esa información debemos destacar la concerniente a la “dote del rey Casto”<sup>22</sup>. En dicho diploma, hoy perdido, quedaban definidos los elementos necesarios para la puesta en marcha del nuevo centro devocional que habría de surgir en base al recién descubierto sepulcro apostólico. Acotado el espacio del “locus sanctus Beati Iacobi”<sup>23</sup>, se disponía dentro de él la instalación de una comunidad monástica, responsable, a partir de ese momento, del mantenimiento del culto “supra corpus apostoli”. A tal efecto, se reservaría para aquellos monjes un solar localizado al este de la iglesia de Santiago; en él se edificarían el claustro, las celdas y otras dependencias necesarias para el correcto desarrollo de la vida diaria en la abadía. Una cesión de terreno que queda recogida en la Concordia del siguiente modo:

Diuidensque eis ad orientalem partem locum ante ipsa altaria<sup>24</sup> per Cartulam dotis, ubi claustum et officinas secundum tenorem Beati Benedicti construerent. Et quia ante sancta altaria constructus est locus iste, Ante altaris est uocatus<sup>25</sup>, et usque ad tempus Episcopi Domini Didaci Pelagi et Abbatis Domini Fagildi in eodem mansit uigore.

En estrecho vínculo con los monjes de Antealtares ha de ponerse la iglesia del Salvador, consagrada con la presencia de rey Alfonso III, como ya es sabido, en mayo del año 899. La construcción de la catedral románica habría propiciado su derribo en algún momento entre finales del siglo XI y comienzos del XII, al quedar la vieja

21 Es más que probable que lo aquí descrito aún existiese en el momento de la redacción del diploma, a la altura de la segunda mitad de la década de 1070. De ser así, lo que vería el redactor del documento sería el fruto de la restauración emprendida por el obispo Pedro de Mezonzo y el rey Bermudo II con anterioridad al año 1000, luego de la destrucción llevada a cabo por las tropas del caudillo árabe Almanzor, en agosto del año 997. Sobre la restauración de la basílica de Santiago, opina Chamoso Lamas que en ella se respetaría tanto la planta como la disposición general de la obra que la había precedido. Véase, Chamoso Lamas, Manuel, “El prerrománico”, *op. cit.*, p. 66. Sobre la restauración mencionada véase, *Historia Compostelana* I, 2.

22 “Dote Regum Casti” en el documento. Según López Alsina, este diploma fundacional debía de haber estado depositado en el tesoro del monasterio de Antealtares, principal beneficiario, por otra parte, de aquella dotación. Véase, López Alsina, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 2013, p. 136.

23 Sobre la organización del “locus sanctus” compostelano y su evolución posterior véase, López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, pp. 134 y ss.

24 Se refiere a los cinco altares arriba mencionados.

25 Fijémonos en el hecho de que el texto atribuye la denominación de Antealtares no a la iglesia de la que a continuación trataremos –la del Salvador–, sino al terreno ocupado por el solar monacal.

fábrica embutida dentro del trazado del nuevo templo jacobeo<sup>26</sup>. Afortunadamente no correrían la misma suerte sus altares, a los cuales se les buscaría acomodo en las capillas centrales de la girola catedralicia. Unos altares que, puestos bajo las advocaciones de Cristo Salvador, de san Pedro y de san Juan Apóstol, habrían pertenecido, desde tiempos pretéritos, a la comunidad de Antealtares. No parece casual, pues, que para su ubicación definitiva en la basílica apostólica se eligiesen aquellos espacios arquitectónicos construidos sobre el solar otrora propiedad de la abadía benedictina. Por estos motivos, tal vez tratando de prevenir un eventual conflicto de intereses, Fagildo se apresuraría a reclamar, en 1077 y ante el rey Alfonso VI, la posesión perpetua para sí y para los suyos no solo de los altares citados sino también de aquella parte de la nueva basílica edificada sobre el terreno que desde el siglo IX había pertenecido a su comunidad<sup>27</sup>. Aunque las pretensiones del abad de Antealtares serían aceptadas por el obispo Peláez<sup>28</sup>, no tendrían recorrido más allá del propio pacto de la Concordia.

Con unos altares y advocaciones heredados por la catedral románica, nos preguntamos sobre el lugar ocupado por la desaparecida iglesia del Salvador y su relación con la iglesia de Santiago. La lógica impone su situación al este del viejo edículo sepulcral, en el solar de Antealtares, una opinión que, con el aporte de diferentes soluciones de tipo estructural y organizativo, ha sido compartida por autores varios: Antonio López Ferreiro<sup>29</sup>, Kenneth J. Conant<sup>30</sup>, José Guerra Campos<sup>31</sup>, Fernando López Alsina<sup>32</sup>, John Williams<sup>33</sup>, etc. Su cercanía al epicentro del templo jacobeo hubiera

26 El documento de la Concordia, custodiado en el Archivo Histórico Universitario de Santiago y anteriormente citado, recoge lo que sigue: "Qui uolens Ecclesiam Beati Jacobi opus muro lapideo tabulatu construere, tante magnitudinis eam futuram designauit, ut omnia præffata altaria cum Ecclesia, et partem claustrum Monachorum caperet".

27 Se acordaría poner una serie de marcas sobre los muros de la catedral románica, con la finalidad de establecer una virtual separación entre el espacio propiedad de la iglesia de Santiago y el de Antealtares.

28 Según el documento de la Concordia, Antealtares poseería desde aquel momento y para siempre el altar y ábside de San Pedro; una vez terminada la obra catedralicia, la comunidad monástica recibiría también la posesión de los altares y ábsides del Salvador y de san Juan apóstol y evangelista.

29 "La iglesia [...] venía a tener tres naves. En el ábside o cabecera de la central estaba el altar de San Salvador, que vino a sustituir a la iglesia del mismo título [...]. Más al centro de la basílica estaba el altar de Santiago. En el ábside de la nave lateral de la derecha estaba el altar de San Pedro; y en el de la otra nave, el altar de San Juan Apóstol". En, López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, II, p. 185.

30 "[La iglesia del Salvador] estaba muy cerca del sepulcro [de Santiago], quizá incluso adosada a su lado oriental, y la atendía una comunidad de monjes cuya obligación consistía en cantar preces ante la tumba del Apóstol [...]. El viejo sepulcro se sitúa entre la iglesia de los monjes y la de Santiago". En, Conant, Kenneth J., *Arquitectura románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1983, pp. 190-191.

31 "...la iglesia monástica de Antealtares, que estuvo contigua al testero de la iglesia de Santiago desde el siglo nueve hasta el once [...] dicha iglesia [la del Salvador] estaba situada en lo que es cabecera del templo románico...". En, Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, p. 372.

32 "Hacia el oriente [del locus Beati Jacobi], prácticamente lindando con la iglesia de Santiago, Alfonso II acotó el solar monacal [...]. El pequeño cenobio constaba de los siguientes elementos: la iglesia del Salvador, situada al este de la de Santiago...". Véase López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, p. 149.

33 "Aunque no existen pruebas directas de que el santuario original del Apóstol se incorporase a iglesias adosadas en su parte posterior como propongo, la distribución responde, al menos, a las pruebas que poseemos de la intención original: se encargó a un monasterio situado al este de la tumba el mantenimiento de la misma y de su culto...". En Williams, John (2008), "¿Arquitectura del Camino de Santiago?", *Quintana*, nº 7 (2008), pp. 157-177, concretamente p. 165.

determinado su derribo –si no total, al menos parcial– en los años inmediatamente anteriores o posteriores a la firma de la Concordia, con la finalidad de contribuir al desarrollo de la nueva cabecera románica. Sin embargo, si bien el documento da por iniciadas en 1077 las obras en la capilla de San Pedro<sup>34</sup>, localizada ahora “no en el mismo lugar donde antes había estado”<sup>35</sup>, nada dice sobre la presunta demolición de la iglesia regentada por los monjes de Antealtares. Al mismo tiempo, la alusión a la edificación por parte de Fagildo de una iglesia con cuatro altares<sup>36</sup> en el sitio donde el eremita Pelayo tenía su celda tampoco parece tener nada que ver con la desaparición del templo del Salvador, sino con el hecho de que “mientras se hacía la obra, no podía observarse allí bien la regla monástica”<sup>37</sup>. Las dudas sobre la ubicación en el solar de Antealtares de la iglesia que nos ocupa se incrementan a raíz del resultado de las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en el subsuelo de la catedral compostelana entre los años 1946 y 1959. Sobre este particular, dice Guerra Campos: “Las excavaciones no han dado luz sobre la iglesia monástica de Antealtares, que estuvo contigua al testero de la iglesia de Santiago...”. Y justifica lo infructuoso de la operación en base a que “dicha iglesia estaba situada en lo que es la cabecera del templo románico,

34 Recordemos que la inscripción epigráfica localizada en la capilla del Salvador situaba en el año 1075 el inicio de las obras en la basilica románica. Sin embargo, tanto la *Historia Compostelana* (I, 78) como el *Liber Sancti Iacobi* (V, 9) atrasan hasta 1078 el comienzo de la empresa constructiva. A esta datación contribuye cierta lectura del epígrafe localizado en una de las jambas de la portada de Platerías, interpretado como ERA ICXVI / IDVS I[V] LII, es decir, 11 de julio del año 1078. En opinión de José Luis Senra, esta fecha podría corresponderse con la de la ceremonia simbólica de colocación de la primera piedra en la capilla del Salvador, dándose de este modo por inaugurado el inicio de las elevaciones en la fábrica románica (véase, Senra, José L., “Concepto...”, *op. cit.*, p. 85). Sin embargo, para López Alsina, la lectura de dicho epígrafe sería ERA ICXLI / V IDVS I [V]LII, esto es, el 11 de julio del año 1103, una datación que, en su opinión, podría responder al inicio de las obras del crucero. En López Alsina, Fernando, “Implantación urbana de la catedral románica de Santiago de Compostela (1070-1150)”, en *La meta del Camino de Santiago. La transformación de la catedral a través de los tiempos*, Santiago de Compostela, 1995, pp. 37-56, p. 50. Manuel Castiñeiras, volviendo a la data de 1078 recogida tanto en el *LSI* como en la *HC*, apunta hacia la posibilidad de una lectura errónea que del epígrafe de Platerías habrían hecho los redactores de los dos escritos: “La explicación de dicha confusión estaría en el origen francés de los redactores de ambos textos que leyeron de forma equivocada la inscripción de las jambas del ingreso de derecho de la Puerta de Platerías, los cuales, desconocedores de la costumbre paleográfica hispánica de unir el grupo XL, vieron en la fecha un simple XV”. Véase Castiñeiras, Manuel, “*Didacus Gelmirus*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del románico”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, pp. 32-97, p. 41. La complejidad del asunto y el largo debate historiográfico planteado a lo largo de los dos últimos siglos conducen a mantenernos cautos sobre ambas interpretaciones. En cualquier caso, de producirse las primeras elevaciones en 1078, no sería óbice para descartar el inicio de los trabajos de nivelación y cimentación de la nueva obra con anterioridad a esa fecha. Tal vez a ello se refiera la Concordia cuando da por iniciados los trabajos en la capilla de San Pedro. Para más información, véase, Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 599, nota 958. Sobre la lectura de los caracteres que componen el epígrafe de Platerías, véase el trabajo, ya clásico, de Carro García, Xesús, “A data da inscrición da Porta das Praterías”, *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, vol. IV (1932), pp. 221-235.

35 Bartolini, Domingo, *Apuntes...*, *op. cit.*, p. 380. El traslado de 1435 de la escritura de la Concordia lo recoge de este modo: “...altare Beati Petri [...], quod in eadem Ecclesia Beati Jacobi, non in eodem loco ubi prius steterat, sed in alio construebatur”. En, AHUS. Clero Secular, Mitra. Pergaminos\_Mitra 1/Concordia de Antealtares.

36 Dedicados a san Pedro apóstol, a santo Tomás, a san Nicolás y a san Pelayo mártir.

37 Bartolini, Domingo, *Apuntes...*, *op. cit.*, p. 379. El texto, en latín, dice así: “Uidens uero santissimus Abbas ordinem Monasticum, dum opus Ecclesiae construeretur, ibi non perfecte obseruari posse, secum cogitans Ecclesiam paruulam ad opus Monachorum tria continentem altaria Beati, scilicet, Petri Apostoli, et Beati Thomae, et Beati Nicholay construxit, ubi antiquitus praefatus Pelagius celam habuit, et altare Beati Pelagy Martyris construxit”. En AHUS. Clero Secular, Mitra. Pergaminos\_Mitra 1/Concordia de Antealtares.

en donde el terreno está cruzado de muros y, además sube tanto de nivel que la misma roca ha debido ser recortada para asentar los pavimentos<sup>38</sup>.

La parquedad documental sobre la iglesia del Salvador contrasta con la gran cantidad de información vertida a lo largo del tiempo sobre la iglesia de Santiago. Así, son numerosos los documentos y crónicas que, desde la Alta Edad Media, hacen referencia a su construcción/restauración. Tal es el caso del diploma dado por el rey Alfonso II el 4 de septiembre del año 834, por el cual dicho monarca donaba a la iglesia de Santiago un territorio de tres millas en torno al locus fundacional: “Ob honorem eius ecclesiam construi iussimus”<sup>39</sup>, consigna el privilegio<sup>40</sup>. Casi un siglo más tarde, Ramiro II, a través de un diploma dado el 13 de noviembre del año 932, evocaba la memoria de sus antepasados y su relación con la iglesia apostólica en los siguientes términos: “Eo quod bisau, aui et parentes nostri oba more Dei omnipotentis edificando restaurauerunt templum gloriosissimi iam dicti apostoli”<sup>41</sup>. Avanzando en el tiempo, en las décadas finales del siglo XI o primeras del XII<sup>42</sup>, el *Chronicon Iriense* se refería así a la obra de Alfonso III, a propósito de la consagración del 899:

Adefonsus [...] cum uxore sua Exemena [...] et cum filiis suis [...] in Locum Sanctum uenerunt et ecclesiam mirabilem construi præceperunt [...] Et iam constructam ecclesiam et bene ordinatam in era DCCCC<sup>a</sup> XXX<sup>a</sup> VII<sup>a</sup>, pridie nonas maii, consecrauerunt Pontifices...<sup>43</sup>.

También un privilegio concedido por Diego Gelmírez al monasterio de San Martín Pinario (15 de abril, 1115), remitiéndose en primer término a la persona del obispo Sisnando, hacía hincapié en la construcción de Alfonso III del modo siguiente:

Hic basilicam beatissimi Jacobi apostoli pro posse suo mirabiliter a fundamento edificauit, auxiliante rege domino Adefonso et Scemena Regina et filis suis [...] et conuocatis de diuersis sedibus pontificibus, universo et Hispanie et Galletie populo, secundo consecrauit<sup>44</sup>.

38 Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, op. cit., p. 372.

39 Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A de la catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1998, doc. 1, pp. 49-51; p. 50 para la cita.

40 La autenticidad del contenido del diploma ha sido cuestionada, entre otros autores, por L. Barrau-Dihigo, A.C. Floriano, R. García Álvarez o R. Fletcher. En el polo opuesto, su valor histórico ha sido defendido por A. López Ferreiro, C. Sánchez Albornoz o F. López Alsina. Para más información al respecto véase, Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, op. cit., p. 50; y López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, op. cit., pp. 138-140, y especialmente, nota 91.

41 Ramiro II confirma a la iglesia de Santiago todas sus posesiones. Fragmento extraído de, Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, op. cit., doc. 39, pp. 109-110, p. 110.

42 López Alsina sitúa la composición de esta crónica en la segunda mitad del siglo XI. Véase, López Alsina, Fernando, “Santiago, una ciudad para el Apóstol”, en *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, 1993, pp. 57-73, p. 60. La misma opinión es sostenida por Rubén García Álvarez, quien sitúa su fecha de redacción como cercana al año 1080. Véase, García Álvarez, Rubén, “El Cronicón Iriense”, *Memorial Histórico Español*, tomo L (1963), pp. 1-240, p. 90. Sin embargo, según Amancio Isla, el *Chronicon* pudo haber sido escrito en los años inmediatamente posteriores a 1120. Véase, Isla Frez, Amancio, “Ensayo de historiografía medieval. El Cronicón Iriense”, *En la España medieval*, n° 4 (1984), pp. 413-431.

43 García Álvarez, Rubén, “El Cronicón...”, op. cit., pp. 111-112.

44 López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, op. cit., III, apéndice XXXIII, p. 98.

Que las sucesivas iglesias de Santiago<sup>45</sup> se habían articulado atendiendo a su sepulcro es algo que parece estar fuera de toda duda razonable. Pero, ¿cuál era realmente su emplazamiento? Muchos textos y documentos de origen medieval parecen establecer su localización sobre la mismísima tumba apostólica. Así se puede deducir, por ejemplo, del contenido de un diploma otorgado por el rey Ordoño III a la iglesia jacobea (12 de septiembre, 954), y en el cual podemos leer: "...Beatissimo Iacobo, cuius basilica sita ese cernitur super tumulum eius in loco Arcis Marmoricis"<sup>46</sup>. Tiempo atrás (18 de mayo, 952), el mismo soberano y su esposa, la reina Urraca, donaban a la iglesia compostelana el *commisso* de Cornado. Retrotrayéndose el documento en su *narratio* a la época de Alfonso III y del obispo Sisnando, vuelve a incidir nuevamente en la idea de un templo erigido sobre el cuerpo del Apóstol:

...eo quod in hoc Loco Sancto venerabile templum super corpus huius apostoli restauratum fuit in melius a serenissimo príncipe, diue memorie, domno Adefonso et per manum antistitis domni Sisnandi...<sup>47</sup>.

Si acudimos a las fuentes literarias, también en algunas de ellas se reitera la existencia de una iglesia suprasepulcral. Así se contempla en la versión contenida en el *Liber Santi Iacobi* de la pseudoepístola del papa León<sup>48</sup>. Reelaborada casi con total seguridad en el *scriptorium* compostelano del siglo XII, la supuesta carta no duda vincular aquella obra con la acción de los discípulos apostólicos:

...cavando profundamente, colocaron [los discípulos] unos cimientos firmísimos y levantaron sobre ellos una pequeña construcción abovedada, en donde construyeron un sepulcro de cantería, en el que, con artificioso ingenio, se guarda el cuerpo del Apóstol. Se edificó encima una iglesia de reducidas dimensiones...<sup>49</sup>.

La misma idea es transmitida por Munio Alfonso en el capítulo 18 del libro I de la *Historia Compostelana*, al referirse a la remodelación del altar de Santiago, llevada a cabo por orden de Gelmírez a inicios del siglo XII:

45 Nos referimos a las de Alfonso II, de Alfonso III y de Bermudo II.

46 Se trata de la concesión a la iglesia de Santiago por parte del rey Ordoño III de una corte en la ciudad de León. Extraído de Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 45, pp. 119-121; p. 120 para la cita.

47 El fragmento ha sido extraído de la edición de, Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 43, pp. 116-118, la cita en p. 117. La idea de "restauración", entendemos, presupondría, en este caso, la mejora de un templo anterior, presumiblemente la iglesia de Alfonso II.

48 En opinión de Manuel C. Díaz y Díaz, la redacción antigua de este texto se habría fijado en la Compostela de comienzos del siglo X. Véase, Díaz y Díaz, M. Cecilio, "La *Epistola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi Galleciam*", en *Escritos jacobeos*, Santiago de Compostela, 2010, pp. 133-181, especialmente las pp. 152-153. Por el contrario, Fernando López Alsina adelanta la composición de su arquetipo a la primera mitad del siglo IX. En López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, p. 129. Al margen de su primitiva redacción en uno u otro siglo, lo realmente seguro, a la luz de su contenido, es que su concepción habría tenido lugar con posterioridad al descubrimiento del sepulcro apostólico.

49 *Liber Sancti Iacobi* III, 2; Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 396. "Superedificatur ecclesia quantitate minima...", dice el texto latino, extraído de la siguiente edición: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, eds. Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, [Santiago de Compostela], 1998, p. 188.

...aquel habitáculo, construido por los discípulos de este Apóstol tan grande como el mausoleo inferior<sup>50</sup>, en donde sabemos sin ninguna duda que se encierran los sagrados restos del santo apóstol...<sup>51</sup>.

Las fuentes escritas aquí contempladas invitan a imaginar, pues, la “domumcula”<sup>52</sup> apostólica como una estructura arquitectónica organizada en dos cuerpos superpuestos, el inferior ocupado por el túmulo o cripta con los restos de Santiago, y el superior por el oratorio o “iglesia” martirial. En este sentido, Guerra Campos señala la existencia de numerosos ejemplos, en España e Italia, de edificios funerarios de época romana estructurados en dos niveles, el uno sobre el otro<sup>53</sup>. Sin embargo, es importante no perder de vista el hecho de que, cuando los redactores de los fragmentos extractados del *Liber Sancti Iacobi* y de la *Historia Compostelana* describían el edificio del siglo I, en realidad lo estaban haciendo atendiendo a la compartimentación espacial y volumétrica que el mausoleo presentaba a comienzos del siglo XII. Lamentablemente, los escasos restos materiales conservados impiden conocer con certeza cuál era la configuración original del monumento compostelano<sup>54</sup>, así como las eventuales transformaciones que su fábrica habría experimentado a lo largo del tiempo<sup>55</sup>. En cualquier caso, como ya hemos visto, la creencia generalizada, al menos hasta avanzada la Baja Edad Media, pasaba por atribuir a los primeros seguidores de Santiago la construcción de la totalidad del inmueble que albergaba su tumba. En relación con esta idea, los textos

50 “Quapropter habitaculum illud ab eiusdem Apostoli columnas ad instar inferioris mausolei conditum...”, según la edición de, Flórez, Henríque, *España Sagrada*, tomo XX, Madrid, 1765, p. 51. También en *Liber Sancti Iacobi* III, 1 se hace hincapié en las idénticas dimensiones de los cuerpos superior e inferior del mausoleo apostólico.

51 *Historia Compostelana* I, 18; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 107.

52 *Historia Compostelana* I, 2; Flórez, Henríque, *España Sagrada*, *op. cit.*, XX, p. 8.

53 Cita, entre otros, el sepulcro de Caio Publicio Bíbulo, en Roma, o el de Fabara, en Zaragoza. Véase Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, pp. 194-198.

54 Las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en el transcurso de los siglos XIX y XX únicamente han permitido hacer una aproximación a lo que hubiera sido la planta del edificio, que no a su alzado.

55 Según López Ferreiro la prohibición por parte de Valeriano de que los cristianos celebrasen reuniones cerca de los sepulcros (año 257 d.C.), habría contribuido al inicio de la degradación paulatina del mausoleo, consumada hasta el punto de desaparecer, con el paso de los siglos, todo vestigio de su existencia sobre la superficie del terreno. Véase, López Ferreiro, Antonio, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela*, tomo I, Santiago de Compostela, 1898, p. 306. En la misma línea, defendía Chamoso Lamas que lo único que debía de conservarse intacto a comienzos del siglo IX debía de ser el túmulo funerario, encontrándose en su mayor parte derruido el oratorio situado en el nivel superior. En, Chamoso Lamas, Manuel, “El prerrománico”, *op. cit.*, p. 58. Para Fita y Fernández-Guerra, la destrucción de la construcción romana debiera de haberse producido en una época muy posterior a la dada por López Ferreiro, situándola en el transcurso de la invasión árabe del 711. Véase, Fita, Fidel y Fernández Guerra, Aureliano, *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid, 1880, p. 75. Según Guerra Campos, la hipótesis de que el monumento se hallaba derruido en el momento del descubrimiento de los restos de Santiago carece de fundamento. En Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, nota 336, pp. 210-211. Destruído o no parcialmente el viejo edificio, cabe suponer en él la realización de labores de reconstrucción o reparación en el siglo IX, con la finalidad de conseguir la adaptación de la fábrica romana a los gustos imperantes en el arte prerrománico hispano. Véase a este respecto: Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, pp. 210-211; y Suárez Otero, José, “El locus Sancti Jacobi, un santuario para el reino astur-leonés. Problemas en torno a los orígenes de Santiago”, en *Luces de peregrinación: sede real y sede apostólica*, [Oviedo]: 2004, pp. 95-107, especialmente p. 99.

y documentos mencionan en el piso superior de la «domumcula» la existencia de un altar que, por creerse también vinculado con la obra original de los discípulos apóstólicos, era objeto de una especial veneración. Así lo recoge el *Liber Sancti Iacobi*, en su libro V: “Y sobre su sepulcro hay un pequeño altar, que, según se dice, hicieron sus mismos discípulos y que, por amor del Apóstol y de sus discípulos, nadie ha querido demoler después”<sup>56</sup>. También la “versión extensa”<sup>57</sup> de la supuesta acta de consagración del año 899 reitera el mismo sentimiento:

Super corpus quoque beniuoli Apostoli patet altarium sacrum, in quo patet antiqua ese martyrurum theca, quam a sanctis Patribus scimus conditam ese, unde nemo ex nobis ausus fuit tollere saxa<sup>58</sup>.

El altar dedicado al hijo del Zebedeo era el hito visual, tangible, sobre el que los fieles depositaban sus dones y plegarias. Precisamente a este hecho parece aludir el redactor de la pseudoepístola del papa León contenida en el *Liber Sancti Iacobi*, cuando dice que la iglesia de Santiago –específicamente erigida sobre su tumba–, adornada con un altar, abría una venturosa entrada al pueblo devoto<sup>59</sup>. Sirva como ejemplo de lo dicho el milagro protagonizado por el conde Poncio de San Gil, recogido nuevamente en el *Liber Sancti Iacobi*:

Hace poco un conde de San Gil, llamado Poncio<sup>60</sup>, vino con un hermano suyo a Santiago en peregrinación. Y habiendo entrado en la iglesia y no pudiendo entrar en el oratorio donde yace el cuerpo del Apóstol<sup>61</sup>, rogaron al sacristán que lo abriese para poder hacer las oraciones de la noche ante el sepulcro. Más viendo que sus ruegos no habían tenido éxito, pues era costumbre que las puertas de dicho oratorio estuviesen cerradas desde la puesta del sol hasta el amanecer, se retiraron tristes a su hospedería [...] mandan venir a todos los peregrinos que vinieran en su compañía, a los cuales una vez presentes dijo el conde que deseaba entrar en el sepulcro de Santiago [...] prepararon antorchas para la vela y al llegar la noche entraron en la iglesia con ellas encendidas [...]. Llegados ante el oratorio del santo Apóstol le suplicaron así en alta voz: “Gloriosísimo Santiago, apóstol de Dios, si te place que hayamos venido a ti en romería, ábrenos tu oratorio para que podamos hacer ante ti

56 *Liber Sancti Iacobi* V, 9; Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 594.

57 Así llamada por José Manuel Díaz de Bustamante y José Eduardo López Pereira. Para más información, véase nota 16.

58 Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, p. 395.

59 *Liber Sancti Iacobi* III, 2; Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 396. “Superedificatur ecclesia [...] que altari ornata diuo felicem deuoto pandit aditum populo”, en la edición de Herbers-Santos, *op. cit.*, p. 188.

60 Según la edición castellana consultada, se trataría del “conde Poncio de Tolosa (1037-60 ó 61), hijo de Guillermo Taillefer, y su hermano Beltrán, sin duda, heredero del marquesado de Provenza”. Véase, Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 371, nota 470.

61 “Qui cum ecclesiam ingressi fuissent, et oratorium, quo corpus apostoli iacet...”. Extraído de Herbers-Santos, *op. cit.*, p. 174.

nuestra vigilia” [...] No habían acabado sus palabras y he aquí que las puertas del oratorio [...] abiertas por una fuerza invisible y no por mano de hombre, ofrecieron acceso a los peregrinos<sup>62</sup>.

La confusión del narrador resulta evidente, al integrar dentro de una misma unidad espacial el oratorio y el sepulcro. Quizá un similar error de percepción esté presente en la *notitia* del pleito establecido entre los preladados Rosendo y Sisnando por la posesión de unas pesqueras en Postmarcos<sup>63</sup>, datada el 27 de febrero del año 961 y recogida entre los diplomas contenidos en el Tumbo A de la catedral compostelana<sup>64</sup>. Según aquella, los testigos elegidos para dirimir el litigio penetraron en el túmulo de Santiago, haciendo en él juramento por el cuerpo del Apóstol:

Elegerunt omnes magnati, abbates, presbíteros et diaconos, necnon et confessores, ut intrarent Hoduarius diaconus, Taginiz, Benedictus, Rudericus et Treuuleus in tumulum Beati Iacobi apostoli, sicuti et intrauerunt et dederunt sacrum iuramentum per ipsius corpus Apostoli et per omnes sanctorum uirtutes...<sup>65</sup>.

Aunque en uno y otro caso –en el milagro y en el pleito– los hechos semejan acontecer en el espacio de la cripta de la “domumcula”, consideramos como altamente improbable tal supuesto. En nuestra opinión, lo anteriormente expuesto debió de haber sucedido en el oratorio localizado en el nivel superior al del sepulcro –en el espacio del altar–, no llegando a tener, pues, los personajes mencionados ningún tipo de contacto material con los restos de Santiago ni con su tumba<sup>66</sup>.

Al hilo del milagro del *Liber Sancti Iacobi*, este nos pone tras la pista de una iglesia que, aunque diferente del oratorio de Santiago, parece estar íntimamente relacionada con él. Desde un punto de vista historiográfico, dicho templo habría de identificarse con la basílica que, edificada bajo el mandato de Alfonso III, habría sido –supuestamente– puesta bajo la advocación del mártir apostólico<sup>67</sup>. El edificio, de

62 *Liber Sancti Iacobi* II, 18; Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 371.

63 López Ferreiro resume de este modo el objeto del pleito: “Creía San Rosendo que a su madre Santa Ilduara correspondía la cuarta parte de dichas pesqueras; afirmaba Sisnando que dichas pesqueras eran íntegras de la iglesia de Santiago, en virtud de la donación que a la misma había hecho D. Ramiro II del Condado de Postmarcos”. En López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, II, p. 347.

64 La transcripción íntegra del documento en, Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 43, pp. 116-118.

65 Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, p. 115.

66 También Isidro Bango Torviso recoge este mismo parecer. Véase, Bango Torviso, Isidro, “El *Locus Sanctus* de Santiago de Compostela. Una nueva interpretación del escenario arquitectónico del santuario”, en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya [Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida els dies 16, 17 i 18 d’octubre de 2003]*, Barcelona, 2007, pp. 191-220, p. 215.

67 La basílica de Santiago o basílica de Alfonso III, según la historiografía tradicional. Véanse, entre otros: López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, II, pp. 183 y ss.; Chamoso Lamas, Manuel, “El prerrománico”, *op. cit.*, pp. 60-63; Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, pp. 339 y ss.; Moralejo Álvarez, Serafín, “Parte superior de una ventana de la basílica prerrománica de Santiago”, en *Santiago. Camino de Europa*, Santiago de Compostela, 1993, pp. 260-261; Bango Torviso, Isidro, *El Camino de Santiago*, Madrid, 1993, p. 340; Singul Lorenzo, Francisco, “Urbanismo y peregrinación en la Ciudad Apostólica de Santiago durante la Alta Edad Media”, en *Santiago – al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, 1997, pp. 105-132, esp. pp. 116-118; Suárez Otero, José, “El *locus...*”, *op. cit.*, pp. 100-101; Williams, John, “¿Arquitectura...?”, *op. cit.*, p. 162.

acuerdo con el resultado de las exploraciones arqueológicas realizadas (campanas de 1878 a 1879 y de 1946 a 1959<sup>68</sup>), presentaba una planta basilical de tres naves y acogía en su testero el mausoleo de Santiago con su primitivo altar<sup>69</sup>. Pero, junto con la dedicada al hijo del Zebedeo, las fuentes consultadas recogen la existencia de otro templo de cierta importancia en el espacio del antiguo *locus*: la ya conocida iglesia del Salvador<sup>70</sup>. La revisión de alguna de la documentación existente en el archivo de la catedral compostelana permite aventurar la íntima relación existente entre los espacios físicos ocupados por ambos templos. Tal es el caso de un diploma, fechado el 6 de mayo del año 899, por el cual el rey Alfonso III confirma determinadas donaciones otorgadas con anterioridad al obispo Sisnando. Si bien en el documento se recoge el hecho de la ampliación del “aulam tumuli”<sup>71</sup> por parte del rey Magno, en él también se especifica que la celebración del acto de donación había tenido lugar “in medio ecclesie Dei”<sup>72</sup>. La diferenciación y a la vez vinculación entre ambos espacios se hace de igual modo patente en el diploma resultante de la “exquisitio magna”<sup>73</sup>, celebrada el 30 de marzo del año 1019 en Compostela, contando con la presencia del rey Alfonso V. Si nos atenemos al contenido del documento, observamos que los testigos habían hecho su declaración “hic in templum sancti Salvatoris circa aulam beati Iacobi apostoli”<sup>74</sup>. Aunque no mencionada de forma explícita, también la iglesia del Salvador parece servir de marco al concilio celebrado con la presencia de los obispos de Oviedo, Iria/Compostela, Mondoñedo y Lugo en octubre del año 1063, a tenor de las actas conservadas en el archivo de la

68 Los resultados de esta última campaña arqueológica en Chamoso Lamas, Manuel, “Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la catedral de Santiago”, *Compostellanum*, vol I, nº 2 (1956), pp. 349-376; Chamoso Lamas, Manuel, “Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la catedral de Santiago (2ª fase)”, *Compostellanum*, vol. I, nº 4 (1956), pp. 803-856; y Chamoso Lamas, Manuel, “Excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago”, *Compostellanum*, vol. II, nº 4 (1957), pp. 575-624.

69 Siguiendo el planteamiento tradicional y, de acuerdo con la “pseudo” acta de consagración del 899 y la Concordia de Antealtares de 1077, este sería el único altar del recinto, entendido como altar de la iglesia/basílica de Santiago.

70 Una interpretación del contenido de los primeros textos relacionados con estos dos templos en, Freire Camaniel, José, “Los primeros documentos relativos a las iglesias de Antealtares y Santiago. Una lectura más”, *Compostellanum*, vol. XLIV, nº 3-4 (1999), pp. 335-392, continuado en Freire Camaniel, José, “Los primeros documentos relativos a las iglesias de Antealtares y Santiago. Una lectura más (II). Intento de solución y conclusiones”, *Compostellanum*, vol. XLV, nº 3-4 (2000), pp. 725-755.

71 “Nos Adefonsus rex et Exemena Regina, una cum patre nostro Sisnando episcopo, cuius instinctu studuimus aulam tumuli tui instaurare et ampliare...”. En Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 18, pp. 71-74, p. 72 para la cita.

72 “Facta donationis carta anno XXXº IIIIº regni religiosi principis Adefonsi, presentibus episcopis et comitibus in medio ecclesie Dei, die consecrationis templi IIº nonas maii era DCCCCº. XXXº. VIIº”. Extraído de Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 18, p. 74.

73 Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, p. 146. El documento, contenido en el Tumbo A de la catedral compostelana, se encuentra íntegramente transcrito en Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 61, pp. 146-149.

74 Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, p. 148. López Alsina, sirviéndose de esta expresión e interpretando que la iglesia del Salvador era la monacal de Antealtares, afirma con rotundidad la diferenciación entre aquella y la dedicada a Santiago. Véase López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, p. 123, nota 54.

catedral de León<sup>75</sup>. Si, en un primer momento, en estas se hace mención al «aula» de Santiago –“aput aulam beatissimi Iacobi apostoli”<sup>76</sup>–, poco después se fija en la basílica –“intra ipsam basilicam”<sup>77</sup>– el lugar de celebración del encuentro. En vista de lo anterior, y si admitimos la opinión clásica sobre la existencia de dos basílicas, es de suponer que la de Santiago, por su mayor rango, igualase –si no excediese– en dimensiones y calidad arquitectónica a la del Salvador<sup>78</sup>. Siendo esto así, ¿por qué los actos multitudinarios relacionados con Santiago y su iglesia parecen tener lugar en un templo cuyos altares se señalan en 1077 como dependientes de Antealtares? Tal vez la respuesta al anterior interrogante pase por admitir que tanto la iglesia de Santiago como la del Salvador pudieron haber formado parte, en su día, de una misma realidad: la basílica de Alfonso III. Este supuesto ya fue avanzado en el siglo XVIII por fray Bernardo Foyo<sup>79</sup>, viéndose planteada la misma hipótesis en los siglos XX y XXI por Manuel Núñez Rodríguez<sup>80</sup>, Ramón Yzquierdo Perrín<sup>81</sup> e Isidro Bango Torviso<sup>82</sup>.

Hemos visto como numerosos textos y documentos ubicaban la iglesia de Santiago prerrománica “sobre” la misma tumba del mártir<sup>83</sup>. Una expresión que podría ser literal, si nos ceñimos a la reconstrucción conjetural del alzado de la “domumcula”. De esta manera, a nuestro modo de ver, la iglesia jacobea propiamente dicha, anterior al año 1105, se correspondería con lo que las fuentes denominan “habituaculum”, “aulam tumuli” u “oratorium”, esto es, el nivel inmediatamente superior al de la cripta o túmulo en el que yacían los restos del Apóstol. Como tal iglesia, en ella se localizaría el altar de Santiago, coincidiendo, tal vez, su ubicación con el eje vertical trazado desde su sepultura. Si bien no estamos en condiciones de poder afirmar la realidad de una comunicación física entre los cuerpos inferior y superior del mausoleo, sí podemos asegurar la existencia de una relación simbólica entre ambas células espaciales, al funcionar el túmulo como una teca monumental

75 El documento se encuentra en su totalidad transcrito en Ruíz Asencio, José Manuel, en *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. IV, León, 1990, doc. 1127, pp. 344-346. López Ferreiro ofrece la traducción al castellano del documento en López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, op. cit., II, pp. 505-510.

76 Ruíz Asencio, José M., *Colección...*, op. cit., p. 344.

77 *Idem*.

78 López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, op. cit., p. 149.

79 De este modo lo recoge el monje benedictino en su manuscrito: “Más claro es que la luz del mediodía que la Iglesia era una [...]. Antes se llamaba Templo del Salvador y Santiago, o de Santiago solamente. El templo, o Iglesia, con propiedad era la no pequeña non modicum [...] edificada por el Casto, como acreditan 1º sus tres Altares, 2º el aparato de la Consagración, terminado a ella, 3º el altar principal, o Mayor de San Salvador, en que se pusieron Reliquias de Santiago”. Más adelante, remitiéndose a la Concordia de Antealtares, añade: “Por ella consta, que el Casto puso en la Iglesia de S. Salvador los monges [sic]. Esta yglesia era la única, propria [sic], y verdadera, en honor de Santiago [...] era la monasterial la Iglesia de Santiago, y los monjes únicos ministros”. En, Foyo, Bernardo, *Ensayo...*, op. cit., pp. 16-17 y 44.

80 Núñez Rodríguez, Manuel, *Arquitectura Prerrománica*, [Santiago de Compostela], 1978, pp. 140-153.

81 Yzquierdo Perrín, Ramón, “Las basílicas compostelanas y el arte prerrománico asturiano en Galicia”, en *Galicia románica y gótica* [catálogo de exposición], [Santiago de Compostela], 1997, pp. 139-147, pp. 140-141.

82 Bango Torviso, Isidro, “El *Locus...*”, op. cit., pp. 206-209 y 216.

83 Véanse notas 46, 47, 49 y 51.

en la cual se encontraban depositadas las reliquias de aquel al que se rendía culto en el oratorio<sup>84</sup>.

Por otro lado, aquella estructura arquitectónica, constituida por la superposición del oratorio sobre la cripta, era identificada, por los hombres y mujeres del siglo XII, como el genuino edículo erigido por los discípulos de Santiago en el siglo I de nuestra era<sup>85</sup>. Una vetusta construcción, calificada de “uilli opere” en un diploma del año 927<sup>86</sup> que, de acuerdo con la creencia popular, habría permanecido inalterada durante al menos los aproximadamente siete siglos que distaban entre la supuesta inhumación del cuerpo de Santiago en Compostela y el momento de su hallazgo. Lamentablemente, y como ya hemos señalado con anterioridad, la parquedad de vestigios materiales obliga a que nos movamos en el siempre espinoso terreno de las hipótesis. En nuestra opinión, el aspecto de la “domumcula” en el siglo XII poco tendría que ver con el del edificio original, sobre todo en lo referente a la parte de la iglesia. Si los cambios en su morfología pudieron comenzar a obrarse desde el mismo momento de su concepción, estos debieron de ser más intensos con posterioridad al siglo IX. En este sentido, con el “milagroso” descubrimiento aún reciente, no es de extrañar que los primeros esfuerzos del rey Casto estuviesen encaminados precisamente a la simple labor de restauración o consolidación de una estructura preexistente<sup>87</sup>. Tal vez sea este el motivo por el cual la “pseudo” acta de consagración del 899 define su obra como “ex petra et luto opere paruo”<sup>88</sup>.

Más ambicioso suponemos el proyecto emprendido bajo el mandato de Alfonso III. En principio, tanto la supuesta *Acta instaurationis ecclesiae Beati Iacobi* como el pergamino alusivo a la edificación y dotación de San Sebastián en el Monte (Pico) Sacro se refieren a él en términos de restauración<sup>89</sup>. Aunque tampoco en este caso podemos

84 Solo así se explica el que, en el transcurso de la ceremonia de consagración del año 899, el altar de Santiago fuera el único que no recibiese nuevas reliquias, manteniéndose inalterada su estructura.

85 Véanse notas 49, 51, 56 y 58.

86 Nos referimos a un diploma dado por Sancho Ordóñez, rey de Galicia, el 21 de noviembre del año 927, y por el cual confirma a la iglesia de Santiago todos sus cotos y posesiones. El fragmento al que hacemos referencia dice así: “Cunctorum etenim cordibus cognitum manet, atque notissimum, eo quod bisau, aui, uel parentes nostri diuini spiritus amore succensi, dum esset locus iste ab antiquitus uilli opere constructus mirifice in melius restaurauerunt...”. Extractado de la edición de, López Ferreiro, *Historia...*, *op. cit.*, II, apéndice LI, pp. 112-114, p. 112 para la cita.

87 A pesar de lo recogido en el diploma del año 834, en donde se habla de la “construcción” de la iglesia en honor de Santiago. Véase la cita del documento en nota 39.

88 Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, p. 393. Es conveniente, no obstante, advertir sobre el peligro de tomar esta expresión en un sentido literal. El profesor Moralejo Álvarez hacía la siguiente observación al respecto: “...quand des expressions quasi similaires sont utilisées à propos de Saint-Isidore de Léon de Ferdinand I<sup>er</sup>, de Fleury de Gozlin ou de Cluny d’Odilon et qu’elles sont suivies immédiatement de la description en termes élogieux de l’appareillage de pierre ou même de marbre destiné à remplacer les humbles constructions précédentes, nous avons quelques raisons de croire à un topos obligé, destiné à flatter le portrait d’un illustre patron. Le point de référence ne sera autre qu’Auguste, lequel, selon Suétone, aurait construit une Rome de marbre sur l’antique Rome de brique”. En Moralejo Álvarez, Serafín, “Le Lieu Saint: le tombeau et les basiliques medievales”, en *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, [Bélgica], 1985, pp. 41-52, p. 42 para la cita.

89 “...restaurare templum ad tumulum sepulchri Apostoli” en ambos casos. Véase Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, pp. 393 y 396, respectivamente.

precisar el grado de intervención sobre la fábrica anterior, es fácil imaginar la preocupación del monarca por adaptar, sino la totalidad del edículo, al menos la parte correspondiente al habitáculo superior, a los presupuestos estéticos del prerrománico asturiano<sup>90</sup>. No obstante, el mayor hándicap de aquel espacio radicaba en sus exiguas dimensiones, determinadas por la superficie del cuerpo inferior<sup>91</sup>. Un ámbito que, si bien invitaba al recogimiento espiritual del fiel, era claramente insuficiente para el desarrollo de un culto en paulatino crecimiento<sup>92</sup>.

A tenor de la situación anterior, el rey Magno ordenaría la construcción, al oeste del edículo, de un templo de mayores dimensiones con respecto a las de la iglesia de Santiago: la basílica del Salvador, denominada también en la documentación medieval como “domum Domini”<sup>93</sup> o “ecclesie Dei”<sup>94</sup>. Si por las fuentes arqueológicas sabemos que la basílica presentaba una compartimentación interna en tres naves<sup>95</sup>, las fuentes textuales<sup>96</sup> conducen a ubicar en sus cabeceras y en la disposición siguiente los tres altares reclamados en 1077 por la comunidad de Antealtares: el de san Pedro, en la nave correspondiente al lado de la Epístola; el de san Juan Apóstol, en posición simétrica con respecto al anterior, en el lado del Evangelio; finalmente, el del Salvador, en la nave mayor. A su vez, el muro oriental de la nueva fábrica se abriría en una especie de ábside, trazado con el objetivo de acoger en su seno a la iglesia de Santiago<sup>97</sup>. Esta última pasaría así a quedar integrada dentro del perímetro de la basílica erigida por orden de Alfonso III<sup>98</sup> adquiriendo, tal vez en su nuevo

90 Recuérdese la expresión “aulam tumuli tui instaurare et ampliare”, en el diploma de donación otorgado por Alfonso III a la iglesia de Santiago el día 6 de mayo del año 899. Edición de, Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 18, p. 72. Más información en nota 71.

91 Según López Alsina, el espacio interior útil de la «domumcula» no sobrepasaría los 17 m<sup>2</sup> de superficie. En, López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, p. 122.

92 Palomeque Torres, Antonio, *Episcopologio de las sedes del Reino de León*, León, 1966, p. 290.

93 Se especifica “ædificare domum Domini”, en las redacciones “extensa” y “breve” del acta de consagración de la basílica de Alfonso III. Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, pp. 393 y 396.

94 Lucas Álvarez, Manuel, *Tumbo A...*, *op. cit.*, doc. 18, p. 74.

95 Guerra Campos, bajo el epígrafe de “La basílica de Alfonso III”, proporciona las medidas del edificio, obtenidas como resultado de las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en el transcurso del siglo XX: “La longitud hasta el fondo del ábside es de 32’25 metros [...]. La anchura, unos 16 metros [...]. El vano interno del aula principal [...] comprende un área de 23 por 14 metros”. Y termina añadiendo: “Aunque sólo atendiésemos a este vano, es la iglesia de mayor capacidad entre todas las de su tiempo conocidas en España”. En Guerra Campos, José, *Excavaciones...*, *op. cit.*, pp. 351-352.

96 Fundamentalmente la Concordia de Antealtares y la “pseudó” acta de consagración.

97 Entiéndase la cripta y el oratorio que configuraban la “domumcula” apostólica.

98 La nueva basílica acogería en su perímetro las advocaciones relativas a los cuatro protagonistas neotestamentarios del episodio de la Transfiguración en el Monte Tabor, recogido en *Mt.* 17:1-13, *Mc.* 9:1-13 y *Lc.* 9:28-36: Jesucristo, Santiago el Mayor, San Pedro y San Juan Apóstol. La importancia de este episodio para la iglesia compostelana queda, por ejemplo, puesta de manifiesto en su mención dentro el capítulo XVII del libro I del *Liber Sancti Iacobi*: “Tú [refiriéndose a Santiago Apóstol] fuiste digno de subir con el Señor al monte Tabor, y de ver su transfiguración, y de oír la voz admirable de Dios Padre y de ver la inmensa claridad de su divinidad, lo cual a nadie jamás le fue dado ver; por ello, ¡oh ínclito apóstol!, imploramos tu santidad para que nos concedas con tus preces ascender del valle de los vicios al monte de las virtudes, para merecer gozar de la eterna claridad juntamente contigo en la resurrección que tú viste simbólicamente en el monte Tabor”. Fragmento extraído de la edición de Moralejo-Torres-Feo, *op. cit.*, p. 221. Sobre el simbolismo del referido episodio dentro del contexto de la posterior fábrica románica, véase, Moralejo Álvarez, Serafín,

contexto, la función propia de una *confessio*<sup>99</sup>. La formulación de esta teoría sugiere la posibilidad de un uso compartido del espacio basilical por parte de las dos instituciones responsables desde el siglo IX del culto apostólico: de tipo ordinario por la comunidad benedictina de Antealtares<sup>100</sup>, y de forma extraordinaria por parte de la institución episcopal, con ocasión de determinados actos solemnes.

Pese a la supuesta inclusión dentro de los límites de un edificio de mayor amplitud<sup>101</sup>, puesto bajo la advocación del Hijo de Dios, la iglesia de Santiago seguiría conservando –al menos en el plano teórico– su particular identidad como templo independiente. De este modo se entiende que, si la del Apóstol era la “ecclesia quantitate minima”<sup>102</sup> a la que se refería la pseudoepístola del papa León en la versión contenida en el *Liber Sancti Iacobi*, la basílica dedicada al Salvador fuera definida como “non modicam”<sup>103</sup> en el documento resultante de la *Concordia de Antealtares*. El intento de diferenciación entre ambos templos encontraría su plasmación en una parte de la documentación anterior, sobre todo a las dos últimas décadas del siglo XI, destacándose la “proximidad” o “cercanía” del segundo con respecto del primero<sup>104</sup>. Pero esta no fue una generalidad, y así, otras fuentes convendrían en resaltar la preponderancia del culto a Santiago sobre cualquier otro, derivando de ello el hecho de englobar bajo el epígrafe de “basílica/iglesia de Santiago” a la totalidad del conjunto basilical formado por las iglesias de

---

“La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela”, en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*, tomo I, Santiago de Compostela, 2004, pp. 237-246, pp. 240-241. También en, Núñez Rodríguez, Manuel, *A la búsqueda de la memoria. Los tres pórticos mayores de la Basílica de Gelmírez*, Santiago de Compostela, 2011, p. 164 y ss.

99 Bango Torviso, Isidro, “El *Locus...*”, *op. cit.*, p. 202.

100 En contra de lo que se ha venido creyendo, contemplamos la posibilidad de que la basílica del Salvador no fuera en realidad la iglesia propia del monasterio de Antealtares. Remitiéndonos a López Ferreiro, el santo titular en los inicios del monasterio había sido san Pedro (véase, López Ferreiro, Antonio, “Apuntes históricos sobre el monasterio de San Pelayo de Antealtares, de la ciudad de Santiago”, en *Apuntes históricos sobre Santiago*, Santiago de Compostela, 2011, pp. 31-92, p. 35). En un documento de 23 de marzo del año 988 se enumeran una serie de santos y mártires, entre los cuales figura san Pedro Apóstol, advirtiéndose sobre su supuesta relación con el mencionado monasterio: “...sanctis apostolis Petro et Paulo [?] Thome apostolis, Pelagio martiris, Nicholao [?] confesso [?] ceterisque [?] reliquie [?] monasterio Ante / Altares...” (el documento en, López Alsina, Fernando, *La ciudad...*, *op. cit.*, doc. 4, pp. 417-420; p. 418 para la cita). Por otra parte, con motivo del inicio de las obras de la catedral románica, el documento de la *Concordia* recoge la construcción, por parte del abad Fagildo, de una iglesia con cuatro altares, dedicados curiosamente a los mismos santos y mártires anteriormente invocados en el documento del siglo X (véase nota 36). Los datos anteriores invitan a barajar la hipótesis de que una modesta iglesia, muy posiblemente intitulada como de San Pedro de Antealtares, ya existiese con anterioridad a 1077 en los terrenos propiedad del monasterio.

101 “Edificatum est templum sancti Saluatoris et sancti Iacobi apostoli...”, en el párrafo introductorio de la redacción “extensa” del acta de la consagración del 899. En Díaz de Bustamante, José M. y López Pereira, José E., “El acta de consagración...”, *op. cit.*, p. 392. La inclusión de una fábrica dentro de la otra podría servir para explicar la incapacidad del interpolador del siglo XII para conciliar la realidad de su época con la presumiblemente descrita en el documento original de finales del IX.

102 *Liber Sancti Iacobi* III, 2; Herbers-Santos, *op. cit.*, p. 188.

103 AHUS. Clero Secular, Mitra. Pergaminos\_Mitra 1/Concordia de Antealtares.

104 En nuestra opinión, la utilización del adverbio *circa*, que aparece tanto en la *Concordia de Antealtares* (nota 20) como en el diploma de 30 de marzo de 1019 (nota 73), contribuiría a dar la sensación de una cierta equiparación entre ambas iglesias y no de dependencia, como se podría entender si se dijera que la iglesia de Santiago estaba “dentro” de la iglesia del Salvador.

Santiago y del Salvador<sup>105</sup>. Sobre este particular, sirva como ejemplo lo que ocurre con el concilio compostelano del año 1060, celebrado, según las actas del mismo “intra Basilicam sancti ac beatissimi Iacobi Apostoli”<sup>106</sup>. Idéntica interpretación podría hacerse, a nuestro modo de ver, sobre el lugar reservado para la colocación de las reliquias bracarenses en la Compostela de 1102: “In Ecclesia S. Jacobi Apostoli Compostellanæ Sedis collocata fuerunt”<sup>107</sup>, dice Hugo en su relato. Retomando en este punto el sentido original de nuestro discurso, consideramos a este respecto como altamente probable el que, en un principio, aquellos sagrados despojos hubieran sido depositados en lo que era –o había sido– el espacio de la basílica del Salvador y no, como se ha venido creyendo, en las capillas absidales de la catedral románica. El hecho obliga, consecuentemente, a situar cronológicamente el derribo de la citada basílica en una fecha siempre posterior a la de aquel histórico año de 1102. Tal vez la clave para el apuntalamiento de esta tesis se encuentre contenida en cierto pasaje del capítulo I, 78 de la *Historia Compostelana*, en el cual se alude a la demolición, en 1112, de una iglesia que, a nuestro parecer, no sería otra que la basílica del Salvador:

...[Gelmírez] ordenó destruir la pequeña y muy antigua iglesia, la cual, dentro de la inmensa mole de la nueva iglesia, amenazaba con caerse con inminente ruina. Ésta se extendía a lo largo desde el pilar, que hay al lado de la pared principal de la iglesia, y junto a uno de los cuatro pilares principales hasta el altar de Santiago, la parte izquierda se dejaba atrás al subir a la parte posterior del coro y al entrar en la iglesia junto a las puertas del palacio pontifical se hallaba enfrente, y por la otra parte, esto es, por la derecha, iba desde el pilar que estaba enfrente del otro ya mencionado hasta el propio altar, y su anchura era la misma que tiene ahora el coro. En la era M.C.L. fue destruida aquella pequeña iglesia, que era una especie de sombra para toda la basílica, y allí mismo construyó un coro suficientemente capaz...<sup>108</sup>.

Pocos años antes, hacia finales del primer lustro del siglo XII, se había efectuado, también por orden de Diego Gelmírez, el derribo del nivel superior de la “domumcula” apostólica. Como en el caso anterior, la *Historia Compostelana* (I, 18) se convierte en fuente primordial para conocer la naturaleza de tal acontecimiento:

105 De aquí las palabras de Fr. Bernardo Foyo cuando, a propósito de la basílica del Salvador, dice que “antes se llamaba Templo del Salvador y Santiago o de Santiago solamente”. En, Foyo, Bernardo, *Ensayo...*, *op. cit.*, p. 16.

106 Recogidas en, Flórez, Henrique, *España Sagrada*, *op. cit.*, XIX, pp. 400-403, p. 400 para la cita. Las mismas actas también han sido editadas en, López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, II, apéndice XCII, pp. 228-234, equiparando las versiones publicadas por el Cardenal Aguirre y Tamayo Salazar. López Ferreiro ofrece, dentro del mismo volumen, en pp. 499-504, la versión traducida al castellano de las actas del concilio.

107 *Historia Compostelana* I, 15; Flórez, Henrique, *España Sagrada*, *op. cit.*, XX, p. 41.

108 *Historia Compostelana* I, 78; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 189. El fragmento ha sido interpretado por autores de la talla de José Guerra Campos o Fernando López Alsina como concerniente a la demolición de la “basílica” de Alfonso III, puesta bajo la advocación de Santiago y distinta, por consiguiente, de la dedicada al Salvador. Véanse a este respecto, Guerra Campos, José, *Exploraciones...*, *op. cit.*, pp. 339-340; y López Alsina, Fernando, “Implantación urbana...”, *op. cit.*, p. 38.

...la pequeñez del altar de Santiago podrá deducirse verdaderamente del tamaño de su pequeña ara [...]. Y al crecer la religión cristiana en el conocimiento de la fe [...] fue colocada encima un ara un poco mayor [...]. Además el mencionado obispo [Gelmírez], vehementemente preocupado por aumentar el honor de su iglesia [...], consideró con piadosa reflexión que debía ampliarse el altar del Apóstol. Por ello [...] anunció al cabildo de los canónigos [...] que iba a destruir aquel habitáculo [...] Muchos aseguraban que de ninguna manera debía ser destruida aquella obra [...]. Pero él [...] destruyó por completo el mencionado habitáculo y agrandó por todas partes, según convenía, el pequeño altar que había existido desde el principio, cubriéndolo con una tercera piedra admirable. Alrededor de este altar, transcurrido un breve espacio de tiempo, empezó admirablemente y más admirablemente terminó un frontal de plata [...]. También se encargó de reconstruir de forma lisa y perfectamente decorado el pavimento y las gradas por las que se sube al altar. Además por deferencia ofreció a la admiración humana un baldaquino que ordenó hacer en honor del altar del Apóstol [...] que estaba abierto a los ojos humanos por todas partes...<sup>109</sup>.

A buen seguro, el acondicionamiento del altar de Santiago y de su espacio circundante habría llevado aparejada la destrucción de gran parte de la cabecera de la basílica prerrománica. La intervención habría permitido el establecimiento de una conexión física entre los espacios del viejo templo de Alfonso III/Bermudo II y el de la nueva cabecera románica, actuando como nexo entre ambos el renovado altar de Santiago y su flamante baldaquino. Podemos considerar que, por aquella misma época, debió de haberse producido el acontecimiento más trascendental de cara a esta parte de nuestra investigación: el desmantelamiento de los tres altares de la basílica del Salvador y el, suponemos, inmediato traspaso de sus advocaciones a las capillas centrales de la girola románica, consagradas en el año 1105, según se deduce del epígrafe conservado en la actual capilla homónima<sup>110</sup>. Conviene recordar que ya en el texto de la *Concordia de Antealtares* se contemplaba un similar cambio de ubicación para los referidos altares, así como la posesión perpetua de los mismos para la comunidad monástica responsable del culto “supra corpus apostoli” desde el siglo IX. Pero el escenario y los protagonistas de inicios del XII nada tenían ya que ver con los de 1077. Así las cosas, si en el momento de la firma del pacto entre Fagildo y Diego Peláez aún estaba vigente el modelo visigodo en cuanto a la organización del clero catedralicio, con la llegada a la cátedra episcopal de Diego Gelmírez la iglesia compostelana experimentaría el cambio definitivo hacia el modelo romano. Dicha transformación quedaría finalmente consumada el 22 de abril del año 1102, con el

---

109 *Historia Compostelana* 1, 18; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, pp. 106-108.

110 Véase nota 6.

juramento individual de fidelidad que Gelmírez había exigido a los setenta y dos canónigos que conformaban el renovado cuerpo capitular<sup>111</sup>, sustituto de Antealtares en el servicio del culto jacobeo<sup>112</sup>.

Con la comunidad benedictina excluida del ámbito catedralicio, Gelmírez no habría encontrado impedimento a la hora de recurrir, en el mes de diciembre de aquel mismo año de 1102, a los altares de la basílica del Salvador para depositar en ellos las reliquias bracarenses. No en vano, en palabras del profesor López Alsina, “la nueva iglesia de Santiago [...] se construía sobre un viejo orden visigodo definitivamente abandonado, que se sepultaba simbólicamente con los restos de San Fructuoso”<sup>113</sup>. Si desde un punto de vista técnico, el prelado podía disponer así, en medio del proceso constructivo de la catedral románica, de tres altares previamente consagrados, desde un punto de vista táctico, el hecho de depositar en aquellos altares las reliquias conseguidas por don Diego, podría ser interpretado como una estrategia encaminada a neutralizar cualquier tipo de reclamación que Antealtares pudiera hacer sobre la propiedad de los mismos<sup>114</sup>.

Nuestra interpretación obliga a volver sobre el texto de Hugo. Como ya hemos avanzado con anterioridad, afirmaba nuestro autor que las veneradas reliquias portuguesas habían sido colocadas “en la iglesia de Santiago de la sede compostelana”<sup>115</sup>. Quizás, como ya adelantamos en su momento, la apelación a la advocación del Apóstol fuese debida a un intento por destacar su importancia sobre cualquier otra, dentro del conjunto basilical compostelano. Al mismo tiempo no podemos perder de vista que Hugo habría escrito su relato presumiblemente entre los años 1107 y 1112, cuando ya se habrían obrado las importantes transformaciones a las que nos hemos referido en el párrafo precedente. De esta forma, lo que tendría el autor ante sus ojos no sería ya la basílica del Salvador como tal, sino una vieja estructura que habría sido fusionada –bien es cierto que de forma efímera– con la nueva fábrica catedralicia, formando parte del conjunto unitario de la iglesia de Santiago. Tal vez fuera este, precisamente, el motivo que podría haber hecho al futuro obispo de Oporto

111 *Historia Compostelana* I, 20.

112 Sobre el nacimiento del Cabildo compostelano, véase, López Alsina, Fernando, “De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110), en *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga [Congresso Internacional. Actas]*, vol. I, Braga, 1990, pp. 735-762. Sobre su desarrollo, destacamos la obra de, Pérez Rodríguez, Francisco J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, [Santiago de Compostela], 1996, especialmente p. 23 y ss. para el Cabildo de la época de Diego Gelmírez.

113 López Alsina, Fernando, “De la *magna congregatio*...”, *op. cit.*, p. 739.

114 A partir de 1102 la iglesia compostelana habría mostrado cierto recelo hacia el papel desempeñado por Antealtares en los siglos precedentes, en cuanto a su relación con el culto apostólico. A este respecto afirma López Alsina lo que sigue: “Sobre el papel altomedieval de Antealtares, recuerdo incómodo después de 1102, recayó una *damnatio memoriae*, razón que explica que el Tumbo A [...] evite cuidadosamente las referencias al monasterio, incluso al alto precio de prescindir de algunos de sus diplomas más significativos, como el fundacional de la iglesia compostelana otorgado por Alfonso II”. En, López Alsina, Fernando, “De la *magna congregatio*...”, *op. cit.*, pp. 746-747.

115 *Historia Compostelana* I, 15; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 98.

obviar la realidad de la basílica del Salvador en 1102, en pro de la nueva concepción espacial surgida en torno al año 1105.

Por lo que respecta a la colocación de las reliquias portuguesas en el momento de su llegada a Compostela, el testimonio de Hugo ubica las de san Cucufate mártir en el altar de san Juan Apóstol, mientras que emplaza las de san Silvestre mártir en la proximidad del altar de san Pedro. Sobre las de san Fructuoso señala su depósito junto al altar de san Salvador, especificando la situación de este “en la cripta mayor de la misma iglesia”<sup>116</sup>. Aunque ninguna pista aporta nuestro autor al respecto, es posible que, por motivos obvios, este último altar hubiese acogido también la cajita de plata con “reliquias de Nuestro Santo Salvador”<sup>117</sup> que Gelmírez habría extraído del espacio del altar mayor de la iglesia de San Víctor. Sobre las reliquias de santa Susana, tomamos como propia la tesis planteada por López Ferreiro, según la cual dichos restos habrían sido depositados de forma interina en 1102 en la basílica apostólica<sup>118</sup>, decretándose poco tiempo después su traslado a “la iglesia que en honor del Santo Sepulcro y de todos los santos se fundó en el lugar que llamaban antes Otero de Potros”<sup>119</sup>, lugar en donde Hugo los localiza en el momento de escribir su relato.

Fecha de recepción / *date of reception*/ data de recepción: 10-V-2018

Fecha de aceptación / *date of acceptance*/ data de aceptación: 1-IV-2019

---

116 *Historia Compostelana* I, 15; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 98. Véase la cita completa en nota 2.

117 *Historia Compostelana* I, 15; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 96.

118 López Ferreiro, Antonio, *Historia...*, *op. cit.*, III, p. 241.

119 *Historia Compostelana* I, 15; Falque Rey, Emma, *op. cit.*, p. 99.

# Sant Andrèu de Salardú (Valle de Arán), lugar de peregrinación: del obispo Bertrand al Cristo milagroso y el prodigio del gallo y la gallina

Elisa Ros Barbosa  
Conselh Generau d'Aran  
Carla del Valle Lafuente  
Musèu dera Val d'Aran

**Resumen:** La proximidad del Valle de Arán a la vía tolosana y su dependencia de la Diócesis de Comminges (hasta 1804) hicieron de Sant Andrèu de Salardú una iglesia de peregrinación local, próxima a santuarios dotados de reliquias en el camino que remontaba el curso del río Garona. El motivo de peregrinación estribaba en el Santo Cristo románico de Salardú, al que se le atribuyeron numerosos milagros de toda índole, incluso anteriores al momento en que un fragmento del *Lignum Crucis* llegó a la iglesia. Era tal el número de fieles que acudían que se concedieron numerosas indulgencias a cambio de la obtención de donaciones. La iglesia aún conserva elementos estructurales y ornamentales, algunos del momento de su construcción, que aluden a su carácter de iglesia de peregrinación. Este se acentúa al haber albergado una cofradía y una capilla dedicada a Santiago, decorada con el ciclo pictórico de los milagros del ahorcado y del gallo y la gallina.

**Palabras clave:** peregrinación, Valle de Arán, Comminges, Santo Cristo románico, Santa Cruz, milagros, iconografía y cofradía de Santiago.

## *The Church of Sant Andrèu in Salardú (Aran Valley), Place of Pilgrimage: from Bishop Bertrand to the Miraculous Christ and the Prodigy of the Rooster and the Hen*

**Abstract:** Due to the nearness of the Aran Valley to the Via Tolosana and its dependence on the Comminges diocese (until 1804), Sant Andrèu de Salardú became a local pilgrimage church, close to sanctuaries endowed with relics in the upper course of the Garonne river. The reason for the pilgrimage was the Romanesque Saint Christ of Salardú, which was attributed a great number of miracles of all kinds, even prior to when a piece of the Lignum Crucis arrived at the church. Such a number of worshippers came, that many indulgences were granted in exchange for donations. The church still preserves structural and ornamental elements, some of them from its origin, that refer to its role as a church of pilgrimage. It is made clearer due to the fact that it had housed a brotherhood and a chapel devoted to Saint James, ornamented with the pictorial cycle of the miracles of the hanged boy and the one of the rooster and the hen.

**Keywords:** pilgrimage, Aran Valley, Comminges, Romanesque Saint Christ, Holy Cross, miracles, iconography & Saint James brotherhood.

---

## Sant Andrèu de Salardú (Val de Arán), lugar de peregrinación: do bispo Bertrand ao Cristo milagroso e mais o prodixio do galo e a galiña

**Resumo:** A proximidade do Val de Arán á vía tolosana e mais a súa dependencia da Diocese de Comminges (ata 1804) fixeron de Sant Andrèu de Salardú unha igrexa de peregrinación local, próxima a santuarios dotados de reliquias no camiño que remontaba o curso do río Garona. O motivo de peregrinación estribaba no Santo Cristo románico de Salardú, ao que se lle atribuíron numerosos milagres de toda índole, mesmo anteriores ao momento en que un fragmento do Lignum Crucis chegou á igrexa. Era tal o número de fieis que acudían que se lles concederon abondosas indulxencias a troco da obtención de doazóns. A igrexa aínda conserva elementos estruturais e ornamentais, algúns do momento da súa construción, que aluden ao seu carácter de igrexa de peregrinación. Este acentúase ao albergar unha confraría e unha capela dedicada a Santiago, decorada co ciclo pictórico dos milagres do aforcado e mais do galo e a galiña.

**Palabras clave:** peregrinación, Val de Arán, Comminges, Santo Cristo románico, Santa Cruz, milagres, iconografía e confraría de Santiago.

Los grandes centros cristianos de peregrinaje, Santiago, Roma o Jerusalén, no pueden hacer olvidar la existencia en la Europa occidental medieval y moderna de otros numerosos centros menores, cuya capacidad de atracción se limitaba a un ámbito geográficamente más restringido, a una región, a una comarca o incluso un único valle. La proximidad de algunos de estos centros a las grandes rutas de peregrinación propició que, a menudo, acabaran incorporándose a estas como etapas.

Los motivos que impulsaban a los peregrinos fueron muy diversos, principalmente: voluntad de curarse, penitencia, acción de gracias por un favor recibido, voluntad de mayor intensidad de comunión con Dios –por medio de una imagen milagrosa o una tumba o reliquia a la que se le atribuyera un carácter sagrado–, exilio voluntario o, incluso, simple deseo de conocer mundo.

Así, los peregrinos, jacobeos o no, dependiendo de su punto de partida y de sus intereses o devociones particulares, utilizaban unos u otros caminos, realizando en ocasiones grandes rodeos para acudir a santuarios menores, o para visitar curiosidades dispares, compartiendo los caminos, con frecuencia antiguas vías romanas, con mercaderes, soldados, mendigos y bandidos.

Expuestos a un sinfín de peligros e incomodidades (robos, engaños, emboscadas, falsas denuncias y castigos injustos, fatiga, accidentes, enfermedades y muerte), los peregrinos recibían protección de la Iglesia. Y también, como los mercaderes, de las instituciones civiles, las cuales dictaron normas para castigar severamente los abusos de los que eran víctimas.

### *1. Contexto general: el peregrinaje jacobeo a través del Garona*

En la ciudad de Toulouse, la tumba de san Sernin o Saturnino, primer obispo de la ciudad y cristianizador del sur de la Galia, martirizado en el año 250, se convirtió pronto en lugar de veneración. El extraordinario impulso de la devoción jacobea por Europa a partir del siglo XI y la conversión de Toulouse en una importante etapa en el Camino francés más meridional, llamado Camino de Arlés o Vía Tolosana, impulsó la construcción de una enorme iglesia de peregrinación<sup>1</sup> con el fin de acoger al creciente número de fieles<sup>2</sup>.

Desde Toulouse, una variante de la vía remontaba el curso del río Garona hacia la cordillera pirenaica. Llegados a la antigua diócesis de Comminges, el camino se halla jalonado por distintos santuarios en los que un cuerpo santo o unas reliquias eran objeto de peregrinación local. Nos referimos a Saint-Gaudens, Saint-Bertrand-de-Comminges, Saint-Just de Valcabrère, Saint-Aventin de Larboust, Saint-Beat o, ya en el Valle de Arán, muy cerca del nacimiento del río Garona, la Santa Creu de Salardú. Esta última, como todo el Valle de Arán, perteneció a dicha diócesis francesa hasta 1804, cuando se incorporó a la diócesis de Urgell.

---

1 Consagrada en 1096.

2 *Liber Sancti Iacobi* (c. 1137). Liber V, capítulo VIII, *De los cuerpos de los santos que descansan en el camino y que deben ser visitados por los peregrinos*: "En la misma ruta ha de irse a venerar el muy santo cuerpo del bienaventurado Sernin, obispo y mártir [...] de la ciudad de Toulouse [...] su fiesta se celebra el 29 de noviembre".



Fig. 1.  
Iglesias de peregrinación en el tramo superior del valle del río Garona.  
Mapa: E. Ros.

### 1.1. Colegiata de San Pedro y San Gaudens

Al pie de las primeras estribaciones de los Pirineos se encuentra Saint-Gaudens, donde, según la hagiografía, en el año 475 el joven pastor Gaudens o Gaudencio fue decapitado por los visigodos arrianos a causa de su fe. Junto a su tumba los milagros se multiplicaron y el culto al santo se extendió por toda la comarca. A partir del siglo VIII, alrededor del sepulcro, va creándose la villa que toma su nombre. Hacia la mitad del XI empieza la construcción de una iglesia mucho más amplia dedicada a los santos Pedro y Gaudens. Poco después, entre 1055 y 1063, el obispo Bertrand de l'Isle instala allí una comunidad de canónigos regulares bajo la Regla de san Agustín. Aunque es posible que inicialmente se pensara en rodear el altar mayor con un deambulatorio, provisto de capillas radiales, siguiendo el modelo de San Sernin, finalmente se tuvo que optar por una solución más modesta, flanqueándolo con dos absidiolas. Sin embargo, sí que se llegaron a construir unas galerías altas con arquerías bellamente trabajadas, sobre los dos primeros tramos de las naves laterales.

El 13 de enero de 1309, el papa Clemente V, que había sido obispo de Comminges entre 1295 y 1299, y que, como iremos viendo, continuó impulsando su antigua

diócesis durante todo su papado, visita la colegiata y, en una bula de fecha 20 de enero, reconoce la autenticidad de las reliquias, al tiempo que le otorga muchas indulgencias a fin de alentar a un mayor número de peregrinos.

En el siglo XVI, en el transcurso de las guerras de religión, la ciudad sufrió numerosos atropellos. En 1569, tomada por los hugonotes, la ciudad y su colegiata fueron incendiadas, previo saqueo de la iglesia y profanación y destrucción de la tumba del santo. Solo pudieron salvarse una pequeña parte de sus reliquias, que en 1661 retornaron a la colegiata.

### **1.2. Catedral de Santa María, en Saint-Bertrand de Comminges**

Continuando aguas arriba del Garona llegamos a Saint-Bertrand-de-Comminges, la antigua *Lugdunum Convenae* de época romana, donde diversos indicios<sup>3</sup> permiten suponer la existencia de una comunidad cristiana desde tiempos de san Sernin (mediados siglo III), embrión de la sede episcopal documentada a principios del siglo V<sup>4</sup>. Sin embargo, la inestabilidad general del Bajo Imperio y la llegada de los invasores bárbaros provoca, a partir del siglo VI, el repliegue de la vida urbana en el *oppidum* que domina la ciudad. En 585 la ciudad es destruida por los francos a sangre y fuego. Habrá que esperar a Bertrand de l'Isle, obispo de Comminges entre 1083 y 1123, para su recuperación. A la muerte del obispo Auger (1079-83), Bertrand, emparentado con la familia condal tolosana, accede a la sede episcopal comingesa avalado por sus años como canónigo en Saint-Sernin de Toulouse. El obispo consagró los cuarenta años de su episcopado a aplicar en su diócesis la reforma gregoriana, velando por la rectitud del clero y por la cura de las almas, preservando la paz con la imposición de la Tregua de Dios, defendiendo los derechos y libertades de los más débiles, recuperando los bienes usurpados a la Iglesia y garantizando la seguridad de los caminos. También empezó la construcción de una nueva catedral dedicada a Santa María, así como de un gran número de iglesias por toda la diócesis.

A instancias de Guillermo II d'Andozille (arzobispo de Auch y primo de Bertrand), un notario apostólico con el nombre de Vital redactó la *Vita Sancti Bertrandi* y el *Liber miraculorum*<sup>5</sup>, que recogen esta importante labor. Vital presentó ambas obras al papa Alejandro III durante el X Concilio de Letrán, celebrado en 1179. A pesar de este primer intento, por motivos que desconocemos, la canonización no se produjo hasta 1222. Sin embargo, la impronta dejada por Bertrand fue tal que se le representó en el tímpano de la portada principal de la catedral, fechada a mediados de siglo XII. Aparece en la escena de la Epifanía, justo detrás de la Virgen y a gran escala, con atributos propios de obispo, pero sin nimbar.

3 Basílica paleocristiana y sarcófago del Musée de Saint-Bertrand decorado con crismón e inscripción cristiana, entre los más relevantes.

4 San Jerónimo, en su obra *Contra Vigilantium*, escrita el 406, menciona a un obispo de los *convenae*.

5 *Acta Sanctorum*, t. 7 (octubre), vol. 55, pp. 1140-1184.

Esta reputación de santidad provocó también que, muy pronto, su tumba dentro de la catedral se convirtiera en lugar de peregrinación. Aunque no se conoce con certeza el primitivo emplazamiento, autores como Durliat<sup>6</sup> y Rocacher<sup>7</sup> se inclinan a considerar que podría haberse encontrado en la posteriormente llamada *capilla de la translación*.

Con Bertrand de Got, obispo de Comminges entre 1295 y 1299, y posteriormente papa con el nombre de Clemente V entre 1305 y 1314, entramos en una nueva etapa de culto a las reliquias de san Bertrand y, en nuestra opinión, en las peregrinaciones a santuarios de la diócesis. Como obispo promovió la ampliación de la catedral con una nueva cabecera gótica, mucho más amplia y con capillas radiales, aunque las obras fueron llevadas a cabo por sus sucesores y terminadas por el obispo Hugo de Castillon (1336-1352).

Pero Bertrand de Got o, mejor dicho, el papa Clemente V, tomó otras decisiones respecto a su antigua diócesis: la translación y elevación de las reliquias de san Bertrand y la promoción de su veneración mediante la concesión de un sistema de indulgencias. Para ello, acompañado de una amplia comitiva de obispos y altos prelados, peregrinó a Saint-Bertrand de Comminges. El día de Navidad de 1308 fue recibido solemnemente en Toulouse y desde allí, pasando por Muret, Carbonne, Bonnefont y Saint-Gaudens, llegó a Saint-Bertrand el 16 de enero de 1309, donde llevó a cabo personalmente el traslado e instalación de los restos de su santo predecesor a un nuevo emplazamiento más “accesible y solemne”<sup>8</sup>, dentro de la catedral. El mismo día, promulgó una bula<sup>9</sup> en la que, con toda suerte de detalle, explica la ceremonia del traslado. En el mausoleo que contiene las reliquias, unas pinturas murales de finales del siglo XVI representan la escena (fig. 2).

Ordena también que la celebración adquiriera carácter perpetuo y, con este fin, concede a todos aquellos fieles que acudan devotamente a la catedral, verdaderamente contritos y confesados, en las festividades en honor al nacimiento (16 de octubre), la revelación y la translación (16 de enero) de los restos del santo, quince años de indulgencia y otros tantos de cuarentena<sup>10</sup>. También concede otros periodos menores de indulgencia.

Si referente al nacimiento y a la translación no tenemos nada que añadir, hay ciertas dudas en cuanto a qué se refiere Clemente V con el término “revelación”. Mayoritariamente, se ha interpretado que hace referencia a la aparición y liberación de Sancho Parra, prisionero de los sarracenos en España<sup>11</sup>, por la intercesión del santo,

6 Durliat, M. y Allegre, V., *Pyrénées romanes*, La nuit des temps, La Pierre-qui-vire, 1969, pp. 147-160.

7 Rocacher, J., *Saint-Bertrand de Comminges. Saint-Just de Valcabrière*, Éditions de la Cathédrale, Saint-Bertrand de Comminges, 1995, pp. 72-77.

8 La bula dice textualmente en latín: “[...] ad locum celebrem et solemnem [...]”.

9 *Regestum papae Clementis V*, n° 3994, 3G 14-15 Archives Départementales de l'Haute-Garonne, Toulouse. Transcrita y traducida del latín por Contrasty (1940) y por Rocacher (1995).

10 Es decir, indulgencia o perdón de los pecados atribuida a cuarenta días de penitencia.

11 Relato número 30 del *Liber miraculorum*.



Fig. 2. Mausoleo de san Bertrاند construido en 1476 en la catedral de Comminges (Haute-Garonne, Francia). Foto: E. Ros.

hecho que se festeja el 2 de mayo. Es en relación a esta fecha que el fervor popular atribuye la concesión por parte de Clemente V de un Jubileo o Gran Perdón. Pero la bula clementina nada dice al respecto. La tradición, por el contrario, fija el Jubileo cuando el 2 de mayo coincide en jueves. Entonces las celebraciones comienzan con la víspera (el 1 de mayo) y terminan el 3 de mayo, festividad de la Invención de la Santa Cruz, coincidiendo con el también llamado Jubileo de la *Santa Creu* de Salardú, al que más adelante nos referiremos. La indulgencia plenaria se consigue a condición de confesarse y comulgar en Saint-Bertrand. Sin embargo, la tradición insiste en la existencia en los archivos capitulares de la llamada bula del jubileo, la cual durante las fiestas jubilaires se exponía junto a las reliquias y que desapareció misteriosamente el 6 de abril de 1603. Sí existe otra bula, del mismo Clemente V, de fecha 20 de enero, ordenando al abad de Lezat no cobrar peaje a aquellos que se dirijan a las celebraciones en honor a san Bertrاند<sup>12</sup>. A pesar de ello, justo en el momento de la supuesta desaparición de la bula, se pintan unos lienzos sobre la fundación del jubileo y, entre otros, un retrato de Clemente V, mostrando la pretendida bula.

12 Brunet, S., "La naissance des Grands pardons de Saint-Bertrand de Comminges et de Sainte-Croix de Salardú: les effets du grand schisme sur la frontière des Pyrénées", en Corbet, P. et al. (ed.), *Le Grand Pardon de Chaumont et les Pardons dans la vie religieuse (XIVe - XXIe siècle)*. Actes du colloque international d'histoire (24-26 mai 2007), Le Pythagore, Chaumont, 2011, p. 455.

Retomando el tema de la translación y elevación de las reliquias de san Bertrand, sabemos que Clemente V las colocó en un cofre precioso, desgraciadamente hoy desaparecido, que hizo fabricar de su propio pecunio. Para la ocasión, también ofreció a su antigua catedral dos bellas capas bordadas con sedas multicolores fabricadas en Inglaterra, relicarios y otros ornamentos litúrgicos<sup>13</sup>. Aunque no hay ninguna certeza de cuál fue el lugar elegido por Clemente V para la elevación y veneración de las reliquias, nos inclinamos a suponer como Rocacher<sup>14</sup> que fuese en el ábside principal, detrás del altar mayor, y que se tratara de un mausoleo parecido al que se ha conservado en Saint-Just de Valcabrère. Sin embargo, también sabemos que, con posterioridad, el obispo Bertrand de Cosnac (1352-1371) mandó construir una capilla alta sobre la galería septentrional del claustro a la que denominó capilla de san Bertrand. ¿Se produjo un nuevo traslado o fue simplemente un proyecto fallido? Lo desconocemos. Solo podemos afirmar que el cardenal Pierre de Foix (1386- 1464) emprendió la construcción del grandioso mausoleo actual, en forma de arca con cubierta a dos aguas, que terminó en 1476 su sobrino Jéan de Foix-Bearn. En la fachada principal del mausoleo se abren tres grandes nichos, bajo arcadas góticas, protegidos por reja-dos, donde se expone el actual cofre con los restos de san Bertrand y otros relicarios. A partir de 1525, la construcción de la sillería del coro se interpuso entre el mausoleo y la nave, ocultando esta fachada detrás del altar. Un estrecho pasadizo con entrada y salida por los laterales permite el tránsito de los peregrinos frente a las santas reliquias. La fachada posterior aparece organizada en tres registros de pinturas murales de finales del siglo XVI (fig. 2). Las cuatro escenas de los dos registros superiores se inspiran en relatos de la *Vita Sancti Bertrandi* y del *Liber miraculorum*, mientras que las dos del registro inferior representan a Clemente V y su comitiva de prelados en la ceremonia de la elevación y translación de los restos del santo. Un altar bajo un gran nicho que alberga otros relicarios ocupa la parte inferior del espacio central.

### 1.3. *Basílica de San Justo y San Pastor*

Al pie de la colina, y al extremo del perímetro de lo que en época romana fue la ciudad de *Lugdunum*, se levanta una iglesia de arquitectura singular. Las excavaciones arqueológicas confirman la existencia en el lugar de una importante necrópolis paleocristiana, en la cual pronto se erigió un edificio de culto, cuyos materiales fueron más tarde reutilizados en la actual iglesia. Posiblemente comenzada en el siglo XI, no fue acabada hasta finales del XII, siendo consagrada el año 1200 por Raimond-Arnaud Labarthe, obispo de Comminges, en honor a los santos Justo y Pastor y al protomártir san Esteban. Los santos Justo y Pastor fueron dos niños de 7 y 13 años, martirizados en el año 304 en Alcalá de Henares por su fe. Su culto se extendió rápidamente por la región narbonesa, de hecho, a ellos se consagró la catedral de Narbona.

13 Una parte de estos objetos se pueden ver en el Tesoro de la catedral.

14 Rocacher, J., *Saint-Bertrand de Comminges...*, op. cit., pp. 72-77.

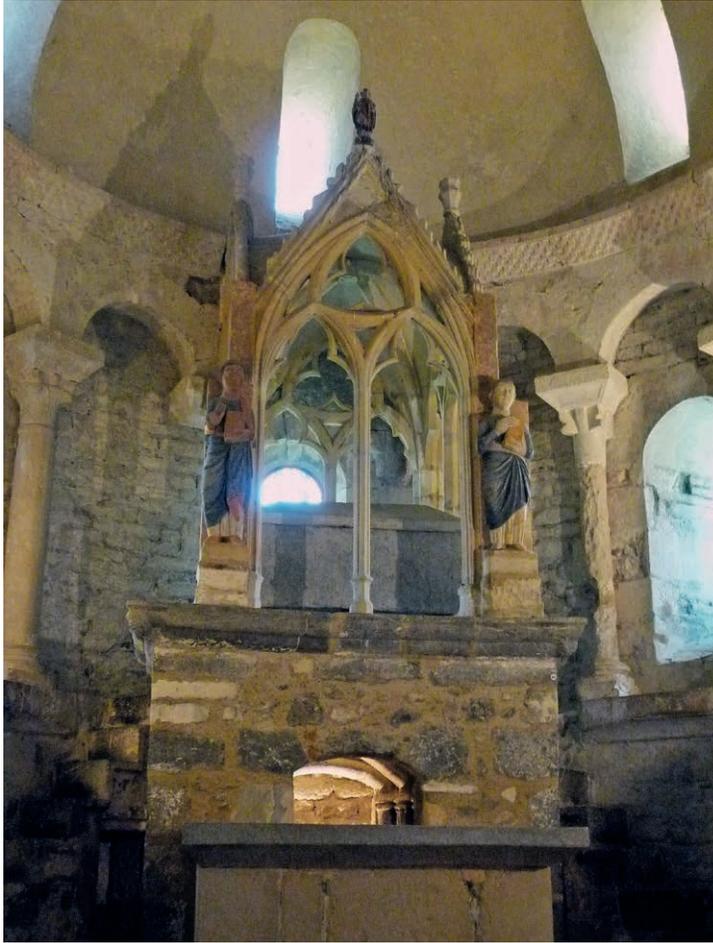


Fig. 3. Ciborio construido a principios de siglo XIV para venerar las reliquias de los santos Justo y Pastor en la iglesia de Valcabrère (Haute-Garonne. Francia). Foto: E. Ros.

En el año 789, el obispo Abraham de Comminges obtiene parte de sus reliquias para la iglesia de Valcabrère, que también contaba con una reliquia de la Vera Cruz. Por esta razón las cuatro estatuas-columnas de la portada principal representan a los santos patronos y a santa Helena, a quien la tradición atribuye el hallazgo de la cruz en la que Cristo murió.

La iglesia, de planta basilical de tres naves y cuatro tramos, posee cabecera tripartita. Unas pequeñas puertas comunican el ábside central con las dos absidiolas, hecho que facilita la circulación de los peregrinos, que ya desde un inicio acudirían.

Con la misma finalidad que en la catedral de Comminges, Clemente V hizo construir en el ábside central, detrás del altar, el ciborio gótico elevado con las estatuas policromadas de los santos Justo y Pastor, para dar cobijo al sarcófago que contenía las reliquias de ambos santos<sup>15</sup> (fig. 3). A cada lado, un tramo de escalera permitía a

<sup>15</sup> Sarcófago actualmente vacío, aunque en 1885 las reliquias se descubrieron en el interior de un capitel hueco, dentro del aparejo del altar.

los peregrinos acceder hasta estas. Bajo el ciborio, una minúscula cripta abovedada facilitaba a los fieles el recogimiento y la exposición directa al poder milagroso de las santas reliquias. Este ciborio constituye un magnífico ejemplar para comprender tanto el fervor que la elevación de las reliquias provocaba, como las prácticas religiosas de los peregrinos de la Edad Media.

En 1983 se exhumó la sepultura de un peregrino enterrado en la absidiola norte de la basílica en la segunda mitad del siglo XIV. Junto a los restos humanos aparecieron los objetos propios del peregrino: el bordón, una pequeña concha de Santiago, dos cascabeles, una hebilla de cinturón y una moneda.

#### **1.4. Iglesia de San Aventin de Larboust**

En el corazón de los Pirineos, el alto valle de Larboust, cuyas aguas contribuyen a engrosar el río Garona, se alza esta importante iglesia románica del siglo XI, quizás consagrada por el obispo san Bertrand (1083-1123) a fin de albergar las reliquias de Aventin. Este fue un mártir local nacido durante el reinado de Carlomagno, decapitado por los sarracenos. Su leyenda, llevando su propia cabeza en las manos tras ser decapitado, se confunde con la de Gaudens, otro mártir de estas tierras comingesas al que ya nos hemos referido. También el prodigioso descubrimiento de sus restos, tres siglos más tarde por un toro, presenta similitudes con otros relatos milagrosos pirenaicos. Posiblemente, por estas razones algo dudosas su vida no fue recogida en la *Acta Sanctorum*.

Sin embargo, la presencia de las veneradas reliquias es la única razón para la notoriedad arquitectónica y ornamental del edificio, de tres naves, seis tramos y dos torres campanarios, en cuya construcción se reutilizó un gran número de urnas cinerarias y altares votivos galorromanos. Más tarde, a mediados del siglo XII recibió la cuidada decoración escultórica de la portada donde, en el doble capitel del lado derecho, se describe el arresto y martirio de Aventin. Volvemos a encontrar este relato en una de las placas con relieves que actualmente se hallan embebidas en la fachada. Otra placa muestra el hallazgo de la sepultura de Aventin por un toro guiado por un ángel. El estilo de esta decoración escultórica nos remite a los talleres tolosanos.

En el interior, los dos primeros tramos, más elevados que el resto de la nave, recibieron una amplia decoración pictórica. En la parte central del ábside, aparecen representados los santos Aventin y Sernin, identificados cada uno con su nombre.

Pero lo que para nuestro objetivo resulta más relevante en la iglesia son los fragmentos de la reja románica que cierran su cabecera (fig. 4). Hay que tener en cuenta que no se conserva en su montaje original, ya que parte de los rejados se perdieron durante la Revolución francesa<sup>16</sup>. El montaje actual, que consta de dos batientes de

16 Amenós, L., "Patrimoni artístic i industrial al pirineu central: les reixes de Sent Aventin de Larbost i de Sant Andreu de Salardú", en *Era batalha de Muret*, 1213. *Era Querimònia*, 1313. *Era Grana Patzeria*, 1513. *Tres hites importants entara Val d'Aran*. Jornades d'Estudi. Val d'Aran, 2013, CGA, Vielha, 2014, pp. 119-123.

Ver también Laurière, J. de y Bernard, B., "L'église de Saint Aventin de Larboust", *Revue de Comminges*, IX (1894), pp. 136-137.



Fig. 4. Reja románica de Saint Aventin de Larboust (Haute-Garonne, Francia). Foto: C. del Valle.

puerta articulados adosados al primer par de pilares de las naves, cierra solo la nave central, dejando libre el acceso por los laterales. Podemos suponer que, en su configuración originaria, existirían tres rejados que, cerrando completamente el paso al espacio sacro de la cabecera, protegerían el santuario y las veneradas reliquias como en Conques, en Compostela<sup>17</sup> o en otros lugares de peregrinaje. Actualmente, se exponen las reliquias en una urna y bajo una imagen del santo, en el absidiolo septentrional.

17 Castiñeiras, M., "Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea: Los relieves pintados de Santiago de Turégano (Segovia) y su relación con el altar mayor de la Catedral de Santiago", *Ad Limina*, n  3 (2012), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 73-117.



Fig. 5. Ábside central de la iglesia de San Bèat. Foto: C. del Valle.

### 1.5. Iglesia de San Bèat

Retornando al valle principal del Garona y ya muy cerca de la frontera española y de su nacimiento en el Valle de Arán, se encuentra el pueblo de Saint-Béat, controlando un encajonamiento del valle conocido antiguamente como *Passus Lupi*. A pocos pasos del río, la iglesia románica, dedicada a los santos Bèat y Privat, fue un antiguo priorato de la abadía cluniacense de Lezat. Se trata de un edificio armonioso y austero de planta basilical, con tres naves de cuatro tramos y consagrado en 1132, en el que, desde su fundación, se han venido venerando las reliquias de los dos santos. Actualmente se hallan depositadas dentro de una urna de madera, en una hornacina protegida por una reja de factura moderna, en el primer tramo de la nave septentrional. Sin embargo, la existencia de dos grandes hornacinas gemelas en el ábside central y de unos escalones por detrás de la mesa de altar barroca nos permite suponer que esta fuera su ubicación original (fig. 5). En una posición elevada, los peregrinos circularían rodeando el ábside por detrás del altar mayor y ascendiendo por dichas escaleras.



Fig. 6. Sant Andrèu de Salardú. Foto: C. del Valle.

## 2. La iglesia de Sant Andrèu de Salardú

La villa de Salardú, municipio del Naut Aran, en el tramo superior del Valle de Arán (Lleida), se sitúa en una elevación en la confluencia de los ríos Unhòla y Garona. En lo alto de la colina, la iglesia parroquial de Sant Andrèu se hallaba dentro del recinto de un castillo de titularidad real, descrito por Francisco de Gracia<sup>18</sup>, del que aún se conservan algunos vestigios. Como en otras fortificaciones que rodeaban las iglesias aranesas, aquí también la torre campanario octogonal ejercía las funciones de torre mayor, que, construida entre los siglos XIV y XV, se levanta adosada al ángulo sur-oeste de la iglesia (fig. 6).

18 Gracia de Tolba, J. F., *Relación al Rey Don Phelipe III, nuestro señor, del nombre, sitio, planta, fertilidad, poblaciones, castillos, iglesias y personas del Valle de Arán; de los reyes que le han poseydo, sus conquistas, costumbres, leyes y gobierno*, Huesca, 1613, Cap. II.

La iglesia es una notable edificación de transición del románico al gótico, construida entre los siglos XIII y XIV. Aunque en la actualidad se la conoce como iglesia de Sant Andrèu, en la documentación aparece bajo la invocación de la Santa Cruz y protección del apóstol san Andrés<sup>19</sup>.

A pesar de la fecha avanzada, sigue el modelo de planta basilical de tres naves que finalizan en tres ábsides semicirculares, tan arraigado en el Valle de Arán. Aunque en planta muestra aún una concepción totalmente románica, su proyección vertical ya hace evidente el nuevo estilo gótico, tanto en las bóvedas de crucería que cubren los cuatro tramos de la nave central como en los ventanales góticos de mediodía y de poniente.

La fachada principal se sitúa en el lado meridional. Aquí se abre la portada, de aspecto monumental. Este tramo de fachada se organiza en cuatro arcos de medio punto desiguales. La mitad oriental es ocupada por dos arcos ciegos gemelos unidos por una columna central, con capitel esculpido. En la mitad occidental se encuentra la gran abertura abocinada de la puerta y en el espacio restante, otro pequeño arco ciego. Dos contrafuertes cierran lateralmente dicho espacio. En el nivel superior de estos últimos una línea de mechinales indica que, en otro tiempo, una cubierta habría protegido el espacio, a modo de galería porticada. Se ha especulado que un conjunto formado por seis capiteles, algunos con fuste y basamento, con características comunes pudieran tener esta procedencia<sup>20</sup>; igual que un fuste de columna que se halla empotrado en el muro del recinto de la iglesia. Una banqueta recorre la parte inferior de los muros (muro meridional y los dos contrafuertes), en el espacio protegido por la cubierta de la galería porticada.

La bella portada, desprovista de tímpano, se encuentra formada por una serie de arquivoltas de medio punto boceladas en degradación que, con la interposición de una imposta, descansan, a lado y lado, en cuatro columnas con pequeños capiteles y basas. Una arquivolta exterior a modo de guardapolvo remarca el conjunto. Sobre esta, un bloque rectangular ostenta un crismón en bajorrelieve. Cabe también destacar el interesante conjunto de canecillos -116 en total-, la mayoría con decoración escultórica que soporta el alero.

Durante la segunda mitad del siglo XVI y el primer tercio del siglo siguiente, los muros del interior de la iglesia se decoraron con un amplio conjunto pictórico de estilo renacentista. La primera fase de la renovación pictórica, de calidad notable, empezó en los muros y la bóveda del presbiterio, donde una inscripción en las mismas pinturas informa de que fueron realizadas en 1540. En la bóveda se representa un Cristo entronizado con el orbe terrestre en la mano y amplia capa púrpura, mientras que en los muros laterales, a la izquierda, el martirio de san Andrés, y a la derecha,

19 *Ibidem*, p. 24; Sanllehy i Sabi, M. A. (ed.), *Es responses dera Val d'Aran as qüestionaris de Francisco de Zamora* (1789), Garsineu Edicions, Tremp, 2014, pp. 321-324.

20 Camps, J., "Sis capitells romànics d'origen pireneic al Museu Frederic Marès i al Museu de Terrassa", en *Bosc de pedra. Capitells medievals del Museu Frederic Marès* (cat. expo.), Barcelona, Museu Frederic Marès, 2000.

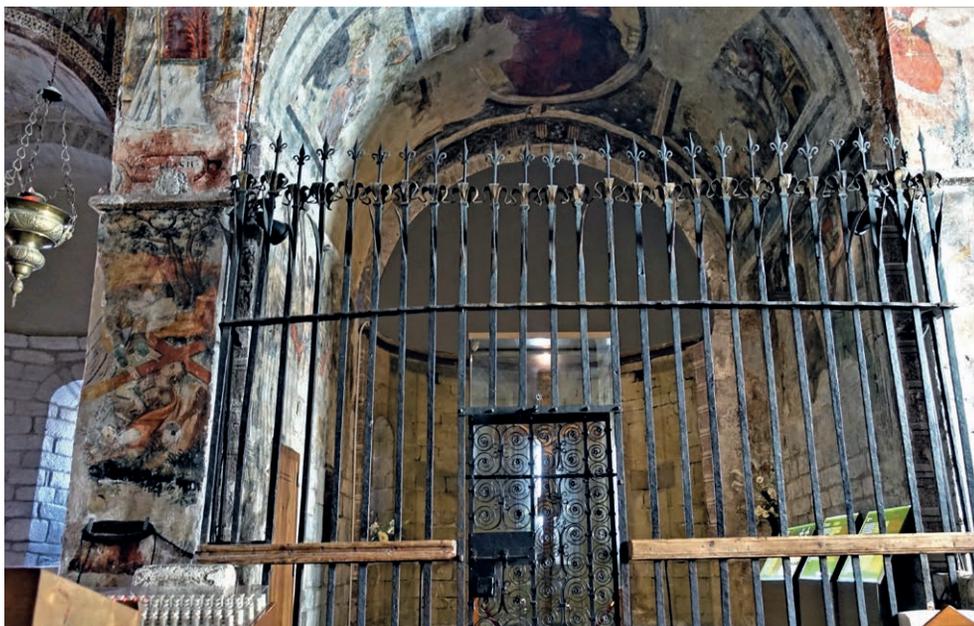


Fig. 7. Rejado que cierra el presbiterio. Foto: C. del Valle.

la decapitación de san Juan Bautista. La segunda campaña de pinturas comenzó el 1 de julio de 1584, según consta en la inscripción conmemorativa que ostenta el medallón pintado en el arco que separa los dos primeros tramos de la bóveda central. Esta campaña decoró casi todo el primer tramo de las naves. Presenta un amplio catálogo de santos y santas, Padres de la Iglesia, Virtudes Teologales y Cardinales, además de otras escenas, todo ello conforme a las directrices de la Contrarreforma tridentina.

El alcance de la tercera y última fase, obra de un pintor local de menor calidad, se limitó a la absidiola septentrional, dedicada al apóstol san Jaime, de la que hablaremos en el apartado 5.2.

Otro elemento de gran relevancia en el templo es el rejado que, como en Conques o en Saint-Aventin, protege el presbiterio, el lugar de exposición del milagroso Cristo en la cruz. Se trata de una reja de forja muy notable, de más de unos 3,5 m de alto, formada por un total de 29 barrotes verticales de sección rectangular, 25 en posición frontal y 2 a cada lado en posición lateral, clavados sobre un muro bajo (fig. 7). Todos ellos acaban en florones tridimensionales con flores de lis en los extremos, de donde nacen puntas de lanza, evocando a la derrota del ejército francés de 1597, atribuida a uno de los milagros más conocidos del Santo Cristo que custodia. Dan solidez a la estructura dos traveseros dispuestos a diferentes alturas. El inferior, de madera, muestra en la cara superior unas hendiduras circulares, posiblemente utilizadas para poner velas<sup>21</sup>.

21 La fotografía R-11932 del Fons Cuyàs del Institut Cartogràfic i Geològic de Catalunya (ICGC) muestra esta función. Consulta digital en <http://cartotecadigital.icgc.cat>

Una pequeña puerta se abre en el centro, cortando cuatro barrotes, que en este caso parten de un travesero metálico a modo de dintel adornado por una curiosa cabeza de cánido de la que sale una flor. El rejado de la puerta presenta un trabajo más elaborado y fino, a base de espirales yuxtapuestas y contrapuestas formando grupos de cuatro. Aunque habitualmente se ha dado al conjunto una datación de siglo XVI<sup>22</sup>, son evidentes las diferencias de factura entre ambas partes, lo que hace pensar en cronologías bien diferenciadas. Por lo que respecta a los barrotes, encaja la cronología entre mediados del siglo XVI o inicios del XVII<sup>23</sup>. La decoración de la puerta a base espirales podría pertenecer a un rejado anterior, si bien el hecho que presente un menor desgaste ha hecho pensar que se trate de una obra moderna<sup>24</sup> inspirada en una anterior románica.

Tres leyendas relacionan la construcción del rejado con hechos milagros atribuidos al Santo Cristo.

### *3. El Santo Cristo de Salardú: de la imagen románica a las leyendas de todos los tiempos*

#### **3.1. Obra maestra de la escultura y pintura románica**

Si bien actualmente la iglesia parroquial de Salardú está dedicada a san Andrés, las fuentes más antiguas ya apuntaban a que se hallaba “baxo la Invocacion de la Santa Cruz”<sup>25</sup>. De hecho, esta devoción la encontraríamos, incluso, con anterioridad a la propia iglesia, con motivo de la presencia de una imagen románica sin parangón: el Santo Cristo.

Este crucifijo, fechado entre 1200-1220<sup>26</sup> y conservado aún en el ábside central del templo, es considerado una obra excepcional en el contexto de la escultura románica europea. Se trata de un Cristo (madera de nogal, 68 x 62,2 cm) clavado a su cruz (madera de pino, 261,5 x 101,5 cm) con cuatro clavos. Tanto la talla del Cristo como la cruz se hallan policromados y merecen ser tratados con detenimiento y por separado (fig. 8).

22 Sarrate Forga, J., *El arte románico en el Cap de Arán*, Lleida, 1974.

23 Amenós, L., “Patrimoni artístic i industrial...”, *op. cit.*, pp. 119-123; Vilarrubias, D., “Era glèisa de Sant Andrèu de Salardú. Vision globau d'un monument aranés paradigmàtic”, en *Miscellanèa en aumenatge a Melquiades Calzado de Castro “Damb eth còr Aranés”*, Institut d'Estudis Aranesi, Vielha, 2010, pp. 371-373.

24 Amenós, L., “Patrimoni artístic i industrial...”, *op. cit.*, p. 121.

25 Faci, R. A., *Santuarios singulares de Christo Nuestro Señor crucificado y de su santísima madre y nuestra, venerados en el antiguo y noble Valle de Arán*, Zaragoza, 1758, p. 4.

26 No existen indicios claros sobre la datación de la obra por falta de referencias documentales. Manuel Castiñeiras propone dicha cronología, que consideramos acertada, atendiendo a su adscripción estilística y a sus motivos iconográficos (Castiñeiras, M., “Era pintura romanica ena Val d'Aran”, en Ros, E. [coord.], *Aran Me Fecit. Des màstres constructors ara recerca deth patrimoni sacre*, CGA, Vielha, 2018, p. 31).



Fig. 8. El Santo Cristo de Salardú. Foto: F. Tur-Archivo CGA.

Por un lado, la talla correspondería a un Cristo sufriente (*Christus patiens*), tipología predominante en el sector noroccidental de los Pirineos catalanes, que halla su momento de máxima expansión bien entrado el siglo XII<sup>27</sup>. Igual que otros crucifijos de esta tipología, el de Salardú aparece representado justo antes de su muerte, ataviado con el paño de pureza, que le llega hasta las rodillas. El torso descubierto se aprovecha para acentuar dicho carácter sufriente, a través de la representación de marcadas costillas y de heridas en el cuerpo de un Cristo que se halla en el ocaso de la Pasión. Su dolor y agonía también se verán acentuados por la posición que transmite el peso del cuerpo clavado a la cruz, de brazos semiflexionados y cabeza inclinada.

En el Valle de Arán, el *Christus patiens* como icono de la naturaleza humana de Cristo es una constante en la representación de crucifijos, algo que también ocurre en escultura pétreo y desde finales del siglo XII, coincidiendo cronológicamente con un contexto de respuesta a la expansión de contenidos heréticos en la lucha contra los cátaros<sup>28</sup>. Hallamos ejemplos locales en lugares muy destacados, como en los tímpanos románicos de las portadas de Sant Pèir d'Escunhau o Sant Miquèu de Vielha, ambos casos con el crucificado como único elemento presente en los tímpanos.

Estilísticamente, el Cristo de Salardú se adscribe a un grupo de imaginería identificado por la historiografía tradicional como “el taller de Erill”<sup>29</sup>, aunque estudios recientes están poniendo en entredicho tal denominación. Se trata de un conjunto de obras de tipologías diversas (crucifijos, descendimientos, Marías en el sepulcro, etc.) localizadas entre las comarcas del Valle de Arán y la Ribagorça, con unos rasgos comunes y con cierta continuidad en el tiempo (fechadas entre la segunda mitad del s. XII y el primer cuarto del XIII).

La filiación estilística del Cristo de Salardú a este conjunto se hace más que evidente por plasmar a la perfección sus rasgos más representativos. Entre ellos, destaca la manera de disponer los cabellos, que caen sobre los hombros en forma de trenzas en zigzag; así como la presencia del apófisis xifoides, el apéndice del esternón, un órgano no visible exteriormente, más muy enfatizado en los cristos del grupo y muestra de que el taller poseía un profundo conocimiento de la anatomía humana.

La pieza se complementa con su correspondiente cruz, de tipo potenciado y con policromía al temple original a ambos lados, en los que figuran programas

---

27 La otra tipología, totalmente opuesta, que hallamos en los crucifijos catalanes coetáneos correspondería a la “Majestat”, predominante en el sector nororiental, en la que Cristo ha vencido a la muerte y se presenta ataviado con túnica manicata, con rostro sereno y erguido en paralelo a la cruz, pues más que clavados, estos se hayan más en un estado de levitación, como alusión al triunfo sobre la muerte.

28 Delcor., M., “L’iconographie des descentes de croix, en Catalogne, à l’époque romane. Description, origines et signification”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 22 (1991), pp. 179-202; Bracons, J., “Els davallaments romànics a Catalunya i l’heretgia albigesa. Propostes d’interpretació i aproximació a la seva datació” en *Miscel·lània homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, vol. 1, Barcelona, 1998, pp. 197-205.

29 Nombre dado por Bastardes, R., “La representació del Sant Crist al Taller d’Erill”, *Memòries de la secció històrico-arqueològica*, XXX (1977), Institut d’Estudis Catalans. En referencia a la localidad de Erill la Vall (en el vecino Valle de Boi), donde en 1907 fue descubierto el grupo más numeroso de tallas de este estilo, un Descendimiento de la Cruz.

iconográficos relacionados con el Sacrificio de Cristo y sus consecuencias para la humanidad: Redención y Juicio.

La figuración del anverso complementa a la imagen escultórica, pues aporta un significado mayor a través de la presencia de cuatro personajes en las potencias. A derecha e izquierda de Cristo aparecen, respectivamente, María y san Juan Evangelista, siguiendo la iconografía de las composiciones conocidas como Calvarios y aludiendo a los presentes en el momento de la Crucifixión. En la potencia superior, corona la escena un ángel turiferario y, en la inferior y a los pies del crucificado, aparece Adán saliendo de su sepulcro, clara alusión a que el sacrificio de Cristo permitió redimir a la Humanidad del Pecado Original.

El reverso presenta un programa pictórico que hallamos en muchas otras cruces procesionales de Cataluña (fig. 9). En el medallón central vemos al *Agnus Dei* con el nimbo crucífero, alusión a la naturaleza humana de Cristo que fue sacrificado como cordero de su Pasión. El Tetramorfos aparece en su forma zoomórfica, con un evangelista en cada potencia e identificados con sus respectivos *tituli* toscamente inscritos a lo largo de los brazos. En conjunto, esta iconografía refuerza la representación de la parte frontal del Calvario y Redención, dotándolo de un sentido apocalíptico (de Juicio y de Segunda Parusía)<sup>30</sup>.

El estado de conservación de la imagen es bueno, a pesar de presentar puntuales lagunas en la policromía de la cruz (que no interfieren en su lectura iconográfica) o mutilaciones parciales y totales en los dedos de ambas manos de Cristo. Por lo general, el aspecto actual del Santo Cristo es el mismo que presentaría en época románica. Ahora bien, ello es debido a la restauración llevada a cabo en 1997, que permitió devolver la obra a su estado original<sup>31</sup>. Antes de dicha restauración, la apariencia de

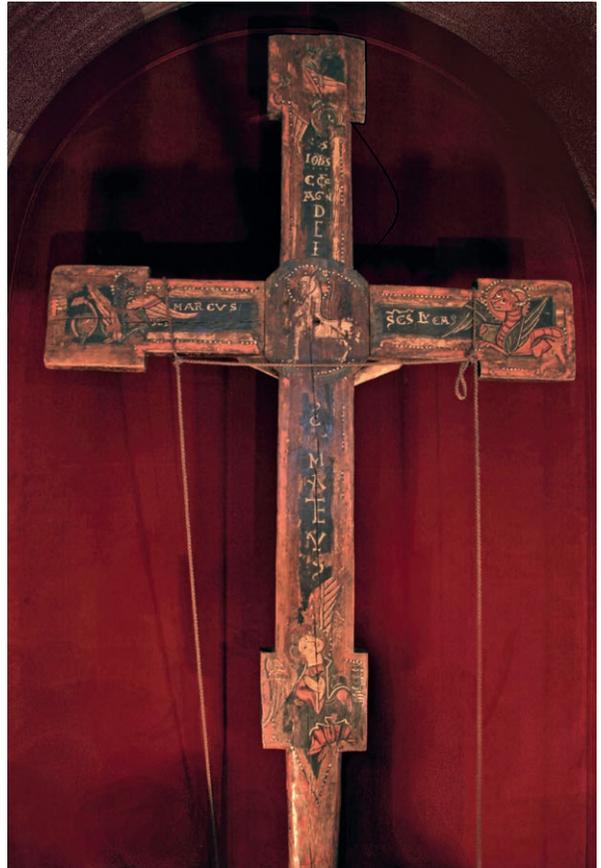


Fig. 9. Reverso de la cruz del Santo Cristo. Foto: Archivo CGA.

30 Castiñeiras, M., "Era pintura románica...", *op. cit.*

31 Xarrié, J. M. y Claverol, A. M., "El Crist Majestat de Salardú", *Rescat. Butlletí del Servei de Restauració de Béns Mobles*, nº 3 (julio 1997), pp. 4-6.

la obra era de un Cristo oscuro y una cruz ennegrecida, por lo que la policromía era prácticamente imperceptible. Además de factores como la suciedad acumulada o la oxidación de algunos colores, cabe recordar que el Cristo se hallaba constantemente en contacto con el humo de las velas, depositadas frente a él.

En cuanto a otro factor que alteró su apariencia original, disponemos de fotografías de archivo que nos muestran al Cristo con corona postiza, añadido que lo llevaría a ser conocido como “Majestat de Salardú”, a pesar de que no hace honor a su tipología (el *Christus patiens*). La corona fue retirada en 1936.

Del mismo modo que el crucifijo fue cambiando de aspecto a lo largo de su historia, también lo haría el espacio presbiterial en el que se enmarca. Ello se debe a la evolución de los ritos litúrgicos y, especialmente, el acondicionamiento de un espacio digno para venerar al Santo Cristo.

### 3.2. La devoción

#### Milagros

Desconocemos realmente cuándo empezó la veneración en torno a la imagen. Sí podemos afirmar que a principios del XIV esta es ya extraordinaria, como atestigua la recopilación de milagros redactada en 1403 por Oddo de Sanctejoanne, canónigo de Comminges y oficial eclesiástico del Valle<sup>32</sup>. Pero ya antes, el 12 de marzo de 1356, el rey Pedro IV de Aragón había pedido al arcipreste y clero del Valle de Arán que reunieran en un documento los numerosos milagros que el Cristo habría obrado durante la epidemia de peste negra de 1348-49<sup>33</sup>. Podríamos pensar que la fama milagrosa se habría generado en estos años de tribulaciones. Sin embargo, si atendemos a las leyendas sobre el origen prodigioso, tanto de la imagen del Cristo como de la cruz, debía ser anterior.

Posteriormente, ya en época moderna, en 1613, Juan Fco. Gracia, visitador real<sup>34</sup>, y en 1758, el carmelita fray Roque Alberto Faci<sup>35</sup> escriben nuevas recopilaciones de milagros.

Sobre el origen de la imagen cuenta Gracia que había sido esculpida hacía ya más de quinientos años por un peregrino venido de Tierra Santa, quien se ofreció a tallarla encerrado en el campanario, trabajando solo los viernes y ayunando los miércoles, viernes y sábados a pan y agua. Y que una vez acabada la imagen el peregrino desapareció. Añade Gracia que este misterioso peregrino, que en otras versiones es un ángel, insertó en la imagen un pedazo de *Lignum Crucis*. Sin embargo, hay pruebas documentales<sup>36</sup> de que la reliquia de la Vera Cruz no fue añadida hasta 1610.

32 Copia literal de 1751 del documento original 01051 ADU (Parroquials, Arxiu Diocesà d'Urgell).

33 Reg. 1154, f.º 14 v.º A.C.A. (Brunet, S., “La naissance des Grands pardons...”, *op. cit.*).

34 Gracia de Tolba, J. F., *Relación al Rey Don Phelipe...*, *op. cit.*

35 Faci, R. A., *Santuarios singulares...*, *op. cit.*

36 Referencia de la donación del *Lignum Crucis* en 00061 01051 ADU (Parroquials, Arxiu Diocesà d'Urgell).

Según otra versión, la imagen milagrosa, sin cruz alguna, habría remontado el río Garona, flotando sobre sus aguas, hasta llegar a Salardú. Allí sus habitantes, al observar que se detenía, decidieron sacarle de las aguas y llevarlo a la iglesia. Sería poco después cuando apareció el peregrino o ángel y se ofreció a hacerle una cruz.

Un extenso grupo de milagros hacen referencia a **curaciones**. Muchos de ellos, como hemos comentado, relacionados con la epidemia de peste de los años 1348 y 49. Uno en concreto relata que en 1348 el presbítero y el rector de Salardú observaron que el Cristo lloraba y sudaba sangre. Ante tal prodigio, mediante el toque de campanas, avisaron a los lugareños, que acudieron y, maravillados, decidieron dar gracias al Señor; arrepintiéndose de sus pecados, organizaron una procesión por toda la villa. Un hombre llamado Portolando, que se encontraba muy gravemente enfermo, en cama sin poder moverse, pidió que le llevaran a ver el prodigio; lo depositaron ante el altar, sanó y pudo volver a su casa por su propio pie. También hablan de otras curaciones: de una mujer parálitica del lugar de Surta, de una mujer ciega del valle francés de Aura y de otra, del mismo valle, que sufría epilepsia.

Un tal Vidalon de Semiac, de la región francesa de Couserans, y Martin de Ripa, ambos posesos por el demonio, fueron llevados ante la santa imagen y, tras las novenas de clero y familiares, quedaron librados. Otro relato explica como una mujer de Couserans, que desde hacía tiempo había perdido el habla y que, a pesar de haber hecho muchas rogativas a san Lizier no había obtenido ningún resultado, acudió a Salardú y, antes de acabar una novena, postrada ante el Santo Cristo, la recuperó.

Otros milagros, en concreto tres, están relacionados con victorias **militares**: uno, con el conde de Pallars y dos, con tropas francesas. En los tres casos las gentes de Salardú, al verse amenazados, recurrieron al Santo Cristo, sacándolo en procesión por el recinto del castillo.

El primero de los casos, según cuenta Francisco de Gracia, se produjo en 1386, cuando el conde de Pallars, puso sitio a Salardú en su intento por tomar posesión del Valle de Arán, que poco antes había adquirido con oposición de los araneses al rey Pedro IV el Ceremonioso. Los asediados imploraron ayuda al Cristo e inmediatamente el conde quedó ciego y fue vencido. Suplicó entonces que lo dejaran estar nueve días en la iglesia orando ante la imagen, tras los cuales recuperó la vista. Algunas versiones atribuyen al conde, por el favor recibido, la construcción del rejado que protege al Santo Cristo. Además, supuestamente, el conde mandó hacer dos grandes cirios para que ardiesen frente a la imagen, que fueron conservados como testimonio de su gesto de gratitud, en el mismo altar y amarrados con barras de hierro.

El segundo milagro, también descrito por Gracia, se produjo durante el ataque a Salardú por parte del barón de Taurignac, cuyas tropas incendiaron la puerta del castillo. Ante tan desesperada situación, los de Salardú sacaron la imagen y las llamas retrocedieron abrasando a los enemigos. Después de esto, cuenta que la imagen sudó sangre y agua.

La tercera y última victoria que relata Gracia se produjo en 1597, cuando un ejército comandado por el vizconde de Saint-Girons sitió de nuevo la villa y el castillo

de Salardú. Invocando a la Santa Cruz, los araneses, pese a su inferioridad numérica, consiguieron vencer en un ataque por sorpresa y de madrugada a los sitiadores, que se vieron obligados a huir abandonando armas y estandartes. Con las armas de los vencidos, según la tradición, se hizo el famoso rejado.

Según otra leyenda, en este caso poco conocida, el rejado fue costado como exvoto por un viajero en agradecimiento a la milagrosa intercesión del Santo Cristo, quien lo libró de un enorme oso cuando transitaba por caminos de montaña<sup>37</sup>.

Otros relatos hablan de la intercesión del Santo Cristo en diversos incendios, en el propio pueblo o, en otra ocasión, en el bosque del pueblo de Garòs. La magnitud de las llamas hizo temer a los vecinos que abrasara la villa, por lo que hicieron rogativas y, al poco tiempo, llegó la lluvia que apagó el fuego.

En otros casos, la intercesión de la imagen milagrosa se pide para alejar tempestades, para evitar los daños de un fuerte pedrisco, de heladas o de severos periodos de sequía. Entre estos, se cuenta que una vez, antes de la peste, cayó tal nevada en verano que temieron que se perdieran los sembrados, pero después de hacer rogativas, deshelo sin daño para los mismos.

En otro relato, años después de la peste, un hombre, pensando emprender un peregrinaje a Tierra Santa, fue a implorar la protección del Cristo y este lloró.

Finalmente, cuentan que unos religiosos del valle llamado Capraria<sup>38</sup>, conociendo tales milagros, trataron de robar la pieza, llevándosela a su convento. Pero la santa imagen milagrosamente volvió a su altar de Salardú.

De los relatos, se deduce que la fama milagrosa del Cristo muy pronto sobrepasó el Valle de Arán, extendiéndose por las comarcas francesas del Comminges, del Couserans y los valles de Aura y de Louron. Más limitada parece su difusión en la vertiente meridional del Pirineo, a excepción de la vecina comarca del Pallars.

### Primeras indulgencias y jubileos

Tal fue la repercusión de los milagros que, a un nivel superior, se desencadenó una carrera a contrarreloj para intentar controlar el fenómeno en beneficio propio. Así interpretamos el hecho de que, en 1409, el obispo de Urgell, Galceran de Vilanova (1388-1415), otorgara licencia al rector de Salardú para solicitar limosnas y donaciones destinadas a disponer convenientemente la santa imagen, dada la muchedumbre que, según constata el obispo, acudía desde distintas regiones. El mismo concedería indulgencias a todos aquellos que contribuyeran a costear la obra y los ornamentos<sup>39</sup>. Asimismo, informa que el papa ya había previamente concedido unas indulgencias a dicha imagen<sup>40</sup>. Un año más tarde, en 1410, es el propio obispo de

37 Faci, R. A., *Santuarios singulares...*, *op. cit.*

38 Actual Valcabrère, localidad próxima a Saint-Bertrand de Comminges. Ver apartado 1.3. Basílica de San Justo y San Pastor.

39 Brunet, S., "La naissance des Grands pardons...", *op. cit.*, p. 125.

40 Desconocemos qué papa las concedió.



Fig. 10. Zonas de influencia del Cristo de Salardú. Mapa: E. Ros.

Comminges, Manaud de Barbazan (1390-1421), quien autoriza al rector de Salardú a solicitar limosnas. Se trata del mismo que pocos años antes había hecho recopilar los milagros al canónigo Oddo de Sanctejoanne. Pero no acaba aquí; poco después, en 1414, será Fernando de Trastámara, coronado rey de Aragón como Fernando I, quien solicita al papa la concesión de nuevas indulgencias para la Santa Cruz de Salardú. Indulgencias que serán otorgadas por el papa Martín V (1417-1431)<sup>41</sup>.

Como en Saint-Bertrand-de-Comminges, también aquí se atribuye a Clemente V la concesión de un jubileo o indulgencia plenaria a aquellos que se postraran ante la sagrada imagen, cumpliendo una serie de requisitos, cuando la festividad de la Invencción de la Santa Cruz (3 de mayo) coincidiera en viernes. Según la tradición, el jubileo fue otorgado en 1316, aunque sabemos que Clemente V falleció el 20 de abril de 1314 y que le sucedió un interregno de casi dos años, hasta que, el 7 de agosto de 1316, Juan XX fue elegido como nuevo pontífice. Parece claro que tampoco en Salardú, como en Comminges, Clemente V estuvo en el origen del jubileo. Sin embargo, la relación de Salardú con la festividad de la Invencción de la Santa Cruz está mucho más fundamentada que en la catedral de Comminges. Podemos, pues, pensar que la atribución del acontecimiento en el año 1316 no sea del todo gratuita. El presumible fin de las

41 Doc. ACA Reg. 2397f, 141 v publicado en Reglà, J., "El Valle de Arán en la Edad Media. Contribución al estudio de su organización eclesiástica", *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. XXI (1948). Ver también Brunet, S., "La naissance des Grands pardons...", *op. cit.*

obras de construcción de la iglesia supondría un buen momento para la concesión de indulgencias, fueran plenarias o parciales<sup>42</sup>.

Por otra parte, se ha apuntado<sup>43</sup> que la coincidencia de fechas entre ambos jubileos podría deberse a un intento, por parte del capítulo de Comminges, de utilizar la Santa Cruz de Salardú y su reputada fama milagrosa para atraerse los dos arciprestados araneses. Estos se encontraban en rebeldía desde 1283 y contaban con la protección del rey de Aragón desde que, en 1313, retornó el Valle de Arán a sus dominios<sup>44</sup>. Así, la concurrencia y confusión entre ambos jubileos respondería a maniobras diversas en el juego por el control político, religioso y económico del Valle de Arán durante la primera mitad del siglo XIV.

### De la Santa Cruz a la Vera Cruz. Las indulgencias de época moderna

Sin embargo, hace falta reconocer que el paso a la Época Moderna no menoscabó ni un ápice el fervor popular, sino todo lo contrario. Gracia y Faci dan testimonio de esto, declarando abiertamente que “la razón de la fundación de la iglesia en su riqueza actual, se halla en la imagen de la Santa Cruz”. Es más, si hasta entonces se había tratado de la veneración a una imagen milagrosa, a partir de 1610 se convierte en una verdadera reliquia, al incorporar a la imagen una pequeña astilla del *Lignum Crucis*. Esta reliquia, con la debida autenticación, fue donada por fray Pedro Urban, un franciscano originario de Arán que, por mediación de otro fraile, fray Luis Carrafa, obtuvo dos pequeños fragmentos extraídos de una reliquia mayor, perteneciente a la reina Margarita de Austria. De hecho, fray Pedro Urban hizo dos donaciones de la sagrada reliquia a Arán: una a la iglesia de la Santa Cruz de Salardú y la otra a la de Sant Miquèu de Vielha<sup>45</sup>. Mientras que en Vielha no consta que el culto tuviera mucha incidencia, a pesar de dedicársele una capilla, cuya inscripción conmemorativa aún subsiste<sup>46</sup>; en Salardú, en cambio, incrementó aún más la veneración.

Curiosamente, la Santa Cruz como imagen de devoción es el motivo para erigir el templo, pero no el hecho de contener en ella una reliquia. El fragmento del *Lignum Crucis* que llega, supuestamente, a la iglesia lo hace ya en una época muy avanzada. De hecho, antes de la llegada de la reliquia, ya se está gestando el interés por la Vera

42 Estilísticamente, el ventanal de poniente encaja con esta datación. También en el interior, las nervaduras de la bóveda de crucería difieren de los otros tramos y la existencia de las armas reales de Aragón, en la clave de la bóveda, podría indicar que la construcción de este tramo se produjo después del retorno del Valle de Arán a la Corona de Aragón (Vilarrubias, D., “Era glèisa de Sant Andrèu...”, *op. cit.*, p. 361).

43 Brunet, S., “La naissance des Grands pardons...”, *op. cit.*, p. 126.

44 A resultas de la invasión de Sicilia por Pedro III el Grande de Aragón y de la excomunió dictada contra él, por el Papa Martín IV, el Valle de Arán fue invadido por las tropas francesas de Eustache de Beaumarchais, senescal de Toulouse, en noviembre de 1283. A pesar de que el Tratado de Anagni pone fin a este conflicto en junio de 1295, Francia no retornó el Valle de Arán, arguyendo que le pertenecía. Este nuevo litigio por la posesión de Arán no concluiría hasta 1313 cuando, por el Tratado de Poissy, el rey Felipe IV de Francia restituye el valle a Jaime II de Aragón.

45 Instrumento notarial de 1610 de donación del *Lignum Crucis* (00061 01051 Arxiu Diocesà d'Urgell).

46 Del Valle, C. y Ros, E., “Eth Mèstre Simon Socasau e eth sòn Talhèr. Identificació d'un taller de pintors en Aran de prumèrs deth sègle XVII”, en *1616 Ordinacions, pragmàtica e Edictes Reiaus dera Val d'Aran. Juan Fco. De Gracia*. CGA, Vielha, 2017, pp. 33-45.



Fig. 11. Escena de la Invención de Vera Cruz, 1584. Foto: E. Ros.

Cruz. Como muestra de ello, la escena de la invención de esta por parte de santa Helena aparece representada en el pilar que separa el ábside central de la absidiola norte, perteneciente al programa pictórico de 1584 (fig. 11).

Solo tres años más tarde de la llegada del *Lignum Crucis*, en 1613, Gracia<sup>47</sup> describe al milagroso Cristo crucificado, situado detrás del altar mayor y cubierto por tres

47 Gracia de Tolba, J. F., *Relación al Rey Don Phelipe...*, op. cit., p. 24.

cortinas, un hecho que, según explica, mueve a la devoción. Un siglo y medio más tarde, en 1758, Faci, encontrándolo dispuesto de igual manera, comenta que “esta diligencia es muy buena, para que se logre siempre el culto, y veneración de la Santísima Imagen, pues la facilidad de manifestar las Santas Imágenes suele entibiar en nuestros corazones humanos, y rudos, el fervor, y la devoción”<sup>48</sup>.

Tal es la trascendencia que alcanza la devoción que incluso un documento de carácter jurídico se refiere a ella. Se trata de las *Ordinaciones* de 1616<sup>49</sup>, decretadas por el rey Felipe III para regular el buen funcionamiento de las instituciones propias del Valle. En ellas, se dedica un capítulo a “La devoción de la Santa Cruz, y al ejercicio de las armas en su día”, que regula el concurso-ejercicio de tiro que el día de la festividad se realizaba, reconociendo el relevante papel de las milicias aranesas en las constantes guerras con Francia de los siglos XVI y XVII, así como las grandes victorias que habían alcanzado bajo la protección de la Santa Cruz de Salardú.

Por otra parte, conocemos que con anterioridad a 1646 la capilla había sido declarada por el Papado “altar privilegiado”, lo que concedía indulgencias a las almas del purgatorio por las misas de difuntos que allí se celebraran<sup>50</sup>. Posteriormente, el 27 de noviembre de 1676, el papa Inocencio XI renueva la prerrogativa por un septenio con la concesión de la indulgencia plenaria, a favor de los fieles difuntos a los que se apliquen dichas misas.

Y ya en siglo XVIII, además de la nueva recopilación de los milagros de fray Alberto Faci<sup>51</sup>, que incorpora una novena implorando la intercesión del Santo Crucifijo de Salardú, la documentación de la iglesia informa de la concesión de un nuevo jubileo el 22 de octubre de 1752 por parte del papa Benedicto XIII, así como de la fundación de la *Cofradía del Glorioso Santo Cristo*<sup>52</sup>. De hecho, ya se había intentado la creación de la cofradía en 1691, ya que constituía un requisito *sine qua non* para la obtención de un jubileo a perpetuidad<sup>53</sup>. Sin embargo, obtuvo escaso desarrollo, posiblemente por la fuerza y empuje del que gozaban las cofradías de la Virgen del Rosario y, en especial, la Cofradía del apóstol Santiago, de las que también hablaremos. A pesar de esto, la devoción al Santo Cristo continuó bien viva. Así, a principios de 1912, Mn. Josèp Condò e Sambeat, rector de Salardú entre 1910 y 1915 e ilustre poeta aranés, publicó una nueva novena, inspirada en la de fray Alberto Faci. También dedicó a la venerada imagen el poema *Ath deuant deth Sant Crist de Salardú*. En estas y otras de sus producciones literarias se rememoran algunos de los hechos y milagros que a la

48 Faci, R. A., *Santuarios singulares...*, op. cit., p. 7.

49 Gracia, J. F., *Ordinaciones; Pragmática y Edictos Reales del Valle de Arán*, Barcelona, 1616, p. 110.

50 Según consta en un documento fechado en 1646 (UD 00006 Censals i comptes - Salardú - 01043 - Parroquials. Arxiu Diocesà d'Urgell).

51 Faci, R. A., *Santuarios singulares...*, op. cit.

52 *Llibre de l'Església de Santa Creu de Salardú* (1636-1796), p. 78 (UD 00043 - 1636 1796 01049 Arxiu Diocesà d'Urgell).

53 Brunet, S., *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*, Pyré-Graph, Aspet, 2001, p. 344.



Fig. 12. Procesión de la Santa Cruz en 1914 (foto: AGA) y en la actualidad (foto: Archivo CGA).

santa imagen le son atribuidos. También se han publicado diversas versiones de los gozos al Santo Cristo.

### Procesión de la festividad de la Santa Cruz

Este gran fervor llevó desde tiempos inmemoriales a que, en la festividad de la Invencción de la Santa Cruz, el día 3 de mayo, los araneses acudieran en procesión hasta el Santo Cristo. Sin embargo, las disputas por el rango que debía ocupar cada pueblo y otros desmanes debieron de llegar hasta tal punto que, en 1728, el obispo de Comminges Olivier de Lubièrre du Bouchet prohíbe la celebración de procesiones en todo el Valle de Arán<sup>54</sup>. Sin embargo, a finales de abril de 1739<sup>55</sup> la prohibición se levanta, dictándose un detallado protocolo para todos aquellos que acudían a la procesión, esto es, los pueblos de los terzones, *terçons* en aranés, del tramo medio y superior del valle<sup>56</sup>. Además se ordena la separación de hombres y mujeres y otros aspectos, castigando con penas de excomunión su incumplimiento. Maurice Gourdon<sup>57</sup> en 1921 informa que, en la tribuna lateral norte de la iglesia de Salardú, se conservaba un gran panel de madera pintado que representaba a los distintos pueblos saliendo en procesión. Desgraciadamente, estas pinturas no se han conservado.

Sin embargo, a día de hoy, la solemne procesión, en la festividad de la *Santa Creu*, se mantiene muy viva en Salardú, constituyendo el acto principal de la Fiesta Mayor del pueblo (fig. 12). El Cristo en la Cruz románico continúa presidiendo la procesión<sup>58</sup> y bendiciendo el término, acompañado por todos los estandartes y cruces procesionales de los pueblos del Naut Aran.

54 Brunet, S., "La naissance des Grands pardons...", *op. cit.*, pp. 333-336.

55 UD 01046 Parroquials, Arxiu Diocesà d'Urgell.

56 Aunque estas unidades político-administrativas del Valle de Arán eran originariamente tres (de donde deriva su nombre), desde principio de la Época Moderna cada uno de ellos se subdividió en dos, dando lugar a los seis *terçons* actuales en que, desde el extremo inferior al superior, se divide el valle: Quate Lòcs, Lairissa, Marcatosa, Castièro, Arties e Garòs y Pujòlo.

57 Gourdon, M., "Au país d'Aran", *Revue de Comminges*, tomo XXXV (1921), Saint-Gaudens, p. 129.

58 Aunque su estado de conservación es bueno y estable, desde su restauración en 1997-98 se hace un seguimiento de la obra, la cual se ha dotado de una protección especialmente diseñada en caso de lluvia.

#### 4. *Salardú en clave de peregrinaje*

El hecho de analizar la iglesia de Salardú haciendo una relectura de todos sus elementos en clave de iglesia peregrinaje, nos ha permitido constatar detalles que hasta ahora pasaban prácticamente inadvertidos. Es más, si los ponemos en relación, nos permiten hablar de una iglesia que, desde el momento de su construcción, ya disponía de la intención de promover la peregrinación.

##### 4.1. *Las claves en la arquitectura exterior*

Los ábsides nos hablan del momento del inicio de la construcción del templo que, como ya se ha apuntado, se ha establecido sobre el primer tercio del siglo XIII. Determinados canecillos en los ábsides hacen referencia a dichos elementos asociados al culto y funciones de la iglesia. Nos fijaremos, concretamente, en tres (fig. 13).

En el primero, en el extremo sur de la **absidiola meridional**, aparece esculpido un Cristo sufriente de tres clavos, alusión clara a la advocación a la Santa Cruz y a la devoción por el Santo Cristo del interior. Su tipología de tres clavos nos permite fijar una cronología avanzada, ya en pleno siglo XIII y, por lo tanto, posterior a la imagen del interior. Tal elemento refuerza la hipótesis de que el templo fue erigido para albergar a la cruz.

En segundo lugar, el tercer canecillo de la **absidiola septentrional** alude directamente al Camino de Santiago, pues en él se representa la venera, icono asociado a la peregrinación jacobea ya en el siglo XII. La venera de Salardú presenta un círculo en su parte superior, posiblemente el ojal que permitiría coserla a las vestimentas del peregrino, pues como era tradición entonces, la vieira constituía la prueba de haber llegado a las costas gallegas.

El tercer canecillo que podría revelarnos más indicios se halla en el **ábside central**, a través de la presencia de un personaje con un sombrero de ala ancha, propio también del peregrino al protegerlo del sol y la lluvia.

En la fachada principal, suponemos, había existido una **galería porticada**, tal y como hemos descrito en el punto 2. Aunque en otras iglesias aranesas existen pequeños atrios para proteger las puertas, una galería tan amplia resulta excepcional en el contexto aranés y en toda la diócesis de Comminges. Se trata de espacios de transición entre el mundo profano exterior y el sagrado interior; a los que habitualmente se han atribuido funciones civiles, políticas y funerarias, pero ¿por qué razón solo lo encontramos en Salardú? ¿Podría haber tenido además la función de acoger a los peregrinos? Si tenemos presente la existencia del gran banco que se hallaría bajo el atrio, los peregrinos tendrían de un lugar de descanso, a salvo de las inclemencias meteorológicas.

La **fuelle** constituye otro elemento clave en el exterior de las iglesias de peregrinación, sin embargo, no disponemos de testimonios que se refieran a ella. A pesar de ello, no descartamos su existencia dado que actualmente existe una (¿reminiscencia de una anterior?). Además, al tratarse de un recinto fortificado y con funciones de



Fig. 13. Canecillos de los ábsides: Cristo, concha venera y peregrino. Foto: C. del Valle.

plaza de armas, podría haber pasado inadvertida por la documentación, al ser un elemento habitual en la explanada frente a la iglesia.

#### 4.2. Las claves en el interior del templo

En su interior, la iglesia de Salardú también presenta varias particularidades que no hallamos en otras iglesias de Ar n y que, en su conjunto, contribuyen a su carácter único como iglesia de peregrinación.

A priori, a ambos lados de las naves laterales y a los pies de la iglesia, se dispone un banco de piedra corrido, posiblemente coetáneo a la construcción del templo, con una clara función de dar cobijo y reposo a un mayor número de fieles. El coro también posibilita dicha misión. En este caso, además de disponerse sobre el último tramo de la nave central, se proyecta a ambos lados hacia las naves laterales, cubriendo hasta el primer tramo de cada una. Esta disposición del coro con funciones de tribuna permitiría, a su vez, contemplar al Cristo y sus capillas laterales.

El sistema de cubiertas se sostiene por tres pilares cruciformes que separan la nave central de las laterales. Si prestamos atención al segundo pilar que separa la nave central de la septentrional, dispone de un ensanchamiento en su parte inferior, hecho en origen para albergar un receptáculo bajo un arcosolio (fig. 14). En su parte frontal destaca un bloque cuadrangular, esculpido en talla en reserva, con la representación de una roseta de seis pétalos y una cruz griega a los extremos, ambos circundados por un medallón. Entre ellos, hallamos lo que aparentemente parece una flor de lis,



Fig. 14. Receptáculos en el pilar y en el muro meridional. Foto: C. del Valle.

aunque sus contornos nos recuerdan al perfil de un cáliz, elemento dotado de sentido eucarístico, así como también lo es la roseta. Dicho trabajo presenta afinidad con los elementos esculpidos en la portada, de modo que podría situarse a mediados del XIII. Aunque tradicionalmente se ha apuntado a que su función debía ser la de pila benditera, su ubicación, demasiado alejada de la puerta, nos induce a plantear que estuviera destinado a la donación de determinadas ofrendas, dado que se halla dispuesto en un lugar visible de la iglesia. Además, refuerzan esta función las sujeciones de hierro que sujetarían una reja, aún visibles en la parte superior de la hornacina y en la parte frontal del receptáculo.

Camino al primer tramo de la nave, justo antes de llegar a la absidiola de la Epístola, se dispone otro **receptáculo** similar, cuya composición está dotada de los mismos elementos: cubeta embebida en el muro, un arcosolio con la misma anchura y la presencia de sujeciones que atestiguan que se cerraría con una reja (fig. 14). No obstante, en este caso la cubeta difiere bastante de la que hemos visto, tanto por su tosca factura como por sus motivos ornamentales, a nuestro entender indescifrables (una especie de “m” minúscula muy alta, una cruz latina potenziada y una serie de semiesferas en relieve). Además, se halla en una posición más discreta. En este caso, sí que podría tratarse de un elemento reaprovechado dado que se asemeja a las pilas para guardar el aceite que hallamos en numerosas iglesias de la zona. Aun con todo, su composición nos indica que fue usado como receptáculo para donaciones.

Más claro aún es el caso del **receptáculo del pequeño muro** donde se encaja la reja del presbiterio (fig. 15). Se trata de un bloque de piedra que ha sido vaciado en su



Fig. 15. Receptáculo para ofrendas al altar. Foto: C. del Valle.

interior, creando una pequeña cavidad cilíndrica. Afortunadamente, se ha conservado su tapa y parte de los elementos que permitirían cerrarlo, gracias a una cadena. Lo que más nos sorprende es su ubicación, dado que parece estar destinado a las ofrendas de los fieles que cruzaban las puertas de la reja y entraban al presbiterio. Suponemos que debía ser el último *tributo* a pagar para poder acceder a la apertura de la reja y así poder adorar al Cristo, sin ningún obstáculo visual, y hacerse merecedor de las indulgencias.

A todos estos receptáculos, cabe añadir el **mobiliario** con funciones de custodia que no conservamos, si bien por la documentación sabemos de su existencia. En 1833 se realiza un arca tras el altar mayor para guardar los votos y limosnas al Santo Cristo.<sup>59</sup> Igualmente, en una fotografía de 1907 (fig. 16) observamos que en la parte derecha del presbiterio existía un banco con funciones de arca.

### El presbiterio: la evolución del entorno del Santo Cristo

Son muy pocos los indicios de los que disponemos para recrear la ubicación inicial de la talla en la iglesia. Lo que s  que se conoce es la estructura del altar a partir de época renacentista, hasta que fue destruido durante la guerra civil española.

59 Libro de Arriendos, cargos y descargos de las cuentas de los bienes de la Fábrica de la Iglesia de la villa de Salardú, desde 1800 en adelante.

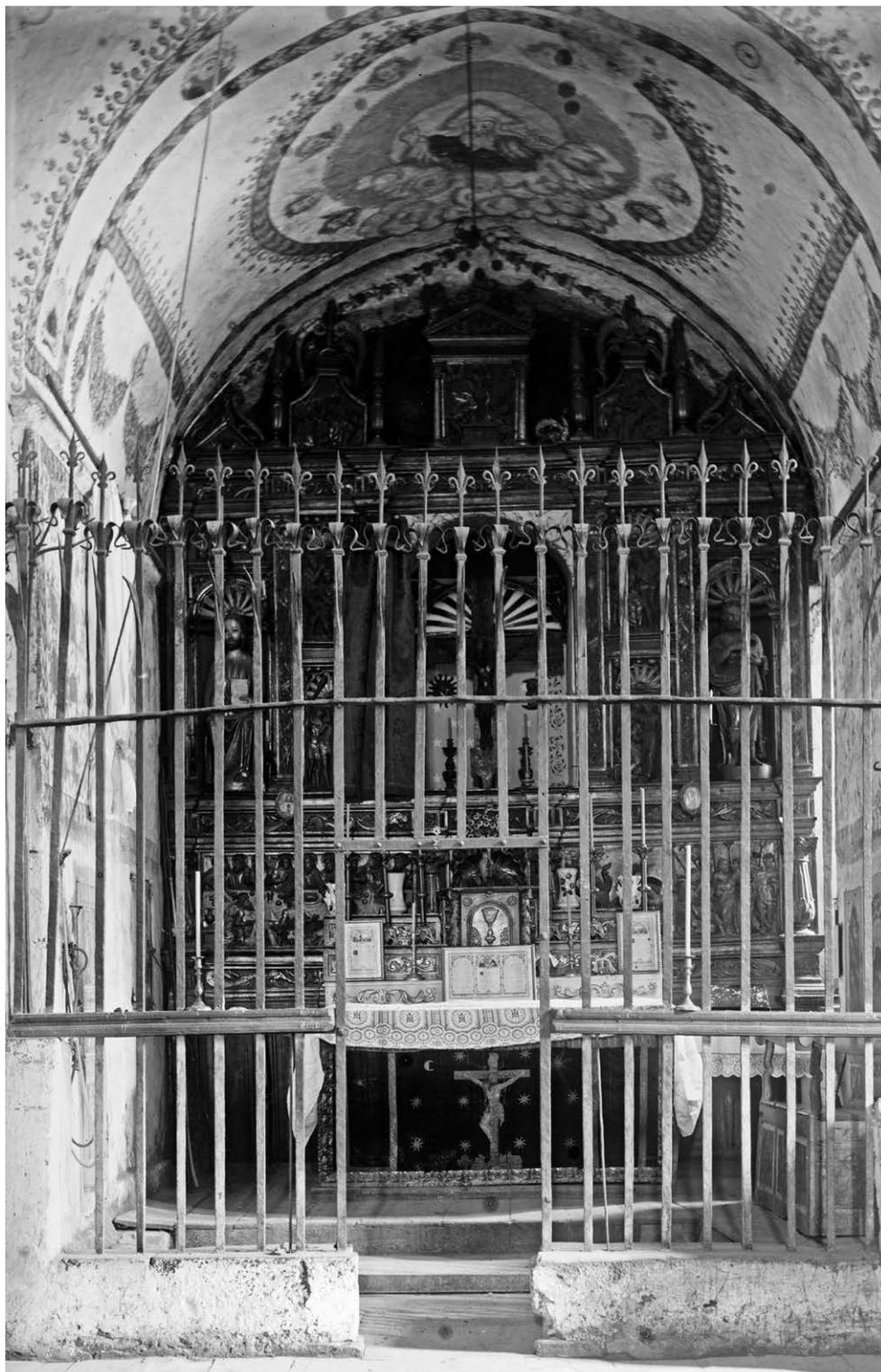


Fig. 16. Altar mayor. Juli Soler Santaló (Archivo fotográfico CEC), 1907 (Cliché D 1068).

Diversas fotografías de archivo, de finales del siglo XIX y principios del XX<sup>60</sup>, muestran un retablo plenamente renacentista, de grandes dimensiones, dedicado a la Pasión de Cristo, un marco totalmente acorde al tema de la Santa Cruz (fig. 16).

El Santo Cristo ocupaba la hornacina central, acompañado del Sol y la Luna, representados en el plafón del fondo. A pesar de ser la imagen central, el Cristo se disponía solamente para ser contemplado, pues se ubicaba a una altura considerable, tras el altar y sin ningún elemento aparente que lo conectara físicamente con los feligreses. A ambos lados de Cristo, en el registro medio del retablo renacentista, otras dos hornacinas alojaban dos santos, también desaparecidos en 1936: un san Juan Bautista renacentista y un santo sedente (¿san Andrés?) de entorno al 1300. La imagen gótica debió de ser de gran importancia, dado que en época renacentista, la hornacina que la alojó fue hecha ex profeso, igual que la que alojaba al Cristo.

Cronológicamente, el retablo podría coincidir con las pinturas renacentistas del presbiterio de 1540, dado que el programa pictórico no se extiende tras el retablo. Asimismo, la elección y posición de las tallas de san Andrés y san Juan Bautista en dicho retablo no son gratuitas. Se disponen perpetuando las escenas renacentistas de los martirios de ambos santos, que habían sido pintadas en los muros laterales del presbiterio en 1540.

Tal y como ya atestiguaron Gracia en 1613 y Faci en 1758, a principios del siglo XX la *moda* de las cortinas en torno al Santo Cristo aún estaba vigente, como se muestra en las imágenes de archivo. Estas también nos revelan la existencia de otra reja, parecida a la del presbiterio, que cerraría el primer tramo de la nave lateral norte. Como las fotografías solo muestran el altar y un tramo del lateral norte, desconocemos si existiría otra reja en el primer tramo del presbiterio sur, por lo que no lo descartamos. El hecho de disponer de una reja lateral, en una posición tan avanzada, no nos debe sorprender, puesto que justo en este primer tramo de la nave lateral norte, en el muro perimetral, se abre un gran arcosolio, hecho en el momento de construcción de la iglesia. Actualmente, dicho espacio se halla cerrado por unas puertas de madera, con funciones de armario pero, accediendo al mismo, se puede percibir su profundidad. Además, las pinturas de época renacentista de 1584 integran dicho arcosolio, rodeándolo con una cenefa roja, lo que nos permite concluir que se usaría como pequeña capilla lateral.

Lamentablemente, la iglesia fue saqueada y sus obras quemadas durante la guerra civil española. Por suerte, el Santo Cristo había sido puesto a buen recaudo junto con otras obras de gran relevancia patrimonial de la provincia. Primero, se custodió en Lérida y posteriormente, en Zaragoza. Al acabar la guerra, fue devuelto a su iglesia, instalándose en una nueva estructura dentro del presbiterio. Tras el altar mayor, se elevaba un podio con el Cristo, enmarcado por un arcosolio de madera, al que se accedía por un entarimado de madera con funciones de camarín.

---

60 Cliché D-1068, de 1907, hecho por Juli Soler i Santaló (Archivo fotográfico Centre Excursionista de Catalunya).

En 2006, durante los trabajos de adecuación del presbiterio y el desmontaje del entarimado de madera existente tras el altar mayor, se descubrieron algunos elementos de la estructura medieval del altar. Así, apareció parte del enlosado original en el que se insertaban tres bases, decoradas con cordones y semiesferas en relieve, en una posición simétrica: las de los extremos alineadas, de sección circular; mientras que la central, de sección cuadrangular, algo más avanzada (fig. 17). En una posición algo más retrasada, se encontraba un gran pilar de obra, medio arruinado, que sostenía la gran ara del altar. Contenía dos fustes, que se correspondían con la base central y una de las laterales, y falta el correspondiente a la tercera base.

Ello parece indicar que, en origen, la gran ara de altar estaba sostenida por tres pies, en su parte delantera, y por el pilar de obra, en la parte posterior.

Se pudo comprobar que el enlosado se halla directamente sobre la roca natural del peñón sobre el que se erigió la iglesia. Se apreció una notable diferencia entre la factura cuidada del pavimento existente delante de las bases, integrado por losas de buenas dimensiones, y la factura más tosca de la parte posterior, con losas más pequeñas e irregulares y a un nivel ligeramente inferior. Este cambio de nivel y factura lo podría explicar el hecho de que la parte interior sirviera de nivelación o base a una estructura, situada detrás del altar mayor: posiblemente un baldaquino de piedra, que abarcaría el espacio entre los pies de altar y la concavidad absidal. Podría reforzar dicha hipótesis la existencia en el muro perimetral del ábside, de una pequeña banqueta muy irregular, que en la intervención se rehízo y regularizó y que, a día de hoy, se puede percibir tras la vitrina que presenta al Santo Cristo.

Los elementos descritos nos permiten suponer que, al poco de la construcción, se debió de erigir tras el altar mayor una estructura similar a la que hemos visto en San Justo de Valcabrère, donde se custodiaria el crucifijo y que permitiría a fieles aproximarse por la parte posterior.

Si tenemos en cuenta el carácter procesional de la cruz, el largo pie que permitiría portarla a modo de estandarte a su vez serviría para insertarla en el centro del supuesto altar mayor en época románica. Lamentablemente, en el Valle de Arán, no nos han llegado ejemplos de mobiliario de altar de dicha época.

Coetáneamente al supuesto baldaquino de piedra, tampoco descartamos la presencia de un rejado que cerrase el presbiterio. La actual puerta de la reja (“neorrománica”) parece haber sido hecha, o más bien rehecha, a imagen y semejanza de una anterior reja, con motivos totalmente propios del románico, muy similares a los que hallamos en la iglesia de Saint-Aventin de Larboust.

A partir de 2007, se dotó al presbiterio de su aspecto actual. De este modo, un nuevo altar se trasladó al exterior del mismo, frente a la reja, reservando así el presbiterio exclusivamente a la imagen del Santo Cristo, expuesto y protegido por su actual vitrina, cumpliendo con las debidas medidas de seguridad y conservación preventiva.

A día de hoy es visitado por cientos de turistas y fieles que, como si de peregrinos se tratase, lo siguen alabando por sus cualidades artísticas o movidos por su devoción.



Fig. 17. Disposición de las tres bases del altar mayor en su posición original. Foto: E. Ros.

## 5. Otras devociones

La del Santo Cristo no constituye la única devoción en la iglesia, aunque sí la más relevante y el principal motor de las peregrinaciones. Los altares laterales, situados en las absidiolas meridional y septentrional, estuvieron hasta 1936 dedicados a la Virgen del Rosario y a Santiago apóstol respectivamente<sup>61</sup>. Ambas advocaciones parecen muy antiguas, seguramente desde el mismo momento de la consagración de la iglesia. Además existía otro pequeño altar, dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, del cual no se especifica ubicación.

### 5.1. Capilla y cofradía de la Virgen del Rosario

Si tenemos en cuenta la coincidencia entre la fecha de construcción de la iglesia, a partir del primer cuarto del siglo XIII, la instauración de la devoción a la Virgen del Rosario por santo Domingo de Guzmán en 1208 y el hecho de que su rezo fuese

---

61 Libro de Arriendos, cargos y descargos de las cuentas de los bienes de la Fábrica de la Iglesia de la villa de Salardú desde 1800 en adelante. Archivo arciprestal de Vielha.

propagado y utilizado para combatir la herejía albigense, no parece descabellado considerar que se trate de la dedicación originaria de la capilla. Consideramos testimonio de esta dedicación el rosario que aparece pintado justo encima del arco de la absidiola sur en época moderna, del conjunto pictórico ejecutado en 1584. La documentación parroquial<sup>62</sup> informa de la existencia de la Cofradía del “Roser” desde como mínimo el año 1661. Queremos hacer especial hincapié en el hecho de que el rezo comunitario del rosario, completo (los 5 misterios), es una de las acciones premiadas por la Iglesia con indulgencia plenaria.

### 5.2. Capilla y Cofradía de san Jaime

Por el contrario, la dedicación de la capilla del Evangelio a san Jaime (absidiola norte) se hace evidente desde el momento de la construcción, tal y como atestigua la vieira representada en uno de los canecillos. En el interior, las pinturas que decoran la capilla narran, a lo largo de siete escenas<sup>63</sup>, el doble milagro del peregrino ahorcado injustamente y del gallo y la gallina<sup>64</sup>, que adquirió una extraordinaria popularidad y difusión a partir del siglo XIV a lo largo de las rutas jacobeanas. Estas pinturas corresponden a la tercera fase pictórica de la iglesia, realizada en 1622, como recuerda la inscripción de la escena final. Cabe pensar que sustituyen a otras pinturas cuya temática desconocemos. Seis pequeñas escenas se reparten entre el intradós y el extradós del arco. Las pinturas del intradós se encuentran prácticamente perdidas. Sin embargo, en el compartimento central es posible discernir parte de un nimbo y algunas manchas de color que interpretamos como la imagen de san Jaime apóstol, titular de la capilla. En el compartimento de la derecha se distinguen un personaje nimbado, vestido con una túnica corta de color rojo, bordón y sombrero de peregrino, quien, sin duda, representa a Santiago, y enfrente, otro personaje de dimensiones menores. La escena figurada en el compartimento izquierdo ha desaparecido totalmente.

En el extradós del arco (fig. 18), en el compartimento situado a la izquierda, vemos a Santiago, con las mismas vestimentas que en la escena descrita y, al otro lado, un joven peregrino vestido con calzón abombado, mientras que en el centro, muy perdido, unas líneas y manchas corresponderían a otros personajes. Pensamos que podría tratarse de la escena de la inculpación del joven peregrino, al encontrarse en su escarcela la copa de plata sustraída. Ocupa el compartimento central un carro de ruedas macizas tirado por un caballo. En el carro va el condenado, atado con cuerdas

62 Censales del Roser (UD 00053 01051 Parroquials. Arxiu Diocesà d'Urgell).

63 Bianco, R. en *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Edizione Compostellane. Perugia 2017, p. 88, observa que en las representaciones localizadas en iglesias italianas, las versiones más sintéticas del famoso milagro se hallan en iglesias dedicadas al Apóstol, mientras que las más extensas se encuentran en iglesias con otras dedicaciones. En la iglesia de Salardú, bajo la advocación de san Andrés y de la santa Cruz, también constatamos que el pintor concibió una representación extensa del milagro, distribuida en siete escenas.

64 Del Valle, C. y Ros, E., “Eth Mèstre Simon Socasau...”, *op. cit.*, pp. 39-40.



Fig. 18. Escenas del milagro del ahorcado (1622). Foto: C. del Valle.

y con la cabeza cubierta. En el compartimento derecho, el mejor conservado, vemos al centro la horca de la que cuelga el joven peregrino y Santiago, a su derecha, que lo sostiene por los pies. Al otro lado, los padres del condenado, en actitud de oración, contemplan el milagro.

La segunda y última parte del relato se representa en el muro lateral del presbiterio, en una escena de mayores dimensiones (fig. 19). Ahí, vemos al corregidor y a dos de sus invitados, sentados detrás de una mesa puesta con dos platos y una gran bandeja circular, dentro de la cual se encuentra la gallina entera y resucitada. A un lado, los padres del joven que, arrodillados, asisten al nuevo prodigio mientras que otro personaje, en pie, al otro extremo de la escena, lo contempla boquiabierto.

La inscripción al pie de la escena, además del año de ejecución, el 1622, recuerda al *bayle*, al rector y a otras personalidades del momento. Podríamos suponer que las pinturas se debieron a un encargo de la Cofradía de san Jaime. Si bien no tenemos constancia documental de su existencia en esta fecha, en los primeros estatutos u ordenaciones de la cofradía conservados, datados en 1669<sup>65</sup>, se afirma que esta ya había sido erigida y dotada en tiempo pasado. Sabemos que era la cofradía más numerosa de la villa y que perduró hasta entrado el siglo XX<sup>66</sup>. También que, a partir de 1829, se constituyó en sociedad montepío.

65 Parroquia Salardú. Documentos diversos y fragmentos (UD 00012 01043 Parroquials. Arxiu Diocesà d'Urgell).

66 De hecho, en el caso de Salardú, el *Llibre de la Cofradia del Gloriós Apòstol Sant Jaume novament establerta o restaurada en 1788*, (Archivo Arciprestal de Vielha), registra ingresos de nuevos cofrades hasta 1910.



Fig. 19. Escena del milagro del gallo y la gallina (1622). Foto: E. Ros.

### 5.3. La asociación al peregrinaje jacobeo: las pinturas del doble milagro del ahorcado y del prodigio del gallo y de la gallina

Las cofradías dedicadas al apóstol Santiago, en general, además de devotos y fieles que deseaban conseguir la remisión de pecados mediante indulgencias<sup>67</sup>, estaban también a menudo integradas por fieles que hubieran peregrinado a Santiago o que tuvieran intención de hacerlo. También, entre sus miembros había personas que contribuían a que otros pudieran emprender el camino o que prestaban ayuda a peregrinos de

67 En el libro referenciado en la nota precedente consta la concesión el 20 de mayo de 1788, por parte del Papa Pío VI, de indulgencia plenaria a los cofrades y *cofradesas* que cumplieran con determinados preceptos.

paso. Dentro de este contexto, nos parece que una muy buena forma de promover el peregrinaje podría haber sido representando el milagro más famoso del santo en las paredes de la capilla dedicada a él.

De hecho, las versiones más antiguas del milagro del joven peregrino, injustamente ejecutado en la horca, sitúan los hechos relativamente cerca del Valle de Arán: en la ciudad de Toulouse de Languedoc, aguas abajo del mismo río Garona que, al poco de nacer, discurre a los pies de la villa de Salardú. Según el relato del *Liber Sancti Jacobi* (c. 1137)<sup>68</sup>, sucedió a unos ricos peregrinos alemanes –padre e hijo– a quienes un codicioso hostelero acusó de robo, colocando en su equipaje mientras dormían una copa de plata. Conducidos ante el juez, este libera al padre y condena al hijo a morir en la horca. Ya de regreso de la peregrinación, el padre, con gran asombro, ve que su hijo, aunque colgado, continúa vivo y sostenido por Santiago. Conocido tal prodigio, liberaron al chico, mientras que se colgaba al hostelero. El mensaje del relato parece dirigido a tranquilizar a aquellos que pensaban emprender el peregrinaje, al garantizarles la justicia humana contra atropellos o delitos cometidos contra peregrinos o a advertir a quienes se hacían pasar por peregrinos con el fin de delinquir. Pero sobre todo ante las limitaciones de la justicia humana, ¡garantiza la protección del mismo apóstol Santiago!

El relato pasó posteriormente, con algunos pequeños cambios, a la *Leyenda Dorada* de La Voragine (1264)<sup>69</sup>. Sin embargo, a principios del siglo XV, Nompar, señor de Caumont, quien había peregrinado a Santiago en 1417, añadió una nueva versión que introducía cambios substanciales a la leyenda<sup>70</sup>. Por primera vez, la hija del posadero es quien realiza, por despecho, no por codicia, el acto malvado contra el joven peregrino, que viaja ahora acompañado por su padre y madre. Sin embargo, los tres peregrinos continúan siendo alemanes. Los hechos se sitúan ahora en la localidad de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja). Además, se añade al final un segundo milagro, ya que cuando los padres del peregrino informan al juez de que su hijo ha permanecido vivo gracias a la intercesión de Santiago, se muestra incrédulo y se burla de ellos, asegurando que su hijo tenía tanta vida como el gallo y la gallina que estaba a punto de comerse. En ese momento, las dos aves de corral saltan del plato vivas y, ante tal prodigio, el corregidor libera al hijo de los peregrinos alemanes.

Junto al milagro del ahorcado, este nuevo prodigio alcanza gran difusión en los relatos de viajes y en la literatura hispánica y europea. También alcanzaron gran impacto en el arte europeo entre los siglos XIII y XVII. Sin embargo, sorprende el escaso número de representaciones conocidas en el ámbito hispano<sup>71</sup>, en contraste con la

68 *Liber II- De miraculi sancti Jacobi*, cap. V.

69 De la Voragine, S., *Leyenda dorada*, Trad. del latín por José M. Macías, Cap. XCIX, Santiago el Mayor, apartado 5, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 401-402.

70 *Voiatge a Saint Jaques en Compostelle et a Notre Dame de finibus terrae*, 1417.

71 Además de Salardú, el ejemplo más antiguo lo constituye el retablo de Sant Jaume de Frontanyà, de inicios del s. XIV (Museo Diocesano y Comarcal de Solsona); el segundo, un relieve del púlpito de la catedral compostelana (s. XVI); otros dos de la catedral de Santo Domingo de la Calzada (en el sepulcro del santo del s. XIV y en unas tablas pintadas del siglo XVI).

alta densidad de las mismas, especialmente en la zona alpina (Suiza, sur de Alemania y norte de Italia)<sup>72</sup>. También son numerosas en el norte de Francia y en Bélgica. Y en menor número en las en las regiones más meridionales, donde, en especial, se hallan localizadas en Italia<sup>73</sup>. El incremento de estas representaciones en el arte de los siglos XV y XVI, especialmente, en el sur de Alemania (Franconia y zonas adyacentes) y Suiza<sup>74</sup>, se ha interpretado como una campaña para promocionar o relanzar la peregrinación jacobea en un momento de crisis, debido a la inseguridad de los caminos y a la aparición de la teología protestante. En esta campaña, que podríamos llamar *publicitaria*, el milagro del gallo y la gallina, por lo pintoresco y llamativo, supondría una buena estrategia reclamando la atención de potenciales peregrinos. Todo ello explicaría que el mayor número de representaciones se ejecutaran en los lejanos lugares de origen de aquellos a los que se pretendía atraer.

Dentro de esta lógica, Salardú, aunque alejado de las grandes rutas compostelanas, pero importante centro de peregrinación en el ámbito de la región central pirenaica, debió de actuar como punto de partida para aquellos paisanos que emprendían largas rutas de peregrinaje. El relato del hombre que fue a implorar la protección del Santo Cristo antes de emprender su peregrinaje a Tierra Santa, da fe de ello (ver apartado 3.2. La devoción. *Milagros*). También los múltiples testimonios jacobeos de la iglesia (la dedicación de una capilla, dos canecillos, las representaciones del milagro del ahorcado y del gallo y la gallina o la existencia de la cofradía de Santiago) son pruebas suficientes de la asociación al peregrinaje jacobeo de la iglesia, bien como punto de partida, bien como una etapa en el camino donde visitar un afamado Cristo milagroso que incorporaba una reliquia de la Vera Cruz.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 14-V-2019

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 14-VI-2019

---

72 Calvo Salgado, L.M., "El milagro del gallo y la gallina en la literatura popular europea del siglo XVI", en Pérez Escoto, J. (coord.), *Literatura y milagro en Santo Domingo de la Calzada*, Logroño, 2002, pp. 13-28; Piccat, M., "Il miracolo jacobeo del pellegrino impiccato: riscontri tra narrazione e figurazione", en Scalia, G. *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, Università degli studi di Perugia 1985, pp. 287-310. Ver también Michel, J., *Iconographie du pèlerin et du pèlerinage, XIe-XVIe siècle*, Tesis doctoral defendida en 2011 en École Pratique des Hautes Études de Paris; Michel, J., "Vivre le voyage médiéval avec les images du pèlerin pendu dépendu", en *Saint Jacques Info* <http://lodel.irevues.inist.fr/saintjacquesinfo/index.php?id=323>, 9/2/16 y "Légende du pendu dépendu" en [http://www.xacobeo.fr/ZF2.01.leg.SDCalzada\\_3.htm](http://www.xacobeo.fr/ZF2.01.leg.SDCalzada_3.htm), 2/2/19. Ver también Baierl, E., *Da sprungen due huener zu hant ab dem spiesz. Die Legende des Galgen- und Hühnerwunders des hl. Jakobus mit besonderer Berücksichtigung der Tradition Franks*, 2004.

73 Jacomet, H., "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIIIe-XVe siècles)? A propos des exempla IV, V et XIV du Codex Calixtinus, in Santiago e l'Italia", en Caucci Von Saucken, P. (coord.), *Convegno Internazionale di Studi*, Perugia, 2005, pp. 289-459; Bianco, R. en *La conchiglia e il bordone...*, op. cit., pp. 83-98.

74 Baierl, E., *Da sprungen due huener zu...*, op. cit.

# Los santos militares de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo), mediadores espirituales contra la muerte del alma

Francisco Singul (\*)  
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

**Resumen:** la iconografía de Santiago como *Miles Christi* es imagen simbólica del evangelizador y santo patrono de *Hispania*, ecuestre defensor –material y espiritual– de sus fieles ante el mal, originalmente empleada en banderas y sellos heráldicos. Una imagen que se hace explícita y popular en su versión como matamoros –a veces en conjuntos narrativos–, un apóstol vencedor que acude ante la llamada de su grey, y cuya presencia responde a la devoción de los fieles (templo) o a su representatividad heráldica (castillo, puerta, fachada), sin referencia a un acontecimiento concreto. Este es el ejemplo de Labrada, pese a la crudeza de la escena: el de un apóstol matamoros que forma parte de un ciclo devocional de santos mediadores para beneficiar a las almas en el Más Allá.

**Palabras clave:** iglesia de Santa María de Labrada, Santiago matamoros, pintura mural gallega, siglo XVI, iconografía jacobea.

---

## *The Militars Saints of Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo), Spiritual Advocates against the Soul's Death*

**Abstract:** the iconography of Santiago as *Miles Christi* is a symbolic image of the evangelizer and patron saint of *Hispania*, the equestrian defender –material and spiritual– of his followers before evil, originally used in flags and heraldic seals. An image that becomes explicit and popular in its version as “matamoros” –sometimes in narrative sets–, a winning apostle who comes before the call of his flock, and whose presence responds to the devotion of the faithful (temple) or to his heraldic representativeness (castle, door, facade), without reference to a specific event. This is the example of Labrada, despite the harshness of the scene: that of a “matamoros” apostle that is part of a devotional cycle of mediating saints to benefit souls in the Hereafter.

**Keywords:** church of Santa María de Labrada, Santiago matamoros, Galician mural painting, 16th century, Jacobean iconography.

---

(\*) Agradezco las fotografías de Alfredo Erias Martínez.

## Os santos militares de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo), mediadores espirituais contra a morte da alma

**Resumo:** a iconografía de Santiago como *Miles Christi* é imaxe simbólica do evanxelizador e santo patrón de *Hispania*, ecuestre defensor –material e espiritual– dos seus fieis ante o mal, orixinalmente empregada en bandeiras e selos heráldicos. Unha imaxe que se fai explícita e popular na súa versión como matamouros –ás veces en conxuntos narrativos–, un apóstolo vencedor que acode ante a chamada da súa congregación, e cuxa presenza responde á devoción dos fieis (templo) ou á súa representatividade heráldica (castelo, porta, fachada), sen referencia a un acontecemento concreto. Este é o exemplo de Labrada, pese á crueza da escena: o dun apóstolo matamouros que forma parte dun ciclo devocional de santos mediadores para beneficiar as almas no Máis Alá.

**Palabras clave:** igrexa de Santa María de Labrada, Santiago matamouros, pintura mural galega, século XVI, iconografía xacobeá.

### *Un templo rural mindoniense y su pintura de los siglos XV y XVI. Devociones e iconografía*

La iglesia parroquial de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo, obispado de Mondoñedo-Ferrol) es un modesto templo rural de origen medieval, propiedad del monasterio de Monfero y curato desde el siglo XIII<sup>1</sup>, dedicado al servicio de la salvación de los fieles de su entorno<sup>2</sup>; una cura de almas en la que interviene un conjunto de santos intermediarios, abogados ultraterrenales, a quienes la comunidad rural cercana acudía en busca de consuelo espiritual, en un tiempo de incuria doctrinal y pobreza pastoral comprendido entre las últimas décadas del siglo XV y la primera mitad del XVI<sup>3</sup>. De época medieval se conserva la nave del templo, de planta rectangular, cubierta con armadura de madera y tejado a dos aguas, cuyos muros longitudinales soportan el programa pictórico; unido a ella por un arco triunfal de medio punto rebajado se abre el espacio presbiterial, más estrecho que la nave, construido en la segunda mitad del siglo XVIII, al igual que la sacristía, la fachada y la escalera del campanario<sup>4</sup>.

1 “Labrada (Guitiriz). Iglesia parroquial de Santa María”, en *Inventario artístico de Lugo y su provincia*, t. III, Madrid, 1980, pp. 316-320; López Sangil, J. L., *Historia del Monasterio de Santa María de Monfero*, A Coruña, Diputación, 1999, p. 30.

2 López Alsina, F., “Da protoparroquia ou parroquia antiga altomedieval á parroquia clásica en Galicia”, en García Pazos, F. (coord.), *A parroquia en Galicia. Pasado, presente e futuro*, Santiago, Xunta de Galicia, 2009, p. 72.

3 Barreiro Mallón, B., “Clero rural y religiosidad popular en la Galicia de tiempos de Carlos V”, en Eiras Roel, A. (coord.), *El Reino de Galicia en la época del emperador Carlos V*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 823-846, especialmente 842-846.

4 Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada (Guitiriz, diócesis de Mondoñedo)”, *Estudios Mindonienses*, nº 18 (2002), p. 1171.

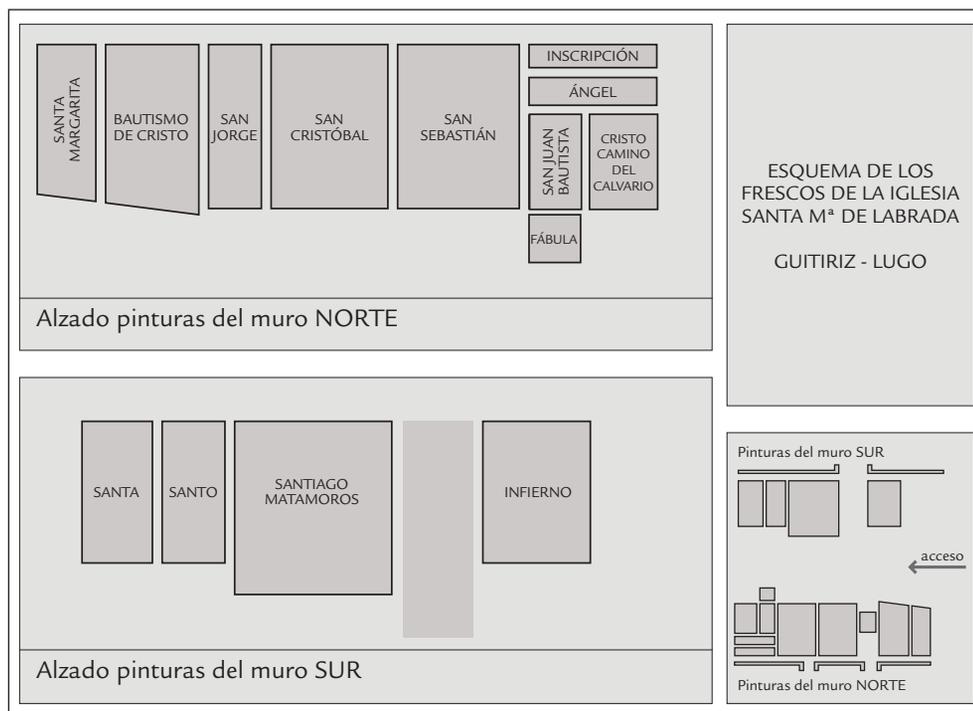


Fig. 1. Esquema de los frescos de la iglesia de Santa María de Labrada, Guitiriz (Lugo).

El interior del sencillo ámbito congregacional, destinado a la reunión de la asamblea, muestra unos frescos realizados en diversas campañas acometidas en años distintos<sup>5</sup>, destinados a transformar el espacio sacro con una serie de escenas que, a pesar de la coherencia de su mensaje iconográfico-devocional, no constituyen un ciclo unitario (fig. 1). En el lateral norte, a partir del arco triunfal, se disponen las siguientes escenas, enmarcadas por una cenefa con un motivo decorativo vegetal: en primer lugar, un conjunto de cuatro episodios –en su origen quizá fueron cinco–, atendiendo a una ordenación del grupo con tendencia a la simetría para aprovechar el escaso espacio de muro dispuesto. Aparece en lo alto una cenefa con la inscripción ESTAS OBRAS FEZO FAZER F(...) BAS (fig. 2), fórmula típica de fines del siglo XV y primer cuarto del XVI referida al promotor de la campaña fresquista, quizá el cura párroco o más bien, dada la pobreza material y espiritual del clero parroquial de la diócesis<sup>6</sup>, al abad del monasterio de Monfero. Bajo ella se sitúa un ángel mostrando dos elementos propios de los *Arma Christi*, la Cruz y la lanza de Longinos, y bajo esta

5 *Ibidem*, pp. 1174-1211.

6 Los bajos beneficios económicos, la incultura, rudeza y escasez de preocupaciones espirituales del clero parroquial mindoniense de la época es una de las conclusiones que se pueden extraer de las visitas pastorales a las parroquias de la diócesis durante el siglo XVI, según Barreiro Mallón, B. y Rey Castelao, O., "La diócesis de Mondoñedo en la Edad Moderna", en García Oro, J. (coord.), *Lugo, Mondoñedo-Ferrol, Orense. Historia de las Diócesis Españolas*, 15, Madrid, BAC, 2002, pp. 272-274 y 287.



Fig. 2. Inscripción y ángel.

figura la escena de Jesús camino del Calvario, portando la cruz y acompañado por cuatro soldados que lo atormentan (fig. 3). La lógica continuación de esta escena se vería posiblemente en la capilla mayor original, donde pudo estar la Crucifixión, junto con la Anunciación, como sugiere el grupo que había en la cabecera en 1628<sup>7</sup>.

A la izquierda de este camino al Calvario se encuentra san Juan Bautista (fig. 4), cuyo nombre está escrito en caracteres góticos del siglo XV; el fresco reproduce la iconografía del profeta barbado y con abundante cabellera, ataviado con túnica de pelo de camello y portando en su mano izquierda el Libro con el Cordero Místico, mientras con la derecha señala al Cristo de la Pasión (fig. 5). Con este gesto rompe el marco y favorece un vínculo inequívoco con “el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Juan 1:29). Bajo la representación del Bautista aparece otro recuadro con un tema profano, en el que intervienen un gallo y quizá un zorro –el mal estado de la pintura dificulta su interpretación–, posible alusión a una fábula introducida en la península ibérica por flamencos y alemanes, muy en boga a fines del siglo XV en ámbitos artísticos y literarios, en la que un zorro alimenta la vanidad de un gallo para comérselo, advirtiendo de este modo del peligro que suponen los engaños y la hipocresía<sup>8</sup>.

7 Véase el documento relativo a la visita pastoral de 21 de septiembre de 1628 del *Libro de Fábrica de Santa María de Labrada (1621-1849)*, del Archivo Histórico Diocesano de Mondoñedo, publicado en Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada...”, *op. cit.*, p. 1207.

8 Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada...”, *op. cit.*, pp. 1178-1180.



Fig. 3. Cristo camino del Calvario.



Fig. 4. San Juan Bautista.



Fig. 5. Inscrición y ángel, san Juan Bautista, Cristo camino del Calvario y martirio de san Sebastián.



Fig. 6. Martirio de san Sebastián.



Fig. 7. San Cristóbal.



Fig. 8. San Jorge alanceando al dragón.

A continuación destaca un fresco de gran presencia: el martirio de san Sebastián (fig. 6), expuesto en un interior palaciego –en contra de la difundida narración de *La Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine, que sitúa la escena en un campo– con detalles de ambiente, como las telas con brocados que recubren el muro del fondo, un vistoso pavimento ajedrezado, aunque de fallida perspectiva, y un fino pilar gótico –en lugar de un árbol– al que sujetan al santo militar. El cuerpo del mártir pretoriano ya está traspasado de saetas<sup>9</sup>, mientras un ballestero –casi desaparecido por causa de un vano– prepara su arma y otro apunta para disparar. A la izquierda de san Sebastián, que contó con gran devoción en época bajomedieval por su carácter militar y de protector contra la peste, antes de la masiva adopción de san Roque, se presenta en el centro del muro norte san Cristóbal cruzando las aguas de un río, cargando en un hombro al Niño Jesús<sup>10</sup>, que señala hacia las alturas y porta la bola del mundo (fig. 7). En el marco devocional de Labrada, los santos Sebastián y Cristóbal constituían un sólido escudo contra la enfermedad, la peste y la llamada mala muerte, creencias propias de la religiosidad popular bajomedieval<sup>11</sup>, pues a partir del XVI tales devociones decaen ante la crítica humanista y el auge de san Roque como santo antipestífero. Pero en la época en que se realizan los frescos de Labrada, este vínculo se refuerza con el recurso de presentar un mismo fondo de brocado, tanto para san Sebastián, asaetado en un interior, como para san Cristóbal con Jesús cruzando el río, cuyo ámbito natural es incongruente con el fondo palaciego cubierto por lujosas sedas, del que también participa el martirio del célebre soldado pretoriano y el ángel con los instrumentos de la Pasión. Por otra parte, hay que recordar que en el siglo XV, tanto en León<sup>12</sup> como otras zonas de Occidente, como la Emilia-Romaña, el culto a san Cristóbal estuvo ligado al de Santiago el Mayor<sup>13</sup>, cuya imagen triunfal se expone al otro lado de la nave de Santa María de Labrada.

Siguiendo hacia la izquierda, los frescos del muro lateral norte ofrecen la imagen de otro santo militar, en este caso combativo: san Jorge atravesando con su lanza al dragón (fig. 8), lamentablemente mutilado por la segunda ventana que se abrió en ese paramento<sup>14</sup>. La escena tiene lugar en un paisaje próximo a “un lago tan grande

9 Aquí sí se sigue la tradición iconográfica según la *leyenda dorada* de Jacopo da Varazze (ca. 1264), pues el pelotón de soldados de Diocleciano que cumplió la orden de disparar sus arcos dejó el cuerpo del santo “convertido en una especie de erizo”: De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, 1, Madrid, Alianza Forma, 1996, p. 115.

10 De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, 1, op. cit., p. 407.

11 *Ibidem*, p. 409.

12 Una asociación evidenciada en el frontal de altar de Adrados (anónimo, s. XIV), conservado en el Museo Catedralicio y Diocesano de León; véase Moralejo, S., “Santiago y los caminos de su imaginaria”, en Caucci von Saucken, P. (coord.), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, Lunberg, 1993, p. 89; el mismo trabajo se ha publicado en Franco Mata, A (coord.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, t. II, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, p. 291.

13 Mascanzoni, L., *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XV)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000, p. 277.

14 Los dos vanos del muro norte se abrieron en 1965, tres décadas antes del descubrimiento de unas pinturas murales cubiertas desde el siglo XVIII por una capa de cal, como medida profiláctica; véase Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada...”, op. cit., pp. 1173-1174.



Fig. 9.  
Bautismo  
de Cristo.

que parecía un mar<sup>15</sup>, a la orilla del cual el santo caballero se abate contra la espectacular bestia, montando un enjaezado corcel cuyo empuje se representa mostrando al animal con sus manos alzadas –casi una pose en corveta–, para salvar también las dificultades de un pedregoso terreno en el que destaca la figura de la princesa, situada en una posición algo elevada y portando un pequeño carnero<sup>16</sup>, quizá con la idea de simbolizar al Redentor –Cordero místico–, por cuya mediación vence el celeste guerrero. Además de la larga lanza que carga, con cuya punta triangular y de estrecha base<sup>17</sup> atraviesa la boca del dragón, la imagen de san Jorge parece protegida por una armadura completa e impenetrable, de la que solo se conserva el arnés de piernas –quijotes, rodillera y grebas de acero<sup>18</sup>– además de los escarpines con espuelas y la escarcela de una sola pieza para protección de muslos e ingles, elemento propio de una armadura de placas del siglo XV<sup>19</sup>. El santo monta a la brida con las piernas rectas, cargando su peso en los estribos para aumentar el poder de choque

15 De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, I, *op. cit.*, p. 248.

16 Interesante sutileza por su carácter simbólico –un pequeño carnero en brazos de la princesa, en lugar del animal hembra–, pues para calmar al dragón la ofrenda periódica que se le hacía era de una persona y una oveja, según De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, I, *op. cit.*, p. 249.

17 Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval en el reino castellano-leonés y al-Andalus (siglos XII-XIV)*, Madrid, Universidad Complutense, 1991, p. 164.

18 Las características del arnés bajomedieval en el reino castellano-leonés pueden verse en Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval...*, *op. cit.*, pp. 428-433.

19 Loyn, H.R. (ed.), *Diccionario Akal de Historia Medieval*, Madrid, Akal, 1998, p. 42.

de la lanza. Pervive en este fresco la exposición de la técnica medieval del ataque de la caballería contra otros jinetes o soldados de infantería, por la cual el atacante se elevaba sobre los estribos de la montura para luchar como si estuviese de pie sobre el caballo. No puede verse la silla de montar, por el mal estado de esta parte del fresco, pero es de suponer que sería una silla de guerra como la que presenta en la misma iglesia Santiago el Mayor, el otro santo caballero pintado en el muro sur.

La iconografía de san Jorge ecuestre liberando a la princesa es conocida en Bizancio desde el siglo XI, aunque su origen posiblemente sea anterior; su culto cobra popularidad en Oriente como santo protector tras su adopción por parte de los emperadores bizantinos<sup>20</sup> y posteriormente por los cruzados occidentales, especialmente por los ingleses, a partir del reinado de Eduardo III (1327-1377), que lo invocan como santo patrono y se encomiendan a su protección durante la Guerra de los Cien Años<sup>21</sup>. El tema del rescate de la princesa se conoce en miniaturas del siglo XI y formó parte de composiciones retablisticas como icono central a partir del XII, difundándose también por medio de la miniatura de manuscritos, al calor de una sensibilidad de cruzada importada en Occidente por los caballeros que buscaban la liberación de los Santos Lugares<sup>22</sup>.

A la izquierda de san Jorge se dispone en Labrada una escena de pacífico contenido, que contrasta con la violencia del episodio caballeresco: el Bautismo de Cristo en el Jordán (fig. 9), con san Juan Bautista vestido con hábito de color castaño, atado en la cintura con un cordel, y vertiendo el agua bautismal sobre la cabeza de Jesús por medio de un jarrón. En un plano más próximo al espectador, un ángel aparecido levita sobre las aguas del río y sostiene la túnica del Salvador, también de color castaño. Como curiosidad, el episodio del Jordán se desarrolla a la luz de las estrellas –armonizando con el vecino ataque de san Jorge al dragón–, faltando la imagen simbólica del Espíritu Santo, cuya carencia bien parece salvada por el aura de beatífica quietud que desprende la escena, en cuya proximidad pudo haber estado ubicada la pila bautismal de la iglesia. A continuación, muy próxima a la entrada del templo y en mal estado de conservación, se representa en la cárcel a santa Margarita de Antioquía –con su nombre a los pies, portando una cruz y las Sagradas Escrituras– ante la aparición del demonio en forma de dragón, a quien venció con la señal de la cruz<sup>23</sup> (fig. 10). A esta santa invocaban todas las mujeres encintas con problemas en el parto<sup>24</sup>.

Frente a este variado conjunto iconográfico y devocional, el muro sur ofrece dos escenas espectaculares y dos figuras de santos, una masculina y otra femenina, situadas próximas al arco de entrada al presbiterio. En muy mal estado de conservación

20 Walker, Ch., *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Aldershot (UK), Ashgate, 2003, pp. 128-132.

21 *Ibidem*, p. 134.

22 *Ibidem*, pp. 140-142.

23 De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, 1, *op. cit.*, p. 377.

24 *Ibidem*, p. 378.



Fig. 10. Santa Margarita y escena del bautismo de Cristo.

se presenta una santa que quizá pudiese ser santa Lucía (fig. 11), pues a la iglesia de Labrada tradicionalmente acuden fieles con problemas de visión, ofrecidos a dicha devoción<sup>25</sup>; a continuación, a la derecha, la acompaña un santo de imposible identificación, dado su pésimo estado de conservación. Siguiendo hacia la derecha, en la proximidad de la puerta meridional, se encuentra la espectacular escena de un Santiago matamoros que, según el estado de la pintura, parece fruto de una mano más diestra que la que se encarga de santa Margarita y de san Jorge; los tres, pertenecientes a la misma campaña fresquista.

El apóstol ecuestre de Labrada, sobre el que nos detendremos más adelante, limita con la puerta del muro sur de la iglesia, que mutila en parte la cenefa que sirve de marco a la pintura. Al otro lado del vano se encuentra una vigorosa escena infernal (figs. 12 y 13), protagonizada por unos toscos demonios que martirizan a siete almas femeninas que penan sus culpas en el interior de una gran olla al fuego<sup>26</sup>, mientras

25 Lisón Tolosana, C., *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*, Madrid, Akal, 2008, p. 54.

26 Podrían simbolizar los siete pecados capitales, pues femenino es el género de estos; así se ha destacado en Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., "Las pinturas murales de Santa María de Labrada...", *op. cit.*, p. 1200.



Fig. 11. Santa desconocida.

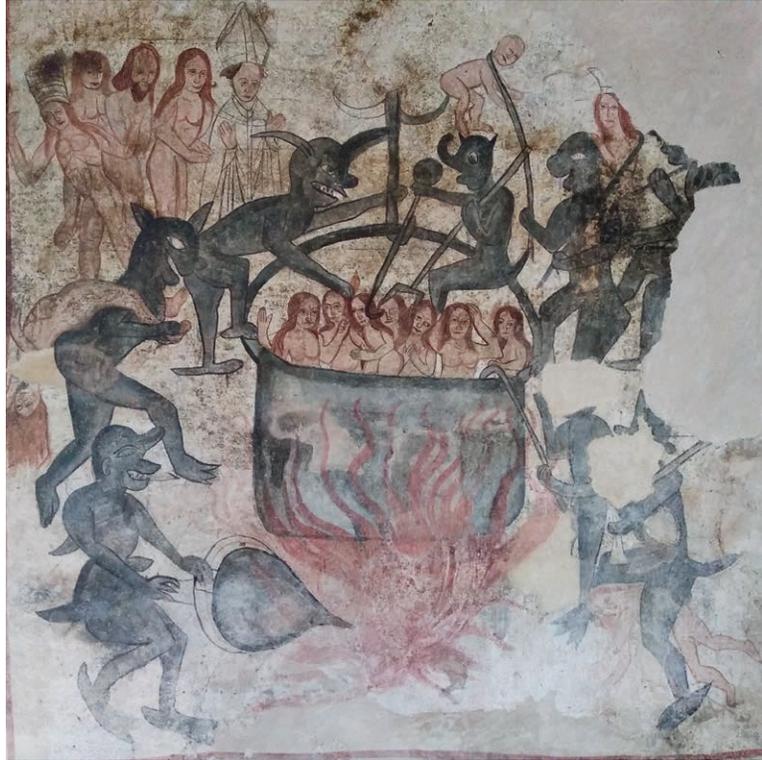


Fig. 12. Infierno.

otros condenados van siendo transportados hacia ese mismo fin y otros aguardan con gran congoja el momento de su tormento. Entre estas almas desnudas que a punto están de afrontar su destino hay una mujer tocada con elegancia, sugerencia a los privilegios que gozó en vida, como parte de la clase alta de la sociedad, y un obispo mitrado, evidenciando la equidad de la justicia divina.

### *Marco cronológico-cultural: pintores, tiempos y estilos*

Es posible que Santa María de Labrada contase en la plena Edad Media con frescos alusivos a determinadas devociones, pasajes evangélicos y otras escenas sacras, y que algunas de las mismas sirviesen de fuente iconográfica a nuevas campañas pictóricas encargadas para renovar el interior del templo. Los ejemplos que todavía subsisten, fruto de una religiosidad popular que busca la salvación en los santos intercesores, ante la falta de una respuesta doctrinal adecuada<sup>27</sup>, pertenecen a tres

<sup>27</sup> Barreiro Mallón, B., "Clero rural y religiosidad popular...", *op. cit.*, pp. 845-846.



Fig. 13. Siete pecados capitales (detalle del Infierno).

períodos cercanos en el tiempo, pero obedecen al trabajo de tres talleres distintos. El primero trabajó en el entorno de 1500 en el muro norte, pintando con un estilo derivado de postulados hispano-flamencos la escena del Camino del Calvario<sup>28</sup>,

28 En el segundo tercio del siglo XVI se retomaría la escena de Jesús camino del Calvario –según los datos ofrecidos por la pintura mural gallega conservada– en iglesias como las de Santo Estevo de Paderne y Santo Estevo de Parga; véase García Iglesias, J.M., “Siglo XVI”, en Pulido Novoa, A (dir.), *Artistas Gallegos. Pintores. Hasta el Romanticismo*, Vigo, Nova Galicia Edicións, 1999, p. 75.

la imagen del Bautista con su cartela en caracteres góticos y la fábula del gallo y el zorro; es posible que el mismo taller también se encargase de la escena del Infierno<sup>29</sup>, en el muro sur. El segundo pintor o grupo de pintores realizó en las primeras décadas del siglo XVI un revoque sobre la capa pictórica anterior y se encargó del conjunto formado por el Martirio de san Sebastián, la imagen de san Cristóbal con el Niño Jesús<sup>30</sup> y el ángel con los instrumentos de la Pasión; estilísticamente es algo más avanzado, pero mantiene elementos retardatarios, como el fondo de brocado –rasgo de tradición tardogótica– que unifica de algún modo el conjunto de las tres escenas<sup>31</sup>.

Algo después, dentro del segundo tercio del XVI –quizá hacia mediados de siglo–, un tercer pintor o cuadrilla de pintores realizaría el san Jorge<sup>32</sup>, el Bautismo de Cristo, el fresco de santa Margarita y el impactante Santiago matamoros (es posible que también los dos santos del muro sur)<sup>33</sup>. Los pintores de los dos primeros talleres que trabajaron en Labrada se formaron en la tradición artística hispano-flamenca desarrollada a lo largo del siglo XV. La tercera mano, autora de los santos militares, santa Margarita y la escena del Jordán, es algo más moderna, en el sentido renacentista de predominio del color, un dibujo seguro que define siluetas y rasgos de los personajes, sus ropas, arreos y armas. El intento frustrado de una perspectiva naturalista se ensaya con la superposición de figuras, muy evidente en el caso del matamoros; hay, no obstante, un gusto por lo ambiental y paisajístico –en el san Jorge– y uso de unas elegantes bandas decorativas realizadas con plantilla que enmarcan las escenas. Todavía mantiene esta mano algunos rasgos de la estética hispano-flamenca, como el acartonado plegado del manto de Santiago, que en su fantástico vuelo se pliega de modo tan rígido y aristado como inverosímil.

29 Escenas infernales del primer tercio del XVI, pertenecientes a un ambiente artístico próximo, se pueden ver también en templos lucenses como Santa María de Marrube (O Saviñao) y en San Xurxo de Vale; véase García Iglesias, J.M., “Siglo XVI”, *op. cit.*, p. 74.

30 Iconografía presente en diversos frescos cronológica y estilísticamente próximos, en templos como San Xurxo de Vale (Baralla, Lugo) o en los desaparecidos ejemplos de Santa María de Pontellas (Betanzos, A Coruña); véase García Iglesias, J.M., “Un capítulo perdido de la pintura brigantina: Los murales de Santa María de Pontellas”, *Anuario Brigantino*, nº 6 (1983), pp. 125-127.

31 Estos fondos decorativos a base de un brocado sumariamente concebido ya se veían a principios del siglo XVI en la diócesis de Lugo, en frescos hispanoflámencos de Santa María de Marzá, San Xurxo de Augasantas y Santo Estevo de Paderne, obras del maestro de Marzá; véase García Iglesias, J.M., “Siglo XVI”, *op. cit.*, pp. 69-70.

32 Iconografía ya conocida en murales del primer tercio del XVI, como es el caso de San Xurxo de Vale; véase García Iglesias, J.M., “Siglo XVI”, *op. cit.*, p. 74.

33 En estas fechas de mediados del siglo XVI se realizaron varias pinturas murales en la diócesis mindoniense –la santa Bárbara de San Martiño de Mondoñedo (Foz), las pinturas de la capilla de Nosa Señora das Virtudes en San Pedro de Arante (Ribadeo) y las de O Cuadramón (O Valadouro)–, relacionadas desde el punto de vista estilístico con el llamado maestro de Mondoñedo, aunque más modernas; un ambiente artístico del que participa este tercer taller de Labrada; véanse García Iglesias, J.M., “Las pinturas de Arante y el maestro de Mondoñedo (siglo XVI)”, *Estudios Mindonienses*, 4 (1988), pp. 493-499; *Idem*, *Pinturas Murais de Galicia. Inventario do Patrimonio Histórico Galego*, Santiago, Xunta de Galicia, 1989, I-8, I-13, I-16 y I-22; Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada...”, *op. cit.*, pp. 1202-1205.

*El Santiago matamoros de Santa María de Labrada*

La aparición en la iglesia de Labrada de Santiago montado en su blanco corcel<sup>34</sup>, pese al impactante naturalismo del moro decapitado a sus pies, destaca en el conjunto de los frescos del templo por la calidad de la pintura y el aura atemporal de una imagen emblemática que participa, no solo por la idealización, equilibrio y serenidad del santo militar, del clasicismo que forma parte del ambiente ecléctico –mezcla de lo flamenco y las influencias italianas– que impulsa el arte hispano de la primera mitad del siglo XVI. El apóstol ecuestre (fig. 14) blande con su mano diestra una espada gótica de arriaz curvado y larga hoja de doble filo, mientras que con la izquierda porta un estandarte de fondo blanco con cruz bermeja, que asegura al guerrero celeste su carácter sagrado<sup>35</sup>. Está ataviado el Apóstol con lujosa túnica de seda de fondo dorado y finos dibujos de temática vegetal en color negro, con tallos y hojas que forman bandas diagonales; el borde inferior de esta pieza de vestir, cuyos pliegues verticales consiguen dar volumen y cierta impresión de realismo al celestial defensor, muestra un ribete de piel de armiño que acentúa la riqueza de la túnica. El rostro beatífico del Zebedeo se enmarca por una larga cabellera y barba bífida, y se toca con sombrero de ala doblada, adornada con una concha de vieira, emblema jacobeo por excelencia<sup>36</sup>. Aunque muy perdido por una falta de la capa pictórica, el rojo manto del jinete vuela por efecto del movimiento del brioso corcel, y se quiebra en pliegues acartonados denotando con ello un rasgo de estilo que, en cierto modo, y dentro del eclecticismo antes citado, vincula al desconocido pintor con la tradición

34 Iconografía de tradición medieval, pero de gran rareza en la historia de la pintura mural gallega, a excepción del desaparecido ejemplo de Santa María de Pontellas (Betanzos); sobre la imagen del apóstol ecuestre véanse Sicart Giménez, A., “La iconografía de Santiago Ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum*, XXVII (1982), pp. 11-32; *Idem*, “Tympan de la Bataille de Clavijo. Autour de 1230. St-Jacques de Compostelle”, en *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gante, Europalia, 1985, pp. 362-363; Moralejo, S., “L’image de Saint Jacques à l’époque de l’archevêque compostellan Béranger de Landore (1317-1330)”, en *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la Culture européenne. Patrimoine Culturel*, 20, Strasbourg, Conseil de l’Europe, 1992, pp. 67-69; *Idem*, “La ilustración del *Códice Calixtino* de Salamanca y su contexto histórico”, en *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, Salamanca, Fundación Caixa Galicia, 1993, pp. 41-51; *Idem*, “Santiago y los caminos de su imaginería”, en Caucchi von Saucken, P. (coord.), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, Lunwerg, 1993, pp. 75-89; Plötz, R., “O Apóstolo Santiago e a Reconquista”, en Larriba Leira, M. y Viana Tomé, M. (coords.), *Santiago e América*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 266-275; Márquez Villanueva, F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004, pp. 183-193; García Iglesias, J.M., *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del camino*, Santiago, Consorcio/Alvarellos Editora, 2011, pp. 156-157; Singul, F., “Santiago, *Miles Christi*: imagen triunfal y símbolo de la Reconquista”, en *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media*, Santiago, USC, 2018, pp. 223-244. Para los frescos de Pontellas, desaparecidos en 1987, y en concreto su Santiago matamoros, véanse García Iglesias, J.M., “Un capítulo perdido de la pintura brigantina...”, *op. cit.*, pp. 127-129; *Idem*, *Pinturas Murais de Galicia. Inventario...*, *op. cit.*, II-P-1.

35 El pendón con la cruz es un elemento simbólico recurrente, capaz de otorgar a quien lo porta un respaldo sagrado, sin que represente de modo intencionado una ideología de cruzada; véase Palacios Ontalva, J. S., “Batallas pictóricas y escultóricas: ¿representaciones bélicas de la cruzada en tierras hispanas?”, en De Ayala Martínez, C., Henriet, P. y Palacios Ontalva, J. S. (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016, pp. 302-303.

36 Castiñeiras, M., *La vieira en Compostela: la insignia de la Peregrinación Xacobeá*, Santiago, Xunta de Galicia, 2007.



Fig. 14. Santiago matamoros.

hispanoflamenca. El dinamismo de la blanca montura, como sucedía con el caballo de san Jorge, se representa con las manos alzadas del animal, semejando más elegante corveta que furioso galopar. La simetría del Matamoros con respecto al caballo del santo oriental sugiere el posible recurso a una inversión de la plantilla o esquema que se usó para la plasmación de los dos guerreros celestes. La semejanza continúa en los arreos de las caballerías, pues ambas monturas están enjaezadas con parecidas cabezada y riendas de cuero rojizo reforzado con remaches de metal<sup>37</sup>.

37 Aparecen este tipo de riendas en la miniatura de Alfonso IX del Tumbo A de la catedral de Santiago; véase Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval...*, op. cit., p. 442.

Santiago el Mayor monta a la jineta, aunque use una silla de guerra bajomedieval –cuya difusión se inicia a partir de fines del siglo XII o principios del XIII–, caracterizada por sus altos arzones envolventes, que casi se cierran para proteger la cintura, el vientre y la zona lumbar del jinete, impidiendo que sea descabalgado con un golpe de lanza<sup>38</sup>; esta morfología obligaba a los caballeros a montar con ayuda de una polea o garrucha, pues no era posible hacerlo únicamente cargando sobre el estribo. Bien afianzado y sentado en su silla roja, y decorada con remaches metálicos, el Apóstol dobla ligeramente sus piernas –se aprecia la anatomía bajo la seda de la túnica– y apoya sus pies en unos estribos de paredes cerrando el hondón<sup>39</sup>. No precisa montar a la brida para acometer con su larga espada a los enemigos: dos soldados de infantería musulmanes, uno de ellos decapitado, caído entre las patas del caballo, el otro todavía en pie, protegiéndose con la característica adarga nazarí<sup>40</sup> y armado con una lanza corta. Ambos infantes de raza negra, posible evocación de los bereberes africanos que conformaban de modo significativo las unidades militares granadinas<sup>41</sup>, aunque la elección de la raza humana por parte del pintor quizá obedezca al conocido recurso de tradición medieval de demonización del enemigo<sup>42</sup>. Es reseñable el intento naturalista del pintor a la hora de representar la vestimenta y armamento de ambos infantes: el que se mantiene en pie porta una lanza corta o jabalina arrojadiza<sup>43</sup>, arma característica de los bereberes<sup>44</sup>, y se defiende con una adarga o escudo bivalvo, ligero y de gran resistencia, realizado en piel de vaca, onagro o antílope; una defensa bien conocida desde el siglo XIV hasta fines del XV, presente en las escenas pintadas de la Sala de los Reyes, en la Alhambra de Granada, bien documentada gracias a las piezas conservadas en la Real Armería del Palacio Real de Madrid<sup>45</sup> y en el Kunsthistorisches Museum Wien<sup>46</sup>, y evocadas en las escenas de Santiago en Clavijo de la iglesia de Santiago do Cacém (Alentejo, Portugal)<sup>47</sup>, en los grabados de Martin Schongauer (Musée Unterlinden, Colmar), realizados entre 1475-80, tras su

38 Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval...*, *op. cit.*, pp. 448-449.

39 *Ibidem*, pp. 460-461.

40 Sobre la evolución y características de este tipo de escudos hispano-musulmanes bajomedievales, realizado en piel de vaca, onagro o antílope en Ceuta y otras partes del Magreb, véase *ibidem*, pp. 299-305.

41 Viguera Molins, M.J., “El ejército”, en *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, 3: *Política, instituciones, espacio y economía. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 432-440.

42 La representación del musulmán con la piel negra y rasgos peyorativos, incluso maléficos, pertenece a la tradición medieval, tanto en el ámbito de las cruzadas como en el Occidente hispano; véanse respectivamente Strickland, D. H., *Sarracens, demons and jews: making monsters in medieval art*, Princeton, university Press, 2003, pp. 83-86 y 192-193; Bueno Sánchez, M. L., “De enemigos a demonios. Imágenes al servicio de la guerra en el medioevo castellano-leonés (ss. VIII-XII)”, *Medievalismo*, 16 (2006), pp. 225-254.

43 Aranda Pastor, G., “Armas y complementos en el período nazarí”, en Marinetto, P. (ed.), *Armas y enseres para la defensa nazarí*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife / Museo de la Alhambra, 2013, pp. 16-17.

44 Marinetto, P., “Catálogo de piezas”, en *Armas y enseres...*, 2013, p. 52.

45 Aranda Pastor, G., “Armas y complementos...”, *op. cit.*, pp. 19-20.

46 Soler del Campo, A., “Adarga. Período nazarí, segunda mitad del siglo XV”, en Dodds, J.D. (ed.), *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*, Madrid y Nueva York, El Viso / The Metropolitan Museum of Art, 1992, p. 296.

47 Falcão, J.A. y Pereira, F.A.B., *O alto-relevo de Santiago combatendo os Mouros da igreja matriz de Santiago do Cacém*, Beja, Departamento do Património Histórico da Diocese de Beja, 2001, pp. 14-21, 29, 34 y 151-155.

viaje a España y supuesta peregrinación a Compostela<sup>48</sup>, y en la desaparecida escena del matamoros de Santa María de Pontellas (Betanzos)<sup>49</sup>. En la pintura de Labrada, el musulmán combatiente muestra el reverso de su escudo bivalvo, que sujeta por la manija, mientras que en el anverso de la adarga del caído puede verse su característica decoración con borlas<sup>50</sup>. Se visten ambos infantes con jubones, pantalones, zapatos de punta y turbante, en el caso del que se apresta a su defensa. El único elemento de protección corporal son las grebas cerradas hechas de cuero<sup>51</sup>, que cubren tibias y pantorrillas, además de las dos piezas de ataque y defensa, de inequívoco origen granadino. Tanto su etnia como los pertrechos militares que esgrimen adscriben a estos musulmanes a la infantería del ejército del sultanato nazarí, institución del Estado granadino que dependía del soberano o de un miembro de la familia real o del gobierno<sup>52</sup>. Durante el siglo XVI participaron unidades de musulmanes y de moriscos conversos, llamados mogataces, en el ejército del rey católico, sirviendo con sus armas en las plazas magrebíes de control castellano<sup>53</sup>. Fuese a partir de un conocimiento indirecto del ejército nazarí, difundido a través de dibujos, o fruto de una evocación de los *moros de guerra* –conversos o todavía musulmanes– a las órdenes del ejército castellano, no sería difícil en pleno siglo XVI la reproducción pictórica en Galicia de dicha infantería.

El Matamoros, como santo mediador y protector, posee una evidente carga simbólica, de irrenunciable tradición medieval<sup>54</sup>, que presenta a ojos de los fieles la naturaleza sobrenatural de una aparición de este soldado de Cristo en un campo de batalla en el que no se elude la plasmación de la violencia extrema y explícita, propia de la tradición expresiva del Occidente medieval. Tampoco parece exótica ni anacrónica la pervivencia en pleno siglo XVI, en un ámbito de ruralidad alejado de las sutilezas de la cultura humanista, de tan cruenta representación, en este caso destinada a estimular la devoción de un público –y un clero– de recia sensibilidad.

48 Almazán, V., *Alsacia Jacobea. Introducción al estudio de las peregrinaciones alsacianas a Santiago de Compostela: Historia, literatura, arte*, Vigo, Nigra Arte, 1994, pp. 160-169; Péricard-Méa, D., *Le Matamore. Mythe, images et réalités*, Cahors, La Louve éditions, 2011, pp. 90-91.

49 En efecto, el mismo tipo de adarga ya aparecía hacia 1530-50 como parte del armamento de la infantería musulmana que se enfrenta al Santiago matamoros de Pontellas, el otro ejemplo conocido –y lamentablemente desaparecido– en la pintura mural gallega del siglo XVI; véase García Iglesias, J.M., “Un capítulo perdido de la pintura brigantina...”, *op. cit.*, p. 127.

50 A veces las adargas tenían hacia el exterior piezas metálicas adornadas con estas borlas, lo que no sucede con el escudo de Labrada, que únicamente presenta borlas; véase Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval...*, *op. cit.*, p. 301.

51 Los zapatos cubren la parte inferior de estos elementos del arnés de piernas que, aunque rígidos, por su color se aprecia que en Labrada no son metálicos; sobre la evolución de las grebas véase Soler del Campo, A., *La evolución del armamento medieval...*, *op. cit.*, pp. 419-421.

52 Aranda Pastor, G., “Armas y complementos...”, *op. cit.*, pp. 23-24.

53 Alonso Acero, B., *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006, pp. 48-53.

54 Sobre el comienzo de la vinculación de la devoción a Santiago el Mayor como agente espiritual en la lucha contra el Islam peninsular véase De Ayala Martínez, C., “Fernando I y la sacralización de la Reconquista”, *Anales de la Universidad de Alicante. Departamento de Historia Medieval*, 17 (2011), pp. 67-116, especialmente 74-116.

Es más, esta imaginada violencia contra el musulmán evocaba el pasado reciente<sup>55</sup> pero era coincidente con la realidad del momento, con un impulso de cruzada todavía vivo en el ambiente y la cosmovisión popular, con la brutalidad de las luchas de moros y cristianos que remite al siglo anterior<sup>56</sup>, todavía vigente en las empresas norteafricanas y en la propia península, donde se padecen serias tensiones en la “nueva frontera” delimitada con la Granada morisca, que devendrán en guerra abierta entre 1568 y 1570<sup>57</sup>.

El Santiago matamoros de Labrada es, por lo tanto, soldado de Cristo al servicio de la defensa de la fe católica<sup>58</sup> y santo patrono de un reino en guerra, dotado de unos valores caballerescos –nobleza, justicia, valor y honor– que forman parte de una ideología militar imbuída de heroísmo y sacrificio<sup>59</sup>, y cuyos ejércitos siguen enarbolando enseñas santiaguistas<sup>60</sup> en el norte de África, en la conquista de Orán (1509)

55 Es elocuente el testimonio de Georg Ehingen, un caballero de Suabia (suroeste de Alemania) que participó en la expedición enviada en la primavera de 1457 por Enrique IV de Castilla contra el reino nazarí: “Así nos dirigimos en buen orden a Granada, apoderándonos de todos los castillos y pequeñas poblaciones de este reino, porque los moros tenían oponerse a tan numerosas tropas; y confiaban en la multitud de combatientes que se habían reunido en la gran ciudad de Granada. Nos vimos, pues, en la necesidad de asaltar la mayor parte de las fortalezas y pueblos y dar muerte a todos los moros, y los asistentes y demás servidores tenían también orden de pasar a cuchillo a las mujeres y a los niños, como lo hicieron”: García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952, pp. 247-248. Ehingen acudiría después a Compostela como peregrino jacobeo, como habrían de hacer otros muchos caballeros europeos –ingleses, franceses, flamencos, polacos, alemanes, italianos, etc.– que combinaron a lo largo del siglo XV la vieja experiencia de peregrinación y cruzada, participando en combates contra el sultanato nazarí; véase Sacrilú i Lluch, R., “Galicia i Granada: peleginatge i exercici de cavalleria en terres ibèriques i musulmanes occidentals a la baixa Edat Mitjana”, en *El Camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, 16-18 d'octubre de 2003*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, pp. 165-166.

56 La estrategia de la guerra de Granada cambió a partir de 1484-87, pasando de las cabalgatas, golpes de mano y ataques a castillos de la frontera a la conquista progresiva de núcleos fortificados, como el dilatado y penoso cerco de Baza o la propia toma de la capital; véase Peinado Santaella, R. G., “El reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos”, en *XXVII Congreso Internacional de AEPE (Granada, 26-31, julio, 1992): Granada 92, encrucijada de culturas: Al-Ándalus, Sefarad, América, Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, nº 40-41, 1992, pp. 13-15.

57 Hasta la repoblación impulsada por Felipe II, Granada continuó siendo reducto del islam hispano, con una gran población musulmana que pervivió a la destrucción del sultanato; unos moriscos que en el XVI crecieron hasta constituir más de la mitad de la población granadina, envueltos entre 1568-70 en una cruenta guerra que provocó gran destrucción de vidas y haciendas, con la consiguiente deportación de los musulmanes y la repoblación castellana y cristiana de la década de 1570-80; véase Barros Aguilera, M., “La nueva frontera. El reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”, en Segura Artero, P. (coord.), *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (siglos XIII-XVI)*. Actas del congreso, Almería, Diputación e Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pp. 583-610.

58 Los santos militares simbolizan la lucha sagrada contra los enemigos de la fe y participan de una particular *imitatio Christi*; véase Kaeuper, R. W., *Holy warriors. The religious ideology of chivalry*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 52-65 y 120-130.

59 Nuño González, J., “Estampas de la vida caballeresca: combates, duelos y ordalías en la plástica románica”, en *El mensaje simbólico del imaginario románico*, Aguilar de Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real, 2007, pp. 175-183.

60 La difusión de la iconografía bélica del Apóstol contó con el canal privilegiado de las banderas decoradas con su imagen ecuestre y combativa. Banderas de tela que portaban los ejércitos cristianos en las batallas, como la que todavía custodiaba la catedral de Santiago a mediados del siglo XV. En el viaje del barón León de Rosmihal (1467), cuñado del rey de Bohemia, relatado por su secretario Wenceslaus Shaschek, puede leerse una nítida descripción de esta pieza: “Vimos después la bandera de Santiago que llevan los cristianos a la guerra contra

y en la toma de La Goleta y Túnez (1535). Las fuerzas hispanas –y la Corona y sus representantes– en su cruzada africana buscaban la protección del Zebedeo, evidenciada en textos como el *Divinal* de Martín de Herrera, sobre la conquista de Orán<sup>61</sup>, y en la identificación con Santiago matamoros que el emperador Carlos V, defensor de la fe católica contra tunecinos, otomanos y luteranos, quiso procurar<sup>62</sup>. La intención mimética del César hispano con respecto al modelo sobrenatural del Matamoros, ligada a su afirmación de supremacía imperial, continuaba una tradición afianzada con gusto clásico en el medallón del Apóstol ecuestre labrado entre 1513-17 en el sepulcro de los Reyes Católicos de la Capilla Real de Granada, obra maestra de Domenico Fancelli, una imagen emblemática y guerrera del santo patrono del reino luchando contra los moros<sup>63</sup> plasmada con el clasicismo de la cultura toscana del Renacimiento<sup>64</sup> y basada en la memoria, a través de grabados y dibujos, de los relieves de las batallas de Trajano (98-117) contra los bárbaros reutilizados en el siglo IV en el Arco de Constantino<sup>65</sup>.

---

los infieles; es de color rojo y tiene pintada la imagen del santo con vestidura blanca y montado en un caballo y también blanco; el caballo y las vestiduras tienen pintadas unas conchas como las que suelen traer en sus esclavinas los peregrinos; esta bandera está ya muy consumida por los años. Contaban los sacerdotes que en la primera batalla a que habían ido con aquella bandera, trece mil cristianos que bajo ella estaban, y que se habían convertido después de la muerte de Santiago, derrotaron y ahuyentaron a cien mil infieles con el auxilio divino y de Santiago”: García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, op. cit., p. 278.

- 61 La Carta del cardenal Cisneros sobre la victoria de Orán fue publicada en Toledo y poco después se tradujo a italiano para ver la luz en Roma; véase Gonzalo García, R.C. y Fernández Valladares, M., “La *Carta de Cisneros* sobre la Toma de Orán (1509) y la difusión de la victoria en Italia por Baltasar del Río: más relaciones post-incunables recuperadas”, en García López, J. y Boadas Cabarrocas, S. (coords.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa moderna. Studia aurea monográfica*, 6, Barcelona, Universitat Autònoma, Servei de Publicacions, 2015, pp. 427-445; en los versos del *Divinal* se da cuenta de una de las mezquitas de la ciudad convertida, como era norma, en iglesia de Santiago: “Y luego su señoría / mandó que se consagrasen / dos mezquitas que avía / de grandissima valía / las cuales intitulasen / la mayor de la Señora / de la sancta Encarnación, / por que fuesse su protetora, / y será su guidora / hasta el fin d’esta cuestión; / y la otra del glorioso Santiago, nuestro patrón, / que siempre victorioso / fue y será del monstruoso / Mahoma el gran poltrón”: De Herrera, M., *Historias de la Divinal Victoria de Orán*, Logroño, Imprenta de Arnao Guillén de Brocar, 1510 (ed. facsímil, San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica e Instituto del Libro y de la Lectura, 2009), p. 72.
- 62 Una identificación que al emperador lo llevó a encargar hacia 1541, al maestro Desiderius Helmschmid, un sobrepeto para su armadura con la imagen grabada de Santiago matamoros; véase Carril Cuesta, A. M<sup>a</sup>., “Sobrepeto de Carlos V”, en *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 190-191.
- 63 En la cabecera del sepulcro se encuentra un medallón con san Jorge combatiendo al dragón, mientras que el medallón del Matamoros se sitúa a los pies del monumento sepulcral, bajo una cartela que alude a la actividad militar de los Reyes Católicos y a la elección de Granada como ciudad para su sepulcro, por ser la tierra que habían ganado al islam: MAHOMETICE SECTE POSTRATORES ET HERETICE PERVICACIE EXTINTORES FERNANDVS ARAGONVM ET HELISABETA CASTELLE VIR ET VXOR VNANIMIS CATHOLICI APPELLATI MARMOREO CLAVDVNTVR HOC TVMVLO (“Asoladores de la secta mahometana y / exterminadores del herético fanatismo, / Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, / marido y esposa unánimes, llamados / los Católicos, están enterrados en este túmulo”); véanse Checa, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España, 1450-1600*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 70-73; Cabrillana Ciézar, N., *Santiago matamoros. Historia e imagen*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 1999, pp. 114-118; León Coloma, M.A., “Los mausoleos reales”, en Calvo Castellón, A. et. al., *La catedral de Granada: la Capilla Real y la iglesia del Sagrario*, Granada, Cabildo de la Catedral, 2007, pp. 341-364.
- 64 Checa, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España...*, op. cit., p. 73.
- 65 En 1498 el maestro Rodrigo Alemán realizó dos relieves de san Jorge y del Matamoros para el coro de la catedral de Toledo, inspirados también por la escultura de la Roma antigua; véase Pereda, F., “El ‘Antiguo Oficio de la

*Conclusiones: el simbolismo de una eternidad recreada*

A pesar de que el conjunto pictórico de la iglesia de Labrada nos ha llegado incompleto, los frescos conservados transforman el espacio del templo, trascendiéndolo, para constituir un retazo de eternidad, según el concepto agustiniano de la representación de la trascendencia absoluta de todas las secuencias de todos los tiempos: la eternidad sería algo parecido a experimentar de modo simultáneo una vivencia de todo el conjunto de los hechos de todas las épocas<sup>66</sup>. Y en este sentido, y aunque las pinturas presenten lagunas, en la misma nave el fiel puede emocionarse con escenas de la vida de Cristo alusivas a la Redención, al tiempo que puede contar con la consoladora presencia de un conjunto de santos mediadores –con la ayuda de la Virgen María, advocación del templo<sup>67</sup>– que lo ayudarán a vencer la amenaza del Maligno y evitar el triste destino de los réprobos, anunciado crudamente en la escena infernal.

Por ello es especialmente significativa la presencia en el programa pictórico de tres santos militares que luchan contra el mal, simbolizado y visualmente materializado en las flechas que hieren pero no matan a san Sebastián, el mítico dragón al que acomete san Jorge y los dos infantes musulmanes que representan al pérfido, temido, vencido y finalmente desaparecido sultanato granadino<sup>68</sup> y a las nuevas amenazas musulmanas del Mediterráneo. Santos que pertenecen a un ejército celeste cuyo carácter protector e intercesor<sup>69</sup>, con capacidad para intervenir en la esfera de lo espiritual, pero también para participar con sus armas en conflictos terrenos, define en buena medida el ámbito devocional del templo y es imagen de una Iglesia combatiente, cuya espada es superior a la que ostenta el poder temporal<sup>70</sup>. Si en el

---

Caballería: la representación de la Majestad ecuestre en la sillera baja de Toledo”, en *Ysabel. La reina católica*, Toledo, Arzobispado, 2005, pp. 354-359.

66 Emerson, J.S. & Feiss, H., OSB (eds.), *Imagining Heaven in the Middle Ages. A book of essays*, New York & London, Garland, 2000, p. 172.

67 En 1628 se recomendó pintar la escena de la Anunciación en la capilla mayor; véase la cita documental en Yzquierdo Peiró, S. y Domínguez Pallas, D.M., “Las pinturas murales de Santa María de Labrada...”, *op. cit.*, p. 1206.

68 Paradójicamente, los musulmanes vencidos por Santiago en su –guerra justa– plasmada en Labrada no dejan de ser representaciones de la crueldad, la alevosía y el mal. La *Crónica* de Hernando del Pulgar fue una contribución significativa para cimentar la imagen de una Granada islámica perversa, ideas peyorativas sobre los musulmanes difundidas por medio oral y textual que continuaron vivas durante mucho tiempo en el imaginario popular; véase Ríos Saloma, M. F., “Los musulmanes en la *Crónica de los Reyes Católicos* de Hernando del Pulgar: imágenes y representaciones”, en De Ayala Martínez, C. y Fernandes, I.C. (coords), *Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular*, Madrid, Universidad Autónoma y Lisboa, Edições Colibri, 2015, pp. 319-327.

69 Esta es, en efecto, la función que desempeñan desde su origen los santos militares, según Walker, Ch., *The warrior saints...*, *op. cit.*, pp. 277-284.

70 Con la proclamación en 1302 de la bula *Unam Sanctam* Bonifacio VIII afirmaba la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, sometiéndose la espada del poder temporal a la espada espiritual del poder del papa y de la Iglesia; véase Luscombe, D., “The ‘Lex Divinitatis’ in the bull ‘Unam Sanctam’ of pope Boniface VIII”, en Brooke, Ch., Luscombe, D., Martin, G. & Owen, D. (eds.), *Church and Government in the Middle Ages*, London, NY & Melbourne, Cambridge University Press, 1976, pp. 205-221.

caso de san Jorge, el caballero celeste defiende a la doncella que porta al Cordero, Santiago el Mayor se presenta en su versión de *strenuissimus miles* o *miles Christi*, una iconografía medieval que pervive en la memoria y la cultura visual de los pintores de Labrada, fertilizada en pleno siglo XVI por una tradición oral y escrita en la que las gestas cristianas en territorio norteafricano cuentan con una victoria obtenida, en buena medida, por mediación ultraterrena. Pese a este ambiente los santos militares de Santa María de Labrada no simbolizan en su estereotipada lucha contra flechas, dragones o musulmanes ninguna campaña específica contra un enemigo concreto<sup>71</sup>. Lejos de evocar un hecho de armas –una batalla contra los granadinos del pasado siglo, la toma de Orán o de Túnez, o la campaña de Argel–, a mediados del siglo XVI los pintores que trabajan en Labrada, conscientes de las limitaciones de una comunidad rural de fieles y clero a la que deben servir con sus pinceles, invocan a los santos militares como mediadores y defensores en una lucha atemporal que se libra en el ámbito espiritual contra el pecado y la muerte del alma.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 14-IX-2018

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 15-II-2019

---

71 En el ámbito hispano-cristiano medieval no quedaron reflejadas en pintura o escultura las victorias contra el islam, a diferencia de lo que sucedió con determinadas representaciones medievales, que sí evocaron en Occidente algún episodio de las cruzadas en Tierra Santa, como la batalla de Antioquía; véase Palacios Ontalva, J.S., “Batallas pictóricas y escultóricas...”, *op. cit.*, p. 305.



# O escultor Francisco Asorey e o Pórtico da Gloria

Maribel Iglesias Baldonado  
IES Francisco Asorey

*En Santiago me orienté y se asentó de manera firme mi vida artística. Sus edificios, su espíritu, me impresionaron. Poco a poco fui recogiendo el sentimiento de la ciudad que sin darme cuenta me marcaba el camino a seguir, y lo que más y mejor influyó en mi fue el Pórtico de la Gloria. Esa maravilla, esa genial producción, fuente de mis esculturas. Allí aprendí mi arte<sup>1</sup>.*

**Resumo:** Francisco Asorey pertence a unha xeración de artistas que se formou no modernismo-simbolismo e que polo tanto teñen unha maior preocupación polo contido e o espírito da obra artística. As súas referencias artísticas van estar na arte do pasado, que para o caso galego se centra na arte medieval en xeral e no Pórtico da Gloria en particular. E isto debido a motivos estéticos, simbólicos e tamén políticos que teñen que ver coa pertenza de moitos artistas desta época ao movemento nacionalista das *Irmandades da Fala*. A pegada do Mestre Mateo na obra de Asorey é intensa e neste artigo téntase repasar esta presenza nas súas obras. As ideas que se expoñen proceden en boa parte da tese de doutoramento presentada pola autora na Universidade de Santiago de Compostela en marzo de 2016.

**Palabras clave:** modernismo-simbolismo, nacionalismo-Irmandades da Fala, Mestre Mateo, arte románica.

---

## *The Sculptor Francisco Asorey and the Pórtico da Gloria*

**Abstract:** *Francisco Asorey belongs to a generation of artists who have formed in the symbolism-modernism and therefore have a greater concern for the content and spirit of the artistic work. And their artistic references will be in the art of the past that for the Galician case focuses on medieval art in general and the Pórtico da Gloria in particular.*

---

<sup>1</sup> Entrevista a Francisco Asorey: Estévez Ortega, E., "Celtas de mi tiempo", *Vida Gallega*, XX, nº 373 (10-4-1928), pp. 7-8.

*And this is due to aesthetic, symbolic and also political reasons that have to do with the belonging of many artists from this era to the nationalist movement of As Irmandades da Fala. The track of Master Mateo in the work of Asorey is intense and in this article an attempt is made to revise this presence in his works. The ideas that are presented come in much of the PhD Thesis presented by the author at the University of Santiago de Compostela in March 2016.*

**Keywords:** modernism-symbolism, nationalism-Irmandades da Fala, Master Mateo, romanesque art.

---

## El escultor Francisco Asorey y el Pórtico de la Gloria

**Resumen:** Francisco Asorey pertenece a una generación de artistas que se formó en el modernismo-simbolismo y que por lo tanto tienen una mayor preocupación por el contenido y el espíritu de la obra artística. Sus referencias artísticas van a estar en el arte del pasado, que para el caso gallego se centra en el arte medieval en general y en el Pórtico de la Gloria en particular. Y esto debido a motivos estéticos, simbólicos y también políticos que tienen que ver con la pertenencia de muchos artistas de esta época al movimiento nacionalista de las *Irmandades da Fala*. La huella del Maestro Mateo en la obra de Asorey es intensa y en este artículo se intenta repasar esta presencia en sus obras. Las ideas que se exponen proceden en gran parte de la tesis doctoral presentada por la autora en la Universidad de Santiago de Compostela en marzo de 2016.

**Palabras clave:** modernismo-simbolismo, nacionalismo-Irmandades da Fala, Maestro Mateo, arte románico.

### *Modernismo, simbolismo e decadentismo a finais do século XIX<sup>2</sup>*

O péndulo das ideas, que ao longo da historia bascula entre materialismo e idealismo, dá un novo bandazo a finais do século XIX cara ao idealismo. O espírito racionalista da Ilustración e o desenvolvemento científico e tecnolóxico que trouxo a Revolución Industrial en Europa fixo medrar a confianza no ser humano; a carón diso, razón, materia, obxecto, natureza, materialismo e positivismo desenvolvéronse. Pero cara a finais de século, incluso antes en Gran Bretaña, esa confianza rómpese. A dúbida volve asaltar os artistas e intelectuais. A industria trouxo desenvolvemento, pero tamén explotación, contaminación e alienación. A nova sociedade industrial era monótona e fea. Os obxectos, as casas, os modos de vida..., todos iguais. Vólvese mirar cara ao pasado. Intuición, espírito, suxeito, historia e idealismo de novo pasan a un primeiro plano. O artista foxe agora da realidade.

Neste novo ambiente intelectual os prerrafaelitas volven mirar cara á arte anterior ao Renacemento clásico e, outros artistas, cara á época medieval, a escultura

---

2 Onde non se indique outra cousa, as fotografías son todas da autoría de Maribel Iglesias.

arcaica grega ou os países exóticos. O opio chega a Europa e tamén os gravados xaponeses. Impresionismo, postimpresionismo, simbolismo, modernismo, decadentismo... desenvólvense a carón destas novas ideas (non tan novas).

O pensamento do filósofo romántico alemán Schelling volve ter sentido. A súa visión da realidade é dualista. Hai materia e tamén espírito. A natureza é o espírito visible e o espírito é a natureza invisible. Existe corpo e alma, finito e infinito, consciencia e inconsciencia. Se prevalece o obxecto, o real, falamos de natureza, e se prevalece o ideal, parte do suxeito, temos o espírito. Para os románticos só a arte podía levarnos máis cerca do *inefable*. A Beleza descende da idea e do infinito e obxectívase na materialidade sensorial finita e concreta. Deste xeito nas obras de arte aparecen xuntos o finito e o infinito, o ideal e o sensorial, o espírito e a materia no que este se realiza e concreta. Os simbolistas cren na Idea dentro da obra de arte. E a súa busca é facer visible o non visible, o inefable, o que a natureza esconde. Por iso a utilización constante dos símbolos<sup>3</sup>.

Este ambiente intelectual chega tamén a España, onde arraiga con forza o modernismo-simbolismo, tanto na literatura coma nas belas artes. A arte modernista é contraditoria. Por un lado volve ao pasado e á natureza como fonte de inspiración pero adaptándose perfectamente á nova sociedade industrial e burguesa que a fai súa. É funcional e decorativa a un tempo; trátase dun movemento *fin de siècle* que exalta a decadencia, que volve aos estilos do pasado, pero que ao mesmo tempo se chama moderno, novo, e que vai ter moito que ver na renovación artística que levará á arte moderna, ás vangardas.

O Modernismo-simbolismo terá especial forza en España, especialmente en Cataluña, e alí se formará Francisco Asorey. Resulta tamén contraditorio que un estilo cosmopolita, que se estendeu por toda Europa, servise tamén para exaltar os nacionalismos. Comenta Lily Litvak:

El simbolismo actuó como estímulo para el despertar de la conciencia nacional o regional en países como Polonia, Finlandia, Hungría y Bélgica, pues esta pintura proporcionaba una forma de expresión que permitía exaltar e informar. La herencia visual de las leyendas, sagas y epopeyas fue explorada con gran fervor por poetas, pintores y escultores. Esta tendencia fue adoptada por los pintores simbolista españoles, que, como indica Calvo Seraller, la amoldaron al regionalismo [...] entre ellos destacan los hermanos Zubiaurre, que llevaron al lienzo el sentimiento del País Vasco<sup>4</sup>.

---

3 Estas ideas referidas á influencia da filosofía do idealismo romántico nos artistas e intelectuais galegos da xeración das *Irmandades da Fala* aparecen desenvolvidas no primeiro capítulo da miña tese de doutoramento, publicada recentemente. Iglesias Baldonado, M., *Francisco Asorey, escultor galego*, Allariz, Fundación Vicente Risco, 2018.

4 Litvak, L., "Hacer visible lo invisible. El simbolismo en la pintura española, 1891-1930", en VVAA., *Entre dos siglos, España 1900*, catálogo da exposición celebrada en Madrid entre o 14 de outubro de 2008 e o 25 de xaneiro de 2009, Fundación Mapfre, Madrid, 2008, p. 35.

E Teresa Camps, falando da escultura catalá de principios de século, manifesta:

Hay que ver también, tal vez por primera vez, una voluntad definida de poseer una cultura y una producción artística capaces de responder a una necesidad visible de afirmación nacionalista o, si se quiere, la posibilidad de identificar la producción artística con su contexto real, huir de los internacionalismos o universalismos modernistas y centrarse en el especial esfuerzo del país que estaba recuperando su lengua y su identidad; en este sentido, el arte también debía ser nacional<sup>5</sup>.

Ramón del Valle-Inclán será o principal representante do modernismo literario en España. É unha figura omnipresente e admirada nos círculos artísticos galego e madrileño, que frecuentaron Francisco Asorey e os seus compañeiros de xeración. Alfonso Castelao afirmaba isto sobre a súa figura:

En el fragor de la controversia surge un gallego extraordinario, mitad pueblo, mitad señorío, y su voz calma las ansias divergentes. Se llama don Ramón del Valle-Inclán, hijo del renacimiento literario de Galicia y el mejor artista de la España contemporánea [...]. Pero don Ramón del Valle-Inclán era entrañablemente gallego, hasta cuando se mostraba separado de nuestras preocupaciones o reaccionaba contra las figuras representativas de nuestra política o nuestra cultura. Era pagano por imperativo de la tierra nativa, que guarda en su seno los legados múltiples de nuestra tradición celta, y era cristiano por imperativo genético de su ascendencia aristocrática, tal vez semita. Don Ramón era la perfecta síntesis de dos ramas étnicas entrelazadas, con estigmas de diferente naturaleza, entre el Sol y la Cruz, entre Venus y María. Aunque quisiera, no podría dejar de ser gallego. Su carne era tierra gallega, sus huesos eran piedra gallega, sus venas eran ríos gallegos. Y su espíritu indefinible era el propio espíritu indefinible de Galicia<sup>6</sup>.

As ideas estéticas de Ramón del Valle-Inclán aparecen especialmente reflectidas na súa obra *La Lámpara maravillosa, ejercicios espirituales*, publicada en 1916. Nela pódese apreciar o interese simbolista por fuxir cara a culturas e modos de pensar diferentes. Está fortemente influída polas correntes ocultistas, esotéricas e teosóficas que triunfaban en toda Europa, tamén en Galicia, no cambio de século, coma

---

5 Alix, J. e Camps Miró, T., *Escultura en España, 1900-1936. Un nuevo ideal figurativo*, catálogo da exposición realizada en Madrid na Fundación Mapfre entre o 14 de novembro de 2001 e o 13 de xaneiro de 2002, Madrid, Fundación Mapfre vida, 2001, p. 60.

6 A. Castelao, "Galicia y Valle-Inclán", conferencia pronunciada na Universidade da Habana o 7-1-1939 en *Obras Completas*, ed. Galaxia, Vigo, Tomo IV, 2000, pp. 385 e 395.

no caso de Vicente Risco, que funda en 1917 a revista *La Centuria. Revista Neosófica*<sup>7</sup>. A teoría estética principal que se expón na *Lámpara maravillosa* é a do *Quietismo estético*: “En las creaciones del arte, las imágenes del mundo son adecuaciones al recuerdo donde se nos representan fuera del tiempo, en una visión inmutable”<sup>8</sup>. Son ideas estéticas clave para Ramón del Valle-Inclán, o recuerdo e a quietude. Para el, o artista non representa o que ve senón o que lembra, e o recuerdo quítalle á imaxe o que ten de transitorio e lévaa cara ao inmutable, que é sinónimo para Ramón del Valle-Inclán de verdade, eternidade e divindade:

Nuestros sentidos guardan la Ilusión fundamental de que las formas permanecen inmutables, cuando no es advertida su inmediata mudanza. Hallamos que las cosas son lo que son, por lo que tienen en sí de más durable, y amamos aquello donde se atesora una fuerza que oponer al Tiempo [...]. La aspiración a la quietud es la aspiración a ser divino; porque la cifra de lo inmutable tiene el rostro de Dios<sup>9</sup>.

Debido ao rexeitamento do industrial, para os modernistas e simbolistas o modelo de cidade non era xa a cidade moderna e industrial, senón as vellas cidades decadentes como Bruxas (*Bruges-la-mort* de Rodenbach). Ramón del Valle-Inclán describe e exalta na *Lámpara Maravillosa* as cidades de Toledo e Santiago de Compostela: “Toledo es una vieja ciudad alucinante. Yo he sentido bajo sus arcos que se desmoronan, el paso de la muerte, la densidad de los siglos, el fluir continuo de las horas como la arena de un reloj”<sup>10</sup>.

A maioría dos artistas galegos do primeiro terzo do século XX vanse situar nestas coordenadas artísticas do modernismo e simbolismo; estou pensando en Alfonso Castelao, Camilo Díaz Baliño, Ramón Cabanillas, Carlos Sobrino, Bello Piñeiro, Juan Luís, Xesús Corredoyra, Francisco Asorey, Manuel Bujados e por suposto Ramón del Valle-Inclán. Algúns deles tamén se unirán ao nacionalismo que agroma. E neste ambiente artístico e intelectual non resulta estraña a fascinación que modernistas e simbolistas senten pola época medieval. En Galicia, a exaltación do medieval será ademais un símbolo político ligado ao movemento das *Irmandades da Fala*, como veremos a continuación.

7 En xuño de 1917 Vicente Risco empeza a publicar a revista literaria *La Centuria* co subtítulo de *Revista Neosófica. Orense-España*; nela publican autores galegos que se moven no simbolismo e modernismo e xorde da intención de Risco de abrir cara afóra a cultura galega. Na centuria publicaranse poemas de Mallarmé, Rimbaud ou Tagore entre outros.

8 Valle Inclán, R. del, *La lámpara maravillosa*, edición facsímile da editorial Alvarellos baseándose na edición de 1916, Santiago de Compostela, 2018, p. 167.

9 Valle Inclán, R. del, *La lámpara maravillosa, op. cit.*, p. 45-47.

10 *Ibidem*, p. 161.

### *O movemento político das Irmandades da Fala e a creación dun imaxinario simbólico*

O movemento político nacionalista das Irmandades da Fala xorde en 1916 por iniciativa do coruñés Antón Villar Ponte. Poucos foron os intelectuais galegos que non se adheriron, polo menos nos inicios, a este movemento reivindicativo da lingua e a cultura galega e que ía máis alá, ata o terreo político, onde cristaliza en 1931 coa creación do Partido Galeguista. Francisco Asorey foi membro das Irmandades probablemente dende 1918<sup>11</sup>.

Reivindicar unha nación implica crear os seus símbolos. E a esa tarefa vanse dedicar varios artistas galegos. Ramón Cabanillas será o poeta-estandarte do movemento, os combativos versos da súa obra *Da Terra Asoballada* daránlle o alcume de *poeta da raza*; do mesmo xeito, as esculturas en madeira de Francisco Asorey dos anos 20 –A Picariña, A Naciña, O Tesouro, A Santa– farán del o *escultor da raza*. Nos versos de Cabanillas e nas esculturas de Asorey, Galicia ten forma de muller:

Galicia! Nai e señora,  
Sempre garimosa e forte;  
Preto e lonxe; onte, agora,  
Mañán... na vida e na morte!<sup>12</sup>

Camilo Díaz Baliño e Alfonso Castelao foron tamén grandes creadores de símbolos para o nacionalismo. A inspiración no románico en xeral e no Pórtico da Gloria en particular foi un elemento esencial:

Se Galicia non posuía unha tradición pictórica, sí a tiña escultórica, destacando sobre todo no Románico, momento en que o Mestre de Praterías ou o Mestre Mateo podían considerarse primeiras figuras a nivel europeo. Se a iso engadimos o papel determinante que, a falta dunha historia de grandes feitos, xogaron a tradición e a memoria na construción da identidade galega, xustifícase plenamente que o Románico fose visto como modelo incuestionable para transmitir o espírito de galeguidade<sup>13</sup>.

Abundando nesta idea expresada por José Manuel López Vázquez, o período no que se constrúe a catedral de Santiago representa a época na que existiu un Reino de Galicia. Afonso Raimúndez foi coroado alí por Xelmírez rei de Galicia en 1111. O arcebispo trouxo a Santiago para a construción das portadas románicas os mellores artistas de Europa. Santiago rivalizaba con Roma. Afonso Raimúndez, nado e

11 Iglesias Baldonado, M., “Francisco Asorey, o escultor das Irmandades da Fala”, en *Actas do Simposio Repensar Galicia. As Irmandades da Fala*, celebrado en Santiago de Compostela en novembro de 2016, Xunta de Galicia e Museo do Pobo Galego, 2017, pp. 713-718.

12 Cabanillas Enríquez, R., *Poesía galega completa*, Vigo, Ed. Xerais, 2009, p. 156.

13 López Vázquez, J. M., *Do primitivo na arte galega ata Luís Seoane. Na procura da identidade*, catálogo da exposición da Fundación Luís Seoane, A Coruña, 2006, p. 152.



Fig. 1. Primeiro número da revista *Nós*, 30-10-1920.

educado en Galicia, chegaría a ser rei de Castela e emperador hispánico. Divídese o reino, logo da súa morte, entre os seus fillos: Galicia e León para Fernando, e Castela para Sancho. Deste xeito Fernando II e logo o seu fillo Afonso IX (VIII para Galicia) rivalizarán co rei de Castela, o que explica o proxecto de engrandecemento da catedral de Santiago que executará o mellor artista europeo da época, o Mestre Mateo. Santiago semellaba ser a capital simbólica do reino e aí fanse enterrar estes reis, nun auténtico panteón real, situado próximo á portada norte e que máis tarde se trasladará ao lugar que hoxe ocupa a capela das reliquias da catedral. Este feito non podía pasar desapercibido para os intelectuais irmandiños como referencia simbólica<sup>14</sup>.

A revista *Nós*, *boletín mensual da cultura galega* foi creada por Vicente Risco en 1920, coa colaboración de Ramón Cabanillas e con Alfonso Castelao como director artístico. No seu primeiro número, en outubro de 1920, Alfonso Castelao reproduce na parte superior os monstros das bases do Pórtico (fig. 1). Un motivo moi similar escolle Camilo Díaz Baliño para o deseño da capa dos libros editados pola editorial Lar (fig. 2). Malia os



Fig. 2. Capa dunha das publicacións da editorial Lar.

14 Véxase, Castiñeiras González, M., “A Arte medieval como esencia da modernidade”, en Villares, R. (ed.), *Emigrante dun país soñado, Luís Seoane, entre Galicia e Arxentina*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2011, pp. 243-280.

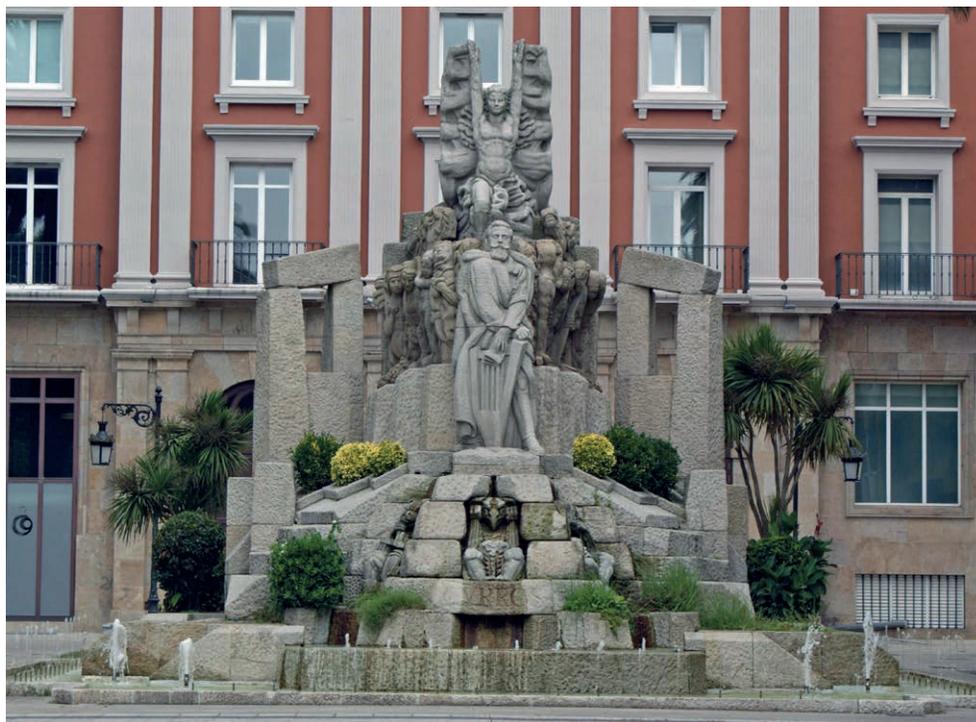


Fig. 3. Francisco Asorey, *Monumento a Curros Enríquez*, A Coruña.

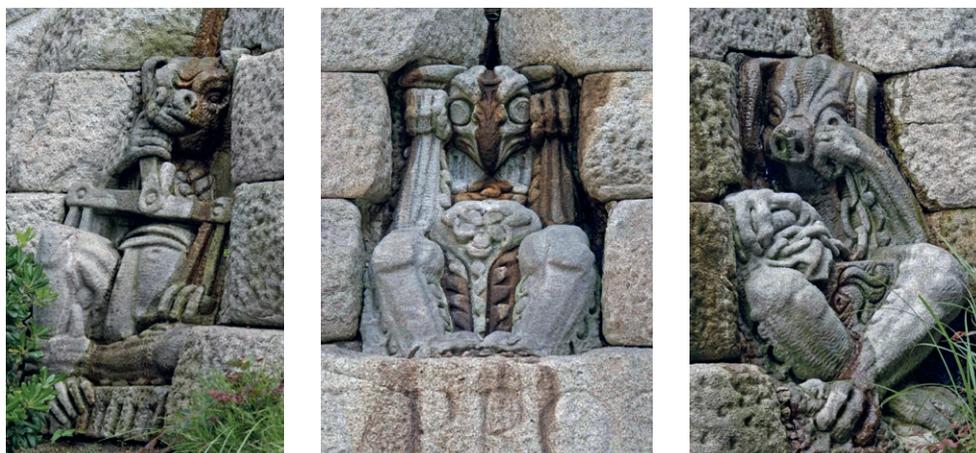


Fig. 4. Detalle dos monstros do monumento a Curros.

escasos medios económicos, foi un proxecto cultural de primeira orde, dirixido por Ánxel Fole, no que se van publicar as obras dos máis destacados escritores galegos desa época. As mesmas imaxes escolle Francisco Asorey, grande amigo de Camilo Díaz Baliño, para o seu monumento a Curros Enríquez da Coruña: o trílito de raíz prehistórica-céltica, outra referencia simbólica dos Irmandiños, e os monstros do Pórtico (figs. 3, 4 e 5).

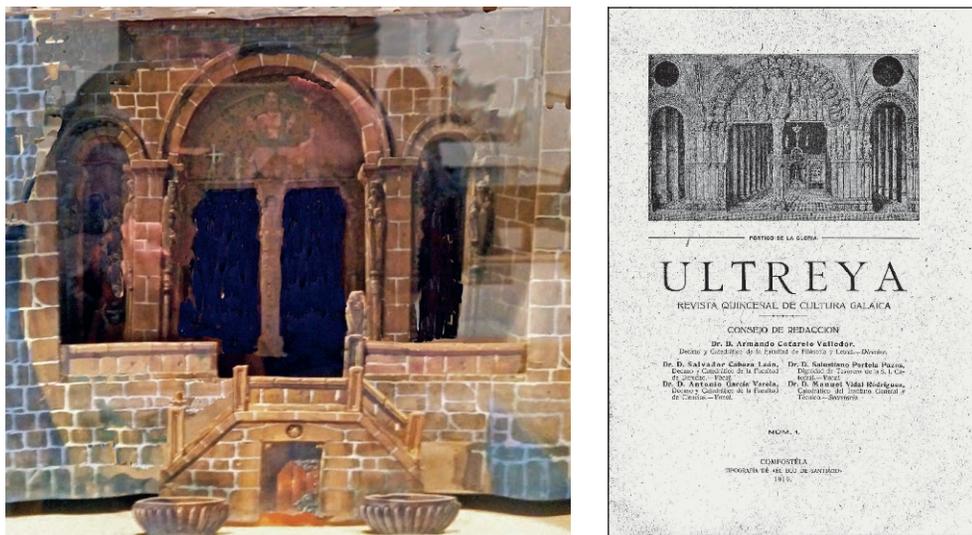


Fig. 5. Esquerda, no Museo Carlos Maside de Sada consérvase unha maqueta da escenografía deseñada por Camilo Díaz Baliño para a ópera de Rodríguez Losada, *Ultreya*, con libreto de Armando Cotarelo Valledor, 1934. Como se ve, reproduce o motivo do Pórtico da Gloria que aparecía tamén na revista *Ultreya* (dereita), dirixida por Armando Cotarelo e que se publicou entre 1919 e 1920.

### *O Pórtico da Gloria na obra de Francisco Asorey*

Francisco Asorey fórmase como escultor nos tres principais centros artísticos da Península a principios do século XX: primeiro en Barcelona (Sarriá), logo en Baracaldo (na periferia de Bilbao) e finalmente en Madrid. En Baracaldo pon en marcha o seu primeiro obradoiro de escultura, no que atende os encargos de esculturas relixiosas, principalmente. Este era o oficio que aprendera en Sarriá no colexio dos Salesianos, facer imaxes relixiosas. A Madrid chega con vinte anos e segue coa súa formación (con bolsas do Concello de Santiago e da Deputación de Pontevedra). Seus pais morreran había tempo pero tiña unha irmá en Santiago á que visita con frecuencia, especialmente no verán. En Santiago quedará fascinado pola escultura románica, especialmente da catedral, das Praterías e do Pórtico da Gloria, que empeza a estudar. En Madrid comezara a expoñer nos salóns de humoristas que organizaba o crítico José Francés (Alfonso Castelao tamén). As súas obras *Cabaleiros Negros* ou *Rezo de Beatas* son caricaturas escultóricas de pequeno tamaño, feitas en escaiola pintada, pero que doadamente se poden pasar a madeira ou mesmo a bronce se hai quen o encargue. Exhíbense tamén con éxito en Buenos Aires, onde a empresa Cerámica Celta venderalles centos de copias nos anos 30 aos emigrantes galegos. Nestas esculturas, en sintonía co estilo modernista, o que predomina é a liña. Madrid (e toda Europa) estaba dominada pola influencia de Rodin, un escultor que desfecía as formas. A Francisco Asorey non lle gusta Rodin, e empeza a investigar na recuperación da forma escultórica (como Maillol ou Bourdelle, discípulos de Rodin). A escultura románica marcaralle o camiño. Así llo contará anos máis tarde

ao crítico Estévez Ortega nunha entrevista para a revista *Vida Gallega* en 1926, que encabeza este artigo:

- Estévez: “Asorey no gusta de Madrid”. E pregunta: “¿Quién fue su maestro?”.
- Asorey: “Nadie. He sido yo mi maestro. Aquí estuve un poco desconcertado. Desde los primeros momentos me dediqué a estudiar la técnica que ciertamente no me ofrecía dificultad alguna y buscar una orientación que no encontraba. Por entonces todos los escultores tenían la preocupación de Rodin. Hasta los que venían de Roma, tenían esa obsesión, como hoy obsesiona Mestrovic. Unos más otros menos en todos se veía la influencia de Rodin, que se nota enseguida; y como aquí todos se parecían y no podía aprender nada, me fui a Santiago. En Santiago me orienté y se asentó de manera firme mi vida artística. Sus edificios, su espíritu, me impresionaron. Poco a poco fui recogiendo el sentimiento de la ciudad que sin darme cuenta me marcaba el camino a seguir, y lo que más y mejor influyó en mi fue el Pórtico de la Gloria. Esa maravilla, esa genial producción, fuente de mis esculturas. Allí aprendí mi arte”<sup>15</sup>.

Francisco Asorey atópase, en torno a 1917, nunha encrucillada vital e artística. Madrid ou Santiago? Rodin ou un estilo propio? El mesmo comenta que o ambiente madrileño xa non lle achegaba nada. O seu estilo empeza a decantarse e escolle un camiño que o fai buscar a forma (máis que a liña do modernismo), o volume rotondo (non a forma desfeita de Rodin), que se inspira na arte máis primitiva, como fan moitos artistas europeos de principios de século. Pero para o artista cambadés non será a escultura de África ou da Grecia arcaica a fonte de inspiración, senón o románico galego. Este cambio empeza a verse nas obras que presenta na *Exposición de Arte Gallego* de 1917 celebrada na Coruña; sobre ela escribe *A Nosa Terra* (seguramente Antón Villar Ponte, que dirixía entón a publicación):

Dende logo a máis formosa e culta de cantas poda haber lembranza na Cruña [...] o primeiro auto grande, feito por galegos para galegos, sin pensar en políticos de Madrí. Un ensaio trunfal de nacionalismo artístico<sup>16</sup>.

Francisco Asorey está investigando sobre a escultura románica compostelá, e aquí podemos ver unha imaxe de nai e fillo que aparece no friso do pórtico das Praterías e a versión que fai en escaiola e que titula *Mater* (fig. 7). Cos relevos anteriores, *O Campo* e *Desexo* (fig. 6), quizais estea facendo unha versión das esculturas

15 Estévez Ortega, E., “Celtas de mi tiempo”, *Vida Gallega*, XX, nº 373 (10-4-1928), pp. 7-8.

16 Artigo anónimo “Ó pecharse a Exposición d’Arte Galego”, *A Nosa Terra*, nº 33 (10-10-1917), p. 4.

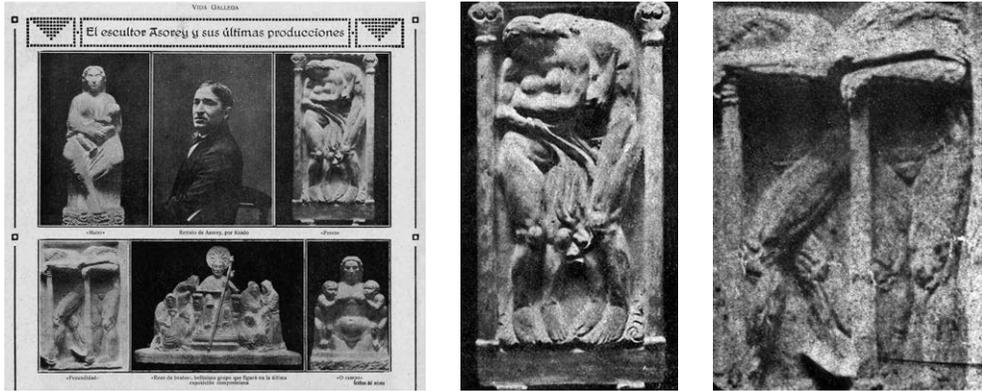


Fig. 6. Esquerda, na revista *Vida Gallega* do 1 de maio de 1918 aparecen reproducidas algunhas das obras que Asorey exhibiu na Coruña na Exposición de Arte Galega de 1917. Aparece no centro, abaixo, *Rezo de Beatas* que corresponde coas caricaturas expostas no salón de humoristas madrileño e as novas obras: *Mater*, *Desexo*, *O Campo* e *Charitas*, que reflicten as novas preocupacións formais do artista. Á dereita en detalle están *Desexo* e *O Campo*.

que se atopan no pórtico das Praterías relacionadas coa expulsión do paraíso. Así, *Desexo* podería ser unha representación de Adán e Eva antes do desterro e *O Campo*, eles mesmos con ferramentas de traballo e cubrindo os rostros logo de seren expulsados do Edén.

En 1919 casa coa santiaguesa Jesusa Ferreiro e instálase en Santiago definitivamente. No seu obradoiro da Caramoniña (a carón de San Domingos de Bonaval) a



Fig.7. Esquerda, relevo do friso da portada das Praterías e, dereita, relevo en escaiola, *Mater*, de Francisco Asorey. Esta escultura, *Desexo* e *O campo* están en paradiro descoñecido.

busca formal cristaliza nas esculturas de mulleres que Asorey fai nos anos 20 para presentar ás exposicións nacionais que se celebran cada dous anos en Madrid. Xúntanse nelas as características que aprende da escultura románica: formas macizas, visión frontal, simetría, incluso incorpora a policromía, que aínda se podía ver no Pórtico da Gloria. Tamén introduce nelas os símbolos, tan utilizados na escultura románica. O estilo románico, como a escultura de Francisco Asorey, é case máis simbólico ca narrativo. Estas mulleres dos anos 20: A Picariña, Naiciña, A ofrenda a san Ramón, O Tesouro, a Santa..., simbolizan a Galicia nun momento en que o artista, lembremos, está nas *Irmandades da Fala* e comparte as súas ideas. Todo son símbolos: levan roupas tradicionais, pelo louro, ollos azuis (a orixe céltica); portan obxectos con simboloxía relixiosa (o *volksgeist* galego): exvotos ou medallas, unha candea rizada; ou agrarios: o xugo, a vara; ou animais, coma o becerro. As follas de carballo –a árbore galega por excelencia– decoran as súas saias ou son ramallos na man ou no xugo. Francisco Asorey fai as mellores obras da súa carreira. E co san Francisco consegue ademais unha primeira medalla na Exposición Nacional madrileña, que o consagra como un escultor de primeiro nivel a nivel do Estado.

Logo virán os encargos dos grandes monumentos en pedra: o monumento a san Francisco de Santiago e o de Curros Enríquez da Coruña. Para estes traballos en pedra e de gran tamaño o modelo do Pórtico da Gloria vai estar moi presente.

En 1926 os membros da orde franciscana pídenlle a Asorey que realice un gran monumento a san Francisco para situalo diante do convento homónimo e conmemorar o VII centenario da peregrinación do santo a Compostela (fig. 8). A obra inaugúrase o 24 de xullo de 1930, véspera da festividade do apóstolo Santiago, o santo de Galicia, que dende 1919 xa era celebrado polos Irmandiños como o día da patria galega.

Concibe o monumento como un gran cruceiro galego e o modelo do Pórtico da Gloria e as características da arte románica son moi visibles nel: sentido ascensional, simetría, carácter macizo, hieratismo, formas rotundas e símbolos, moitos símbolos. Non hai narración, todas as figuras están simbolizando algo. A base está feita con sólidas pedras de granito e traballadas rudamente, co punteiro, coma nas culturas arcaicas. Mostran unha localización agreste, natural. A escultura xorde da natureza coma nos versos do seu amigo Ramón Cabanillas:

Cando a pedra, dormida e acochada  
da Terra-nai no garimoso seo,  
esperta do seu sono milenario  
e quer ser oración e pensamento,  
florece nun varal, estende os brazos  
e pódose de pé, faise cruceiro!<sup>17</sup>

17 Cabanillas Enríquez, R., *Camiños no tempo*, Santiago de Compostela, ed. Bibliófilos gallegos, 1949.



Fig. 8. Francisco Asorey, *Monumento a san Francisco*, rúa de San Francisco, Santiago de Compostela, fronte ao convento franciscano, 1926-1930.



Fig. 9. Esquerda, detalle do *Monumento a san Francisco*. Dereita, Cristo en maxestade, arco central do Pórtico da Gloria.



A media altura, na parte frontal, está representada a sociedade medieval. Á dereita, o pobo traballador, un labrego, a muller e as fillas. Á esquerda a sociedade privilexiada, un rei (leva coroa), un bispo (báculo e mitra) e un cabaleiro axeonllado. Máis arriba, culminando o monumento e atraendo a mirada do espectador, está a figura de san Francisco cos brazos abertos e ensinando (como o san Francisco en madeira) as súas chagas, os *estigmas* da paixón de Cristo que segundo a tradición el tamén sufriu (fig. 9). San Francisco é para a orde franciscana o *Alter Christus*, o outro Cristo, e como tal aparece aquí representado baixo a figura do propio Xesús, tamén cos brazos abertos como se estivese aínda na cruz. Esta vinculación consciente entre a figura do santo e Cristo repite a que se dá tamén no Pórtico entre o apóstolo Santiago e o Cristo en maxestade do arco central. Pensa Manuel Castiñeiras<sup>18</sup> que colocando a Santiago por riba da columna de Xesé estase remarcando a relación familiar entre Cristo e Santiago, que eran primos, fillos de dúas irmás: María e María Salomé.

18 Castiñeiras González, M., "La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como puerta del Cielo", en Yzquierdo Peiró, R. (ed.), *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, catálogo da exposición, RAGBBAA, Fundación Catedral, Museo Nacional del Prado, Santiago, 2017.



Fig. 10. [De esquerda a dereita], 1) A pobreza, 2) A obediencia, 3) A castidade, e 4) A representación de María no parteluz do Pórtico da Gloria.

Dos tipos iconográficos utilizados para a representación do Santo de Asís, hai dous que son especialmente frecuentes: o san Francisco asceta e o san Francisco en éxtase, recibindo os estigmas. O asceta “aparece meditando sobre a pasión de Jesús y, consecuentemente, mostrando su desprecio por las vanidades del mundo, simbolizado lo uno y lo otro por el crucifijo y la calavera respectivamente”<sup>19</sup>. Deste xeito aparece representado por Xosé Ferreiro tanto no retablo coma na fachada da igrexa dos Franciscanos de Santiago. O outro modelo iconográfico, san Francisco recibindo os estigmas, adoita representarse en Galicia co santo axeonllado e os brazos abertos en aspa, modelo escollido por Gambino para o seu san Francisco da igrexa do convento de Herbón. Asorey decántase por esta última iconografía pero variando un pouco a representación e achegándose a como está representado o Pantocrátor do Pórtico.

Pero non son estes os únicos elementos onde é posible ver similitudes co Pórtico da Gloria. Na parte superior do monumento, rodeando a san Francisco e a Cristo, aparecen as figuras alegóricas dos tres votos franciscanos: pobreza, obediencia e castidade (fig. 10).

A representación da castidade garda relación coa da Virxe María na columna do parteluz do Pórtico, algo que ten resaltado Ramón Otero Túdez<sup>20</sup>. Estes tres votos aparecen simbolizados na corda con tres nós que ata o hábito de san Francisco. Un motivo decorativo que lembra a esa corda está presente por todo o monumento.

19 López Calderón, M., *Lenguaje, estilo y modo en la escultura de Francisco de Moure y José Gambino*, Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2009, tese doutoral, p. 433, dispoñible en <<http://hdl.handle.net/10347/2546>> consultado o [14-6-2015].

20 Otero Túdez, R., “El arte románico y El escultor Asorey”, *Cuadernos de estudios gallegos*, XVII (1962), Santiago, CSIC, p. 258.



Fig. 11. Esquerda e centro, laterais do *Monumento a san Francisco*, o lobo amansado da lenda de Gubbio, dous coellos, unha ovella e un año. Dereita, conexión entre o arco sur e central do Pórtico da Gloria, anxos levando ánimas. Foto da dereita: Manuel. A. Castiñeiras.

Na parte posterior da escultura, desenvólvese unha iconografía destinada aos monxes do convento franciscano que se atopa en fronte. Arriba aparece o terceiro voto, a obediencia, abaixo á dereita frades franciscanos das tres ordes (maiores, menores e terciarios) e á esquerda, clarisas, tamén franciscanas; no centro incluíronse escudos da heráldica franciscana. A partir de aquí, o artista terá que conectar a parte posterior e a anterior do monumento para conseguir unha unidade, problema que tivo que afrontar tamén Mateo para enlazar os arcos laterais do seu pórtico co arco central. E aquí Francisco Asorey vai imitar a solución de Mateo, que consistiu en colocar unhas figuras de anxos na intersección dos arcos que levan as almas dos elixidos cara á Gloria central. Na súa obra Francisco Asorey coloca unhas figuras de animais (tamén simbólicos), ovella e año nun lado, lobo e coellos no outro, que se moven da parte posterior á dianteira (fig. 11).

É este un monumento destoutro santo galego, Francisco (pobre e humilde coma Galicia, que dixo Cabanillas<sup>21</sup>), que mira cara a Santiago apóstolo, a catedral e o Pórtico da Gloria. Mateo e Asorey ollándose fronte a fronte.

Cando aínda está executando o monumento a san Francisco, Asorey é elixido para realizar o monumento a Curros Enríquez en 1928 –despois dun concurso (con polémica) ao que se presentan varios artistas<sup>22</sup>–. Curros Enríquez era o combativo poeta do Rexurdimento e unha figura de referencia para os nacionalistas galegos.

21 No poema que le na inauguración do monumento en 1930, publicado en *Camiños no tempo*, 1949, reeditado en Cabanillas Enríquez, R., *Poesía Galega Completa*, Xerais, Vigo, 2009, p. 521.

22 En 1927 convócase un primeiro concurso ao que se presentan artistas como Ángel Ferrant, cunha proposta de monumento moi sinxelo e na liña máis vangardista e surreal da súa obra, pero que non debeu de ser do gusto do xurado que o declara deserto. A este primeiro concurso non se presenta Francisco Asorey, que si o fai nun segundo, convocado en 1928, e no cal sairá gañador, o que provocará que a prensa insinuase que a decisión xa estaba previamente tomada ao seu favor. Véxase Iglesias Baldonado, M., *Francisco Asorey, escultor galego*, *op cit.*, pp. 204-222.

Estes dous monumentos teñen moitas diferenzas pero tamén similitudes. Un é un monumento relixioso e outro civil, pero dedicado a unha figura reverenciada polo nacionalismo. Un escultor de imaxes relixiosas como era Francisco Asorey, quizais fose o artista máis axeitado para executar estes dous monumentos, o santo de Asís e mais un santo laico. O san Francisco é todo espiritualidade; cos seus ollos pechados concentra a emoción cara a dentro e abre os brazos, xeneroso, acollendo. Curros Enríquez é todo o contrario; a forza intensa que desprende a figura sae a través da mirada e da posición do corpo, un tanto fachendosa, pero pechada cara a el mesmo. Cruza as mans sobre a lira, a *lira torva* dos seus combativos poemas, e cunha man sostén as follas dun poema mentres que a outra ten o puño pechado con forza. Ao mesmo tempo, unha perna, ríxida, crávase na base, aínda que o san Francisco parece que non pesa, que levita (fig. 12).

Os dous monumentos repiten os sinais de identidade de Francisco Asorey: esquemas compositivos simétricos, triangulares, formas sólidas, sentido ascensional e símbolos, sen narración.

O proxecto que Asorey presentou ao concurso para a adxudicación do monumento consérvase no arquivo da Real Academia Galega, que foi a institución que xestionou a realización do monumento, aínda que a maioría dos cartos foron achegados por emigrantes galegos da Habana e Buenos Aires. O documento di así:

PROYECTO DE MONUMENTO A CURROS ENRÍQUEZ, EN LA CIUDAD DE LA CORUÑA. MEMORIA DESCRIPTIVA

Representación simbólica: entre el círculo de piedras que recuerda los lugares donde se reunían los bardos celtas para arengar al pueblo a la revolución, va un grupo de figuras de nuestro agro, de donde sale la protesta o rebeldía de los humildes y oprimidos; y, Curros, al frente de esta muchedumbre, hincando su lira en la tierra, hace brotar de su poesía los dardos que caen sobre los monstruos opresores de nuestra raza, a quienes el ilustre bardo trata sin piedad (estos dardos los simboliza el agua que surte de la lira.) Esta agua desciende de un estanque que contornea el monumento por su parte anterior. Por la parte posterior, una escalinata da acceso para ofrendar al vate. El monumento llevará algunos macizos intercalados.

MATERIALES DE CONSTRUCCIÓN: El monumento será construido de granito. El pedestal, de granito oscuro. El del grupo será más blanco; y la estatua del poeta, será: testa y brazos, de granito blanco; y el ropaje de granito gris. Las figuras de los monstruos, de granito rojizo<sup>23</sup>.

Francisco Asorey quere facer unha alusión ao pasado de Galicia e escolle os tríli-tos que xa usara Camilo Díaz Baliño. Tras o poeta están homes, á dereita, e mulleres,

23 Arquivo da Real Academia Galega (P4112773. Caixa 20/3 1928).



Fig. 12. Esquerda, detalle do *Monumento a san Francisco*. Dereita, detalle do *Monumento a Curros Enríquez*.



Fig. 13. Francisco Asorey, *Monumento a Curros Enríquez*, xardíns de Méndez Núñez, A Coruña, 1928-1934.



Fig. 14. Arriba, figuras de monstros das bases do *Monumento a Curros Enríquez*. Abaixo, grifóns das bases das columnas e piares do Pórtico da Gloria.

á esquerda, do agro galego cos símbolos do traballo que o son tamén de Galicia: o arado, o sacho, a fouce, o xugo... (fig. 15). Coroando o monumento aparece unha figura de muller, quizais unha vitoria, a Niké dos gregos, ou a aurora, anunciando un novo tempo para Galicia. E na base do monumento os “monstros opresores da nosa raza” aos que fire a auga que sae da lira de Curros Enríquez (fig. 14). De novo o pórtico de Mateo sérvelle de inspiración.

No proxecto tamén se fai referencia ás diferentes pedras que se deben usar. Francisco Asorey non lle dá policromía á pedra como fixo Mateo, pero si que lle gusta alternar pedras de diferentes cores, como xa fixera no monumento a san Francisco, onde cara, mans e pés eran de granito sepia, o hábito, de granito gris,

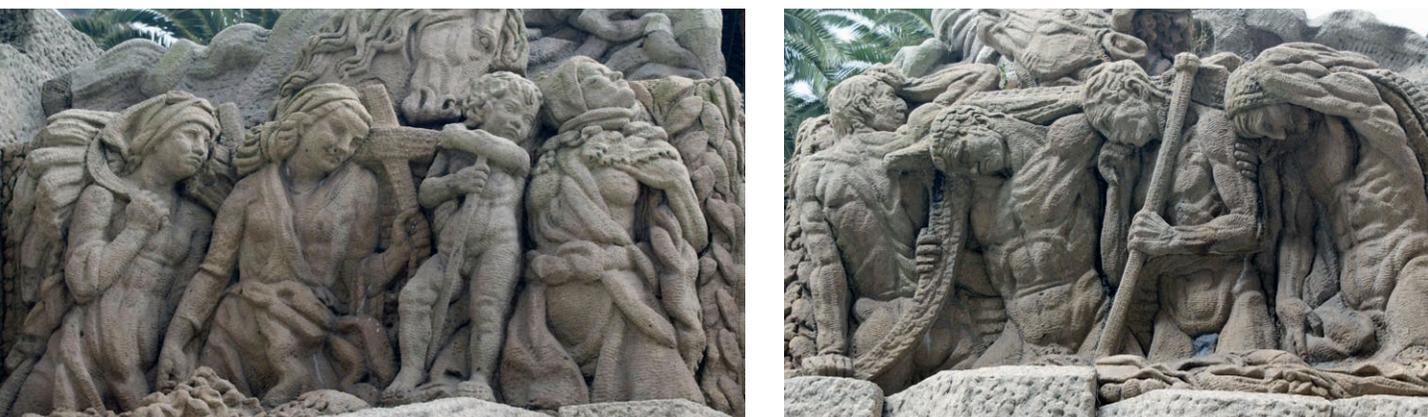


Fig. 15. Laterais dereito (homes) e esquerdo (mulleres) do Monumento a Curros Enríquez.



Fig. 16. De esquerda a dereita: A *Virxe de Tanxil* no obradoiro do artista antes de ser colocada no miradoiro de Rianxo, 1932. *Virxe do Carme* da escola Naval Militar de Marín, 1942. Proxecto (non realizado) en escaiola para a *Virxe da Pena de Ánimas* do porto da Coruña, 1946. Capitel da columna do parteluz do Pórtico da Gloria. Véxase a figura do neno abrindo os brazos no regazo de Deus Pai (foto: Manuel A. Castiñeiras).

e o resto, ocre. No monumento a Curros Enríquez vólveo facer, xa que a figura do poeta é de granito branco, os homes e mulleres do agro van en sepia e o resto do monumento, en gris.

Moitas outras obras de Francisco Asorey teñen detalles nos que se pode apreciar que se inspira no Pórtico, como poden ser as súas virxes, que sosteñen o neno cos brazos en cruz, como aparece tamén no capitel da trindade (o pai que sostén o fillo e a pomba do espírito santo) da columna do parteluz do Pórtico da Gloria (fig. 16).

Outras pezas teñen tamén pequenos detalles que remiten á obra de Mateo. Facemos aquí un pequeno percorrido visual (figs. 17 e 18).

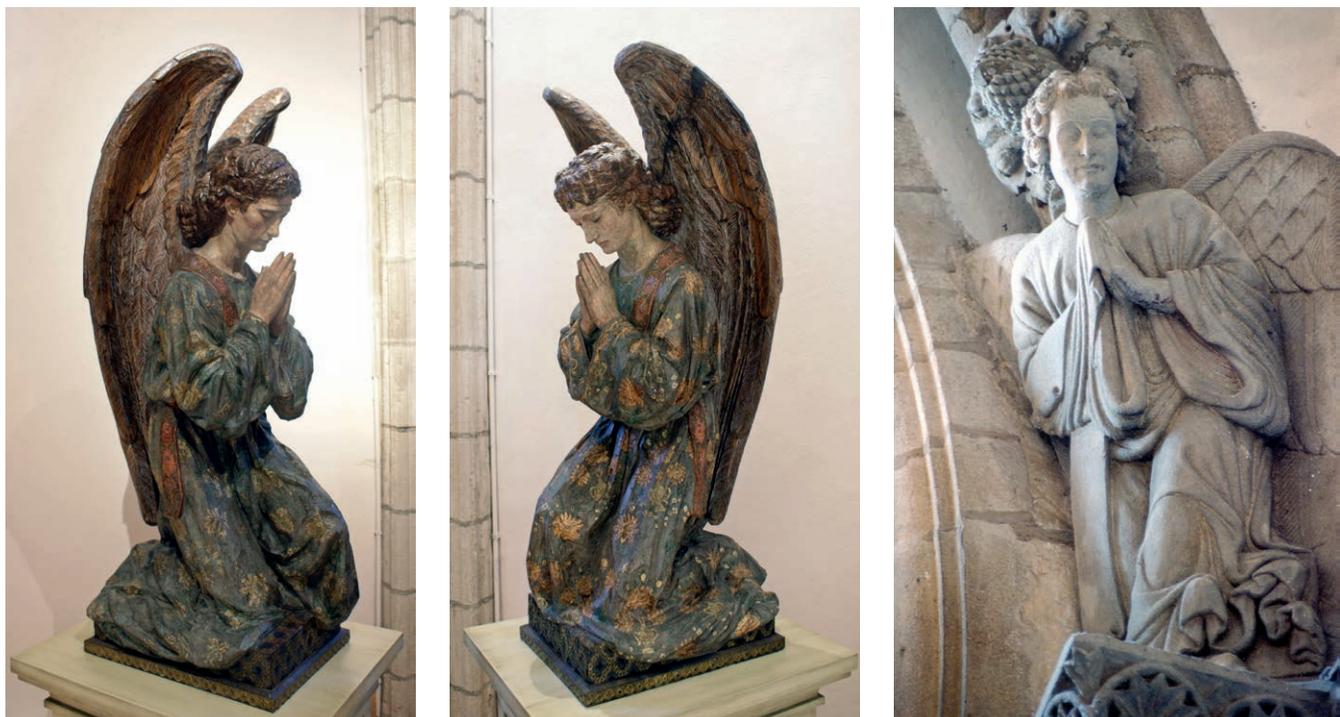


Fig. 17. Esquerda, anos en madeira policromada para a igrexa de Santa María de Guernica, Biscaia. Dereita, anxo da contraportada do Pórtico da Gloria (foto: Manuel A. Castiñeiras).



Fig. 18. De esquerda a dereita: *Monumento a Maximino Rodríguez*, Mondariz, 1925; detalle do monumento; profeta Daniel e apóstolo Paulo do Pórtico da Gloria (fotos: Manuel A. Castiñeiras); *Virxe dos desamparados* para unha igrexa de Cidade Evita en Buenos Aires, Arxentina (paradoiro descoñecido), 1949.

Pero de todas as súas obras a que máis directamente remite ao Pórtico da Gloria é O altar para o panteón do Centro Galego de Buenos Aires no cemiterio da Chacarita. Foi encargado polos emigrantes galegos en 1934, segundo unha crónica do xornal *El Compostelano*, que así mesmo informa do seu remate no ano 1939<sup>24</sup>, aínda que a inauguración oficial no conxunto da igrexa neorrománica construída non ten lugar ata 1943.

Aquí Asorey inspírase de novo nos motivos románicos do Pórtico da Gloria, que por outra banda van acordes coa arquitectura neorrománica da igrexa que acolle este altar. Nel usa exhaustivamente a policromía a base de combinar granitos de diferentes cores procedentes de numerosas canteiras galegas e lémbraos de novo a motivos modernistas.

Aínda que a utilización de pedras de diferentes cores e procedencias é un sinal de identidade do artista, neste monumento é moito maior, pois usa pedras de doce procedencias diferentes. Ramón Otero Túdez<sup>25</sup> cita o granito negro da Escravitude, o sepia do Faramello, o branco de Castrelos, o rosa do Porriño, os grises da Ponte Maceira ou os brancos de Pontevedra. Está claro que o autor tamén pretendía imitar a policromía do Pórtico pero sen recorrer á aplicación de pintura

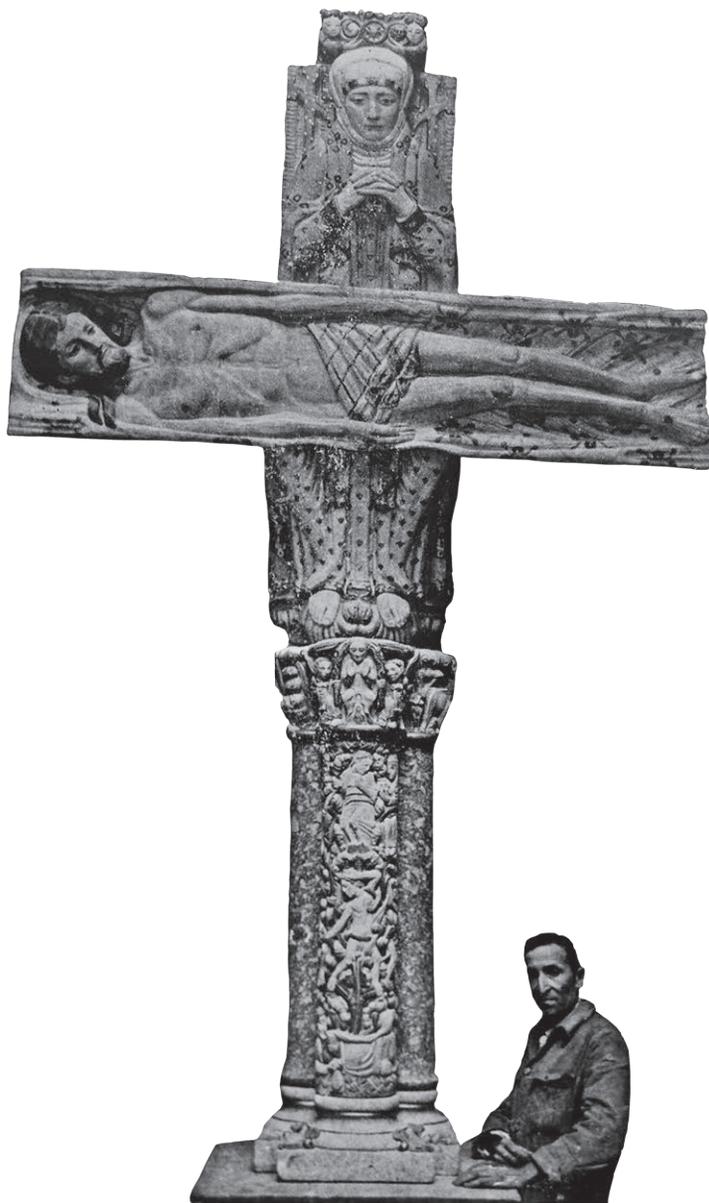


Fig. 19. Fotografía de parte do altar aparecida no libro de Otero Túdez (1959), onde se destaca o esquema cruciforme do monumento.

24 "Noticias", *El Compostelano* (25-10-1939), p. 2.

25 Otero Túdez, R., *El escultor Francisco Asorey*, op. cit., p. 156.

sobre a pedra (coa excepción dos toques decorativos en dourado); así o testemuña o propio autor no xornal *La Noche*:

- P: ¿En qué material trabaja más a gusto, en madera o en piedra?
- R: Son dos materias completamente distintas, y aunque tanto a una como a la otra se le pueden dar modalidades y técnica nueva, en la piedra hay mucho que hacer para lograr calidades. En madera no. A la piedra hay que darle el color con la técnica, pero no el color, policromía, sino arrancándoselo a la piedra misma y por eso hay que estudiar su color, tonalidad, calidad, sus valores, para no recurrir a la pintura sobre ella. La piedra tiene que verse que es piedra, desnuda completamente, pero verle su color y su calor, estas dos cosas tiene que ponerlas el alma del artista<sup>26</sup>.

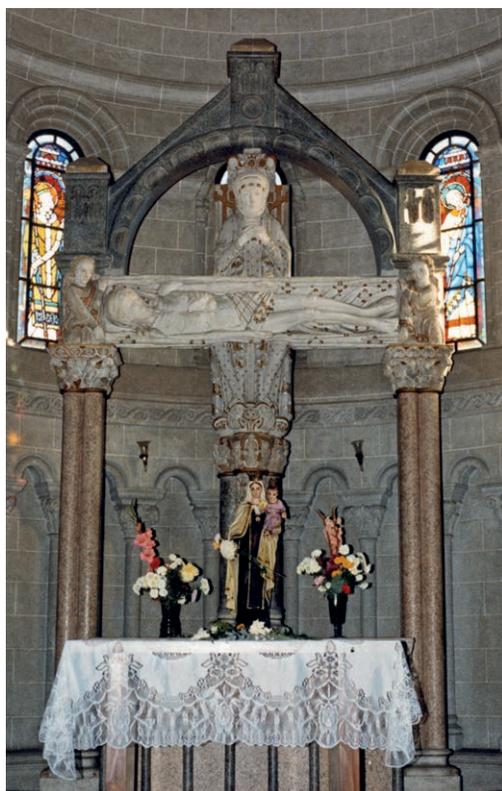


Fig. 20. Francisco Asorey, *Altar para o Panteón do Centro Galego de Buenos Aires*, 1939, inaugurado en 1943. Foto: Adela Leiro.

O altar semella un baldaquino románico. A columna central é case unha copia da columna do parteluz do Pórtico compostelán: no fuste (que en Santiago representaba a árbore xenealóxica de Cristo), no capitel, (a trindade en Santiago) na figura da Virxe que recorda a de Santiago peregrino (fig. 20).

Outras dúas columnas laterais (con varios fustes lisos) axudan a soportar o arco superior, e os ancos que agarran o sudario de Cristo morto tamén deixan ver a influencia de Mateo. A iconografía representada neste altar ten unha dobre lectura: por unha banda, relixiosa (unha Piedade, a Virxe co seu fillo morto) e por outra, tamén profana, relacionada coa emigración e os emigrantes. Luís Seoane<sup>27</sup> describe con bastante precisión o proceso de encarga, presentación de proxecto e maqueta e realización do altar. Afirma que a encomenda foi feita en marzo de

26 Romaní, A., "Diálogo a simple vista. Asorey esculpirá una estatua de Rosalía para Padrón", *La Noche* (22-3-1956), p. 1.

27 Seoane, Luís: "Unha obra de Asorey en Buenos Aires" en *Comunicacións mesturadas*, pp. 102-106, ed. Galaxia, Vigo, 1962.

1934 pola directiva do Centro Galego e que esta lle suxire a Asorey que o Cristo fose esculpido en posición xacente “pois, a parte de nos parecer máis tipicamente galego, sería unha cousa máis orixinal, o que eiquí chamaría a atención<sup>28</sup>”, deixando á elección do artista todos os outros detalles así como a selección de materiais que habería de empregar. O prezo da obra establécese en 30.000 pesetas. Seoane resalta o programa iconográfico da obra “polo curioso pensamento que revela en materia relixiosa xa que trata de mesturar para a devoción, a fé dos creentes e o humanismo galeguista dos indiferentes e ateos, facendo que as imaxes máis destacadas representen do mesmo xeito ás figuras da Pasión e a door do emigrante galego e a nai<sup>29</sup>”. E transcribe a continuación o proxecto redactado por Asorey:

Mi proyecto de concepción ha sido el hacer una obra que encaje bien con el lugar a que va destinada, y con un sentido inofensivo, por tratarse de un centro social en donde caben diversas ideologías. El significado de la obra es el siguiente: sobre una tarima se alza el ara del altar con sendas columnitas. Para dar la grandiosidad a la parte superior, un gran dintel con una figura de hombre yacente (puede ser Cristo como un emigrado). Este va elevado por fuertes columnas a sus lados, y descansa la misma figura en el regazo de una madre, (la tierra o la Virgen)<sup>30</sup>.

Luís Seoane sorpréndese de que a Igrexa aceptase esta dualidade temática do altar que achaca á certa indiferenza relixiosa dos emigrantes. Remarca a intención de Asorey de darlle un carácter social á obra, con relación a Galicia, do mesmo xeito que outras obras súas anteriores como *Naiciña* ou *O tesouro*. E comenta: “En xeral, por aqueles anos, dende a soedade do seu obradoiro compostelán, Asorey amostraba na súa obra, a preocupación que tiña polo estado social de Galicia. O altar para o Centro Galego foi para el unha oportunidade de exemprarizar esta inqueda e así o expresa con moita cautela na memoria<sup>31</sup>. Estas palabras adquiren unha significación especial se consideramos que Francisco Asorey executa a obra entre os anos finais da República e o inicio da Guerra Civil.

A columna central do altar lembra, como dixemos, a columna do parteluz do Pórtico da Gloria. No fuste, Francisco Asorey sitúa (segundo o seu proxecto) a figura do primeiro home e saíndo os precursores da raza que uns acaban vitoriosos e outros rendidos (fig. 21-1). No capitel aparece a figura dunha alma (representada núa como acontece no Pórtico). Dous anxos a ambos os lados portan palmas que debuxan como unha mandorla por riba desta figura que recorda así a un pantocrátor románico que tamén ensina as palmas das mans (fig. 22-1) como o pantocrátor do Pórtico da Gloria.

28 *Ibidem*, p. 103.

29 *Ibidem*, p. 104.

30 *Ibidem*, pp. 104-106.

31 *Ibidem*, p. 105.



Fig. 21.1 (esquerda), columna central do altar. Foto, Adela Leiro. 2 (dereita), columna do parteluz do pórtico da Gloria. Foto: M. Iglesias.



Fig. 22.1 (esquerda), detalle do lateral do capitel da columna central do altar, foto: Adela Leiro. 2 (dereita), detalle do lateral do capitel da columna do parteluz do Pórtico da Gloria; véxanse os detalles de policromía nas dúas obras. Foto: M. Iglesias.



Fig. 23. Detalles dos capiteis: 1) Home e barco; 2) Home e boi; Fotos: Adela Leiro.

Toda a obra ten toques de policromía dourada, como tamén a ten o Pórtico. Dous anxos sitúanse a un lado e a outro da alma do emigrante e portan cartelas que poñen VITA e AETERNA (fig. 22).

Nos laterais do capitel aparecen, á dereita e á esquerda, dúas figuras de home, unha á beira dun barco e outra dun boi, símbolos ambos os dous do traslado do corpo do apóstolo Santiago de Palestina a Compostela e alegoría quizais da volta do emigrante (ou da súa alma) a Galicia tras a morte (fig. 23).

Francisco Asorey utiliza un esquema en cruz, un Cristo-emigrante e unha Virxe-Nai, esta última de xeito moi similar ao Santiago Peregrino do Pórtico (fig. 24).



Fig. 24. Parte superior do altar: nai e fillo. Foto: Adela Leiro.

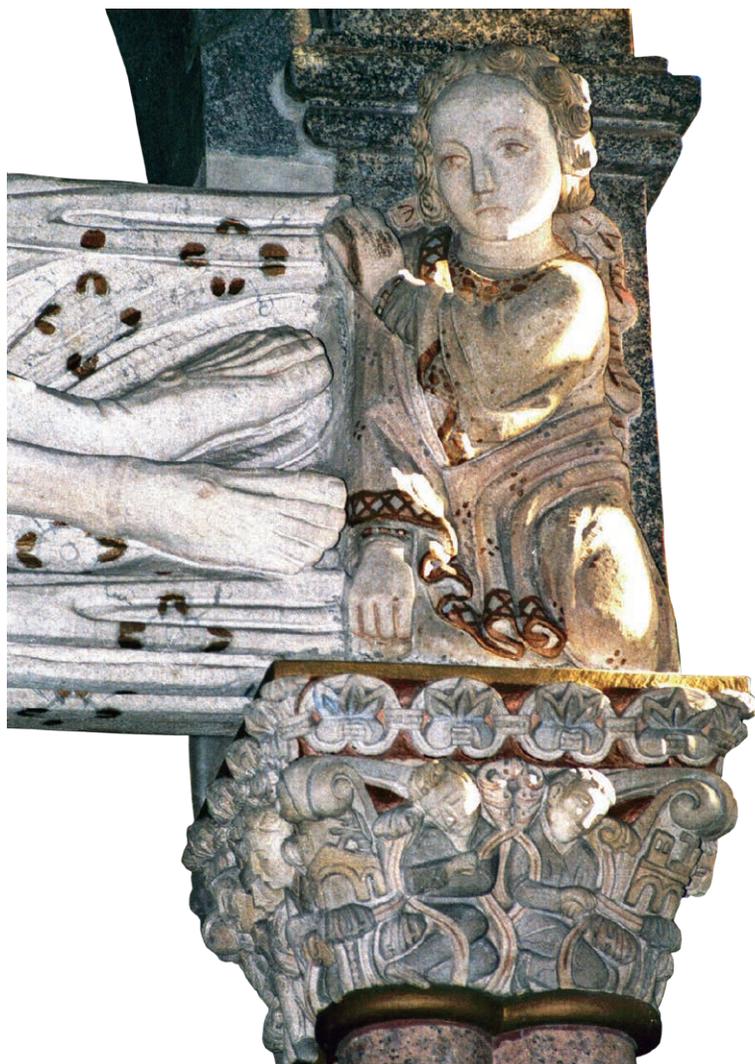


Fig. 25. Parte lateral  
dereita do altar con  
anxo e capitel.  
Foto: Adela Leiro.

Os anxos que agarran a Cristo lembran enormemente aos de Mateo, nos rizos do pelo, nos pregues das roupas... No capitel inferior represéntanse escudos das provincias galegas, nesta imaxe (fig. 25) é posible ver o de Pontevedra (esquina dereita) e o de Ourense (esquerda).

O escultor cambadés introduce un contido alegórico sobre a morte e a última viaxe, o retorno da alma do emigrante cara a Deus ou cara á Terra e á Nai. E todo isto servíndose das formas mateanas, como se quixese levar a ultramar, a esa “Terra Nova Galega”, un pouco do espírito de Mateo que é tamén o espírito de Galicia.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 25-III-2019

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 15-V-2019

# Misericordia en los textos jacobeos del siglo XII

Klaus Herbers  
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

**Resumen:** En este artículo se estudia el concepto de misericordia a través de textos, sobre todo del *Liber Sancti Jacobi*. La gran variedad de ellos hace necesaria la contextualización de estas citas y la confrontación de estos textos con la teología del tiempo (santo Tomás de Aquino) y el derecho canónico.

**Palabras clave:** misericordia, peregrinación, *Liber Sancti Jacobi*, remisión de pecados, penitencia, justicia.

---

## *Mercy in the 12th-century Jacobean Texts*

**Summary:** This article studies the concept of mercy in texts, especially the *Liber Sancti Jacobi*. The great variety of these texts makes it necessary to contextualise the references and to compare these texts with the theology at the time (St. Thomas Aquinas) and canon law.

**Keywords:** mercy, pilgrimage, *Liber Sancti Jacobi*, remission of sins, penance, justice.

---

## Misericordia nos textos xacobeos do século XII

**Resumo:** Neste artigo estúdase o concepto de misericordia a través de textos, sobre todo do *Liber Sancti Jacobi*. A gran variedade deles fai necesaria a contextualización destas citas e a confrontación destes textos coa teoloxía do tempo (san Tomé de Aquino) e o dereito canónico.

**Palabras clave:** misericordia, peregrinación, *Liber Sancti Jacobi*, remisión de pecados, penitencia, xustiza.

## I. Introducción

“Los peregrinos, tanto pobres como ricos, han de ser caritativamente recibidos y venerados por todas las gentes cuando van o vienen de Santiago. Pues quienquiera que los reciba y diligentemente los hospede, no sólo tendrá como huésped a Santiago, sino también al Señor, según sus mismas palabras, al decir en el Evangelio. «El que os reciba a vosotros, me recibe a mí» (Mateo 10:40). Hubo antiguamente muchos que incurrieron en la ira de Dios, porque no quisieron recibir a los necesitados y a los peregrinos de Santiago. En Nantua, que es una villa entre Ginebra y Lyon, la tela del cierto tejedor que negó pan a un peregrino de Santiago que se lo pedía, cayó súbitamente al suelo rota por medio. En Vilanova, otro necesitado peregrino de Santiago pidió limosna por amor de Dios y de Santiago a una mujer que tenía el pan bajo las calientes cenizas. Pero ella respondió que no tenía pan y el peregrino le dijo:

«¡Ojalá se convierta en piedra el pan que tienes!» Y cuando el peregrino aquel salió de la casa y estuvo lejos, se acercó la mala mujer a las cenizas y, pensando recoger su pan, encontró una piedra redonda en vez del pan. Y ella, arrepentida de corazón, siguió enseguida al peregrino, pero no lo encontró. En la ciudad de Poitiers, dos nobles galos que volvían cierta vez de Santiago sin recursos, pidieron posada por amor de Dios y de Santiago desde la casa de Juan Gautier hasta San Porcario, y no la encontraron. Y habiéndose hospedado en la última casa de aquella calle en casa de un pobre, junto a la iglesia de San Porcario, hete aquí, pues, que, por castigo de Dios, un rapidísimo incendio asoló toda la calle en aquella noche comenzando por la casa en que primero habían pedido posada hasta aquella en la que se habían albergado. Y eran unas mil casas. Pero aquélla en la que se habían hospedado los siervos de Dios quedó intacta por gracia divina. Por lo cual sépase que los peregrinos de Santiago, tanto pobres como ricos, han de ser justamente recibidos y diligentemente atendidos”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Traducción correspondiente al *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*. Fue realizada por los Profesores A. Moralejo/C. Torres/J. Feo, Santiago de Compostela 1951 (se ha reeditado varias veces, con notas aumentadas por Juan José Moralejo y María José García Blanco, 2014), pp. 603-604. Para encontrar el texto latín: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. Klaus Herbers/Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998, Liber V, cap. 11: QUOD PEREGRINI S. IACOBI SINT RECIPIENDI. *Peregrini sive pauperes sive divites a liminibus Sancti Iacobi redientes vel advenientes, omnibus gentibus karitative sunt recipiendi et venerandi. Nam quicumque illos receperit et diligenter hospicio procuraverit, non solum beatum Iacobum, verum etiam ipsum Dominum hospitem habebit. Ipso Domino in evangelio dicente: Qui vos recipit me recipit (Mateo 10:40). Fuere olim multi qui iram Dei incurrerunt, idcirco quia Sancti Iacobi peregrinos et egenos recipere noluerunt. Apud Nantuaium que est villa inter Gebennam et Lugdunum, cuiusdam texentis panem peregrino Sancti Iacobi sibi petenti negantis, tela per medium rupta solo subito cecidit. Apud Villamnovam, quidam Sancti Iacobi peregrinus egenus cuidam mulieri panem sub cineres calidos habenti, helemosinam amore Dei et beati Iacobi petivit; que respondit se panem non habere, cui peregrinus ait: Utinam panis quem habes, lapis esset! Cumque peregrinus ille recedens a domo illa longe distaret, accessit mulier illa nequam ad cineres, putans panem suum capere, lapidem rotundum in loco panis repperit. Que corde penitens ilico insecuta peregrinum non invenit. Apud urbem Pictavorum duo heroes Galli, sine proprio a Sancto Iacobo olim redientes, a domo Iohannis Gauterii usque ad Sanctum Porcarium, hospicium amore Dei et sancti Iacobi pecierunt, nec invenerunt. Cumque in ede novissima illius vici, scilicet iuxta Beati Porcarii basilicam,*

Así dice el último capítulo del famoso *Liber Sancti Jacobi* con el título: «DE CÓMO LOS PEREGRINOS DE SANTIAGO HAYAN DE SER RECIBIDOS».

Causa un efecto llamativo y probablemente no es una coincidencia que se presente esa exhortación y forma de amenazar al final del libro. Aunque la palabra «misericordia» no sale literalmente, el fragmento citado versa sobre esta –la caridad humana hacia el peregrino implica misericordia–. ¿Está entonces permitido y suficientemente justificado aplicar el término de misericordia a este capítulo, cuando la palabra «misericordia» no está escrita en el texto? ¿No habría que tener en cuenta que respecto a la misericordia de Dios sean más decisivas las necesidades espirituales que las materiales?

Para aclararlo, se tratarán algunos aspectos del tema de la misericordia y peregrinación en los textos jacobeos clásicos, en primer lugar dentro del así llamado *Liber Sancti Jacobi* o Códice Calixtino (siglo XII). En este contexto surge la pregunta clave: ¿en qué medida el concepto de la misericordia se une con el concepto del peregrino en el *Liber Sancti Jacobi*?<sup>2</sup>

Después de una descripción breve de las características principales del *Liber Sancti Jacobi*, se proporcionará una serie de respectivas citas que sirven para entender la función del término «misericordia» en el texto jacobeo (II). Una vez agrupados esquemáticamente los hallazgos, el autor se centrará en distintos conceptos y contextos de «misericordia» vinculados a la peregrinación (III). En el cuarto sector temático el objetivo será estudiar la relación entre la remisión y la penitencia para valorar, finalmente (IV), como se reúnen en la famosa compilación jacobea.

## II. Citas de la palabra “misericordia” en el Códice Calixtino

El culto jacobeo vivió su más marcada expresión en una compilación de textos que según la propuesta de Joseph Bédier se llama *Liber Sancti Jacobi* o Códice Calixtino<sup>3</sup>. El compilador se presenta a sí mismo como el papa Calixto II (1119-1124) –de ahí deriva la denominación *Codex Calixtinus*– lo que otorga una legitimación romana a los textos recogidos por él. El volumen consta de cinco libros. El tema central

---

*apud* (fol. 184 verso = 213 verso) *quendam pauperem hospitati essent, ecce enim divina operante ulcione, totum vicum velocissimus rogas, incipiens ab ede qua prius hospicium pecierant, usque ad illam qua hospitati erant, nocte illa combussit. Et erant edes circiter mille. Illa vero domus qua servi Dei hospitati erant, Dei gracia illesa remansit. Quapropter sciendum quod sancti Jacobi peregrini sive pauperes sive divites, iure sunt recipiendi et diligenter procurandi.*

2 Sobre el *Liber S. Jacobi* cf. la introducción de Klaus Herbers en la edición Herbers/Santos Noia (nota 1), pp. XVII-XXIII y hace poco con perspectivas innovadoras: López Alsina, Fernando, “Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino”, en *O século de Xelmírez*, ed. Fernando LÓPEZ ALSINA/Henrique MONTEAGUDO/Ramón VILLARES/Ramón José YZQUIERDO PERRIN, Santiago de Compostela 2013, pp. 301-386.

3 Cf. Bédier, Joseph, *Les légendes épiques: recherches sur la formation des chansons de geste*, cuatro tomos, tomo 3, París 1912, 3ª ed. 1929, esp. pp. 75-113.

reside en el tercer libro, que contiene una serie de relatos sobre la traslación de los restos apostólicos de Jerusalén a Galicia. El primer libro y el segundo destacan por los textos litúrgicos y una colección de milagros atribuidos a Santiago. En un principio, esas dos primeras partes quizás hayan constituido una obra independiente concebida para el uso en la liturgia jacobea. El cuarto libro – conocido comúnmente como Pseudo-Turpín o la *Historia Turpini*, puesto que el arzobispo Turpín de Reims es presuntamente su autor– relata la campaña militar de Carlomagno en España. Este libro está ligado estrechamente a la literatura épica, como por ejemplo el Cantar de Roldán, pero a diferencia de otras tradiciones épicas el Pseudo-Turpín incluye las hazañas de Carlomagno en las tradiciones jacobeadas. Entre otros fenómenos es significativo que le atribuya a Carlomagno el (re)descubrimiento del sepulcro apostólico en Compostela. El último libro de la compilación es la conocida guía de los peregrinos que describe el Camino de Santiago con sus etapas, dificultades y peligros. Al mismo tiempo caracteriza –a veces de una forma extremadamente pesimista– a los habitantes de los distintos países que el peregrino tiene que atravesar y suministra numerosas informaciones tanto prácticas como de orden espiritual para poder realizar la peregrinación a Santiago exitosamente. Va seguido de un anexo, incluyendo un folio suelto con una carta atribuida al papa Inocencio II (1130-1143), por lo cual se hace evidente que la pretensión es cerrar el libro con otro testimonio de su legitimación pontifical<sup>4</sup>. El apéndice contiene además textos litúrgicos y relatos de milagros, que proporcionan informaciones notables sobre aspectos individuales del culto jacobeo en el siglo XII.

Los cinco libros utilizan la palabra «misericordia» de una manera desigual. La mayoría de las citas pertenece a la primera parte, que tiene como contenido los sermones y la liturgia de Santiago. Llegado a este punto, se profundizará en las observaciones mediante las citas tomadas del libro de los milagros (II) y de la *Historia Turpini* (IV). Tanto el libro III, sobre la *translatio*, como el libro V, la así llamada guía del Peregrino, no contienen citas a la misericordia.

---

4 Cf. sobre la visión pontifical: Herbers, Klaus, „'Historia Compostellana' und 'Liber Sancti Jacobi' – Die Überlieferung päpstlicher Schreiben zwischen historiographischer Propaganda und pragmatischer Schriftlichkeit im 12. Jahrhundert“, en *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*, ed. Klaus HERBERS/Ingo FLEISCH (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 11, Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden, Berlin 2011), pp. 119-136 (acompañada de una edición de dos cartas papales falsificadas por Calixto II y Inocencio II [JL 7111 y JL 8286], pp. 132-135).

El siguiente esquema<sup>5</sup> muestra inequívocamente la distribución:

LIBER S. JACOBI L./CAP.	ED. HERBERS/SANTOS	CITA Y CONTEXTO
Carta inicial	p. 8	“Pateant aures <b>miseri</b> cordie tue, quesumus, Domine, precibus supplicantium beati Iacobi peregrinorum, et ut petentibus...”.
Lib. I cap. 1	p. 13	Sed non ideo divitem reliquit quia dives erat, quod ipse fuerat, sed quia <b>miseri</b> cors et humilis esse, quod ipse fuerat, despexerat.
Lib. I cap. 2 nota 30	p. 13	(Cita de <i>Beda</i> que decipit <b>miseros/miseri</b> cordes).
Lib. I cap. 6	p. 35	O venerabilem Christi apostolum, o virum mirabilem, pietate redumpdantem, <b>miseri</b> cordia affluentem, caritate pollentem!
Lib. I cap. 7	p. 53	Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei, speravi in <b>miseri</b> cordia Dei mei in eternum et in seculum seculi (salmo 51, 9-10).
Lib. I cap. 9	p. 62	Semel locutus est Deus, duo hec audivi, quia potestas Dei est tibi, Domine, <b>miseri</b> cordia, quia tu reddes singulis secundum opera eorum (salmo 61, 12-13).
Lib. I cap. 12	p. 69	Super iustos esse dicuntur oculi Domini, quia quos Dominus <b>miseri</b> corditer respicit, his septem donis illos ditat et reficit.
Lib. I cap. 12	p. 73	Huic sexte petitioni spiritus pietatis rectissime comparatur, quem enim a carnis et demonis temptacionibus Dominus custodit, illum <b>miseri</b> corditer pietatis sue oculis respicit.
Lib. I cap. 13	p. 75	De quo supra diximus: postulat autem non timore paciendi, sed <b>miseri</b> cordia prioris populi, ne ab illis bibat calicem propinatum.
Lib. I cap. 15	p. 82	Nos ergo, fratres dilectissimi, largitori omnium bonorum gratias referamus, cuius inolita <b>miseri</b> cordia tanto thesauro ditati sumus.

5 Merecen agradecimiento especial las investigadoras Jasmin Sailer y Judith Werner por su ayuda con la preparación y creación del esquema.

LIBER S. JACOBI L./CAP.	ED. HERBERS/ SANTOS	CITA Y CONTEXTO
Lib. I cap. 15	p. 82	Sic ad fontem <b>miseri</b> cordie nostras deferet preces, et precibus suis faciet efficacies.
Lib. I cap. 17	p. 88	Radix lilii assata, atque cum oleo trita ignis uscionibus convenit, et menstrualem purgacionem adducit, quia apostolica fides igne Sancti Spiritus atque <b>miseri</b> cordie et pietatis oleo admixta, per divinam predicacionem mente ( ) infusa, viciosis flammis combusto generi humano remedium dedit, et per baptismi lavacrum delictorum suorum purgacionem ei adduxit.
Lib. I cap. 19	p. 107	Et sicut Enoc placuit Deo, et translatus est in paradiso, sic beatus Iacobus fide et opere placuit Domino, cui beneplacitum est super timentes eum, et in eis qui sperant super <b>miseri</b> cordia eius, et translatus est in paradisiaca sede politica.
Lib. I cap. 19	p. 109	Et conservavit illi homines <b>miseri</b> cordie, invenientes gratiam in oculis omnis carnis (Ecli 44, 27). Iacob, cui Dominus homines <b>miseri</b> cordie, id est duodecim eiusdem filios, duodecim scilicet mundi patriarchas, conservavit, Dei Unigenitum innuit, cui homines <b>miseri</b> cordie, id est duodecim apostolos, hic et in futuro Deus Pater fideliter conservavit, sicut idem Filius Patrem pro eis postulavit dicens...
Lib. I cap. 20	p. 112	Miserator et <b>miseri</b> cors Dominus, <i>qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos</i> (Mateo 5, 45), qui per assumptam formam servi venit ad currendam viam suam et Patris venit facere voluntatem, ipsam etiam corporis formam bonis et malis voluit demonstrare...
Lib. I cap. 28	p. 133	Pateant aures <b>miseri</b> cordie tue, quesumus, Domine, precibus supplicantum beati Iacobi peregrinorum, et ut petentibus desiderata concedas, fac tibi eos que sunt placita postulare, per...
Lib. I cap. 28	p. 137	Impio autem usque in novissimum sine <b>miseri</b> cordia ira supervenit (Sap 18, 22-19, 1).

LIBER S. JACOBI L./CAP.	ED. HERBERS/ SANTOS	CITA Y CONTEXTO
Lib. I cap. 30	p. 143	Et conservavit illi homines <b>misericordie</b> , invenientes gratiam in oculis omnis carnis.
Lib. II cap. 5	p. 165	O <b>misericordie</b> viscera! Pater, volens liberari filium, addicat se ad supplicium.
Lib. II cap. 5	p. 165	Qui venientes et hunc suspensum tam longo tempore adhuc vivere videntes, intellexerunt, ex insaciabili hospitis avaricia hunc esse accusatum, sed Dei <b>misericordia</b> salvatum.
Lib. II cap. 5	p. 165	Quapropter quicumque Christiano nomine censentur cum magna sollicitudine debent adtendere, ne in hospites vel in quoslibet proximos huiusmodi fraudem vel consimilem moliantur facere, sed <b>misericordiam</b> et benignam pietatem peregrinis studeant impendere, quatinus inde premia eterne glorie mereantur ab eo accipere, qui vivit et regnat Deus per infinita secula seculorum.
Lib. II cap. 17	p. 173	Qui confestim absque <b>misericordia</b> me rapuerunt atque plorantem ac miserabiles voces emittentem ad tormenta tulerunt.
Lib. IV cap. 23	p. 219	Moveantur viscera <b>misericordie</b> tue, Domine, super fideles tuos qui hodie in bello moriuntur.
Lib. IV Appendix A	p. 227	Oliverus interpretatur heros <b>misericordie</b> , quia clemens et <b>misericors</b> super omnes exitit.
Lib. IV Appendix D	p. 229	Manum <b>misericordie</b> sue magne huius codicis scriptori et lectori clementer porrigat Ihesus Christus Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat, Deus per infinita secula seculorum.
Appendix – oratio Magistri G.	p. 275	Inde sola <b>misericordia</b> Preveniat me ( ) in miseria, Ad te clamo per horas tridui Quater decem a te restitui.

### III. Contexto e interpretación de las citas

Vale la pena investigar algunas citas seleccionadas dejando de lado las de la *Historia Turpini* que se dedican por lo general a la idea de la Cruzada. El hecho de que a) uno se dirige a la misericordia de Dios en busca de asistencia para los luchadores en la batalla musulmana y que b) Oliver es llamado un *heros misericordie* se explica –sin lugar para dudas– dentro del contexto de Cruzada, respectivamente el de las indulgencias.

De más importancia parece la primera cita ubicada en la carta inicial, atribuida a Calixto II. El supuesto papa da en su última parte instrucciones referidas a la catedral de Santiago de Compostela. Dice en el último párrafo:

“Ordenamos hacer esto al clero de Santiago en su basílica todos los días, exceptuados el de la Natividad del Señor, los de la Cena, la Parasceve y el sábado siguiente, y de Pascua y Pentecostés. Asimismo cántese la primera misa propia de Santiago todos los días a los peregrinos, fuera de los antedichos. Y después de las primeras preces de la misa, cuídese de que siga esta oración por los peregrinos: *Te rogamos, Señor, que se abran los oídos de tu misericordia a las oraciones de los peregrinos suplicantes de Santiago, y que a los que piden...* (busca en el libro I)”<sup>6</sup>.

La carta por lo tanto prescribe que para la salud y el cumplimiento de los deseos de los peregrinos se organicen misas diarias en las que se dicen oraciones implorando la misericordia. Los formularios de la misa se encuentran más abajo en el capítulo 27 del primer libro. La oración en lengua latina dice como sigue:

*Pateant aures misericordie tue, quesumus, Domine, precibus supplicantum beati Iacobi peregrinorum, et ut petentibus desiderata concedas, fac tibi eos que sunt placita postulare, per...*<sup>7</sup>.

Esta oración es un ejemplo adecuado para ilustrar como el compilador diseñó la misericordia divina: las orejas de la misericordia deberían estar abiertas a los peregrinos suplicantes. Además, el rezo deja entrever cómo se componían las diferentes piezas y –sobre todo las oraciones– en el primer libro.

El texto de la oración es bien conocido<sup>8</sup>: ya en el sacramentario gregoriano la *oratio super populum* del miércoles de la cuarta semana de cuaresma<sup>9</sup> ostenta un texto idéntico, con la única excepción de que le faltan tres palabras: “*beati Iacobi peregrinorum*”.

6 *Liber S. Jacobi*, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 8: *Hoc faciendum clero sancti Iacobi in eius basilica precipimus cunctis diebus, excepto die Natalis Domini et Cene et Parascheve et subsequentis sabbati et Pasche et Pentecostes. Similiter prima missa propria de sancto Iacobo omnibus diebus peregrinis decantetur, exceptis diebus prefatis. Et post primam preces misse seditate prosequatur pro peregrinis hec oratio: «Pateant aures misericordie tue, quesumus, Domine, precibus supplicantum beati Iacobi peregrinorum, et ut petentibus...». Require in primo codice. Trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 5.*

7 Herbers/Santos Noia, *ibid.* p. 133; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 285.

8 Cf. Temperán Villaverde, Elisardo, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago de Compostela 1997, p. 82 con las diversas referencias.

9 Deshusses, Jean, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. 1 (*Spicilegium Friburgense* 16, Friburgo 1971), n. 272, p. 157; cf. también las otras referencias de Temperán Villaverde (nota 8), p. 82 (nota 228).

Según parece, el compilador del *Liber Sancti Jacobi* añadió nada más que estas tres palabras para adaptar la *oratio* a una integración en la misa peregrina. El texto se rezaba incluso en la misma ocasión de la misa tridentina, y también sirvió como *oratio* el noveno domingo después de Pentecostés.

En el mayor número de citas (como en Libro I, capítulo 15) Dios aparece como un Dios de misericordia, un Señor misericordioso –guiado y motivado por la Misericordia– que había dado a Santiago como regalo:

“Nosotros, pues, hermanos amadísimos, al que nos donó tantos bienes demosle gracias, por cuya innata misericordia hemos sido enriquecidos con tan gran tesoro”<sup>10</sup>. Y unas pocas líneas más abajo se evoca a Santiago como el ser responsable para elevar las “oraciones hasta la fuente de la misericordia y con su intercesión las hará eficaces”<sup>11</sup>.

Pero lo dicho y resumido parece todavía insuficiente respecto a las calidades de Santiago. En el capítulo 19 del primer libro, se sitúa un sermón atribuido a Calixto sobre la elección de Santiago. A base de la tradición de Abraham, Santiago es caracterizado como el padre de muchas gentes y peregrinos<sup>12</sup>, y además de las naciones y de los varios pueblos que visiten Galicia y su sepulcro<sup>13</sup>. De ahí que un pasaje del Libro de la Sabidura (44, 27) comente: “Y conservó para Él hombres misericordiosos que encontraron gracia a los ojos de toda carne... y más adelante aparecen los doce apóstoles como estas personas de misericordia: «como hombres de misericordia, para ahora y para el futuro a los doce apóstoles.»”

Se podría indagar las analogías con más detenimiento. Sin embargo, se puede concluir algo fundamental: Santiago figura como uno de los apóstoles entre ellos, siguiendo Abraham, y aparece con los otros apóstoles como hombre de misericordia. Por ende, se vive el modelo de un Dios misericordioso complementado y ampliado por el concepto de personas que contribuyen a transportar y difundir esa misericordia –como Santiago.

Antes de tratar la *remissio* cabe introducir por lo menos una tercera perspectiva a las menciones en el *Liber Sancti Jacobi*. Para cumplir ese propósito es necesario mirar el texto del más famoso milagro jacobeo: el milagro del ahorcado que hasta ahora ha sido analizado casi infinitas veces. Pero a mi modo de ver queda por aportar un análisis del concepto de misericordia visible en esta historia. El texto ha experimentado

10 Lib. I c. 15, ed. Herbers/Santos (nota 1), p. 82: *Nos ergo, fratres dilectissimi, largitori omnium bonorum gratias referamus, cuius inolita misericordia tanto thesauro ditati sumus ...*; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 169.

11 *Ibid.* ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 82: *Sic ad fontem misericordie nostras deferet preces, et precibus suis faciet efficaces...*; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 170.

12 Lib. I, c. 19, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), pp. 108-109; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 243; cf. sobre el concepto de Santiago como «*pater peregrinorum*»: Plötz, Robert, “Jacobus Maior – Geistige Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes”, en *Der Jakobuskult in Süddeutschland. Kultgeschichte in regionaler und europäischer Perspektive*, ed. Klaus Herbers/Dieter R. Bauer (Jakobus-Studien 7), Tübingen 1995, pp. 171-232, véase pp. 226-230.

13 Lib. I c. 19, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), pp. 108-109. Trad. Moralejo et al. (nota 1), pp. 242-243 (allí también las siguientes citas).

una difusión considerable<sup>14</sup>. Según el Códice Calixtino, ciertos peregrinos alemanes estaban en Tolosa, donde “encontraron hospedaje en casa de cierto rico.” Dicho rico metió “una copa de plata en un zurrón de los durmientes”. Al día siguiente, el “perverso huésped” los acusó de robo. Después de que el juicio público fuera emitido, “el juez, movido a compasión, manda soltar al uno y llevar al otro al suplicio”. Luego de las disputas, el hijo fue colgado y ejecutado, mientras el padre prosiguió su camino hacia Santiago. En el camino de vuelta, el padre, estando de pie frente al cuerpo pendiente de su hijo, se percató de que su hijo no había dejado de vivir –gracias a la ayuda de Santiago, quien lo sostuvo con sus manos.

En esta breve historia milagrosa la palabra «misericordia» es mencionada tres veces.

Primordialmente se emplea el término «misericordia», cuando el juez expresa su voluntad de perdonarle la vida a uno y juzgar al otro, se habla de *miseri cordie viscera*, de “entrañas misericordias”, como traduce Moralejo<sup>15</sup>. Es la misericordia de padre e hijo.

La segunda mención está localizada justo antes del fin. La gente notó que el peregrino “había sido acusado por la insaciable avaricia del huésped, pero salvado por la misericordia de Dios”<sup>16</sup>.

A la fórmula obligatoria y habitual en los milagros *A Domino factum est istut et est mirabile in oculis nostris* sigue una pequeña moraleja. De acuerdo con la traducción de Moralejo la narración es la siguiente:

“Por lo cual todos los que se cuentan como cristianos deben procurar con gran cuidado no cometer ni con sus huéspedes ni con prójimo alguno un fraude así o parecido, sino que deben afanarse por demostrar compasión (*miseri cordia*) y benigna piedad a los peregrinos, para que así merezcan recibir el premio de la gloria eterna de Aquél que vive y reina Dios por los infinitos siglos de los siglos. Así sea”<sup>17</sup>.

De las tres citas anteriores se deducen, sin poder negarlo, varios conceptos de misericordia. La misericordia de Dios, la misericordia de padre e hijo a lo largo de la decisión del sacrificio mutuo, y la misericordia de los huéspedes frente a los peregrinos. Al añadir la función de Santiago como hombre de misericordia, es posible

14 Lib. II c. 5; ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), pp. 164-165; trad. Moralejo *et al.* (nota 1), pp. 339-340. Cf. respecto a este milagro sobre todo los estudios detenidísimos emprendidos por Robert Plötz, “«der hunlr hinder dem altar saltu nicht vergessen». Zur Motivgeschichte eines Flügelaltars der Kempener Propsteikirche”, en: *Epitaph für Gregor Hövelmann. Beiträge zur Geschichte des Niederrheins*, ed. por Stefan FRANKIEWITZ, Geldern 1987, pp. 119-170; *idem*, “«res est nova et adhuc inaudita». Motivindex und literarisch-orale Evolution der Mirakelerzählung vom Pilger, der vom Galgen gerettet wurde”, en: *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 44, 1999, pp. 9-37.

15 *Iudex vero pietatis gratia motus, alterum dimitti, alterum ad supplicium iubet adduci. O misericordie viscera! Pater, volens liberari filium, addicat se ad supplicium*, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 165; trad. Moralejo *et al.* (nota 1), p. 339.

16 *Ex insaciabili hospitis avaricia hunc esse accusatum, sed Dei misericordia salvatum*, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 165; trad. Moralejo *et al.* (nota 1), p. 340.

17 *Quapropter quicumque Christiano nomine censentur cum magna sollicitudine debent adtendere, ne in hospites vel in quoslibet proximos huiusmodi fraudem vel consimilem moliantur facere, sed misericordiam et benignam pietatem peregrinis studeant impendere, quatinus inde premia eterne glorie mereantur ab eo accipere, qui vivit et regnat Deus per infinita secula seculorum. Amen*, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 165; trad. Moralejo *et al.* (nota 1), p. 340.

poner de relieve tres formas de misericordia en el Códice Calixtino, que están enraizadas todas en la misericordia de Dios.

#### IV. Remissio delictorum: *misericordia, penitencia y remuneración*

El milagro del ahorcado abre las puertas para ver también el peregrino en su camino como una persona que precisa al mismo tiempo de la misericordia de Dios y de los hombres. Rara vez se ha relacionado la misericordia esbozada en el texto con la comisión de (los) pecados. Por otro lado no se debe pasar por alto que existen largos pasajes del Códice Calixtino en los que se define el estado del peregrino como estado penitencial. Especialmente el sermón *Veneranda dies* (I, 17) desarrolla esta perspectiva. Penitencia, *remissio, gratia, salvatio* son palabras clave en dichos pasajes centrales. La palabra «penitencia» abunda en todo el texto. La cita siguiente expresa detalladamente el concepto mencionado:

“Allá se dirigen los pobres, los ricos, los criminales, los caballeros, los infantes, los gobernantes, los ciegos, los mancos, los pudientes, los nobles, los héroes, los próceres, los obispos, los abades, unos descalzos, otros sin recursos, otros cargados con hierro por motivos de penitencia. Algunos como los griegos llevan cruces en sus manos, otros distribuyen sus bienes entre los pobres, otros traen en sus manos hierro o plomo para la obra de la basílica del Apóstol, unos traen las cadenas y las esposas de hierro sobre sus hombros, de las cuales se han librado por la intercesión del Apóstol y de las prisiones de los tiranos, haciendo penitencia, llorando sus delitos. Éste es el linaje escogido, la nación santa, el pueblo de Dios, la flor de las naciones, el fruto de la obra apostólica, el efecto de la nueva gracia, la cosecha de la iglesia, madre de los penitentes, fruto ofrecido a Dios por el Apóstol en la sede celeste. Y que este fruto del Santo Apóstol permanece en los reinos del cielo, lo atestigua el Señor, quien en otro tiempo lo prometió diciendo: Y vuestro fruto permanezca». Esto es, como si les dijese a los Apóstoles: El fruto de vuestra adquisición permanezca en el cielo. Pues se cree que el que va para orar con dignidad y pureza al venerable altar del Apóstol, que se encuentra en Galicia, si está verdaderamente arrepentido, consigue del Apóstol la absolución de sus delitos y el perdón de Dios. Pues aquel don y aquella potestad que le dio el Señor antes de su pasión, no se la quitó después de su muerte. Pues se le concedió por el Señor que a quienes perdonare sus pecados les sean perdonados totalmente. Porque le dijo el Señor a él y a los demás Apóstoles: «A quienes perdonareis los pecados les serán perdonados». Consta, pues, que a los que el ínclito Santiago Apóstol perdonare los pecados, les serán perdonados por el Señor”<sup>18</sup>.

18 *Illuc etiam tendunt pauperes, felices, feroces, equites, pedites, satrapes, ceci, manci, obtimates, nobiles, heroes, proceres, presules, abates, alii nudis pedibus, alii sine proprio, alii causa penitencie liguati ferro. Alii crucis signum ut Greci manibus portant, alii sua pauperibus tribuunt, alii ferrum aut plumbum ad opus apostoli basilice manibus*

Los peregrinos representan así el pueblo de Dios que busca la remisión de sus pecados a través de la intervención del Apóstol –haciendo penitencia–. De esa manera la palabra complementaria de «misericordia» sería la penitencia, lo que corrobora además la definición clásica dada en la *via peregrinalis* en este mismo capítulo:

“El camino de peregrinación es para los buenos; carencia de vicios, mortificación del cuerpo, aumento de las virtudes, perdón de los pecados, penitencia de los penitentes, como de los justos, amor de los santos, fe en la resurrección y premio de los bienaventurados, alejamiento del infierno, protección de los cielos”<sup>19</sup>.

Se plantea una perspectiva comparable cuando se habla de Adán como primer peregrino en el mismo sermón:

“Adán es considerado como el primer peregrino, pues por haber traspasado el precepto de Dios tiene que salir del Paraíso y es lanzado como al destierro de este mundo, y por la sangre de Cristo y su gracia es salvado. Del mismo modo, el peregrino, alejándose de su domicilio, es enviado a la peregrinación por un sacerdote, en pena de sus pecados, como un destierro, y por la gracia de Cristo, si se confiesa bien y termina su vida abrazando la penitencia, se salva”<sup>20</sup>.

Estos textos, que tienen como eje la peregrinación compostelana, enfocan, pues, la *gratia* y *salvatio*, y subrayan al mismo tiempo los actos de confesión y de penitencia.

### V. Misericordia en el Liber Sancti Jacobi: Concepto y Acción

¿Ofrecen las citas del Calixtino que se han discutido en detalle una concepción desde un punto de vista particular porque explican la relación de peregrinación y misericordia?

---

*deferunt, alii ferreos vectes et manicas, e quibus per apostolum liberantur de iniquorum ergastulis, humeris portant, penitentiam agentes, delicta lugentes. Hoc est genus electum, gens sancta, populus Dei, electio gentium, fructus apostolice adquisicionis, fructus nove gratie, fructus alme penitentium ecclesie, fructus per apostolum Deo oblatus in celesti sede. Quod fructus apostoli Domini in celestibus regnis permaneat, testatur Dominus qui olim sic pollicitus est ei dicens: 'Et fructus vester maneat' (Jo 15, 16). Acsi apostolis dicat: Fructus vestre adquisicionis maneat in celis. Creditur vero quod qui digne et munde oracionis causa ad beati Iacobi altare venerandum in Gallecia ierit, si vere penitens fuerit, delictorum suorum absolucionem ab apostolo veniamque a Domino impetrabit, quoniam illud donum illamque potestatem quam ei Dominus ante passionem tribuit, post mortem ab eo non abstulit. Concessum est enim illi a Domino, ut quibus delicta remiserit, remittentur illis omnino. Ait enim illi ceterisque apostolis Dominus: 'Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis' (Jo 20, 23). Constat ergo quia quibus inclitus apostolus Iacobus delicta remiserit, remittuntur eis a Domino, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 89; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 190-191.*

19 *Peregrinalis via rectis est defectio viciorum, mortificatio corporum, relevacio virtutum, remissio peccatorum, penitencia penitentium, iter iustorum, dilectio sanctorum, fides resurrectionis et remuneracionis beatorum, elongacio infernorum, propiciatio celorum, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 91; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 193.*

20 *Primus peregrinus Adam habetur, quia ob transgressionem precepti Dei a paradiso egressus in huius mundi exilio mittitur et per Christi sanguinem et gratiam ipsius salvatur. Similiter peregrinus a proprio loco digressus in peregrinatione propter transgressiones suas a sacerdote suo quasi in exilio mittitur, et per gratiam Christi, si bene confessus fuerit et in penitencia sibi coniuncta propriam vitam finierit, salvatur, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1) p. 92; trad. Moralejo et al. (nota 1), p. 196.*

- 1) Destacan básicamente los dos aspectos de la misericordia de Dios en varios actos y también la obligación de cada cristiano de practicar las obras de misericordia –con un enfoque significativo en las necesidades de los peregrinos–. Las “*ares misericordiae*” de Dios en la oración analizada se ven complementadas por la actividad práctica de ver la miseria del peregrino como persona exilada que camina por la ruta. El último capítulo de la quinta parte, la Guía de los peregrinos, acentúa dicho aspecto. Quizás la composición no sea casual.
- 2) La misericordia de Dios se revela también en las acciones milagrosas que son el objeto principal deducido sobre todo de las historias del segundo libro del Calixtino.
- 3) En varios textos se refuerza la idea de que Dios (a través de Santiago) no solo acciona milagros sino que va más allá: “Y también esta iglesia, desde el tiempo en que fue<sup>21</sup> comenzada hasta hoy en día florece por el brillo de los milagros de Santiago, pues en ella se concede la salud a los enfermos, se les devuelve la vista a los ciegos, se les suelta la lengua a los mudos, se les abre el oído a los sordos, se les da sana andadura a los cojos, se otorga la liberación a los endemoniados y, los que es muy grande, se atienden las preces de las gentes fieles, se acogen sus votos, se desatan los lazos de las culpas, se abre el cielo a los que a él llaman, se da consuelo a los tristes y todos los pueblos extranjeros de todos los climas del mundo...”. Los milagros son completados y superados (*Quod maius est*) por las gracias de atender las preces, los votos, la consolación de los tristes, la remisión de las culpas y algunos factores más.
- 4) Por último, es imprescindible hacer hincapié en que «misericordia» requiere al mismo tiempo la penitencia del peregrino. En varios pasajes es observable que el estado penitencial del peregrino desempeña un papel muy importante. Bien que la misericordia y la gracia de Dios aparezcan gratuitas, se puede percibir también el compromiso de cometer un acto penitencial, una práctica que se evolucionaba cada vez más durante el siglo XII hasta el Cuarto Concilio de Letrán. Así el concepto de justicia se suma a la idea de la misericordia. Esta última observación conduce a la teología que Santo Tomás de Aquino desarrolló un siglo más tarde. En su *Summa theologiae* la *quaestio* 21 abarca la *miseriordia* junto con la *iustitia*. El artículo 4 aclara como las obras de Dios se caracterizan por misericordia y por justicia.  
*Ad primum ergo dicendum quod quaedam opera attribuuntur iustitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia.*

21 *Que etiam ecclesia a tempore quo fuit incepta usque in hodiernum diem, fulgore miraculorum beati Iacobi vernatur, egris enim in ea salus prestatur, cecis visus refunditur, mutorum lingua solvitur, surdis auditus panditur, claudis sana ambulatio datur, demoniacis liberatio conceditur, et quod maius est populorum fidelium preces exaudiuntur, vota suscipiuntur, delictorum vincula resolvuntur, pulsantibus celum aperitur, mestis consolatio datur, omnesque barbare gentes omnium mundi climatum catervatim ibi occurrunt, munera laudis Domino deferentes, ed. Herbers/Santos Noia (nota 1), p. 256; trad. Moralejo et al. (nota 1), pp. 599-600.*

El ejemplo fundamental de misericordia para Tomás es el perdón *propter dilectionem*, como en el caso de Magdalena (Luc. 7, 47): *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*<sup>22</sup>.

Esta cita forma parte incluso del *Liber Sancti Jacobi*, a la hora de describir Vézelay, pero al fin y al cabo el concepto de la penitencia aparece más fuerte que el de la misericordia.

Quedan las obras de la misericordia suscitadas en tan gran número debido a la peregrinación compostelana, pero toca a otros artículos exponer este aspecto en sus variaciones. Por eso hemos de remitir a la cita del inicio: “Por lo cual sépase que los peregrinos de Santiago, tanto pobres como ricos, han de ser justamente recibidos y diligentemente atendidos”.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 24-I-2019

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 20-II-2019

---

22 *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita, tomus quartus, pars prima summae theologiae, Roma 1888, quaestio 21, 4, p. 262.*

# Misericordia, fraternidad y las cofradías de Santiago<sup>1</sup>

Robert Plötz (†)  
Universität Würzburg

**Resumen:** En la baja Edad Media europea se promovió en el mundo urbano cristiano la fundación de cofradías, que durante siglos desarrollaron entre sus miembros lazos de unión de tipo afectivo y caritativo, asumiendo también la práctica de la caridad con vivos y difuntos. En sus hospitales recibieron a pobres y peregrinos, y como consecuencia de la gran romería jacobea muchas de ellas promocionaron el culto a Santiago el Mayor y el peregrinaje a Compostela.

**Palabras clave:** cofradías, culto jacobeo, ayuda a los peregrinos a Santiago, memoria de los difuntos, caridad, hospitalidad, misericordia.

---

## *Mercy, Brotherhood and the Fraternities of St. James*

**Abstract:** *In the early European Middle Ages, the founding of fraternities was promoted in the urban Christian world, developing during centuries ties of an affective and charitable type among their members, also assuming the practice of charity with the living and deceased. In their hospitals they received the poor and pilgrims, and as a consequence of the great Jacobean pilgrimage, many of them promoted the cult of Saint James the Elder and the pilgrimage to Compostela.*

**Keywords:** *fraternities, Jacobean worship, help the pilgrims to Santiago, memory of the deceased, charity, hospitality, mercy.*

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada por Robert Plötz en las Jornadas Internacionales 'Misericordia y Peregrinación', organizadas por la Xunta de Galicia y el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago el 24 y 27 abril de 2016 en Santiago de Compostela. El autor, que lamentablemente falleció el 26 de agosto de 2017, había enviado a la redacción de *Ad Limina* el artículo para su posible publicación. Por ello, el Consejo de Redacción de la Revista, en colaboración con el Departamento de Publicaciones del Grupo del Camino de Turismo de Galicia, se ha encargado de editar el texto y publicarlo como homenaje póstumo al autor.

## Misericordia, fraternidade e as confrarías de Santiago

**Resumo:** Na baixa Idade Media europea promoveuse no mundo urbano cristián a fundación de confrarías, que durante séculos desenvolveron entre os seus membros lazos de unión de tipo afectivo e caritativo, asumindo tamén a práctica da caridade con vivos e defuntos. Nos seus hospitais recibiron a pobres e peregrinos, e como consecuencia da gran romaría xacobeá moitas delas promoveron o culto a Santiago o Maior e a peregrinación a Compostela.

**Palabras clave:** confrarías, culto xacobeo, axuda aos peregrinos a Santiago, memoria dos defuntos, caridade, hospitalidade, misericordia.

### *Preludio*

Ya en el mes de octubre de 1995, en el “II<sup>ème</sup> Colloque International sur les Chemins de Saint-Jacques de Compostelle”, en Burdeos, pronuncié un discurso sobre las cofradías de Santiago en Europa. Mostré en aquella ocasión un panorama reducido acerca de la existencia de las dedicadas a Santiago el Mayor. Estaban presentes los desgraciadamente fallecidos amigos don Manuel-Cecilio Díaz y Díaz y don Jaime García Rodríguez, del Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela, además de don Paolo Caucci von Saucken<sup>2</sup>. Concordamos unánimemente que quedaba pendiente la investigación del problema de las cofradías religiosas y en especial de las de Santiago el Mayor. Hoy se vuelve a presentar la pregunta. ¿Dónde estamos? ¿Hemos progresado en algo? ¿Cómo encaja la virtud de la misericordia en el tema de las fraternidades?

### *¿Qué se entiende por Misericordia?*

La Misericordia es una de las virtudes cardinales de las religiones monoteístas. Según la doctrina cristiana es el Espíritu Santo el que proporciona a los hombres la misericordia. Para santo Tomás de Aquino, por citar una significativa exégesis, la misericordia significa lo siguiente:

“Per se la misericordia es la mayor de las virtudes porque es inmanente a la compasión que se difunde a los demás y –lo que es más– ayuda a superar la debilidad de los demás, y eso exactamente es asunto de los hombres más elevados. Por lo tanto

---

2 “Las cofradías de Santiago antes y ahora”, *Compostela, Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n.º 12 (mayo de 1997), segunda época.

la misericordia se adjudica exactamente a Dios como característica de su ser, y se dice, que en ella se revela de mayor grado su omnipotencia” (*Summa Theologiae* II-II, q. 30, a. 4).

Hay que resaltar que debemos distinguir entre siete obras físicas y siete obras psíquicas de misericordia. Todas las obras caritativas se encuentran en el paradigma de misericordia. En este sentido, podemos preguntarnos: ¿de cuáles se ocuparon las cofradías de Santiago? Voy a intentar revelar los modelos disponibles para las cofradías jacobeanas en la Europa cristiana, cómo se presentaron y de qué modo cumplieron más o menos las demandas de misericordia. ¿Y qué significa el concepto de “hermandad” dentro del ámbito de cofradías y misericordia? En pocas palabras: Hermandad religiosa es una reunión en torno a una advocación religiosa de un conjunto de hermanos. Lo amplió por “y hermanas”. También existen hermandades que se dedican a la realización de fines benéficos sin orientación profesional, étnica o religiosa, mientras que los socios de cofradías tienen un fondo cristiano y profesional más concreto. En la Castilla bajomedieval, a la “hermandad” también se la proclama milicia urbana, de cuya fusión nació la “Santa Hermandad”, en tiempo de los Reyes Católicos. En contra de la tradición medieval, hoy en día se emplean en el uso común del idioma ambos términos como casi idénticos entre sí<sup>3</sup>.

Antes de intentar ofrecer una corta reseña sobre el desarrollo histórico y la estructuración de las cofradías de Santiago en diversos países europeos, basándonos en algunos ejemplos, tendríamos que aclarar algunas preguntas fundamentales: ¿qué es una cofradía cristiana?, ¿cuáles son los mecanismos de su formación?, ¿cómo se distinguen las cofradías cristianas de otras organizaciones aparentemente similares?, ¿cuál es la composición de sus socios? y ¿cuáles son las características que distinguen una cofradía de Santiago de las demás cofradías religiosas dedicadas a otros santos? Espero que encontremos a lo largo del tratamiento del tema algunos resultados, aunque sean modestos.

### *Definiendo el tema*

Debido a la estructura evolutiva del problema, la mayoría de mis consideraciones se mueve en el marco temporal aproximativo entre 1100-1600 y en el espacio europeo católico. No voy a entrar en la temática de la fundación de múltiples “cofradías” recientes de Santiago en todo el mundo católico ni en las incluidas en la lista de la Archicofradía de Santiago. En sus aspectos característicos, en la Edad Media europea las cofradías se presentan muy diversas, dentro de las formas asociativas de las

3 Véase: Díaz Sampedro, Braulio, “La investigación histórica y jurídica de las cofradías y hermandades de pasión en Andalucía”, *Foro. Nueva Época*, n.º 14 (2001), pp. 195-222.

sociedades de entonces. Las cofradías del mundo mediterráneo, en muchos aspectos, no se correspondieron con las del norte de los Alpes. El espectro alcanza a las *confraternitates* de sacerdotes, organizadas para la oración y memoria mutua, muy frecuentes en la temprana Edad Media y que no son comparables con las solidaridades de gremios o guildas, corporaciones con un importante componente comercial, ni con las cofradías urbanas de gremios y artesanos bajo la tutela eclesiástica. Este mundo corporativo de cofradías de oficios, artesanos, *confraternitates* de sacerdotes y clérigos, cofradías de profanos y de personas pías refleja la diversidad de la vida religiosa y social del medievo, fruto de múltiples factores<sup>4</sup>.

Ya desde el siglo IX existían cofradías eclesiásticas, que el arzobispo Hincmaro de Reims (ca. 800/810-882) quería reducir, en un capitulario de 852, a tareas religiosas y caritativas concorde con la legislación diocesana<sup>5</sup>. Cofradías de tiempos anteriores existían en forma de *confraternitates* y hermandades de oración, que se podían fundar con peregrinos, incluso en el propio Camino, como había hecho el obispo de Minden, Arno von Blankenburg (1170-1185), en su peregrinación a Santiago de Compostela (1174/75) con Gorze, Cluny, Saint-Gilles, Saint-Martin de Tours y Santiago de Compostela<sup>6</sup>. Además de las cofradías de sacerdotes, en el norte, donde se llamaban *Kalandsbruderschaften* (*societas vulgo confraternitas calendariorum*, a partir del siglo XII) –cuyos socios (en principio sacerdotes) se reunían para celebrar misa común en las *Kalendae* en los primeros días de cada mes según el calendario romano<sup>7</sup>–, las cofradías laicas se desarrollaron progresivamente a partir del siglo XIV, dando lugar a organizaciones de cierta importancia en la vida urbana.

Las cofradías para forasteros y apátridas levantaron albergues dedicados a pobres y peregrinos, dieron sepultura a sus socios y a los pobres que fallecían en el hospital, y a veces mantenían altares y pagaban a sacerdotes para dar misas por los difuntos. Aquellos albergues no solo se edificaron en villas y ciudades, sino también en lugares inhóspitos de los puertos de montaña de los Alpes y los Pirineos. Sirva de ejemplo el Hospicio de Arlberg (el Tirol, Austria), iniciado por Heinrich Findelkind en 1385, que podía celebrar, hace poco más de tres decenios, su jubileo de 600 años,

4 Cfr.: Herbers, Klaus, *Wol auf sant Jacobs strassen! Pilgerfahrten und Zeugnisse des Jakobuskultes in Süddeutschland*, Ostfildern, 2002, pp. 99-103.

5 Hinkmar von Reims, *Erstes Kapitular von 852*, ed. Rudolf Pokorny/Martina Stratmann, en *MGH Capitula Episcoporum* 2.2, Hannover, 1995, pp. 34-45. Cfr.: Rudolf Schieffer: "Hinkmar von Reims", en *Lexikon des Mittelalters*, t. V, München, 1991, cc. 29 s.

6 Cfr.: J. Hüffer, Hermann, "Von Jacobus-Kult und Pilgerfahrt im Abendland", en *Die große Wallfahrt des Mittelalters*, ed. de Vera y Hellmut Hell, Tübingen 1964, pp. 7-34, especialmente p. 16.

7 Pertenecían normalmente a archi-/diaconías con notable representación en el norte de Alemania. Cfr.: Prietzel, Malte, "Die Kalende im südlichen Niedersachsen: Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter", *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 117, Göttingen, 1995. Pongo de ejemplo Hengst, Karl, Schmitt, Michael, "Lob der bürgerlichen Eintracht – Die Kalandsbruderschaften in Westfalen. Festschrift aus Anlaß des 650jährigen Bestehens der Kalandsbruderschaft in Neuheerse", *Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz* 17 (Paderborn, 2000), *Mitteilungen des Vereins für Geschichte an der Universität Paderborn* 13/2 (2000), pp. 138 s.

y donde en 1394 se fundó una cofradía bajo la advocación de san Cristóbal<sup>8</sup>. En este contexto, también merecen ser mencionadas las numerosas comunidades que desde el siglo XII se dedicaron en España, Inglaterra, Italia y la Francia meridional al mantenimiento de puentes y calzadas en las rutas de peregrinación, cumpliendo una función importante como “hermanos de los puentes”, o incluso como “santos ingenieros”<sup>9</sup>.

### *Fuentes y metodología*<sup>10</sup>

En el proceso de investigación del tema “cofradía religiosa” debemos tener en cuenta la escasa documentación disponible. Destacan los estatutos de cada cofradía, que nos interesan porque reflejan su estructura interna, las finalidades y la forma de misericordia que cada institución representa. Por su carácter poco oficial e institucional los estatutos reflejan las modalidades y proveniencia de la mayoría de sus socios en el ámbito urbano, y su dependencia del contexto social comunal (profesión, rango e importancia, etc.). Ocurre a menudo que estos estatutos se renovaban y cambiaban a lo largo del tiempo, por corrientes populares y espirituales, en otros casos permanecen en fondos y archivos privados esperando a ser descubiertos. Sin embargo, un aspecto queda claro, como elemento inherente a los valores cristianos de la asociación: la obra de misericordia es un factor obligatorio.

Dentro de estos aspectos y acontecimientos una investigación seria y sólida parece casi imposible y exige una red de investigadores multidisciplinares, con un banco de datos sobre la base de la documentación histórica internacional: en sus características diacrónica y sincrónica a la vez; es decir, necesitamos un proyecto internacional.

### *Definición de cofradía*

Una de las causas decisivas, aunque no la única, para determinar los orígenes de las cofradías medievales es la “memoria” de los muertos; es decir, la oración

8 Cfr.: Büchner, Robert, *St. Christoph am Arlberg. Die Geschichte von Hospiz und Taverne, Kapelle und Bruderschaft, von Brücken, Wegen und Straßen, Säumern, Wirten und anderen Menschen an einem Alpenpass (Ende des 14. bis Mitte des 17. Jahrhunderts)*, Viena, 2005.

9 Plötz, Robert, “Santo Domingo de la Calzada – Der heilige Dominikus von der Straße und die Rioja: Ein Panoram”, en *Pilgerheilige und ihre Memoria*, ed. de Klaus Herbers y Peter Rückert, Tübingen, 2012 (*Jakobus-Studien* 19), pp. 205-225.

10 Plötz, Robert, “Las irradiaciones del culto jacobeo en Franconia: un modelo metodológico”, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Perugia 23-25 Settembre 1983, a cura di Giovanna Scalia, Perugia, 1985, pp. 135-150.

conmemorativa original de la Iglesia antigua, como se puede deducir de los colegios de enfermeros y funerarios del siglo IV. Ya en el año 336 existía en Constantinopla una confraternidad para el acompañamiento y entierro de los cadáveres. A principios del siglo V había en Alejandría una cofradía para el cuidado de los enfermos de peste, y otra para el propósito del oficio divino<sup>11</sup>. Existían como hermanamientos para la oración, lo que históricamente aparece por primera vez en el sínodo de Attigny, en 765, bajo el reinado de Pipino de Herestal, donde se atestigua un hermanamiento de oración entre obispos y monasterios. El intercambio de listas de cofradías, de noticias sobre difuntos, la incorporación de sacerdotes normales y profanos llegó a provocar un primer florecimiento de las cofradías en los siglos XI y XII. Los hermanamientos monásticos aceptaron de vez en cuando también profanos como “fratres conscripti”: *Pro causa religionis ac salute animarum*<sup>12</sup>.

Las cofradías urbanas-burguesas formaron parte, en los siglos XIV y XV, de las estructuras organizadas de la vida social de cada ciudad. Se constituyeron sobre la base de estatutos comunes, de forma oral o escrita, comidas, banquetes y bacanales, asumiendo también ciertas tradiciones religiosas asentadas en determinadas iglesias, capillas y altares. La fundación canónica de una cofradía, según el “Codex Iuris Canonici” (canon 707, § 2), en una iglesia secular o en una iglesia regular, corresponde por principio al obispo de la diócesis<sup>13</sup>. Sobre todo en el siglo XV, cuando aumenta considerablemente el número de cofradías concebidas como hermandades puramente religiosas: nacieron en esta época cofradías del Misterio de la Fe, cofradías de Corpus Christi, cofradías o solidaridades marianas con un centro mariano como destino de una romería, cofradías del rosario y cofradías de y para peregrinos, como podremos constatar más adelante.

Las cofradías con dedicación a una advocación determinada persiguieron también una segunda finalidad. Aparte de prestar culto a su santo, se establecieron como representaciones profesionales según el patrocinio del mismo. Es decir, la Cofradía de San Urbano funcionó como cofradía para los viñadores, la de Santiago para los zapateros y sombrereros, la del popular san Antonio para los campesinos, por poner solo unos ejemplos del mundo de las necesidades espirituales y mentales de estos tiempos. Un papel primordial de las cofradías fue la garantía de la salvación del

11 Schubert, F., “Bruderschaft“, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, segunda y corregida edición Freiburg/Brigovía, 1931, cc. 584-586, Meyers Enzyklopädisches Lexikon: “Bruderschaften“, en *Bibliographisches Institut Mannheim-Wien-Zürch*, t. 4, Speyer, 1972, p. 809, Jetter, Dieter, “Spanien von den Anfängen bis um 1500“, en *Geschichte des Hospitals*, t. 4, Wiesbaden, 1980, esp. pp. 10-16, Schrupf, Stefan, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, Bonn, 2006, *passim*, y Dörnemann, Michael, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Siebeck, 2003, que ve en la fundación y organización de un gran hospital en Cesarea (hoy Kayseri, en Anatolia central) alrededor de 370 el origen cristiano del Hospital.

12 “Concilium Attiniacense“, en *MGH Concilio aevi Karolini* I, 1.

13 Una cofradía, según CIC ca. 707, § 2, es una “sociedad eclesíastica que, salvo la atención a la piedad o la obra caritativa cristiana, también quiere según sus estatutos contribuir a la exaltación del oficio público de la misa. Los socios no son enlazados por un voto, tampoco llevan la *vita communis* bajo un precepto. La separación podría realizarse en todo momento libremente” (Schubert: “Bruderschaft“, como nota 11, cc. 584 s).

alma y de la memoria de los difuntos, especialmente en las de santa Ana; y mantuvieron su importancia e influencia hasta el tiempo del barroco. En época ilustrada las cofradías quedaron nominalmente sustituidas en gran medida por las conferencias de san Vicente y de santa Isabel.

Algunas se establecieron casi exclusivamente para garantizar el aniversario o la conmemoración reiterada durante un año de los difuntos. Las había con una reducida importancia local, otras salieron del contexto regional. Consideramos que las cofradías relevantes no se deben integrar en la misma categoría de solidaridades y gremios. Solidaridades (*sodalitas/congregatio B. Mariae*) forman organizaciones, a partir del siglo XV, con la intención de garantizar protección y paz en una sociedad preponderantemente urbana, cuyos socios se reclutaron entre profanos y clérigos, hombres y mujeres, sin diferencia. En la estructura social de la ciudad encontramos corporaciones o colegios nuevos del tipo Guilda. Las más conocidas son las corporaciones de los comerciantes y mercaderes como compañías de tránsito o de la Hansa, por ejemplo<sup>14</sup>. Los gremios, en cambio, representan la vida organizada corporativa de los artesanos de cada ciudad. Disponían de reglas propias de convivencia y formaban parte de la sociedad urbana, cooperativa. Se originaron en la Edad Media y su aprobación dependía de cada autoridad, por ejemplo el magistrado, y correspondían a agrupaciones de artesanos, comerciantes, transportistas, músicos, etc., con el propósito de facilitar a sus socios la práctica de su profesión y mejorar sus condiciones económicas.

El desarrollo de las cooperativas se realizó en paralelo al desarrollo de la ciudad, y al mismo tiempo se hicieron cargo también, de modo progresivo, de funciones políticas. Sus orígenes quedan poco claros; una continuidad de las agrupaciones obligatorias del Antiquo tardio (“collegia”) existen en Italia y el sur de Galia. En las demás regiones europeas se deduce una convivencia de guildas tempranas y cofradías religiosas. Los más antiguos documentos nos llegan de Alemania, Francia e Inglaterra, hacia el año 1000: resoluciones tomadas en las asambleas de maestros artesanos, reglamentos de estas organizaciones aprobadas o ratificadas por los magistrados. “Zünfte” eran más bien cooperativas de mancomunidad con estructura jerárquica. Representaron comunidades bastante limitadas, incluidas en la vida religiosa-eclesiástica, con servicios sociales como dar apoyo a compañeros de oficio, formar cajas para enfermos y difuntos, y disponer de las milicias urbanas en algunas ciudades<sup>15</sup>.

14 Cfr.: Oexle, Gerhard, “Die mittelalterlichen Gilden, ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen”, en *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, ed. de Albert Zimmermann, t 1, Berlin-New York (*Miscellanea Medievalea* 12/1), pp. 203-226, y Oexle, “Conjuratio et ghilde dans l'Antiquité et de Haut Moyen Âge. Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale”, *Francia*, 10 (1982), pp. 1-19.

15 Cfr.: Pérez Porto, Julián, Merino, María. Internet-definición de Gremio-definición-de: *Se conoce como gremio a la corporación formada por personas que desarrollan una misma profesión, oficio o actividad. Se trata de organizaciones que suelen estar regidas por estatutos especiales y distintas ordenanzas.* Para poder salir de la generalización del término Cfr.: Knut Schulz, Raymond van Hytven, Antonio I. Pini, Elizabeth Lalou, Derek

Por regla general, se podría decir que en los siglos XIV y XV, mano a mano con las cofradías religiosas, se formaron agrupaciones ligadas a grupos profesionales con base económica y social, que incluyeron también una faceta espiritual. Algunos socios de las cofradías religiosas se reclutaban entre los miembros de un taller o de un gremio de artesanos. Aunque hay que tener en cuenta que el patronazgo de un santo determinado hacia una cofradía, un gremio o una comunidad, no es la única causa para este comportamiento. Una corporación o entidad que pertenezca a la Iglesia católica queda establecida como asociación vinculada a una determinada capilla o iglesia por decreto del obispo de la diócesis. Sus socios, en su mayoría profanos, se comprometen a realizar obras voluntarias en los campos de la piedad, la penitencia, el amor al prójimo y la organización de oficios religiosos propios, procesiones y romerías, con vestidos propios (“habitus”) o equipados con distintivos de su cofradía. Uno de los elementos clave en esta actividad es la práctica de la misericordia.

### *Cofradías en Europa*<sup>16</sup>

Ante todo hay que advertir que, en los países aquí tratados, el volumen de fuentes oscila entre una amplia pero incompleta base de fuentes y documentación, así como una considerable falta e incluso ausencia de las mismas. Por eso los ejemplos no sirven para dar un amplio panorama para cada país de la existencia de cofradías de Santiago.

### *España*<sup>17</sup>

Cuando en 1120 el obispo de Oporto estuvo en la curia del papa Calixto II tratando de impetrar la dignidad arzobispal para la Iglesia compostelana, estaban presentes en ella *quidam Allobroges viri potentes atque nobilis contribules Papae, scilicet Dux Burgundiae Guido de Albiones, et ceteri quam plures Ecclesiae B. Jacobi confratres, qui B. Jacobum olim adierant, et seipsos ipsi Apostolo subjugaverant*<sup>18</sup>. Esta parece ser la mención más

---

Keene, Geoffrey W.S. Barrow, Miguel A. Ladero Quesada, Thomas Riis, Henryk Samsonowicz, Ivan Hlaváček, Ljubomir Maksimović, Snježana Ćirković, Anna Choroškević, Suraiya Faroqhi: *Zunft, -wesen, -recht*, en *Lexikon des Mittelalters*, t. 9, München, 1998, cc. 686-708, con amplia bibliografía.

16 Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uriu Riu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 t., Madrid, 1949, aquí t. 1, pp. 252-254, y Plötz, Robert: “Las cofradías de Santiago en Europa”, *Cofradía de Santiago/ confraternitas Sancti Jacobi/ confraternità di San Jacopo/ confrérie Saint-Jacques/ Jacobus-Bruderschaft/ Confraternity Saint James/ Sant Jaime*, *Compostela*, como nota 2, pp. 4-10.

17 *Ibidem*, pp. 5 ss.

18 “Historia Compostellana”, lib. II, cap. 15, en *España Sagrada XX*, ed. Henríquez Florez, Madrid, 1765, p. 289. En traducción: “[Estaban en la curia del papa] unos alóbrogues, hombres poderosos y nobles, compatriotas del Papa, a saber: el duque de Borgoña, Guido de Albión y otros muchos cofrades de la iglesia de Santiago, quienes en otro tiempo habían visitado al bienaventurado Santiago y se habían sometido ellos mismos al Apóstol (*Historia Compostelana*, ed. de Emma Falque Rey, AKAL/Clásicos Latinos Medievales/3, Madrid, 1994, p. 329.

antigua de una cofradía de peregrinos jacobeos, de la que, por otra parte, no he encontrado ninguna otra noticia más. La siguiente alusión a una *confraternitas* nos llega de Estella, del barrio primitivo franco de Lizarra, en donde se fundó después de la aparición de la Virgen (1085) un santuario dedicado a Nuestra Señora de Rocamadour. Las primeras menciones históricas documentadas son de mediados del siglo XII, y expresan que en 1174 el obispo de Pamplona, Pedro de París, concede a “los Sesenta Cofrades de Estella, llamados Cofrades de Santiago”<sup>19</sup> la iglesia de Nuestra Señora del Puy, con derecho a elegir capellán propio y a ser sepultados en el santuario.

Jesús Arraiza Frauca menciona en su avance de estudio de las cofradías de Santiago en Navarra, a partir del siglo XIII, treinta navarras que clasifica en tres grupos:

1. Cofradías con carácter netamente espiritual, asistencial entre los propios cofrades y de auxilios “post mortem”. De todos los cofrades se exigía la peregrinación a Compostela para entrar a formar parte de las mismas como cofrades.
2. Cofradías guerreras, fundadas para defender una población o región entera, que normalmente se fundaron en localidades fronterizas, como Tudela.
3. Cofradías hospitalarias, para atender a los peregrinos, fundadas en diversas localidades del camino de Santiago<sup>20</sup>.

Las reglas más específicas por las que se rigen nacen, en primer lugar, de los decretos sinodales<sup>21</sup>. Pongo de ejemplo las cofradías de santa Catalina, con su hospital en Pamplona fundado por el obispo Arnaldo de Barbazán en el siglo XIII<sup>22</sup>, y de Eristáin (1670)<sup>23</sup>. Se conservan los estatutos de una cofradía de Santiago en un fondo documental del Archivo Histórico Nacional, en Madrid, que, aunque no tienen fecha, parece probable que hayan sido redactados en el siglo XIII<sup>24</sup>, pero no contienen ni la menor alusión a peregrinos ni a la tumba del Apóstol. Más noticias tenemos de “La Hermandad de Nuestra Señora de la Carballeda”, o “de los Falifos”, establecida en Rionegro del Puente, en la provincia de Zamora<sup>25</sup>. Se habla de la existencia de esta cofradía desde tiempo inmemorial, aprobada ya por Clemente VI (1342-1352). Su origen parece estar en “haberse congregado los párrocos de Carballeda, Sanabria, Vidriales y Cabrera, eclesiásticos, alcaldes y procuradores de aquellos lugares. La fundaron movidos de caridad para albergue y socorro de peregrinos, así como para construir caminos y puentes, quizás hasta treinta y cinco de piedra y madera en

19 *LXº confratribus de / Stella, qui dicuntur confratres Sancti Iacobi* (Archivo de Navarra, Comptos, caja 1, núm. 40, 1174, marzo 27, publicado en Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José Mª y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, *op. cit.*, t. II, App. Núm. 5, pp. 17 s.).

20 Arraiza Frauca, Jesús, “Adelanto para un estudio de las Cofradías de Santiago en Navarra”, en *Las cofradías de Santiago antes y ahora*, como nota 2, pp. 12 ss.

21 “Constituciones Sinodales del obispado de Pamplona”, por D. Bernardo de Rojas Sandoval, Pamplona, 1590, fls. 91-93.

22 Goñi Gaztambide, José, *Historia de los Obispos de Pamplona*, Pamplona, 1972, t. I, p. 487.

23 Archivo General de Navarra; “Protocolos notariales”. Urroz, notario Pascual Egués para el 13 de julio de 1710.

24 Archivo Histórico Nacional de Madrid, antes Uclés, núm. 1, Cfr.: Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José Mª y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, *op. cit.*, como nota 16, p. 252.

25 *Ibidem*, pp. 252-254.

los pasos peligrosos, lo que es muy natural atendiendo, por una parte, o lo fragoso y áspero de aquellas montañas, y por otra, a las frecuentes peregrinaciones y romerías en aquellos sitios, principalmente a Santiago”<sup>26</sup>. Tenía por aquel entonces la cofradía miembros de los pueblos de Anta, Valrojo, Donado, Donadillo, Cional, etc.

En un documento papal de confirmación de Pablo III, del 23 de julio de 1538 y traducido al castellano, se menciona entre las actividades de la cofradía “la reparación y fábrica de puentes sobre diversos ríos y arroyos, y compostura de los malos caminos, para la comodidad de los pobres peregrinos que pasan a Compostela a visitar el templo del Apóstol Santiago, y la manutención de muchos hospitales, que acaso llegan al número de los veinte, en los cuales hospedaban los pobres peregrinos de Jesucristo que por allí pasan...”<sup>27</sup>. Es el único documento que se conserva actualmente. Por eso parece probable que la cofradía no fuese anterior a 1538, fecha en que fue confirmada por Pablo III.

Como último ejemplo menciono a la madre de las cofradías españolas: la Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago, en Santiago de Compostela; a pesar de los varios hospitales que había en Santiago, por escasez o mal empleo de sus recursos, los peregrinos en la ciudad no recibían una asistencia conveniente, por lo cual los Reyes Católicos pensaron poco después de su visita a Compostela en la edificación de un gran hospital<sup>28</sup>. La Archicofradía tiene sus raíces en el año 1499, en una bula del papa Alejandro VI (1492-1503) por la que autorizaba a los Reyes Católicos a construir un hospital para peregrinos en la ciudad de Santiago de Compostela. En esta bula se decía que “se había de instituir y ordenar una cofradía de ambos sexos, de cualquier nación o provincia que fuesen y en cualquier parte del mundo que se hallasen”<sup>29</sup>. Aquella antigua Cofradía del Señor Santiago fue promovida a rango de Archicofradía *ad honorem* por el papa Pío XII (1939-1958) en 1942.

En general, parece que en España hubo cofradías semejantes a las que se formaron en Francia y en Alemania, cuyos miembros tendrían que haber hecho la peregrinación a Santiago, aunque muchas de las españolas se establecieron para servir a los peregrinos y defender sus respectivas localidades<sup>30</sup>. Sin duda, las personas que visitaban al Apóstol, procedentes de cualquier punto de la península ibérica, no deberían tener tanta necesidad de recordarlo o celebrarlo como una hazaña.

26 Archivo Histórico Nacional de Madrid, “Sec. Consejos”: Leg. 1022/14, *Ibid.*, p. 253.

27 *Ibidem*, p. 253, nota 17. Vázquez de Parga agradece al antiguo director del AHN la gentileza por haberle facilitado una copia en castellano de dicho traslado.

28 Azcárate, J. M. de, “El Hospital Real de Santiago: la obra y los artistas”, *Compostellanum*, 10 (1965), pp. 507-523, y García Guerra, D., *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*, La Coruña, 1983.

29 Disponible en [archicofradia.org](http://archicofradia.org); Cfr.: Lucas Álvarez, M., “La cofradía del apóstol Santiago establecida en el Hospital de Santiago de Compostela”, *Archivos Leoneses*, 50 (1971), pp. 253-272.

30 Muy útil para la investigación son las Actas de la XIX Semana de Estudios Medievales, Estella 1992 sobre el tema “Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval”, Pamplona 1993, entre otros con artículos de José Ángel Sesma Muñoz, Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar y María Helena de Cruz Coelho y José Luis Martín Rodríguez.

**Alemania**<sup>31</sup>

En numerosos lugares de Alemania hubo también cofradías de Santiago (“Jakobusbruderschaften”). Su fundación comienza en los siglos XIV-XV, lo mismo que en muchos países de Europa. Se puede constatar una cierta continuidad también en los siglos siguientes, pero sorprende la fundación de tres ya en el XVIII. La peregrinación a Compostela generalmente no era condición para el ingreso en las cofradías de Santiago; solo de vez en cuando eran promovidas. Algunas, como las de Bamberg, Kalkar y Sindlbach, perduran aún en nuestros días<sup>32</sup>.

Pongo unos ejemplos que podrían informarnos sobre las estructuras y finalidades de las cofradías alemanas. Ya en 1128 se menciona una congregación en honor del apóstol Santiago en la ciudad de Bamberg (*confraternitas*), que desde sus inicios estaba íntimamente ligada a la Reforma monástica y al culto a Santiago<sup>33</sup>. Una de las más viejas cofradías es la de Tréveris, que, según se puede reconstruir, fue fundada a finales del siglo XII como encargada y responsable del hospital que tiene su primera mención en 1239<sup>34</sup>. Pronto asumió influencia política, sobre todo cuando se reunió en 1364 con la Cofradía de Santiago de los burgueses. En sus estatutos se expresa verbalmente el deber de asistencia a los enfermos, viejos, pobres y peregrinos, una finalidad multifuncional como se podría esperar de un hospital medieval urbano<sup>35</sup>. Pero tenemos que esperar hasta el siglo XV para poder observar que un gran número de cofradías de Santiago ocupen un lugar merecido en el corro de las alemanas. De relieve es el ejemplo de la ciudad de Colonia, también meta y bifurcación de muchos peregrinos<sup>36</sup>, que explica la aparición de cofradías jacobeanas y sus varios y diferentes campos de trabajo en un contexto urbano. Ya en 1317 en los libros de los comerciantes de glasto se habla de una cofradía de Santiago –subrayo que los mercaderes viajaban mucho–. Su patrón igualmente fue patrono de la parroquia de Santiago en el mercado de glasto. Otra cofradía tuvo su centro de culto en el retablo de Santiago en St. Kunibert, fundado el 29 de noviembre de 1347. Parece que fue constituida,

31 Plötz, R., “Las cofradías”, como nota 2, p. 6.

32 Plötz, R., “Santiago-peregrinatio und Jacobus-Kult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes”, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, ed. de Odilo Engels, t. 31, Münster, 1984, p. 118 s., y p. 121.

33 *Ibidem*, p. 121. Cfr.: Looshorn, J., “Geschichte des Bistums Bamberg”, t. I, München-Bamberg, 1886, p. 60.

34 Cfr.: Kühn, Christoph, “Heilige und Bürger – Die Skulpturenfassade der Trier Steipe”, en *Der Jakobuskult in, Kunst’ und, Literatur’*, ed. de Klaus Herbers y Robert Plötz, Tübingen, 1998 (*Jakobus-Studien* 9), pp. 51-60, aquí p. 51.

35 Cfr.: Christian Lager, Johann, “Regesten der Urkunden des ehemaligen St. Jakobushospitals in Trier bis zum Jahr 1769”, *Triersches Archiv*, Ergänzungsheft, XIV (1914), p. 10.

36 Véase: Gereon Beuckers, Klaus, “Auf dem Weg nach Santiago de Compostela? Der heilige Jakobus im mittelalterlichen Köln”, en *Topografías culturales del Camino de Santiago – Kulturelle Topographien des Jakobusweges*, ed. de Javier Gómez-Montero, actas del Congreso en Hamburg 6-8.10.2014, Frankfurt/Main, et al., 2016, pp. 59-94, esp. para cofradías pp. 78-84. Cfr.: además Arnold Lassotta: “Pilger- und Fremdenherbergen und ihre Gäste. Zu einer besonderen Form des Hospitals vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit”, en *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München-Zürich, 1984, pp. 128-139, y Herbers, K., “Wohl auf sant Jacobs straßen!”, como nota 4, pp. 99-103.

según las fuentes, solo en la segunda mitad del siglo XV. Ambas cofradías anteriores se dedicaron en su mayoría a la memoria de los muertos, la representación de sus intereses comerciales y la vida social de sus socios.

En el caso de la de la catedral de Colonia, se trató originalmente de una auténtica cofradía de peregrinos. Había sido fundada en vísperas de la fiesta de Santiago, el 24 de julio de 1406, por parte de peregrinos jacobeos de dicha ciudad “en honra de Dios, de la Virgen María, de todos los ángeles y en honra de Santiago Apóstol”. No se admitió a nadie que no hubiera peregrinado por lo menos una vez a Compostela. Para comprobar esta *peregrinatio* se exigía un certificado por escrito. A esta cofradía jacobea pertenecían consejeros, mercaderes y artesanos ricos, hasta su fecha de disolución, en 1535. De las tres citadas solamente una exigía para certificar la entrada del aspirante la “*peregrinatio ad Sanctum Jacobum*” como “*conditio sine qua non*”. En las demás la *peregrinatio* era una práctica oportuna que además era fomentada<sup>37</sup>.

La cofradía jacobea de Kalkar, en la Baja Renania, se constituyó en 1474 como cofradía (guardia) de tiradores, y sigue existiendo. La “*Jakobus-Bruderschaft*” de Bamberg fue instaurada por el obispo Heinrich III de Trockau en 1496 y asentada en la iglesia de San Martín<sup>38</sup>. Según sus estatutos podían entrar peregrinos jacobeos veteranos, pero también otras personas. Su finalidad era el cuidado de todos los peregrinos que habían estado en el camino a Santiago, realizar buenas obras y dedicarse a la memoria de los difuntos. Pero ya en 1500 se desencadenó un conflicto entre los verdaderos peregrinos y los demás socios, *die nit zu St. Jacob auf den Wegk genießen heten*<sup>39</sup>, y con ello se tomó la decisión de que los peregrinos deberían tener preferencia en las elecciones corporativas. En 1859 se trasladaron los bienes de la cofradía a la parroquia de San Martín. Desde 2006, está revitalizada y ha retomado su obra caritativa.

Un análisis de las cofradías de Santiago en la Franconia Sacra (los obispados de Würzburg, Bamberg y Eichstätt) da como resultado que toda esta región disponía de unas veinte con la dedicación a Santiago el Mayor. Pero en su mayoría no tienen nada de ver con la peregrinación a Santiago ni con el cuidado especial de los peregrinos jacobeos. Son cofradías que normalmente proponen realizar buenas obras y dedicarse a la memoria de los difuntos<sup>40</sup>.

Del año 1516 llega la primera indicación de la cofradía de los toneleros de Hohenberg, cerca de Ellwangen, que según sus estatutos estaba abierta para *peregrinos*

37 Para la cofradías de Colonia, cfr.: Militzer, Klaus, “Rheinische Jakobsbruderschaften in Köln”, *Rheinische Vierteljahresblätter*, 55 (1991), pp. 103-134, y “Jakobusbruderschaften und Hospiz in der Stadt”, en *Stadt und Pilger*, Tübingen, 1999 (*Jakobus-Studien* 10), pp. 201-211.

38 Plötz, R., “Santiago-peregrinatio” como nota 32, pp. 118 s, y Scharrer, Werner, “Laienbruderschaften in der Stadt Bamberg vom Mittelalter bis zum Ende des Alten Reichs, Geschichte – Brauchtum – Kultobjekte”, en 126. *Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg*, Bamberg, 1990. pp. 114-115.

39 *Ibidem*, p. 115.

40 Plötz, R., “Santiago-peregrinatio”, como nota 32, pp. 116-122.

*ad beatissimum apostolum Jacobum maiorem*<sup>41</sup>. Pero en contra de lo que se opina frecuentemente, no debería tratarse exclusivamente de peregrinos *ad Sanctum Jacobum*, sino de todo tipo de socios, en el sentido de la *peregrinatio pro Christo*<sup>42</sup>, que en este mundo serán todos *peregrini*, es decir, forasteros, peregrinos y apátridas que deberían buscar muy particularmente la protección del Apóstol<sup>43</sup>.

La cofradía jacobea de Durlach existía desde finales del siglo XV como una sociedad de oración formada por laicos y clérigos, por hombres y mujeres<sup>44</sup>. Parece haber sido fundada siguiendo el ejemplo de la del cabildo de Durlach. Adquirió una importante función social cuando fundó y dotó un hospital para acoger a peregrinos y pobres; dicha fundación era fruto de una iniciativa por parte de los hermanos y las hermanas laicos de la cofradía. Sin embargo, esta no pudo mantener su papel, y los “margraves” de Baden, los señores nominales del hospital, llegaron a delegar la supervisión del mismo a las instituciones administrativas de la ciudad. Estas cambiaron paulatinamente la finalidad del hospital, convirtiéndolo en una institución dedicada más al cuidado de los pobres y a la acogida permanente de beneficiados que a la admisión de peregrinos transeúntes<sup>45</sup>. Manuel Santos Noya menciona varias cofradías de Santiago para la región en cuestión: Biberach, Bad Canstatt, Bad Waldsee (1524), Bad Wimpfen, Bruchsal (1475), Großbotwar (1525), Heilbronn (1453), Hüfingen cerca de Villingen (1669), Jungingen y Killer cerca de Hechingen (1510), Lindau (documentada hasta 1813), Radolfszelle (1505), Schorndorf, Schwenningen, Tübingen, Waldshut (1513), Weilheim a. d. Teck (1525), Weingarten/Altdorf (Ravensburg) y Wolfach (1664)<sup>46</sup>.

Un panorama similar de la investigación sobre las cofradías de Santiago ofrece la región de la Renania superior, entre Alemania y Suiza<sup>47</sup>. Se pueden deducir dos aspectos importantes en una cofradía jacobea, tal como hoy en día se reconoce. Es decir, una hermandad cuyos socios fueron peregrinos a Santiago y cuyo objetivo es ayudar a los peregrinos “in viam dirigendis”. Pero la realidad no se corresponde con la teoría. No se pueden extraer conclusiones de la información ofrecida por las seis cofradías jacobeanas hasta ahora conocidas. La de Waldshut, con estatutos del año 1513, tenía como socios a zapateros y admitió también a otro tipo de miembros<sup>48</sup>. Pero de una peregrinación a Compostela como requisito para entrar no se hablaba, pues era solamente una cofradía de oración y de memoria a los difuntos.

41 StA Ludwigsburg D 389 Uk 12/42, *Statuten*, alrededor de 1500.

42 Para la definición del término “peregrinus” Cfr.: Plötz, Robert, “Peregrini – Palmieri – Romei. Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes”, *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 2 (1979), pp. 103-134.

43 Cfr.: Zierlein, Franz, “Die Pfarrei Hohenberg”, *Ellwanger Jahrbuch* (1956/57), p. 167.

44 Cfr.: Peter Rückert: “Jakobusbruderschaft und Hospiz in der Stadt: Das Beispiel Durlach”, en *Stadt und Pilger. Soziale Gemeinschaften und Heiligenkult*, Tübingen, 1999 (Jakobus-Studien 10), pp. 213-231.

45 *Ibidem*, pp. 227-231.

46 Santos Noya, Manuel, “Zeugnisse des Kultes in Patrozinien, Hospizen und Bruderschaften”, en *Der Jakobuskult in Süddeutschland*, ed. de Klaus Herbers y Dieter R. Bauer, Tübingen, 1995 (Jakobus-Studien 7), pp. 29-43, aquí p. 42.

47 Cfr.: Röcklein, Hedwig, Wendling, Gottfried: “Wege und Spuren der Santiago-Pilger im Oberrheintal”, en *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, ed. de Robert Plötz, Tübingen, 1990 (Jakobus-Studien 2), pp. 83-117.

48 *Ibidem*, p. 106 y nota 95. Cfr.: para la documentación: Stadtarchiv Waldshut, “U XII A (1513 I 29)”.

En Basilea existían dos dedicadas a Santiago. Una de ellas mantenía una enfermería (St. Jakob an der Birs)<sup>49</sup>, pero tenía el nombre del patrono Santiago solo por su cercanía a la antigua capilla con dicha advocación. Tampoco la segunda, fundada en 1480, ni la de Kaysersberg<sup>50</sup> o las demás se pueden entender como propias para los peregrinos, aunque por los estatutos se puede pensar que en las cofradías había también peregrinos que habían ido a Compostela. Su primera función, sin embargo, era la asistencia en el caso de muerte y necesidad para los socios y la dedicación a la memoria de los difuntos.

Merecen ser mencionadas también las de Monswiller cerca de Sauverne a las que pertenecían como socios los acogidos de dieciocho casas de inválidos, en un circuito de aproximadamente 50 km<sup>51</sup>, y la Cofradía de Santiago de Estrasburgo, de la que disponemos de sus estatutos, del año 1484<sup>52</sup>, según los cuales casi todos los ciudadanos tenían acceso. Ni se mencionaba la peregrinación a Compostela ni su promoción como condición para la admisión de miembros.

### *Austria*<sup>53</sup>

Siempre chocamos con el desarrollo político europeo si queremos coordinar y sistematizar temas históricos a través de los tiempos. Por eso me limito al caso del Tirol, que quería exponer como contribución austríaca a fenómenos limitados por sus denominaciones regionales, a Tirol del Sur (Alto Adige) y Tirol del Norte o, respetando estructuras históricas, solo el Tirol. A principios del siglo XVI se documenta una cofradía de Santiago de Sterzing, más bien orientada a un oficio que a peregrinos. Leopold Schmidt hace referencia a una en honor del apóstol Santiago de Bozen (Bolzano) que organizó tres veces al año una romería a “St. Jakob in der Au”<sup>54</sup>. En Salzburgo también existía por lo menos desde el siglo XVIII otra de Santiago, que estaba relacionada con “St. Jakob am Thurn”<sup>55</sup>. Los socios de la cofradía jacobea de Leutasch practicaron su dedicación al culto al Apóstol en forma de un drama litúrgico con rasgos locales, incorporándose así al círculo europeo de las representaciones múltiples del milagro del peregrino ahorcado y de las aves resucitadas<sup>56</sup>.

49 Cfr.: Riggenbach, R., “Kapelle und Siechenhaus von St. Jakob an der Birs”, en *Gedenkbuch zur 500-Jahrfeier der Schlacht bei St. Jakob an der Birs vom 24.8.1944*, Basel, 1944, y Röckelein, Wendling, Wege, como arriba, p. 107.

50 *Ibid.*, p. 11 s., y Kysersberg, Archives municipales, GG 43, 1521.

51 Hirny, F. J., “La Confrérie des léproseries de Basse-Alsace au XV<sup>e</sup> siècle”, *Baseler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 65 (1965), pp. 43-51.

52 Straßburg, Archives municipales, III GUP 263, 11. Cfr.: Röckelein, Wendling, “Wege”, como arriba, pp. 113 s.

53 Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p. 6 s.

54 Schmidt, Leopold, “Die Volksverehrung des hl. Jacobus maior als Pilgerpatron mit besonderer Berücksichtigung Österreichs”, en *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, N.F. XXXI, Gesamtserie 80, cuad. 2 (1977), pp. 69-99.

55 Disponían de un librito propio de devoción con oraciones, partes litúrgicas y canciones: *S. Iacobus Maior Apostolus zu Thurn*, Salzburg, 1765, 48 pp.

56 Plötz, Robert, “Der hunlr hinder dem altar saltu nicht vergessen. Zur Motivgeschichte eines Flügelaltars in der Kempener Propsteikirche”, en *Epitaph für Gregor Hövelmann, Beiträge zur Geschichte des Niederrheins dem Freund gewidmet*, Geldern, 1987, pp. 119-170, aquí pp. 150 s.

***Bélgica (Flandes y Valonia)***<sup>57</sup>

En Flandes hubo muy pronto cofradías de Santiago. Se remontan en su mayoría a los siglos XIV y XV. Siete son del XIV: las de Audenarde (1303), de Malines (1313), Tournai (1319), de Abbeville (1340), de Namur (1390), de Anvers y Bruselas (1399). El tiempo más fructífero fue el siglo XV, con aproximadamente nueve fundaciones de cofradías de Santiago. Una época en la que se crearon asociaciones de toda clase: gremios de artesanos, grupos de arqueros y arcabuceros, compañías burguesas y milicias rurales, cámaras de retórica, asociaciones de jóvenes, agrupaciones económicas, sociedades de intermediarios, cofradías etc., etc. Dentro de las tradiciones populares de la Brabantia francófila se mantuvieron o se crearon nuevamente cofradías en algunos lugares como Marbaix, Marbisoux, Sart-Dame-Avelines, Strichon, Villers-Perwin, Villers-la Ville y Wagnelée. André Georges nos proporciona un análisis excelente de estas, los estatutos, rituales y finalidades de la actual Bélgica y el norte de Francia, indicando la finalidad de la fundación, las condiciones de admisión, la composición de los socios, la asistencia de los cofrades en los servicios y actos de fiestas religiosas, además de la observación de la *caritas* en el servicio de la cofradía. Mucha relevancia dentro ella tuvo también la práctica de dramas litúrgicos y representaciones teatrales con temas jacobeos sobre todo en los siglos XV, XVI y principios del XVII<sup>58</sup>.

En cuando a la admisión de socios en Mons (1402), Le Quesnoy (1408), Diest (1411), Maubeuge (1412), Lille (1423), Lieja (1427), Valenciennes (1443), Douai (1452) y Louvain (1481)<sup>59</sup>, era obligado haber hecho la peregrinación, o por lo menos querer hacerla. Para Tournai no existía regla concreta y a la Cofradía de Senslis podían incorporarse peregrinos y demás fieles.

Después de los siglos de prosperidad desaparecieron lentamente los peregrinos, los hospitales y las cofradías que los rigieron. La de Saint-Jacques de Namur, por ejemplo, con actividad de cierta importancia hasta la mitad del siglo XVIII. En 1756 se vendió su hospital, aunque los socios siguieron con su tarea de prestar ayuda a los peregrinos, dándoles por lo menos *une passade*, actividad que suspendieron en 1780, cuando, por edicto de José II, todas las cofradías fueron unificadas en una: la del “amor activo al prójimo”. La ordenanza de 1771 de María Teresa, el edicto de José II, ambos nutridos del espíritu de la Ilustración y la Revolución francesa de 1789, acabaron definitivamente en la parte valona del imperio austríaco con las cofradías religiosas<sup>60</sup>.

No sé de ningún registro o enumeración de cofradías en los Países Bajos. La investigación de estas resulta difícil por las circunstancias históricas. El alzamiento

57 Plötz, Robert, “Cofradías”, como nota 2, p. 7.

58 Georges, André, “Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et le Nord de la France, suivi d'une étude sur l'iconographie de Saint-Jacques en Belgique”, *Académie Royale Belgique, Classe des Beaux Arts, Mémoires*, 2e série, 13, Bruxelles, 1971, aquí pp.108-132: Les confréries Saint-Jacques. Georges dedica un capítulo especial a los estatutos en pp. 108-132.

59 *Confraternitas nova Fratrum S. Jacobi qui fuerunt Compostellae, instituitur*. Todas las referencias en las pp. 111 ss.

60 *Ibidem*, pp. 137-140.

debido al adelantamiento progresivo de los protestantes de las provincias neerlandesas contra la casa de Habsburgo española en 1579 tuvo como resultado la separación e independencia de dichas provincias, después de ochenta años de guerra. A pesar de tal circunstancia, debería haber existido una convivencia fraternal muy rica. Pongo unos pocos ejemplos extraídos del campo de la cultura material: de una cualidad extraordinaria es el *Cartularium* del antiguo Sint-Jakobshospitaal en Doornik, que albergaba también una capilla de la “Sint-Jacobus Broederschap fechada en 1319”<sup>61</sup>. Otro ejemplo se puede extraer de la celebración de la Exposición de Europalia 1985 (España), donde se mostró una copa de plata donada en 1595 por tres peregrinos jacobeos a la Cofradía de Sint-Maartendijk (Zeeland)<sup>62</sup> y un registro de la de Santiago Major de Aalst (Primera mención después de 1417)<sup>63</sup>.

### ***Escandinavia (Dinamarca, Islandia, Noruega, Suecia)***<sup>64</sup>

El panorama de las cofradías de Santiago en Dinamarca, Islandia, Noruega y Suecia ha sido estudiado detalladamente por Vicente Almazán, un gran conocedor del mundo jacobeo nórdico<sup>65</sup>. Ofrezco un resumen de sus resultados: en Islandia apenas se constituyeron. Para Suecia se puede deducir que, dentro de lo que se puede saber, existieron aproximadamente ciento veinte cofradías medievales, y dentro de ellas había tres con dedicación a Santiago. La investigación resulta difícil porque apenas tenían altares o llevaron el nombre de su santo. Se dedicaron en su mayoría al principio de ayuda, siguiendo el ejemplo cristiano de “fraternitas”. Además, los territorios cambiaron de espacio político, según el desarrollo de los tiempos, por lo que algunas cofradías que se encuentran hoy en día en territorio sueco pertenecían, durante toda la Edad Media, a Dinamarca. La más antigua de las suecas mencionadas es la de Visby, en concreto de 1225. Por la inscripción que circunvala su sello (S CONVIVAR SI IACOBI DE VISBY) se podría clasificar más bien como gremio o guilda, lo que explica su fundación por parte de comerciantes de Riga. La de Upsala está documentada en 1409. Y la tercera, igualmente representada por un sello, es la de Estocolmo y lleva la fecha de 1310. De origen danés son las de Svendborg y de Trelleborg.

En Dinamarca encontramos una situación similar a la de Suecia. Las cofradías o los consorcios “convivarum” son mencionados con posterioridad al siglo XIII. A fines del medioevo mantuvieron gran influencia y eran muy numerosas. Según sus

61 Bibliothéque de la Ville, ms. 17, alrededor de 1490. Cfr.: Madou, Mireille, *De apostel van het Westen. Santiago de Compostela en beeld en verbeelding*, Leiden, 2004, p. 130.

62 A.A., “Coupe de Gilde de Sint-Maartensdijk”, en *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, Catálogo de Exposición, Centrum voor Kunst en Cultuur Abbaye Saint-Pierre, Gand, Bruxelles, 1985, p. 387, Nr. 398.

63 Robijns. L., “Register van gilde en confrerie van de H. Jacobus Major te Aalst (ca. 1818)”, en *Santiago de Compostela. 1000... op. cit.*, p. 387, nr. 399.

64 Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p. 7.

65 Almazán, Vicente, *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico/escandinavas durante a Idade Media*, Vigo, 1986, pp. 191-202, “Las cofradías de Santiago en Dinamarca”, *Compostela*, 7 (1995), pp. 15-17 y *Dinamarca jacobea. Historia, arte y literatura*, Santiago de Compostela, 1995.

estatutos, muchas cofradías y gildas (gremios) estaban obligadas a prestar ayuda económica al peregrino que *voluerit visitare... limina sanctorum Petri et Pauli sive Jacobi vel ultra mare* (1388: Cofradía de Corpus Christo de Sonder-Herred). En Flensburg (hoy Flensburg, Alemania), los zapateros fundaron en 1437 una en honor a su patrono Santiago. Lo mismo hicieron los de Koge en el año 1476. En la ciudad de Ystad (hoy Suecia) tenía su hogar y retablo en la iglesia de Santa María (sello de alrededor de 1450, hoy perdido).

### **Francia<sup>66</sup>**

Poco probable parece ser la indicación de una cofradía jacobea francesa ya para 1289. Pierre Assémar menciona una dedicada a Santiago con cuarenta y cinco miembros que tenía como objetivo promover la peregrinación y atender el hospital de Saven-dun<sup>67</sup>. A fines del siglo XIII, coincidiendo con la extraordinaria difusión de las cofradías de toda clase, los peregrinos de París que habían estado en Compostela se asocian también en su propia cofradía. Los orígenes de esta fueron muy modestos, pues su actividad se reducía a celebrar una misa anual en la iglesia de St.-Jacques-de-Boucherie. En 1315 sus cofrades obtenían permiso del rey Luis X (Luis el Hutin) para reunirse y deliberar sobre sus asuntos en la casa de “Quinze Vingts”, hospital fundado por san Luis. En el mismo año aparecieron señales de una mayor actividad, y los cofrades adquirieron una manzana de casas en la esquina de las calles St.-Denis y Mauconseil, la última de las cuales se compró en 1344. Jeanne d’Évreux (1310-1371), mujer del rey Carlos V, se interesó mucho por la cofradía, que adquirió gran importancia al ingresar en ella el rey y muchos grandes señores. La primera gran asamblea se celebró el 15 de diciembre de 1318. En los años siguientes comenzaron los trabajos de edificación del edificio que tendría que acogerla, y que comprendía una iglesia con su claustro, alojamiento del personal y cementerio.

La cofradía funcionaba como una asociación de auxilios mutuos de carácter religioso, y celebraba entierros, funerales y misas para los cofrades fallecidos. Además mantuvo el hospital anexo. En ella encontraban acogida toda clase de peregrinos, y no exclusivamente los que iban a Compostela. Cada noche se recibía en el albergue a unos cuarenta peregrinos/forasteros, a quienes, después de lavarse, se les daba una colación de pan, vino y leche, común para varios y por una sola noche. Hasta 1384 fue requisito indispensable para entrar y formar parte de la Cofradía de Santiago de París, haber hecho personalmente la peregrinación a Compostela, pero a partir de esta fecha bastó con dar al hospital una cantidad igual a lo que hubiera costado el viaje. Más tarde, en los siglos XVI y XVI, se admitió también a los cofrades de

66 Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p.8. La parte de Alsacia que linda con la Renania Alta de Alemania y Suiza se trata más arriba.

67 Assémar, Pierre, “Cofradía de Saint Jacques de Saint Lizier (Francia)”, *Compostela*, como nota 2, p. 26. Otra fuente (internet) no documentada suficientemente habla de “une con frérie de Saint Jacaues la Majeur de 1533”.

St.-Claude, en Franco Condado, y de St.-Nicolas de Vorangéville, en Lorena. En 1676, la cofradía desapareció y sus bienes fueron dados al Hospice Saint Nazaire. Sin embargo, el hospital siguió recibiendo peregrinos hasta 1781<sup>68</sup>.

Vázquez de Parga menciona en Francia otras análogas a la de París, aunque naturalmente de menor importancia, como las de Burdeos, Moissac, Saint Quentin, Compiègne y otras<sup>69</sup>. Estas encargaron vidrieras para sus capillas en honor a Santiago, y representaban muchas veces misterios de la vida y milagros de su santo patrono. La Cofradía de Burdeos, que existía ya antes de 1493, siguió existiendo durante el siglo XIX, y no se extinguió hasta la revolución de 1830<sup>70</sup>. En Compiègne las cuentas municipales entre 1466 y 1539 mencionan frecuentemente el misterio que representaba anualmente la cofradía: “La vie et mistere Saint James en personanges selon la legende”, que existió hasta el XVIII<sup>71</sup>.

En Moissac se reunieron en 1615 algunos de sus vecinos, que habían hecho la *peregrinatio ad limina Beati Jacobi* y fundaron una cofradía en su honor. Según sus estatutos, sus socios habían de ser necesariamente burgueses y tenían que gozar de una posición desahogada. Se reunían para celebrar los oficios y funerales por los cofrades difuntos, llevando el gran sombrero de alas anchas “enfarolado”, que era entonces característico de los peregrinos<sup>72</sup>. En 1830 se celebraba todavía en el día del Corpus una procesión en la parroquia de Santiago, dirigida por un figurante en traje de peregrino, con sombrero, bordón y escarcela, aunque las aproximadamente doscientas cofradías de Francia fueron suprimidas en 1794, durante la Revolución.

Generalmente se puede constatar que para la defensa de principios de la fe o también de los intereses religioso-políticos se formaron cofradías a partir del siglo XIII y existían como “archiconfréries”; estas incorporaron numerosas filiales en toda

68 Véase la todavía válida publicación de Bordier, Henri, “La confrérie des pèlerins de S. Jacques”, en *Memoires de la Société d'Histoire de Paris*, t. I, 1876, pp. 186 s., t. II, 1876, pp. 330 s.; Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., como nota 16, t. I, pp. 247-254. Cap. 3: “Las Cofradías”, pp. 247-254; Paris: pp. 247-249, otras cofradías, pp. 249 s. Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p. 8. Warcollier, Jeannine, “Les confréries des pèlerins de Saint-Jacques”, en *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du Xe siècle à nos jours*, Paris, ed. de René de La Coste-Messelière, 1965, pp. 85-89, y Jacomet, Humbert, “Paris: La confrérie des pèlerins de Saint Jacques”, *Archeologia*, 289 (1993), pp. 27-39, y Saunier, Annie, “La confrérie et les confrères de Saint-Jacques de Paris entre 1460 et 1523, d'après leur comptabilité”, en *Saint Jacques et la France*, Actes du Colloque des 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac, ed. de Adeline Rucquoi, Paris, 2003, pp. 39-63, además el “Dictionnaire de Saint Jacques”, ed. por Denise Péricard-Méa y Louis Mollaret, Paris, 2006, pp. 47 s.

69 Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., pp. 249 s.

70 *Ibidem*, pp. 249 s., Cfr.: Mensignac, Camille de, *La Confrérie Bordelaise de Mgr. S. Jacques à l'église S. Michelle de Bordeaux*, Bordeaux, 1914, y Goddard King, Georgiana, *The Way of Saint James*, 3 vol., New York, 1920, t. III, p. 432.

71 Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., p. 250, y Baron de Bonnault D'Hoüet, *Pèlerinage d'un paysan Picard à Saint-Jacques de Compostelle au commencement du XVIIIe siècle*, Montdidier, 1890, p. XIX, n. 1.

72 Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uríu Ríu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., p. 250, y Daux, Camille, “Fondation à Moissac d'une confrérie de pèlerins de Saint-Jacques d'après les registres de la dite confrérie”, *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Tarn et Garonne de Tarn et Garonne* (1987) y *Le Pèlerinage à Compostelle et la confrérie des pèlerins de Mgr. Saint Jacques de Moissac*, Paris, 1898.

Europa bajo jurisdicción episcopal. Se organizaron firmemente, con estatutos propios y ritos, como corporaciones y gremios; sus socios eran componentes de todas las clases sociales con diversos programas religiosos. Es interesante que, ya a partir del siglo XIV, se organizaran conjuntos de aficionados con estatutos fijos para poner en escena dramas litúrgicos y juegos de misterios. La primera cofradía que actuaba en este campo fue la de Nantes, en el año 1371. Muy conocido como fuente de inspiración fue el milagro del “pendu dependu”, que, por ejemplo, se interpretó en Béthune en 1491 y 1503, en Troyes en 1523 y en Compiègne en 1530.

La última noticia sobre la fundación de una cofradía jacobea francesa se remonta a hace pocos años. El 11 de septiembre de 1994 se constituyó canónica y legalmente la Cofradía de Santiago de Chartres, presidida por la recién fallecida Jeannine Warcollier<sup>73</sup>.

### **Inglaterra**<sup>74</sup>

El mismo fenómeno que en Francia se nos presenta en Inglaterra. Allí, varias cofradías no específicamente jacobeanas favorecían la peregrinación compostelana. En Lincoln, por ejemplo, la de los Bataneros, fundada en 1374, y la de la Resurrección, fundada en 1374, tenían en sus estatutos la siguiente disposición: “Si algún hermano o hermana desea hacer una peregrinación a Roma, Santiago de Galicia o Tierra Santa, la cofradía debe acompañarle a la puerta de la ciudad, y cada uno de sus miembros debe darle por lo menos medio penique”<sup>75</sup>.

### **Italia**<sup>76</sup>

Paolo Caucci von Saucken enumera una serie de cofradías jacobeanas en Italia, empezando por Florencia, donde se estableció a comienzos del siglo XIV una “Compania di San Jacopo d’Oltrarno, detta del nicchio o della notte”<sup>77</sup>, cofradía que todavía existe en nuestros días. Es interesante saber que lleva en su nombre el añadido “della notte”, ya que estuvo durante siglos a disposición de aquellos ciudadanos que la necesitaban para pasar la noche. Sufrió toda suerte de avatares a lo largo de la historia, manteniéndose durante siglos en el mismo hogar, donde todavía mantiene sus actividades de asistencia mutua y culto jacobeo. Otra cofradía jacobea llamada “contrada” se encuentra en Siena, en el barrio de Porta Pispini. Por su situación geográfica, Siena siempre ha sido un núcleo importante en la red de la *Via Francigena* que

73 López Alsina, Fernando, “La Cofradía de Santiago de Compostela en Francia, radicada en la Catedral de Chartres”, *Compostela*, 5 (1995), pp. 19 s.

74 Vázquez de Parga, Luis, Lacarra, José M<sup>a</sup> y Uriu Riu, Juan, *Las peregrinaciones...*, op. cit., pp. 251 s.

75 *Ibidem* y S. Stone, James, *The Cult of Santiago. Traditions, Myths and Pilgrimages, A Sympathetic Study by the Reverend rector emeritus of St. James' Church, Chicago, and Vicar honorarius of St. Mark's Church, Evanston, Ill.*, London, 1927, p. 239.

76 Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p. 9.

77 Caucci von Saucken, Paolo, *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago de Compostela, 1971, pp. 189-199 e *Il Cammino Italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia, 1984, pp. 189-199.

une Roma con Santiago de Compostela, y es una ciudad conocida por su riqueza en dedicaciones jacobeanas. Con la llegada de tropas españolas en el siglo XVI, venidas en defensa del gobierno de los Medici, se incrementó la devoción a Santiago. “En segunda”, escribe P. Caucci von Saucken, “el culto jacobeano caracteriza a todo el barrio y la ‘Contrada’ que lo representaba, tomó como símbolo una concha o ‘Nicchio’ como en el toscano de entonces se decía”.

De la “Società di San Giacomo de capite pontis” de Parma tenemos el precioso “Liber Consort[tii] Sancti Jacobi apostoli de Ga[litia]”, que data de 1399. En la portada lleva una magnífica miniatura con la representación del milagro del peregrino muerto, que Santiago sube con su compañero a su caballo para llevarlos “in monte Gaudii”. Podría ser que este dibujo refleje la finalidad de la cofradía: ayudar a los peregrinos que lleguen de una u otra forma a su santa meta. Paolo Caucci menciona también otras en ciudades de la ruta, como Piacenza, Lucca, Viterbo y Bologna. El hecho de que el culto jacobeano se presenta bien vivo en Italia se evidencia en el ejemplo de la Cofradía de San Giacomo de Camaro en Messina<sup>78</sup>. No se sabe en qué fecha fue fundada, pero a través de la “varetta/ferculum” de un relicario queda demostrado que tenía una fuerte presencia en el siglo XVII. Sus estatutos fueron renovados el 19 de febrero de 1981. Giuseppe Arlotta indica lo bien que fueron distribuidas las cofradías sicilianas<sup>79</sup>.

### Portugal<sup>80</sup>

Del siglo XIII nos llega una noticia muy temprana de una cofradía de Santiago en Portugal. El clérigo bracarense Ordhones legó en su testamento, del 7 de julio de 1251, a los *confratriis de Sanctis [de paradiso] et de Sancto Jacobo domum meam...* La Cofradía de Santiago de Braga, con sede en la iglesia de Santiago de dicha ciudad, era indudablemente una de las más antiguas de la capital episcopal. Se estableció más bien para el fomento del culto jacobeano<sup>81</sup>, pasó por las vicisitudes de los tiempos y perduró hasta época moderna, experimentando una reforma de sus estatutos en 1739. Similar a la Orden Militar de los Caballeros de Santiago, el primer duque de

78 López Alsina, Fernando, “La Cofradía de San Giacomo de Camaro (Messina)”, *Compostela*, 6 (1995), pp. 20 s.

79 Giuseppe Arlotta publicó un amplio trabajo sobre el tema “Confraternitate di San Giacomo in Sicilia” (*Atti del Convegno Internazionale di Studi Santiago e la Sicilia*, Messina, 2-4 Maggio 2003, a cura de Paolo Caucci von Saucken, Perugia, 2008, pp. 265-397), en el que enumera veintiséis cofradías, ampliamente documentadas: Alcamo, Cammarat, Capizzi, Castelvetro, Catania (dos veces), Collesano, Corleone, Galati Mamertino, Geraci Siculo, Gratteri, Messina (dos veces), Mussomeli, Palermo (dos veces), Paternò, Ragusa, Randazzo, San Fratello, San Pier Niceto, Scalfani Bagni, Termini Imerese, Trapani y Villarosa (pp. 267 s.). Cfr.: igualmente Arlotta, Giuseppe, “Santiago e la Sicilia: Pellegrini, Cavalieri, Confrati”, en *Atti del Convegno Internazionale di Studi “Santiago e l’Italia*, Perugia 23-26 Maggio 2002, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia, 2005, pp. 41-99, 3. “Espansione delle confraternite Jacopee e dei Cavalieri di San Giacomo della Spada in Sicilia”, pp. 67-78.

80 Plötz, R., “Cofradías”, como nota 2, p. 9.

81 Marques, J., “O Culto de S. Tiago no Norte de Portugal”, en *Actas del II Encuentro sobre los caminos portugueses a Santiago*, Vigo, 1994, pp. 57-85.

Bragança, don Alfonso, fundó entre 1442 y 1460 en la misma Bragança la “Confraria da Nobre Cavaleria de Santiago”. Hoy en día disponemos de muy poca documentación sobre cofradías de Santiago en la archidiócesis de Braga. Según los registros curiales, la de Santiago de la iglesia de San José de Ribamar, de la ciudad de Póvoa de Varzim, hizo reformar canónicamente sus estatutos en el día 23 de febrero de 1943. Pero, no obstante, existía un gran número de albergues bajo la tutela de Santiago que podrían haber sido regidos por organizaciones semejantes a cofradías.

### *Suiza*<sup>82</sup>

Aprovecho los resultados de las investigaciones de Rudolf Henggeler y de Werner Göttler, que nos transmiten una imagen de la geografía sagrada jacobea de la Suiza Central, que comprende los cantones de Luzern, Schwyz, Uri y Zug. Mencionan las siguientes cofradías que muchas veces se encontraron asentadas en iglesias con dedicación a Santiago: la Cofradía de Cham, con sede en la iglesia de St. Jakob, está documentada desde 1519 hasta 1872; la Cofradía de Steinen, también en la iglesia mencionada, en 1529; todavía en nuestros días se dicen dos misas por los miembros difuntos. Siguen las cofradías de Santiago en Eschenbach (cantón Luzern) con última noticia en 1720; la de Rain, conocida solo por su nombre; y la de Uffikon (desde 1539), las tres, ubicadas en iglesias de Santiago. Un caso especial lo representa la de Altdorf (primera mención en 1570), cuyos socios deberían haber realizado una *peregrinatio* a Tierra *Sancta* o a Compostela, o haber hecho cincuenta veces una *processio peregrinationis* (una romería) a la capilla de Santiago en Riedweg.

Del 1493 es la primera noticia conocida de la Cofradía de Altendorf (cantón Schwyz). Cerca de Altendorf está Lachen, con su iglesia de Santa Cruz y una cofradía jacobea para la que se otorgaron indulgencias en 1516. Hay también documentadas cofradías jacobeanas en Merlischaden (1639), Morschach (1561), Morgarten, con capilla de Santiago, y Schwyz (1520). En Sachseln se nota la influencia directa de la *peregrinatio ad limina Beati Jacobi*. Allí, en la iglesia sepulcral de San Nicolás de Flüe, peregrinos de la región de Unterwalden establecieron en 1560 una cofradía. Existe un registro de doce páginas con nombres de peregrinos desde el principio hasta 1688. El anuario de la iglesia menciona para el 26 de noviembre de 1550 la “Confraternitas fratrum visitantium sepulchrum sancti Jacobi”.

En la región de Lucerna los peregrinos jacobeanos, los párrocos Heinrich Sticher de Nunwil, Ulrich Budmiger de Isenring y demás peregrinos de las parroquias de

82 Un cuadro completo de conjunto falta también para Suiza. Cfr.: Henggeler, R. S., “S. Jacobus Major und die Innerschweiz”, en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 1: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 20, Münster, 1962, pp. 283-294; Tremp-Utz, Katrin, “Eine spätmittelalterliche Jakobusbruderschaft in Bern”, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 77 (1983), pp. 47-93, aquí pp. 53 ss., Röcklein, Wendling: “Wege und Spuren”, como nota 48, pp. 105-114, Santos Noya: “Zeugnisse des Kultes”, como nota 47 y Werner Göttler: “Jakobus und die Stadt. Luzern am Weg nach Santiago de Compostela”, en *Luzerner Historische Veröffentlichungen*, t. 35, Basel, 2001, pp. 109-122.

Hochdorf, Hohenrain y Eschenbach fundaron después del feliz regreso de su viaje piadoso a Compostela una cofradía en honor al Apóstol, establecida en los tres sitios mencionados, alternando la celebración anual de un lugar al otro. La lista con los nombres de los cofrades continúa hasta 1817.

También había una cofradía en la capilla de Santiago de Ermensee, del año 1605, con un retablo precioso que muestra en ocho tablas el milagro del ahorcado y de las aves resucitadas. La de Luthern fue fundada en 1582 y queda documentada hasta el siglo XVIII. De la de Schüpheim solo se sabe que todavía existía en 1654. La primera mención de la de Saint-Jacques en Fribourg se data en 1474<sup>83</sup>. La Cofradía de Willisau tenía su conmemoración el 25 de julio, según su “Jahrzeitbuch” (libro de temporadas) de 1477; la última mención de dicha cofradía data de 1609. De igual modo, cada 25 de julio se celebraba la memoria de los difuntos en la de Oberägeri (Cantón Zug), según noticia de 1539. La de Walchwil existió desde 1581 hasta el siglo XIX, siendo restituida en 1892. Como última cofradía en la Suiza Central queda resaltar la de Zug, con sede en la iglesia de St. Oswald, establecida en 1500 con una indulgencia otorgada por veintitrés cardenales. Todavía hoy existe la de Lutry.

El documento de fundación de la Cofradía de Lucerna por desgracia se ha perdido, pero ya en 1590 se consideraba “antigua”. Se conserva, sin embargo, un estatuto del hospital de Santiago de Lucerna, fechado en 1514, lo que parece probar dicha antigüedad, puesto que el centro asistencial había sido financiado por la cofradía. Tanto en la ciudad como en la región de Lucerna, las de Santiago tenían una orientación religiosa. Martín Lutero siempre las criticó duramente, pues “tendrían un registro, una misa, una obra buena, un tiempo, un dinero, y como es, una cerveza, una comilona y una borrachera”. Pero la crítica del gran reformador, por lo menos no es aplicable a Lucerna, pues sus miembros practicaron las obras de misericordia, en concreto la acogida a forasteros, dieron de comer a los hambrientos, de beber a los sedientos, sepultaron a los muertos, visitaron a los encarcelados y oraron juntos por vivos y muertos.

## Conclusión

Las cofradías de Santiago se incorporan a las formas asociativas de las sociedades medievales. El historiador descubre en aquellas organizaciones, como la familia, la parroquia y el consejo las manifestaciones de piedad popular, el desarrollo de lazos en claves muy variopintas, entre gente sin linaje, sin parentela, las agrupaciones de ayuda mutua y los sentimientos de solidaridad que dinamizaban de forma muy

---

83 Véase: Morard, Nicolas, “Un charité bien ordonnée: La confrérie de Saint-Esprit à Fribourg à la fin du Moyen Âge (XIV-XV siècles)”, en *Publications de l'École française de Rome*, vol. 97 (1987), nr. 1, pp. 275-296, aquí p. 276.

diferente las relaciones humanas. Todo ello reflejaba unos mundos muy distintos: lo rural y lo urbano, el círculo cortesano y el ámbito paisano. En los siglos XV y XVI se constituyeron la mayoría de las cofradías jacobeanas, dedicadas muchas veces a oficios en un ambiente urbano. En este ámbito organizaron dramas litúrgicos, conectados a los milagros del apóstol Santiago el Mayor.

En general fomentaron más el culto jacobeano que la peregrinación, a cuyos protagonistas alimentaron y ayudaron en lo posible. Se llegaron a producir ciertas querrelas entre socios peregrinos y otros miembros que no habían ido a Compostela. Las cofradías jacobeanas, fundadas en ocasiones por peregrinos veteranos, se asentaron muchas veces en iglesias de Santiago, o disponían al menos de un propio altar en un templo. Las consecuencias de la Ilustración llevaron consigo la desaparición de la gran mayoría de ellas. En nuestros tiempos, con el vigoroso renacer de las peregrinaciones jacobeanas, queda la esperanza de la revitalización de las cofradías jacobeanas en Europa. Téngase finalmente en cuenta que, como ya señaló el filósofo Platón, ningún hombre se basta por sí mismo al carecer de la suficiente autarquía.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 26-VII-2017

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 11-II-2019



Reseñas  
*Reviews and bibliography*  
Recensiones



# Adeline Rucquoi, Françoise Michaud-Fréjaville y Philippe Picone, *Le voyage à Compostelle : du Xe au XXe siècle.*

Robert Laffont, colección Bouquins. París, 2018. 1513 p.  
ISBN: 9782221-115374

Las más de mil quinientas páginas de esta publicación son prueba de la riqueza de la cultura y la peregrinación jacobea a lo largo de los siglos. Estamos ante una antología de casi setenta relatos e itinerarios de peregrinos, escritos entre las centurias IX y XX, en la que se ha dado preferencia a los viajeros originarios de Francia en los textos de los siglos XIX y XX. Aunque la mayoría de los escritos son europeos –treinta y uno son franceses, doce italianos, siete ingleses, seis alemanes, cinco españoles, cinco de Flandes y Bélgica, y uno de Bohemia–, en el libro tienen también cabida otros como el del obispo armenio Mártir (1493) o el del musulmán al-Idrisi (1154), el cual, a pesar de trazar un itinerario marítimo y terrestre a Compostela, pertenece más bien al género de la descripción geográfica. Todos los textos se han ordenado de manera cronológica para que el lector pueda apreciar los cambios y las continuidades en la motivaciones, costumbres y percepciones de los peregrinos que viajaron a Santiago, así como la evolución de las rutas y lugares que recorrieron.

Así, a través de las páginas de la antología puede apreciarse cómo, desde finales de la Edad Media, las rutas y lugares de devoción de los peregrinos jacobea se han ido expandiendo en función de la emergencia de nuevos cultos, itinerarios y focos de peregrinación. En Galicia, por ejemplo, A Coruña, Padrón, Fisterra y Santa María da Barca de Muxía adquirieron entonces un inusitado protagonismo, de la misma manera que la visita a otros santuarios de fama internacional, como el Pilar de Zaragoza, el monasterio de Montserrat en Cataluña, o los lugares vinculados a la devoción a la Magdalena, como St-Maximin y la Sainte-Baume, en Provenza, pasaron a formar parte de un ya sinuoso viaje hacia Compostela. Por otra parte, es a través de los ojos de estos peregrinos que podemos descubrir el boato y ritual de la Iglesia compostelana en época medieval y moderna, la importancia que en ella ha tenido siempre la exhibición de las reliquias, así como el cambiante aspecto del altar mayor del Apóstol entre los siglos XV y XVII, foco central del ritual de la peregrinación y culto a Santiago.

Para los lectores galos se trata, sin duda, de una publicación extremadamente útil, pues pone a su disposición en un solo libro las voces de más de mil años de historia de la peregrinación, de Godescalco (951) a Jaques Vedel (1958). Además, su mérito reside en que, por primera vez, pueden disfrutar de la traducción al francés de textos como el diario de Diego de Guzmán (1610) –que Alvarellos editora publicó en 2014 por vez primera–, así como del jugoso y divertido relato de Nicola Albani (1743), el cual ya había sido editado anteriormente en italiano, español y gallego. Por otra parte, para los expertos españoles en el Camino esta antología resulta también del máximo interés. Si bien es verdad que muchos de estos textos eran conocidos a través de los tres volúmenes de la obra de José García de Mercadal, *Viajes y viajeros en España y Portugal* (Aguilar, Madrid 1952-1962) o del ineludible tercer tomo de Luis Vázquez de Parga, José M<sup>a</sup> Lacarra y Juan Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Madrid, 1949), en estas colecciones no tenían apenas cabida textos de viajeros y peregrinos franceses contemporáneos, los cuales nos proporcionan una valiosa información sobre la percepción de la ciudad de Compostela y su catedral en los siglos XIX y XX. Así destaca, entre otros, el elegante e ingenioso texto del marino André Peticolin (1895) –que ya había sido traducido al gallego por la Editorial Galaxia en 2002–, que no duda en afirmar que el Pórtico de la Gloria está formado por tres arcos que son “les plus merueilleusement sculptés, décorés et enluminés qu’ait jamais produits l’art roman” (p. 1173), una expresión meritoria si se considera que fue escrita por un gallo. De la misma manera, no deja de sorprendernos todavía hoy la portentosa espiritualidad y poesía que rezuman las eruditas páginas del relato de André Mabille de Poncheville (1926-1927), con memorables páginas sobre los monumentos de las rutas jacobeanas en Francia y España, y una soberbia descripción de la catedral de Santiago.

En definitiva, no nos queda más que felicitar a los autores de esta antología –Adeline Rucquoi, Françoise Michaud-Fréjaville y Philippe Picone–, por el inmenso esfuerzo que han realizado para hacer posible este volumen, el cual gozará sin duda de una larga vida. Así, por la variedad y riqueza de sus contenidos, esta publicación no sólo podrá servir de manual a cualquier curso que se imparta en el futuro, en el ámbito académico, sobre el Camino de Santiago, sino que también debería de funcionar como un acicate para fomentar nuevas investigaciones jacobeanas. Es verdad que, en ocasiones, en algunos de estos relatos habría sido necesaria la inclusión de más notas explicativas a pie de página que le permitiesen al lector ahondar más en esos textos. Sin embargo, ese es también uno de los retos del libro: incentivar la curiosidad y abrir nuevos caminos a la investigación jacobea.

Manuel Antonio Castiñeiras González

## Paulo Almeida Fernandes, *Guia dos Caminhos de Santiago.*

Porto Editora. Oporto, 2018. 200 p. Numerosos mapas y fotos en color.

ISBN: 9789720030610

Hace unos pocos años se publicó en *Ad Limina* (6, 2015, pp. 259-261) una reseña sobre un libro del mismo autor, titulado *Caminhos de Santiago* (2014) y publicado por Turismo de Portugal y el Secretariado Nacional dos Bens Culturais da Igreja. La cercanía entre ambas publicaciones es una buena prueba de la vitalidad que está adquiriendo el camino portugués en el país vecino y el interés de distintas instituciones por promocionarlo. El formato ahora elegido es menos histórico y pertenece más al género de la guía práctica, con abundantes mapas y fotos de los cuatro caminos principales existentes en Portugal, los cuales fueron propuestos en 2016 por la Comisión Nacional de la UNESCO para la lista indicativa del Patrimonio Mundial. Se trata del Camino Central Portugués, el Camino de la Costa, el Camino del Interior Portugués y el Camino de Torres.

No cabe duda de que el libro pretende responder a una necesidad creciente, pues en este momento los caminos portugueses proporcionan el 25% de los peregrinos que llegan a Santiago y piden la *Compostela*. En el año 2017 así lo hicieron 70 000 personas, lo que supone el doble que hace algunos años. Con un afán práctico, la guía busca que nadie se pierda en el camino, por lo que cada una de las etapas están estructuradas de forma muy exhaustiva, con muchas indicaciones geográficas acompañadas de mapas de los diferentes tramos, tanto en su trayecto portugués como español. Asimismo, el texto incluye un conjunto de indicaciones prácticas y observaciones sobre cómo preparar la peregrinación, así como una serie de contactos útiles a tener en cuenta durante el viaje, en especial de los albergues. En casi todas las etapas hay también un pequeño texto de carácter histórico-artístico para que los peregrinos conozcan un poco mejor el rico patrimonio jacobeo existente en Portugal.

Se trata, así, de una obra eminentemente práctica, perfecta para peregrinos y caminólogos. Su autor, Paulo Almeida Fernandes está muy vinculado a temas jacobeos, pues no sólo ha sido uno de los ponentes de la propuesta de la inclusión de los Caminos Portugueses de Peregrinación a Santiago de Compostela en la lista indicativa del Patrimonio Mundial presentada por Portugal en 2015, sino que también es el asesor científico del programa de revalorización del *Caminho de Torres*.

A ello se suma su larga experiencia en el campo de la historia del arte y el estudio del patrimonio, ya que actualmente es el coordinador del Museu de Lisboa-Palácio Pimenta. Como resultado de esta rica formación y experiencia, Paulo ha sido capaz de convertir esta guía en un libro ameno, con una cuidada información histórica que incluye jugosos comentarios sobre los monumentos y leyendas de los caminos portugueses. Así, a lo largo de sus páginas, entre etapa y etapa, podemos disfrutar de la historia de San Pedro de Rates –legendario discípulo de Santiago–, de la leyenda del Gallo de Barcelos –idéntica a la contada en Santo Domingo de la Calzada–, de la capilla de la Virgen Peregrina en Pontevedra, de la iglesia dedicada a Santiago más antigua de Portugal, en Castelo do Neiva (862), del culto jacobeo en Pinhel o de la vida del incansable peregrino san Gonzalo de Amarante.

Manuel Antonio Castiñeiras González

# Pierre Funk, *Les grandes heures de Notre-Dame du Bourg de Rabastens,*

catálogo de la exposición del Musée du Pays Rabastinois,  
1 de junio - 30 de noviembre de 2018, texto y fichas  
por Pierre Funk, comisario, Rabastens, Mairie de Rabastens,  
2018, 207 p. ISBN: 979-10-699-2618-9

En 2018, se celebró en Francia el 20º aniversario de la inscripción en la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO de “los Caminos de Santiago en Francia”. Se trata de un “Bien en Serie”, ya que, bajo esa apelación, el gobierno francés inscribió 7 pequeños tramos del camino, 7 conjuntos monumentales y 64 edificios. Entre ellos se encuentra la iglesia de Notre-Dame-du-Bourg, en Rabastens. Con motivo de la efeméride, el Ayuntamiento de Rabastens, municipio de unos 5500 habitantes, en la región de Occitania, situado a orillas del río Tarn a mitad de camino entre Toulouse y Albi, organizó una exposición y publicó un libro-catálogo ricamente ilustrado.

La obra, debida al comisario de la exposición, Pierre Funk, se divide en cuatro partes. En la primera, el lector encuentra un detalladísimo estudio de la historia de la iglesia de Notre-Dame du Bourg, desde su implantación al lado del antiguo *castrum* de Rabastens hacia el 1100 hasta la actualidad. La segunda parte es una descripción-inventario exhaustiva del edificio, de su arquitectura, decoración y mobiliario a lo largo de sus siglos de existencia; en ella se analizan la creación y las sucesivas modificaciones de la nave, el ábside, las capillas, las bóvedas, los muros, las aperturas, las esculturas, las pinturas, los altares, etc., con un ingente apoyo iconográfico y documental. En la tercera parte, titulada “Las grandes horas de la iglesia”, Pierre Funk analiza minuciosamente la evolución de la parroquia, con sus cofradías y procesiones, su biblioteca, sus titulares, sus vestimentas y paños litúrgicos, la heráldica en su decoración y las lápidas que albergó. Esta “vida cotidiana” del edificio se completa con un breve pero argumentado estudio de las parroquias rurales circundantes y de los molinos y fincas que pertenecieron a Nuestra Señora del Burgo. Las fichas de las 230 piezas que se expusieron durante el verano de 2018 y una “pequeña bibliografía” rematan una obra que es modélica.

La iglesia aparece en la documentación a principios del siglo XII como priorato de la abadía de Moissac –cluniacense desde 1047– como pequeña iglesia de

Saint-Amans, situada al noreste del *castrum* de Rabastens y edificada encima de una necrópolis de los siglos VI-VII. A mediados del XII, Moissac tomó la decisión de trasladar el priorato a Rabastens y escogió el burgo que se estaba creando al pie del castillo, en el cual existía una iglesia dedicada a la Virgen. Los problemas suscitados por la herejía albigense llevaron a los dominicos de Toulouse a favorecer la iglesia benedictina –puesta ya bajo la advocación de Nuestra Señora de la Asunción– y a ampliarla a finales del siglo XIII. A inicios del XIV, la cabecera plana fue sustituida por un amplio ábside que fue consagrado en junio de 1318 por Berenguel de Landoria, quien acababa de renunciar a su cargo de Maestre General de la Orden de Predicadores y se encaminaba hacia Santiago de Compostela para tomar posesión de la sede arzobispal.

Notre-Dame du Bourg fue ampliada a lo largo del siglo XV y varias capillas fueron entonces abiertas en los muros de la nave. En la segunda mitad del XVI, las iglesias de Rabastens, la del castillo y la del burgo fueron saqueadas y, en parte, destruidas durante las luchas entre católicos y protestantes. Los priores ya eran comendatarios laicos y, en 1583, el papa Gregorio XIII sustrajo la iglesia de Notre-Dame du Bourg de la abadía de Moissac y la entregó a los jesuitas. Estos tardaron casi veinte años en ser aceptados, restauraron el edificio y se quedaron hasta su expulsión del reino de Francia en 1764. Durante la Revolución, la iglesia fue transformada en –Templo del Ser Supremo– (1792-1794), antes de volver a ser iglesia católica, en adelante parroquial.

¿Estaba Rabastens en uno de los caminos de Santiago? El nombre no consta en ninguno de los itinerarios o relatos de peregrinos conocidos, pero el lugar fue siempre un lugar de tránsito importante, ya que allí se encontraba el puente para cruzar el río Tarn. Lugar de paso de peregrinos o simplemente punto de origen de peregrinaciones al santuario de Galicia, indudablemente en Rabastens la devoción a Santiago fue importante y se acrecentó en la Época Moderna. En el ábside construido a inicios del siglo XIV y consagrado por Berenguel de Landoria, se dedicó una de las cuatro capillas laterales a Santiago, y fue decorada con episodios de la vida del Apóstol; cubiertas con una capa de cal a finales del siglo XVI, las pinturas fueron redescubiertas a finales del XIX. Una cofradía de Santiago existía ya a finales del siglo XIII en la otra iglesia dedicada a la Virgen, la del castillo, y se trasladó en el XVII o XVIII al burgo y a la iglesia de Notre-Dame. En el Burgo, un hospital, quizás administrado por antiguos peregrinos, llevaba desde el siglo XIII el nombre de Santiago; desapareció en 1492, probablemente por una fusión con el hospital de Nuestra Señora del burgo nuevo.

El estudio de la iglesia de Notre-Dame-du-Bourg que ofrece Pierre Funk está fundamentado en una amplia bibliografía, donde figuran tanto obras generales y estudios de especialistas locales, como las del antiguo director del Museo, Guy Ahlsell de Toulza, como fuentes inéditas procedentes de numerosos archivos. Hay que agradecer al Ayuntamiento de Rabastens la publicación de una obra de esta

envergadura, con las notas a pie de página, y con una abundante y hermosa iconografía, porque, a través de esta investigación sobre un monumento, el lector tiene entre manos una monografía que va mucho más allá y descubre la historia social, religiosa, económica y artística de una pequeña región en los confines de las diócesis de Toulouse y de Albi. Hay que lamentar quizás que esta obra no tenga gran difusión, ya que hay que ir a Rabastens y visitar la iglesia y el Museo para adquirirla. Pero, siguiendo los pasos de Berenguel de Landoria, merece la pena ir a Notre-Dame-du-Bourg de Rabastens...

Adeline Rucquoi



# Brunet, Nils; Azalbert, Aline (coords.), *Chemins de Saint- Jacques-de-Compostelle en France : Patrimoine de l'humanité,*

ACIR-Compostelle | Éditions Gelbart, Toulouse, 2018, 208 p.  
+ 250 imágenes en color del fotógrafo Jean-Jacques Gelbart.  
ISBN: 978-2-917102-06-0.

El 2 de diciembre de 1998, el Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO inscribe en su lista los Caminos de Santiago de Compostela en Francia (*Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en France*). En 2018, para conmemorar el veinte aniversario de dicha declaración, se organizaron en Francia más de 250 manifestaciones culturales y científicas entre espectáculos, visitas guiadas, exposiciones, conferencias, coloquios internacionales y jornadas de estudio. La *Agence des chemins de Compostelle* (antigua *ACIR-Compostelle*), en colaboración con los servicios del estado, coordina la red de propietarios y gestores de este Bien Cultural, patrimonio de la humanidad. La *Agence des chemins de Compostelle*, órgano coordinador del veinte aniversario, publica, en colaboración con el fotógrafo y editor Jean-Jacques Gelbart, el libro *Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en France : patrimoine de l'humanité*. Este libro nos presenta no solo la historia de los caminos de Compostela en Francia y de su reconocimiento cultural por parte de la UNESCO, sino también una amplia explicación de cada uno de sus componentes, enriquecida por una gran cantidad de ilustraciones de calidad. Así, esta obra se erige como una importante referencia para la valoración y la promoción de los caminos de Santiago en Francia, tanto a nivel nacional como internacional.

Colaborador de la UNESCO desde el año 2000 con obras sobre el patrimonio francés, marroquí y de los países árabes, Jean-Jacques Gelbart, fotógrafo y editor amante del patrimonio histórico y natural, posee una capacidad natural para reflejar la belleza y la importancia del detalle. Gelbart ha trabajado en varios proyectos con la *Agence des chemins de Compostelle*. El libro *Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en France : patrimoine de l'humanité* es el fruto de un largo camino de investigación y trabajo colaborativo que tiene por objetivo la promoción del bien cultural Caminos de Santiago de Compostela en Francia. La inscripción en 1998

de los caminos de Santiago de Compostela en el territorio francés en la lista del patrimonio mundial viene a reconocer no solo el valor universal excepcional de este bien cultural, sino también la gran labor que las instituciones y asociaciones francesas llevaron y llevan a cabo en la promoción y la protección del fenómeno jacobeo. Esta inscripción se refleja en una selección de 64 monumentos, 7 conjuntos monumentales y 7 tramos de ruta, que jalonan las cuatro vías principales de peregrinación de Santiago de Compostela en Francia.

Desde 2015, la *Agence des chemins de Compostelle* es el organismo encargado de reunir y coordinar la red de propietarios, gestores y actores de cada uno de los componentes de este bien del patrimonio mundial. No es tarea sencilla reunir en torno a un proyecto común a un total de 26 iglesias, 12 catedrales, 11 abadías, 6 puentes, cinco basílicas, cinco hospitales, dos colegiatas, un campanario, una puerta, un dolmen y siete tramos de ruta. Con este libro, la *Agence des chemins* y *Éditions Gelbart* consiguen presentar la particular historia y belleza de cada uno de estos monumentos situándolos, al mismo tiempo, como parte de un todo rico y singular como lo son los caminos de Santiago. Así, los tres primeros capítulos retratan la historia de la peregrinación a Compostela desde la Edad Media hasta hoy y su valor universal y atemporal. Enseguida encontramos dos capítulos de explicación de la inscripción en la Lista del patrimonio mundial de la UNESCO y del valor universal excepcional que caracteriza estos caminos, con un mapa de referencia editado por la *Agence des chemins de Compostelle*. Finalmente, cada uno de los 78 componentes del bien Caminos de Santiago de Compostela en Francia protagoniza una doble página donde se describe su historia, arquitectura y arte, prestando una gran atención a los detalles. Un glosario, al final del libro, de términos ligados al fenómeno jacobeo en Francia completa este trabajo enciclopédico. La riqueza de los textos y la calidad de las fotografías hacen de esta obra no solo una referencia bibliográfica imprescindible sobre el patrimonio jacobeo en Francia, sino un preciado objeto de gran belleza.

El primer capítulo del libro viene firmado por Adeline Rucquoi, directora de investigación en el C.N.R.S. (Centro Nacional de Investigaciones Científicas, Francia) y miembro del Comité Internacional de Expertos del Camino y del Comité Científico del Bien Caminos de Santiago de Compostela en Francia. Adeline Rucquoi resume con una gran clarividencia la historia de la peregrinación a Compostela desde el descubrimiento de la tumba del Apóstol, en la década 820-830, hasta el auge que conoce la peregrinación a Compostela en la actualidad. El lector encontrará en estas páginas una magistral explicación de la tradición compostelana y la peregrinación medieval, temas predilectos de la autora. El segundo capítulo aborda la importancia histórica y cultural del culto a los santos y a sus reliquias en la Edad Media. Su autora, Edina Bozoky, historiadora y miembro del comité científico del bien Caminos de Santiago de Compostela en Francia, presta especial atención a los centros de peregrinación presentes en las cuatro rutas principales de Francia, aquellas

mencionadas en el libro V del *Codex Calixtinus*: la ruta del Puy o *Via Podiensis*, la ruta de Vézelay o *Via Lemovicensis*, la ruta de Saint-Gilles o *Via Tolosana* –que el *Codex* hace partir de la ciudad de Arles– y la ruta de Tours o *Via Turonensis*. Por su parte, Gaële de la Brosse presenta en un tercer capítulo los caminos de Santiago desde un punto de vista multidireccional: antropológico, material, espiritual y cultural. La escritora, periodista y editora, también miembro del comité científico del Bien Cultural, retrata así los valores comunes presentes en los caminos de Santiago y en la práctica de la peregrinación, entre los cuales figuran la integridad y la autenticidad. Valores como la solidaridad, la hospitalidad y la tolerancia otorgan a este bien patrimonial una importancia atemporal y universal.

Los dos capítulos siguientes han sido redactados por la *Agence des chemins de Compostelle*. En ellos se explican, de forma clara y concisa, los motivos y la naturaleza de la inscripción de los Caminos de Santiago de Compostela en Francia en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. Se trata de setenta y ocho componentes que muestran las prácticas de culto, el cuidado y la atención a los peregrinos, el acceso y la salvación de obstáculos o incluso la cristianización de cultos anteriores. En otras palabras, en estas páginas se describe el vínculo entre cada uno de los setenta y ocho componentes del Bien Cultural, los cuales se reparten en diez regiones. Un bien cultural al que se le reconoce su valor universal excepcional (VUE), es decir, una importancia cultural y natural que trasciende incluso las fronteras nacionales y presenta un valor inestimable para las generaciones futuras y el conjunto de la humanidad. Del Mediterráneo al Atlántico, de la Provenza a los valles pirenaicos, de las tierras del Loira al País Vasco, este patrimonio se erige no solo como testigo de la historia de Francia, sino también como un abanico de paisajes y culturas plurales dentro del territorio nacional. El mapa editado por la *Agence des chemins de Compostelle* al final de estos dos capítulos ilustra a la perfección la magnitud de este bien cultural.

El siguiente capítulo constituye la parte más contundente de la obra, la descripción de los 78 elementos que conforman el bien cultural Caminos de Santiago de Compostela en Francia. 64 monumentos, 7 conjuntos monumentales y 7 tramos de ruta repartidos en diez regiones. Presentados por regiones, cada doble página presenta un hito de los Caminos de Santiago de Compostela en Francia, asociando de manera inteligente y estética las fotografías de Jean-Jacques Gelbart con los textos escritos. Estos textos, que describen la importancia histórica y la riqueza artística y/o arquitectural de cada elemento, han sido redactados por destacados conservadores, guías del patrimonio, historiadores, historiadores del arte y especialistas del paisaje –algunos de ellos miembros del consejo científico del bien–, cuyos nombres aparecen en la página 208. Todo ello se ha hecho bajo la coordinación de la *Agence des chemins de Compostelle* en colaboración con un comité editorial. De la abadía Mont Saint-Michel a la puerta de Saint-Jacques en Saint-Jean-Pied-de-Port, estas páginas nos hacen viajar por todo el territorio francés a través de los

hitos de peregrinación que conforman el fenómeno jacobeo en Francia. El gusto por el detalle de Jean-Jacques Gelbart permitirá al lector descubrir la belleza y complejidad de cada uno de estos elementos. Los colores de las bóvedas decoradas o el tímpano de la iglesia Sainte-Marie en Oloron-Sainte-Marie, el relicario de saint Hilaire en la iglesia Saint-Hilaire-Le-Grand en Poitiers, la estatua de Santiago en lo alto de la Tour Saint-Jacques en París, la escultura del portal norte de la iglesia Saint-Hilaire en Melle o las magníficas vidrieras de la iglesia Notre-Dame-en-Vaux en Châlons-en-Champagne, son algunos ejemplos de los detalles que el lector podrá descubrir o redescubrir.

Francia es un país de larga tradición jacobea. Las instituciones y asociaciones francesas fueron y son grandes impulsoras del resurgimiento del Camino de Santiago desde la segunda mitad del siglo XX, contribuyendo en gran medida al auge de peregrinaciones que esta ruta conoce en la actualidad. La labor de la Société française des Amis de Saint-Jacques (1950) –que organiza en París un importante congreso internacional y una exposición sobre la peregrinación en 1965, mostrando el interés científico del tema jacobeo–, o la labor de cooperación interregional que realiza la Agence des chemins de Compostelle desde 1990 en pos de la protección, la promoción y la dinamización cultural de los caminos de Santiago, constituyen dos buenos ejemplos de organismos franceses comprometidos con el fenómeno jacobeo. La inscripción de los Caminos de Santiago de Compostela en Francia en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO contribuye al reconocimiento de esta labor y reconoce el valor universal excepcional de este bien cultural. Pero este reconocimiento conlleva nuevas responsabilidades de protección y promoción, así como de colaboración entre las diferentes regiones, provincias y ayuntamientos en los que se encuentran los hitos inscritos a título de Caminos de Santiago.

El mayor mérito de esta obra está en haber sabido reunir en torno a un proyecto común a actores de la promoción y protección de los diferentes hitos que conforman el bien Caminos de Santiago de Compostela en Francia. Estos hitos encuentran en este magnífico libro un lugar de predilección primero, y de encuentro después. Monumentos, conjuntos monumentales y tramos de ruta de las cuatro vías principales de peregrinación aparecen como elementos únicos del patrimonio histórico, cultural y natural francés pero también como parte de un bien cultural cuyo valor trasciende las fronteras nacionales y generacionales. Hay que elogiar la calidad de los textos introductorios, así como de las explicaciones que acompañan cada uno de los hitos. Del mismo modo, las imágenes de Jean-Jacques Gelbart, de gran belleza y claridad, refuerzan el atractivo del libro y su accesibilidad de cara al gran público, contribuyendo a la alta divulgación del fenómeno jacobeo en Francia como Patrimonio de la Humanidad.

Manuel Seco Lamas

## Lucia Gai, *L'altare argenteo di San Iacopo a Pistoia.*

Giorgio Tesi, serie Avvicinati alla bellezza, 4. Pistoia, 2019.  
240 p. Numerosas fotografías en b/n y láminas en color de  
Nicolò Begliomini.  
ISBN: 9788898-888092

Pistoia se enorgullece de poseer algunas de las más preciosas joyas jacobeanas de todos los tiempos. Su origen está en el regalo de un fragmento del hueso de la cabeza del Apóstol que el arzobispo Diego Gelmírez hizo al obispo Atón (1133-1153), que permitió a este último consagrar, en 1145, un altar dedicado a Santiago en la catedral pistoyense. Con el tiempo, el prestigio de esta reliquia motivó el encargo de dos importantes obras de orfebrería para mayor honra de su culto: el Altar argenteo, realizado entre 1287 y 1456, al que está dedicado el presente libro, y el no menos sorprendente Relicario de Santiago (1407), atribuido al taller de Lorenzo Ghiberti, que custodia no solo la reliquia de Santiago, sino también las de su madre, María Salomé, procedentes de Veroli.

Lucia Gai, que ha dedicado gran parte de su vida al estudio de este sorprendente altar argenteo, así como al culto jacobeano en la Toscana medieval, es la autora del texto de esta lujosa publicación que ha sido ilustrada con las magníficas fotos de Nicolò Begliomini. En él se traza la historia de la devoción jacobea en la catedral de Pistoia. Así, el 25 de julio de 1145, festividad del martirio de Santiago el Mayor, Atón consagró una capilla con un altar que contenía una reliquia del Zebedeo, la cual, a petición suya, le habría sido donada por Gelmírez. Dicho santuario, demolido en 1785, consistía en un simple recinto situado en un lado de la nave lateral derecha de la catedral. Gracias a una serie de textos conocidos como “carteggio compostelano”, atribuidos al clérigo *Cantarino*, sabemos con detalle todos los hechos relacionados con el viaje de la reliquia –que se denomina *patrocinium*–, la consagración de la capilla así como los milagros que allí acontecieron en los días posteriores.

Desde entonces, Santiago Zebedeo es el patrón de Pistoia, de manera que dicha ciudad pasó a estar integrada totalmente en la red de itinerarios jacobeanos y de peregrinación que atravesaba la Toscana medieval. La construcción del magnífico altar de plata, actualmente en la *Capella del Giudizio*, fue una empresa ardua, que duró 169 años (1287-1456), y supuso la intervención, en distintas fases, de diversos orfebres. Desde un punto de vista litúrgico y de visibilidad de la obra, la autora subraya

que en la capilla donde estaba originariamente situado el altar sólo podían entrar los *Operari di San Iacopo* –gestores del culto y de los bienes de dicha institución, dependiente del *Comune* de Pistoia–, de manera que a los peregrinos y fieles sólo les estaba permitido contemplarlo a través de las rejas que cerraban el ingreso de dicho recinto. No obstante, como en otros tantos ejemplos del culto a las reliquias en la época medieval y moderna, el altar estaba casi siempre cubierto, de manera que en realidad sólo era visible en las principales fiestas litúrgicas, como la Navidad, la Epifanía, la Pascua y la fiesta de Santiago el Mayor, el 25 de julio, lo que contribuía aún más a aumentar su efecto de misterio y sacralidad.

La minuciosa reconstrucción de las diferentes fases de la obra y de sus sucesivas “restauraciones” es, sin duda, una de las mayores aportaciones del libro. Así descubrimos la historia de las distintas piezas de este gigantesco rompecabezas. En primer lugar, el núcleo original estaba constituido por la “tavola argentea” de 1287, que una noche de carnaval de 1393 sufrió el sacrílego saqueo de Vanni Fucci, el cual aparece citado por Dante Alighieri en el *Inferno* (XXIV-XXV) de la *Divina Comedia*. Tras ello, con objeto de reparar su magnificencia, se encargó un nuevo “paliotto frontale” a Andrea di Iacobo d’Ognabene, al que siguieron la estatua de Santiago Zebedeo entronizado de Gliglio Pisano (1349-1353), los profetas, y los “paliotti” laterales (1361-1371), que incluyen un magnífico y extenso ciclo jacobeo en el lado izquierdo. Posteriormente, la obra se amplió con el retablo de Piero d’Arrigo Tedesco (1380-1390) y la ejecución de los lados menores del mismo. Aunque el altar fue consagrado en 1399, se siguió trabajando en él hasta bien entrado el siglo XV. Si bien en un principio estaba previsto que el Relicario de Santiago, realizado por el taller de Lorenzo Ghiberti en 1407, coronase el retablo argénteo, este proyecto nunca se llevó a cabo.

Cabe destacar que el libro, que está ampliamente documentado e ilustrado, contiene además un importante apartado dedicado a las técnicas de orfebrería, pues la obra destaca por el temprano uso del esmalte traslúcido. Por otra parte, al final del texto, el lector tiene a su disposición una traducción al inglés del contenido de la publicación. No obstante, se echa en falta, por la complejidad del tema, que no se haya añadido un croquis reconstructivo del altar con sus distintas fases, pues éste hubiese facilitado una mejor comprensión de la obra.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Obituarios

*Obituaries*

Obituarios



# Lembranza do mestre Segundo Vázquez Portomeñe (1940-2019)

O pasado 9 de xaneiro de 2019 finou na súa Taboada natal Segundo Vázquez Portomeñe, quen fora director do departamento de Cultura e Programas da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo 93 e posteriormente xefe de servizo de Promoción do Camiño de Santiago na Consellería de Cultura da Xunta de Galicia, para pasar despois anos felices de docencia no Instituto Xelmírez I de Santiago de Compostela, como profesor de Xeografía e Historia. O seu valioso e inspirador traballo no Xacobeo, á fronte dun nutrido e variado equipo de traballo, logrou o deseño e elaboración de moitas iniciativas culturais e de desenvolvemento rural que forneceron de calidade e expectativas de futuro a programación do Xacobeo 93.

Licenciado en Filosofía e Ciencias da Educación e mestre vocacional dende a súa xuventude, Segundo Vázquez desempeñou a súa docencia en colexios de Asturias e Galicia nas décadas de 1960-1980, e foi nomeado xefe de gabinete da Consellería de Educación en 1989. Foi un dos creadores e impulsores dos Gabinetes Psicopedagóxicos, que atenderon problemas de linguaxe dos alumnos que así o precisaban, e dirixiu o departamento de Orientación do compostelán CEIP Apóstolo Santiago. A esta dedicación docente engadiulle unha fonda preocupación pola cultura tradicional e a mellora económica e social do rural galego, cofundando a asociación Instituto de Desenvolvemento Comunitario de Galicia (IDC). A través dela realizaría importantes achegas culturais e de crecemento económico en concellos e bisbarras, coa participación de programas europeos de dinamización socioeconómica e cultural que facilitaron a recuperación de patrimonio e actividades vencelladas á economía local.

Esta cosmovisión cultural e creativa logrou unha mellor perspectiva de traballo dende a dirección do departamento de Cultura e Programas do Xacobeo 93, liderando a programación cultural, festiva e de desenvolvemento que a Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno da Xunta de Galicia organizou no ano santo compostelán 1993, tanto na cidade de Santiago como en diversas localidades das rutas xacobeas galegas. Unha actividade que Segundo Vázquez completou con produtivas relacións transnacionais establecidas en viaxes de traballo por Francia, Bélxica, Italia, Dinamarca e Alemaña, amplas lecturas e participacións en encontros e congresos de estudos xacobeos organizados por institucións, gobernos e asociacións de amigos do Camiño de Santiago.

Coa súa formación, o seu permanente interese polo Camiño e os seus valores, e de tanto andar na sementeira xacobeá, Segundo Vázquez abordou nos últimos



Segundo Vázquez Portomeñe.

anos a coordinación dun monumental traballo colectivo denominado *La gran obra de los caminos de Santiago*, con dezaseis valiosos volumes publicados –o último deles, o dedicado ao Camiño Inglés, en novembro de 2017– e varios máis no prelo, escritos por historiadores, xornalistas, filólogos, xeógrafos, xuristas e outros profesionais de variadas materias.

Tiña don Segundo a fortuna de posuír calidades humanas que o facían moi querido e respectado nos seus círculos de amizade. Excelente relator de historias de aldea –nunha especie de tradición cunqueiriana coa que mesturaba o maravilloso co cotián–, delicado poeta e divertido membro do faladoiro compostelán “Martes Culturais”, no que con maxisterio e amenidade compartía a súa particular e orixinal visión de acontecementos e anécdotas da Historia con maiúsculas e da vida corrente, o mestre Segundo Vázquez Portomeñe deixou unha herdanza que non é doada de partillar, pois a súa solidez intelectual, intelixente amenidade, fino humor e fonda espiritualidade constitúen un monumento que, sen desunir, evitando cuartear, merece o seu posto de honra no modélico grupo de personalidades que construíron a identidade xacobeá nos finais do século XX e inicios do XXI.

Francisco Singul

# En recuerdo del Prof. José García Oro (1931-2019)

José García Oro falleció el 10 de enero de 2019 en el convento-enfermería de Noia, a los 87 años de edad. Recibió sepultura en el cementerio del convento de San Francisco de Santiago, su lugar de residencia desde su ingreso en la Orden Franciscana de la Provincia de Santiago, el 12 de agosto de 1949. Reconocido historiador, profesor de Paleografía y Diplomática de la Universidad de Santiago de Compostela, ameno conferenciante y autor de valiosos libros de Historia medieval y moderna.

Hijo de Manuel García y García y Cesarina Oro González, familia labradora de San Ramón da Veiga. Nació el 5 de septiembre de 1931 en la parroquia de San Miguel de Goiás (Lalín-Pontevedra). Cursó estudios en los seminarios del Colegio de San Antonio de Herbón (1944-1948), de San Diego de Pontearreas (1949-1951) y San Francisco de Santiago (1951-1956), siendo ordenado sacerdote el 24 de junio de 1956.

Estudió Teología en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma (1956-1959); Historia de la Iglesia Católica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1956-1959) y Filosofía y Letras, siguiendo las normas oficiales de convalidaciones, en la Universidad de Santiago (1962-1964) y en la Universidad Complutense de Madrid. Obtuvo los grados de doctorado en Teología (1961), Historia Eclesiástica (1962) y Filosofía y Letras, Sección de Historia (1965). Los profesores Lucien Ceysens, Miguel Batllori y Antonio Rumeu de Armas dirigieron sus tres tesis doctorales sobre la Reforma de la Iglesia Católica en los siglos XV-XVI, que marcaron su línea de investigación durante muchos años.

## *La Universidad*

Comenzó la docencia universitaria en el curso 1963-1964 y a ella se dedicó durante treinta y ocho años, impartiendo sucesivamente las disciplinas de Historia Moderna y Contemporánea, Historia de la Iglesia Católica, Historia de los sistemas filosóficos, Historia Medieval e Historia Contemporánea. Desde el curso 1978-1979 asumió la docencia y la investigación en el Área de Ciencias y Técnicas Historiográficas, y fue Profesor Titular de Paleografía y Diplomática desde 1983.

El 30 de septiembre de 2001 se jubiló por edad, pasando a la condición de Profesor Emérito de Paleografía y Diplomática. Continuó sus investigaciones.

### *La Investigación*

García Oro analizó las fuentes documentales de diversos archivos para continuar sus investigaciones en la Reforma de la Iglesia y se centró en la figura del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, siendo una de sus mejores especializaciones a lo largo de su carrera. Sobre este personaje publicó varios libros, muy reconocidos por los historiadores: *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid, 1971); *Cisneros y la Universidad de Salamanca* (1978); *La Cruzada del cardenal Cisneros: de Granada a Jerusalén* (1991); *La iglesia de Toledo en tiempos del cardenal Cisneros* (1992); *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas* (Madrid, 1992-1993); *Las Visitas a la Universidad de Alcalá en vida del Cardenal Cisneros. Estudio histórico y documentación* (1996); *Cisneros, Cardenal de España* (1998); *Los Reyes y la Universidad de Alcalá en el siglo XVI. Las Visitas Reales* (1999); *Cisneros. El Cardenal de España* (2002); *Cisneros. Un cardenal reformista en el trono de España. 1436-1517* (2005).

Una de sus mejores obras: *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas* (1992-1993), publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en dos volúmenes, se presentó en la Casa de Galicia en Madrid el 19 de abril de 1994 con la participación de Joaquín Luis Ortega, Director de la BAC; Gaspar Calvo Moralejo, Director de la *Revista Verdad y Vida* y quien escribe estas líneas.

Desde 1996 contó con la valiosa colaboración de la Prof. María José Portela Silva, que se encargó de la transcripción de los documentos publicados en apéndices en muchos de sus libros durante una década. Esa etapa fue muy fructífera para ambos investigadores, que trabajaron intensamente y publicaron valiosos trabajos en equipo. La enfermedad y muerte prematura de la profesora supuso un duro golpe para el P. Oro, que fue superando con el paso del tiempo.

El Prof. García Oro se ocupó durante muchos años de las tareas del Consejo de Redacción de las revistas franciscanas: *Liceo Franciscano* y *Archivo Ibero-Americano*. Muchos de sus trabajos de investigación se publicaron en ambas revistas.

García Oro investigó sobre la historia social de la Corona de Castilla en el Renacimiento y la Monarquía y los libros en el Siglo de Oro, dando a luz algunas obras con aportaciones documentales de primer orden, que se pueden consultar en su bibliografía.

La historia de Galicia en la Edad Media y en el Renacimiento (nobleza, iglesia, ciudades, villas, preladados y hospitales) constituye otra línea de investigación emprendida por él durante varios años, con excelentes resultados. Paralelamente dedicó su atención a la historia de la Orden Franciscana, a los caminos de peregrinación y a la hospitalidad jacobea. Entre sus obras más conocidas destacamos algunas: *La nobleza gallega en la Baja Edad Media* (1981); *Galicia en los siglos XIV y XV* (1987); *Francisco de Asís en la España Medieval* (1988); *Os camiños portugueses de peregrinación a Santiago* (1993); *Don Fernando de Andrade, conde de Villalba (1477-1540). Estudio Histórico y Colección Documental* (1994); *Don Diego Sarmiento de Acuña, Conde de*



Profesor José García Oro.

*Gondomar y Embajador de España (1567-1626). Estudio Histórico y Colección Documental (1997); Galicia en la Baja Edad Media (1999); Los Fonseca en la Galicia del Renacimiento. Estudio y Colección Documental (1999); Las reformas hospitalarias del Renacimiento en la Corona de Castilla (2005); La Monarquía y los monasterios gallegos en el siglo XVI (2008); A Coroa e a hospitalidade xacobeá (2010); Santiago de Compostela, meta de peregrinación: xéneses documentais e fontes arquivísticas (2010).* Asimismo colaboró en dos obras colectivas: *Hechos de don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago (1983)* y *Vasco de Aponte: Recuento de las casas antiguas del Reino de Galicia (1986).*

Setenta y cuatro libros propios (algunos con el apoyo documental de la Prof. María José Portela Sandoval), varias colaboraciones en obras colectivas y ciento treinta y cinco artículos de investigación en revistas españolas y extranjeras forman parte de la producción editorial del Prof. García Oro a lo largo de su dilatada vida. Dicho legado se reunió en el Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago (APFS). Durante años, él mismo, a partir de su jubilación en 2001 y pocos años después, con la ayuda de su compañero, el archivero fray Hipólito Barriguín, ordenaron su obra editorial y su biblioteca de trabajo en las estanterías del Archivo. El P. Hipólito organizó sus separatas y preparó una colección, por orden cronológico, para

encuadernarlas cuidadosamente en XVIII volúmenes bajo el título *Miscellanea del P. García Oro*. Se presentaron en un acto público organizado por la Provincia Franciscana de Santiago en *Homenaxe a frei Xosé García Oro*, el 10 de abril de 2015, en el Salón Carlos V del convento franciscano. El cartel del acto, preparado por fray Hipólito, destacaba sus principales líneas de investigación: Reyes Católicos, Cardenal Cisneros, Renacimiento en Galicia y Reforma de la Iglesia... Una infatigable labor que desarrolla desde hace más de medio siglo al amparo de la Universidad de Santiago (USC) y de la Orden Franciscana (OFM)". Hipólito falleció repentinamente en 2016. Su sucesor, el P. fray Enrique Mourille Feijoo, Director del Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago (APFS), continúa el trabajo archivístico emprendido por los PP. García Oro y Barriguín. Por su parte, la archivera-responsable, Verónica Arán Abelenda, desde hace años empezó a formar el catálogo de la documentación reunida por García Oro para sus trabajos de investigación, siguiendo sus indicaciones. Los documentos proceden de diversos archivos (Archivo Secreto Vaticano, Archivo General de Simancas, Archivo de la Corona de Aragón, Archivo General de Indias, Archivo Histórico Nacional, Real Academia de la Historia, etc.) y están en varios formatos: microfilm (la Universidad financió la digitalización de algunos), reproducciones en papel y cintas magnetofónicas grabadas en las salas de investigación de los archivos y convertidos a formatos de sonido compatibles por la referida archivera.

### *La faceta humana del profesor, historiador y fraile franciscano*

Conocí al P. Oro el 20 de mayo de 1982 en el convento de San Francisco de Santiago. Desde el primer momento aprecié su bondad, sencillez, solidaridad y buen ánimo. Iniciamos una intensa amistad que se prolongó durante 37 años. Conectamos con materias afines: la historia y el arte de las órdenes mendicantes, y compartimos nuestras investigaciones. Para mi familia, el P. Oro era como un hermano. A mí me llamaba hermana. Mi marido y mis hijos sentían un gran afecto por él. Todos los veranos nos acercábamos a Santiago para visitarlo o viajaba él a Vigo para reunirse con nosotros. Recordamos la enorme huerta del convento y la mesa de granito, en la que trabajaba cuando el tiempo lo permitía. Mientras mis hijos jugaban en la huerta, nos poníamos al día comentando las novedades bibliográficas y documentales, sus largas estancias en Simancas, etc. El P. Oro admiraba la capacidad de trabajo de las "madres" que compaginan la vida laboral con la familiar porque era consciente de que disponían de menos tiempo para dedicarse a la investigación. Se consideraba un afortunado: el convento, la universidad, la docencia, la investigación, los documentos y los libros eran su vida.

Su solidaridad con las dificultades y el sufrimiento de los que le rodeaban fue ejemplar, lo mismo que su labor pastoral. En Santiago acompañaba a los enfer-

mos y oficiaba bautizos, bodas, funerales de profesores, alumnos y amigos. Viajó a Madrid el 21 de enero de 1994 para bautizar a mi hijo mayor acompañado por el P. Manuel de Castro, y no pudo asistir al de mi hija, en 1997, porque tenía un compromiso profesional.

### *El libro sobre el conde Gondomar: una muestra de generosidad y entrega*

En 1996, tras varios años de investigación, la Xunta de Galicia me publicó el libro *Don Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de Gondomar (1567-1626). Erudito, mecenas y bibliófilo*. Era la primera parte de una monografía que requería una biografía más amplia del conde de Gondomar. Por circunstancias personales (el embarazo de mi hija) y ante la imposibilidad de no poder cumplir con el plazo de entrega acordado, le pedí al P. Oro que asumiese el trabajo y lo hizo con una responsabilidad admirable. Le entregué toda la documentación que había reunido de diversos archivos (AGS, Real Biblioteca, Biblioteca Nacional, Real Academia de la Historia, etc.). García Oro trabajó intensamente. Pasó muchas horas de retiro en el Archivo del convento y en la mesa de granito de la huerta. Así consiguió redactar el libro en un año: *Don Diego Sarmiento de Acuña, Conde de Gondomar y Embajador de España (1567-1626). Estudio Histórico y Colección Documental*, Xunta de Galicia, 1997. Me pareció un libro admirable y siempre estaré agradecida. Al terminar su trabajo, García Oro me devolvió la documentación de Gondomar. Me gustaría que esos documentos se juntasen con el Fondo García Oro del Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago porque forman parte de su legado. Con ellos escribimos las dos monografías del conde de Gondomar. Es mi intención donarlos en cuanto me sea posible.

### *Otros gestos admirables de su bondad y humildad*

Revisando la correspondencia mantenida con el P. Oro encuentro detalles entrañables de su actitud ante la vida. Agradeció algunas reseñas que hice de sus libros, pero nunca las pedía porque era muy modesto para los elogios.

En una carta fechada el 23 de diciembre de 2000, con motivo de la Navidad, nos deseaba un feliz año 2001 y añadía: “Para mí será un año de despedida porque me toca la jubilación. Pero una despedida serena y satisfactoria por haber recorrido un camino difícil de 38 años, sin el menor percance. En mi plan está seguir adelante con las investigaciones y publicaciones hasta que algo me obligue a parar”. Y así fue. Durante doce años trabajó intensamente disfrutando de su condición de Profesor emérito, ayudando a sus colegas y alumnos, y escribiendo multitud de obras.

Después, lamentablemente llegó ese “algo”: la enfermedad, que le obligó a “parar” el ritmo de trabajo.

En 2012 publicó una de sus últimas joyas: “Francisco de Asís en Compostela. Aspectos de una tradición franciscana” (*Compostellanum*, 2012). De forma brillante presentaba un estado de la cuestión, con nuevas aportaciones documentales. Disfruté de su contenido y me ayudó mucho en un trabajo artístico que trataba de la misma tradición: “El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214” (*Ad Limina*, 2014). Le puse esta dedicatoria: “Al Prof. Dr. José García Oro, OFM, gran historiador de la Orden Franciscana, maestro de muchos investigadores”.

En noviembre de 2012, García Oro recibió en el monasterio de San Salvador de Celanova el “Premio Manuel Iglesias”, que otorga anualmente la Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, de la que era académico correspondiente. En su discurso de agradecimiento dijo unas palabras que definen su humildad franciscana: “Puedo decir que yo recibí cien veces más de lo que pude dar”.

Pasado ese año comenzaron los síntomas de la enfermedad. El 25 agosto de 2014 lo visité en el convento enfermería de Noia, acompañada por el P. Hipólito Barriquín. Pasamos una tarde agradable en su compañía. Ya se sentía ausente y estaba resignado a la voluntad divina. Y así pasó varios años de retiro sereno esperando la llamada de la hermana muerte. La serenidad, la bondad y la humildad lo acompañaron hasta el último momento. Descansa en paz P. Oro. Siempre te recordaré.

Carmen Manso Porto

# Linda Kay Davidson (1946-2017)

The death of Linda Kay Davidson on October 24, 2017 marked the end of a vigorous first phase for pilgrimage studies in the United States. With her early research mentor – and later husband and stellar co-author, David Gitlitz – they pioneered a nascent field as much on the ground as dogged travelers as in the archives. Davidson and Gitlitz went on to produce or help incubate a generation of critical studies on the Camino de Santiago and then on world pilgrimage. The growing cadre of North American scholars in this field is still building on the shrewd and generous start this team inaugurated.

David Gitlitz, a fresh PhD from Harvard in 1968, began his career as an intrepid young professor of Spanish Golden Age literature. He boldly, almost rashly by today's protective standards, invited some of his American college students, including Linda Davidson, on a 1974 summer exploratory trek in Spain. Their goal



Linda Kay Davidson in azalea garden, 2008.

was to retrace the ancient French Route of St. James starting in the Pyrenees and ending in Santiago de Compostela. They were an unlikely band of innocents.

Tall and bearded David was flanked by graduate student Linda and six more undergraduate women with varying degrees of fluency in Spanish. Members of the troupe took turns driving ahead in a modest van with camping gear and their mobile reference library, to each night's target village to cast about for accommodations and make provisions to feed the hungry hikers. When a village had no restaurant, supplies were purchased for a local housewife who agreed to set a dinner table for eight on a less than a day's notice. Backpacks as student accessories were newly in fashion, ill designed for long cross-country hauls. Footwear was idiosyncratic. Canteens were army surplus. In a period before yellow arrows or established shelters, the walkers sometimes slept on wooden church pews or in hay barns.



The first American study abroad group on the Camino in 1974, led by Prof. David Gitlitz (in hat) and graduate student Linda Davidson (full figure standing in front of him). All photos courtesy of David Gitlitz.

Gitlitz had written ahead to the priests and school principals, and deftly obtained provincial topographic maps prepared by the Spanish armed forces. He plotted his group's daily march by coordinating them with the waystations and shrine sites named in the "Pilgrim's Guide" of the Latin *Codex Calixtinus* and later vernacular works of medieval Castilian literature. When these first-generation modern pilgrims arrived in Santiago and presented themselves at the cathedral, they overcame the canons' understandable skepticism by displaying 500 miles worth of random travel souvenirs and still fresh blisters. The era of Padre Elías Valiña, reliable Camino signage, groomed trails and the Plan Xacobeo still lay far in the future.<sup>1</sup>

Four more walking study trips on the Camino de Santiago, in 1979, 1987, 1993 and 1996, followed over the ensuing

---

1 David Gitlitz notes that "in 1974 the organist at Roncesvalles, Padre Javier, thought we'd get lost in the woods between Roncesvalles and Pamplona, so he went with us, and we painted trail marks along the whole route, in green, which I suspect are the first modern trail marks [for a walkable Camino de Santiago], and the precursors of the yellow arrows." He recalls also sleeping on "convent floors and private homes: the Cirauquí family in Torres del Río took us in because local legend was that ... their ancestors used to take in pilgrims". On arrival at the Hostal de los Reyes Católicos in Santiago, "the hotel doorman was astounded when our sweaty group appeared at the door and, as pilgrims, demanded three days' food and lodging. He demurred. I said, 'check your charter'. He disappeared, reappeared a half hour later, and met the demand." (Private communication).

years. David and Linda always supplied the intellectual leadership and tireless high spirits. Although she earned her PhD with a dissertation on the *Libro de buen amor*, Linda veered into pilgrimage studies and together with David created a critical template for “travel for transformation” that eventually spanned shrine sites around the globe.

Linda was a natural collaborator, drawing energy and supplying insight and droll detachment that she contributed to the work of close friend (and 1979 fellow pilgrim) Maryjane Dunn. While David Gitlitz enjoyed prestigious academic and administrative appointments – as professor, dean of arts and sciences, and provost – in a series of American universities, Linda and Maryjane sustained their creative studies despite heavy schedules largely limited to teaching Spanish language.

For fifteen years, Maryjane Dunn and Linda Davidson curated a popular bulletin for *Friends of the Road to Santiago* (July 25, 1989 – Fall, 2004), the first such newsletter in this country. They included samples of their own and others’ original research until the emergence of a robust national association, American Pilgrims on the Camino.<sup>2</sup> Davidson opted from that point to focus on fresh explorations of modern avatars of pilgrimage, especially the Camino de Santiago and sacred journeys played out on a planetary stage. With husband David, her sights were set on the integration of history, literature and social practice in many societies.

In the mid-1990s Linda and Maryjane Dunn issued a series of large scale professional tools on the Camino de Santiago, always with an eye toward its wider context in European Middle Ages and world culture. *Pilgrimage in the Middle Ages: a research guide* (1993) embraced a wide swath of Christian pilgrimage including the better-known treks to the Holy Land and Rome. They examined issues of terminology, universality, non-Christian practices and taxonomies of Christian travel into the 20<sup>th</sup> century. The over 1000 entries are each assessed with a fair critical judgment that holds up after a quarter century.

In 1994 the same authors produced *The Pilgrimage to Santiago de Compostela: A Comprehensive Annotated Bibliography* with almost 3000 entries on the Camino de Santiago alone, again with judicious evaluations of each. It is arguably still the most valuable guide to international research up to that date and gives special attention to Spanish publications even in ephemeral series and magazines ignored outside of Iberia.

Dunn and Davidson invited other scholars to bring their own best work up to date in *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays* (1996, paper-

---

2 Maryjane Dunn inaugurated the “Friends of the Road to Santiago” newsletter in July 1989 with financial support of the Program for Cultural Cooperation Between Spain’s Ministry of Culture and United States’ Universities. Its goal was to bring together scholars from all fields with interest in the Camino by publicizing research and upcoming conferences. It also channeled news from the Archicofradía Universal del Apóstol Santiago and European associations, most notably the Confraternity of Saint James in Great Britain. Dunn edited the newsletter alone from 1989-1993 when Davidson joined her and eventually assumed full editorship in 1998. The Friends association also provided American pilgrims with credentials starting in 1995.

back edition in 2000). Some of the entries are still landmark contributions, like those of Alberto Ferreiro (“The Cult of Saints and Divine Patronage in *Gallaecia* before Santiago”), Colin Smith (“The Geography and History of Iberia in the *Liber Sancti Jacobi*”), and Connie L Scarborough (“The Pilgrimage to Santiago de Compostela in the *Cantigas de Santa Maria*”).

With Thomas F. Coffey as contributing Latinist and medieval historian, Davidson and Dunn published *The miracles of Saint James: translations from the “Liber sancti Jacobi”* and launched the first of their meticulously annotated translations from the *Codex Calixtinus*. The arc of these translation projects has extended past Davidson’s death into *The Miracles and Translatio of Saint James. Books Two and Three of the “Liber Sancti Jacobi”* (2019). Dunn and Coffey translated the miracles anew collating the Santiago and Salamanca manuscripts, expanded the project to the *translatio* account (how the body of St. James came to rest in Galicia) in Book Three of the *Codex Calixtinus*, and dedicated the new volume to Linda’s memory.

Four ambitious monographs from the Davidson and Gitlitz team appeared in rapid succession. The most novel was *A Drizzle of Honey. The Lives and Recipes of Spain’s Secret Jews*. A bold combination of documentation culled from Inquisition archives, a broad appreciation of the cultural history of Spanish Jews, and a serviceable cookbook with recovered recipes, the authors showed how accusations against “New Christians” of backsliding into former Jewish customs were often linked to home cooking. Preferences for honey, eggplant and chickpeas – and strict avoidance of non-kosher meats and all pork products – were taken as betraying hallmarks of crypto-Judaism. Recreating recipes only alluded to in the Inquisition trial records, the authors studiously reconstituted those dishes in their modern kitchen and composed do-able versions for scholars and heritage chefs alike. This became the first book to ever win both the “National Jewish Book Award for Ashkenazi and Sephardic Culture” and “The International Association of Culinary Professionals’ Jane Grigson Award for Distinguished Scholarship”.

An even greater triumph appeared as *Pilgrimage: from the Ganges to Graceland: an Encyclopedia*. This weighty two-volume set examined the fully global landscape of pilgrimage and gave witness to the assiduous foreign travel the authors undertook to accomplish their survey. Most of the entries examined traditional religious sites like Jerusalem, Mecca and Rome, and shrines sacred to Jews, Buddhists, Hindus and others. There are also novel and perceptive articles on more popular places of veneration and memory, like the Gallipoli battlefield from World War I, the Hiroshima Peace Memorial, and Auschwitz. They embraced the now iconic value of Stonewall Inn in New York, the site of the historic 1969 “gay riots”, the first vehement uprising to push back against arbitrary police arrests and intimidation. Gitlitz and Davidson added keenly written short essays on a variety of intriguing topics, such as “Activities in Preparation for Pilgrimage”, “Blessings” and “Sacred Space”. Their commentaries on “Crusades as Pilgrimage” and the “*Divine Comedy*” are excellent introductions to the basics.

Returning to the history and modern experience of the ancient route to the shrine of St. James in Compostela, Gitlitz and Davidson scoured northern Spain, this time by car. The happy result was the superb *Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook*. For Americans and many other English speakers, this became the “bible” consulted before leaving home and even carried in their backpacks while trekking on the Camino Aragonés and Camino Francés. Ingeniously designed and organized, the *Handbook* is full of guidance on extant monuments, ancient military exploits, church affairs and Spanish cultural history. The authors laced in notes on Roman road construction, traditional farming techniques, legends and epics, building styles for homes, castles and monasteries, river and forest ecology, the age of Muslim domination, the dismal Franco dictatorship, and substantial entries on art history. There are also insightful reminiscences of their own walks along the Camino in years past. More than personal reflections, these annotations preserve something of the newly resurgent and still pristine Camino from 50 years ago and before the *masificación* of the twenty-first century. One reviewer praised the book because the authors “have successfully avoided both the conventions of the romantic traveler and the narcissism of the modern adventurer” (Kent 218) and as “one of the few books on the road to Santiago written over the past 500 years that would be as credible and interesting to the Renaissance pilgrim as to today’s traveler” (Kent 217).

*The Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook* is the most engagingly written, well informed, and comprehensive traveler’s guide to the Camino de Santiago that I know of in any language.

The final joint project for Gitlitz and Davidson stemmed from David Gitlitz’s Jewish heritage and knowledge of Semitic languages and culture. *Pilgrimage and the Jews* is an innovative study of Hebrew scripture and cultic practice from its biblical roots (Abraham’s sojourn into the desert to sacrifice Isaac, Israel’s wandering in the Sinai desert) through the Diaspora experience, and into modern practices like the veneration of the tombs of revered rabbis. In a similar way the State of Israel has crafted a modern identity as a pilgrimage destination for secular Jews living in the Diaspora. Possibly the most innovated chapters deal with “Roots Pilgrimage”, “Shrine Wars” and “The Shrines of the Holocaust” whose camps and memorials become magnets for pilgrimage, and “The process of deciding what meaning or meaning are to be conveyed ... is likely to be very contentious, as each participant brings to the table individual experiences and expectations, political agendas, and dreams.” (160-61) Visitors to Dachau, Auschwitz or Ravensbrück are invited into a scripted experience, choreographed for effect and to forestall mere gawking tourism. Linda and David wrote that

The 6,000,000 Jews who perished in the Shoah are gone. At best, each of the vanished Jews or all of them in the aggregate live in the minds of the people who remember them. Human beings yearn for perma-

nence, and memory, we believe, will hold back for a time the tide of oblivion. So we express our yearning through acts of memorialization: rites, ceremonies, venerating relics, erecting monuments, and going on pilgrimages of memory. The places of the Shoah are memory sites. They require visiting, touching. It is not enough to read about them, to study them. Their physical presence and our physical presence at them slash through the gauze of abstraction with which we tend to drape historical events. They are liminal sites, places where for a time we leave our ordinary lives behind and cross over to the land of our collective past. Duty, curiosity, shock, nostalgia, personal loss – these are the vehicles that carry us across the ford. (158)

Like all their writing, the style of *Pilgrimage and the Jews* is rich and fluid, touchingly expressive and still commonsensical.

After Linda's death, David movingly observed that, "On the whole, and Linda sometimes articulated this, she felt privileged to have led a life of curiosity and intellectual challenge, travel and friendship and creativity, and to have been able to disguise and justify all that as work, and even, sometimes, get paid for it."

A few years ago, Linda and David retired to a still studious retirement in Mexico where David now explores Spanish culture of the colonial period.<sup>3</sup> Although she suffered from pulmonary hypertension and other genetic illnesses, Linda kept house, knitted, and received guests with generosity, all the while sustaining her professional interests and steady communications with fellow researchers.

During the week that framed Linda's death, the Autonomous Region of Galicia and the European Union threw stately gala celebrations in Compostela to mark the 30<sup>th</sup> Anniversary of the declaration of the Camino de Santiago as the first European Cultural Itinerary. With a common voice the authorities proclaimed that the Way of St. James was an inspired unifying choice.

In 1974 Linda and David never met another pilgrim on any trail, not surprising since they were eight of 108 pilgrims to arrive in Santiago that year. In 1979 they met one fellow walker, a retired French soldier who had made a vow to complete the trek if he survived World War II. There were fewer than 3000 pilgrims in the cathedral's official 1987 census when the Council of Europe conferred its inaugural

---

3 David M. Gitlitz on his own has produced an enviable list of studies on Lope de Vega, Calderón de la Barca, Francisco Quevedo as well as monographs on Sephardic Jews in Iberia. including the award-winning *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1996), new edition, with introduction by Ilan Stavans, (Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2002). Translated as *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*. David M. Gitlitz, and María Luisa Balseiro (Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, and Valladolid, 2003). Gitlitz also wrote *The Lost Minyan* (2010) as a series of historical fiction vignettes about cases of forced Jewish conversion between 1391 and 1492 (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010). A new book is now in press, *Living in Silverado: Crypto-Jews in the Mining Towns of Colonial Mexico*.

honor on the Camino. That was over thirteen years after Linda and David were counted among the first Americans to commit themselves to experiencing the ancient Jacobean trails on foot. In 2018 there were well over 320,000 who entered the city as their unwitting, emboldened successors. The sweeping rhetoric and lavish events that took place in Compostela in 2017 concurred, inevitably, with Linda and David's own sweeping internationalism. Our debt to them is great.

## Bibliography

Coffey, Thomas F., Linda Kay Davidson, Maryjane Dunn, eds. *The Miracles of Saint James: Translations from the "Liber sancti Jacobi"*. NY: Italica Press, 1996.

Davidson, Linda. *The Medieval Zoo of Juan Ruiz. A Study of Animal Imagery in the "Libro de buen amor"*. Doctoral Dissertation, Indiana Univ., 1980. Committee: Luis Beltrán, Director; Juan Alborg, Daniel Quilter, Emanuel J. Mickel, Jr.

— "The Use of *Blanchete* in Juan Ruiz's Fable of the Ass and the Lap-Dog." *Romance Philology* 33 (August 1979): 154-160.

— "Reformulations of the Pilgrimages to Santiago de Compostela". *Redefining Pilgrimage. New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. Ed. Antón M. Pazos. Burlington, Vermont: Ashgate, 2014. 159-181.

*Friends of the Road to Santiago*. Newsletter in United States edited by Linda Davidson, et al., from July 25, 1989 – Fall, 2004.

Davidson, Linda Kay; Maryjane Dunn-Wood. *The Pilgrimage to Santiago de Compostela: A Comprehensive Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1994. Funded in part through a grant from the Program for Cultural Cooperation Between Spain's Ministry of Culture and United States' Universities. Reviews: Ken Wolf, *The Medieval Review* (January 10, 2001): <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/15137>.

— "El interés por el peregrinaje a Compostela en tierras norteamericanas (I)." *Peregrino* [Logroño] No. 46 (Diciembre, 1995): 24-25. "El interés por el peregrinaje a Compostela en tierras norteamericanas (II)." *Peregrino* [Logroño] No. 47 (Febrero, 1996): 24-25.

— "Pilgrimage Sites: "Spain." "Vezélay." "Roncesvalles." *Medieval Trade, Travel and Exploration: An Encyclopedia*. NY: Garland, 2000.

— "James the Elder, Saint." "Liber Sancti Jacobi." "Pilgrimage." *The Encyclopedia of Medieval Folklore*. Eds. Carl H. Lindahl, John McNamara, John Lindow. 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2000. I: 539-541. II: 595-597. II: 784-786.

Davidson, Linda Kay; David Gitlitz. "An Academic Pilgrimage to the Twelfth Century: The Art of Stimulation." *Innovative Approaches to Curriculum Design in the Study Abroad Program*. Ed. Deborah J. Hill. Columbus, Ohio: Renaissance Press, 1978. 63-73.

- “Teaching the Middle Ages by Stimulation: The Pilgrimage to Santiago.” *Teaching the Middle Ages*. Eds. Robert V. Graybill, et al. Warrensburg, Missouri: Ralph, 1982. 129-134.
- *Pilgrimage: from the Ganges to Graceland: an encyclopedia*. 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2002. Reviews: William P. Collins, *Library Journal* 128.2 (Feb 1, 2003): 72(2). *Library Journal* 128.7 (April 15, 2003): 41(1). Marcia Welsh, *Library Journal* 131.5 (March 15, 2006): 75(2).
- “Pilgrimage Narration as a Genre”. *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36.2 (2008): 15-37. Rpt. as Chapter 3 in *A Sociology of Pilgrimage: Embodiment, Identity, Transformation*. Ed. Lesley D. Harman. London, Ontario: Ursus Press, 2014. 48-76.

Dunn-Wood, Maryjane; Linda Kay Davidson. *Pilgrimage in the Middle Ages: a research guide*. New York: Garland, 1993.

Dunn, MaryJane; Linda Kay Davidson, eds. *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*. New York: Garland, 1996. Second ed. New York: Routledge, 2000. Reviews: Stokstad, Marilyn. *The Catholic Historical Review* 84.4 (1998): 734-35. Carole M. Cusack. *Parergon* 19.1 (January 2002): 231-33. [of 2<sup>nd</sup> ed.]. Ken Wolf, *The Medieval Review* (January 10, 2001): <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/15137>.

Gitlitz, David M.; Linda Kay Davidson. *A Drizzle of Honey. The Lives and Recipes of Spain's Secret Jews*. New York: St. Martin's Griffin, 1996. [Winner of National Jewish Book Award for Ashkenazi and Sephardic Culture (March 2000). Winner of The International Association of Culinary Professionals' Jane Grigson Award for Distinguished Scholarship (April 2000).] Reviews: Seth Ward, *The Medieval Review* (February 4, 2000): <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/14866>.

- *The Pilgrimage Road to Santiago: The Complete Cultural Handbook*. New York: St. Martin's, 2000. Reviews: Klaus Herbers, *The Medieval Review* (January 10, 2002): <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/15138>. Conrad Kent, *The Historian* 65.1 (2002): 217-219.
- *Pilgrimage and the Jews*. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006.

George Greenia, William & Mary



 Xacobeo 2021

galicia

ISSN 2171-620X



9 772171 620004



XUNTA  
DE GALICIA