

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. VIII. 2017. Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X

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



XUNTA DE GALICIA

ad limina

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. VIII. 2017. Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

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

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

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

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Revista anual publicada por 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. AD LIMINA nació en el año 2010, editada por la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

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

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

Xunta de Galicia

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

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);

Simon Barton (University of Central Florida – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos);

Manuel Antonio Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España); Klaus Herbers (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemaña);

Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);

Segundo L. Pérez López (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);

Robert Plötz (Universität Würzburg – Alemania, *Germany*, Alemaña);

Adeline Rucquoi (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*, Francia).

Consejo científico / *Scientific Board* / Consello Científico:

Mercedes Brea (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);

Wendy Childs (University of Leeds – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido);

José Antonio Corriente Córdoba (Universidad Pública de Navarra – España, *Spain*,

España); Jose Manuel Díaz de Bustamante (Universidade de Santiago de Compostela –

España, *Spain*, España); Josefina Gómez Mendoza (Universidad Autónoma de Madrid –

España, *Spain*, España); Domingo González Lopo (Universidade de Santiago de

Compostela – España, *Spain*, España); George Greenia (College of William and Mary,

Virginia – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); Jan van Herwaarden (Erasmus

Universiteit Rotterdam – Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); Humbert Jacomet

(Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d’Auvergne –

Francia, *France*, Francia); Gabor Klaniczay (Central European University of

Budapest – Hungría, *Hungary*, Hungría); Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha

(Universidade Católica Portuguesa – Portugal, *Portugal*, Portugal); Antonio Martínez

Cortizas (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); Juan

Monterroso Montero (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*,

España); Antón Pombo Rodríguez (Federación Internacional de Amigos del Camino

de Santiago – España, *Spain*, España); Alison Stones (University of Pittsburg – Estados

Unidos, *USA*, Estados Unidos); Francisco Singul Lorenzo (S. A. de Xestión do Plan

Xacobeo – España, *Spain*, España); Miguel Taín Guzmán (Universidade de Santiago

de Compostela – España, *Spain*, España); Domenico Vetere (Universita degli Studi

di Lecce – Italia, *Italy*, Italia); Guadalupe Vargas (Universidad de Veracruz, – Méjico,

Mexico, México); Carlos Villanueva (Universidade de Santiago de Compostela –

España, *Spain*, España).

REDACCIÓN E INTERCAMBIO
EDITION AND EXCHANG.
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>

adlimina@xacobeo.org
www.caminodesantiago.gal/adlimina

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

“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”.

“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”.

“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”.

DISEÑO Y REALIZACIÓN / DESIGN AND REALIZATION / DESEÑO E REALIZACIÓN

Idear Comunicación Visual

ISSN: 2171-620X

Depósito legal: C 1179-2010

CUBIERTA / COVER / CUBERTA

El Santiago del abrazo (siglo XIV), iglesia de Santiago de A Coruña.
Fotografía: Ovidio Aldegunde.

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Manuel Antonio Castiñeiras González

Presentación

–13–

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Adeline Rucquoi

C.N.R.S., París

Adversus Elipandum. El reino de Oviedo y el culto a Santiago

Adversus Elipandum. The Kingdom of Oviedo and the Cult to Saint James

Adversus Elipandum. O reino de Oviedo e o culto a Santiago

–19–

Benjamin Z. Kedar

The Hebrew University of Jerusalem

Iberia y el reino franco de Jerusalén

Iberia and the Frankish Kingdom of Jerusalem

Iberia e o reino franco de Xerusalén

–39–

Iris Shagrir

The Open University of Israel

Vox Civitatis: el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII

Vox Civitatis: The Soundscape Jerusalem in the Twelfth-Century

Vox Civitatis: a paisaxe sonora na Xerusalén do século XII

–63–

Ramón Yzquierdo Peiró

Museo Catedral de Santiago

Misit me dominus. Santiago el Mayor en las colecciones artísticas de la catedral compostelana

Misit me dominus. Saint James the Great in the art collections of the Compostela Cathedral

Misit me dominus. Santiago o Maior nas coleccións artísticas da catedral compostelá

–85–

Manuel F. Rodríguez

Turismo de Galicia.

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

La ciudad de A Coruña como puerto de referencia en Galicia
para los peregrinos a Santiago de Compostela en los siglos XIII al XVII

*The City of A Coruña as a Reference Port for Pilgrims to Santiago de Compostela
in the 13th to the 17th centuries*

A cidade da Coruña como porto de referencia en Galicia
para os peregrinos a Santiago de Compostela nos séculos XIII ao XVII

-155-

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIÓNS

Miguel Taín Guzmán

Rosanna Bianco,

La conchiglia e il bordone.

I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale

-193-

Carmen Manso Porto

Ramón Yzquierdo Peiró (ed.),

Maestro Mateo en el Museo del Prado

-197-

Paulo Almeida Fernandes

Manuel Antonio Castiñeiras González,

Galicia e os Camiños de Santiago

-205-

Maria José Azevedo Santos

Padre Avelino de Jesus da Costa (ed.),

José Marques (reed.),

Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae

-209-

Carla Varela Fernandes
Francisco Pato de Macedo,
Santa Clara-a-Velha de Coimbra.
Singular Mosteiro Mendicante

-213-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Béla Zsolt,
The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary

-219-

Manuel Antonio Castiñeiras González
Elías Cueto, Sagrario Abelleira,
La sede de la Real Audiencia
del Reino de Galicia en Santiago de Compostela.
Cinco siglos de historia urbana

-221-

Francisco Singul
Miriam Elena Cortés López,
O Manuscrito “Algunos Cortes de Arquitectura”
de Francisco Antonio Fernández Sarela

-223-

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

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

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

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

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

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

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

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. El Consejo de Redacción nombrará en cada número a un coordinador de entre sus miembros, 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 determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Consejo de Redacción.

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

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

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

Envío de originales a través del correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS

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

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

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

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

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

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

The papers submitted must be original and unpublished. The Editorial Board will appoint in each issue to an editor between its members, 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 determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Editorial Board.

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

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

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

Sending of originals through the email: adlimina@xacobeo.org

NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS

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

Todos os traballos se entregarán 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 entre os seus membros, que 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 determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Consello de Redacción.

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

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

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

Envío de orixinais a través do correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

En los últimos años el Consejo de Redacción de la revista *Ad Limina*, compuesto por los miembros del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia, ha velado por hacer de esta publicación un referente mundial de la investigación jacobea y de la peregrinación. Para ello, se han seguido los criterios editoriales que permitirán su futura inclusión en la base de datos ERIHPLUS, así como su posible presentación a la próxima convocatoria para la obtención del Sello de Calidad de la FECYT. En este sentido, el equipo editorial ha aplicado desde el inicio de su andadura el sistema de *double-blind review* para la admisión de originales, ha velado porque en cada número se mantuviese la variedad requerida en este tipo de publicaciones con el fin de evitar cualquier indicio de carácter gregario o corporativo, se han incluido siempre índices y *abstracts* en inglés y, finalmente, se ha buscado en todo momento la excelencia en tres de los campos más relacionados con el fenómeno jacobeo: la Historia, la Historia del Arte y la Filología. Todo ello acompañado de una lujosa edición, con una cuidada presentación, que se corona en este número con la publicación de todas las fotos en color.

La revista está disponible en la página web [-www.caminodesantiago.gal/adlimina-](http://www.caminodesantiago.gal/adlimina), donde el usuario puede consultar quiénes son los miembros del Consejo de Redacción y Consejo Científico, las normas para publicar en la misma y descargar en pdf los números publicados hasta ahora. Además, con motivo de la edición del octavo número se ha procedido a reformarla para presentar todos los índices digitales de la publicación por anualidad, con la posibilidad de descargar individualmente cada artículo. También existe el buzón de correo adlimina@xacobeo.org para facilitar la remisión de originales. Evidentemente, todo este esfuerzo ha sido posible gracias al trabajo de los técnicos de Turismo y del Xacobeo, el soporte incondicional de Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, y el entusiasmo sincero de los miembros del Comité Internacional del Expertos del Camino de Santiago y, en especial, de su presidente, Paolo Caucci von Saucken.

No cabe duda de que el interés del campo de estudio de *Ad Limina* se ha mantenido e incrementado con los años. El presente número es una prueba fehaciente de ello, pues en él se juntan cinco artículos que abarcan aspectos muy diferentes del fenómeno de las peregrinaciones. El primero de ellos, firmado por la insigne medievalista e hispanista, Adeline Rucquoi (C.N.R.S, París), directora del Centre d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes, aborda el contexto geopolítico que llevó a la reivindicación del papel de Santiago como protector de España durante el reino asturiano. Según la autora, “la presencia efectiva de la tumba apostólica confirmaba el relato de una evangelización de España por el Apóstol, sin pasar por Roma, garantizando así la independencia eclesiástica y política reivindicada por el reino frente a los francos y a sus aliados, los obispos de Roma. El reino tenía además al Apóstol como protector frente a sus enemigos, en particular los musulmanes”. El contexto de esa afirmación está en la disputa de Beato de Liébana contra Elipando de Toledo, en la que se hace patente que los cristianos del Norte no quieren aceptar la autoridad de los cristianos del Sur, en una lucha por hacerse con la herencia de la autoridad de la España visigoda.

Por su parte, el Catedrático Emérito de Historia de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Benjamin Z. Kedar, gran experto mundial en las Cruzadas, nos ofrece un valioso trabajo en el que trata la relación de los reinos peninsulares con el Reino Franco de Jerusalén. A pesar de que los papas Urbano II y Pascual II prohibieron a los habitantes de la Península participar en las Cruzadas para centrarse en la reconquista de los territorios ibéricos en manos musulmanas, desde el inicio se tienen noticias documentales de la presencia de hispanos en las expediciones cruzadas. Por su novedad, cabe destacar algunas noticias dadas por el autor sobre la existencia de cristianos procedentes de Iberia en el Reino Franco. Así, en la Jerusalén cruzada existía una *rua Ispanie*, y entre 1137 y 1143 el conde toledano Rodrigo González de Lara construyó en Latrún (Israel) el castillo de Torón de los Caballeros, que posteriormente regaló a los templarios y del cual se publican los vestigios. Existen asimismo preciosas noticias sobre peregrinaciones desde Galicia a Levante y viceversa, como el caso de Hugo, señor de Ibelin y Ramla que en 1169 hizo el voto para tomar la *via Sancti Iacobi*. A ello hay que sumar la famosa *confraternitas* entre los cabildos de Santiago de Compostela y del Santo Sepulcro promovida en tiempos de Diego Gelmírez, así como las numerosas donaciones realizadas en la Península Ibérica a entidades jerosolimitanas posiblemente como compensación a la escasa participación hispana en las cruzadas. En todo caso, las relaciones entre Iberia y Levante constituyen un tema prometedor que todavía nos deparará muchas sorpresas, incluso en cuestiones jacobeanas.

Muy original en su planteamiento resulta el trabajo de Iris Shagrir (The Open University of Israel) dedicado al paisaje sonoro de la Jerusalén del siglo XII, en el cual se hace patente cuán importante fueron las campanas en la apropiación de Tierra Santa por parte de los latinos frente a las comunidades de cristianos orientales y musulmanes. De ahí que, tras la reconquista islámica de Jerusalén en 1187, Saladino no dudase en ordenar retirar campanas y cruces con el fin de eliminar cualquier traza sonora y visual del dominio cristiano en la ciudad. Como bien recuerda la autora, esta actuación se asemeja a la de Almazor en el año 997, cuando se llevó las campanas de la basílica de Santiago para servir de lámparas en la mezquita de Córdoba. No por casualidad, durante la Reconquista uno de los primeros actos de apropiación de los cristianos en la Península Ibérica era el de colocar campanas en los antiguos minaretes de las mezquitas. Por ello, no deja de ser sintomático lo que cuenta Rodrigo Jiménez de Rada en su *Historia de los hechos de España* (1243) sobre la toma de Córdoba por parte del rey Fernando III, quien ordenó que las campanas de Santiago fueran devueltas a su catedral. Dicho traslado es el tema de uno de los paneles realizados por Gregorio Español para el nuevo coro de la basílica de Santiago entre los siglos XVI y XVII. De esta y otras obras con la representación de Santiago el Mayor en las colecciones de la catedral compostelana trata el extenso y documentado artículo de Ramón Yzquierdo Peiró (Museo de la Catedral de Santiago), en el que se analiza la evolución de los distintos tipos iconográficos jacobeanos –apóstol, peregrino, caballero– siempre en función de los cambiantes contextos históricos y religiosos de su figura. Más allá de los más conocidos ejemplos medievales destaca, por su novedad, el análisis de la

iconografía jacobea de las pinturas renacentistas de la capilla de san Pedro y de todo el conjunto barroco de la capilla mayor, así como el sugestivo lienzo-tríptico de Modesto Brocos, realizado en 1903 y conservado en la sacristía, con el tema: *Las Tradiciones del Apóstol Santiago en Galicia*.

Por último, en el presente número adquiere una especial significación el artículo dedicado por Manuel F. Rodríguez (Turismo de Galicia, S.A. de Xestión do Xacobeo) sobre la ciudad de A Coruña como puerto de arribada de peregrinos entre los siglos XIII al XVII. Recientemente el Cabildo de la Catedral de Santiago acordó conceder la Compostela a los peregrinos que hayan elegido el Camino Inglés, pues se trata de una de las rutas más importante de entrada de peregrinos desde la baja Edad Media. De hecho, la ciudad herculina está repleta de testimonios que certifican esa peculiar huella jacobea en la ciudad, entre los que destacan la iglesia de Santiago y la estatua del abrazo, que es la imagen de la portada de este número. Al final del volumen, una nutrida serie de reseñas comentan las novedades editoriales en torno al Camino de Santiago y la iconografía jacobea, o temas directamente relacionados por su vinculación artística o histórica con Compostela o Galicia: en Italia, la esperada monografía de Rosanna Bianco sobre Santiago en Apulia; en Hungría, el riguroso estudio de Bela Zsolt sobre el *Legendario Húngaro* (s. XIV), con un ciclo jacobeo sin parangón; y en Portugal, la edición del monumental *Liber Fidei* de Braga, así como la monografía de Francisco Macedo sobre el convento mendicante de Santa-Clara-a-Velha de Coimbra, fundado por la célebre *Rainha Santa* y peregrina, Isabel de Portugal. Asimismo, otros estudios reseñados ponen de relieve la importancia del rico patrimonio compostelano y su Camino, como el de Miriam Cortés sobre el libro de taller de Francisco Fernández Sarela; el de Sagrario Abelleira y Elías Cueto sobre la sede de la Real Audiencia de Galicia; el catálogo de la exposición *El Maestro Mateo en el Museo del Prado*; o el lujoso libro sobre *Galicia e os Camiños de Santiago* editado en tres lenguas (gallego, castellano e inglés) por la Xunta de Galicia.

El presente número, publicado bajo los auspicios de Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, no hubiese sido posible sin la generosa colaboración de autores, *referees* y técnicos de Turismo y del Xacobeo. Gracias a este esfuerzo institucional y colectivo, el Camino de Santiago y las peregrinaciones gozan, a través de la revista *Ad Limina*, de un merecido y necesario lugar privilegiado en el mundo académico e investigador.

Manuel Antonio Castiñeiras González
Coordinador/*editor* del número VIII de la Revista *Ad Limina*

Artículos

Articles

Artigos

Adversus Elipandum.

El reino de Oviedo y el culto a Santiago

Adeline Rucquoi
C.N.R.S., París

Resumen: La fecha y las circunstancias del descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago, hijo de Zebedeo, siguen siendo objeto de especulación, en tanto que los primeros textos que las evocan datan de finales del siglo XI. Las referencias al episcopado de Teodomiro de Iria y al reinado de Alfonso II de Oviedo permiten situar la invención entre el 818 y el 842, antes incluso del 834, fecha del primer diploma que la menciona. Los motivos que llevaron a descubrir entonces el sepulcro en Galicia suscitan otros interrogantes. Un estudio del contexto geopolítico que rodeó la reivindicación del papel de Santiago como protector de España muestra que la revelación de la tumba coronó la lucha contra los diversos peligros que afrontaba entonces el reino de Oviedo: los francos, el papado, los musulmanes y, sobre todo, los cristianos del sur de la Península, que podían presentarse como auténticos herederos del reino visigodo. La controversia entre Elipando de Toledo y Beato de Liébana y las acusaciones de herejía adopcianista fueron uno de los hitos del conflicto que desembocó, con el descubrimiento de la tumba apostólica, en la victoria del reino cristiano del norte.

Palabras clave: Santiago, Compostela, reino de Oviedo, Beato de Liébana, adopcianismo, Carlomagno, Adriano I papa.

Adversus Elipandum. The Kingdom of Oviedo and the Cult to Saint James

Abstract: The date and circumstances of the discovery of the tomb of the apostle James, son of Zebedee, are the object of speculation insofar as the first texts which evoke them date from the end of the 11th century. The references to the episcopate of Theodomir of Iria and the reign of Alphonse II of Oviedo allow to set the event between 818 and 842, and even before 834, date of the first diploma which mentions it. The reasons which brought then to discover the sepulchre in Galicia arouse other questions. A study of the geopolitical context which surrounded the claim of the role of saint James as protective of Spain points out that the invention of the tomb crowned the struggle against the various dangers

which then threatened the kingdom of Oviedo: Franks, Papacy, Muslims and, especially, the Christians of the south of the Peninsula who could appear as the authentic heirs to the visigothic kingdom. The controversy between Elipandus of Toledo and Beatus of Liebana and the charges of adoptianist heresy were one of the stakes of the conflict which ended, with the discovery of the apostolic tomb, on the victory of the northern Christian kingdom.

Key words: *St. James apostle, Compostella, kingdom of Oviedo, Beatus of Liebana, adoptianism, Charlemagne, pope Adrian I.*

Adversus Elipandum. O reino de Oviedo e o culto a Santiago

Resumo: A data e as circunstancias do achado da tumba do apóstolo Santiago, fillo de Zebedeo, seguen a ser obxecto de especulación, xa que os primeiros textos que as evocan son de finais do século XI. As referencias ao episcopado de Teodomiro de Iria e mais ao reinado de Afonso II de Oviedo permiten situar a invención entre o 818 e o 842, mesmo antes do 834, data do primeiro diploma que a menciona. Os motivos que levaron a descubrir daquela o sepulcro en Galicia suscitan outros interrogantes. Un estudo do contexto xeopolítico que arrodeou a reivindicación do papel de Santiago como protector de España amosa que a revelación da tumba coroou a loita contra os diversos perigos que afrontaba entón o reino de Oviedo: os francos, o papado, os musulmáns e, sobre todo, os cristiáns do sur da Península, que podían presentarse como auténticos herdeiros do reino visigodo. A controversia entre Elipando de Toledo e Beato de Liébana, e mais as acusacións de herexía adopcianista foron un dos fitos do conflito que desembocou, co descubrimento da tumba apostólica, na vitoria do reino cristián do norte.

Palabras clave: Santiago, Compostela, reino de Oviedo, Beato de Liébana, adopcianismo, Carlomagno, Adriano I papa.

El período posterior a la invasión musulmana de la Península nos es poco conocido. La desorganización del reino, la huida de numerosos intelectuales visigodos, la escasez de documentación dificultan nuestra apreciación de lo que ocurrió a lo largo de los siglos VIII y IX. Hay que esperar al siglo X para que se reanude la escritura de la historia, tanto en el norte cristiano como en el sur musulmán. Ahora bien, las crónicas redactadas bajo el reinado de Alfonso III se elaboraron con el objetivo de explicar las causas de la caída de España ante la invasión musulmana y los acontecimientos ocurridos desde entonces hasta finales del siglo IX. Se escribieron en una época en que numerosos cristianos del sur de la Península emigraban hacia el norte, llevando consigo la tradición visigoda que habían conservado. Hay que leer, pues, esas crónicas dentro de esa perspectiva: más que “crónicas asturianas” o “crónicas de Alfonso III”, son textos que difunden una ideología hispana, procedente de las

comunidades cristianas de al-Ándalus, del mismo modo que las crónicas redactadas en el califato de Córdoba difundían una “ideología omeya” que no siempre refleja la realidad de los acontecimientos¹.

Pocos datos ofrecen esas crónicas acerca del reino proclamado por Pelayo después de la victoria de Covadonga, cuyo nombre evoca indudablemente el tema tan antiguo del rey oculto, que resurge de la cueva en la que había desaparecido. Con Pelayo, efectivamente, y según las crónicas posteriores, vuelve a existir el reino de Toledo, que parecía haberse perdido con la muerte de D. Rodrigo.

De Alfonso I, yerno de Pelayo, los redactores de las crónicas conocidas como *Rotense* y *Ad Sebastianum* no dicen gran cosa: enumeran las ciudades que conquistó, las que repobló, e insisten en su santidad, manifestada tanto en la construcción o restauración de “muchas basílicas” como en el milagro que acompañó su fallecimiento². Fruela, hijo y sucesor de Alfonso I en el año 757, sólo tiene derecho en ambas crónicas a un capítulo, que evoca las rebeliones que tuvo que aplastar tanto en Galicia como en Vasconia y la que suscitó su hermano Vimara, campañas que ejecutó de forma brutal. Tras los reinados de Aurelio (768-773) y Silo (773-783) se inició oficialmente el de Alfonso II, hijo de Fruela, interrumpido enseguida y hasta el año 791 por la usurpación de Mauregato († 788) y Bermudo I. Durante los 23 años que transcurrieron entre la muerte de Fruela y el verdadero inicio del reinado de Alfonso II, los cronistas se limitaron a señalar, además de los conflictos palaciegos, una rebelión de los gallegos y la paz con los árabes.

Es realmente con Alfonso II cuando se habría iniciado una política regia de reivindicación del pasado visigodo, con la reorganización de la corte, la creación de una capital dotada con una sede episcopal, tres basílicas, dos palacios reales y un panteón regio, y con varias victorias sobre los moros en Asturias y en Galicia que llevaron a los cristianos hasta Lisboa en el 798³. En esa reorganización, ¿qué papel pudo haber desempeñado el descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago en un lugar remoto de Galicia, hacia el año 830, atestiguado por la donación que hizo el rey al apóstol Santiago, cuyo *sanctissimum corpus revelatum est in nostro tempore*, y al obispo Teodomiro de Iria, de tres millas en torno al sepulcro? El documento, que abre el *Tumbo A* de la catedral compostelana, ofrece además la invocación a Santiago como *patronum et dominum totius Hispanie*, añadiendo así una connotación política al acontecimiento religioso⁴.

Para apreciar el interés que pudo tener dicho descubrimiento, probablemente ocurrido después de las victorias obtenidas en Galicia frente a los ejércitos musulmanes

1 Martínez-Gros, Gabriel, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X^e-XI^e siècles)*, Madrid, 1992.

2 *Crónicas asturianas*, ed. Gil Fernández, Juan, Moralejo, José L. & Ruiz de la Peña, Juan I., Oviedo, 1985, cap. 13-15, p. 130-135.

3 *Ibid.*, cap. 21-22, p. 212-215.

4 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, ed. Lucas Álvarez, Manuel, Santiago de Compostela, 1998, n^o 1, p. 49-51.

en el 825⁵, conviene situar el reinado de Alfonso el Casto en un contexto, cronológico y geográfico, más amplio. El espacio dominado por los cristianos en el norte de la Península, aunque muchas veces presentado como apartado, incomunicado, desvinculado del mundo⁶, no vivía aislado de sus vecinos.

En el sur se encontraba la parte ocupada y gobernada por los musulmanes, poblada todavía por una inmensa mayoría de cristianos; en el año 756 el último de los omeyas de Damasco fundó en Córdoba un emirato propio, independiente de los abasíes de oriente y, una vez vencidas las rebeliones internas, reanudó la política de campañas militares por el norte de la Península.

En el norte, los francos, enemigos tradicionales y multiseculares de los visigodos, conquistaban entre el 737 y el 759 la Narbonense ocupada por los musulmanes desde el año 719; el rey de los francos, Carlomagno, coronado emperador por el papa León III en el año 800, fracasó en su intento de penetrar en Hispania a través de los Pirineos en el 778, pero sus ejércitos ocuparon parte de la antigua Tarraconense con las conquistas de Gerona (785) y Barcelona (801).

En Roma, finalmente, los papas, que apoyaban a los francos, se dotaron a mediados de siglo con una “Donación de Constantino”, el *Constitutum Constantini*, que les concedía el poder imperial en occidente⁷. Mientras intentaban someter a su autoridad una Península de tradición eclesiástica autárquica, depositaron en la cabeza de Carlomagno una corona imperial el año 800.

Musulmanes

En el *Breviario de los apóstoles*, texto anónimo que circulaba en latín en Occidente en el siglo VI, se indicaba que, tras Pentecostés, cada apóstol había recibido una parte del mundo donde llevar el Evangelio, y que a Santiago, hermano de san Juan Evangelista, le había sido atribuida *Hispania*: en su *De ortu et obitu Patrum*, Isidoro de Sevilla, a inicios del siglo VII, había reforzado esa tradición, al indicar además que el hijo de Zebedeo había predicado hasta “el fin del mundo”⁸.

La reivindicación de Santiago como evangelizador y patrón de las Españas en la época de Alfonso II ha sido, por lo general, interpretada como la respuesta a uno u

5 Sánchez Albornoz, Claudio, *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Madrid, 1986, p. 165-172.

6 Defourneaux, Marcelin, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, Madrid, 1949, p. 13: “Les difficiles conditions d’existence de l’Espagne chrétienne, son isolement par rapport à d’autres pays d’Occident, expliquent la médiocrité de sa vie culturelle pendant cette époque, et le contraste qui existe en ce domaine entre les royaumes du Nord et la zone de domination musulmane”.

7 *Constitutum Constantini* (<http://www.thelatinlibrary.com/donation.html>).

8 Migne, *Patrologia Latina*, 83, c. 151: “Jacobus filius Zebedei, frater Joannis, quartus in ordine, duodecim tribus quae sunt in dispersione gentium scripsit, atque Hispaniae et occidentalium locorum gentibus Evangelium praedicavit, et in occasu mundi lucem praedicationis infudit. Hic ab Herode tetrarcha gladio caesus occubuit. Sepultus in Marmarica”.

otro de esos enemigos o rivales políticos. Para una serie de autores fue una respuesta a la invasión musulmana, y Santiago se convierte desde el inicio en el protector y adalid de la reconquista⁹. El himno *O Dei verbum*, obra probable de Beato de Liébana durante el corto reinado de Mauregato (783-788), atribuye efectivamente al apóstol el doble papel de defensor de España –*Caput refulgens aureum Hispanie / Tutorque nobis et patronus vernulus*–, a la que debe guardar de todos los males, de la peste, la calamidad y el crimen, y de pastor de su rey, clero y pueblo que debe de llevar a la salvación¹⁰.

De hecho, en el acta de donación de las tres millas que fundaron el *locus sanctus* alrededor de la tumba apostólica en el 834, Alfonso II retomó la invocación al *patronus et dominus*, esta vez de “toda Hispania”. Sus sucesores mantuvieron la costumbre de dirigirse al apóstol sepultado en Galicia como *noster et tocius Hispanie patronus* (Ordoño I en el año 858¹¹) y de reconocerse como *famuli* de Santiago, su “fortísimo patrón” después de Dios (Alfonso III en junio del 886¹²).

Tener el apoyo de un apóstol suponía efectivamente que la guerra emprendida contra los invasores era una guerra justa ya que, como apuntó el redactor de la *Crónica Albeldensia*, “los propios sarracenos, por algunos prodigios y señales de los astros, predicen que se acerca su perdición y dicen que se restaurará el reino de los godos por este príncipe nuestro; también por revelaciones y apariciones de muchos cristianos se predice que este príncipe nuestro, el glorioso don Alfonso, reinará en tiempo próximo en toda España” (XIX, 3)¹³.

Un siglo después, en 1054, el obispo griego Esteban, que pernoctaba en la basílica compostelana, dudó de que el apóstol fuera el *bonus miles* al que rezaban unos lugares; pero durante la noche Santiago se le apareció vestido de blanco, con toda la indumentaria militar, llevando dos llaves en la mano, y le anunció la victoria que al día siguiente conseguiría el rey Fernando I^o sobre los musulmanes de Coimbra¹⁴. En la ideología de la guerra¹⁵, el apoyo celestial a través de la intervención del apóstol era

9 Castro, Américo, *Santiago de España*, Buenos Aires, 1958, que ve en la figura de Santiago matamoros una transformación de los hijos de Júpiter, los dioscoros Cástor y Pólux, necesaria para combatir a los musulmanes.

10 González Echegaray, Joaquín, “Himno *O Dei Verbum*”, en *Obras completas de Beato de Liébana*, ed. González Echegaray, Joaquín, del Campo, Alberto & Freeman, Leslie G., Madrid, 1995, p. 665-675.

11 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, n^o 2, p. 52-53: “...nostri et tocius Hispanie patroni, cuius corpus tumulatum est in Gallecia...”.

12 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, n^o 13, p.65-66: “Domino glorioso ac post Deum nobis fortissimo patrono Sancto Iacobo apostolo, cuius corpus tumulatum esse dignoscitur in arcis marmoricis, Nos, famuli vestri, Adefonsus rex et Exemena regina, offerimus atque concedimus...”.

13 *Crónicas asturianas*, op. cit., p. 188: “Quod etiam ipsi Sarrazeni quosdam prodigiis vel astrorum signis interitum suum adpropinquare predicunt et Gotorum regnum restaurari per hunc nostrum principem dicunt; etiam et multorum Xpianorum revelationibus atque ostensionibus hic princeps noster gloriosus domnus Adefonsus proximiori tempore in omni Spania predicetur regnaturus”, trad. p. 262.

14 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. Herbers, Klaus & Santos Noia, Manuel, Xunta de Galicia, 1998, Lib. II, cap. xix, p. 175.

15 Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster, 1998. ID., “Cosmovisión e ideología de guerra en la época visigoda y asturiana”, *La Carisa y La Mesa. Causas políticas y militares del origen del Reino de Asturias*, ed. Ruiz de la Peña Solar, Juan I. & Camino Mayor, Jorge, Oviedo, 2010, p. 212-233.

un factor importante, y la escuela episcopal compostelana produjo hacia 1160-1170 el texto de los “Votos de Santiago”, que hacía intervenir al hijo de Zebedeo ya en el año 844, para darle al rey Ramiro I^o una victoria sobre los musulmanes en Clavijo¹⁶.

La liturgia hispana concedía además un papel importante al Libro de los Macabeos, héroes de una guerra de liberación de la Tierra prometida. La invención de la tumba apostólica se explicaría entonces dentro del marco de la lucha contra el islam.

Francos

El himno atribuido a Beato de Liébana es, por otra parte, coetáneo de las incursiones francas en la Península, y la protección que se esperaba de Santiago frente a los peligros que acechaban al reino de Oviedo debía también brindarse ante los francos, enemigos pluriseculares de los visigodos. Estos últimos habían sido enviados al occidente del imperio tras el tratado del 415 para contener precisamente el avance hacia el sur de los pueblos germánicos, y habían conseguido mantenerlos al norte del río Loira durante casi un siglo. Sin embargo, la batalla de Vouillé en el 507 dejó Aquitania en manos de los francos, cuya progresión solo fue interrumpida por la intervención de los ostrogodos. Pero los francos no desistieron de proseguir su marcha hacia el sur, y en el siglo VII apoyaron las revueltas suscitadas en la Narbonense en contra de Toledo, en particular la del duque Paulus, aplastada por el rey Wamba en el 673.

En el siguiente siglo, los francos emprendieron la conquista de la Narbonense, caída en poder de los musulmanes en el año 719, y consiguieron, entre el 759 y el 767, apoderarse de la mayor parte de su territorio. El intento del rey Carlos de cruzar los Pirineos en el año 778 resultó en una derrota, pero ya en el 785 Gerona caía ante el ejército franco. Los cristianos, que conocían las obras históricas de Isidoro de Sevilla y de Julián de Toledo, sabían que los visigodos eran un pueblo infinitamente superior a los demás, que la propia Roma había sido sometida por ellos y que los francos eran sus enemigos, siempre dispuestos a colaborar con las sediciones para arrebatar más territorio a los hispanos¹⁷. El anónimo autor de la *Historia* llamada *Silense* se hizo todavía eco de esa tradición hacia 1115-1120, al evocar el *furor* y la *ferocitas Francorum*, así como su avaricia y su propensión a la corrupción¹⁸.

Criados dentro de esa tradición, Alfonso II y su corte no podían ver en los francos a posibles aliados ni podían tenerles admiración. El poder acumulado por Carlomagno,

16 Castela Rey, Ofelia, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela, 1985. Rucquoi, Adeline, “Clavijo: Saint Jacques matamore?”, *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 10, 2007, p. 48-58.

17 Rodríguez Alonso, Cristóbal, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, en part. cap. 66-70: “Recapitulatio”. Sancti Iuliani Toletanae Sedes Episcopi, *Opera*, CXV, Pars I, Turnhout, Brepols, 1976, cap. 5-9.

18 *Historia Silense*, ed. Pérez de Urbel, Justo & González Ruiz-Zorrilla, Atilano, Madrid, 1959, p. 166-117 y 130.

al que apoyaba el obispo de Roma, hacía sin embargo de él una pieza del juego político que no se debía desdeñar. Las embajadas enviadas desde Oviedo, reseñadas en los *Annales regni Francorum*, datan de los años 797 y 798. Hablando de la primera, el cronista se limitó a señalar que el rey Carlos recibió un enviado de Alfonso, rey de Asturias y Galicia, que llegaba con regalos; con fecha del año siguiente, indicó que Froila, embajador de Alfonso, rey de Asturias y de Galicia, le ofreció una hermosísima tienda –*papilionem mirae pulchritudinis praesentans*–. La segunda embajada, conducida por Froila y Basiliscus, tuvo lugar a finales del año 798, después de la toma de Lisboa por Alfonso, que obsequió al rey de los francos con armas, mulas y cautivos moros¹⁹.

El mandar a reyes y papas regalos procedentes del botín obtenido tras una victoria militar era una señal de amistad, pero sobre todo la demostración del poder militar de quien los había ganado y los regalaba. De hecho, el reino de Alfonso el Casto tuvo que hacer frente a varias campañas organizadas desde Córdoba, y la tienda pudo ser ganada, o recuperada, después de una retirada de las tropas de ‘Abd al-Karim²⁰. Sin embargo, el cronista franco Eginhardo, siempre presto a ensalzar a su rey, no quiso interpretar el gesto de Alfonso como muestra de, por lo menos, igualdad, y prefirió escribir que el rey Carlos creó estrechas relaciones con el rey de Galicia y Asturias, hasta el punto de que, en sus cartas, este se presentaba como *proprium* –“propiedad”, vasallo o siervo– del monarca franco²¹. No deja de ser llamativo el hecho de que esta mención encabece el capítulo en el que Eginhardo señala las buenas relaciones asimismo mantenidas, según él, con el rey de los escotos, el de Persia y los emperadores de Constantinopla; pero las cartas a las que alude y que lo probarían no existen²². Obviando, pues, las licencias de Eginhardo, el escueto texto de los *Annales regni Francorum* revela solamente la existencia de dos embajadas procedentes de Oviedo entre el 797 y el 798, con regalos para el rey Carlos, probablemente destinados a mostrar el poder de quien reinaba en *Hispania*, veinte años después de la derrota de Roncesvalles.

La “ayuda” prestada por el emperador de Aquisgrán a unos reyes de la Península que la solicitaban existió solo bajo la pluma de Eginhardo, por mucho que la historiografía haya difundido el tema hasta nuestros días²³. En el contexto de finales del siglo VIII y principios del IX, los francos seguían siendo los enemigos de los “hispanos”. Lo atestigua también la leyenda, presente ya a principios del siglo XII en la *Historia* llamada

19 *Annales regni Francorum / Annales Laurissenses maiores*, ed. Kurze, F., MGH, SS, tomo I, 1895, p. 183-184.

20 Sánchez Albornoz, Claudio, *Orígenes de la nación española...*, op. cit., p. 134-143.

21 Eginhard, *Vie de Charlemagne*, ed. Sot, Michel & Veyrard-Cosme, Christiane, Paris, 2014, p. 34.

22 Sénac, Philippe, *Les Carolingiens et al-Andalus (VIII^e-IX^e siècles)*, Paris, 2002, p. 61, lleva aún más lejos la lisonjera interpretación de Eginhardo, y afirma que “Le souverain franc reçut également à Heerstall en 797 une ambassade du roi Alphonse II des Asturies qui lui apprit que ce monarque était prêt à reconnaître l'autorité de Charles et à le soutenir si une expédition militaire était menée au-delà des Pyrénées”. La referencia a la que reenvía el autor (MGH, SS I, p. 183) dice solamente: “... [Carolus] ibi legatum Hadefonsi, regis Asturiae atque Galleciae, dona sibi deferentem suscepit”, completada en la página siguiente con: “Venit etiam et legatus Hadefonsi, regis Gallaeciae et Asturiae, nomine Froila, papilionem mirae puchritudinis praesentans”.

23 Por ejemplo en García de Cortázar, José Ángel, *La época medieval*, t. II de *Historia de España Alfaguara*, Madrid, 1981, p. 111-112.

Silense, de Bernaldo del Carpio, que impide a los francos, conducidos por Rolando, entrar en la Península, porque los españoles, dice la versión del *De rebus Hispaniae liber* del siglo XIII “*malebant enim mori liberi quam in Francorum degenerare servitute*”²⁴.

Obispos de Roma

Una vez descartada la interpretación que hace de Alfonso un vasallo de Carlomagno, interpretación que tiene como fin la exaltación de un rey que poco después fue coronado emperador, queda la tradicional enemistad y desconfianza que siempre rigieron las relaciones entre visigodos y francos. Estos últimos se beneficiaban además del apoyo del papa, apoyo más teórico que práctico pero reforzado por la fabricación del *Constitutum Constantini*.

Las relaciones con los obispos de Roma eran difíciles. Desde los inicios, la Iglesia hispana vivía en cuasi autarquía con relación a Roma, mientras mantenía con las Iglesias orientales lazos mucho más estrechos, en particular con varias comunidades nestorianas²⁵. Un siglo antes de Mauregato, el metropolitano de Toledo, Julián (679-690) había mantenido una polémica con los teólogos romanos después de que el papa León II hubiera intentado imponer los cánones del III Concilio de Constantinopla a la Iglesia de España, y sus dos obras, el *Apologeticum fidei* y el *Apologeticum de tribus capitulis*, fueron incorporadas a las actas de los concilios toledanos XIV y XV²⁶. De hecho, excepto el palio concedido en agosto de 599 a Leandro, metropolitano de Hispalis, por el papa Gregorio Magno, ningún obispo o metropolitano hispano solicitó o recibió el mismo a lo largo de los siglos VII y VIII²⁷. Y aunque en el año 731 un obispo Sinderedus de España asistiera al sínodo convocado por Gregorio III para disertar sobre las imágenes²⁸, fiel a la tradición imperial, fue el rey Alfonso II quien erigió en su capital, Oviedo, la sede de una diócesis en la primera década del siglo IX, nombrando a Adulfus como primer obispo²⁹. Quizás fuera también una manifestación de la independencia de la Iglesia hispana el que las iglesias fundadas por el rey, como San Julián de los Prados, no tuviesen representaciones de Cristo, la Virgen, los apóstoles o los santos, cuando en el 769 un concilio reunido por el papa Esteban III había condenado el iconoclasmo³⁰.

24 Rodericus Ximenius de Rada, *Opera*, ed. de Lorenzana, Francisco, Madrid, 1793, p. 83-84. Rucquoi, Adeline, “La France dans historiographie médiévale castillane”, *Annales E.S.C.*, mai-juin, n°3, (1989) p. 677-689.

25 Ubierna, Pablo, “Reflexiones sobre el adopcionismo, la Cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia”, *Temas Medievales*, 10 (2000-2001), p. 95-116.

26 González Ruiz, Ramón, “San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo”, *Anales Toledanos*, 32 (1996), p. 7-21.

27 Martí Bonet, José, *Roma y las Iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de Occidente*, Barcelona, 1976.

28 *MGH, Epist.*, t. III, p. 706, l. 29, y p. 724, l. 6.

29 Risco, Manuel, *España Sagrada*, vol. XXXVII, Madrid, 1789, p. 163-166.

30 *Le Liber pontificalis*, ed. Duchesne, abbé Louis, t. I, Paris, 1886, p. 476-477. Schlunk, Helmut & Berenguer, Magín, *La pintura mural asturiana*, Oviedo, 1957, reed. 1991.

En Roma, los papas Zacharías (741-752), Esteban II (752-757) y Pablo I (757-767) tuvieron que hacer frente a la amenaza lombarda y solicitaron para ello la ayuda del rey de los francos, Pipino. Refugiado en la abadía de Saint-Denis, Esteban II ungió el 28 de julio de 754 al rey y a sus hijos, legitimando así la dinastía carolingia, que había suplantado a la merovingia³¹. El papa Adriano I (772-795) tuvo que pedir también la ayuda de los francos; así, antes de derrotar a los lombardos en Pavia y añadir a sus títulos el de rey de los lombardos, Carlomagno acudió a Roma en la primavera del año 774, donde lo recibió el papa con todos los honores. El autor del *Liber pontificalis* atribuye luego al papa Adriano la restauración y el embellecimiento de innumerables iglesias de Roma, así como el cuidado de los pobres. No menciona en cambio el interés que mostró entonces por la Península el pontífice, y que se debe probablemente a la influencia franca.

Hacia el año 780, el arzobispo Wulcario de Sens († 785) sugirió al papa que enviase a España a Egila, al que él mismo ordenaría obispo, para enmendar los errores de la Iglesia peninsular. Adriano aceptó y encomendó a Egila que restableciera la ortodoxia de la fe, impusiera la fecha canónica para la Pascua, excomulgara a los que comían carne sin sangrar de animales o cerdos, erradicara las ideas relativas a la predestinación, al libre albedrío, a la estrecha coexistencia con los “judíos y paganos no bautizados”, así como todas las herejías, antiguamente incluidas “en los dogmas de Prisciliano”³². Pocos años después de la fracasada expedición a los Pirineos, Egila aparecía a la vez como un agente de los francos y como el emisario de un papa deseoso de extender su autoridad y poder sobre España.

Por esas mismas fechas, dentro de la Península, un tal Migecio afirmaba, entre otras aserciones, que Roma era la única sede legítima de la Iglesia, al ser la nueva Jerusalén del Apocalipsis. El metropolitano de Toledo, Elipando, le recordó entonces que la Iglesia no se encontraba solo en Roma sino en todos los lugares donde había santos, que la piedra sobre la que había sido fundada la Iglesia no era Roma sino la *universali ecclesia catholica per universum orbem terrarum in pace diffusa*, y reivindicó así la autonomía de su Iglesia y su propio papel como *firmitas fidei*³³. Un siglo después de Julián de Toledo, la rivalidad entre la Iglesia romana y la hispana seguía muy viva.

Enviado de Carlomagno y emisario del papa en España, Egila aceptó la sede de Elvira y se asoció con Migecio. Elipando de Toledo convocó entonces un concilio que condenó una doctrina que, según el texto, se encontraba muy difundida entre los *ispanitanos*. Poco después –hacia los años 786 o 787–, el papa Adriano I^o mandó una carta a los *dilectissimis nobis omnibus episcopis per universam Spaniam commorantibus*, en la que explicaba que el nombramiento de Egila se debía solamente a Wulcario de Sens –muerto

31 *Le Liber pontificalis*, t. I, *op. cit.*, p. 448.

32 Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, Madrid, 2004, p. 382-395.

33 *Corpus scriptorum muzarabicorum*, ed. Gil, Iohannes, Madrid, 1973, t. I, p. 77-78: “Nos vero e contrario, non de sola Roma Dominum Petro dixisse credimus «Tu es Petrus», iscilicet firmitas fidei, «et super hanc petram edificabo ecclesiam meam», set de universali ecclesia catholica per universum orbem terrarum in pace diffusa...”.

en 785-, que Egila no era canónico y que además había caído en la herejía de Migecio, además, saliendo de su misión, había aceptado una sede episcopal. Migecio, que apoyaba las reivindicaciones romanas, era pues un hereje, como había afirmado Elipando.

Pero el papa y su principal aliado, Carlomagno, podían contar con otros partidarios a la hora de intentar someter a los españoles, aliados que se encontraban dentro de la Península. En esa misma carta a los obispos hispanos, Adriano I refutó las opiniones de algunos obispos “que tienen su sede ahí, a saber, Elipando y Ascárico con otros que están de acuerdo con ellos, [que] no se avergüenzan de proclamar que es adoptivo el Hijo de Dios, afirmación que ninguno, por muy hereje, que sea, se atrevió a vociferar, sino el pérfido Nestorio, que afirmó que el Hijo de Dios era sólo un hombre”. El papa aprovechaba la acusación, conocida por él a través de Egila o directamente por Beato o Fidel, para animar a los obispos a mantener “en primer lugar la confesión de san Pedro, príncipe de los Apóstoles y clavígero del Reino de los cielos”³⁴. Roma reivindicaba su papel de cabeza de la Iglesia.

La alianza del obispo de Roma con el rey de los francos significaba que dos adversarios de los cristianos de España constituían en adelante un solo frente. A raíz de la visita hecha en el 774 por Carlomagno a Adriano I, este había regalado al hijo de Pipino una colección canónica, con un poema dedicatorio y acróstico, cuyas primeras letras de los versos se leen: *Domino eccel. filio Carulo magno regi Hadrianus papa*³⁵. ¿Conoció Beato este poema cuando redactó el himno acróstico *O Dei Verbum*?

Los “hispani”

En su deseo de quedar como los únicos herederos del reino que había desaparecido con la muerte del rey Rodrigo en la batalla de Guadalete en el 711, los cristianos del norte de la Península entraban finalmente en competición con los del sur, que por el año 800 constituían todavía la inmensa mayoría de la población de al-Ándalus o que habían huido al norte de los Pirineos y desempeñaban a veces importantes funciones en la corte franca³⁶. Los textos los llaman preferentemente *hispani* o procedentes de la *Spania*³⁷. Su nombre indica claramente que ellos podían reivindicar ser los herederos

34 Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, op. cit., p. 420-429, en part. p. 422: “Porro et de partibus vestris pervenit ad nos lugubre capitulum, quod quidam episcopi ibidem degentes, videlicet Elipandus et Ascaricus, cum aliis eorum consentaneis, filium Dei adoptivum confiteri non erubescunt, quod nullus, quamlibet haeresiarcha, telam blasphemiam ausus est oblatare, nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confessu est Filium”.

35 *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 516.

36 Riché, Pierre, “Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien”, en *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. Fontaine, Jacques, Madrid, 1992, p. 177-183.

37 En el 854, el abad Fatalis recuerda que, *dum de ipsa Spania in regione ista ingressus fuisti*, el rey Ramiro I (842-850) le hizo donación del monasterio de San Julián de Samos y consigue una confirmación de Ordoño I (Lucas Álvarez, Manuel, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, 1986, n.º 41, p. 135-137).

del reino visigodo. Y, entre ellos, el flamante metropolitano de Toledo, Elipando, miraba con desdén y ejercitaba contra ciertos clérigos del norte su ironía y su desprecio.

En el Reino de Oviedo, para contrarrestar las influencias que procedían del sur, surgieron dos elementos que vertebraron a la postre la política regia.

El primero de esos elementos es la controversia que opuso, en una fecha indeterminada, el metropolitano Elipando de Toledo a un cierto obispo Eterio de Osma, entonces *in partibus*, un abad Fidel y un tal Beato, controversia teológica que tenía como objeto el Hijo de Dios. Aparentemente la polémica fue iniciada por Elipando, que acusó a Fidel, Eterio y Beato de herejía. Beato reproduce esa carta en su *Apologeticum*, redactado en el año 785, aunque no podemos estar seguros de que esa fuera la carta recibida, ni que el “símbolo de la fe” que Beato atribuye a Elipando sea realmente fidedigno, en la medida en que son textos ideológicos y políticos³⁸. En la carta que mandó a Fidel en octubre de 785, sin embargo, Elipando señala que, al contrario del obispo Ascárico, que le sometió a unas preguntas, Beato y Felix, “llevándome la contraria o tratándome como un ignorante, no pretendieron preguntarme sino enseñarme qué era lo ortodoxo”, y le insta a extirpar “totalmente de los confines de Asturias la herejía beatiana”³⁹.

Al tomar como protagonistas de su carta a tres personajes del norte –un obispo, un abad y un *presbiter*–, Elipando mostraba que su autoridad se extendía sobre toda la Península. Poco antes había convocado el concilio en Sevilla en el que se condenaron las ideas de Migecio, quien, según sus adversarios, decía que las tres personas de la Santa Trinidad eran David, Jesús y san Pablo, dudaba de la santidad de los sacerdotes, criticaba que los cristianos comieran con los infieles y, lo vimos ya, afirmaba que Roma era la única sede legítima de la Iglesia⁴⁰.

Elipando podía así presumir de su papel de garante de la ortodoxia de la fe cristiana, y su carta a Beato y sus compañeros lo demostraba. A Fidel le escribió que “nunca se ha oído que los lebaniegos hayan enseñado a los de Toledo. Todo el mundo sabe que esta sede brilló por sus santas doctrinas desde el mismo inicio de la fe y que nunca fue origen de cisma alguno”⁴¹. Pero la autoridad reivindicada por el metropolitano de Toledo se extendía incluso más allá de los Pirineos, como lo atestiguan tanto la carta que dirigió a los obispos de las Galias, de Aquitania y de Austria (¿Austrasia? o ¿Asturias?) que los pone en guardia frente a la “palabra viperina y el hedor sulfúreo de, por antífrasis, Beato, nefando presbítero de Asturias, pseudocristo y

38 Beato de Liébana, *Obras completas*, I, *op. cit.*, p. 698-953. La “carta” se encuentra p. 743-745 y el “símbolo” p. 736-741. En el volumen: Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, los textos se publican fuera de su contexto en las p. 414-417 (*Epistola ad Fidelem*) y p. 412-415 (*Incipit Symbolum fidei Elipandianae*).

39 Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, *op. cit.*, p. 416.

40 *Corpus scriptorum muzarabicorum*, p. 68-69 y 73. Migne, *Patrologia Latina*, t. 96, c. 918: “Quia ignominia erit mihi, si in traditione Toletana hoc malum fuerit auditum; ut quod ego et caeteri fratres mei in Ispalitanis tanto tempore dijudicavimus, et Deo auxiliante, tam in festis paschaliis quam in caeteris erroribus Migetianorum haeresim emendavimus”.

41 Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, *op. cit.*, p. 416-417.

pseudoprofeta”, como la que mandó al rey Carlos, “íclito señor y glorioso príncipe de diversos pueblos” para recordarle que los asuntos eclesiásticos incumbían a los obispos y no a los emperadores⁴². Elipando se mostraba con ello el digno heredero de un Osio de Córdoba, reprochándole a Constantino II su intromisión en controversias eclesiásticas, o el émulo de su coetáneo, el patriarca de la Iglesia de Oriente, Timoteo I (780-823), que reclamaba también la independencia del clero en materia doctrinal⁴³.

Ni Beato ni la corte del rey Carlos estaban dispuestos a aceptar la autoridad reivindicada por el sucesor de Eugenio, Ildefonso o Julián de Toledo. La corte franca tachó las propuestas del metropolitano –por lo menos las que llegaron hasta allí– de “nestorianas”, opinión que se refleja en la carta enviada a los obispos de España por el papa Adriano I. Sabemos que, tal y como lo afirmó el propio Elipando, esta acusación no tenía fundamento⁴⁴. Sabemos también que, dentro de un ambiente cultural tan profundamente impregnado por el derecho romano como el hispano, la aserción de una “adopción” por el Padre de la naturaleza humana de su Hijo era perfectamente ortodoxa y reforzaba a la vez la doctrina de la doble naturaleza de Cristo y la de la Virgen María como “madre de Dios”⁴⁵. Beato, sin embargo, vivía convencido del inminente fin del mundo, motivo probable por el cual se había alejado de la corte real y había encontrado refugio en el monasterio de San Martín de Turieno, donde se acababa de trasladar el cuerpo del santo obispo de Astorga, Toribio († 476). Toribio era famoso por haber recibido del papa León I Magno, según el *Legionario Asturicense*, el encargo de erradicar los focos de priscilianismo que aún subsistían en el noroeste de la Península⁴⁶.

¿Se sentía Beato investido de la misión de extirpar las herejías de su tiempo para precipitar la Parusía? ¿Tenía como fin, al suscitar esa controversia con el metropolitano de Toledo, reivindicar la autonomía eclesiástica, y doctrinal, del reino que se presentaba como el *haeres* del de Toledo? ¿Estaba Beato en contacto con los prelados de origen hispano que asesoraban al rey de los francos? La rapidez con la cual la corte carolingia conoció la polémica, la carta que envió Adriano I a los obispos españoles, la condena que se pronunció en el Concilio de Frankfurt en el 794, y las cartas intercambiadas entre Alcuino, el *deliciosus ipsius regis*, como lo califica el autor del *Liber pontificalis*⁴⁷, y Elipando ponen de manifiesto la publicidad que se le dio a la querrela⁴⁸.

42 *Corpus scriptorum muzarabiorum*, p. 82-95 y 93-95. Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, *op. cit.*, p. 436-452 y 452-457.

43 Ubierna, Pablo, “Reflexiones sobre el adopcionismo...”, *op. cit.*, p. 112-114.

44 Cavadini, John C., *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia, 1993.

45 Rucquoi, Adeline, “Élipand et l’adoptionisme. Quelques hypothèses”, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 2008, Paris (2015), p. 292-309. Elipando sostenía, según sus adversarios, que Cristo era hijo de Dios en tanto que Dios, y también en tanto que hombre ya que había sido “adoptado” por Dios como tal. En derecho romano, no existe la filiación paterna “biológica” y, para establecer la filiación, el padre solía levantar al recién nacido en sus brazos, haciendo así el rito de la adopción. De no hacerlo, el hijo heredaba solamente la condición de su madre.

46 *Acta Sanctorum, Aprilis*, t. II, 1675, p. 421-423.

47 *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 494.

48 Todas las piezas relativas a la controversia se encuentran publicadas en Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, *op. cit.*

La respuesta, cortante e insultante, de Elipando a Alcuino, al que llama simple “diácono y no ministro de Cristo” y al que acusa de ser seguidor de Beato, “discípulo del Anticristo, maloliente por la inmundicia de la carne, alejado del altar de Dios, falso Cristo y falso profeta”, se debe probablemente a una reacción excesiva frente a lo que debía de parecerle una injerencia intolerable. ¿Sabía además Elipando algo de la vida de Beato que desconocemos? ¿Debemos entender lo de “alejado del altar de Dios” como un exilio debido a alguna falta grave que lo hubiera apartado del oficio eclesiástico? ¿A qué se refiere Elipando cuando habla, a propósito de Beato, de la “inmundicia de la carne”? Más adelante, en la carta a Alcuino, Elipando exalta las virtudes de Felix, obispo de Urgel, “rebotante de caridad desde joven, casto y ornado de virtudes”, que, de alguna forma, opone a los vicios de Beato, y le recuerda además a su interlocutor que es propietario de 20.000 siervos y que las riquezas pueden hacerle perder la sabiduría que desciende de lo alto. Elipando apoya finalmente su argumento sobre la *epistula dogmatica* del papa León Magno a Flaviano contra la herejía de Eutiques⁴⁹. No hay que olvidar, como subraya Alberto del Campo Hernández, que si la carta se redactó en el otoño del 798 lo fue poco después de la trágica *jornada del foso*, en la que perecieron muchísimos toledanos⁵⁰.

La polémica suscitada entre el *presbiter* de Liébana y el metropolitano de Toledo no parece haber tenido gran eco en la corte de Mauregato y de Alfonso II. No encontramos intervenciones reales ni mención de los reyes en los textos de la querrela, que se ciñó al campo eclesiástico y le permitió a Carlomagno convocar un concilio y presentarse como un emperador poniendo fin a una grave herejía⁵¹. No obstante, la querrela beneficiaba indirectamente al Reino de Oviedo al manifestar su independencia frente a Toledo.

La reivindicación de Santiago, dueño de *Ispania*, cabeza, tutor y protector que debe llevar al rey, al clero y al pueblo hacia la gloria eterna –como dice el himno *O Dei Verbum*– se fundaba a la vez en la *passio sancti Iacobi*, sacada en parte de Eusebio de Cesárea, y en la tradición de una evangelización de la Península por el hijo de Zebedeo, tradición confirmada en el *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla. Pero el sur de España conservaba otra tradición, que podía ser más peligrosa: la de una evangelización por siete “varones apostólicos”, enviados desde Roma por san Pedro y san Pablo. Aceptar esa tradición era reconocer el papel primordial de san Pedro, o sea, el de Roma, en la cristianización de la Península, y eso en un momento en que el obispo de Roma, refrendado por el *Constitutum Constantini*, podía reclamar los poderes imperiales en Occidente.

49 Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias*, op. cit., p. 529-549. Hefelé, Charles Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, 1^{re} partie, Paris, 1908, p. 567-580.

50 Crego Gómez, María, “La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Fadl Allah al-Umari. Edición y traducción”, *Al-Andalus-Magreb. Estudios árabes e islámicos*, 14 (2007), p. 269-275. ID., “Análisis historiográfico de la Jornada del Foso”, *Philologia Hispalensis*, 26, 3-4, 2012, p. 7-29.

51 Ubierna, Pablo, “Reflexiones sobre el adopcionismo...”, op. cit., p. 95.

Estos primeros difusores del Evangelio estaban además todos enterrados en las sedes que ellos mismos habían fundado a lo largo de la Bética: Torcuato, en Guadix; Tesifonte, en Berja; Indalecio, en Pechina; Segundo, en Abila o Ávila; Eufrasio, en Andújar; Cecilio, en Illiberis (Granada); y Hesiquio, en Cazorla o Cieza. Su culto se extendía entonces más allá de los Pirineos, como lo atestigua el manuscrito conocido como *Martirologio de Lyon* (BNF, Ms. Lat. 3879), de la primera mitad del siglo IX, probablemente anterior incluso al año 806. Los siete varones apostólicos figuran en él con la fecha del 15 de mayo, y el texto explica que “*Romae a sanctis Apostolis episcopi ordinati, et ad praedicandum verbum Dei ad Hispanias tunc adhuc gentili errore implicatas directi sunt*”⁵².

El *Pasionario* español que dio lugar a esa mención fue, con toda probabilidad, contemporáneo de Beato y, al igual que el himno *Urbis romulea iam toga candida*, que alababa a san Torcuato y sus compañeros⁵³, habría sido compuesto durante el episcopado de Cixila de Toledo (774-783) o poco después: la evocación del Verbo de Dios, en vez de la versión “*fidei relatio*” del himno, o de la “*ad tradendam in Spania catholicam fidem*”, que consta en los textos del siglo X⁵⁴, puede haber incitado a Beato a iniciar su himno a Santiago con esa misma expresión. O el *Martirologio de Lyon* quiso utilizar las palabras de Beato en su texto para reivindicar a los primeros evangelizadores de la Península.

La presencia de numerosos santos venerados en España en ese *Martirologio* se explica indudablemente por la presencia en Lyon de un *Pasionario* hispano, de origen visigodo o toledano. Tal presencia no debe sorprendernos. Entre 799 y 816, el obispo de Lyon fue Leidrado, quien había sido enviado a España en el 797 por el rey de los francos para convocar a Félix de Urgel y erradicar la herejía adopcianista; bajo su autoridad estudió en Lyon el hispano Claudio, el futuro obispo de Turín. Sucedió a Leidrado en Lyon Agobardo (816-835 y 838-840), también hispano, que tuvo entre sus colaboradores al diácono Florus, autor de otro *Martirologio*⁵⁵.

En un brillante ensayo, Luís García Moreno emite la hipótesis que los tres folios que faltan actualmente en los dos ejemplares conocidos del tratado *Liber de habitu clericorum* del clérigo Leovigildo fueron destruidos por el P. Enrique Flórez, en el siglo XVIII, precisamente porque contenían el relato de la evangelización por los siete

52 Quentin, D. Henri, *Les Martyrologues historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain*, Paris, 1908, p. 136-221, señala en las p. 192-193 la mención de los siete varones apostólicos en el *Martirologio de Lyon* (BNF, Ms. Lat. 3879).

53 *Analecta hymnica Medii Aevi*, XXVII: *Hymnodia gothica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, ed. Blume, Clemens, Leipzig, 1897, p. 253-255.

54 Fábrega Grau, Ángel, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, t. I, Madrid-Barcelona, 1953, p. 125-130, y t. II, Madrid-Barcelona, 1955, p. 255-260.

55 Boshof, Egon, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Köln & Wien, 1969. Boulhol, Pascal, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien (...)*, Paris, 2002.

varones⁵⁶. Luís García Moreno considera que tanto el himno *Urbis romulea* como la leyenda de la evangelización de la Península pueden datar del episcopado de Elipando de Toledo, aunque este no mencione esa tradición en la controversia. Serían, para García Moreno, una “afilada arma del choque del episcopado hispano conducido por su primado Elipando con Roma y contra aquellas iglesias que decían apoyar sus puntos de vista doctrinales y su potestad disciplinar en la autoridad del Pontífice romano”⁵⁷. No nos parece sin embargo que, si esos textos fueron elaborados a finales del siglo VIII, lo hayan sido bajo la autoridad de Elipando, que en ningún momento menciona esa tradición en sus diversos escritos.

En todo caso, el hecho es que la tradición de una evangelización de España a partir, y bajo los auspicios, de Roma se difundía en la *Spania* y, merced a los emigrados, en parte del reino, luego imperio, de los francos. Los “varones apostólicos” habían fundado iglesias en las que descansaban sus restos, y todas se encontraban en el territorio dominado por los musulmanes. Frente a esa “legitimidad”, resultaba imprescindible que Santiago, “tutor y protector” del rey, del clero y del pueblo cristiano, estuviese sepultado en algún lugar del reino de Alfonso II el Casto. Luis García Moreno explica que, una vez desaparecidos los principales personajes de la controversia, fuesen Elipando, Beato, Carlomagno o Adriano I –dice textualmente: “Elipando y los suyos habían sido derrotados, y estaban muertos, despojados de sus cátedras o proclamaban la victoria del lebaniego”–, se afianzaba el Reino de Oviedo y se pudo inventar el sepulcro del apóstol Santiago en un remoto lugar de la diócesis de Iria.

Efectivamente, después del año 814 habían desaparecido los protagonistas de la querella, pero los rivales o enemigos del reino seguían siendo los mismos.

El imperio carolingio al norte, tras la toma de Barcelona en el 801, extendía su dominio sobre una serie de pequeños condados situados por las dos vertientes de los Pirineos, que constituían lo que llamamos la Marca Hispánica.

Los papas de principios del siglo IX mantenían estrechas relaciones con los emperadores: Esteban IV coronó a Luis el Piadoso (814-840) en Reims en 816 e hizo arzobispo al hispano Teodulfo de Orléans; Pascual I y Eugenio II se esforzaron en seguir la política de Adriano de primacía de la sede romana dentro de la alianza con el emperador –Eugenio II firmó en 824 la *Constitutio romana* que reconocía la autoridad del emperador sobre Roma y sobre la elección de los papas–; y Gregorio IV (827-844), al que el emperador dio su aprobación en el año 828, intervino a partir del año siguiente en las querellas entre Luís el Piadoso y sus hijos, lo que le valió la

56 García Moreno, Luis A., “Santiago y los Varones Apostólicos en la España altomedieval. ¿Enfrentados o complementarios?”, *El Mediterráneo en el origen* (IXº Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas, Valencia, 20-23 octubre 2011), Valencia, 2012, p. 15-26. *ID.*, “Un imperdonable acto del Padre Flórez contra las antigüedades cristianas de España”, en *Estudios de historia antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*, ed. Abascal Palazón, Juan Manuel, León-Sevilla, 2012, p. 275-286.

57 García Moreno, Luis A., “Santiago y los Varones Apostólicos...”, *op. cit.*, p. 21.

oposición de los obispos francos, que no reconocieron sus reivindicaciones frente a las del emperador.

En el sur de la Península, los emires de Córdoba tenían que hacer frente a múltiples sublevaciones internas, en Zaragoza, Toledo, Córdoba y Mérida en particular, y al-Hakam solo pudo enviar dos expediciones contra los cristianos del norte, en el 803 y el 816. Su hijo y sucesor, ‘Abd al-Rahman II (822-852), hostigó las provincias de Álava y Galicia en el norte peninsular con aceifas casi anuales, con la excepción de los años 828-838 y después del 842 hasta el 846 cuando saquearon y quemaron la ciudad de León.

Al sur, dentro del emirato, los cristianos adoptaban progresivamente la lengua árabe, lo que lamentaba el gran erudito Paulo Álvaro († 861), aunque parte de ellos protagonizó la revuelta que dio lugar en la sexta década del siglo a los “mártires de Córdoba”⁵⁸. Sus relaciones con los cristianos del norte no eran malas, y sabemos que Eulogio viajó hasta los Pirineos en el año 848 y encontró en los monasterios de Leyre y Siresa textos que no tenían en el sur. La discusión sobre la doble naturaleza de Cristo, que caracteriza la vida cultural cristiana de al-Ándalus, muestra que Elipando de Toledo tenía todavía adeptos allí que dejaron comentarios en los márgenes de un volumen con textos de san Agustín, san Ambrosio y Virgilio de Tapsis, mientras que la abundancia de volúmenes entonces redactados en al-Ándalus por escribas cristianos muestra la vitalidad de los *scriptoria* en la *Spania* de la primera mitad del siglo IX⁵⁹. No tenemos constancia, en cambio, de manuscritos andaluces con el *Comentario al Apocalipsis* o el *Apologetico* de Beato de Liébana anteriores a 860⁶⁰, lo que viene a infirmar la aserción de Luís García Moreno acerca de la “victoria del lebaniego” en las primeras décadas del siglo. La copia más temprana del *Comentario al Apocalipsis* de Beato en el norte peninsular data, por su parte, de finales del siglo IX, lo que la hace contemporánea de la llamada *Crónica profética*, en un contexto diferente⁶¹. En realidad, los cristianos del sur seguían fieles a su tradición, y la mención de los siete varones apostólicos en un texto del *presbiter* Leovigildo muestra que esa estaba todavía viva en la segunda mitad del siglo⁶².

58 Wolf, Kenneth Baxter, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988.

59 Díaz y Díaz, Manuel C., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, 1995 (los comentarios en las p. 24-32). Aillet, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, 2010, p. 234-236.

60 Díaz y Díaz, Manuel C., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, p. 43-55: manuscrito que contiene el *Apologeticus* (f° 1-88).

61 Díaz y Díaz, Manuel C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, p. 46-47.

62 *Corpus scriptorum muzarabicorum*, II, p. 682.

Santiago

Para afianzar el reino de Oviedo frente a los peligros que podían representar tanto los francos con su fiel aliado, el papa, como los habitantes del sur de la Península, los *hispani* más que los *agareni*, había que unir definitivamente al apóstol Santiago con España. El descubrimiento de su tumba bajo el episcopado de Teodomiro de Iria (p. 818-847) tuvo lugar probablemente alrededor del año 830, durante las treguas con los musulmanes. Frente a la Iglesia de Roma, que afirmaba tener su sede encima de la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo, o a la de Constantinopla, que reivindicaba tener el cuerpo del apóstol Andrés, la presencia de los restos de Santiago en España hacía de esta una sede apostólica semejante e igual a las otras dos, confirmando así su independencia: España había sido evangelizada directamente desde la Tierra Santa, sin pasar por Roma, y su tierra era la última morada terrestre del apóstol mártir.

Frente a los *hispani*, que se volcaban cada vez más hacia el Oriente pero que podían reivindicar una legitimidad visigótica, el descubrimiento del sepulcro de Santiago reforzaba la de los reyes de Oviedo y, de paso, la “victoria” de Beato sobre Elipando de Toledo, condenado en adelante, con sus seguidores, a no ser sino herejes. La noticia del descubrimiento se difundió rápidamente desde la corte regia y tuvo ecos en el norte en la segunda mitad del siglo IX, tal y como se comprueba en los *Martirologios* de Usuardo de Saint-Germain-des-Prés (ca. 867) y de Notker de Sankt Gallen (896)⁶³. A lo largo de los dos siglos siguientes, se adornó el relato de la *traslatio sancti Iacobi* con numerosos elementos procedentes de la tradición de los siete varones apostólicos, como la reina Luparia, el puente que se hundió para salvar a los discípulos, y los siete discípulos de Santiago que acompañaron su cuerpo antes de ir a Roma, donde los ordenaron san Pedro y san Pablo⁶⁴. La dinastía de Alfonso II “fagocitó” progresivamente la tradición andaluza.

Pero esta apropiación de elementos destinados a hacer del hijo de Zebedeo el verdadero *dominus et patronus Hispanie* fue lenta. El descubrimiento de la tumba apostólica en tiempos de Alfonso II el Casto no se reseña en las crónicas que fueron elaboradas en época de Alfonso III el Magno. Ni la versión *Rotense* ni la *Ad Sebastianum* mencionan el acontecimiento, y tampoco la *Albeldense*, mientras que todas alaban las construcciones y restauraciones que hizo el rey en Oviedo, en particular la iglesia de

63 Usuardus, *Martyrologium*, en Migne, *Patrologia Latina*, op. cit., vol. 124, c. 295: “...Natalis beati Jacobi apostoli, fratris Joannis evangelistae, qui ab Herode rege decollatus est. Hujus sacratissima ossa ab Hierosolymis ad Hispanias translata, et in ultimis earum finibus condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur”. Notkerus, *Martyrologium*, en Migne, *Patrologia Latina*, vol. 131, c. 1125: “...Hujus beati apostoli sacratissima ossa ad Hispanias translata, et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur. Nec immerito, quia ejus corporali praesentia et doctrina atque signorum efficacia iidem populi ad Christi fidem conversi referuntur. Ad quorum fidei confirmationem etiam beatissimus apostolus Paulus se iturum esse pollicetur”.

64 Díaz y Díaz, Manuel C., “La *Epistola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi in Galleciam*”, *Compostellanum*, 43, nº 1-4 (1998) (*En Camino hacia la gloria: Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*), p. 517-568.

San Salvador y los Doce Apóstoles. El silencio de los cronistas ha hecho correr ríos de tinta y suscitado numerosas explicaciones. Una de ellas es que, tal y como las llamaron sus editores en 1985, se trata de “crónicas asturianas” y no gallegas. Reflejarían así el punto de vista de los que luchaban contra la influencia de los gallegos en la corte.

Sin embargo, sabemos que hubo una fuerte inmigración de cristianos del sur en las regiones septentrionales en la segunda mitad del siglo IX. Los recién llegados aportaban con ellos las tradiciones visigodas, y Juan Gil Fernández atribuye a esa influencia el hecho de que se presentaran las obras llevadas a cabo por el rey Alfonso II como una *translatio imperii*, insistiendo en su carácter visigodo y en la continuidad que suponía⁶⁵. Si efectivamente hay que atribuir a esos cristianos llegados de la *Spania* la redacción de las crónicas de Alfonso III, entonces se explica también el silencio acerca del descubrimiento de la tumba apostólica.

Más de veinte años después de Alfonso II, en el 858, el rey Ordoño I envió al obispo Ataulfo de Iria sus *pueros et familiares nuncios*, que le confirmaron la donación hecha por Alfonso II en el 834 y ampliaron hasta seis millas el *locus sanctus* alrededor del santuario apostólico⁶⁶. ¿De cuándo data la falsa *Epistola Leonis papae* que inspiró obviamente a Usuardo cuando insertó en su *Martirologio* el dato de la sepultura de Santiago? La escasez de documentos no permite saber si hay que atribuir esa *Epístola* a la chancillería de Ramiro I (842-850) o de Ordoño I (850-866). Ramiro estuvo en Galicia en los inicios de su reinado, cuando contó con los gallegos para derrotar al usurpador Nepociano, y en el 844 mandó tropas para repeler los ataques normandos. Ordoño I, que en su diploma del 858 califica al apóstol como *noster et tocius Hispanie patronus*, se enfrentó a los musulmanes en 852, 855 y 859 y pasó a la historia como el repoblador de León, Astorga, Tui y Amaya, así como de “otras muchas plazas”⁶⁷; el tenor del documento de 858 muestra que el rey en persona no fue a visitar el santuario, pero que se preocupó por él, preocupación que puede haber acompañado la redacción de la *Epístola*. En ella, llama la atención su atribución a un “papa León”. Puede ser la evocación de León Magno, quien envió a Toribio a luchar contra los focos priscilianistas del norte de España y fue el autor de la *Epístola dogmática*, o de León II con quien discrepó Julián de Toledo, o de León III, quien había coronado emperador a Carlomagno medio siglo antes. En todo caso, sea cual fuera el “papa León” de la *Epístola*, atribuirle la noticia de la translación del cuerpo apostólico mostraba que los sucesores de Pedro no solo conocían la existencia de la reliquia y las circunstancias de su traslado desde Tierra Santa sino que eran los primeros en anunciarlo.

No creo que el principal objetivo de los reyes de Oviedo fuera entonces la peregrinación. Esta era interesante en la medida en que los peregrinos ratificaban, por su sola presencia, la del cuerpo de Santiago en España, y difundían luego la noticia en

65 *Crónicas asturianas*, op. cit., p. 67.

66 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, nº 2, p. 52-53.

67 Martínez Díez, Gonzalo, *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, 2 vols., Junta de Castilla y León, 2005, t. I, p. 129-145.

sus tierras. La presencia efectiva de la tumba apostólica confirmaba el relato de una evangelización de España por el apóstol, sin pasar por Roma, garantizando así la independencia eclesiástica y política reivindicada por el reino frente a los francos y a sus aliados, los obispos de Roma. El reino tenía además al apóstol como protector frente a sus enemigos, en particular los musulmanes.

Y, aunque las crónicas escritas en su época lo fuesen quizás por cristianos del sur refugiados en su reino y por ello no mencionaron la invención del sepulcro apostólico, Alfonso III dedicó gran atención al santuario de Galicia. Como hijo del rey Ordoño, confirmó en 862 la concesión de las seis millas y, apenas convertido en rey, confirmó al obispo Araulfo todas las donaciones anteriores. Alfonso el Magno hizo luego numerosas donaciones de tierras y villas a la iglesia de Santiago, y mandó edificar un gran templo que fue consagrado el 6 de mayo de 899. Siete años después, contestó una carta enviada por los canónigos de San Martín de Tours y les señaló, al final de la misiva, que el *tumulus*, donde se producían muchos milagros, se encontraba entre dos ríos, a doce *millia* de Iria⁶⁸.

Alfonso III se había convertido por lo tanto en el guardián de los santos lugares, o por lo menos de un santo lugar al que acudían peregrinos de todas las condiciones y edades, y de regiones cada vez más lejanas. Nadie puso en duda la presencia del cuerpo apostólico en Compostela y, por consiguiente, la relación exclusiva que tenía con el Reino de Oviedo, luego de León, en el siglo X. Por mucho que los cristianos de al-Ándalus callasen la invención de la tumba, ya estaba asegurada la ideología real ovetense o legionense: el reino era el único heredero directo del de Toledo, y la presencia del cuerpo de Santiago, evangelizador de la *Hispania*, confirmaba además su independencia frente a las pretensiones pontificias y al tradicional enemigo, los francos.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 18-XI-2016

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 10-II-2017

68 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, nº 3-19, p. 53-75. López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, Santiago, 1899, ap p.nº xxvii, p. 57-60.

Iberia y el reino franco de Jerusalén

Benjamin Z. Kedar
The Hebrew University of Jerusalem

Resumen: Este artículo presenta datos acerca de la participación de hombres procedentes de Iberia en las cruzadas, así como de las actividades del clero y los nobles de esa misma procedencia en el reino franco de Jerusalén y del asentamiento de pobladores de Iberia en sus ciudades y aldeas. Ofrece también información sobre las peregrinaciones desde Iberia a Tierra Santa y viceversa, así como sobre las numerosas posesiones de la iglesia del Santo Sepulcro en tierras hispanas. Es posible que esta iglesia recibiera esas dádivas a raíz de las súplicas de ayuda y donaciones que llegaron a Iberia desde Jerusalén. Las relaciones entre la iglesia del Santo Sepulcro, en Jerusalén, y de Santiago de Compostela parecen haber sido estrechas, pero no desprovistas de competencia y rivalidad.

Palabras clave: Cruzadas, Peregrinaciones, Jerusalén, Santo Sepulcro, Compostela, Diego Gelmírez, santo Martino de León, Rodrigo González de Lara.

Iberia and the Frankish Kingdom of Jerusalem

Abstract: *The article presents data on Iberian participation in the crusades; on the activities of Iberian clergy and nobles in the Frankish Kingdom of Jerusalem; and on the settling down of Iberian commoners in its towns and villages. Information on pilgrimage from Iberia to the Holy Land and vice versa, and on the numerous Iberian possessions on the Church of the Holy Sepulchre is also presented. These possessions may have been granted to this church in the wake of supplications from Jerusalem for help and donations. The relations between the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem and the church of Santiago de Compostela appear to have been close, yet devoid of competition and rivalry.*

Key words: *Crusades, Pilgrimages, Jerusalem, Holy Sepulchre, Compostella, Diego Gelmírez, Saint Martin of León, Rodrigo González de Lara.*

Iberia e o reino franco de Xerusalén

Resumo: Este artigo presenta datos acerca da participación de homes procedentes de Iberia nas cruzadas, así como das actividades do clero e mais dos nobres desa mesma procedencia no reino franco de Xerusalén e do asentamento de poboadores de Iberia nas súas cidades e aldeas. Ofrece tamén información sobre as peregrinacións desde Iberia a Terra Santa e viceversa, así como sobre as numerosas posesións da igrexa do Santo Sepulcro en terras hispanas. É posible que esta igrexa recibise esas dádivas a raíz das súplicas de axuda e doazóns que chegaron a Iberia desde Xerusalén. As relacións entre a igrexa do Santo Sepulcro en Xerusalén e de Santiago de Compostela parece que foron estreitas, pero non desprovistas de competencia e rivalidade.

Palabras clave: Cruzadas, Peregrinacións, Xerusalén, Santo Sepulcro, Compostela, Diego Xelmírez, santo Martino de León, Rodrigo González de Lara.

Cuando, en tempos de la Primera Cruzada, el papa Urbano II exhortó a los condes de Cataluña a que recuparan Tarragona, ganando a cambio la absolución de sus pecados, dejó claro que los que de entre ellos quisieran ir a Asia –es decir, incorporarse a la cruzada a Jerusalén– deberían manifestar su piedad luchando en su propio país, “porque no hay virtud en rescatar a cristianos de manos de los sarracenos en un lugar exponiéndolos a la tiranía y a la opresión sarracena en otro”¹. Y cuando en la primavera de 1099 llegó a Roma Bernardo, arzobispo de Toledo, que había tomado la cruz y tenía la intención de embarcar rumbo a Siria para integrarse allí en las filas de la Primera Cruzada, Urbano II le prohibió hacerlo y le ordenó regresar a su sede, que había sido establecida tras la toma de Toledo a los musulmanes catorce años antes. El papa, según escribe Rodrigo Jiménez de Rada, quería asegurarse así de que la Iglesia de Toledo, recientemente implantada, no se viera en peligro a causa de la ausencia de su pastor². Es evidente que Urbano II promovió la lucha tanto en Oriente como en Occidente pero, en el caso de los cristianos ibéricos, pensaba que debían confinar sus esfuerzos al ámbito local. Del mismo modo, en 1100 y 1101, el papa Pascual II prohibió a los caballeros y clérigos de Castilla-León incorporarse a la cruzada a Jerusalén y los hizo regresar para defender su país natal en peligro³. Un concilio reunido en Coimbra en 1145, prohibió a los cristianos ir a

1 *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania pontificia I: Katalanien*, Kehr, P. (ed.), Göttingen, 1970 (Berlin, 1926), n.º 23, p. 287-288. Erdmann fecha de forma convincente la carta del papa entre 1096 y 1099: Erdmann, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 294, n. 37.

2 Rodericus Ximinius de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, VI, 26, Fernández Valverde, J. (ed.), CCCM 72, Turnhout, 1987, p. 209; para la fecha véase Erdmann, C., *Die Entstehung*, op. cit., p. 295, n. 38. Véase también Defourneaux, M., *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1949, p. 35.

3 *Historia Compostellana* 1.9, 39, Falque Rey, E., (ed.), CCCM 70, Turnhout, 1988, p. 25, 77-78; cf. Reilly, B.F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, 1988, p. 301. Véase también Barton, S., *The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castile*, Cambridge, 1997, p. 155-156; Purkis, W.J., *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095-c. 1187*, Woodbridge, 2008, p. 120-128.

Jerusalén, exhortándolos a acudir en defensa del castillo de Leiria (al suroeste de Coimbra) y de Extremadura⁴. En 1196 –un año después de la victoria almohade en Alarcos– el papa Celestino III desligó a Diego López II de Haro, el portaestandarte del rey Alfonso VIII de Castilla, del voto que había hecho de ir a Jerusalén y defender la *orientalis terra*, conmutándolo por su lucha contra los bárbaros que recientemente habían invadido España. Una lucha más fácil, puesto que se llevaría a cabo, como señalaba, “en su provincia natal”⁵. No fue sino tras la caída definitiva de Jerusalén, en 1244, que el papa Inocencio IV pidió al rey Jaime I de Aragón y a Alfonso, hermano del rey de Portugal, que acudieran en ayuda del Oriente latino, prometiendo la absolución de los pecados a los futuros cruzados⁶.

Con todo, la Península Ibérica sí estuvo en alguna medida representada en las expediciones cruzadas que se encaminaron al Este. Ekkehard de Aura, en la versión de su crónica terminada en 1106, menciona entre los participantes en la Primera Cruzada a algunos procedentes de Galicia⁷. Sigebert de Gembloux (m. 1112), en otra lista similar, menciona a hombres llegados *ab Hispania*⁸. Otros cronistas hacen referencia a participantes específicos llegados de la Península: La *Historia peregrinorum euntium Jerusalemam* cuenta que el conde Gausfred de Rosselló murió a causa de las heridas sufridas en la batalla del Puente de Hierro, junto a Antioquía, al igual que su hermano el obispo, muerto durante el asedio a dicha ciudad; ambos, así como su hermano Girard, habían ido al Este con el ejército de Bohemundo de Tarento⁹. Guibert de Nogent afirma que el conde Raymond IV de Saint-Gilles fue en cruzada con su esposa, de la que sabemos por otras fuentes que se llamaba Elvira y era

4 “Ut omnes qui voluerint ire Jherosolimam non habeant licenciam eundi, sed in auxilio illius castelli de Leirena et tocius Extremature; et quicumque ibi fuerit mortuus, habeat talem remissionem, sicut illi qui migraverint in Jherosolimis”. *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, Rodrigues, M.A. y Cónego da Costa, A de J, (ed.), Coimbra, 1999, nº 576, p. 772.

5 *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania pontificia II: Navarra und Aragon*, Kehr, P. (ed.), Göttingen, 1970 (Berlin, 1926), N.º 217, p. 572-573; cf. Rodríguez López, A., “Légitimation royale et discours sur la croisade en Castile aux XIe et XIIIe siècles”, *Journal des savants* (2004), p. 132-138.

6 *Ibid.*, p. 150, que cita a Quintana Prieto, A., *La documentación pontificia de Inocencio IV, (1243-1254)*, vol. 1, Rome, 1987, doc. 94, 96, p. 104-108.

7 *Frotolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik*, Schmale, F.J., y Schmale-Ott, I. (ed. y trad.), Darmstadt, 1972, p. 138-139; véase también Ekkehard, “Hierosolymita”, en *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, vol. 5, Paris, 1895, p. 16.

8 Sigebert of Gembloux, *Chronica*, MGH SS, vol. 6, p. 367. La lista de Sigebert se reproduce asimismo en “Notitiae duae Lemovicenses”, en *Recueil des Historiens...*, *op. cit.*, vol. 5, p. 351 (véase la observación del editor, p. lxxxii).

9 “Historia peregrinorum euntium Jerusalemam”, en *Recueil des Historiens...* *op. cit.*, vol. 3, 1866, p. 176, 189; véase también *Chronica monasterii Casinensis*, MGH, vol. 34, p. 477. Los tres aparecen mencionados como nº 514-516 en la lista preliminar confeccionada por Jonathan Riley-Smith, de hombres y mujeres que se incorporaron a la Cruzada con seguridad o, al menos, con mucha probabilidad: Riley-Smith, J., *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge, 1997, p. 204, 207, 208. Riley-Smith se basa en otras fuentes para inferir la participación del conde Goffridus (Gausfred) y da Ermengald, de la sede de Elne, como nombre del obispo. Basándose en Albert de Aachen, incluye en la lista de participantes al obispo Manasses de Barcelona (nº 107, p. 215); pero Susan Edgington, en su edición de la crónica de Albert, mantiene que *Manasses de Barzenona* no podía ser obispo de Barcelona: Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, 8. 41, Edgington, S.B. (ed. y trad.), Oxford, 2007, véase p. 632, nº. 70.

hija ilegítima del rey Alfonso VI de Castilla-León¹⁰. Un fragmento de una *Chanson d'Antioche* provenzal que data de ca. 1200, presenta a “lo com[s] de Sardan[h]a” como cruzado que luchó en Antioquía; el editor de dicho fragmento, Paul Meyer, señala que pudiéramos estar aquí ante una vaga alusión al conde Guillem Jordà de Cerdanya, que tomó la cruz en 1102¹¹. Albert de Aachen indica que *Bernardus Witarzh de terra Galacie* fue uno de los líderes de los peregrinos del noroeste de Europa que llegaron a la asediada Jaffa en julio de 1102 y ayudaron al rey Balduino I a rechazar a los sitiadores egipcios¹². La evidencia documental apunta a más cruzados procedentes de Iberia: en una carta redactada en 1097, Fortún Íñiguez hace una donación al monasterio de Leire, en Navarra, el día mismo de su partida a Jerusalén; menciona además que su hermano Sancho ha tomado ese mismo camino en fecha anterior y toma en consideración la contingencia de que ambos mueran *in ista via*¹³. Es posible, además, que podamos considerar como cruzados al leonés Muño Pérez, que en junio de 1100 dio en hipoteca algunas propiedades al monasterio de Sahagún a cambio de un préstamo que le permitiría ir al sepulcro del Señor en Jerusalén¹⁴; a Pedro Gutiérrez, que hizo donación de sus bienes al mismo monasterio el 24 de noviembre de ese año, ya que no tenía la seguridad de volver vivo de Jerusalén¹⁵; y a Henrique, primer conde de Portugal, al que menciona una carta de 1103 señalando que todavía no ha vuelto de Jerusalén¹⁶. Por otro lado, esos tres hombres podrían

10 Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, 2.18, Huygens, R.B.C. (ed.), CCCM 127A, Turnhout, 1996, p. 134; Rodericus Ximienius de Rada, *Historia de rebus Hispanie*, op. cit., 6. 20, p. 202; Riley-Smith, J., *The First Crusaders*, op. cit., nº 599, p. 209.

11 Meyer, P., “Fragment d’une Chanson d’Antioche en provençal », *Archives de l’Orient latin* 2B (1884), p. 476, v. 116 y p. 497, n. 9. Riley-Smith menciona al conde en su lista (nº 196, p. 225), añadiendo asimismo a su inventario a los condes Bernardo II de Besalú (nº 197, p. 201) y Hug d’Empúries (nº 198, p. 212), ya que a ambos exhortó Gregorio VII, al igual que a los condes de Rosseló y Cerdanya, a que manifestaran su piedad luchando en Iberia y no en Asia. El papa les escribió además: “Si quis ergo vestrum in Asiam ire deliberaverit” (*Papsturkunden in Spanien I*, N.º 23, p. 288), lo que parece significar que algunos de los destinatarios de la carta, pero no todos, tenían la intención de integrarse en las filas de la Primera Cruzada.

12 Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, 9. 11-12, p. 648-652.

13 *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Martín Duque, Á.J. (ed.), Pamplona, 1983, nº 161, p. 230. Cf. Ubieta Arteta, A., “La participación navarro-aragonesa en la primera cruzada”, *Príncipe de Viana*, 8 (1947), p. 364, 377-378; Riley-Smith, J., *The First Crusaders*, op. cit., nº 4738-4739, p. 205, 222. Riley-Smith incluye en su lista a Aznar Exemenones [=Jiménez] de Oteiza (nº 4757, p. 200), que el 15 de febrero de 1102 hizo una donación al monasterio de Leire y volvió después *ab Iherusalem de sepulcro Domini*: en *Documentación medieval de Leire*, nº 192, p. 270-272. Ubieta Arteta, que señala que la fecha de la vuelta de Aznar es desconocida, no lo considera, sin embargo, un cruzado: “La participación navarro-aragonesa”, op. cit., p. 370-71. A lo largo de todo su artículo, cuestiona la participación de hombres que historiadores y anticuarios anteriores presentaban como cruzados; de la larga lista de supuestos cruzados que menciona, solo Fortún y Sancho Íñiguez resultan serlo verdaderamente.

14 *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, Herrero de la Fuente, M., (ed.), vol. 3: 1073-1109, León, 1988, nº 1053, p. 396-97; cf. Barton, S., *The Aristocracy*, op. cit., p. 155, n. 38, 209, 211-212, que ofrece también algunos datos sobre peregrinaciones a Jerusalén en fechas posteriores, e.g., la de la condesa Elvira Ramírez, que en 1161 estaba a punto de iniciar el viaje a Jerusalén.

15 *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*, op. cit., vol. 3, nº 1060, p. 403-4; cf. Rodríguez López, A., “Légitimation royale”, op. cit., p. 131, n. 4.

16 “...usque ad venitam comitis [Henrrici] de Jherusalem, ubi erat”. *Livro Preto*, nº 80, p. 127-29. Agradezco al Profesor Kurt Villads Jensen que llamara mi atención sobre esta carta. El *Livro Preto* contiene cuatro testamentos que estipulan donaciones al Hospital de Jerusalén: nºs 27, 236, 276, 544, p. 51, 367, 411, 770.

ser también peregrinos que tomaron el camino de Jerusalén después de la conquista de la ciudad¹⁷. Y en un reciente (y excelente) estudio, Nikolas Jaspert ha presentado evidencia documental de la partida de 30 catalanes (28 hombres y 2 mujeres) rumbo a Jerusalén en los años 1096-1103¹⁸. Los términos en que están redactadas las cartas o la documentación que viene a complementarlas no dejan lugar a duda de que siete de ellos tomaron la cruz¹⁹; pero, aunque no es seguro, puede que los otros 23 participaran asimismo en la Primera Cruzada.

También en la Quinta Cruzada tomaron parte algunos hombres procedentes de Iberia. El cardenal Pelagio, el legado papal que desempeñó un papel decisivo aunque perjudicial en la expedición, era de origen leonés. Una continuación de Guillermo de Tiro escrita en francés menciona un contingente de “li Espagnol” que luchó junto a los caballeros hospitalarios y provenzales²⁰. Sin embargo, hasta el día de hoy solo conocemos el nombre de un puñado de hombres procedentes de Iberia. La lista que da James Powell de 854 individuos que hicieron voto de participar en la cruzada entre 1213 y 1221 solo contiene cinco nombres que parecen ser de origen ibérico. El más prominente de todos ellos es el arzobispo de Girona, Ramón de Palafolls²¹.

Solo un caudillo ibérico estuvo al frente de una expedición cruzada al Este. Se trata del conde Thibaud IV de Champagne (1201-1253), que en 1234 se convirtió asimismo en rey de Navarra y fue elegido en 1239, en Acre, para encabezar la así llamada Cruzada de los Barones, que, tras un desastre militar cerca de Gaza, consiguió por medios diplomáticos algunas ventajas territoriales para el reino de Jerusalén. Pero Thibaud había tomado la cruz siguiendo el ejemplo de su abuelo, el conde Henri II de Champagne, que había gobernado el citado reino en los años 1192-1197, y de su padre, el conde Thibaud III de Champagne, cuya muerte en 1201 le impidió acaudillar la cuarta cruzada. En otras palabras, su participación en las

17 Riley-Smith incluye en su lista al rey Pedro I de Aragón (nº 4752, p. 216), ya que una donación de 1101 se fecha como “fuit facta in anno quando rex accepit crucem per ad [sic] Iherosolimitanis partibus”: *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y de Navarra*, Ubieto Arteta, A. (ed.), Zaragoza, 1951, p. 113, n. 6. Pero Ubieto Arteta asume que dicha frase la introdujeron los monjes de San Juan de la Peña, que creían que era esa la intención del monarca (*ibid.*, p. 113-114); de igual forma, Bernard Reilly escribe que “the assertion that the Aragonese monarch took the cross and intended to proceed to Jerusalem in early 1101 seems fabulous”: Reilly, B.F., *The Kingdom of León-Castilla*, *op. cit.*, p. 304. La frase que asegura en la provenzal *Chanson d'Antioche* que “el coms [sic] Peir d'Aragon” estaba entre los cruzados de Antioquía (*Archives de l'Orient latin* 2B [1884], p. 492, v. 653), puede descartarse ya que las numerosas actas que nos han llegado de Pedro of Aragón no dejan duda de que no salió de su reino en los años pertinentes.

18 Jaspert, N., “Eleventh-Century Pilgrimage from Catalonia to Jerusalem: New Sources on the Foundations of the First Crusade”, *Crusades*, 14 (2015), p. 42-47. Véase también Claverie, P.-V., “La dévotion envers les Lieux saints dans la Catalogne médiévale”, en *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. Coulon, D., Otten-Froux, C., Pagès, P. y Valérian, D., 2 vols., Paris, 2004, p. 129.

19 Jaspert, N., “Eleventh-Century Pilgrimage”, *op. cit.*, N.ºs 67, 74, 80, 88, 91, 92, 94, p. 42-47. Los n.ºs 67 y 91 corresponden a Girard de Rosselló y Guillem Jordà, mencionados más arriba.

20 “L'Estoire de Eracles Empereur”, en *Recueil des Historiens des Croisades...*, *op. cit.*, vol. 2, 1859, p. 337.

21 Véase Powell, J.M., *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*, Philadelphia, 1986, p. 239. Los otros cuatro son Bernardus de Villafancha, D. canonicus Columbrensis, G. Palencia y Guidonus de Valencia (p. 215, 218, 220, 224). Pero ¿no es plausible que Guidonus de Valencia procediera de dicha ciudad que todavía estaba bajo dominio musulmán?

cruzadas hay que verla en el contexto de una tradición familiar, así como de su accidentada involucración en los asuntos políticos franceses; en Navarra, fue su condición de cruzado la que le proporcionó protección papal contra las intrigas hostiles de los nobles locales y de otros gobernantes peninsulares²².

En una ocasión, sin embargo, un gobernante ibérico parece haber desempeñado un importante papel en la historia del reino franco. Tras la tregua del 2 de septiembre de 1192 entre Ricardo Corazón de León y Saladino, que puso fin a la tercera cruzada, Hubert Walter, obispo de Salisbury, llegó en peregrinación a Jerusalén y fue respetuosamente recibido por el sultán. Cuando Saladino le ofreció que escogiera un regalo, el obispo pidió que se permitiera a dos sacerdotes latinos y a dos diáconos latinos celebrar el oficio divino en la iglesia del Santo Sepulcro, así como, a ese mismo número de clérigos, hacer otro tanto en la iglesia de la Natividad en Belén y en la de la Anunciación, en Nazaret. Saladino dio su permiso y Hubert Walter se apresuró a establecer a los clérigos y diáconos latinos en los mencionados lugares de culto²³. No obstante, su mantenimiento no estaba suficientemente asegurado y, al final, en 1194, el rey Alfonso II de Aragón legó a la iglesia del Santo Sepulcro los pueblos de Palafrugell y Llofriu, situados al este de Girona, con el fin de mantener con sus rentas a cinco sacerdotes: tres en la iglesia del Santo Sepulcro, uno en Santa María en el Valle de Josafat y uno en la iglesia de la Natividad en Belén, así como para proporcionar un cáliz, un incensario y una *pixis* a cada una de las iglesias mencionadas. Esta ayuda estaría vigente “hasta que los cristianos recuperen la *terra Iherosolimitana* por gracia del Espíritu Santo”²⁴.

La presencia de cristianos procedentes de Iberia en el reino franco de Jerusalén fue más numerosa de lo que parecería desprenderse de los datos que nos han llegado acerca de la participación ibérica en las cruzadas. En la propia Jerusalén había una *rue Ispanie*, probablemente habitada por gente procedente de las regiones hispánicas; Denys Pringle conjetura que dicha calle, mencionada en una carta de 1186²⁵, estaba situada justo al noroeste del *Templum Domini*, la cristianizada Cúpula de la Roca²⁶. También en Jerusalén se encontraba el *vicus Girardi de Lissebone*, la calle de Gerardo de

22 Rodríguez López, A., “Légitimation royale”, *op. cit.*, p. 148-49; Lower, M., *The Barons' Crusade. A Call to Arms and Its Consequences*, Philadelphia, 2005, p. 49-52, 93-115, 158-177; sobre la oposición de una liga de nobles navarros véase p. 95, 99-100.

23 Ambroise, *L'estoire de la guerre sainte. Histoire en vers de la troisième croisade* (1190-1192), ed. y trad. Paris, G., Collection de documents inédits sur l'histoire de France 39, Paris, 1897, línee 12168-2189l., col. 326-327 (texto), p. 462 (traducción); *Itinerarium peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, 6.34, ed. Stubbs, W., Rolls Series 38.1, London, 1864, p. 438.

24 Para el texto latino véase Castiñeiras, M., “Catalan Panel Painting around 1200, the Eastern Mediterranean and Byzantium”, en *Romanesque and the Mediterranean. Patterns of Exchange Across the Latin, Greek and Islamic Worlds c.1000-c.1250*, ed., Bacile, R. y McNeill, J., Leeds, 2015, p. 326, n. 85; véase también p. 320.

25 *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, 1100-1310*, Delaville Le Roux, J. (ed.), 4 vols. (Paris, 1884-1906), [de aquí en adelante *Cart Hosp*], n° 803, vol. 1, p. 502-503.

26 Pringle, D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 4 vols., Cambridge, 1993-2009, vol. 3, p. 207-208.

Lisboa²⁷. *Balduinus de Lisabona* actuó como testigo de un documento legal en Jerusalén y sus casas se mencionan en 1235²⁸.

Uno de los canónigos de la iglesia del Santo Sepulcro entre 1120 y 1144 fue *Petrus Barchinonensis* o *de Barcelona*²⁹; su posición en las listas de canónigos parece indicar su prominencia y, de hecho, en dos documentos se le da el título de subprior³⁰. En 1130 fue nombrado prior y en 1151, arzobispo de Tiro³¹, lo que lo convierte en el único miembro procedente de Iberia del episcopado de Outremer³². Entre los años 1144 y 1155, la Península estuvo representada entre los canónigos del Sepulcro por el subdiácono *Willelmus de Yspania* o *Yspanus*³³ y, en 1177, por otro *Petrus Barchilonensis*³⁴. En la misma época aproximadamente, la mujer de *Petrus de Yspania*, una hermana laica del capítulo, legó a este último una casa en Jerusalén³⁵. En 1175, uno de los doce monjes del monasterio del monte Tabor, que actúa como testigo en un acuerdo, es *Johannes Hyspanus* (los otros tres cuyo origen se especifica proceden de Le Puy, Nazaret y Provenza)³⁶. En 1152, uno de los canónigos de Tortosa era *Poncius Cathalanus*³⁷; en 1242 un tal *Iohannes Yspanus* era canónigo de Acre³⁸; y, en 1255, los sacerdotes *Petrus Yspanus* de Nazareth, *Ylarius Yspanus* y *Andreas Yspanus* dan fe de una donación al arzobispo de Nazaret (el primero de los tres adjunta el sello del arzobispo al documento)³⁹.

La población de los asentamientos rurales comprendía algunos hombres procedentes de Cataluña. De los 142 pobladores francos de Mahumeria (al-Bira), al norte de Jerusalén, que en 1156 juraron fidelidad al capítulo de la iglesia del Santo

27 *Le Cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Bresc-Bautier, G. (ed.), Documents relatifs à l'histoire des croisades, vol. 15, Paris, 1984 [de aquí en adelante *Cart St Sép*], n° 169, p. 323; véase también n° 168, p. 321, donde se le menciona como *vicus Girardi Lissebovette*.

28 *Cart Hosp*, n° 371, vol. 1, p. 255-256; n° 2127, vol. 2, p. 494.

29 *Cart St Sép*, n°s 22, 27, 38, 97, 102, p. 79, 89, 109, 215, 222; Delaville Le Roux, J., *Les archives, la bibliothèque et le trésor de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem à Malte*, Paris, 1883, doc. 5, p. 74; *Cart Hosp* n° 53, vol. 1, p. 45.

30 Kohler, Ch., "Chartes de l'abbaye de Notre Dame de la Vallée de Josaphat en Terre-Sainte (1108-1291)", *Revue de l'Orient latin*, 7 (1900), p. 127-129 (doc. 17); *Cart St Sép*, Ap. 1, p. 348.

31 Guillermo de Tiro, *Chronicon*, 16.17, Huygens, R.B.C. (ed.), CCCM 63-63A, Turnhout, 1986, p. 739; Hamilton, B., *The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church*, London, 1980, p. 119-120.

32 Véase Hiestand, R., "Der lateinische Klerus der Kreuzfahrerstaaten: geographische Herkunft und politische Rolle", en *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft*, Mayer, H. E. (ed.), München, 1997, p. 53-54.

33 *Cart St Sép*, n°s 67, 69, 114, 115, p. 164, 167, 235, 236.

34 *Ibidem*, n° 162, p. 315.

35 *Ibidem*, n° 168, p. 322.

36 *Ibidem*, n° 159 y App. 4, p. 311, 354.

37 Riley-Smith, J., "The Templars and the Castle of Tortosa: An Unknown Document Concerning the Acquisition of the Fortress", *English Historical Review*, 84 (1969), p. 287.

38 *Tabulae Ordinis Theutonici*, Ernst Strehlke, E. (ed.), Berlin, 1869, reimpresso en Jerusalén, 1975, n° 91, p. 73.

39 Rey, E.C., *Recherches géographiques et historiques sur la domination des Latins en Orient*, Paris, 1877, p. 36-38. Hiestand llega a la conclusión de que, de unos 150 de los miembros del bajo clero y de las instituciones monásticas cuyos nombres implican un origen geográfico, 12 (es decir, 8%), procedían de Iberia: Hiestand, R., "Der lateinische Klerus", *op. cit.*, p. 53.

Sepulcro, dos procedían de Cataluña: *Johannes Catalanus* y *Petrus Catalanus*⁴⁰. De igual manera, entre los 41 habitantes de la aldea establecida en la fortaleza hospitalaria de Bethgibelin, al sudoeste de Jerusalén, se contaban en 1168 un tal *Petrus Cathalanus* y su yerno *Martinus*⁴¹. En ambas localidades, la gran mayoría de los colonos cuyo origen europeo no ofrece dudas llegaron del centro y del sur de Francia; unos pocos procedían de Lombardía y de otras partes de Italia⁴². Incluso así, la presencia de catalanes en ambos núcleos de población es significativa. Se trata de una presencia modesta, sin duda, pero que contrasta llamativamente con la ausencia total de colonos procedentes del norte de Francia, las tierras alemanas o Inglaterra.

Los *burgenses* catalanes aparecen también en otros lugares del este franco: por ejemplo, en 1145 y 1157, el *burgensis Raymundus Cathalanus* actúa como testigo en algunos documentos legales en Trípoli⁴³. En 1187, Conrado de Montferrato recompensó a los *burgenses et cives* de St. Gilles, Montpellier, Marsella, Barcelona y Nimes por su ayuda en la defensa de Tiro contra Saladino, proporcionándoles privilegios comerciales y de otra índole, así como un barrio en Tiro que provenzales y catalanes tendrían que compartir⁴⁴; esta concesión de un barrio común a provenzales y catalanes que procedían de cinco ciudades indica que el número de mercaderes provenientes de ellas era demasiado reducido como para justificar que se les otorgaran cinco barrios separados⁴⁵. También en Acre encontramos catalanes: durante la Guerra de San Sabas (1256-1258), los *Espaignoz* tomaron el partido de los genoveses y fueron derrotados junto con ellos⁴⁶. A pesar de eso, el papel desempeñado por los catalanes en el comercio del reino de Jerusalén fue bastante limitado⁴⁷. Los catalanes, sin embargo, desempeñaron algún papel en el transporte de peregrinos a Tierra Santa: en 1219, el conde Hug IV d'Empúries –que había peregrinado a Jerusalén hacia 1200 aproximadamente–, firmó un acuerdo con Marsella por el que se le permitía llenar un barco de peregrinos que tenían la intención de ir “más allá del mar”, es decir, a Tierra Santa⁴⁸.

40 *Cart St Sép*, N.º 117, p. 237-40. Manuel Castiñeiras sugiere considerar catalán a un tercer poblador, *Petrus Bonet*: “Catalan Panel Painting around 1200”, p. 326, n. 84.

41 *Cart Hosp*, N.º 399, vol. I, p. 272-73.

42 Véase Praver, J., “Colonization Activities in the Latin Kingdom”, en su *Crusader Institutions*, Oxford, 1980, p. 121,127 [el artículo se publicó originalmente en 1951]; Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, 1998, p. 75-76, con un desglose por regiones.

43 *Cart Hosp*, n.º 160, vol. I, p. 130; Riley-Smith, J., “The Templars and the Castle of Tortosa”, p. 288. En 1175-85 *Willelmus Catalanus* actúa como testigo en ciertos documentos en Trípoli: *Cart Hosp*, n.ºs 482, 620, 754, vol. I, p. 332, 421, 480.

44 *Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem*, Mayer, H.E. (ed.), 4 vols., MGH, Hannover, 2010, N.º 520, vol. 3, p. 866-869; véase también Mayer, H.E., *Marseilles Levantehandel und ein akkonensisches Fälscheratelier des 13. Jahrhunderts*, Tübingen, 1972, p. 39-41, 70-73.

45 Véase la observación de Mayer en *Urkunden*, vol. 3, p. 867.

46 *L'Estoire de Eracles Empereur*, p. 633-34; *Crusader Syria in the Thirteenth Century. The Rothelin Continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre Text*, trad. Janet Shirley, Aldershot, 1999, p. 115-117.

47 Véase Praver, J., *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London, 1972, p. 92.

48 Fagniez, G., *Documents relatifs à l'histoire du commerce de France*, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 22, 2 vols., Paris, 1898-1900, 1:126; d'Olwer, L.N., *L'expansió de Catalunya en la Mediterrània oriental*, Barcelona, 1926, p. 21.

También hubo caballeros procedentes de Iberia que se enrolaron en las órdenes del Temple y del Hospital y llegaron al Este franco. Entre ellos, algunos alcanzaron la posición más alta: en 1180, el catalán Arnau de Torroja, que murió en 1184, fue elegido gran maestre de la Orden del Temple. Es probable que Girbert Eral y Pere de Montagut, grandes maestros en 1194-1200 y 1219-1232, respectivamente, fueran aragoneses⁴⁹. Guillem de Montanyana, *comandeur de Saette* (Sidón) en 1262 y, un poco después, *grant comandeur dou Temple*, era catalán⁵⁰. Afonso de Portugal era gran maestre de la Orden del Hospital en los años 1203-1206.⁵¹

En la lucha contra Saladino en Tiro (1187) y en Trípoli (1188), se distinguió un *chevalier d'Espagne* portador de armas verdes y cuyo gran caballo iba cubierto de una tela asimismo verde; Ernoul, la única fuente que nos menciona a este guerrero, cuenta que los sarracenos le llamaban *le Vert chevalier* y añade que a Saladino le causó una gran impresión y trató en vano de convencerle para que entrara a su servicio⁵². Este detalle tiene todo el aspecto de pertenecer al dominio de la leyenda.

En una carta escrita en francés el 4 de mayo de 1250, encontramos la elusiva figura de García Álvarez, *sire de Cayphas* debido a su matrimonio con Helvis, *dame de Cayphas*. Se ha conservado un dibujo de su sello (Fig. 1); en el anverso muestra un caballero galopando y un texto que dice: SIGILLUM GARSIE ALVAREZ, DOMINI CAYPHE, y, en el reverso, CASTRUM CAIFE. Todo lo que sabemos de este gobernante del pequeño señorío de Haifa es que en 1250, con consentimiento de su esposa, cedió algunas tierras al monasterio del monte Tabor⁵³.

En 1269, el caballero catalán Cordate, que cayó prisionero de los mamelucos en una batalla cerca de Acre y fue encarcelado en una aldea próxima a Safed, dio una noche prueba de su arrojo escapando y logrando volver a Acre tras una penosa

49 Bulst-Thiele, M.L., *Sacrae domus militiae Templi hierosolymitani magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19-1314*, Göttingen, 1974, p. 99-105, 135-146, 170-188.

50 Burgdorf, J., *The Central Convent of Hospitallers and Templars. History, Organization, and Personnel (1099/1120-1310)*, Leiden, 2008, p.683-684. Véase también Claverie, P.-V., "La contribution des Templiers de Catalogne à la defense de la Syrie franque (1290-1310)", en *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, vol. 3, Vermeulen, U. y Van Steenberghe, J. (ed.), Leuven, 2001, p. 172.

51 Riley-Smith, J., *The Knights Hospitallers in the Levant, c.1070-1309*, Houndmills, 2012, p. 50-51, 233. Sobre las cartas enviadas por su predecesor, el gran maestre Geofroy de Donjon, al rey Sancho VII de Navarra, véase Mayer, H.E., "Two Unpublished Letters on the Syrian Earthquake of 1202", en *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of A.S. Atiya*, Hanna, S. A. (ed.), Leiden, 1972, p. 295-310, reimpresso en su *Kreuzzüge und lateinischer Osten*, London, 1983, artículo X.

52 *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, De Mas Latrie, L. (ed.), Paris, 1871, cc. 20-21, p. 237-238, 251-52. Cf. Rodríguez López, A., "Légitimation royale", *op. cit.*, p. 130.

53 *Cart Hosp*, vol. 2, App.: Chartes du Mont-Thabor, n° 26, p. 913-914; Schlumberger, G., Chalandon, F. y Blanchet, A., *Sigillographie de l'Orient latin*, Paris, 1943, p. 41 y lámina 17/5. Pringle da por cierto que el reverso muestra tres castillos: en la cima de la montaña, el castillo Templario del Monte Carmelo; otro no identificado cerca de su pie; y el castillo de Haifa mismo, con el pendón de García al viento: Pringle, D., "Town Defences in the Crusader Kingdom of Jerusalem", en *The Medieval City under Siege*, ed. I.A. Corfis y M. Wolfe, Woodbridge, 1995, p. 75, reimpresso en su *Fortification and Settlement in Crusader Palestine*, Aldershot, 2000, artículo I.

García Álvarez es un nombre recurrente en la noble familia Álvarez de Toledo a partir del siglo XIII: véase De Moxó, S., "El auge de la nobleza urbana de Castilla y su proyección en el ámbito administrativo y rural a comienzos de la baja Edad Media", *Boletín de la Academia Real de la Historia*, 178 (1981), p. 482-486, 509.

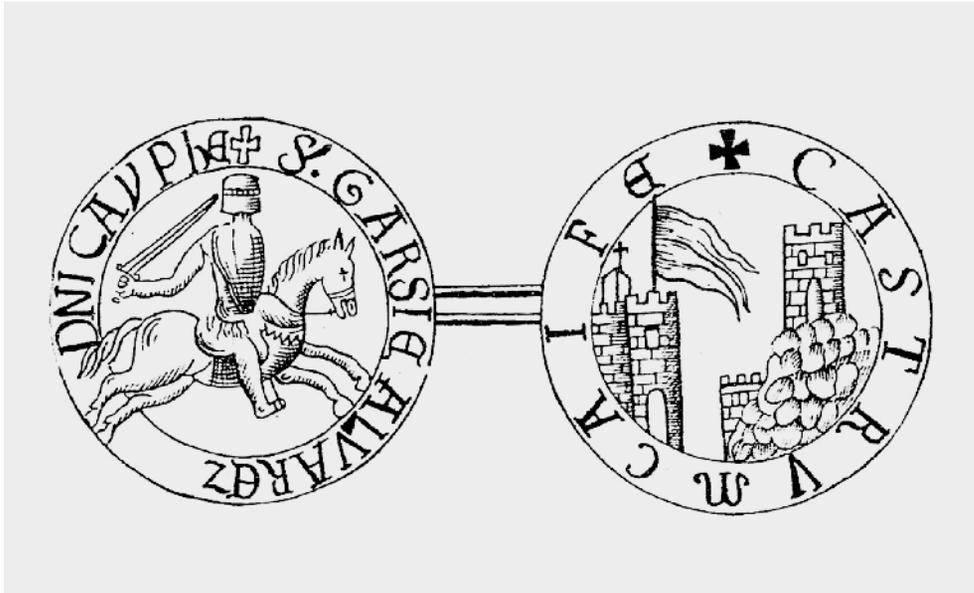


Fig. 1. Sello de García Álvarez, Señor de Haifa, 1250. Fuente: Schlumberger, G., Chalandon, F. y Blanchet, A. *Sigillographie de l'Orient latin* (Paris, 1943), ilustr. 17/5.

travesía por campos y senderos apartados, guiándose por una estrella para saber la dirección⁵⁴.

Durante la conquista mameluca de Trípoli, en 1289, fue hecho asimismo prisionero el caballero Templario Huguet, hijo del conde de Empúries⁵⁵. Unos caballeros del Temple y del Hospital de origen aragonés, que llegaron algo más tarde ante el sultán como emisarios de Acre, fueron también tomados como cautivos cerca de Trípoli. Más de una década después, el rey Jaime II de Aragón trató de conseguir en varias ocasiones que se les pusiera en libertad⁵⁶.

54 *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare*, §115.8-11, Minervini, L. (ed. y trad.), Napoli, 2000, p. 116-117. En la crónica se da como fecha 1267, pero otras fuentes permiten datarla en 1269: *ibid.*, p. 364. Es posible que Cordate llegara a Outremer con los hijos ilegítimos del rey Jaime I de Aragón (véase más abajo).

55 *Ibid.*, §241.6, p. 198-199. Por la posibilidad de que dos otros prisioneros, "Piere de Moncade, coumandour dou Temple, et Guilerme de Cardone, frere dou Temple" (*ibid.*), fueran catalanes, véase Claverie, P.-V., "La contribution des Templiers de Catalogne", p. 172-173.

56 Los nombres de los enviados eran Lop de Liranes, G. de Vilalba, Barthomeu de Vilafranca y G. Dostarrich. El primero, que era de la Orden del Hospital y el segundo, templario, fueron liberados algo después de 1303: Golubovich, G., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. 3: *Dal 1300 al 1332*, Quaracchi, 1919, p. 75-76, 185-86; Finke, H. (ed.), *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II (1291-1327)*, 3 vols., Berlin y Leipzig, 1908-1922, vol. 2, p. 744, 751-752; Kedar, B.Z., "Segurano-Sakran Salvaygo: Un mercante genovese al servizio dei sultani mamalucchi, c. 1303-1322", en *Fatti e idee di storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati a Franco Borlandi*, Bologna, 1976, p. 79, n° 19, 91; reimpresso en mi *The Franks in the Levant, 11th to 14th Centuries*, Aldershot, 1993, artículo XXI. Puede que los enviados fueran hechos prisioneros junto con Phelipe Mainebeuf: véase *Cronaca del Templare di Tiro*, *op. cit.*, §249.1-2, p. 204-205. Véase también Claverie, P.-V., "La contribution des Templiers de Catalogne", p. 174-175.

Además de los cristianos procedentes de Iberia que se instalaron en el reino franco o llegaron para luchar en él, hubo muchos otros que llegaron en peregrinación; hay que decir también que la línea divisoria entre el peregrino y el cruzado no siempre fue clara. El peregrino más famoso fue probablemente un subdiácono que sería después conocido como Santo Martino de León, el famoso teólogo que murió en 1203. En el transcurso de su peregrinación, que se prolongó durante décadas y le llevó hasta Santiago, Roma y Constantinopla, así como a Francia, Inglaterra e Irlanda antes de volver a León después de 1180, llegó también a Tierra Santa. Su contemporáneo y biógrafo, Lucas de Tuy, escribe que Martino estuvo durante dos años en el *sanctum Jerosolymitanum hospitale*, la pionera institución médica del mundo latino, y después visitó a los *sancti eremitae* de las montañas de Antioquía, es decir, a algunos de los ermitaños que vivían en Montana Nigra⁵⁷. El estudio de material de archivo puede arrojar luz sobre el alcance y ritmo de las peregrinaciones de personas procedentes de la Península Ibérica a Tierra Santa. Así, por ejemplo, un estudio basado principalmente en la documentación del Archivo Histórico Nacional en Madrid, ha identificado a 18 peregrinos gallegos que, en los años 1133-1246, estaban a punto de partir rumbo a Tierra Santa; de ellos, tres hicieron el viaje entre 1133 y 1137, ocho entre 1152 y 1184, tres entre 1192 y 1210 y cuatro entre 1232 y 1246. De esos 18 peregrinos, seis eran clérigos: tres presbíteros, dos diáconos y un arcediano; había también un *miles* y una madre que emprendió el viaje junto con su hijo⁵⁸.

Un prominente peregrino gallego fue el conde Rodrigo Pérez de Traba, un magnate que en 1137 apoyó la invasión de Galicia por los portugueses y fue consiguientemente expulsado de la corte por el rey Alfonso VII de Castilla-León, sin que se le volviera a admitir en ella hasta 1141⁵⁹. Este magnate aparece en Jerusalén en 1138 como el conde *Rodericus Petri*, dueño del castillo de “Trava” [sic]. En una carta redactada en

57 Lucas de Tuy, “Vita sancti Martini”, c. vi, en Migne, J.P., *Patrologia Latina*, vol. 208 (Paris, 1855), col. 13. Véase Fernández González, E., “Santo Martino de León, viajero culto y peregrino piadoso”, *Anuario de estudios medievales*, 17 (1987), p. 49-73, esp. p. 51. Sobre el hospital de Jerusalén y los ermitaños de Montana Nigra, véanse mis artículos “A Twelfth-Century Description of the Jerusalem Hospital”, en *The Military Orders*, vol. 2: *Welfare and Warfare*, ed. Nicholson, H., Aldershot, 1998, p. 3-26, reimpresso en mi *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant: Studies in Frontier Acculturation*, Aldershot, 2006, artículo X; y “The Latin Hermits of the Frankish Levant Revisited”, en ‘Come l’orco della fiaba’. *Studi per Franco Cardini*, ed. Montesano, M., Firenze, 2010, p. 185-202, reimpresso en mi *Crusaders and Franks. Studies in the History of the Crusades and the Frankish Levant*, Abingdon, 2016, artículo XVIII.

58 Fernández de Viana y Vieites, J. I., “Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media”, *Estudios Mindonienses*, 7 (1991), p. 405-421. Más datos sobre peregrinos de Iberia en Gudiol, J., “De peregrins i peregrinatges religiosos catalans”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3 (1927), p. 93-119; Jaspert, N., “Pro nobis qui pro vobis oramus, orate. Die Kathedalkapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts”, en *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 14-16 septiembre 1997*, ed. Caucchi von Saucken, P., Santiago de Compostela, 1999, p. 192-193.

59 *Chronica Adefonsi Imperatoris* 1.74, 77, 87, en *Chronica Hispana saeculi XII*, ed. Emma Falque, Juan Gil y Antonio Maya, CCCM 71, Turnhout, 1990, p. 185-186, 189-190. Véase Barton, S., *The Aristocracy*, op. cit., p. 110, 117, 130, 297-298. Sobre el apodo del conde, véase Barton, S., “Sobre el conde Rodrigo Pérez el Velloso”, *Estudios Mindonienses*, 5 (1989), p. 653-661.

la iglesia del Santo Sepulcro, el conde Rodrigo hace donación a esta última de la *villa* de Pasarelos, al nordeste de Santiago de Compostela; seis de los siete testigos, presentados como *amici et compatriote mei*, parecen ser oriundos de Galicia; el séptimo es un caballero templario, *Petrus Hyspanensis*⁶⁰. Al parecer, el conde Rodrigo se puso en camino a Jerusalén con un reducido séquito tras su ruptura con el rey Alfonso en 1137. El hermanastro de Rodrigo, el conde Fernando Pérez de Traba, fue dos veces a Jerusalén; su segundo viaje data de 1153⁶¹.

Otro magnate que cayó en desgracia ante Alfonso VII, en 1137, fue el conde Rodrigo González de Lara, que había sido gobernador de Toledo⁶². También él decidió tomar el camino a Jerusalén. La *Chronica Adefonsi Imperatoris* relata que, una vez allí, luchó varias veces contra los sarracenos y erigió frente a Ascalón un castillo muy fortificado llamado Torón, que pertrechó con caballeros, soldados de a pie y provisiones para regalárselo después a los caballeros templarios. Rodrigo González regresó más tarde a la Península, pero no a su Castilla natal; pasó algún tiempo con los gobernantes de Barcelona y Navarra y, a continuación, con el gobernante sarraceno de Valencia, donde se dice que fue envenenado y enfermó de lepra. Tras 1143 volvió a Jerusalén *causa orationis* y permaneció en ella hasta su muerte⁶³. Resulta sintomático de la superespecialización que priva en nuestro ámbito de investigación, que hasta el relativamente reciente año de 1994 no mencionara este episodio el historiador de las cruzadas Rudolf Hiestand, que identificó de forma concluyente el castillo de Torón de la *Chronica Adefonsi* con el castillo de Latrún (*Toronum Militum*), que domina la vía que sube de la costa a Jerusalén⁶⁴. Hiestand ha probado asimismo que el conde Rodrigo González fue el destinatario de la versión de la *Descriptio de locis sanctis* que Rorgo Fretellus dedicó “Domino Rodrico, Dei gratia Toletano

60 *Cart St Sép*, nº 72, p. 170-171. Los seis *amici et compatriote* son Arissa Varich de Ripa Migno [Ripa Miño]; Johannes Aris, de terra Sancti Martini Latronis; Rodericus abbas, de terra Pena Regine [Penha de la Reina, Portugal]; Johannes Tirant, germanus episcopi de Toy [Tui]; Nunuranna de Limia; y Helvitu Saniz de terra Sancti Jacobi. Nikolas Jaspert sugiere identificar a Arissa Varich con Arias Savariquiz, mencionado en *Historia Compostellana* 1.32, p. 63; Jaspert, N., “Pro nobis”, p. 193, n. 36.

61 Sobre su segundo viaje véase Barton, S., *The Aristocracy*, op. cit., p. 241-242, cita Madrid, Archivo Histórico Nacional, Clero, 527/6, 1126/6. Otro miembro de la familia Traba, Menendo Rodríguez, inició el viaje a Jerusalén en 1137: *ibid.*, p. 187. Acerca de las peregrinaciones y donaciones de miembros de esta importante familia, así como de sus posibles motivos, véase Jaspert, N., “Pro nobis”, p. 198.

62 Barton, S., *The Aristocracy*, op. cit., p. 116, 175, 292-93.

63 *Chronica Adefonsi Imperatoris*, 1.47-48, 2.30, p. 172, 209. Barton da las fechas. Véase también Rodríguez López, A., “Légitimation royale”, op. cit., p. 129-130, que todavía no se hace eco de la identificación de Torón con Latrún que hace Hiestand.

64 Hiestand, R., “Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d’Aimery d’Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus”, *Le Moyen Age*, 100 (1994), p. 29-32. Véase también Pringle, D., “Templar Castles between Jaffa and Jerusalem”, en *The Military Orders 2: Welfare and Warfare*, Nicholson, H. (ed.), Aldershot, 1998, p. 94-102. Ambos autores mantienen de forma convincente que el propio Rodrigo perteneció a los caballeros templarios. Para una hipótesis acerca del origen del toponímico árabe *al-Latrún* véase Aslanov, C. y Kedar, B.Z., “Problems in the Study of Trans-Cultural Borrowing in the Frankish Levant”, en *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa*, Borgolte M. y Schneidmüller, B. (ed.), Berlin, 2010, p. 280, reimpresso en *Crusaders and Franks* (op. cit.), artículo XXII.

comiti”⁶⁵. En cuanto al castillo que Rodrigo construyó, puede que siguiera estando en manos de templarios peninsulares porque Benjamín de Tudela –uno de los dos viajeros nacidos en la Península que visitaron el reino de Jerusalén en el siglo XII; el segundo fue el musulmán andalusí Ibn Yubair– lo llama *Torón de los Gaballeros* [sic], aproximadamente en 1170⁶⁶. Sería un día radiante para los estudios sobre las cruzadas aquel en que arqueólogos españoles e israelíes (y quizás también palestinos) unieran sus esfuerzos para excavar este castillo castellano situado en el camino a Jerusalén. (Fig. 2-3)

Aunque la evidencia que hay de las peregrinaciones a Tierra Santa procedentes de Iberia es abundante, también hay unos pocos documentos que mencionan o aluden a las peregrinaciones del Levante franco a Santiago de Compostela. En 1169, Hugo, el señor de Ibelin y Ramla, menciona el hecho de que hizo voto de tomar la *via Sancti Jacobi*. En 1219, el papa Honorio III dio permiso al deán de Antioquía para que peregrinara desde Roma a Compostela⁶⁷. En 1234, el sultán de Konya, ‘Alā al-Dīn Kaiqubād I, por su parte, informó al papa Gregorio IX de que, en años recientes, le había enviado seis mensajeros disfrazados de monjes que supuestamente iban de camino a rezar en Roma y en Compostela⁶⁸ –el disfraz, cuyo objetivo era prevenir que fueran detenidos por el enemigo, indica que esas peregrinaciones de Este a Oeste eran bastante conocidas.

Las súplicas de los jerosolimitanos pidiendo ayuda constituyen otro aspecto de nuestro tema. Hacia 1120, el patriarca Warmund de Jerusalén, en una carta enviada al arzobispo Diego Gelmírez de Compostela, describía la suerte de su ciudad en los términos más calamitosos, asegurando que nadie se atrevía a salir de las murallas de Jerusalén sin una escolta armada, y pidiendo perentoriamente ayuda⁶⁹ (quizás lo que nos dice la *Historia Compostellana* de que, aproximadamente en esos mismos años,

65 Hiestand, R., “Un centre”, *op. cit.*, p. 26-31. Para el texto de la *Descriptio* véase Boeren, P.C., *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa Description de la Terre Sainte. Histoire et édition du texte*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Verhandelingen, nieuwe reeks, 105, Amsterdam, 1980. Geneviève Bresc-Bautier conjeturó previamente que Rodrigo de Traba podría haber sido el destinatario de la *Descriptio* de Rorgo Fretellus: *Cart St Sép*, p. 170, n. 2.

66 *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, Adler, M.N. (ed. y trad.), London, 1907, p. 27, n. 37 (variante del texto hebreo). El Torón de los Gaballeros se menciona en un único manuscrito: Roma, Biblioteca Casanatense, no. 3097 (a.1429-1430), fol. 11r. El Dr. Abraham David está preparando una edición crítica del itinerario, que los Monumenta Germaniae Historica y la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel publicarán conjuntamente, en la serie “Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland”.

67 Marsy, A. Ch. A., “Fragments d’un cartulaire de l’ordre de Saint-Lazare, en Terre Sainte”, *Archives de l’Orient latin*, 2B (Paris, 1884), p. 142-143, doc. XXV; Claverie, P.-V., *Honorius III et l’Orient (1216-1227). Étude et publication de sources inédites des Archives vaticanes (ASV)*, Leiden, 2013, 340, doc. 39.

68 Lupprian, K.E., *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Studi e Testi 291, Città del Vaticano, 1981, p. 132-134, No. 15; véase también p. 36-37. Los documentos de 1169, 1219 y 1234 vinieron a mi conocimiento mediante la *Revised Regesta Regni Hierosolymitani Database*, creada por mi difunto amigo Jonathan Riley-Smith: <http://crusades-regesta.com>.

69 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 2.28, p. 272. Para la fecha, c. 1120, véase Richard, J., “Quelques textes sur les premiers temps de l’Eglise latine de Jérusalem”, en *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, 1955, vol. 2, p. 428; reimpresso en su *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XIVe siècles)*, London, 1976.



Fig. 2 a. Ruinas del Castillo de Ladrón (Torón de los Caballeros). Foto: B.Z. Kedar.



Fig. 2 b. Ruinas del Castillo de Latrún (Torón de los Caballeros). Foto: B.Z. Kedar.



Fig. 2 c. Ruinas del Castillo de Latrún (Torón de los Caballeros). Foto: B.Z. Kedar.



Fig. 2 d. Ruinas del Castillo de Latrún (Torón de los Caballeros). Foto: B.Z. Kedar.

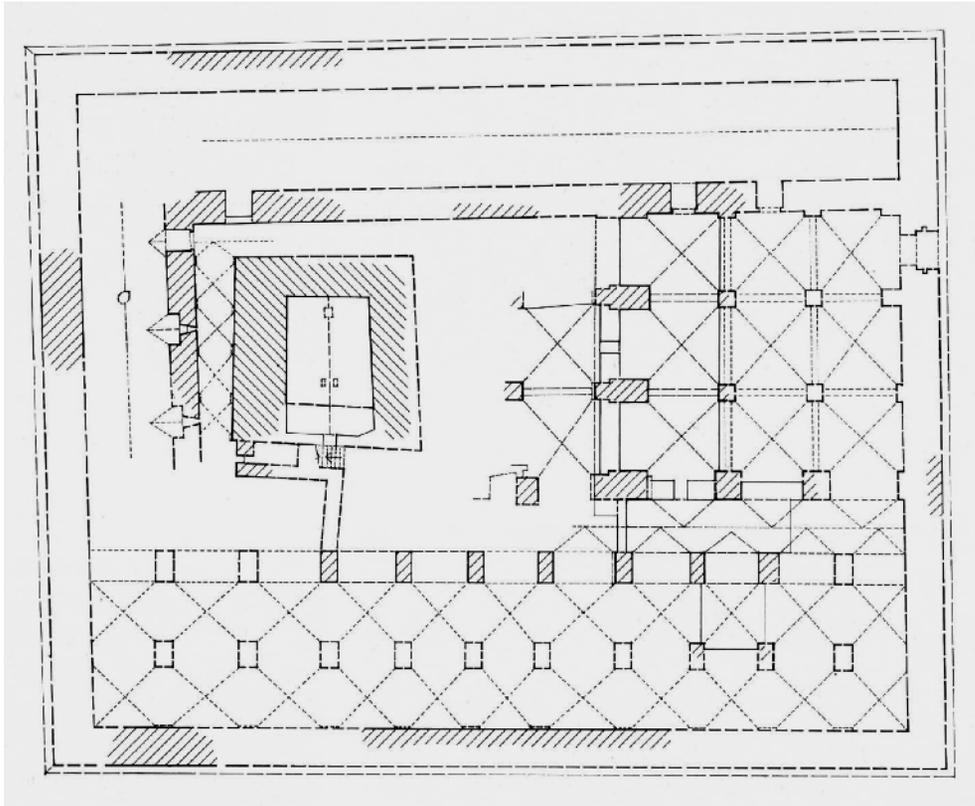


Fig. 3. Plano del Castillo de Latrún. Fuente: Pringle, D., *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem. An Archaeological Gazetteer*, Cambridge, 1997, p. 65. Por cortesía del Prof. R. Denys Pringle.

muchos gallegos tomaron la cruz y fueron en cruzada a Jerusalén, se deba a la petición del patriarca⁷⁰. La desesperada súplica del patriarca Eraclio, pocas semanas antes de que Jerusalén se rindiera a Saladino, también llegó a la Península⁷¹.

Puede que esas peticiones de auxilio desde Jerusalén, fueran el catalizador de no pocas donaciones de posesiones ibéricas a entidades jerosolimitanas. Un escrutinio de la lista de posesiones europeas de la iglesia del Santo Sepulcro, confirmada el 4 de septiembre de 1128 por el papa Honorio II, revela que, en su gran mayoría (45 de un total de 57), estaban situadas en distintas diócesis de la Península⁷². Cuando localizamos dichas posesiones en el mapa (Fig. 4), se ve claramente que, en su mayoría, se encuentran en Castilla-León, de donde pocos cruzados parecen haber ido a Jerusalén.

70 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 2.16, p. 253.

71 Véase Jaspert, N., "Zwei unbekannte Hilfsersuchen des Patriarchen Eraclius vor dem Fall Jerusalems (1187)", *Deutsches Archiv*, 60 (2004), p. 483-516.

72 *Cart St Sép*, nº 6, p. 39-44. De las doce posesiones europeas no ubicadas en Iberia, diez estaban en el sur de Francia y dos en Apulia. A las 45 posesiones confirmadas por Honorio II el 4-IX-1128 se puede añadir el pueblo de Cusanca (entre Ourense y Compostela), que el conde gallego Juan Díaz otorgó el 8 de octubre de 1128 al patriarca de Jerusalén, los canónigos del Santo Sepulcro y sus *ministri*: Jaspert, N., "Pro nobis", p. 197. Acerca de las posesiones del Santo Sepulcro en Iberia en años posteriores véase *ibid.*, p. 199-200.

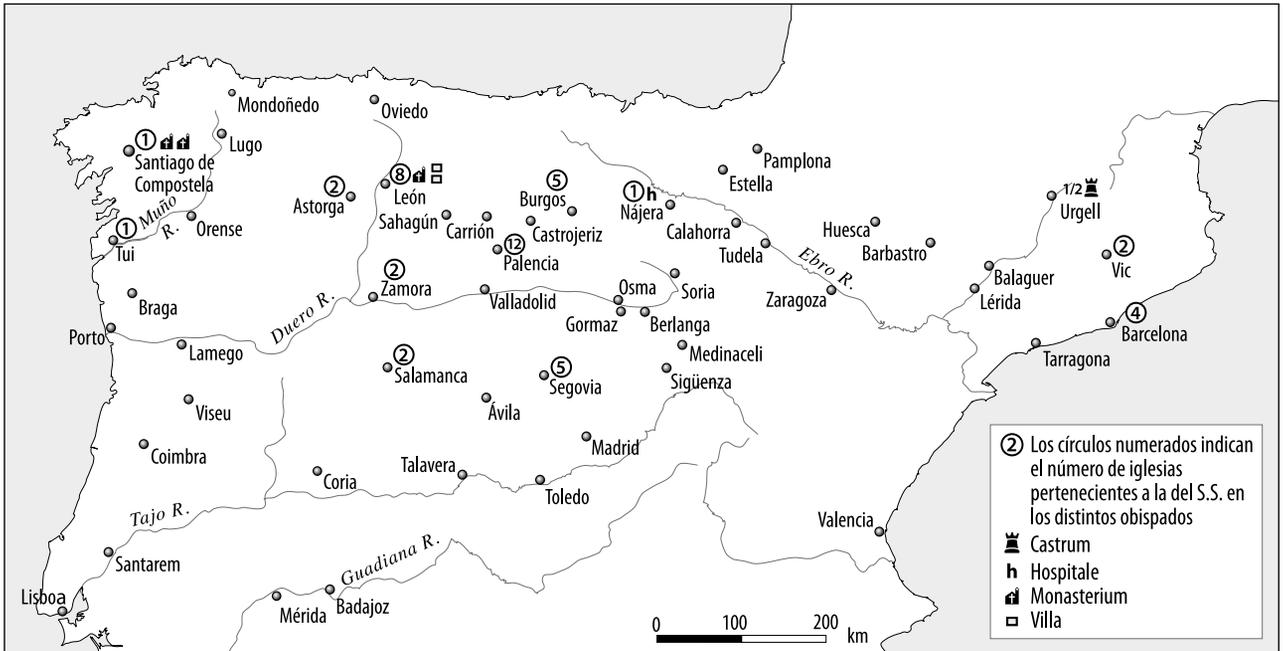


Fig. 4. Número, por arzobispado, de iglesias peninsulares pertenecientes a la del Santo Sepulcro, 1128. Fuente: *Cart St Sep*, No. 6, pp. 39-44.

¿Quizás la abundancia de donativos en este reino tuviera por objeto compensar su escasa participación en la cruzada de Jerusalén? Estamos aquí ante una hipótesis que merecería la pena investigar. En cualquier caso, el predominio de propiedades en manos del Santo Sepulcro contrasta con una única representación de Iberia en su capítulo. También hubo donaciones procedentes de Iberia a las órdenes del Temple y del Hospital; por otro lado, una orden militar ibérica que no duró mucho, la de Mons Gaudii, poseía propiedades en el reino de Jerusalén y había recibido el nombre de una de sus montañas⁷³.

En la carta que el patriarca Warmund envió en 1120, aproximadamente, al arzobispo Diego Gelmírez, le decía que él ordenaba a sus clérigos que rezaran por la Iglesia de Compostela e imploraba al arzobispo que correspondiera de la misma forma⁷⁴. Unos diez años después, el patriarca Étienne de Jerusalén concluía una misiva a Diego Gelmírez con las palabras: “Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate”⁷⁵. Se ha interpretado esta fórmula como un testimonio de hermandad entre los capítulos de Jerusalén

73 Delaville Le Roulx, J., “L’Ordre de Montjoye”, *Revue de l’Orient latin*, 1 (1893), p. 42-57; Forey, A.J., “The Order of Mountjoy”, *Speculum*, 46 (1971), p. 250-266. Para el lugar donde se estableció esta orden, véase Kedar, B.Z., “Jerusalem’s Two Montes Gaudii”, en *Crusader Landscapes in the Medieval Levant. The Archaeology and History of the Latin East*, Sinibaldi, M., Lewis, K.J., Major, B. y Thomson, J.A. (ed.), Cardiff, 2016, p. 11.

74 *Historia Compostellana*, op. cit., 2.28, p. 271.

75 *Ibid.*, 3.26, p. 463.

y Compostela⁷⁶, lo que es una interpretación plausible. Se ha conservado evidencia de una continua comunicación entre los dos grandes centros de peregrinación: hacia 1118, dos canónigos de Compostela, Pedro Anáyez y Pedro Díaz, estuvieron en Jerusalén⁷⁷; el patriarca Warmund, menciona en su carta que sus mensajeros (*nuntii*) habían sido bien recibidos en Compostela⁷⁸ y el patriarca Étienne, que envía su carta por medio de su canónigo Aymeric, insta al arzobispo a que instale a este último en la iglesia de Nogueira,⁷⁹ una de las posesiones del Santo Sepulcro mencionadas en la confirmación papal de 1128. Se ha conjeturado que el canónigo Aymeric habría llevado a Compostela el *Lignum Crucis* con su elaborado relicario, que recibe el nombre de “de Carboeiro”⁸⁰; según otra hipótesis, la reliquia se habría guardado en un primer momento en la iglesia de Nogueira, puesta más tarde bajo el control del monasterio de Carboeiro⁸¹. En cuanto al arzobispo Diego Gelmírez, este hizo un llamamiento a favor de la lucha armada contra los musulmanes de España que beneficiaría al reino de Jerusalén, puesto que abriría un “camino más corto y menos laborioso al Sepulcro del Señor”⁸² –¡evidentemente vía norte de África!–. Además, parece haberse dado un diálogo arquitectónico entre los santuarios de Compostela y Jerusalén: la puerta bífora de la fachada de Platerías, con su doble ventana sobre él, es obvio que sirvió como modelo al portal de la iglesia del Santo Sepulcro construido por los francos, mientras que el abocinamiento de los arcos sobre las columnas del primer piso en Jerusalén, parece haber influido, a su vez, en la remodelación posterior del mismo piso en Compostela⁸³.

76 Jaspert, N., “Pro nobis”, p. 200-202; Castiñeiras González, M., “Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación”, *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y las Peregrinaciones*, 1 (2010), p. 46; *idem*, “Santiago-Rome-Jerusalem: Old Issues, New Proposals”, en *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive*, ed., B. Nicolai, B. y Rheidt, K., Bern, 2015, p. 406.

77 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 2.10, p. 240.

78 *Ibid.*, 2.28, p. 271.

79 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 3.26, p. 463.

80 Castiñeiras, M., “Compostela, Bari y Jerusalén”, p. 46-50; *idem*, “Puertas y metas de la peregrinación. Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII”, en *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores, VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 13-15 Octubre 2010*, ed. Caucci von Saucken, P., Santiago de Compostela, 2012, p. 341; *idem*, “Santiago-Rome-Jerusalem”, p. 388-389. Sobre los relicarios de la Vera Cruz hechos en la Jerusalén franca véase Meurer, H., “Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer”, *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 48 (1985), p. 65-76; Kühnel, B., *Crusader Art of the Twelfth Century: A Geographical, an Historical, or an Art-Historical Notion?*, Berlin, 1994, p. 138-153; Folda, J., *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, 1955, p. 290-294; y, más recientemente, Jaspert, N., “The True Cross of Jerusalem in the Latin West: Mediterranean Connections and Institutional Agency”, en *Visual Constructs of Jerusalem*, ed. Kühnel, B., Noga-Banai, G., y Vorholt, H., Turnhout, 2014, p. 214-221.

81 Jaspert, N., “Pro nobis”, p. 205. Jaspert menciona la posibilidad de que el autor del *Liber sancti Jacobi* pudiera proceder del Levante franco: *ibid.*, p. 207-208.

82 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 2. 78, p. 379.

83 Castiñeiras, M., “Compostela, Bari y Jerusalén”, p. 50-51; *idem*, “Puertas y metas de la peregrinación”, p. 350; *idem*, “Santiago-Rome-Jerusalem”, p. 406-407. Sobre la hipótesis de que tanto el frontal de altar de Santa Maria d’Avià (Berguedà) (ca. 1200) como el ciclo de pinturas de la capilla del cercano catillo de Puig-reig fuesen pintados por artistas influidos por el arte del Levante franco, véase Castiñeiras, M., “Catalan Panel Painting around 1200”, p. 300-304, 318-319. Acerca de la posibilidad de que el gran candelabro de hierro que se encuentra hoy en la Cúpula de la Roca sea una obra catalana de los siglos XII o XIII, véase Camille Enlart, “Ferronneries catalanes dans le Levant”, en *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger à l’occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17 octobre 1924)*, Paris, 1924, p. 451-455.

Junto con el apoyo a los francos de Jerusalén, sin embargo, se daban también la competencia y la rivalidad⁸⁴. La *Historia Compostellana* relata que, hacia 1130, Bernardo, tesorero de la Iglesia de Compostela, decidió hacer una peregrinación a Jerusalén. El arzobispo de Compostela, que pensaba que la ausencia del tesorero podía redundar en perjuicio de su Iglesia, le ordenó permanecer en Compostela; también le aconsejó que enviara a Jerusalén todo lo que hubiera tenido la intención de llevar consigo. En cuanto a los gastos en que habría incurrido el viajero, el arzobispo le dijo que comprara con esa suma un recipiente de gran valor y lo depositara en el tesoro de..., ¡la Iglesia de Compostela!⁸⁵ De esta forma, la prohibición de peregrinar a Jerusalén redundó en el enriquecimiento del tesoro de Compostela. De igual manera, en un consejo celebrado en esta última, el arzobispo estableció que quienes murieran en la batalla contra los violadores de la *pax Dei*, que estaba imponiendo a toda España (*in toto Hispanie regno*), gozarían de la misma remisión de los pecados que quienes perecieran *in Hierosolimitano itinere*⁸⁶. En otras palabras, el arzobispo ponía la lucha por lograr la paz interna en la Península a la par de hacer la cruzada en Tierra Santa.

Pero Jerusalén era perfectamente capaz de pagar con la misma moneda. En 1169 o principios de 1170, Radulfo, el obispo de Sebaste hizo un llamamiento a toda la Cristiandad pidiendo ayuda para terminar su catedral. El obispo anunció que el patriarca de Jerusalén –es decir, Amaury de Nesle– prometía, *inter alia*, que todos los que tuvieran la intención de peregrinar a Santiago de Compostela, quedaban absueltos de llevar a cabo su propósito a condición de que donaran a la iglesia de Sebaste la mitad de los gastos en que habrían incurrido si hubieran llevado a cabo la peregrinación. Además, el patriarca les otorgaba todos los beneficios espirituales que hubieran podido obtener durante la peregrinación a Compostela. El hecho de que el patriarca de Jerusalén ofreciera esta conmutación supone tácitamente que, en este tema concreto, actuaba como el superior directo de los creyentes de toda la Cristiandad. Cabe preguntarse cómo reaccionaría la Iglesia de Compostela ante semejante atribución de autoridad⁸⁷.

Finalmente, hubo cuatro proyectos que, de haberse materializado, habrían tenido importantes consecuencias para las relaciones entre Iberia y Jerusalén. El primero fue el testamento de Alfonso I “el Batallador”, de 1131, en virtud del cual el rey legaba sus reinos de Aragón y Navarra al Sepulcro del Señor en Jerusalén y a las

84 Sobre esta competencia en general, véase Castiñeiras, M., “Compostela, Bari y Jerusalén”, p. 24-28; *idem*, “Santiago-Rome-Jerusalem”, p. 387-392.

85 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 3.8, p. 432-433. Sobre el nombre de Bernardo véase por ejemplo *ibid.*, 2.92 y 3.32, p. 414, 472.

86 *Historia Compostellana*, *op. cit.*, 2.71, p. 369-370.

87 Para una discusión de ciertos precedentes parciales de conmutación y del texto de la carta de Radulfo, véase Kedar, B.Z., “Raising Funds for a Frankish Cathedral: The Appeal of Bishop Radulph of Sebaste”, en *Entrepreneurship and the Transformation of the Economy (10th-20th Centuries). Essays in Honour of Herman Van der Wee*, Klep, P., y Van Cauwenberghe, E. (ed.), Leuven, 1994, p. 447-450, 454-455, reimpresso en *mi Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant: Studies in Frontier Acculturation*, Aldershot, 2006, artículo XI.

órdenes del Temple y del Hospital⁸⁸. El segundo fue el proyectado matrimonio, en 1206, de Marie la Marquise, heredera de Jerusalén, con el rey Pedro II de Aragón⁸⁹. El tercero fue el plan del hijo y sucesor de Pedro, el rey Jaime I “el Conquistador” de Aragón, de tomar parte en la cruzada para rescatar Outremer. El monarca quiso hacerlo en 1245 y en 1260; en septiembre de 1269, embarcó con una flota en Barcelona, pero una tormenta le obligó a regresar; en 1274, en el segundo Concilio de Lyon, manifestó su deseo de ponerse al frente de una nueva cruzada⁹⁰. Ninguno de estos tres planes se llevó a cabo. En 1269, sin embargo, una pequeña parte de la flota del rey logró llegar a Acre, aunque su incidencia fue muy pequeña: a los dos hijos ilegítimos del monarca que llegaron con ella se les disuadió de lanzar un ataque precipitado contra las fuerzas de Baybars y volvieron a su lugar de origen poco después⁹¹. Por último, un cuarto plan pudo haber prolongado la existencia del Acre franco por un cierto tiempo. A primeros de 1290 o 1291, Jaume el Just, rey de Sicilia (insular) entre 1285 y 1295 –que, tras la muerte de su hermano Alfons el Franc acaecida en junio de 1291 se convertiría en rey de Aragón–, ofreció al papa Nicolás IV enviar a Acre, a su cargo, 20 galeras con 1.000 almogávares y 1.000 ballesteros que emprenderían una guerra defensiva y ofensiva contra el sultán mameluco. Las galeras regresarían a Sicilia y después, en la primavera siguiente, el rey mismo iría a Acre con 40 galeras, 400 caballeros, 1.000 ballesteros y 1.000 almogávares adicionales, y permanecería allí durante un año⁹². Pero este plan tampoco se materializó y los mamelucos conquistaron Acre el 18 de mayo de 1291.

La investigación preliminar que presentamos en este estudio indica que las relaciones entre Iberia y el Levante franco constituyen un tema prometedor. Un examen detallado de las fuentes peninsulares, así de las publicadas como de las todavía inéditas, podría ofrecernos una imagen más rica y matizada. Sin embargo, hay una hipótesis que me parece que habría que rechazar: la que sugiere que el patriarca Aimery de Antioquía habría estudiado en Toledo en su juventud, entrando en contacto, en dicha ciudad, con el arzobispo Ramón, al que habría enviado desde Antioquía, hacia

88 Acerca de la posible motivación de Alfonso I, véase Lourie, E., “The Will of Alfonso I, ‘El Batallador’, King of Aragon and Navarre: A Reassessment”, *Speculum*, 50 (1975), p. 635-651; Forey, A. J., “The Will of Alfonso I of Aragon and Navarre”, *Durham University Journal* 73 (1980-1981), p. 59-65; Lourie, E., “The Will of Alfonso I of Aragon and Navarre: A Reply to Dr. Forey”, *Durham University Journal*, 77 (1984-1985), p. 165-172. Los artículos de la Prof. Lourie se reimprimieron en su *Crusade and Colonisation*, Aldershot, 1990, artículos III y IV.

89 *Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem*, op. cit., n.º 645, vol. 3, p. 1061-1066.

90 Véase Miret I Sans, J., *Itinerari de Jaume I “El Conquistador”*, Barcelona, 1918, p. 303. El rey planeó una en 1260 “contra populum Tartarorum” (la abortada expedición de 1269); véase p. 424-430; Paterson, L., “James the Conqueror, The Holy Land and the Troubadours”, *Cultura Neolatina*, 71 (2011), p. 211-286. Agradezco al Prof. Jonathan Phillips que atrajera mi atención a este artículo.

91 *Cronaca del Templare di Tiro*, op. cit., §114.3-4, p. 114-115; cf. Runciman, S., *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge, 1951-1954, vol. 3, p. 330-331. En 1271-1272 Jaime I reembolsó sus gastos a los caballeros que habían perdido mulas y caballos peleando cerca de Acre y alquilando casas en la ciudad, “quod loguerium ascendeat ad summam CXXX bisanciorum ultramarinarum.” Miret I Sans, J., *Itinerari de Jaume I*, op. cit., p. 447, 464.

92 Finke, H., *Acta Aragonensia*, op. cit., vol. 1, p. 2-7, doc. 2. Véase también Claverie, P.-V., “La dévotion envers les Lieux saints dans la Catalogne médiévale”, p. 135.

1140, el tratado escrito en castellano *La Fazienda de Ultra Mar*, que denota, entre otras cosas, un buen conocimiento del hebreo y de la exégesis judía. Lamento haber desempeñado involuntariamente un papel en la propagación de esta hipótesis: en una nota a pie de página de un artículo publicado en 1983, incluí la *Fazienda* entre los trabajos escritos en el este franco durante la primera mitad del siglo XII, siguiendo con ello a Joshua Praver⁹³. Mi nota fue causa de una minuciosa discusión de Rudolf Hiestand en 1994 que, a su vez, hizo que Bernard Hamilton adoptara la hipótesis en 1995⁹⁴. *Mea maxima culpa!* Pues, si bien es cierto que Moshé Lazar, que editó la *Fazienda* en 1965, evocó la posibilidad de que su autor, Americh, archidiácono de Antioquía, pudiera ser la misma persona que Aimery de Limoges, que sería más tarde patriarca de Antioquía, diversos expertos en lengua y literatura castellanas rechazaron de plano la aserción de Lazar según la cual la *Fazienda* habría sido escrita en la primera mitad del siglo XII, datándola de unos cien años más tarde⁹⁵. También se puede descartar la hipótesis de que el texto castellano sea una traducción de uno latino anterior, aunque sí podría ser dependiente, en parte, de un texto francés del XIII.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 1-XII-2016

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 1-III-2017

* Una versión anterior de este artículo se leyó en la Octava Conferencia de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Cáceres, 25-29 junio 2012. Traducido al español por Raquel Sperber.

93 Praver, J., *The Latin Kingdom of Jerusalem*, *op. cit.*, p. 524-525; Kedar, B.Z., "Gerard of Nazareth: A Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East. A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States", *Dumbarton Oaks Papers*, 37 (1983), p. 55, n. 2, reimpresso en mi *The Franks in the Levant*, *op. cit.*, artículo IV.

94 Hiestand, R., "Un centre intellectuel", *op. cit.*, p. 8-16, 32-35; Hamilton, B., "Aimery of Limoges, Patriarch of Antioch: Ecumenist, Scholar and Patron of Hermits", en *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, Elder, E.R. (ed.), Cistercian Studies 160, Kalamazoo, 1995, p. 271, reimpresso en su *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Aldershot, 1999, artículo VIII.

95 Sus argumentos se resumen en Kedar, B.Z., "Sobre la génesis de la Fazienda de Ultra Mar", *Anales de Historia Antigua y Medieval (Buenos Aires)*, 28 (1995), p. 131-136, reimpresso en mi *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant*, *op. cit.*, artículo XII; NB *ibid.*, *Addenda et corrigenda*, p. 3.

Vox Civitatis: el paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII

Iris Shagrir
The Open University of Israel

Había un sonido que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajeramente a una esfera de orden y armonía: las campanas. Las campanas eran en la vida diaria como unos buenos espíritus monitorios, que anunciaban con su voz familiar, ya el duelo, ya la alegría, ya el reposo, ya la agitación; que ya convocaban, ya exhortaban... Se sabía lo que significaba el tocarlas y el repicarlas. Y, a pesar de los excesivos repiques, nadie era nunca sordo a su voz¹.

Resumen: La llegada de los cruzados en 1099 cambió, de manera significativa, el paisaje sonoro de la Jerusalén medieval. La temprana orden de Godofredo de Bouillon para que se fundiesen unas campanas para la iglesia del Santo Sepulcro fue uno de los primeros actos de apropiación litúrgica de la ciudad y el inicio de un gran proceso de renovación cristiana de Jerusalén. Este artículo trata de los sonidos de Jerusalén, su significado y papel en la conversión de dicha ciudad en una gran capital cristiana. Así, con el objetivo de poner de relieve las características únicas del paisaje sonoro de la Jerusalén cruzada, se realiza un estudio comparativo con la Jerusalén anterior a las cruzadas, así como con otras ciudades occidentales contemporáneas. Se estudian fuentes narrativas, litúrgicas y materiales para reconstruir la abundancia de sonidos y valorar su significación espacial y social.

Palabras clave: Jerusalén, campanas, cruzados, peregrinación, liturgia latina, Santo Sepulcro de Jerusalén, Tierra Santa, relaciones cristiano-musulmanas, relaciones interreligiosas.

¹ Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, José Gaos (trad.), Madrid, 1994, p. 14.

Vox Civitatis: *The Soundscape Jerusalem in the Twelfth-Century*

Abstract: *The arrival of the crusaders in 1099 changed significantly the soundscape of medieval Jerusalem. Godfrey of Bouillon's early order that bells should be cast for the Church of the Holy Sepulchre was one of the first acts in the liturgical appropriation of the city, and the beginning of the grand process of the Christian renewal of Jerusalem. This paper explores the sounds of Jerusalem, their meaning and role in making Jerusalem a magnificent Christian capital. The paper looks comparatively at pre-crusade Jerusalem and contemporary Western cities in order to highlight the unique characteristics of the soundscape of Latin Jerusalem. It surveys narrative, liturgical and material sources to reconstruct the abundance of sounds, and ponder on their spatial and social significance.*

Key words: *Medieval Jerusalem, bells, crusades, pilgrimage, Latin liturgy, Church of the Holy Sepulchre, Holy Land, Christian-Muslim relations, interfaith relations.*

Vox Civitatis: a paisaxe sonora na Xerusalén do século XII

Resumo: A chegada dos cruzados en 1099 mudou, de xeito salientable, a paisaxe sonora da Xerusalén medieval. A temperá orde de Godofredo de Bouillon para que se fundisen unhas campás para a igrexa do Santo Sepulcro foi un dos primeiros actos de apropiación litúrxica da cidade e o inicio dun gran proceso de renovación cristiá de Xerusalén. Este artigo trata dos sons de Xerusalén, o seu significado e papel na conversión da devandita cidade nunha gran capital cristiá. Así, co obxectivo de pór de relevo as características únicas da paisaxe sonora da Xerusalén cruzada, realízase un estudo comparativo coa Xerusalén anterior ás cruzadas, así como con outras cidades occidentais contemporáneas. Estúdanse fontes narrativas, litúrxicas e materiais para reconstruír a abundancia de sons e valorar a súa significación espacial e social.

Palabras clave: Xerusalén, campás, cruzados, peregrinación, liturxia latina, Santo Sepulcro de Xerusalén, Terra Santa, relacións cristián-musulmás, relacións interrelixiosas.

El conocido párrafo de Johan Huizinga, escrito hace más de un siglo, revela una aguda conciencia de las vistas y sonidos de la vida en la Edad Media; pero solo en las décadas más recientes ha sido extensivamente estudiado el paisaje sonoro como un componente importante en la conformación de la vida urbana medieval. En la ciudad medieval, los sonidos daban a menudo al espacio urbano un significado particular en el ciclo del año, el mes, la semana o el día. A los sonidos, sobre todo al tañido de las campanas, también se les obedecía, como se desprende de las palabras del teólogo Honorio de Autun: “Cum campana sonantur, quasi per classica milites ad praelium incitantur” (cuando suenan las campanas, es como si las trompetas incitaran a los soldados a la batalla)².

2 Honorii Augustudonensis *Operum Pars tertia Liturgica*, Migne PL vol. 172, col. 567.

La investigación reciente acerca del panorama auditivo medieval se ha sintonizado con los sonidos y silencios producidos y experimentados por los habitantes medievales de la ciudad³. Las señales auditivas, especialmente las campanas, eran vitales a la hora de regular el tiempo tanto público como privado, de estructurar un horario en los dos ámbitos, sirviendo de alarma y recordatorio. Sobre todo en su capacidad litúrgica, el sonido de las campanas de las iglesias repercutiendo en las calles, servía de llamada a los servicios religiosos y, de esta manera, llevaba consigo una remembranza del gobierno y el orden de Dios, una conciencia de comunidad y cohesión religiosa.

Prestar atención a sus sonidos nos recuerda que la ciudad medieval tenía una activa esfera pública: mercados y calles eran los lugares donde se difundía e intercambiaba la información de una manera más directa e “igualitaria” que hoy en día, puesto que el sonido era una forma muy importante de comunicación y se dirigía a todos los que acertaran a estar en el radio auditivo. En el mundo premoderno, por consiguiente, los pregones, el runrún del mercado, el tañido regular de las campanas y los sonidos de las ceremonias civiles y religiosas cuidadosamente concertados constituían, todos ellos, componentes esenciales de la vida urbana, comunicando la información necesaria para tener una participación activa en la vida comunitaria, alertar al público de un peligro, anunciar ocasiones festivas y la llegada de visitantes importantes o convocar a los pobres para la distribución de limosnas. En su capacidad básica, el sonido incorpora; crea, en su rango, un sentido de conexión y de vivir comunitario; acentúa, además, una afinidad con el espacio definiendo el centro y los arrabales de la ciudad, resonando con más fuerza en las zonas y barrios donde se producen acontecimientos importantes, procesiones y festividades en las que el público se reúne y donde el poder se manifiesta. Por lo tanto, el sonido, en su capacidad de articular y delimitar el espacio social, también está relacionado con el poder y el control: las campanas y sus campanarios son instrumentos de publicidad, y publicidad significa poder, tal como se muestra claramente en la cauta regulación de la posesión y empleo de las campanas en las ciudades medievales.

Las campanas ejercían muchas funciones en la ciudad medieval pero, en primer lugar y sobre todo (y, especialmente, en el contexto de la Jerusalén de 1099), hacían que la ciudad sonara cristiana. El sonido constituye un elemento que puede hacer magnífica a una ciudad; tal como Emma Dillon nos recuerda, la palabra “magnífico” en este contexto, hay que utilizarla tomando en cuenta su raíz latina: *magnum facere*:

3 Le Goff, Jacques, “Merchant's time and church's time in the Middle Ages”, en *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, 1980, p. 29-42; Garrioch, David, “Sounds of the City: the soundscape of early modern European towns”, *Urban History*, 30 (2003), p. 5-25; Arnold, John y Goodson, Caroline, “Resounding community: the history and meaning of medieval church bells”, *Viator*, 43 (2012), p. 99-130; Symes, Carol, “Out in the Open, in Arras: Sightlines, Soundscapes, and the Shaping of a Medieval Public Sphere”, en *Cities, Texts, and Social Networks, 400-1500: Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space*, Goodson, Caroline J., Lester, Anne E. y Symes, Carol (ed.), Aldershot, 2010, p. 279-302. Para un estudio historiográfico enfocado en el contexto más amplio de la historia social y ambiental véase Coates, Peter A., “The Strange Stillness of the Past: Toward an Environmental History of Sound and Noise”, *Environmental History*, 10 (2005), p. 636-665.

el acto de engrandecer, hacer mayor, más impresionante. La magnificencia tenía que ser una de las características de la ciudad medieval, y el sonido –un sonido de celebración, litúrgico– tenía un importante papel que desempeñar⁴. Por su naturaleza misma, una ciudad posee abundancia de sonidos: los sonidos del comercio, de vendedores pregonando sus mercancías, de artesanos trabajando, las animadas discusiones de los cambistas, etc. La vida cotidiana urbana produce ruido en abundancia y crea, apreciablemente, un sentimiento de comunidad.

El paisaje sonoro de la Jerusalén del siglo XII

Poco después de la conquista de Jerusalén, el duque Godofredo de Bouillon ordenó que se instalaran campanas en la iglesia del Santo Sepulcro: para los religiosos, con el fin de que pudieran rezar y celebrar misas, y para los fieles, con el fin de que se apresuraran para asistir a los servicios religiosos. Este acto constituyó una de las primeras señales de apropiación litúrgica de la ciudad, al comienzo mismo del gran proceso de renovación cristiana de Jerusalén. La orden de Godofredo fue una de las primeras que se dieron para organizar la ciudad en tanto que urbe latino-cristiana, para designar la iglesia como su catedral y transformar la forma como la ciudad sonaba bajo sus nuevos gobernantes en su calidad de capital del nuevo reino⁵. Más aún, con la conquista de Jerusalén, la cúpula de la roca se convirtió en la iglesia del Templo del Señor (*Templum Domini*), y la mezquita de Al Aqsa pasó a ser el Templo de Salomón (*Templum Salomonis*). El monte del Templo, lugar donde estaban situados estos dos templos, fue también el sitio donde tuvieron lugar los emotivos momentos de la victoria de los cruzados en 1099. Tanto el monte del Templo como la iglesia del Santo Sepulcro, retuvieron a lo largo de todo el siglo XII el recuerdo del triunfo, así como el simbolismo de la renovación del templo bíblico⁶. Esta memoria era también litúrgicamente potente, debido a las nociones bíblicas que asociaban las campanas con la gloria del templo, articuladas en varios versículos bíblicos famosos relacionados con el sonido de campanas en el templo de Jerusalén, como “en torno al borde inferior del manto pondrás granadas de púrpura, carmesí y escarlata, alternándolas con campanillas de oro” (Éxodo 28:33) y “lo mismo que las campanillas de oro puro, las cuales se colocaron en todo el borde inferior, entre las granadas” (Éxodo 39:25).

La temprana instalación de las campanas por parte de Godofredo trajo consigo uno de los muchos sonidos que remodelaron el paisaje sonoro de Jerusalén a principios

4 Dillon, Emma, *The Sense of Sound: Musical Meaning in France, 1260-1330*, New York y Oxford, 2012, p. 56.

5 Albert of Aachen, *History of the Journey to Jerusalem*, cap. 6.40, Susan B. (trad.), Edgington, 2 vols., Franham and Burlington, 2013, vol. 1, p. 235.

6 Véase Kanaan-Kedar, Nurith, “Symbolic Meaning in Crusader Architecture: The Twelfth-Century Dome of the Holy Sepulcher Church in Jerusalem”, *Cahiers archéologiques*, 34 (1986), p. 109-117, esp. 113.

del siglo XII. La llegada de los cruzados introdujo cambios significativos en dicho paisaje, que probablemente fuera diferente del de las ciudades contemporáneas en Occidente y, sin duda, muy distinto a los de la Jerusalén de hoy.

La Jerusalén del siglo XII era seguramente más silenciosa que otras capitales occidentales de su misma época. Su población se mantuvo escasa a lo largo de todo el siglo XII, mientras que, en esos mismos años, las ciudades europeas estaban creciendo muy rápido y haciéndose más densamente pobladas. Mientras las ciudades de Europa tenían que hacer frente a una migración cada vez más numerosa procedente del campo, en Jerusalén había que tentar a los colonos potenciales con distintos incentivos económicos. No hubo, a lo largo de la centuria, una migración significativa que aumentara la exigua población de la ciudad, y la construcción de nuevos edificios se mantuvo escasa⁷. Aunque la economía de Jerusalén se basaba en buena medida en el turismo y las peregrinaciones procedentes de la Europa cristiana, el tráfico de las calles era mayormente peatonal, ya que el movimiento de vehículos con ruedas se veía entorpecido por la estrechez de las mismas y lo empinado de la topografía⁸. A pesar de eso, con la llegada de los peregrinos de temporada en distintas olas aumentaba la población, produciendo sonidos generados por una mayor cantidad de gente moviéndose por la urbe, mercados más activos y una actividad religiosa y ritual en toda la ciudad.

El sonido está casi ausente en las relaciones de los peregrinos del siglo XII, en que se da una imagen de la ciudad sin vida y más bien estática. Las únicas personas que normalmente mencionan los peregrinos son figuras bíblicas e históricas entreferadas con memorias bíblicas en los lugares correspondientes; solo con ocasión de las grandes fiestas se perciben algunas ojeadas escasas a multitudes vivas, especialmente durante la Semana Santa. Lo más llamativo era la ceremonia anual del Fuego Sagrado, que atraía a mucha gente y creaba una gran conmoción en las calles. El abad ruso Daniel, que estuvo presente en la ceremonia del Fuego Sagrado en 1106/1107, describe las grandes multitudes congregadas en torno al edículo del sepulcro llorando, rezando e implorando en voz alta la misericordia de Dios. De los manuscritos litúrgicos de Jerusalén aflora una imagen igual de vivaz de las multitudes en la iglesia del Santo Sepulcro durante las festividades de la Pascua.⁹

Había otros momentos extraordinarios. Jerusalén era una ciudad real donde reyes y magnates desfilaban con gran pompa. La ciudad fue testigo de varias coronaciones reales entre otras muchas ceremonias a lo largo de todo el siglo XII. Las de coronación conllevaban normalmente un componente auditivo formado de una

7 Gutgarts, Anna, "The Early Landscape of the Heavenly City – A New Framework for the Examination of the Urban Development of Frankish Jerusalem", *Al Masaq*, 28 (2016), p. 265-281.

8 Boas, Adrian J., *Jerusalem in the Time of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City under Frankish Rule*, London y New York, 2001, p.134.

9 "La Peregrinación del abad Daniel a Tierra Santa", en *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*, John Wilkinson (ed.), London, 1988, p. 170. Kohler, Ch., "Un Rituel et un Bréviare du Saint-Sépulchre de Jérusalem (XII-XIII siècle)", *Revue de l'Orient Latin*, 8 (1900-1901), p. 383-469, en p. 421.

secuencia litúrgica compuesta que incluía rezos, canto, recitación de salmos y la celebración de la misa terminando con una triple aclamación del público: “Vive le roy en bon prosperité”, tal como la describió John de Ibelin¹⁰; mediante esos sonidos, la *vox populi* expresaba solidaridad y unanimidad. Al hacer coincidir la mayoría de las ceremonias relativas a la coronación real en Jerusalén con las fiestas mayores del calendario litúrgico, incluyendo la Navidad, la Pascua, la Exaltación de la Cruz y la Fiesta de la liberación de Jerusalén, se conseguía un grandioso impacto tanto litúrgico como cívico. Por ejemplo, la ceremonia de coronación del rey Balduino IV, el 15 de julio de 1175, coincidió con dos fiestas importantes para la ciudad y con otra menor: la liberación de Jerusalén, la consagración de la iglesia del Santo Sepulcro y la fiesta de *Divisio apostolorum*¹¹. Al integrar las festividades de la coronación dentro del calendario litúrgico en sus días más significativos, las ceremonias profanas quedaban vinculadas al orden divino y a la voluntad de Dios. El hecho de coordinar las de la realeza con las del orden divino tenía asimismo un motivo práctico: las fiestas mayores garantizaban una mayor asistencia, así como la reunión de muchos nobles importantes y la aclamación del público en general. Esto no solo contribuía a aumentar la magnificencia de la ceremonia, sino que daba al rey la posibilidad de presentarse a sí mismo en pie de igualdad con los monarcas europeos, y a su monarquía a la par de la europea e incluso compitiendo con ella, respaldada como estaba por las más fuertes alusiones cristológicas encarnadas en Jerusalén, *civitas regis regum omnium*, tal como rezaba el sello de los reyes de Jerusalén.

Esta última era sede de docenas de iglesias y monasterios que celebraban la liturgia cada cual con sus propias campanas, procesiones y cánticos. Los miles de peregrinos creaban una confusa mezcla de sonidos, de lenguas y dialectos que a menudo llevaban por enseña instrumentos generadores de sonidos como, por ejemplo, campanitas¹². El paisaje acústico de la Jerusalén del siglo XII incluía, asimismo, los sonidos característicos generados por los miembros de las órdenes militares que tenían su sede en ella: los templarios, en el monte del Templo, y los hospitalarios, frente a la iglesia del Santo Sepulcro. Benjamín de Tudela habla de 300 caballeros y Juan de Würzburg menciona a “muchos soldados”. Esas fuerzas militares agregaban

10 John of Ibelin, *Le Livre des Assises*, Peter W. Edbury (ed.), Leiden, 2003, p. 570-576, en p. 574. Véase también Kantorowicz, Ernst H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, 1946, p. 24, y Hughes, Andrew, “Antiphons and Acclamations: The Politics of Music in the Coronation Service of Edward II, 1308”, *The Journal of Musicology*, 6/2 (1988), p. 150-168.

11 John, Simon, “Royal Inauguration and Liturgical Culture in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1099-1187”, *Journal of Medieval History* (2017), forthcoming; Mayer, Hans Eberhard, “Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der Lateinischen Könige von Jerusalem: Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Statssymbolik”, *Dumbartron Oaks Papers*, 21 (1967), p. 141-232, en p. 160, 232; Luchitskaya, Svetlana I., “Pictorial Sources, Coronation Ritual, and Daily Life in the Kingdom of Jerusalem”, en *Ritual, Images, and Daily Life: The Medieval Perspective*, Jaritz, Gerhard (ed.), Zürich y Berlin, 2012, p. 49-74.

12 Gutton, Jean-Pierre, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, 2000, p. 23; Musée national du Moyen âge-Thermes et Hôtel de Cluny (Paris), “Insignes et souvenirs de pèlerins et autres ‘menus chosésités’ de plomb trouvées dans la Seine”, *Le Petit Journal des Grandes Expositions* (numéro hors-série, Paris, 1997).

el estrépito de los cascos de los caballos en las calles pavimentadas y el repiquetear de las espadas. Todo ello sobre el fondo del usual runrún urbano de la vida diaria: el ruido humano¹³, los niños jugando, el sonido de la música¹⁴, de los animales domésticos, de la actividad industrial etc.

La liturgia

Cumplir la liturgia latina en la ciudad más sagrada de la cristiandad había sido el motivo fundamental de la conquista y gobierno franco de Jerusalén, y el sonido litúrgico, incluidos el verbal y el no verbal, constituía consiguientemente un acompañamiento normal, perpetuo, de la vida en la ciudad y era de una importancia abrumadora para su paisaje urbano sociocultural. Todos los días del año, el canto de los himnos y de los salmos se diseminaba desde sus muchas iglesias y monasterios, dando forma a su paisaje sonoro. Después estaban las campanas grandes de la iglesia del Santo Sepulcro que tañían el Miércoles de Ceniza, y las grandes y pequeñas en Jueves Santo. En Viernes Santo, que se guardaba generalmente en relativo silencio, hay indicios de que se golpeaban pedazos o tablas de madera, siguiendo con ello, quizás, costumbres monásticas previas a 1099.¹⁵ A esos sonidos habituales, hay que añadir los de las ocasiones festivas y las celebraciones, tales como las coronaciones mencionadas más arriba, el recibimiento a visitantes importantes y las fiestas propias de Jerusalén, entre las que destaca la celebración anual de la conquista el 15 de julio.

Los manuscritos litúrgicos de la Jerusalén latina que han llegado hasta nosotros proporcionan la evidencia más detallada de la liturgia de la iglesia del Santo Sepulcro. Dichos textos nos ayudan a reconstruir cómo se celebraba la liturgia dentro del recinto, en el espacio físico y temporal de la iglesia, y muestran una conciencia recurrente de la utilización y significado de los distintos sonidos y voces. Por ejemplo, en la ceremonia de *Visitatio Sepulchri*, que se celebraba en dicha iglesia en la mañana de la Pascua, se anotan las alternancias de sonido y silencio: las instrucciones para cantar y proclamar en voz alta (*alta voce cantando*) se intercalan con instrucciones para que “los cantores y los demás guarden silencio” (*cantores et ceteri silent*)¹⁶.

13 ¿Había algún tipo de vidrio en las ventanas de ciertas casas privadas? Lo más probable es que fuera en edificios importantes y, ocasionalmente, en la construcción doméstica. También se utilizaban postigos. Boas, Adrian J., *Crusader Archaeology: The Material Culture of the Latin East*, London y New York, 1999, p. 150, 219.

14 Los italianos de Tiro tenían un mercado musical en el siglo XIII: Mack, Merav, “The Italian Quarters of Frankish Tyre: Mapping a Medieval City”, *Journal of Medieval History*, 33/2 (2007), p. 147-165, en p.152, 164.

15 Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, 2011, p. 62-64.

16 Shagrir, Iris, “The *Visitatio Sepulchri* in the Latin Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem”, *Al-Masāq*, 22/1 (2010), p. 57-77, en p. 67, 73-74.

Son muchos los ejemplos procedentes de la liturgia de la iglesia del Santo Sepulcro que muestran cómo se utilizaba el espacio para enriquecer los aspectos vocales de las ceremonias. En el Domingo de Ramos, las instrucciones incluyen el canto antifonario alternado entre el sub-cantor (*succentor*), el *magister schole* y los niños de Jerusalén, que estaban en lo alto de la Puerta Dorada, y los que se encontraban a ras del suelo¹⁷. Dentro de la iglesia el canto alternado se daba con frecuencia, permutándose del centro a los extremos del coro, como en este ejemplo del Martes Santo:

El niño que está a la izquierda dice: “Xpiste eleyson” y, el de la derecha: “Xpiste eleyson”. Los que están junto al altar dicen el versículo *Qui propheticæ*. Los que están en el centro del coro [dicen] “Domine miserere nobis”. Coro: “Xpistus dominus”. Entonces el niño que está a la derecha [dice] “Kyrieleyson” como el anterior que está junto al altar... Un niño de voz aguda dice: “Mortem autem crucis”¹⁸.

Los textos litúrgicos proporcionan, asimismo, información sobre la forma como la liturgia de la catedral se anexaba e interactuaba con el espacio urbano general y con el entorno. En primer lugar, los manuscritos litúrgicos muestran que la cooperación litúrgica entre las iglesias era imprescindible. Por naturaleza, esa necesidad era grande debido tanto a la pluralidad de las funciones de la catedral como a las especiales circunstancias de Jerusalén. Los canónigos del Santo Sepulcro, en particular, tenían muchas obligaciones en esa ciudad. En los manuscritos litúrgicos y en las ordenanzas pertinentes al capítulo del Santo Sepulcro se anotan reiteradamente las frecuentes ausencias de Jerusalén del personal de la iglesia¹⁹. Había quienes viajaban por asuntos de negocios dentro de Tierra Santa o a Europa, o bien participaban en campañas militares o ejercían de capellanes privados o de guías de peregrinos o trabajaban en el palacio real. El hecho de que las principales casas monásticas de Jerusalén fueran agustinas facilitaba e incluso promovía la cooperación²⁰. La colaboración en actividades litúrgico-musicales era de esperar dadas las circunstancias, como resulta de hecho evidente en la descripción de ciertas celebraciones como la del Domingo de Ramos,

17 Shagrir, Iris, “Adventus in Jerusalem: The Palm Sunday Celebration in Latin Jerusalem”, *The Journal of Medieval History*, 41 (2015), p. 1-21, en p. 7-8.

18 Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre and the Templar Rite: Edition and Analysis of the Jerusalem Ordinal (Rome, Bib. Vat., Barb. Lat. 659) with a Comparative Analysis of the Acre Breviary (Paris, Bib. Nat., Ms. Latin 10478)” (PhD dis., Stanford University, 2011), p. 580: (*feria III post dominicam in ramis palmarum*): *Puer qui erit in sinistra parte dicit: Xpiste eleyson, et qui in dextera: Xpiste eleyson, deinde qui in sinistra: Xpiste eleyson. Qui iuxta altare sunt dicunt Vers. Qui propheticæ. Qui in medio choro Domine miserere nobis. Corus: Xpistus dominus. Deinde puer qui in dextera Kyrieleyson sicut prius qui iuxta altare... puer alta voce dicit Mortem autem crucis.*

19 Por ejemplo, en 1170-80, el papa Alejandro III informa a los abades de *Templum Domini*, el Monte Sion y Santa María del Valle de Josafat, así como al prior del Monte de los Olivos, que en ocasiones en que el patriarca de Jerusalén esté ausente o enfermo, o cuando el patriarcado se encuentre vacante, el prior y hermanos del Santo Sepulcro han de ser recibidos en procesión solemne y celebrar la misa en lugar del patriarca. Hiestand, Rudolf, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande* 119, Göttingen, 1985, p. 293-294 (*Regesta Regni Hierosolymitani* (MXCVII-MCCXCI) [RRH] no. 486, Röhrich, Reinhold (ed.), p. 128).

20 Zöllner, Wolf, “The Regular Canons and the Liturgy of the Latin East”, *The Journal of Medieval History* (2017) (en prensa).

con su peculiar estructura de dos contingentes compuestos de diversas congregaciones urbanas que ejemplifican la naturaleza compartida de la ceremonia, tal como se declara explícitamente en las palabras *illa ebdomada comunis est*²¹. También se daba la colaboración en los funerales por los sacerdotes y canónigos fallecidos, lo que ponía de relieve la fraternidad entre los establecimientos agustinos de la ciudad. Entre 1130 y 1136, el patriarca de Jerusalén fijó ciertas estipulaciones sobre las procesiones fúnebres a la iglesia del Santo Sepulcro para miembros de las comunidades religiosas del *Templum Domini*, Monte Sion y Monte de los Olivos²². En tales ocasiones, tres tañidos de las campanas grandes de la iglesia señalaban el comienzo de la liturgia del funeral, primero fuera del recinto de la iglesia y, a continuación, dentro. El funeral de Balduino I, que tuvo lugar el 7 de abril de 1118, nos proporciona un ejemplo interesante de cómo lo vocal se transformó en una ceremonia, ya que combinó la solemne llegada del cuerpo del rey fallecido a la ciudad con la celebración del Domingo de Ramos, que ya se había iniciado. En palabras de Albert de Aachen:

El señor patriarca Arnulf había descendido desde el monte de los Olivos con su clero tras la consagración de las palmas, y sus hermanos salieron del Templo del Señor y de todas las iglesias para reunirse con él para la fiesta, con himnos y cánticos de alabanza en celebración del día santo en que el señor Jesús, a lomos de un burro, se dignó entrar en la ciudad santa de Jerusalén. Así, estando todas las congregaciones cristianas reunidas juntas para la fiesta en alabanza de Dios, de pronto llevaron al rey muerto en medio del pueblo cuando este cantaba. Cuando lo vieron, sus voces se acallaron y sus alabanzas se aquietaron y se oyó un muy gran llanto tanto del clero como de la gente²³.

Las ceremonias de coronación y el Domingo de Ramos, así como las festividades del 15 de julio, los funerales y otras solemnidades litúrgicas, constituyen un ejemplo de cómo actuaba la liturgia dentro de las iglesias y en la ciudad, transmitiendo al público múltiples y poderosos mensajes por medio de la vista y el sonido y creando patrones de movimiento cambiantes en las calles²⁴. Los rezos y sermones propios de cada ocasión pronunciados en diferentes lugares y el canto procesional entonado a lo largo de las callejuelas iban acompañados del vigoroso tañido de campanas de distintos tamaños y formas: *maior campana/ maiora signa campanula o classicum*, lo que quiere decir que, en muchas ocasiones, todas las campanas vibraban en la ciudad

21 Shagrir, Iris, "Adventus in Jerusalem...", *op. cit.*, p. 15.

22 Salvadó, Sebastián, "Liturgy of the Holy Sepulchre...", *op. cit.*, p. 482; Kohler, Ch., "Un Rituel...", *op. cit.*, p. 434-435; RRH no. 145. Bresc-Bautier, Geneviève, *Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Paris, 1984, p. 349-50, ap. no. 2.

23 Albert of Aachen, *History of the Journey...*, *op. cit.*, 12:29, vol. 2, p. 871.

24 Sobre la utilización del sonido como un muy importante vehículo de significado en las ceremonias de coronación, véase Aubert, Eduardo Henrik, "Le son et ses sens. L'Ordo ad consecrandum et coronandum regem (v. 1250)", *Annales Histoire, Sciences sociales*, 62/2 (2007), p. 387-411.

repicando a la vez y su tañido era acordado en amplia colaboración de distintos grupos religiosos y sociales, con claras implicaciones espaciales y auditivas para la población en general²⁵.

Las campanas: el nuevo sonido de la Jerusalén franca

La utilización de las campanas en Europa occidental se fue incrementando a partir del siglo VI, utilizándose para ceremonias de todo tipo²⁶. La instalación de nuevas campanas en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén constituyó uno de los primeros actos de Godofredo de Bouillon, y formó parte de la más temprana organización eclesiástica de la ciudad recién conquistada. Albert de Aachen, en un corto capítulo sobre clérigos y señales, relata:

Al duque Godofredo, el sacerdote más importante en Jerusalén, y del mismo modo a todos los demás, les pareció una buena idea que se designaran veinte hermanos en Cristo para observar el oficio divino en el templo del Sepulcro del Señor, quienes, cada hora, cantaran alabanzas al Señor, Dios vivo, ofrecieran el sacrificio del cuerpo y la sangre de Jesucristo y tomaran sobre sí el mantenimiento en orden diario de las ofrendas de los fieles. Aunque la observancia divina quedó honorablemente restaurada de esta forma, el duque católico y los príncipes cristianos dieron orden de que se hicieran campanas de bronce y otros metales, y no transcurrió mucho tiempo sin que los hermanos, al oír su sonido y sus señales, se apresuraran a ir a la iglesia a celebrar las alabanzas de los salmos y las oraciones de las misas y los fieles del pueblo aligeraran el paso como un solo hombre para oírlos. Porque sonidos o señales de esa suerte, no se habían visto ni oído en Jerusalén antes de esos días²⁷.

No cabe duda de que las campanas eran nuevas en la Jerusalén latina y se percibían, además, como nuevas. Durante el periodo del gobierno musulmán de la ciudad, y según el Pacto de Umar (el acuerdo entre la población cristiana subyugada y los gobernantes musulmanes), a los cristianos orientales locales se les permitía hacer sonar sus *nâqûs* (en griego *semantrón*, una o dos tablas de madera que se golpeaban con un

25 De Blaauw, Sible, *Campanae supra urbem: Sull'uso delle campane nella Roma Medievale*, *Rivista Storica della chiesa in Italia*, 47 (1993), p. 367-414, en p. 388, 391. Véase también Settia, Aldo A., "Codici sonori e nomi di campane nelle città medievali italiane", en *Del fondere campane: dall'archeologia alla produzione, quadri regionali per l'Italia settentrionale, atti del convegno, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23 - 25 febbraio 2006*, Lusuardi Siena, Silvia y Neri, Elisabetta (ed.), Borgo San Lorenzo, 2007, p. 79-84.

26 Neri, Elisabetta, "Les cloches: construction, sens, perception d'un son. Quelques réflexions à partir des témoignages archéologiques des 'fours à cloches'", *Cahiers de civilisation médiévale*, 55 (2012), p. 473-496, esp. 475.

27 Albert of Aachen, *History of the Journey...*, *op. cit.*, 6.4, vol. 1, p. 235.

martillo o una contra otra para producir un sonido con el impacto) cuando quisieran, de día o de noche, excepto unos momentos antes o durante los rezos musulmanes.²⁸ A los cristianos se les permitía también hacer sus procesiones con las cruces en alto en sus fiestas (quizás no solo en las del Domingo de Ramos). Pero las campanas no formaban parte del paisaje sonoro de la Jerusalén musulmana. En Europa no se había empezado a incrementar su uso hasta el siglo IX y habrían introducido, obviamente, una indeseada novedad en tierras musulmanas y en la relación cristiano-musulmana existente, tanto por su sonido como por las estructuras arquitectónicas que su implantación requería. El sonido de las ciudades musulmanas era normalmente el de la voz del muecín llamando a la oración. Una indicación temprana de la sensibilidad de los latinos ante el sonido se registra en la conquista de Adana, ciudad de Cilicia, durante la Primera Cruzada, cuando Ursinus, el gobernante armenio de la ciudad proclamó: “A partir de entonces, *Allachibar*, que los infieles dicen como oración, no se volvió a oír en la ciudad. Fue reemplazado por los sonidos retornados de “*Cristo conquista, reina y manda*”²⁹. La llamada del muecín parece haber sido lo que los cristianos percibían como el sonido musulmán por antonomasia de entre los que se oían en el contexto urbano islámico.

Godofredo ordenó que las campanas se fabricaran en bronce, en una aleación de gran calidad que requirió una gran cantidad de cobre y “otros materiales”. Para hacer las campanas no solo era necesaria una conciencia de su importancia; también se requerían materiales y pericia tecnológica. Debido a su peso, es poco probable que se llevaran campanas de iglesia en el largo viaje de Europa a la Jerusalén de los primeros cruzados. En Europa, las campanas se fabricaban normalmente en las proximidades de la iglesia o monasterio que las usaba después, y lo más factible es que, en este caso, se hiciera otro tanto. El proceso de fabricación podía llevar entre un mes y un año entero³⁰. Según Fulquerio de Chartres, ya en 1105 había un juego de campanas grandes y pequeñas que se utilizaban en Jerusalén, al parecer adaptadas con un mecanismo para colgarlas y hacerlas sonar³¹. Pero es interesante destacar que la existencia de un

28 Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic...*, *op. cit.*, p. 73-78; A.S. Tritton, *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Pact of Umar*, Oxford, 1930, p. 100-106.

29 *The Gesta Tancredi of Raplh of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*, Bachrach, Bernard S. y Bachrach, David S. (trad.), Franham, 2007, p. 65. Los traductores añaden que la aclamación *Christus vincit, regnat, imperat* constituye una parte importante del *Laudes Regiae* latino, los himnos en alabanza del Señor, cantados en las coronaciones reales de Europa occidental. Sobre la importancia del moto *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, inscrito en objetos de devoción medievales pequeños y grandes, véase Kantorowicz, Ernst H., *Laudes Regiae...*, *op. cit.*, p. 1-15. Sin duda, el hecho de grabar las campanas, con el sentido apotropaico que estas tenían, se relacionaba con el profético-apocalíptico capítulo 14 de Zacarías y con su versículo 20: “En aquel día los cascabeles de los caballos llevarán esta inscripción: Consagrado al Señor”.

30 Neri, Elisabetta, “Les cloches: construction...”, *op. cit.*, p. 483.

31 Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana, 1095-1127* 2:31.7, Hagenmeyer, Heinrich (ed.), Heidelberg, 1913, p. 492; también “pulsate majori campana” en Bartolf of Nangis, *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium*, Recueil des historiens des croisades-Historiens occidentaux vol. 3, Paris, 1866, cap. 70, p. 540. Bartolf de Nangis es conocido actualmente también como “Fulcher abreviado”; véase Edgington, Susan B., “The *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* of ‘Bartolf of Nangis’”, *Crusades* 13 (2014), p. 21-35.

campanario en la iglesia del Santo Sepulcro no está documentada hasta los últimos años del siglo XII; hasta entonces, las campanas tenían que colgarse a una altura suficiente para que su sonido pudiera oírse en toda la ciudad³².

El valor simbólico de las campanas encuentra expresión en muchas lecturas metafóricas de todo lo referente a campanas y campanarios en la escritura teológica medieval. Encontramos ejemplos importantes en la obra de Guillermo Durando (Guillelmus Durantis) *Rationale divinatorum officiorum*, una exposición alegórica de ritos y oraciones escrita en el siglo XIII. El autor enumera en ella las razones que hay para consagrar y tocar las campanas, llegando a la conclusión de que “las legiones hostiles y todas las trampas del enemigo pueden rechazarse”. Al referirse a los campanarios, los compara con los predicadores y prelados de la Iglesia, que son, asimismo, los guardianes y defensores de la comunidad cristiana³³. Las campanas eran signo de que se había creado una comunidad y, en la Jerusalén de 1099, constituían un instrumento de conversión, instilando la ciudad con el nuevo ritmo cristiano, al señalar las oraciones y las fiestas semanales y anuales. De hecho, la temprana orden de Godofredo viene a anticipar la afirmación del papa Inocencio III en 1215 (y dirigida a otra comunidad en Outremer) en el sentido de que las campanas desempeñan un papel fundamental en el establecimiento de una nueva comunidad cristiana³⁴. La orden de Godofredo estableció inmediatamente, por lo tanto, la iglesia del Santo Sepulcro como catedral de la ciudad, situada espiritualmente en el corazón de la nueva comunidad. Y al igual que los cuernos y trompetas que, según los cronistas de la Primera Cruzada, los cruzados llevaron consigo y tocaron para celebrar su conquista cantando y batiendo palmas³⁵, del mismo modo las nuevas campanas eran ahora, pues, el nuevo sonido de la victoria cristiana.

El principal significado de las campanas era simbólico. Aunque señalaban el servicio y la oración a Dios, es decir, la *liturgia*, los teólogos del siglo XII interpretaban su tañido como un recordatorio fónico de la alianza entre Dios y los cristianos y su

32 En 1154, el viajero musulmán Al Idrisi (1100-1165) menciona el campanario que estaba sobre la puerta de la iglesia del Santo Sepulcro. Denys Pringle indica que podría tratarse de “un campanario erigido en la esquina sureste de la Anástasis para sostener las campanas que habían sido fabricadas para los canónigos en 1099”, Pringle, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, 3 vols., Cambridge, 1993, vol. 3, p. 22. Véase también Melchior de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris, 1860, p. 206.

33 Guillelmus Durantis, *Rationale divinatorum officiorum*, CCCM vol. 140, eds. A. Davril and T.M. Thibodeau, Turnhout, 1995, pp. 19, 52. And see also, in the twelfth century, Johannis Beleth, *Summa de Ecclesiasticis Officiis*, CCCM, vo. 41A, ed. Herberito Douteil, Turnhout, 1976, p. 156.

34 En una bula papal de 1215, el papa enseña a la Iglesia maronita del Líbano, asimismo en *Outremer*, dogmas, ritos y prácticas, y habla de lo necesarias que son las campanas para regular el tiempo y convocar a la comunidad: “Et in altaris Sacrificio non vitreis, ligneis aut aereis, sed stagneis, argenteis, vel aureis vasis utamini; habentes campanas ad distinguentes horas, et populum ad ecclesiam convocandum”. Inocencio III menciona la campana inmediatamente después de especificar los utensilios para la misa, lo que indica la importancia que en su opinión tenían. Véase *Acta Innocentii PP. III (1198-1216)*, no. 216, Haluscynskyj, Theodosius (ed.), 1944, p. 458-462, en p. 459.

35 Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, op. cit., 1.29.2, 1.30.4, p. 301-2, 310; Raymond of Aguilers, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, Hill, John H. y Hill, Laurita L. (ed. y trad.), Philadelphia, 1968, p. 128; cf Hill, John H. y Hill, Laurita L. (ed.), *Le “Liber” de Raymond d’Aguilers*, Paris, 1969, p. 151.

sonido, como símbolo de la divina presencia en la comunidad; cada vez que sonaba una campana, su significado simbólico se reactivaba y su sonido no se dirigía solo a la gente, sino también a Dios. Eran, así, consideradas como mediadoras entre el cielo y la tierra; en su función litúrgico-espacial, se percibían como expandiendo el espacio sagrado de la iglesia hacia afuera, y, en esa capacidad, servían de protectoras de un territorio³⁶. La fórmula empleada para bendecir las campanas a partir del *Pontificale romanum* confirma su significado espiritual y protector, su capacidad de repeler el mal y su alusión a las trompetas del cielo³⁷. Por lo tanto, podían percibirse como ejerciendo un efecto confortador al definir un lugar seguro para los cristianos de Jerusalén manteniendo a raya a sus enemigos, los enemigos de Cristo, y al corroborar la idea de Jerusalén como un paraíso, que prevalecía en la imaginería cristiana en general y en la cruzada en particular³⁸.

En el nuevo sonido de Jerusalén, las campanas habían reemplazado la llamada del muecín a la oración del periodo musulmán y sobrepasaban en resonancia y magnificencia las antiguas señales eclesiásticas utilizadas por las comunidades cristianas orientales de la Jerusalén anterior a la cruzada. Durante los cuatro siglos y medio de gobierno musulmán, a los cristianos orientales, como ya he dicho, se les permitió únicamente utilizar el *nâqûs* para señalar sus prácticas litúrgicas³⁹. El *semantrón* emitía un sonido y una connotación más humildes y se utilizaba sobre todo en contextos monásticos⁴⁰. En la Jerusalén latina, para el repique monástico se utilizaba normalmente la *cymbal* (o *campanula* / *tintinnabula*), y la *tabule percussion* en el refectorio, por ejemplo, en Jueves Santo (“In hac die pulsatur cymbalum in refecturium fratres ut conveniant ad prandium, et pulsata campanula”)⁴¹; a veces en Viernes Santo se usaba en el monasterio el sonido producido al golpear la madera, mientras en la iglesia se tañían las campanas. La función primordial de estas últimas era convocar a los fieles, ya fueran clérigos o seglares, para que asistieran al

36 Véase la exposición que se hace en los escritos de Honorio de Autun, Hugo de St. Victor y Sicard de Cremona en Neri, Elisabetta, “Les cloches: construction...”, *op. cit.*, p. 488-496. Sobre el simbolismo protector de los campanarios y las alusiones bíblicas correspondientes véase: Frost, Christian, *Time, Space, and Order: The Making of Medieval Salisbury*, Berna, 2009, p. 22.

37 De Blaauw, Sible, “Campanae supra urbem...”, *op. cit.*, 382; Weinryb, Ittai, *The Bronze Object in the Middle Ages*, Cambridge, 2016, appendix 3, p. 205.

38 Constable, Giles, “The Cross of the Crusaders”, en *idem*, *Crusades and Crusading in the Twelfth Century*, Franham y Burlington, 2008, p. 45-91; Schein, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, Burlington, 2005, p. 109-140 (cap. 7: “Jerusalem in the Believer’s Plan of Salvation”).

39 Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic...*, *op. cit.*, p. 62.

40 Al parecer, el *semantrón* se había utilizado antes en Occidente, como testifica Amalar: “El *semantrón* fue el precursor de la campana en la Europa medieval”, en Alibhai, Ali Asgar H., “From Sound to Light: The Changing Symbolism of Bells in Medieval Iberia in Christian and Muslim Contexts”: (Thesis, Southern Methodist University, 2008), p. 12. Las campanas fueron ampliamente utilizadas en Occidente en el siglo VI y se fueron incorporando gradualmente a un número creciente de celebraciones litúrgicas y seculares, así como a ceremonias religiosas, reales y civiles. Los campanarios empezaron a aparecer en el siglo VIII. Véase Edward V. Williams, *The Bells of Russia. History and Technology*, Princeton, 1985, p. 10-11.

41 Ms. Barberini 659, en Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre...”, *op. cit.*, p. 152, 583, Kohler, Ch., “Un Rituel...”, *op. cit.*, p. 417.

oficio divino. En el priorato del Santo Sepulcro las horas menores se anunciaban con el sonido de los címbales, mientras que las campanas se tañían para anunciar la celebración de la misa. El ordinal de Barletta, de la iglesia del Santo Sepulcro, describe claramente, como muchos otros manuscritos litúrgicos latinos de Europa, la función básica de la “activación auditiva” para congregar a los fieles para el servicio: “Et interim pulsetur unum de maioribus signis, donec omnis populus conveniant”⁴². También los canónigos utilizaban en sus capítulos varios sonidos codificados, tales como golpear una tabla de madera tres veces, del que se servía el patriarca para convocar a su comunidad (“helemosinarius trina tabule percussione fratres convocat”)⁴³.

Durante la Semana Santa, las campanas señalaban el comienzo de las muchas procesiones que tenían lugar en la ciudad, por ejemplo: “Post tertiam pulsetur maior campana ad congregandum congregationes canonicorum, monachorum, clericorum, laicorum. Facto conventu, processione parata”⁴⁴. Como en todo el mundo latino, las campanas no tocaban entre el Jueves y el Sábado Santo en honor de la Pasión y Crucifixión de Cristo. A pesar de eso, el Sábado Santo era un día magnífico en términos auditivos, con sollozos y cánticos antes de que la llegada del milagro desbordara la iglesia y se desparramara por las calles. Con la aparición del ansiado milagro del Fuego Santo, las dos campanas grandes de la iglesia repicaban en regocijo: “Quo miraculo viso patriarcha per gaudium lacrimando incipit. Te deum laudamus duobus maioribus signis pulsantibus”⁴⁵. El tañido de las campanas resonaba en toda la ciudad, “per totam civitatem persolvebantur”, según relata el peregrino Theoderich en c. 1170⁴⁶. Del mismo modo que en tiempo de los musulmanes el milagro había servido de recordatorio de la alianza entre Dios y los cristianos de Jerusalén, ahora, con los latinos, que adoptaron la ceremonia griega y la incorporaron a su liturgia, se añadió una reafirmación auditiva a esta propagación del apoyo divino. Mientras que la llama milagrosa era una señal espectacular, las campanas grandes venían a añadir su resonancia sónica y simbólica de *Vox Domini*.

El sonar de las campanas no quedaba restringido a funciones litúrgicas. Fulcher de Chartres consigna que, tras la llegada de los mensajeros que dieron noticia de la aproximación de los egipcios en la tercera batalla de Ramla en 1105, se tañó la campana más grande por orden del patriarca Evremar, para que los habitantes de Jerusalén se congregaran. Esta referencia implica que ya entonces había en uso un juego de campanas compuesto de grandes y más pequeñas. Añadamos de paso que el grito de batalla de los cruzados fue, en esta ocasión, *Christus vincit, Christus regnat*,

42 Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre...”, *op. cit.*, p. 562, Kohler, Ch., “Un Rituel...”, *op. cit.*, p. 411.

43 Véase e.g. Kohler, Ch., “Un Rituel...”, *op. cit.*, p. 416; Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre...”, *op. cit.*, p. 582.

44 Ms. Barberini 659, en Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre...”, *op. cit.*, p. 581 (Jueves Santo).

45 *Ibidem*, p. 587 (Holy Fire ceremony).

46 Theodericus 8, en *Peregrinationes tres Huygens*, R.B.C. (ed.), CCCM 139, Turnhout, 1994, p. 152.

Christus imperat, igual que durante la conquista de la ciudad cilicia de Adana mencionada más arriba⁴⁷.

El tañido de las campanas se utilizaba también para recibir y honrar a visitantes importantes de la ciudad, y el protocolo que se seguía en esa ceremonia civil se consignó en el capítulo “Recepción de personas importantes” (“De recipienda personas”) del ordinal litúrgico. El de Jerusalén prescribía que cuando altos oficiales de la Iglesia, duques u otros magnates llegaran de lejos, la comunidad tendría que reunirse y rendirles el honor debido con un ritual ceremonioso que se iniciaría con el tañido de las dos campanas grandes y continuaría con una liturgia que incluía los cánticos procesionales, así como echar al vuelo todas las campanas (o hacer sonar las trompetas)⁴⁸.

El tañido de las campanas debió de ser relativamente raro, por lo menos durante algún tiempo, hasta que las iglesias y monasterios de Jerusalén pudieron fabricar, adquirir o importar campanas para su propio uso⁴⁹. La evidencia arqueológica del Oriente latino (de la que hablaremos más abajo) indica que llegaron campanas de todas las formas, tamaños y sonidos. En el siglo XIV, el fraile franciscano italiano y peregrino Niccolò da Poggibonsi menciona que había en Santa Ana, sede en esa época de una madrasa, un campanario similar al de la iglesia del Santo Sepulcro, que estaba situado a la derecha de la fachada de la iglesia. Puede que hubiera un campanario en la iglesia de Santa María la Grande, no lejos del Santo Sepulcro, donde unos cimientos masivos parecen indicar la posición de un campanario medieval⁵⁰. Testimonios arqueológicos en la iglesia de Santa María Latina, sugieren la existencia de un campanario adjunto a la iglesia medieval, lo que, para Pringle, está “más que probado”⁵¹. Lo cierto es que la ausencia de campanario no es por sí sola prueba de que no se usaran campanas. En una bula del papa Alejandro III de 1179 se mencionan específicamente

47 Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, *op. cit.*, 2: 31.7, 492. Véase también Kantorowicz, Ernst H., *Laudes Regiae...*, *op. cit.*, p. 11. Hablando de esto, Heinrich Hagenmeyer agregó (Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, *op. cit.*, p. 492, n. 22) unos cuantos detalles no verificados acerca de dos campanas de iglesia con forma de “sombreros tiroleses”, que habrían sido fundidas en Jerusalén en 1122 y que un fabricante de campanas, que había visitado Jerusalén hacía poco, habría llevado a Viena en octubre de 1887. Hagenmeyer da como referencia una noticia que él leyó en el diario *Schwäbischer Merkur* del 26 de octubre de 1887, n. 253.

48 Ms. Barberini 659, en: Salvadó, Sebastián, “Liturgy of the Holy Sepulchre...”, *op. cit.*, p. 486. Sancte ecclesie mos est iste a maioribus contentitus ut rectoribus ecclesiarum ut ducibus populorum de remotis partibus, post diurna tempora redeuntibus totus grex fidelium si commissus letus occurrat eosque cum dignis honoribus et obsequiis triumphalibus in sancta ecclesia hoc modo suscipiat. Duo maiora signa pulsantur... Tunc accipies manum eius in ecclesiam et universam processionem. Proceudentibus candelabris et maioribus minores in ordem subsequentibus vadunt omnes usque in chorum. [fol. 16v] eis que precedentibus: cantor incipit Resp. *Deum time* cum Vers. et regressu, sonatque totum classicum, donec omnes ingrediantur chorum. Interea suscepta persona ante altare supertapetum causa orationis simile qui cum eo venerit sed retro aliquantulum prostiniuntur. Finito uno quantu: rector ecclesie si episcopus, fuerit orat pro eo antequam ab oratione surgat. Capitulum *Salvum fac servuum. Mitte ei domine Esto ei deo. Domine et Dominus vobiscum. Oremus. Deus humilium visitator.*

49 P. Ericoli, “Campane”, en *Il medioevo europeo* de Jacques Le Goff, Romagnoli, Daniela (ed.), Milan, 2003, p. 168-69; Neri, Elisabetta, *De campanis fundendis: la produzione di campane nel Medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Milan, 2006, p. 15.

50 Pringle, Denys, *The Churches...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 257.

51 *Ibidem*, p. 245.

las campanas de la iglesia del Monte Sión⁵². En el siglo XIII, el autor musulmán Ibn Wasil al Hamawi (m. 1298), que estuvo en Jerusalén en 1243-1244, se percató de que había una campana colgada en la mezquita de Al-Aqsa, el Templo de Salomón de los latinos, que debió de quedarse allí antes de 1187 o que se habría vuelto a colocar en el lugar. En palabras de Ibn Wasil al Hamawi: “En mi camino a Egipto entré en Jerusalén, la noble ciudad, y vi a los monjes y a los sacerdotes de la Roca Sagrada (*Templum Domini*). Había allí botellas que se usaban para la misa y habían colgado una campana en la mezquita Aqsa” (la información de Ibn Wasil corresponde al periodo en que Jerusalén volvió a estar en manos de los cristianos en 1229-1244). Hacia 1187, las cruces y las campanas que adornaban las iglesias de Jerusalén habían sido derribadas, pero podemos asumir con relativa certeza que si el clero latino volvió al monte del Templo por un corto periodo en el siglo XIII puede que se instalara una campana en él, ya que antes de 1187 es muy probable que hubiera campanas colgadas en el lugar⁵³.

De forma más indiscutible, puesto que contamos con un testimonio escrito de Guillermo de Tiro, sabemos que el hospital de San Juan contribuía a la polifonía de la ciudad, y quizás a la necesidad de regularla. Guillermo reporta la disputa que se produjo en 1153-1154 entre el patriarca de Jerusalén y el hospital cuando este último hizo repicar sus numerosas campanas (*pulsatis campanis tot*) de forma tal que el sonido interfirió en las actividades que se estaban llevando a cabo en la iglesia del Santo Sepulcro, muy próxima al hospital⁵⁴. El campanario de este último debía de estar situado en el extremo norte de su recinto, directamente frente al Santo Sepulcro⁵⁵. De paso, este incidente sirve de ejemplo de cómo el sonido puede reflejar la identidad de una institución y cómo puede ser utilizado como símbolo de poder, a la vez hegemónico y subversivo.

Al no contar con libros litúrgicos concernientes a las iglesias de Jerusalén (excepto en el caso del uso de los templarios, representado en el ms. Barberini 659 y basado muy de cerca en el ordinal de la iglesia del Santo Sepulcro), no tenemos manera de reconstruir la frecuencia y el impacto del tañido de las campanas de otras iglesias de la ciudad. Sin embargo, parece que a lo largo del siglo XII las campanas de las iglesias desempeñaron un importante papel en el proceso de aculturación de Jerusalén y que su estrépito pasó gradualmente a formar parte de la vida cotidiana. La utilización de un número creciente de campanas, no solo colmaba la ciudad con sus sonidos, sino que ejercían un impacto especial en su aspecto, con campanas colgadas en los recién construidos campanarios –o quizás, en otras estructuras menos permanentes–, transformándola así tanto de forma visible como auditiva.

52 RRH no. 576, p. 154; Hiestand, Rudolf, *Papstkunden für Kirchen* no. 113, p. 280-287.

53 Citado por al-Furat, en Lyons, Ursula y Malcolm Cameron, *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders: Selections from the 'Tarikh al-duwal wa'l-Muluk' of Ibn al-Furat*, 2 vols., Cambridge, 1971, vol. 2, p. 1-2 y 171 n. 9, donde se sugiere la posibilidad de que, en aquellos momentos, fuera canónigos templarios y no agustinos, quienes ocuparan el edificio.

54 William of Tyre, *Chronicon* 18.3, Huygens, R.B.C. (ed.) CCCM 63A, Turnhout, 1986, p. 813.

55 Pringle, Denys, *The Churches...*, op. cit., vol. 3, p. 194, 198.

Campanas: restos materiales procedentes de Jerusalén y de Tierra Santa

Procedentes del reino de Jerusalén, han sobrevivido campanas con distintas formas y funciones, así como con distintos sonidos. Como dije más arriba, la producción de campanas fue, evidentemente, una de las artesanías que los cruzados, quizás sobre todo los monjes, llevaron consigo desde Occidente; y como las campanas requerían campanarios, también estos últimos se extendieron rápidamente por toda Tierra Santa. Las campanas eran, además, objetos litúrgicos que conllevaban fórmulas para las bendiciones y los bautismos. Eran percibidas, al igual que las cruces monumentales, como representantes del cristianismo y, por lo tanto, como ya he dicho, destruidas por Saladino, constituyendo esta una de sus primeras acciones después de tomar Jerusalén en octubre de 1187⁵⁶. Por eso, pocas son las campanas que han sobrevivido. Según Camille Enlart (1862-1927), el arqueólogo e historiador francés del Mediterráneo medieval, no todas las de la iglesia del Santo Sepulcro fueron destruidas, sino enterradas por los canónigos, ya fuera en 1187 o más tarde. Pero no se han encontrado⁵⁷. En este contexto, la campana (de unos 50 cm de diámetro) hallada reciente en la mezquita del Aqsa, en el monte del Templo, que pudiera estar relacionada con el espacio templario que había en la parte sur del recinto de esa iglesia (fig. 1), constituye un apasionante descubrimiento⁵⁸.

Evidencia indirecta del número de campanas colgadas en el campanario del Santo Sepulcro podemos encontrar en las observaciones de dos peregrinos que llegaron a Jerusalén después: Bernardino Amico y Eleazar Horn, que contaron, respectivamente, 18 y 23 agujeros para cuerdas de campana en la bóveda del campanario del Santo Sepulcro⁵⁹.

Otra evidencia indirecta aparece en la publicación por parte de Geneviève Bautier-Bresc y Henri Bresc del hallazgo de una gran campana de 1,2 m de diámetro cuya inscripción da testimonio de que fue fundida por dos artesanos italianos en 1266 en Acre. La campana fue llevada a Messina, seguramente a raíz de la caída de Acre, en 1291. Es probable que esta “campana de Šibenik” (en Croacia), sea la única fundida en Tierra Santa que ha sobrevivido⁶⁰. Bautier-Bresc y Bresc sugieren que fue llevada a Europa como reliquia, “como un recuerdo de la Tierra Santa y como promesa de

56 'Imâd ad-Dîn al İşfahânî menciona cuatro veces en su crónica cómo se silenciaron las campanas en Haram al Sharif. Véase 'Imâd ad-Dîn al İşfahânî, *Conquête de la Syrie et de la Palestine: par Saladin (al-Fath al-qussî fi l-fath al-qudsî)*, Massé, Henri (trad.), Paris, 1972, p. 51, 53, 60, 98.

57 Enlart, Camille, *Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem: architecture religieuse et civile*, 2 vols., Paris, 1925-1928, vol. 1, p.181-187.

58 Kedar, Benjamin Z., “Vestiges of Templar Presence in the Aqsa Mosque”, *The Templars and their Sources*, Borchardt, Karl, Döring, Karoline, Josserand, Philippe y Nicholson, Helen J. (ed.) (Routledge: Crusades – Subsidia 10, 2017), p. 3-24, en 20-21.

59 Pringle, Denys, *The Churches...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 57.

60 Véase más arriba el comentario de Heinrich Hagenmeyer acerca de dos campanas de iglesia antiguas, que supuestamente habrían sido fabricadas en Jerusalén en 1122. Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, *op. cit.*, 492, n. 22.



Fig. 1. Campana hallada en la mezquita del Aqsa, Monte del Templo, Jerusalén. Imagen cortesía de Israel Antiquities Authority, M 21087.

su reconquista”⁶¹. Su fabricación en 1266, evidentemente, refleja confianza en una existencia continua de la presencia cristiana en Oriente, pero también implica que la tecnología y la pericia necesarias para hacerla se habían desarrollado ya en el Oriente latino.

Tenemos también evidencia de un carillón de trece campanas de bronce que consiste en tres juegos de campanas de distintos tamaños, encontrados en Belén a principios del siglo XX junto con 251 tubos de órgano, conservados todos ellos en el museo del *Studium Biblicum Franciscanum*⁶². Según Paul Chéneau, que examinó esas campanas poco después de que fueran encontradas, los franciscanos de Belén las habrían enterrado voluntariamente en 1452, cuando el sultán Mehmet II prohibió a los cristianos poseer campanas en Tierra Santa. Chéneau sostiene también que el juego más pequeño de cinco campanas del carillón de Belén puede proceder de la época de los francos. Este juego de 13 campanas ejecutaba distintas notas, creando el efecto de un órgano. Cinco campanas tienen inscritas notas musicales y la más pequeña lleva la inscripción “Vox Domini”, frecuente en las campanas europeas de la época⁶³. Recientemente, Manuel Castiñeiras ha sugerido que las 13 campanas y los 251 tubos de órgano se fabricaron en los siglos XII-XIII y las ha relacionado con el Canto de la Sibila de la iglesia de la Natividad que, en el siglo XII, presidía el patriarca de Jerusalén. Estas celebraciones están descritas en el ordinal de Barletta, del Santo Sepulcro, lo que ha permitido a Castiñeiras reconstruir un contexto específico en que se tocaban las campanas y el órgano en la Iglesia de la Natividad, como parte de la orquestación litúrgica de los canónigos del patriarca de la iglesia del Santo Sepulcro⁶⁴.

Conclusión

El panorama que emerge de los restos materiales encontrados es el de un paisaje sonoro rico y polifónico, aunque solo podemos recuperar parte de él echando mano de la imaginación. El paisaje sonoro estaba inextricablemente ligado a un orden religioso de la vida y a la palpable presencia de lo divino en la Tierra Santa latina. Esto viene

61 Bautier-Bresc, Geneviève y Bresc, Henri, “La cloche de Šibenik qui sonne pour la libération de la patrie (Acre, 1266)”, en *Come l’orco della fiaba: Studi per Franco Cardini*, Montesano, Marina (ed.), Florence, 2010, p. 49-72, en p. 54. La campana la encontraron en 1960 unos pescadores locales cerca del litoral dálmata, entre los restos de un naufragio.

62 Una descripción detallada de las campanas en Enlart, Camille, *Monuments des Croisés*, op. cit. 1, p. 181-187; Chéneau, Paul, “Chronique: L’ancien carillon de Bethléem”, *Revue Biblique*, 32/4 (1923), p. 602-607.

63 Chéneau, Paul, “L’ancien carillon...”, op. cit., p. 605-607.

64 Castiñeiras, Manuel, “Vox Domini: el órgano medieval del Museo del *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén y la perdida Sibila de la iglesia de la Natividad de Belén”, *Ad Limina*, 5 (2014), p. 63-82, y también: Idem, “Da Virgilio al Medioevo: postille sulla rinascita della Sibilla in Campania (XI-XIII secolo)”, *Arte Medievale*, ser. IV, n. VI, 2016, p. 97-110, esp. p. 100-101.

a complementar lo que sabemos por los textos litúrgicos. Las campanas de iglesia de Jerusalén sin duda producían los sonidos más fuertes y regulares, que eran además los más versátiles, con notas distintas para las celebraciones litúrgicas, reales o civiles, lo que permitía a la gente, incluidos los peregrinos, reconocer los tonos y hacer la distinción entre las diferentes señales. Un examen de ese paisaje sonoro nos proporciona una comprensión más rica de lo que era la existencia diaria en Jerusalén, su vida religiosa y la percepción de su identidad.

Que el derecho a tañer las campanas de sonido más fuerte constituía una articulación sónica de poder queda claro por la necesidad que se sentía de regularlo, tal como fue el caso en Europa a partir de la Edad Media⁶⁵; ya hemos visto a este respecto el conflicto entre el patriarca y el hospital de San Juan: naturalmente, las campanas de la catedral tenían que seguir siendo las más clamorosas. El papel de las campanas como signo de autoridad en Tierra Santa también se hace evidente en otro incidente relacionado con la iglesia del hospital de San Juan en Jafa (Jope): en 1168, el papa Alejandro II decretó que a los hospitalarios se les prohibía construir otra iglesia en el mencionado lugar sin el consentimiento del patriarca y de los canónigos del Santo Sepulcro, a quienes la parroquia de Jafa pertenecía; también prohibió que el hospital tañera sus campanas cuando esa ciudad fue puesta en *interdictum*⁶⁶.

Fuera cual fuese la política interna en Jerusalén en lo que respecta al sonido, las campanas tuvieron a menudo un significado inter-religioso polémico. Que sus sonidos constituían un aspecto de primera importancia en la formación de una ciudad cristiana, queda reflejado en una de las primeras acciones de Saladino tras la conquista de Jerusalén, que fue ordenar que se quitaran las cruces y las campanas⁶⁷, lo que se asemeja a lo que hizo el general musulmán al-Mansur (Almanzor) en su incursión a Santiago de Compostela en 997⁶⁸. Para los escritores musulmanes de la Edad Media, el sonido de las campanas era un elemento definitorio de rivalidad cristiano-musulmana en un contexto urbano, y las campanas siempre han sido uno de los sonidos de la victoria. En el contexto de las relaciones interreligiosas en la España medieval, Olivia Remie Constable, en un minucioso artículo sobre “el ruido religioso” escribió

65 Jean-Pierre Gutton ha bosquejado una historia del sonido en Francia desde la Edad Media, poniendo el acento, entre otros aspectos del tema, en el aumento del control del sonido por parte del Estado y de la Iglesia. Gutton, Jean-Pierre, *Bruits et sons dans notre histoire: essai sur la reconstitution du paysage sonore*. Paris, 2000. Alain Corbin, en su estudio sobre la historia de las campanas en la Francia del siglo XIX, observa que las desavenencias sobre campanas reflejan una forma de apego a objetos simbólicos y que “controlar la voz de la autoridad que irradiaba desde el centro de un territorio era una forma muy codiciada de dominación... numerosas disputas dependían de este privilegio, que tiene tantas ramificaciones”, Corbin, Alain, *Village Bells. Sound and Meaning in the 19th-Century French Countryside*, New York, 1998 [1994]], p. xx.

66 Hiestand, Rudolf, *Papsturkunden für Kirchen*, no. 94, p. 249-250; RRH no. 440.

67 'Imâd ad-Dîn al Îşfahânî mentions the silencing of the bells on the Haram a Sharif four times in his chronicle. See 'Imâd ad-Dîn al Îşfahânî, *Conquête de la Syrie*, op. cit., p. 51, 53, 60, 98.

68 Tolan, John, “Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique”, en *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002), Turnhout, 2005, p. 51-64.

que “Tanto los musulmanes como los cristianos medievales, vieron paralelismos entre el tocar de las campanas y el sonido de la llamada de la mezquita”, mientras que “cada tipo de sonido proporcionaba una confirmación audible de la presencia de la comunidad religiosa rival y la tensión creada por estos sonidos dio lugar a muchas disputas locales a finales del siglo XIII y principios del XIV”⁶⁹. Constable llega a la conclusión de que “el sonido religioso constituía una poderosa señal de control territorial. Las campanas, especialmente, eran percibidas a menudo como símbolos auditivos de conquista y en la España del siglo XIII, era común que se las instalara inmediatamente en las torres de las iglesias (a menudo antiguos minaretes) de las ciudades recién conquistadas”⁷⁰. Por consiguiente, en el minarete convertido en campanario (*Giralda*) de la catedral de Sevilla, una campana, fundida hacia 1400, lleva la inscripción: “Christus Vincit, Christus Regnat, Christus Imperat”, expresando claramente el significado del sonido de las campanas en la declaración de la victoria cristiana⁷¹.

De igual forma, el paisaje sonoro de Jerusalén hacía, evidentemente, que la ciudad fuera percibida como una ciudad cristiana occidental, señalando de esa forma la victoria de los cristianos sobre el islam. Esto tuvo una particular resonancia a principios del siglo XII porque, al menos en los primeros años, la ciudad no tenía la apariencia de una ciudad cristiana, había sido una ciudad musulmana durante más de cuatrocientos años, y las importantes instituciones latinas nuevas que estaban en el Monte del Templo habitaban edificios musulmanes. Su aspecto podía resultar más bien decepcionante para los peregrinos y los cruzados, que esperaban una ciudad celestial. Uno puede incluso conjeturar que Jerusalén se convirtió en ciudad cristiana en primer lugar por sus sonidos y solo después –y gradualmente– por su aspecto.

Como símbolos de autoridad y resistencia, como mecanismo de poder y como terrenos de lucha social y política, los paisajes sonoros eran, inevitablemente, marcadores de identidad y, en primer lugar y sobre todo, de identidad cristiana. Algunos estudios de los paisajes sonoros europeos muestran que, en entornos urbanos, las instituciones interactuaban musicalmente, a menudo cooperando unas con otras. Dada la conocida colaboración litúrgica entre las instituciones religiosas en Jerusalén, puede que se diera también una coordinación en el tañer de las campanas de la Jerusalén latina.

Se puede pensar en los sonidos de la Jerusalén latina, por lo tanto, como creadores de un sentimiento de hogar familiar y reconfortante, incluso de armonía social. Un ambiente de obvia bienvenida para los peregrinos occidentales que llegaban a una parte ajena del mundo, *outremer*, el “otro lado del mar”. Pero esos sonidos creaban también un sentimiento de pertenencia, estimulaban la idea de una comunidad espiritual, de una identidad católica uniforme, y quizás ayudaran a crear una identidad

69 Constable, Olivia Remie, “Regulating Religious Noise: The Council of Vienne, the Mosque Call and Muslim Pilgrimage in the Late Medieval Mediterranean World”, *Medieval Encounters*, 16/1 (2010), p. 64-95, en p. 91-92.

70 *Ibidem*, p. 93.

71 Nixon, Tom, “The Sound of Conversion in Medieval Iberia”, en *Resounding Images: Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, S. Boynton y D. Reilly (ed.), Turnhout, 2015, p. 91-107, en p. 102-103.

comunitaria compartida por residentes y peregrinos. El ritmo litúrgico era el ritmo de la vida, especialmente en una ciudad conocida en Europa por su carencia de otras instituciones urbanas, civiles o étnico-nacionales, como era el caso de Acre y otros lugares. Una comunidad latina reducida, pues, que vivía en una ciudad relativamente pequeña, con tantas instituciones religiosas que poseía su propio tono especial⁷². Las campanas de iglesia eran reconocidas como difusoras del espacio sagrado de la ciudad como un todo, definiéndola como un centro urbano latino cristiano y creando un territorio bajo la protección divina. De los muchos significados que Jerusalén tenía para los cristianos medievales, especialmente para los cruzados y los peregrinos, su paisaje sonoro venía a señalar su libertad, su triunfo.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 7-II-2017

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 3-III-2017

72 La población estimada de Jerusalén en 1160 se cifra en 30.000 personas, como mucho, tres cuartas partes de las cuales no eran francos; véase Benvenisti, Meron, *The Crusaders in the Holy Land*, Jerusalem, 1970, p. 27.

Misit me dominus.
Santiago el Mayor en las
colecciones artísticas de la
catedral compostelana

Ramón Yzquierdo Peiró
Museo Catedral de Santiago

*“Eu son antros Apóstolos o Apóstolo San-Iago
Boanergues me chaman, pol-o trono que fago.
Dei por Cristo meu sangue dispois de perdicar
Seu nome, n’isas terras onde comeza o mar.”
(Ramón Cabanillas)*

Resumen: Afrontar el estudio sobre la presencia de Santiago en la catedral supone, en la práctica, la revisión de una parte importante de sus fondos artísticos, pues es, toda ella, una apoteosis jacobea y cuenta con numerosas y destacadas representaciones de todas las épocas y estilos.

El presente artículo hace un recorrido por las representaciones de Santiago el Mayor en el interior de la catedral, tanto las que aún permanecen expuestas al culto o se conservan en sus ubicaciones originales como aquellas que han sido musealizadas o se hallan en espacios no visitables del conjunto catedralicio.

Palabras clave: Santiago el Mayor, catedral de Santiago, Museo, colecciones artísticas, iconografía, tradición jacobea, patrimonio cultural.

*Misit me dominus. Saint James the Great in the art collections of the
Compostela Cathedral*

Abstract: Addressing the study about the presence of Santiago in the Cathedral involves, in fact, the review of an important part of its collections, because all it (the Cathedral), is a jacobean apotheosis full of remarkable representations from all ages and styles.

This article goes through the images of Saint James inside the Cathedral, both those used as worship items or shown in their original location still today, as well as the others, musealised or placed in non-visitable areas of the cathedral complex.

Key words: *Saint James the Great, Cathedral of Santiago, Museum, art collections, iconography, jacobean tradition, cultural heritage.*

Misit me dominus. Santiago o Maior nas coleccións artísticas da catedral compostelá

Resumo: Afrontar o estudo sobre a presenza de Santiago na catedral supón, na práctica, a revisión dunha parte importante dos seus fondos artísticos, pois é, toda ela, unha apoteose xacobeá e conta con abondosas e destacadas representacións de todas as épocas e estilos.

O presente artigo fai un percorrido polas representacións de Santiago o Maior no interior da catedral, tanto as que aínda permanecen expostas ao culto ou se conservan nas súas localizacións orixinais como aquelas que foron musealizadas ou se atopan en espazos non visitables do conxunto catedralicio.

Palabras clave: Santiago o Maior, catedral de Santiago, Museo, coleccións artísticas, iconografía, tradición xacobeá, patrimonio cultural.

La presencia del apóstol Santiago es fundamental en las colecciones artísticas de la catedral; no en vano, esta tiene su origen en el descubrimiento de sus restos en el primer tercio del siglo IX¹ y, desde ese momento, toda obra, ofrenda o encargo han tenido como objetivo el engrandecimiento de la *Casa del señor Santiago*, de su figura y su memoria. Incluso en el caso de piezas de carácter funcional, como pueden ser los ornamentos litúrgicos, en muchos casos se incorpora la imagen jacobea, dejando constancia, con ello, del lugar al que estaban destinados y de su protagonista.

El recorrido por las piezas que se encuentran en el interior del conjunto catedralicio se inicia por dos de sus ámbitos de referencia, el Pórtico de la Gloria y la capilla mayor y su entorno, epicentros jacobeos por excelencia; continúa por otros lugares de la basílica, incluyendo espacios no visitables, como la sacristía o el Archivo-biblioteca; y finaliza con aquellas obras que han sido musealizadas y forman parte, por tanto, de los fondos del Museo Catedral de Santiago.

A través de este recorrido, se puede realizar, además, un seguimiento sobre la evolución de los tipos iconográficos jacobeos en la historia, que desde la catedral

1 La historiografía contemporánea suele establecer la fecha de la *Inventio* entre el 820 y el 830. El año 813, recogido por López Ferreiro en base a la tradición jacobea, interesada en incluir el descubrimiento de los restos de Santiago en época de Carlomagno, no se justifica al no ser Teodomiro nombrado obispo de Iria hasta 818.

compostelana, donde se crean y desarrollan, irradiarán al resto del continente, en la Edad Media e, incluso, a América, en la Edad Moderna.

De este modo, desde un Santiago apóstol y discípulo muy cercano a Jesús, se va avanzando a un apóstol que, poco a poco, se va convirtiendo en el primero de los peregrinos y ejemplo para estos; y de un caballero que sale en defensa del cristianismo y de la Iglesia compostelana, será, en el barroco, matamoros e, incluso, mataindios y mataespañoles. Todo ello, nace, toma forma y se expande, desde la catedral de Santiago, siempre atendiendo a una motivación y a unas condiciones y necesidades propias de cada momento.

Los epicentros del culto jacobeo: el Pórtico de la Gloria y la capilla mayor y su entorno

El Pórtico de la Gloria

Santiago Zebedeo aparece por duplicado en el conjunto del Pórtico de la Gloria. Sin duda, la más conocida y una de las representaciones que tuvo mayor influencia y desarrollo es la situada en la parte superior de la columna del parteluz². Santiago aparece sobre una cátedra que se levanta sobre leones, en alusión al trono de Salomón, y en su mano izquierda porta un báculo en *tau*, mientras que en la derecha lleva una cartela en la que se leía “Misit me Dominus” –*me envió el Señor*–, afirmando la predicación apostólica en Hispania y justificando así su enterramiento en Compostela. (Fig.1)

Entre las magníficas estatuas-columna que sujetan el tímpano se encuentra, junto a otros apóstoles, la segunda de las representaciones de Santiago el Mayor en el pórtico, en este caso con un libro cerrado en la mano derecha y otro báculo en *tau* que, aquí, aparece cubierto por un rico *panisellus*³. (Fig. 2)

La capilla mayor⁴ y su entorno

Por lo que se refiere a la capilla mayor, con motivo del redescubrimiento de los restos de Santiago y sus discípulos⁵, ocultos desde finales del siglo XVI, se remodeló el edículo

2 Vidal Rodríguez, M., *El Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago*. Santiago, 1926, p. 129-131. Silva, R., *El Pórtico de la Gloria. Autor e interpretación*. Santiago, 1978, p.45-46. Otero Túniz, R., “Problemas de la catedral románica de Santiago”, *Compostellanum*, vol. X (1965) Santiago, p. 620-621; Yzquierdo Perrín, R., *El Pórtico de la Gloria y el Maestro Mateo en la Catedral de Santiago*, León, 2010; Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías del Apóstol Santiago en la Catedral compostelana”, en *Iacobus*. catálogo de exposición, Santiago, 2013, p. 21-35; Castiñeiras González, M., “La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como puerta del Cielo”, en *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, catálogo de exposición, Madrid, 2016, p. 53-86.

3 Yzquierdo Perrín, R., *El Pórtico de la Gloria y el Maestro Mateo...*, *op. cit.*; Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías del Apóstol Santiago...”, *op. cit.*, p. 21-35; Castiñeiras González, M., “La iglesia del Paraíso...”, *op. cit.*, p. 53-86.

4 Sobre la presencia de Santiago en el altar mayor de la catedral y su apariencia barroca, ver el reciente artículo de Taín Guzmán, M., “Il ‘ritratto’ dell’altare maggiore della cattedrale di Santiago de Compostela del pittore Juan Delgado (1717)”, *Compostella*, XXXVIII (2017), p. 47-54.

5 Vidal, M., “1879: Descubrimiento de las Reliquias del Apóstol”, *Compostela* (1949), p. 6-10.



Fig. 1. Santiago sedente. Parteluz Pórtico de la Gloria. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 2. Santiago el mayor en el Pórtico de la Gloria. Parteluz y Estatua-columna. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

apostólico, que se hace accesible a los fieles por unas escaleritas laterales, creándose un oratorio rodeado de restos arqueológicos de gran importancia⁶; y se encargó una urna de plata para guardar las reliquias de Santiago y sus discípulos, Atanasio y Teodoro. Se trata de una obra neorrománica diseñada por el platero José Losada, que contó con

6 Carro García, J., “Estudios jacobeos, Arca Marmórica, Cripta, Oratorio o Confesión, Sepulcro y Cuerpo del Apóstol”, *Cuadernos de estudios gallegos, Colección Anexos* (1954).



Fig. 3. Urna apostólica. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

la participación de Ángel Bar, Manuel Corgo, Eduardo Rey y Ricardo Martínez⁷. El frontal está presidido por un *Pantocrator* –que se basa en el que actualmente se expone en el Museo Catedral y que formó parte de la fachada del Paraíso– y, situado a su derecha, encabezando un apostolado, se encuentra Santiago, con una cartela en una mano con la leyenda “et imposuit eis nomina Boanerges” y báculo en *tau* en la otra, siguiendo el modelo iconográfico de Santiago como apóstol. (Fig. 3)

Presidiendo el altar mayor, sobre el sagrario, se halla una de las representaciones más significativas de Santiago y que despiertan mayor devoción. Se trata del llamado Santiago *del abrazo*, por ser accesible para fieles y peregrinos por unas escaleritas laterales que llevan al camarín. Allí, es tradicional subir a abrazar la imagen, vestida para ello con una esclavina de plata y pedrería. Se trata de una figura sedente, de piedra policromada, obra del taller del maestro Mateo⁸; que estaría colocada en esta ubicación con motivo de la ceremonia de consagración de la catedral compostelana, en 1211. (Fig. 4)

7 Barral Iglesias, A., “Las artes suntuarias compostelanas en el siglo XX”, en *Pratería e Acibeche en Santiago de Compostela. Obxectos litúrxicos e devocionais para o rito sacro e a peregrinación* (ss. IX – XX), catálogo de exposición, Santiago, 1998, p. 389-409.

8 Yzquierdo Perrín, R., *El Pórtico de la Gloria y el Maestro Mateo en la Catedral de Santiago*. León, 2010; Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías del Apóstol Santiago...”, *op. cit.*, p. 21-35; Castiñeiras González, M., “El Maestro Mateo o la unidad de las artes”, en Huerta, P. L. (Ed.), *Maestros del Románico en el Camino de Santiago*, Aguilar de Campoo, 2010, p. 187-239; Castiñeiras González, M., “El Apóstol está presente: la estatua de Santiago y sus peregrinos en el siglo XIII”, en Varela Fernandes, C. (Ed.), *Imagens e Liturgia na Idade Media*, Lisboa, 2015, p. 63-88; Yzquierdo Peiró, R., “El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago”, en *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, catálogo de exposición, Madrid, 2016, p. 19-51.



Fig. 4. Santiago sedente del altar mayor. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 5. Santiago peregrino adorado por la monarquía española, sobre el camarín del altar mayor.
©Museo Catedral de Santiago. Foto César Martínez.

Fue tradición que los peregrinos alemanes accedieran al camarín y se colocasen sobre la cabeza la corona que pendía sobre la imagen de Santiago⁹, iniciando el modelo iconográfico de Santiago *coronado*. Posteriormente, en el barroco, complementando el rico platal del altar¹⁰, el cuerpo de Santiago, que ya había sido modificado anteriormente¹¹, se revistió de la citada esclavina –si bien la actual es una copia del año 2004 y la original se expone, desgastada por millones de abrazos, en el Museo–. La pieza acumula varias capas de policromía que distorsionan, unidas a su ropaje barroco, sus originales formas medievales.

El camarín del altar mayor se corona con una imagen de *Santiago peregrino* (Fig. 5) rodeado por los reyes Alfonso II, Ramiro I, Fernando II y Felipe IV, en representación –por la especial significación de cada uno de ellos, en sus épocas respectivas, para

9 Plötz, R., “Volviendo al tema: la Coronatio”, en VV. AA., *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas*, Santiago, 2004, p. 101-122.

10 Taín Guzmán, M., “Monroy y la orfebrería del altar del Apóstol: el sentido de la magnificencia”, en *Prateria e Acibeche...*, *op. cit.*, p. 253-304.

11 Véanse referencias y evolución de la imagen y sus ritos en García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*, Santiago, 2011, p. 85 y ss.



Fig. 6. Santiago matamoros en el baldaquino de la capilla mayor. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

la catedral compostelana¹²– de la monarquía española, certificando el patronazgo de Santiago sobre la institución y la nación. Es una obra datada en 1667 que fue realizada por Pedro del Valle¹³. Este tipo de composición del apóstol, con monarcas arrodillados a sus pies, se repite en otros lugares destacados de la catedral, como en el remate del cuerpo central de la fachada del Obradoiro (1746) o en el de la Azabachería (1766-1768); así como, en la misma capilla mayor, en una de las grandes lámparas que en 1765 enriquecieron el espacio litúrgico catedralicio, piezas encargadas por el maestrescuela D. Diego Juan de Ulloa al orfebre francés, afincado en Roma, Louis Valladier¹⁴.

12 “Cuatro reyes bienhechores de esta Santa Iglesia que son el Señor Rey D. Alfonso que la hizo; el Señor Rey Don Ramiro que concedió el voto a esta Santa Iglesia; el Señor Rey Don Fernando V que ganó a Granada y le concedió los votos que llaman viejos de Granada, y el Señor Rey Don Felipe IV que dio y concedió 1000 escudos en oro de juro y renta en cada un año para la Fábrica y 400 ducados de vellón para una bes sobre las encomiendas de Santiago”. ACS, *Libro II de Fábrica, leg. 534, fol. 223r*.

13 García Iglesias, J. M., *A Catedral de Santiago e o barroco*, Santiago, 1990. García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, *op. cit.*

14 Taín Guzmán, M., “La biblioteca del canónigo maestrescuela Diego Juan de Ulloa”, *Semata, ciencias sociais e humanidades*, 10 (1998), p. 321-359.

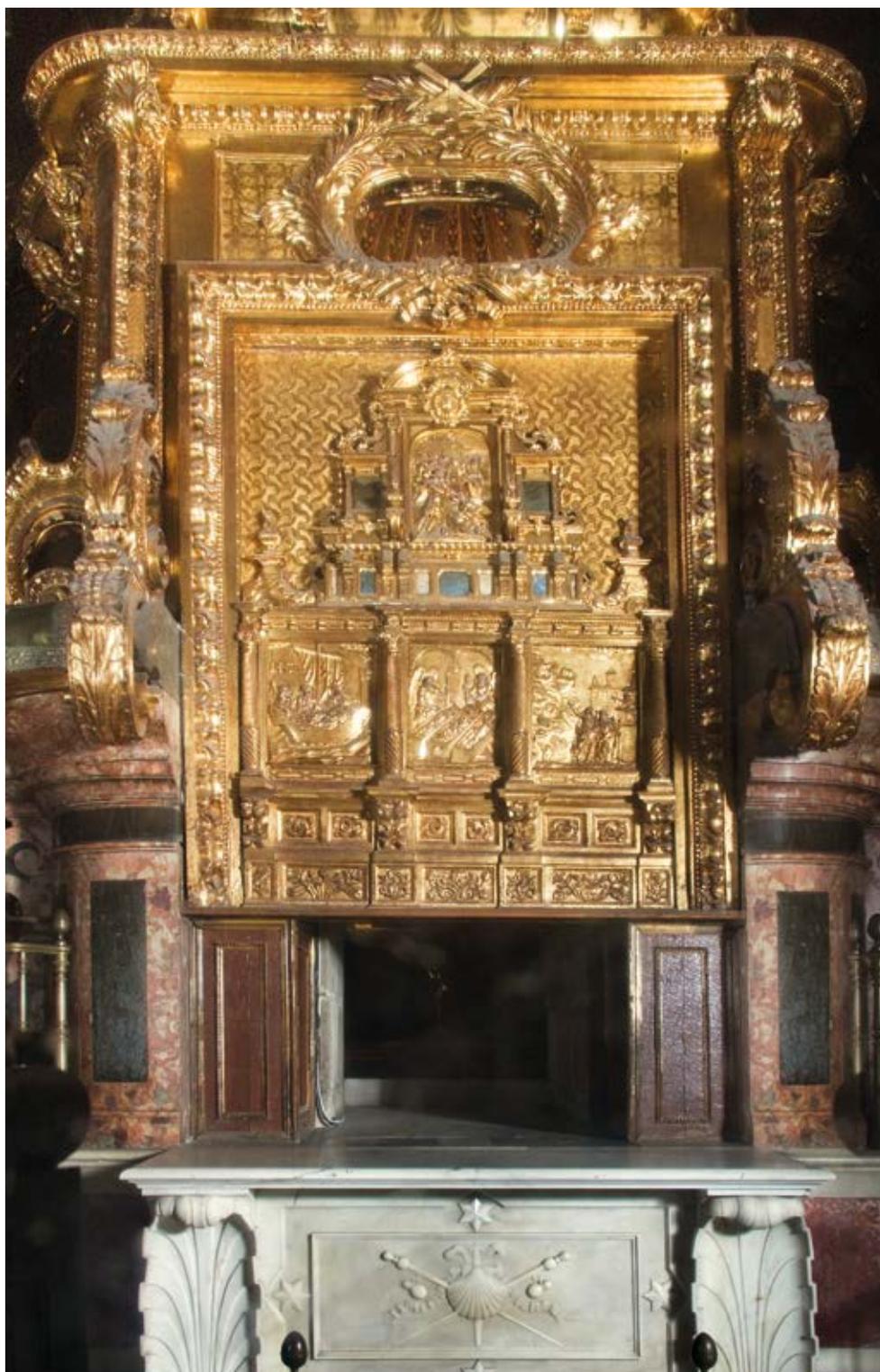


Fig. 7. Retablo del trasaltar. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

A Mateo de Prado¹⁵ se debe el *Santiago matamoros* que corona el baldaquino de la capilla mayor (Fig. 6). Según consta en las *Actas capitulares*, en 1675 se le encargó “la hechura de la efigie de Nuestro Santo Apóstol de a caballo con cuatro moros”; la escena repite un modelo iconográfico que tuvo especial popularidad en el barroco y que cuenta, en la catedral, con otros ejemplos destacados.

El trasaltar es un espacio con especial significación¹⁶, por ser accesible desde el altar mayor y abrirse a la girola señalando el lugar donde se encuentran los restos de Santiago y sus discípulos¹⁷. Asimismo, el arzobispo Juan de Sanclemente ocultó los restos apostólicos en esta zona, por la amenaza del corsario inglés Sir Francis Drake, hasta que fueron redescubiertos en 1879 por López Ferreiro, Labín Cabello y Blanco Barreiro.

Hacia 1670 se le encarga para el referido espacio a Pedro del Valle la realización de un *retablo*¹⁸, (Fig. 7) que formaba parte del programa de embellecimiento barroco del conjunto de la capilla mayor, impulsado por Vega y Verdugo. Lo ejecuta en madera dorada y representa cuatro escenas en relieve de la tradición jacobea: el *Martirio*, que se ubica en la parte superior, al centro; y, debajo, de izquierda a derecha, la *Traslación*, el *Enterramiento de Santiago y sus discípulos señalado por una luminaria y guardado por dos ángeles* y, por último, el episodio de *Los discípulos y la reina Lupa*, camino de Compostela para enterrar el cuerpo de Santiago.

En el ámbito de la capilla mayor hay que destacar, además, los *relieves de los púlpitos*¹⁹, obra del artista aragonés Juan Bautista Celma, que recibe el encargo del Cabildo en 1568; en opinión de García Iglesias es “el mayor canto al culto jacobeo jamás aboradado en la catedral de Santiago”²⁰. (Fig. 8a)

En el púlpito del evangelio, Celma siguió aquellos relieves realizados por Antonio de Arfe en el pedestal de la *Custodia procesional* de la catedral –destinada originalmente a la capilla mayor–, suprimiendo en este caso la escena de la *Transfiguración* y repitiendo la *Condena y decapitación del Apóstol*. De este modo, los pasajes representados son estos: *Vocación*, *Condena y decapitación*, *Embarque y traslación*, *Liberación de los discípulos y milagro de Duio y Negreira*, *Milagro del ahorcado* y, de nuevo, la *Condena y decapitación*. Asimismo, entre cada uno de los relieves citados, se dispone un apostolado en el que vuelve a aparecer Santiago el Mayor, en este caso representado como peregrino.

Por su parte, en el púlpito del lado de la Epístola es donde el artista va a realizar un mayor esfuerzo compositivo, basándose, seguramente, en grabados renacentistas

15 García Iglesias, J. M., *A Catedral de Santiago e o barroco*, op. cit.; García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, op. cit.

16 Rosende Valdés, A., “A mayor gloria del Señor Santiago: el baldaquino de la Catedral compostelana”, *Semata*, 7-8 (1996), p. 483-532.

17 Hasta la colocación del platal barroco en el altar mayor, un cenotafio, visible por ambas caras –y ahora solo desde el trasaltar–, indicaba que, justo debajo, se encontraba el sepulcro apostólico.

18 Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago (1639-1712)*, Sada, 1998.

19 Vila Jato, M^a D., “El manierismo”, en *Galicia en la época del renacimiento*, Proyecto Galicia Arte, T. XII, A Coruña, 1993, p. 254-258. Monterroso Montero, J., “La iconografía jacobea en las tallas metálicas catedralicias de la segunda mitad del siglo XVI: la custodia de Arfe y los púlpitos de Celma”, en *Prateria e Acibeche...*, op. cit., p. 179-224.

20 García Iglesias, J. M., “La Edad Moderna”, en *La Catedral de Santiago de Compostela*, Laracha, 1993, p. 290-296.



Fig. 8a. Convocatoria de los nobles en León. Detalle púlpito de la epístola. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.



Fig. 8b. Aparición de Santiago en Clavijo. Detalle púlpito de la epístola. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

italianos y franceses. Se representan otras seis escenas de la vida de Santiago el Mayor: *Alfonso II ante el sepulcro apostólico*, el *Tributo de las cien doncellas*, la *Convocatoria de los nobles a la Corte de Ramiro II*, la *Batalla de Albelda*, la *Batalla de Clavijo* y, finalmente, la *Derrota de los normandos en Galicia*. (Fig. 8b)

Otros ámbitos jacobeos en el interior de la catedral

La capilla del Pilar

Al arzobispo Monroy se debe el impulso para la construcción, en el ángulo sudeste del crucero, de una nueva sacristía para la catedral que, sin embargo, acabaría convirtiéndose en capilla del Pilar²¹, precisamente por el empeño del prelado en dotar aquel espacio en construcción con un retablo y un altar –además de su propio monumento funerario.

De este modo, el espacio, toda una apoteosis decorativa de lo jacobeo, va a estar presidido por un retablo en el que hay una doble presencia del tema de la *Aparición de la Virgen a Santiago* en Zaragoza. En la parte central del conjunto, obra de Miguel de Romay, se encuentra, en una hornacina y sobre un alto pedestal jaspeado, la imagen de María, réplica en mármol de la original Virgen del Pilar de Zaragoza, a cuyos pies se arrodilla el apóstol Santiago, vestido como peregrino, una imagen realizada en 1723 por Diego de Sande²².

El retablo se corona con una segunda representación de la *Aparición de la Virgen a Santiago*, en este caso se trata de una pintura de Juan Antonio García de Bouzas²³ datada en 1722 que remata, además, la colaboración de este artista en la decoración pictórica de la capilla. Se trata de un cuadro inspirado en grabados contemporáneos que adquirieron, en la época, gran difusión. (Fig. 9)

El tímpano de Clavijo

Actualmente situado en el crucero sur de la catedral, es una obra de hacia 1240 relacionada con el taller del maestro Mateo y, probablemente, procedente del desaparecido claustro medieval²⁴. Se ha puesto en relación con el *Tributo de las cien doncellas* que había que satisfacer por la ayuda musulmana para que Mauregato alcanzase

21 Ríos Miramontes, M^a T., “La Capilla del Pilar de la Catedral de Santiago”, *Compostellanum*, XXV, 1-4 (1980), p. 89-104.

22 González Millán, A., “Aparición da Virxe do Pilar ó Apóstolo Santiago”, en *Todos con Santiago, Patrimonio eclesiástico*, catálogo de exposición, Santiago, 1999, p. 108-111.

23 García Iglesias, J. M., “El pintor Juan Antonio García de Bouzas y la iconografía jacobea”, *Adaxe*, 3 (1987), p. 57-68.

24 Yzquierdo Perrín, R., “Iconografías hispanas del Apóstol Santiago”, en *XXVII Rutas cicloturísticas del románico internacional*, Pontevedra, 2009, p. 212-217.



Fig. 9. Aparición de la Virgen del Pilar a Santiago en Zaragoza. Capilla del Pilar. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.



Fig. 10. Tímpano de Clavijo. Detalle. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

el trono asturiano²⁵. La indignación del pueblo haría necesaria la intervención de Santiago para liberar del tributo, de ahí las figuras orantes que aparecen junto a la imagen del caballero, con espada y bandera en la que se puede leer: SCS IACOB APLUS XPI –*Santiago apóstol de Cristo*.

Esta imagen de Santiago, representado como caballero es precursora de un tipo iconográfico que irá evolucionando y adquirirá, en la Edad Moderna, una especial difusión²⁶. (Fig. 10)

El camarín de Santiago matamoros

Sin lugar a dudas, el *Santiago matamoros* por antonomasia es la imagen procesional tallada en madera policromada por José Gambino, en los años centrales del siglo XVIII, por encargo del gremio de los azabacheros²⁷. La pieza, situada en una

25 Sicart Giménez, A., “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum*, XXVII (1982), p. 11-32.

26 Precedo Lafuente, J., “Las imágenes ecuestres de Santiago el Mayor”, en VV. AA.: *Plenitudo Varietatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*, Santiago, 2008, p. 521-527.

27 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, op. cit.

pequeña capilla de la nave del crucero de la Azabachería, ocupa el espacio de la puerta del desaparecido oratorio de don Lope de Mendoza –actualmente, capilla de la Comunión–, y sigue recibiendo a miles de fieles devotos, pese a haberse convertido en *políticamente incorrecta* en los últimos años.

Esta iconografía y composición, fruto de una evolución de siglos, se convirtió en modelo para multitud de representaciones en la España barroca y, a su vez, evolucionada y adaptada, en Hispanoamérica.

La Puerta Santa

Con motivo de la preparación del Año Santo de 1897, se impulsó el adecentamiento del entorno de la Puerta Santa, incluyéndose, un año antes, la realización de una vidriera para el vano situado sobre ella. La escena elegida fue un Santiago apóstol sedente que toma como punto de referencia la imagen *del abrazo* que preside el altar mayor. Es una pieza ecléctica en la que predomina, tanto en la imagen como en su encuadre arquitectónico, el gusto por lo medieval, siendo la única vidriera de la catedral con decoración figurativa.

Los últimos años santos del siglo XX supusieron un nuevo período de auge del Camino de Santiago y las peregrinaciones a Compostela, sobre todo por el impulso conjunto de la Iglesia y las administraciones públicas. Así, la Puerta Santa, protagonista especial de todo año santo, fue objeto de revisión, primero, en 1993, con el encargo a Francisco Leiro de un *cortavientos*²⁸ que, una vez finalizado el año 1999, pasó a integrarse en los fondos del Museo Catedral; y en segundo lugar, con el encargo, para el año santo 2004, por parte del Cabildo catedralicio, de una nueva *Puerta Santa* de bronce que, en sus dos hojas, representa escenas de la vida de Santiago²⁹ y es obra del compostelano Suso León. (Fig. 11)

Representaciones en las capillas de la girola, los órganos y el pórtico real

Santiago apóstol, en sus variadas iconografías, está presente en otros lugares de la catedral, en piezas que también forman parte, contextualizadas en sus respectivas ubicaciones, de las colecciones artísticas catedralicias. Destacan, en primer lugar, tres representaciones del siglo XVI, localizadas en otras tantas capillas de la girola.

La capilla del Salvador, la fundacional de la catedral –como atestiguan los capiteles alusivos al inicio de las obras en tiempos de Diego Peláez y Alfonso VI–, siempre tuvo una especial vinculación con los peregrinos y con la renovación espiritual terminado el Camino. En el primer cuarto del siglo XVI, por impulso de Alonso III de Fonseca,

28 Yzquierdo Peiró, R., “Cortavientos de la Puerta Santa”, en *Domus Iacobi*. catálogo de exposición, Santiago, 2011, p. 110-111.

29 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, *op. cit.*

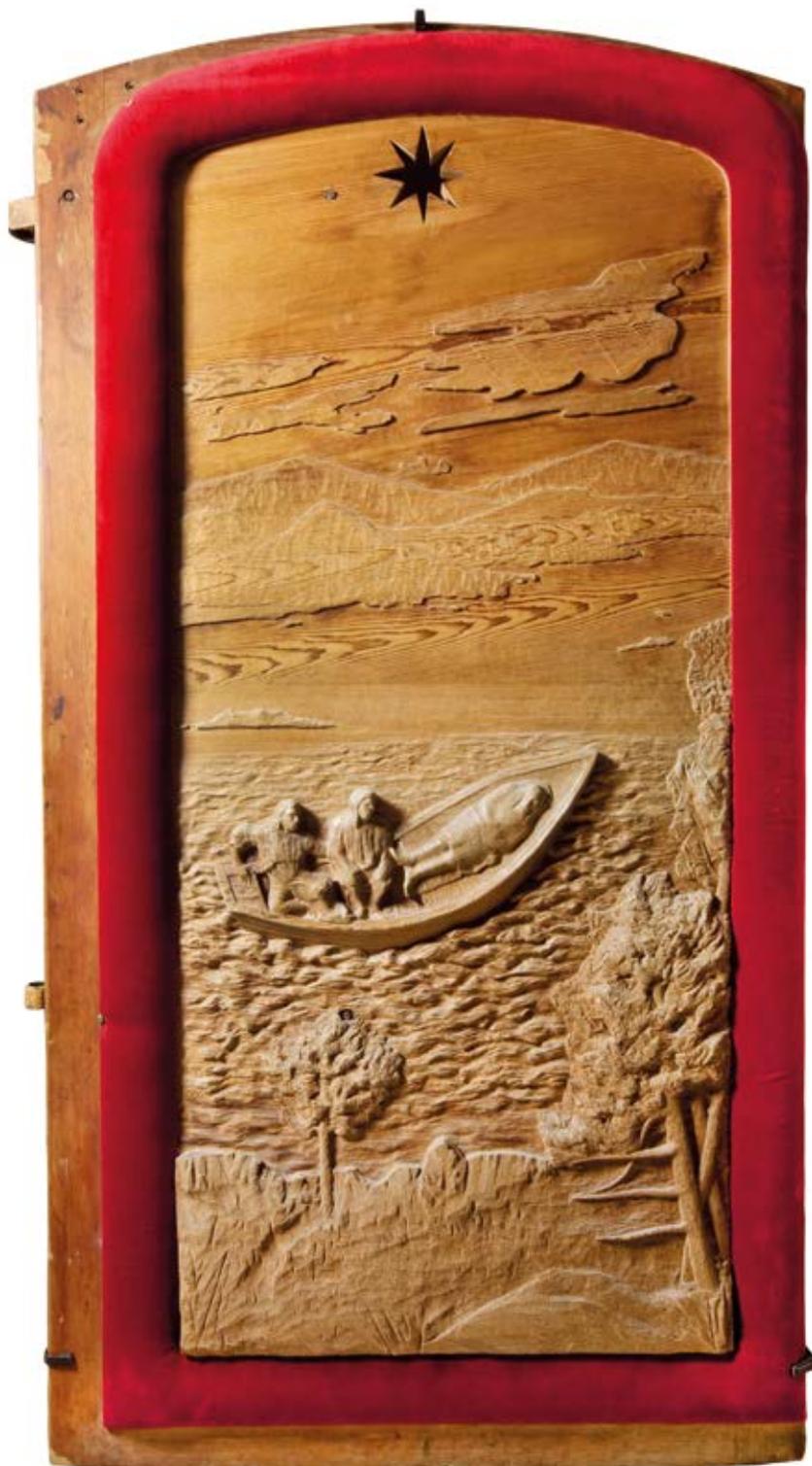


Fig. 11. Cortavientos Puerta Santa. Museo Catedral. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

se encarga a Juan de Álava la ejecución de un nuevo retablo³⁰ para esta capilla, en la que se iba a ubicar, de forma permanente, el Santísimo. Para albergarlo, se realiza un retablo renacentista en piedra policromada, en cuya parte central se abre una hornacina para el sagrario –actualmente, desde época reciente, en ella se encuentra una imagen gótica de *Cristo mostrando las llagas* y antes hubo una tabla con el *Salvador de El Greco*, obra del pintor compostelano Juan Luis–. A ambos lados se colocan las imágenes de *Santiago el Mayor*, con bordón y sombrero de peregrino, descalzo y con el libro abierto en su mano izquierda; y de san Juan³¹. (Fig. 12)

Coetánea de esta es la imagen de Santiago situada a la derecha de la Virgen del Buen Consejo, que preside el retablo de la capilla de San Bartolomé –localizado a la izquierda–, hasta el siglo XVI, capilla de Santa Fe. Sigue el modelo iconográfico de Santiago apóstol y peregrino, con atributos de ambos: libro y pies descalzos por un lado y bordón, morral y sombrero –en este caso a la espalda, colgando de un cordel– por el otro. Al igual que en la imagen del retablo del Salvador, la indumentaria del apóstol se acorta dejando ver los pies descalzos y las piernas por debajo de las rodillas, relacionándose su autoría con el maestro Arnao, que trabajó hacia 1520 en el contiguo sepulcro de D. Diego de Castilla³².

También en la girola catedralicia, en este caso en la capilla de San Pedro –o de Nuestra Señora de la Azucena, o de Doña Mencía de Andrade– se encuentra una representación de Santiago dentro del programa desarrollado en sus pinturas murales³³, restauradas en el año 2000 tras pasar ocultas varios siglos. Se trata de un conjunto datado en el segundo tercio del siglo XVI³⁴, en que se produce una fase de renovación de las estructuras románicas de la catedral a formas renacentistas; iconográficamente se centra en las figuras de san Pedro y san Pablo, que ocupan los lugares principales³⁵. La imagen de Santiago mantiene similitudes con las dos piezas anteriores, si bien en este caso aparece calzado y una aureola ha sustituido al sombrero de peregrino. También cabe destacarse el sentido escultórico de esta pintura, enmarcada por una falsa hornacina identificada, en la parte superior, con la inscripción S. IA/COBI. (Fig. 13)

Como he comentado, durante el barroco adquirió gran popularidad la iconografía de Santiago matamoros y fueron varios los ejemplos realizados en la catedral. En la línea de la imagen hecha por Mateo de Prado para coronar el baldaquino de la capilla mayor, se encuentra el *Santiago matamoros* que remata la caja del órgano del lado del evangelio, encargado por el Cabildo a Miguel de Romay en 1705; una imagen que

30 Otero Túniz, R., “El retablo del Salvador de la Catedral de Santiago”, *Abrente*, 32-34 (2000-2002), p. 41-59.

31 Otero Túniz pone en relación estas imágenes con los maestros hispanoflamecos que están trabajando en esa época en el Hospital Real y en la catedralicia capilla de San Bartolomé.

32 Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII*. Santiago, 1930.

33 Monterroso Montero, J. M. y Fernández Castiñeiras, E., *A pintura mural nas catedrais galegas*, Santiago, 2006.

34 García Iglesias, J. M., “Pinturas inéditas en la Galicia del siglo XVI”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVIII (1989), p. 235-247.

35 Algunas escenas están tapadas, actualmente, por el retablo barroco.



Fig. 12. Santiago apóstol. Retablo capilla del Salvador. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.



Fig. 13. Santiago peregrino. Capilla de San Pedro. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

ha sido definida por Otero Túñez³⁶ del siguiente modo: “El efecto barroco, teatral y solemne de los espléndidos órganos, los resume esta escultura erguida sobre su masa, como dinámico remate de maravillosa sinfonía triunfal”.

Entre los años 1696 y 1699, Domingo de Andrade llevó a cabo la construcción del Pórtico Real³⁷ y, hacia el interior, un vestíbulo de paso a la catedral que tenía una eminente función ceremonial y relación evidente con el patronato regio de la basílica de Santiago. En los últimos años del siglo XVIII, la puerta de acceso a la catedral, de madera, se decoró con pinturas que en su parte inferior recrearon jaspeados, mientras que la superior se coronó con un gran cuadro en el cual, hacia el vestíbulo, se representa la *Aparición de Santiago en la Batalla de Clavijo*; esta última se completa en su reverso –dentro del templo– con el sepulcro apostólico sobre una nube, rodeado por una gran corona de laurel. Todo el conjunto tiene un sabor neoclásico que García Iglesias ha atribuido a la posible mano de Plácido Fernández de Arosa, basándose en sus características compositivas y técnicas³⁸.

Un posible Santiago en un capitel del acceso norte a la catedral

Recientemente, Victoriano Nodar³⁹ ha identificado, tomando como referencia lo apuntado anteriormente por Durliat⁴⁰, una posible representación de Santiago el Mayor en uno de los capiteles del último tramo del transepto norte, un lugar especialmente significativo en la catedral gelmiriana, por situarse inmediatamente a continuación del acceso al interior por la portada del Paraíso, por la que los peregrinos entraban en el templo finalizando su peregrinación al sepulcro apostólico, de forma que recibirían, así, la bienvenida por parte del Patrón –tal cual, posteriormente, habría de hacerlo la imagen sedente de Santiago situada en lo alto de la columna del parteluz del Pórtico de la Gloria–. Señala el referido autor, además de lo destacado del lugar –a modo de nártex interior–, el papel desempeñado en su concepción por las homilías del *Liber Sancti Iacobi*.

36 Otero Túñez, R., “Miguel Romay, retablista”, *Compostellanum*, III (1958), p. 193-208.

37 Vázquez Castro, J., “Pórtico Real”, en VV. AA., *Restauración de la Catedral de Santiago de Compostela. Monumentos restaurados*, Madrid, 1999, p. 140-142.

38 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, *op. cit.*

39 Nodar Fernández, V., “Una posible representación del apóstol Santiago en un capitel de la catedral de Santiago de Compostela a la luz de los sermones del Liber Sancti Iacobi”, *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, Vol. VII (2016), p. 17-42.

40 Durliat, M., *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*. Mont-de-Marsan, 1990, p. 322-323.



Fig. 14. Capitel con posible representación de Santiago el mayor en el brazo norte del crucero de la catedral, según V. Nodar. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Simón Vázquez.

El capitel⁴¹ responde a la tipología propia de la época del arzobispo Gelmírez, con decoración vegetal a base de palmetas entre las que surge, en la parte central, una imagen barbada y de rizados cabellos que señala, con el índice de su mano derecha, el libro cerrado que porta en la izquierda. Destacan los pliegues de las vestiduras, que ayudan, con ellos, a construir la figura, recortada por debajo de las caderas. (Fig. 14)

41 Agradezco a Victoriano Nodar la cesión de la fotografía que ilustra este apartado.



Fig. 15. Las tradiciones del apóstol Santiago en Galicia. M. Brocos. Sacristía de la Catedral. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

Espacios no visitables: la sacristía

En la sacristía de la catedral se conserva un gran lienzo realizado en los últimos años del siglo XIX por Modesto Brocos, pintor compostelano que pasó la mayor parte de su vida y de su carrera artística y docente en Brasil; Brocos regresó a Europa a finales del año 1896 y se instaló en Roma, ciudad en la que había completado su formación años antes becado por la Diputación de A Coruña. Las peregrinaciones a Compostela vivían un renovado auge tras el redescubrimiento de los restos de Santiago y sus discípulos en 1879 y, a continuación, se impulsaron por parte del cardenal Martín de Herrera, con quien el artista coincidiría en la ciudad eterna. (Fig. 15)

El cuadro⁴², titulado *Las tradiciones del Apóstol Santiago en Galicia*⁴³, se estructura a modo de tríptico, separando cada escena por elementos arquitectónicos medievales

42 En palabras del propio autor, "fue un cuadro por mi soñado antes de ser pintor".

43 López Vázquez, J. M., "Entre la recuperación del pasado y la utopía del progreso: el arte en los dos últimos tercios del siglo XIX", en López Vázquez, J. M. y Seara Morales, I., *Arte contemporáneo. Galicia, Arte*, T. XV, A Coruña, 1993, p. 136-191; Pereira, F. y Sousa, J., "Las tradiciones del Apóstol Santiago en Galicia", en *Santiago, la Esperanza*, catálogo de exposición, Santiago, 1999, p. 226-227.

de la propia catedral. La parte central se reserva al momento previo a la *Inventio*, con el sepulcro apostólico –presentado como un sarcófago paleocristiano que Brocos habría tenido ocasión de ver en su estancia en Roma– bañado por la brillante luz de la estrella y flanqueado por dos ángeles. En el lado derecho, se representa la predicación de Santiago en las proximidades de Compostela y, al otro lado, la llegada del cuerpo de Santiago a Padrón. Textos latinos en la parte inferior identifican cada una de las escenas.

La obra, tras un desafortunado periplo expositivo que desalentó a su autor, terminó sumándose a las colecciones artísticas de la catedral compostelana en el año 1903. Años después, Modesto Brocos diría, al referirse al cuadro, “actualmente está en la Catedral de Compostela y el tiempo se encargará de pasarlo a la posteridad”.

Piezas depositadas en espacios del Archivo catedralicio

Los espacios actualmente destinados al Archivo catedralicio, en el edificio claustral, albergan diversas piezas con presencia de Santiago el Mayor, que forman parte de las colecciones artísticas de la catedral; más allá de códices, bulas, libros y documentos; de algunas cubiertas de libros litúrgicos o de un atril con detalles jacobeos en plata, obra de J. Noboa.

Perteneciente a las últimas décadas del siglo XVIII es un relieve en madera en el que se representa la *Aparición de Santiago en la Batalla de Clavijo*⁴⁴, que sigue el clásico esquema compositivo barroco de este tipo de escenas y se enmarca ricamente con profusión de elementos decorativos, trofeos y enseñas militares en su parte superior. Destaca además un medallón que corona el conjunto, en cuyo centro se halla una curiosa miniatura con la urna apostólica y el cuerpo de Santiago, en su interior, ataviado como peregrino. (Fig. 16)

En las escaleras que comunican las salas *antiguas* del archivo con la actual área de investigadores, donde hace unos años se encontraban las escuelas catedralicias, hay una tabla pintada que cabe relacionar con el mundo de los exvotos, según la inscripción de su parte inferior, una ofrenda de un peregrino portugués datada en 1762⁴⁵ en la que se representa, sobre una nube, a Santiago peregrino, a cuyo largo bordón se agarran dos almas del purgatorio.

Era costumbre del Cabildo catedralicio regalar imágenes de Santiago a sus bienhechores y visitantes ilustres, de lo que hay constancia en documentos y actas capitulares desde el siglo XV al XX. Entre estas piezas, cabe destacar un grupo de escaparates, de diverso tamaño pero siguiendo siempre un mismo esquema compositivo, centrado

44 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, *op. cit.*

45 *Idem.*



Fig. 16. Aparición de Santiago en la Batalla de Clavijo. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

en Santiago matamoros, que se llevan a cabo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX por los plateros que habitualmente trabajaban para la catedral. En dependencias del archivo se conserva una de esas piezas, datada en 1885⁴⁶ y que, como consta en la inscripción de madera de su parte inferior, es un regalo del cardenal Payá y el Cabildo al Dr. Sánchez Freire, por su colaboración y estudios tras el redescubrimiento de los restos de Santiago. Toda la escena, realizada a base de diferentes piezas de plata en relieve, está cargada de simbolismo jacobeo, con sus elementos más característicos: la estrella, la cruz de Santiago, la concha y la urna apostólica, acompañando la escena principal con el habitual esquema de Santiago abatiendo a varios soldados árabes a los pies de su caballo. (Fig. 17)

En el campo del grabado⁴⁷ destacan las representaciones de Santiago sedente, con obras de Jacobo Piedra, que ilustraban la *Compostela* y un *Memorial de las Sagradas Reliquias* de 1762; el encabezado de las *Constituciones del Arzobispo Francisco Blanco*, de 1781, de Ignacio Aguayo; o la versión coloreada que realiza en 1789 Melchor de Prado⁴⁸ de la imagen del Santiago *del abrazo*, dedicada, como consta en la inscripción de la parte inferior, al Cabildo compostelano.

Representaciones en los fondos documentales y bibliográficos

Santiago el Mayor es también protagonista de buena parte de las principales obras que integran los fondos documentales de la catedral, custodiados en el archivo, destacando muy especialmente las miniaturas medievales, con representaciones de Santiago claves para el desarrollo de algunos de sus modelos iconográficos más habituales.

El *Códice Calixtino* encabeza su *folio 4* con una inicial –la I de Iacobus– en la que se representa a Santiago⁴⁹ como si de un pantocrátor se tratase –evocando su proximidad con Cristo–, bendiciendo con su mano derecha y con un libro en la izquierda; una imagen que habrá de tener influencia en piezas posteriores de la catedral. (Fig. 18)

En el folio 162r, con el que se cierra el Libro III del *Códice*, se representa *El sueño de Carlomagno*⁵⁰, una miniatura que⁵¹, tras su restauración, aparece incompleta y que tiene su continuación en la siguiente página, cuando las tropas parten a la batalla.

46 *Idem*.

47 Barriocanal López, Yolanda, *El grabado compostelano del siglo XVIII*. A Coruña, 1996.

48 Couselo Bouzas, J., *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago, 1932.

49 Sicart Giménez, A., *Pintura medieval: la miniatura*. Santiago, 1981.

50 El *Códice Calixtino* relata como el apóstol Santiago se apareció en sueños a Carlomagno instándole a “liberar mi tierra de manos de los musulmanes y conseguirte por ello una corona de inmarcesible gloria. (...) has de ir con un gran ejército (...) a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y mi sarcófago”.

51 Sicart Giménez, A., *Pintura medieval...*, *op. cit.*

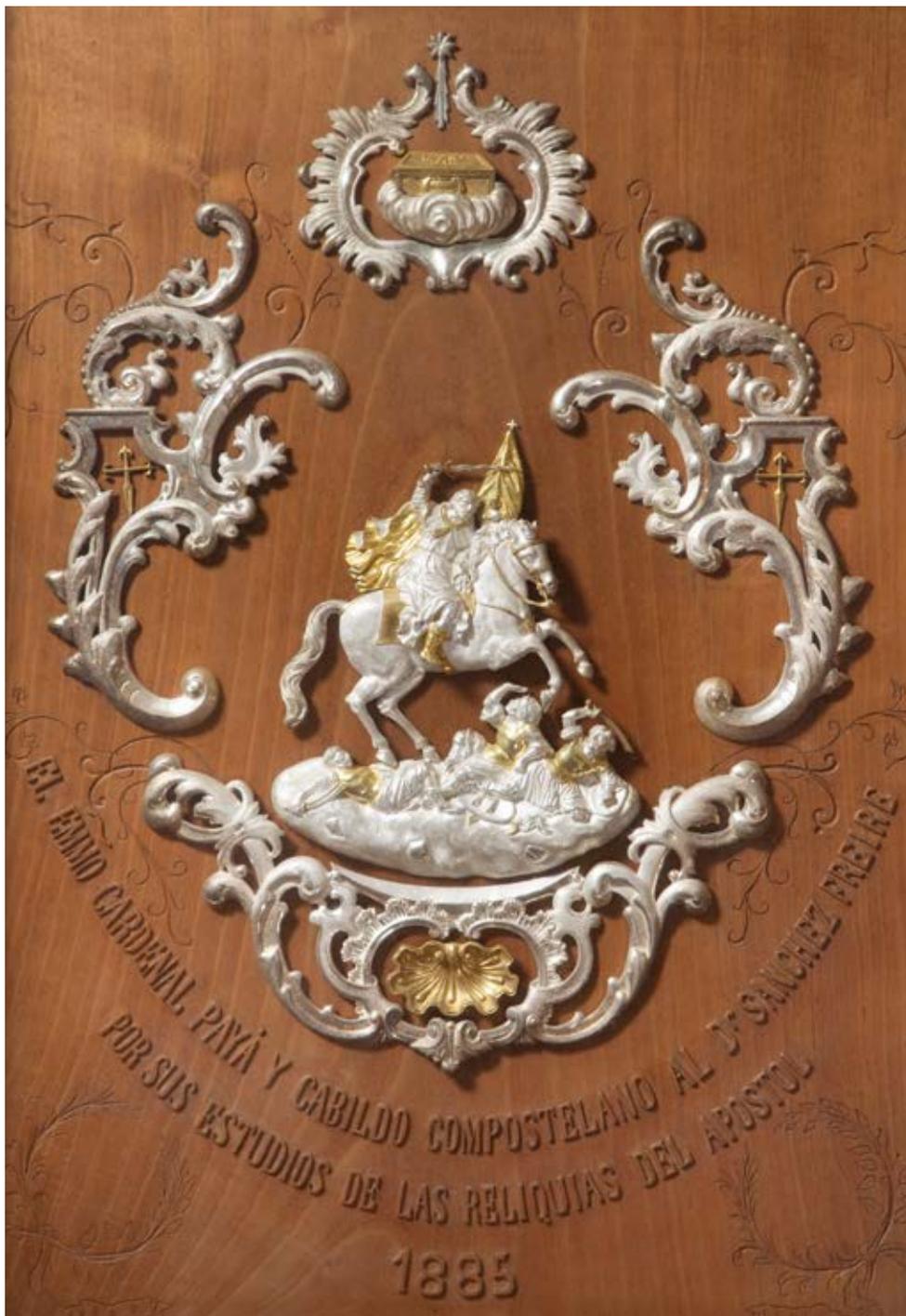


Fig. 17. Escaparate del Dr. Sánchez Freire. Detalle. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

lib. 1. cap. 1.



VIII RE A V A S V I A T S I A C O B I .
 L C O E P T E B E R T I I A C O B I A P I I ;
I A C O B V S D E I & D N I N R I
 I H U X P I S E R V U S . D U O D E C I M T R I B U B
 Q U E S U N T I N D I S P S I O N E M S A L U T E M ;
 E T C E T E R A ; S E R O V V E H E R A B I T S B E D E

L V O N I A O B E A T I I A C O -
 B I V I G I L A S D I L E C T I S S I M I
 F I S D E S I D E R A T I S O B S E -
 Q U I S I D I G N I S
 I E I U N I S I A M

r e c o l i m ? d i g n ũ e s t u t a d e i d e c u s .
 x p i l a u d e s n r a r ũ l i n g u a r ũ p c o m a
 n o n s i l e a n t ; J a c o b u s d i & d n i n r i
 I H U X P I S E R V U M I N P M O R D I O E P L A
 S U E S E E A S S E R I T . & S A L U T E F I D E L I B U S
 P M I T T I T . u t d e m o n s t r e q a q u i s q s
 I N D E I S E R V I C I O U S Q ; I N F I N E P S E U E R A
 U E R I T . p c u l d u b i o I N P P E T U ũ S A L U S

erit; Dicit de hoc iacobo: apłs paulus; Iacobus cephalus et iohannes
 qui iudebantur columne esse: dextras dederunt in barnabe societate

Fig. 18. Iacobus. Códice Calixtino, detalle fol. 4. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

El *Tumbo A*, además de las miniaturas con las imágenes de los diferentes reyes otorgantes de cada uno de los documentos recopilados en el mismo, contiene en el folio 1v, justo bajo los retratos de Alfonso II y de Ordoño I, la primera representación conocida de la *Inventio*, el descubrimiento de los restos de Santiago por el obispo Teodomiro de Iria Flavia, datada hacia 1129⁵². En un encuadre arquitectónico se muestra el interior de una cámara abovedada iluminada por una lámpara, en cuyo interior se encuentra el obispo Teodomiro, identificado por la correspondiente cartela y un ángel con un incensario sobre la tumba central, la que alberga los restos de Santiago, flanqueada por dos sepulcros más, a un nivel más bajo, destinados a Teodoro y Atanasio. Este modelo iconográfico inaugurado con esta imagen, mantendrá, en lo fundamental, su estructura y personajes, a lo largo de los siglos. (Fig. 19)

El folio 2v del *Tumbo B*⁵³ contiene otra representación clave de Santiago el Mayor; en este caso se trata de una escena doble datada en 1326. La parte superior presenta un Santiago sedente con báculo en *tau* que guarda similitudes con el Santiago *del abrazo* del altar mayor de la catedral, aquí enmarcado en una arquitectura y con los discípulos, Atanasio y Teodoro, identificados por sendas cartelas a sus lados. (Fig. 20)

En la parte inferior de la página aparece Santiago caballero abatiendo a sus enemigos, situados a sus pies, vencidos y decapitados, con gran expresividad, mientras en el lado izquierdo de la página se representa un castillo. Una cartela en la esquina derecha identifica a Santiago *Miles Christi*. No se trata, sin embargo, de un matamoros, a pesar de la gran influencia que esta imagen tuvo en la evolución de dicha iconografía tiempo después; el apóstol acude, en esta ocasión, al rescate de la Iglesia compostelana y de su prelado –D. Berenguel de Landoria–, que se encontraba refugiado en el castillo de A Rocha Forte, por la revuelta de los burgueses compostelanos contra él⁵⁴.

Próxima al año 1600 es una copia de la bula *Regis eterni*, por la que el papa Alejandro III confirmaría, en 1181, el jubileo de la Iglesia de Santiago concedido por Calixto II⁵⁵. En el interior de la capital que encabeza el texto aparece un Santiago matamoros vestido con armadura, con una concha en el yelmo, espada y cruz con pendón. Bajo el caballo encabritado que monta el apóstol se encuentra un enemigo vencido.

52 *Idem*; Moralejo Álvarez, S., “La miniatura en los Tumbos A y B”, en VV. AA., *Los tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, p. 45-62.

53 Sicart Giménez, A., *Pintura medieval...*, op. cit.; Moralejo Álvarez, S., “La miniatura en los Tumbos A y B”, en VV. AA., *Los tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, p. 45-62. Yzquierdo Perrín, R., “La miniatura en Galicia en la baja Edad Media”, en VV. AA., *La miniatura y el grabado de la baja Edad Media en los archivos españoles*, Zaragoza, 2012, p. 103-156.

54 *Hechos de don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago. 1325*, Díaz y Díaz et al. (eds.), Santiago, 1983.

55 López Alsina, F., “El papa Alejandro III confirma el jubileo de la Iglesia de Santiago”, en *Santiago, Camino de Europa*, catálogo de exposición, Santiago, 1993, p. 340-341.



Fig. 19. Inventio. Tumbo A fol. 1v. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 20. Tumbo B, fol. 2 v. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 21. Real Ejecutoria de Felipe II en defensa del voto de Santiago. Archivo catedralicio. ©Museo Catedral de Santiago. Foto César Martínez.

Otros documentos y libros custodiados en el Archivo catedralicio tienen representaciones diversas de Santiago el Mayor⁵⁶, sobre todo en relación con su protección de la monarquía hispana, como en las Ejecutorias de Felipe II o Felipe III sobre el Voto de Santiago, de 1576 y 1615, respectivamente (Fig. 21); o en la *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo* de Mauro Castellá Ferrer, publicado en 1610, que contiene diversos grabados de la historia de Santiago⁵⁷ (Fig 22). También en libros litúrgicos, como el *Cantoral del Chantre D. Andrés de Gondar*, obra de 1752, con una interesante representación del altar mayor de la catedral y la imagen de Santiago sedente que lo preside.

56 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, *op. cit.*

57 Lemos Montanet, L., "Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo. Patrón y Capitán General de las Españas", en *Hasta el Confin del mundo. Diálogos de Santiago y Galicia con el mar*, catálogo de exposición, Vigo, 2004, p. 117.

En lo que respecta al apartado de trazas y proyectos, el Archivo conserva⁵⁸, de los últimos años del siglo XIX o primeros del XX, las propuestas para vidrieras de la fachada del Obradoiro, con protagonismo, en la escena central –destinada al gran espejo que baña de luz la nave central de la Catedral– para un Santiago matamoros. García Iglesias ha puesto estas obras, que no se llegaron a ejecutar, en relación con Modesto Brocos, dentro de un proyecto de ornamentación interior de la catedral con vidrieras figuradas⁵⁹.

Los fondos musealizados

En el año 2011 se procedió a una profunda remodelación de parte de los espacios del Museo Catedral, incluyéndose en su discurso museológico una sala monográfica dedicada a la figura de Santiago el Mayor⁶⁰. En ella, un pequeño y selecto grupo de piezas –seis en total– resumen la vida, tradición e iconografía de Santiago. No obstante, como sucede en todo el conjunto catedralicio, la presencia del apóstol en el recorrido es continua, sumando en el mismo algunos de los mejores ejemplos de arte jacobeo.

Por ejemplo, el museo cuenta con importantes piezas en las que se representan diversos momentos de la *Vida de Santiago* y pasajes de la tradición jacobea. Es conocido el gran interés de prelados y monarcas, a lo largo de la historia y, de modo especial, en algunos períodos *clave*, por justificar la presencia en Compostela de la tumba apostólica en íntima relación con los deseos de Santiago –manifestados a sus discípulos– tras su predicación en Hispania. Todo ello ha dado lugar a ciclos, programas iconográficos y obras individuales que, por diferentes razones, han pasado a formar parte de los fondos del Museo Catedral.

También pertenecen al museo un buen número de obras, en pintura, escultura y orfebrería, fundamentalmente, centradas en los diversos modelos iconográficos de Santiago el Mayor, lo que nos permite tener, a través de ellas, una visión de conjunto de la evolución y desarrollo de los mismos a lo largo de los siglos.

58 Taín Guzmán, M., *Trazas, planos y proyectos del Archivo de la Catedral de Santiago*, A Coruña, 1999, p. 358-360.

59 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, *op. cit.* Singul Lorenzo lleva la realización de estos dibujos a los años 20 del siglo XX, en relación con la figura del artista Roberto González del Blanco. Singul Lorenzo, F., "Vitrais da fachada do Obradoiro da Catedral de Santiago de Compostela", en *Santiago de Compostela, um tempo um lugar*, catálogo de exposición, Oporto, 2001, p. 89-91.

60 Yzquierdo Peiró, R., "El Museo de la Catedral", en VV. AA. *La Catedral de Santiago, belleza y misterio*, Barcelona, 2011, p. 86-95; Yzquierdo Peiró, R., *Museo Catedral de Santiago*, Santiago, 2011.

La sala monográfica dedicada a Santiago el Mayor en el museo

El retablo de la Vida de Santiago

Sin duda, uno de los ejemplos más destacados es el llamado *Retablo Goodyear*⁶¹, nombre que hace referencia a su donante, John Goodyear⁶², párroco de Chal, en la británica isla de Wight, y peregrino a Compostela en 1456. El retablillo consta de cinco paneles de alabastro en los que se narran otros tantos episodios de la vida de Santiago: *Vocación*, *Misión*, *Predicación*, *Martirio* y *Traslación*, identificados por la inscripción latina, en caracteres góticos, de la parte inferior del conjunto. La pieza, realizada con seguridad en un taller de Nottingham poco antes de la peregrinación del párroco, tiene especial interés artístico por no tratarse de una obra seriada, como era el modo de trabajar principal de estos talleres ingleses en la época, sino una obra de encargo, con una finalidad, una temática y selección de escenas muy concretas⁶³. (Fig. 23)

Los relieves se disponen simétricamente, con una lectura de izquierda a derecha, siguiendo un orden cronológico en la vida del apóstol. Destaca, en tamaño, la escena central, en la que se representa *la Predicación en Hispania*, mientras que hay simetría en las composiciones y contenidos simbólicos de los paneles primero y quinto y segundo y cuarto, respectivamente.

También debe reseñarse el fuerte sentido narrativo del conjunto, subrayado por las filacterias utilizadas para representar las palabras de Jesús y de Santiago, quedando bien claro que ambos difunden un mismo mensaje.

En el primer cuarto del siglo XVI se complementó el retablo con la colocación en la parte inferior de una predela formada por tres tablas pintadas por Maestre Fadrique⁶⁴, todo ello, situado en un altar lateral de la actual capilla de San Fernando. (Fig. 24)

Como ha señalado García Iglesias⁶⁵, Maestre Fadrique fue uno de los introductores del estilo renacentista en la Galicia de la época, quedando relegado a un segundo plano con la aparición en Compostela del manierismo, de la mano de Juan B. Celma. La presencia de Santiago en este tríptico –en el que se representan *El lavatorio*, *La última cena* y *La oración en el huerto*– es testimonial, acompañando en todo momento a la

61 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*, T. VII, Santiago, 1905; Moralejo Álvarez, S., "Retablo de la vida de Santiago ofrecido por John Goodyear", en *Santiago, Camino de Europa*, op. cit., p. 506-507; Yzquierdo Peiró, R., "Retablo con escenas de la vida del Apóstol Santiago", en *Domus Iacobi*, op. cit., p. 8-9.

62 En el Tumbo F de la Catedral consta como en el año 1456, el peregrino y sacerdote inglés Iohannes Gudguar "dou logo en pura et libre deçon a dita Iglesia compostelana un retablo de madera, las figuras de alabastro, pintado en ouro et azul".

63 Franco Mata, A., *El retablo gótico de Cartagena y los alabastros ingleses en España*, Murcia, 1999.

64 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa M. Iglesia...*, op. cit., T. VIII. 1906; García Iglesias, J. M., "Contribución al estudio artístico de la Catedral de Santiago en el siglo XVI: la pintura", *Cuadernos de estudios gallegos*, XXXI (1978-1980), p. 271-292; Yzquierdo Peiró, R., "Tríptico con escenas de la Pasión del Señor", en *Domus Iacobi*, op. cit., p. 90-91.

65 Agradezco al Prof. García Iglesias sus investigaciones sobre este conjunto y su interés por recuperarlo, de forma temporal, con motivo de la exposición *Iacobus* celebrada en el Palacio de Gelmírez, en el año 2013.



Fig. 23. Retablo con escenas de la vida de Santiago de John Goodyear. Museo Catedral.
©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

figura de Cristo, pero sirve para reforzar su importante posición dentro del colegio apostólico⁶⁶.

El desarrollo en la catedral compostelana del culto a la Virgen del Pilar, iniciado en los últimos años del siglo XVII, también había de tener su presencia junto al llamado *Retablillo Goodyear*, con la incorporación, en su parte superior, de un relieve a modo de tímpano con la *Aparición de la Virgen del Pilar a Santiago*⁶⁷. La autoría de esta

66 García Iglesias, J. M., *Santiago de Santiago...*, op. cit.

67 Otero Tüñez, R., "Virgenes «aparecidas» en la escultura santiagouesa", *Compostellanum*, III, 4 (1958), Santiago, p. 167-192; Folgar de la Calle, M^a del C., "Virgen del Pilar", en *Santiago de Compostela, 1000 ans de Pèlerinage Européen*. Gante, 1985, p. 457; García Iglesias, J. M., "Repertorio iconográfico mariano en la catedral de Santiago y la Corticela", en *II Semana Mariana en Compostela*, Santiago, 1997, p. 15-96; Monteroso Montero, J. M., "A Virxe do Pilar aparécese a Santiago", en *Todos con Santiago...*, op. cit., p. 100-101; García Iglesias, J. M., *Santiago de Santiago...*, op. cit.; García Iglesias, J. M., "La Virgen del Pilar. De Zaragoza a Santiago de



pieza se atribuye a Diego de Sande y se fecha en la década de 1720 a 1730. Se trata de una obra realizada expresamente para ser colocada como remate del retablo, lo que condiciona la forma y dimensiones de la misma; María ocupa la parte central y se esculpe casi en bulto completo, mostrando su preponderancia sobre Santiago, arrodillado en uno de los laterales, mientras que en el otro se representa la basílica del Pilar de Zaragoza. (Fig. 25)

Deshecho, en época contemporánea, el retablo que se había ido formando a lo largo de casi tres siglos, el *Goodyear* y el *Tríptico* pasaron con el tiempo a formar parte de la colección permanente del Museo Catedral, mientras que la *Aparición de la Virgen*

Compostela, siglos XVII y XVIII", en *Estudios de Historia del Arte. Libro homenaje a Gonzalo M. Borrás Gualis*, 2013, p. 357-369.



Fig. 24. Tablas con escenas de la Pasión de Cristo. Museo Catedral. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 25. Retablo de Santiago el Mayor. Reconstrucción hipotética con motivo de la exposición Iacobus. 2013. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 26. Aparición de la Virgen del Pilar a Santiago en Zaragoza. Museo Catedral de Santiago, depósito en Casa Sacerdotal. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

del Pilar, tras varias localizaciones, se halla en la actualidad en depósito en la capilla de la Casa Sacerdotal de Santiago de Compostela. (Fig. 26)

Otras piezas expuestas en la sala dedicada a Santiago

La imagen pétrea de *Santiago sedente* del parteluz del Pórtico de la Gloria, obra del maestro Mateo⁶⁸, tuvo gran influencia en la representación del apóstol en la Galicia de las dos siguientes centurias. El ejemplo inmediatamente más próximo se encuentra en el propio altar mayor de la catedral y presidió la ceremonia de consagración de la misma en 1211⁶⁹; aunque en la actualidad, la imagen se presenta muy diferente de su estado original⁷⁰.

En el Museo Catedral se conserva una representación de *Santiago sedente y coronado*⁷¹, sin duda influenciada por las dos imágenes citadas con anterioridad. Se trata

68 Yzquierdo Perrín, R., "El Apóstol Santiago en la Catedral compostelana y en la obra de Manuel Jesús Precado Lafuente", *Compostellanum*, LVI (2011), p. 485-554.

69 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, *op. cit.*

70 Yzquierdo Peiró, R., "El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago", *op. cit.*, p. 18-51.

71 Yzquierdo Peiró, R., "Santiago sedente y coronado", en *Domus Iacobi...*, *op. cit.*, p. 12-13.

de una pieza cuya cronología ha sido debatida por diferentes autores⁷² en base a sus características. En todo caso, es una obra de gran interés por su iconografía y, con seguridad, fue realizada en un taller compostelano de tradición mateana. La figura mantiene el báculo en *tau*, pero incorpora elementos de peregrino como el morral, colgado a modo de bandolera; no obstante, lo más llamativo en la imagen es la corona que ciñe su cabeza, posiblemente relacionada con aquella situada sobre el *Santiago del altar mayor* que los peregrinos germánicos tenían el privilegio de colocar sobre sus cabezas⁷³. (Fig. 27)

Recientemente incorporado a los fondos del museo desde la antesacristía, lugar en el que estuvo desde su restauración⁷⁴, en el siglo XX, por el pintor compostelano López Garabal, es la versión del *Santiago sedente del altar mayor de la catedral*⁷⁵ realizada en 1748 por Juan A. García de Bouzas. No se trata de una copia exacta, en óleo sobre lienzo, de la obra original: el autor suma algunos elementos en los relieves laterales y naturaliza el rostro de la imagen pétrea; también lo libera de la potencia de su marco barroco, centrando la escena en la figura de Santiago, que viste la *esclavina* que el arzobispo Monroy encargó a Juan de Figueroa en 1701 y que recibió el abrazo de millones de peregrinos hasta su sustitución por una réplica⁷⁶, en el Año Santo 2004. Esta pieza, plagada de emblemas jacobeos en sus relieves argénteos, se conserva en la actualidad en el museo. (Fig. 28)

La *Traslatio*, el milagroso viaje del cuerpo completo de Santiago desde el puerto de Jafa hasta Iria Flavia, era un pasaje capital para dar credibilidad a la tradición jacobea, y de ahí que tuviera una amplia presencia a lo largo de los siglos. En los años finales del siglo XV adquirió gran difusión el texto de la *Leyenda Dorada* de Jacobo de VoráGINE (1263-1267)⁷⁷ y ello tuvo influencia en las representaciones de la centuria siguiente, a cuyo segundo cuarto se adscribe un relieve en bronce de la *Traslación del cuerpo de*

72 S. Moralejo estableció la cronología de esta pieza en 1250 (Moralejo Álvarez, S., "Estatua sedente de Santiago coronado", en *Santiago, Camino de Europa*, op. cit., p. 343); Yzquierdo Perrín la adelanta al siglo XIV (Yzquierdo Perrín, R., "El Apóstol Santiago en la Catedral compostelana y en la obra...", op. cit., p. 485-554) y Jacomet la lleva un siglo más allá (Jacomet, H., "Santiago sedente y coronado", en *Luces de Peregrinación*, catálogo de exposición, Santiago, 2003, p. 438-441).

73 Yzquierdo Perrín, R., "El Apóstol Santiago en la Catedral compostelana...", op. cit., p. 485-554; Taín Guzmán, M., "L'altare dell' Apostolo e i riti jacobei nella cattedrale di Santiago de Compostela. Alcune immagini tra XIV e XIX secolo", en *Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studio compostellani*, 34 (2013), p. 12-22.

74 Posiblemente, como ha señalado García Iglesias, la pieza estaría ubicada originalmente en la sacristía, con otras obras del pintor compostelano Juan A. García de Bouzas.

75 Yzquierdo Peiró, S., "Santiago sedente", en *Santiago, punto de encuentro*, catálogo de exposición, Santiago, 2010, p. 150-153.

76 La nueva esclavina, réplica de la original, fue realizada por el orfebre compostelano Fernando Mayer y sufragada íntegramente por Jaime Espiñeira.

77 La *Leyenda Dorada* narra el episodio de la siguiente manera: "(...) Poco después de que el Santo fuese degollado, una noche algunos de sus discípulos, tomando las debidas precauciones para no ser vistos por los judíos, se apoderaron del cuerpo del Apóstol y llevándose lo consigo se embarcaron en una nave; pero, como ésta carecía de gobernalle, pidieron a Dios que los guiara con su providencia y los condujera a donde él quisiese para que aquellos venerables restos fuesen sepultados. Conducida por un ángel del Señor, la barca comenzó a navegar y navegando continuó hasta arribar a las costas de Galicia (...)".



Fig. 27. Santiago sedente y coronado. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 28. Santiago sedente del altar mayor de la Catedral según García de Bouzas. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

Santiago que se conserva en el Museo⁷⁸. No se conoce su autoría, que estilísticamente se encuentra dentro de la escuela española, ni su origen; tal vez, pudiera tratarse de una obra perteneciente a un nuevo ciclo sobre la vida de Santiago. La escena sigue la organización de otras piezas coetáneas de la Catedral⁷⁹, aunque en este caso es más fiel con el relato en la disposición de la imagen del apóstol Santiago, con vestiduras de peregrino y la cabeza orientada hacia el ángel que guía el timón de la barca, camino de Galicia.

Con motivo del año santo 1993, se encargó a Francisco Leiro la realización de un nuevo *Cortavientos para la Puerta Santa*⁸⁰. La pieza solo se utilizó ese y el siguiente año santo (1999), pasando entonces a formar parte de los fondos del museo. Leiro concibe su relieve como una escena marinera en la que recrea su ría de Arousa natal⁸¹, adaptando, de este modo, la iconografía propia de la *traslatio* a la Galicia contemporánea.

La sala del museo dedicada a la figura del apóstol Santiago cuenta, asimismo, con dos representaciones de *Santiago matamoros*. La primera de ellas⁸² fue recuperada hace unos años con motivo de la restauración de parte de la colección pictórica de la catedral, y se atribuye al pintor compostelano Domingo A. de Uzal⁸³, en el último tercio del siglo XVIII. Santiago, vestido como peregrino, monta un corcel blanco y porta en la mano izquierda el estandarte de la Orden de Santiago, mientras blande la espada con la derecha, atacando a los soldados árabes que se encuentran bajo el caballo. El fondo, resuelto con buen estilo, representa escenas de batalla y un cielo rojizo. Pero esta obra presenta, además, la particularidad de haber sido pintada sobre una pintura previa, un retrato ecuestre del cardenal Gil Álvarez de Albornoz que tiene especial valor, al tratarse del único de este tipo en la pintura gallega del siglo XVIII y por conocerse el modelo utilizado por el pintor, un grabado ejecutado en el XVII por F. Curti⁸⁴. (Figs. 29 y 29 b)

La segunda de las piezas es una pequeña réplica en madera que José Liste realizó de la imagen procesional de Gambino, en el año 1930, con destino a la tesorería catedralicia⁸⁵ y que es buena muestra de la calidad de los talleres compostelanos del primer tercio del siglo XX⁸⁶.

78 Yzquierdo Peiró, R., "Traslación del cuerpo de Santiago desde el puerto de Jafa a Iria Flavia", en *No Caminho sob as estrelas*, catálogo de exposición, T. II, Santiago do Cacem, 2007, p. 10-12.

79 Vila Jato, M^a D., *Escultura Manierista*, Santiago, 1983. Monterroso Montero, J. M., "La iconografía jacobea en las tallas metálicas...", *op. cit.*, p. 177-222.

80 Blanco Fandiño, J. F., "Traslatio. Cortavientos de la Puerta Santa", en *Santiago, punto de...*, *op. cit.*, p. 102-105; Yzquierdo Peiró, R., "Cortavientos de la Puerta Santa", en *Domus Iacobi. op. cit.*, p. 110-111

81 Francisco Leiro nació en Cambados (Pontevedra) en 1957.

82 Domato Búa, S., "Santiago matamoros", en *Santiago, punto de...*, *op. cit.*, p. 92-95.

83 Fue atribuido a este pintor compostelano por los profesores Monterroso y Fernández Castiñeiras en el informe realizado con motivo de la restauración de la pieza.

84 Con motivo de la exposición *Santiago, punto de encuentro*, organizada por la Fundación Caixa Galicia y el Museo Catedral, en el Año Santo Compostelano 2010, se realizó un estudio radiológico de la pieza que se conserva en el Museo Catedral y que permite contemplar la pintura subyacente.

85 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, *op. cit.*

86 Yzquierdo Perrín, R., "Iconografías hispanas del Apóstol Santiago", en *Ruta turística del Románico Internacional*, XXVII, Pontevedra, 2009, p. 212-217.



Fig. 29. Santiago matamoros. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto T. Arias.

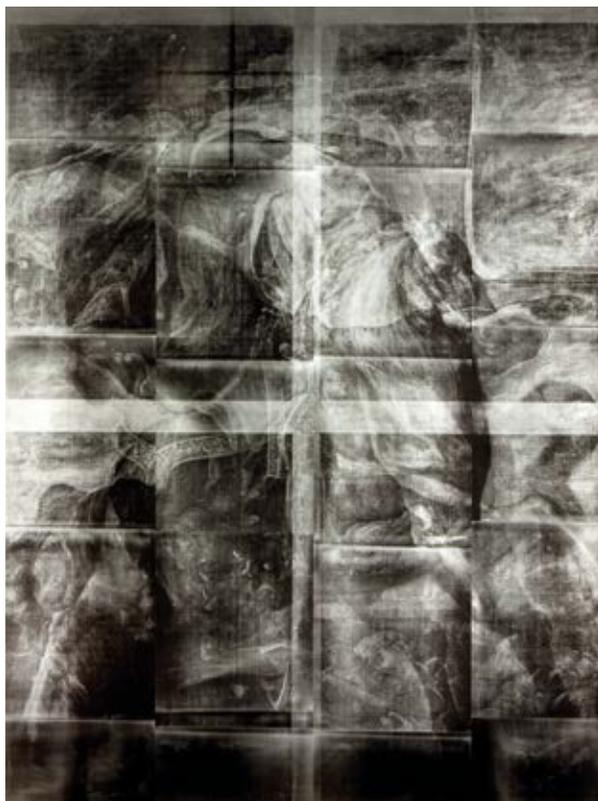


Fig. 29 b. Retrato del Cardenal Gil de Albornoz bajo la pintura de Santiago matamoros. Radiografía. ©Museo Catedral de Santiago. Foto T. Arias.

Una particular iconografía es la que representa a *Santiago acompañado de san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán*, en un fragmento de relieve en granito, de procedencia desconocida, que se data en torno al año 1425⁸⁷. Santiago se representa en el centro, identificado por el libro con una venera que sujeta con su mano izquierda, mientras que en la derecha lleva el báculo. A su izquierda se representa a san Francisco, con hábito franciscano; y a la derecha, a santo Domingo, con un báculo en *tau* y un libro. Esta obra responde a la tradición de la peregrinación de ambos *fundadores* a Compostela en el siglo XIII, dando lugar a la creación en Santiago de dos importantes comunidades de sus órdenes próximas a la catedral. (Fig. 30)

87 Moralejo Álvarez, S., "Relieve con Santiago entre San Francisco y Santo Domingo de Guzmán", en Santiago, Camino de Europa, *op. cit.*, p. 430-431. Moralejo da la cronología de 1425 basándose en las similitudes estilísticas de esta pieza con el tímpano de la Epifanía que se conserva en la compostelana iglesia de Santa María del Camino.

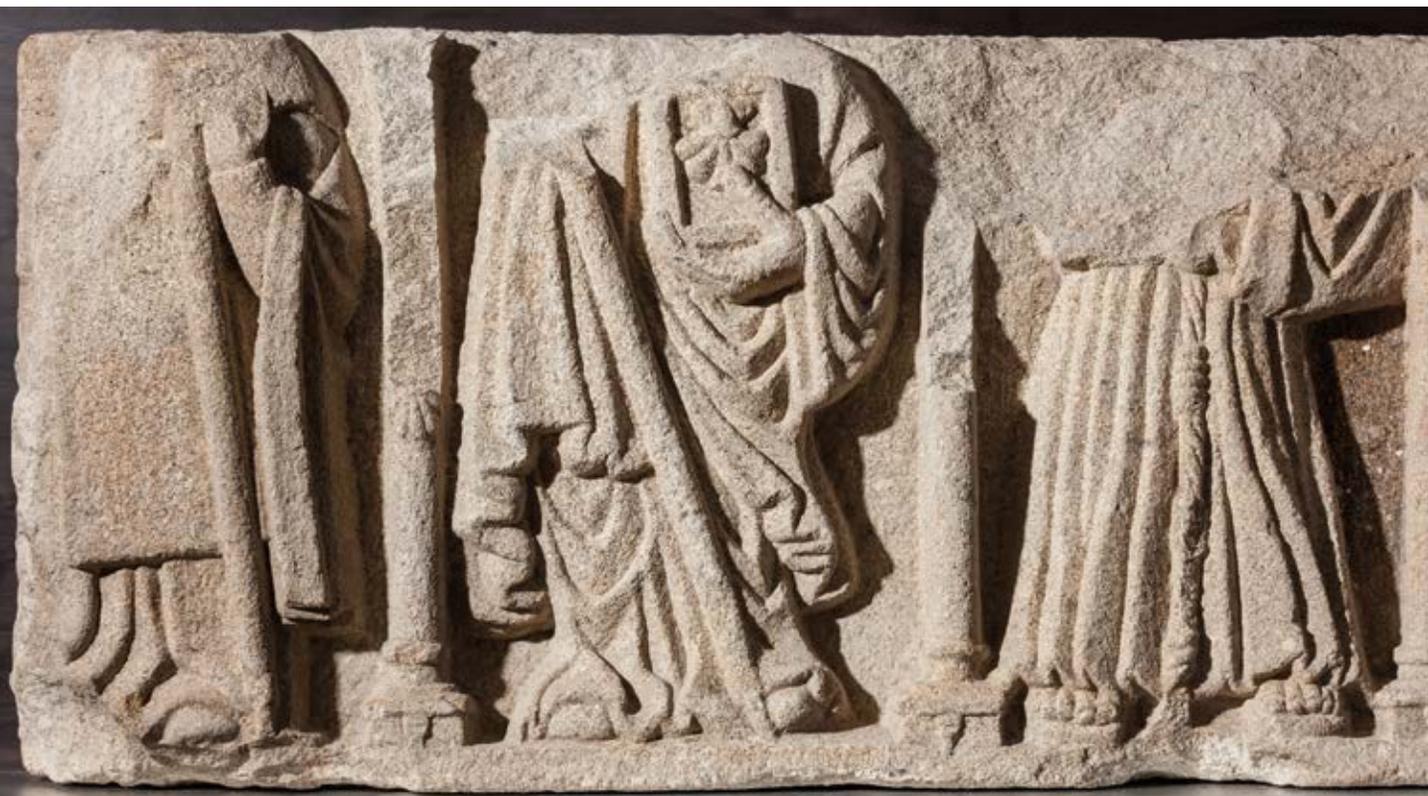


Fig. 30. Santiago entre san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán. Museo Catedral de Santiago.
©Museo Catedral de Santiago. Foto. O. Aldegunde.

Los relieves de Gregorio Español para el coro mateano

Tras el *Retablo Goodyear*, el segundo gran ciclo escultórico de temática jacobea en los fondos musealizados se corresponde con el grupo de relieves realizados por Gregorio Español con motivo de la remodelación llevada a cabo, en tiempos del arzobispo Juan de Sanclemente, en el *Coro del Maestro Mateo*⁸⁸. Sin haber ocupado el sitio para el que habían sido talladas, las piezas pasaron años después a integrarse en el retablo de reliquias que el propio Español⁸⁹ y Bernardo Cabrera ejecutaron para la catedral⁹⁰. Dos de las tablas que se conservan se corresponden con pasajes de la vida de Santiago: la *Predicación en Hispania* y la *Traslación de los restos de Santiago de Iria a Compostela*, mientras que las otras dos, el *Traslado de las campanas de Córdoba a Compostela*⁹¹ y el *Monte del Gozo*⁹², refieren episodios vinculados a la tradición jacobea. (Fig. 31)

88 Yzquierdo Perrín, R., *Reconstrucción del coro del Maestro Mateo*, A Coruña, 1999.

89 Vila Jato, M^a D., "Gregorio Español en retablo de la capilla de las Reliquias de la Catedral de Santiago", *Archivos leoneses*, XXXIII (1979), León, p. 123-132.

90 Vila Jato, M^a D., *Escultura manierista*, Santiago, 1983.

91 *Idem*.

92 Rosende Valdés, A., "Peregrinos en el Monte del Gozo", en *Santiago, Camino de Europa*, op. cit., p. 334-335.



Fig. 31. Monte del Gozo. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 32. Predicación de Santiago en Hispania. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 33. Traslación del cuerpo de Santiago de Iria a Compostela. Museo Catedral de Santiago.
©Museo Catedral de Santiago. Foto T. Arias.

*La Predicación de Santiago en Hispania*⁹³, se situó en el lado izquierdo de la parte baja del retablo, como base de una de las cuatro grandes columnas salomónicas que lo integraban⁹⁴. La escena se organiza en un interior de arquitectura clásica, con un grupo de personajes que se van acomodando en el espacio rodeando la figura del Santiago, que aparece acompañado por sus discípulos Atanasio y Teodoro. García Iglesias⁹⁵ ha llamado la atención sobre un posible tercer discípulo en el personaje barbado del ángulo inferior izquierdo de la pieza. (Fig. 32)

En la parte baja del mismo retablo de reliquias, en el lado opuesto a la obra anteriormente citada, se ubicó la *Traslación del cuerpo de Santiago de Iria a Compostela*⁹⁶. En la escena, tres discípulos de Santiago son los encargados de guiar a dos toros –amansados en el episodio del monte *Ilicino*, adonde acudieron engañados por la reina Lupa⁹⁷– que tiran del carro en el que se contiene el cuerpo completo⁹⁸ de Santiago ataviado como peregrino. (Fig. 33)

93 Yzquierdo Peiró, R., “Predicación de Santiago el Mayor en Hispania”, en *Yo Camino, Las Edades del Hombre*, catálogo de exposición, Ponferrada, 2007, p. 71-73.

94 Otero Túniz, R., “Las primeras columnas salomónicas de España”, *Boletín de la Universidad Compostelana* (1955), Santiago, p. 337-344.

95 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, op. cit.

96 López Noya, P., “Traslación del cuerpo de Santiago de Iria a Compostela”, en *Santiago, punto de...*, op. cit., p. 186-189.

97 “Yd a aquel monte, y hallareys en el muchos bueyes mansos, tomad dellos los que huvieredes menester, y unidlos al carro, y tomad el cuerpo de vuestro Señor, y enterrado adondo os pluguiere”. Castellá Ferrer, M., *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, 1610.

98 García Iglesias subraya la gran importancia que tuvo, a lo largo de la historia, el hecho de afirmar que en Compostela se encontraba enterrado el cuerpo entero de Santiago, incluida la cabeza. García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, op. cit.



Fig. 34. Retablo de Reliquias. Detalle. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

Santiago en el Espacio Sacro Tesoro-Capilla de Reliquias

El relicario

Perdido en 1921 por un incendio, el retablo manierista de reliquias fue sustituido por uno nuevo⁹⁹, realizado por Maximino Magariños, en el que se lleva a cabo un curioso programa jacobeo en sus relieves, mezclando y relacionando pasajes y personajes de épocas diversas, con especial protagonismo de los contemporáneos¹⁰⁰. Así, en una de las puertas laterales del retablo se representa la *Inventio*, mientras que en el lado contrario se muestra el momento en el que tiene lugar el *redescubrimiento de los restos de Santiago*, en 1879¹⁰¹. El retablo, ricamente poblado por importantes piezas-relicarios

99 Novo Sánchez, F. X., "El retablo de la capilla de las reliquias de Santiago: subasta, proyectos y proceso de contratación", *Compostellanum*, 44 (1999), p. 495-526.

100 Yzquierdo Perrín, R., "Intervenciones en la Catedral de Santiago de Compostela desde 1875: de López Ferreiro a Chamoso Lamas", en *A Coruña no obxectivo de Manuel Chamoso Lamas*, catálogo de exposición, A Coruña, 2004, p. 21-47; Yzquierdo Perrín, R., "El Apóstol Santiago en la catedral compostelana y en la obra de...", *op. cit.*, p. 485-554.

101 El 29 de enero de 1879, durante el episcopado del cardenal Payá, impulsor de la búsqueda del lugar en que se habían ocultado los restos de Santiago, los canónigos López Ferreiro, Labín Cabello y Blanco Barreiro, localizaron la Tumba de Santiago en el Trasalzar de la catedral, en el lugar actualmente delimitado por una verja de bronce. Sobre este momento, ver Vidal, M: "1879: Descubrimiento de las Reliquias del Apóstol", en *Compostela*, Santiago, 1949.

del patrimonio catedralicio, está presidido por un gran relieve de *Santiago matamoros*, rodeado por la inscripción “Santiago Apóstol, Patrón de las Españas”. (Fig. 34)

En el referido retablo se hallan algunas de las piezas jacobeanas más importantes del patrimonio catedralicio; cuatro imágenes de *Santiago peregrino* que son, además, un perfecto ejemplo de la evolución de la iconografía del apóstol –peregrino, que con el paso de los siglos va completando sus atributos como romero a Compostela, dejando en un segundo plano, de forma progresiva, los de apóstol y combinándolos de diversa forma, especialmente, entre los siglos XIV y XVI¹⁰².

El ejemplo más antiguo y destacado de este grupo de piezas es el llamado *Santiago peregrino de Coquatrix*¹⁰³, una importante obra realizada en oro, plata dorada y esmaltes, con anterioridad a 1321, que constituye uno de los mejores ejemplos de orfebrería gótica parisina que se conservan en la actualidad. Fue ofrenda a Santiago apóstol de Geoffroy Coquatrix¹⁰⁴, tal y como se hace constar en la cartela que remata el báculo que Santiago sujeta con su mano izquierda: “En este vaso de oro, que tiene esta imagen, está un diente¹⁰⁵ de Santiago apóstol que Gaufridus Coquatrix, burgués de París, donó a esta iglesia. Rogad por él”. (Fig. 35)

Iconográficamente, esta obra supone un paso en la evolución del Santiago apóstol y peregrino: viste larga túnica y lleva los pies descalzos, pero incorpora elementos como el sombrero de ala amplia propio de los peregrinos de la época. En su mano derecha porta un templete de estructura gótica en cuyo interior se encuentra la reliquia. La pieza todavía sale en procesión en las principales solemnidades que tienen lugar en la catedral compostelana.

De los primeros años del siglo XV es el conocido como *Santiago Peregrino de Iohannes de Roucel*¹⁰⁶. Como el anterior, su nombre recuerda al de su donante, en este caso, tal y como se hace constar en la inscripción de la base de la pieza, el caballero francés así llamado y su esposa Johana¹⁰⁷. Realizada, al igual que la anterior, en un taller

102 Steppe, J. K., “L’Iconographie de Saint Jacques le Majeur (Santiago)”, en *Santiago de Compostela, 1000 ans...*, *op. cit.*, p. 129-154; Singul Lorenzo, F., “La iconografía de Santiago peregrino en la Catedral de Compostela”, *Peregrino, revista del Camino de Santiago*, 17 (1990), p. 22-24; Yzquierdo Perrín, R., “El Apóstol Santiago y los peregrinos”, en *Ruta cicloturística del románico*, XXIX. Pontevedra, 2011, p. 192-199.

103 Filgueira Valverde, J., *El Tesoro de la Catedral compostelana*, Santiago, 1959. Gaborit-Chopin, D., “Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino, donada por Geoffroy Coquatrix”, en *Santiago, Camino de Europa...*, *op. cit.*, p. 347-348; Yzquierdo Peiró, R., “Estatuilla-relicario de Santiago Peregrino”, en *Domus Iacobi*, *op. cit.*, p. 10.

104 Familiar de Felipe IV, Luis X y Felipe V de Francia, ocupó hasta su muerte, en 1322-1324, el cargo de Tesorero del Rey, entre otros; además, fue uno de los protectores de la Cofradía de Santiago de París, jugando un importante papel en su reconocimiento, en 1315, por Luis X. Sus armas figuran en la base hexagonal de la pieza.

105 En el incendio del retablo de las reliquias de 1921 se perdió esta reliquia de Santiago, siendo sustituida por un pequeño fragmento óseo.

106 Filgueira Valverde, J., *El Tesoro de la Catedral compostelana*, Santiago, 1959. Moralejo Álvarez, S., “Santiago peregrino donado por Jean Roucel”, en *Santiago, Camino de Europa*, *op. cit.*, p. 348.

107 Elisabeth Taburet ha identificado al donante como Jean de Roussay, personaje que desempeñó diversos cargos de importancia al servicio de Luis de Orleans, de la reina Isabel y de Luis de Guyena, entre otros. En 1390 se casó con Jeanne de Chepoy, al servicio de la reina y que, años después, llegaría a dama de honor. Las armas que aparecen en la pieza confirman la identidad de ambos, peregrinos a Compostela en los primeros años del siglo XV. Taburet-Delahaye, E., “Saint Jacques”, en *Paris 1400. Les arts sous Charles VI*, catálogo de exposición, Paris, 2004, p. 158.



Fig. 35. Santiago de G. Coquatrix. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 36. Santiago de J. Roucel. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto César Martínez.

parisino, esta pieza constituye un paso más allá en la transformación de Santiago en el *primero de los peregrinos*; lleva un sombrero de ala amplia rematado en su parte central por una gran concha de vieira cruzada por dos bordones; asimismo, aparece la calabaza en el bordón y un zurrón en el que, igualmente, está presente la concha. No olvida su papel de apóstol con el libro en su mano derecha, los pies descalzos y la larga túnica, aunque esta empieza a recortarse apuntando lo que terminará por ser, con el tiempo, la esclavina. (Fig. 36)

Fueron varios y de procedencia diversa los orfebres que trabajaron en Compostela gracias al mecenazgo del arzobispo Lope de Mendoza, en la primera mitad del siglo XV, dando lugar a un periodo de especial brillo de las artes suntuarias en la ciudad¹⁰⁸. Entre estos *ourives* destacaba el napolitano Francesco Marino, “prateiro do dito señor arzobispo”¹⁰⁹ y autor de varias estatuillas para el oratorio del prelado en la catedral.

El sucesor del arzobispo Mendoza fue Álvaro de Isorna (1445-1449) que encargó a Marino la realización de una figura de *Santiago* para su oratorio personal. Es esta la tercera de las piezas que se conservan actualmente en la capilla de las Reliquias de la catedral y, como las anteriores, lleva en su nombre el del donante¹¹⁰. Iconográficamente, la primera mitad del siglo XV ha ido definiendo el modelo de Santiago peregrino, si bien la apariencia actual de esta obra incluye importantes reformas realizadas en el siglo XVII, momento en que se incorporan la esclavina, el bordón con la calabaza y la gran diadema con pedrería que corona la imagen. No obstante, es más que probable que, al menos, algunos de estos elementos no sean nuevos, sino que sustituyan a los originales¹¹¹. El libro que porta en su mano izquierda se utiliza como relicario y, en su tapa, aparece la inscripción “En este libro ay de la veistidura de Nuestro Patrón Santiago”¹¹². (Fig. 37)

El redescubrimiento de los restos de Santiago en 1879 y la realización de la nueva *Urna Apostólica* están íntimamente relacionados¹¹³ con el encargo, en 1890, al platero compostelano Ricardo Martínez Costoya¹¹⁴, de una nueva imagen de *Santiago peregrino* que completa la serie de la capilla de las reliquias¹¹⁵. Se trata de una pieza argénte

108 Barral Iglesias, A., “La orfebrería sagrada en la Compostela medieval: las donaciones y la devoción a Santiago en los siglos IX-XV”, en *Prateria e Acibeche en Santiago...*, op. cit., p. 55-95.

109 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M...*, VII, op. cit.

110 Filgueira Valverde, J., *El Tesoro de la Catedral compostelana*, Santiago, 1959. Barral Iglesias, A., “Santiago peregrino del arzobispo don Álvaro de Isorna”, en *Luces de peregrinación...*, op. cit., p. 62-65; Yzquierdo Peiró, R., “Santiago peregrino del arzobispo don Álvaro de Isorna”, en *Domus Iacobi*, op. cit., p. 11.

111 Prueba de ello es la propia descripción de la pieza en el inventario catedralicio de 1537: “De plata, todo dorado, con su diadema en la cabeça, tiene en la mano derecha un bordón y en la izquierda su libro”.

112 Según Barral, “en su interior se encuentra una tela de seda roja, con una perlas cosidas y un cuarto creciente y una estrella, recortados en lámina de oro, que habrán sido tocados al sepulcro”.

113 Barral afirma que “esta imagen de Santiago es una obra conmemorativa del hallazgo de las reliquias y restitución del culto jacobeo a su sagrado cuerpo, después de las excavaciones de López Ferreiro”.

114 Sobre el platero Ricardo Martínez, ver Pérez Varela, A., *Vida y obra del platero compostelano Ricardo Martínez Costoya*, TFM Universidad Complutense de Madrid, 2014. Inédito.

115 Otero Tüñez, R., “La Edad Contemporánea”, en VV. AA. *La Catedral de Santiago de Compostela*. Barcelona, 1977, p. 379-398; Singul Lorenzo, F., “Santiago peregrino”, en *Santiago. La Esperanza...*, op. cit., p. 544-545.



Fig. 37. Santiago del Arzobispo Álvaro de Isorna. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

de gusto ecléctico e historicista, dos características comunes a este período artístico de la catedral compostelana. (Fig. 38)

Junto a estas piezas, en un lateral del retablo, se encuentra el *Santiago matamoros*¹¹⁶ que remata el dosel procesional de la catedral, una pieza realizada por José Noboa en 1798. Destacan, como ha señalado Singul, los contrastes conseguidos a base de la utilización de plata pulida y mate. Esta pieza continúa saliendo en procesión, en las grandes solemnidades catedralicias, portando el *Relicario de Santiago de G. Coquatrix* o la *Cabeza de Santiago Alfeo*.

Hasta hace poco tiempo situado en uno de los ángulos del crucero catedralicio, recientemente se ha incorporado a la capilla de las reliquias el llamado *Relicario de los bordones de Santiago y del Beato Franco de Siena*¹¹⁷; formado por una columna entorchada medieval, de bronce, coronada, sobre su cimacio, por una representación de *Santiago peregrino* que, tradicionalmente, se ha datado en los primeros años del siglo XVI, si bien García Iglesias retrasa su cronología hasta el XV, poniéndola en relación con la propia construcción del cimborrio y con los trabajos del orfebre Francisco Marino y su taller para la capilla de don Lope de Mendoza, piezas que actualmente se conservan, también, en la capilla de las Reliquias¹¹⁸. (Fig. 39)

El Tesoro

El discurso del citado retablo dedicado a la *vida de Santiago* presidido por el *Goodyear*, aún se habría de completar con una cuarta obra, situada en la parte alta de la pared del lateral del Tesoro, en donde se ubicó dicho conjunto hasta su disolución. Se trata de una pintura mural, todavía conservada *in situ*, realizada hacia 1542 por Pedro Noble –junto al mencionado Maestre Fadrique, introductor en Galicia de la pintura renacentista¹¹⁹–. Esta obra está situada en el muro occidental de la actual capilla de San Fernando, justo frente a la puerta original de entrada al antiguo sagrario –actualmente tapiada– por lo que sería lo primero que se vería, junto al retablo de Santiago, al entrar en este espacio. Se representa *la Ascensión*, el momento en que Cristo Resucitado asciende a los cielos en presencia de los apóstoles y de María¹²⁰. Precisamente, de forma intencionada, Santiago se presenta en un lugar principal de la escena, justo a continuación de la Virgen, que encabeza uno de los dos grupos en que se divide la composición¹²¹.

Al lado contrario –y, por tanto, sobre la original puerta de entrada al sagrario, hoy Tesoro– Pedro Noble pintó, en el mismo momento, *La Asunción*, el momento en que

116 Singul Lorenzo, F., "Orfebrería sacra, marco litúrgico y ceremonial. Tradición en renovación en la Catedral de Santiago durante la Ilustración", en *Prateria e Acibeche...*, *op. cit.*, p. 305-346.

117 Yzquierdo Peiró, R., "Relicario del Bordón de Santiago y del Beato Franco de Siena", en *Camino. A orixe*. catálogo de exposición, Santiago, 2015, p. 263-265.

118 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, *op. cit.*

119 García Iglesias, J. M., "Contribución al estudio artístico...", *op. cit.*, p. 271-293.

120 "Empezó a elevarse y una nube le arrebató de sus ojos". *Hechos de los Apóstoles*, 1,9.

121 García Iglesias, J. M., "Hacia una caracterización de la iconografía jacobea en la Galicia del siglo XVI", *Compostellanum*, XXIX (1984), p. 355-374.



Fig. 38. Santiago de Ricardo Martínez. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 39. Relicario del bordón de Santiago y Franco de Siena. Detalle imagen del remate. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 40. La Asunción. Luneto en el Tesoro - Capilla de San Fernando. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

María es llevada a los cielos por ángeles. La composición de la escena es muy similar a la de su pareja y, en este caso, Santiago vuelve a aparecer en lugar destacado, encabezando ahora uno de los dos grupos de apóstoles –en el otro lo hace Pedro– en el lugar que en *La Ascensión* ocupaba la Virgen. (Fig. 40)

En 1539, el Cabildo compostelano decide, a imitación de las principales catedrales españolas, encargar una monumental *custodia*¹²², que, con el mecenazgo del arzobispo Fonseca, se realiza en el taller vallisoletano de los Arfe. El conjunto se remataría en 1573 con la realización por el mismo autor de su pedestal. En este y en la base de la pieza, ambos de estructura hexagonal, Antonio de Arfe realizó una serie de relieves sobre la vida de Santiago, un ciclo que habría de influir, como se ha comentado, en uno de los púlpitos de la catedral compostelana que, años después, esculpiría Juan Bautista Celma. (Fig. 41)

En el cuerpo inferior de la custodia se representan las siguientes escenas: *La elección de Santiago y Juan*, *La Transfiguración*, *La condena y martirio de Santiago*, *La Traslación*, *Los milagros de Duio y Negreira* y el *Milagro del peregrino ahorcado en Santo Domingo de la Calzada*.

122 Vila Jato, M^a D. y García Iglesias, J. M., *Galicia en la época del Renacimiento*, Proyecto Galicia Arte, T. XIII, A Coruña, 1993. Yzquierdo Peiró, R., *Museo Catedral de Santiago*, Santiago, 2011.



Fig. 41. Custodia procesional de la Catedral de Santiago. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto César Martínez.

Por su parte, en el pedestal añadido a la pieza a modo de sagrario, además de su puerta con la correspondiente inscripción, situada en la parte frontal, se representaron los siguientes pasajes: *la Elección de Santiago y Juan, los Milagros de Duio y Negreira, la Traslación*, de nuevo *la elección*, en este caso en la parte de la obra que quedaba sobre el sepulcro apostólico –pues la custodia estaba destinada al altar mayor de la catedral– y, repitiendo también, *los Milagros de Duio y Negreira*¹²³.

También se expone en el Tesoro la pieza ofrendada en 1677 por D^a María de Guadalupe, duquesa de Aveiro y perteneciente a una de las familias más importantes de Portugal en la época, un presente que fue entregado por don Álvaro de Valenzuela y Mendoza. Se trata de un *Santiago matamoros*¹²⁴ que, desde ese momento, será conocido por el título de su donante. (Fig. 42)

Es una delicada pieza¹²⁵ en la que no se halla marca alguna de su autor o de su localidad de origen, lo que puede deberse a que la obra se encargó directamente al orfebre, para evitar el pago de los correspondientes impuestos, y se trasladó inmediatamente después, como ofrenda de peregrinación, a Compostela.

La escena representa a Santiago, sobre un caballo encabritado, portando la espada en su mano derecha y el estandarte en la izquierda; está combatiendo con tres musulmanes curiosamente vestidos *a la romana*, a excepción de los alfanjes que portan, que intentan repeler el ataque desde el suelo. Encuadrando la composición, un roble acentúa la tridimensionalidad del conjunto y muestra el virtuosismo del orfebre en el detallismo del tronco, las ramas y las delicadísimas hojas. La peana reproduce en su parte superior un pavimento ajedrezado y se asienta sobre volutas rematadas por pequeñas cabezas de ángeles y profusión de motivos decorativos y juegos de volúmenes de genuino sabor barroco.

Enrique Mayer relanzó, en la primera mitad del siglo XX, el trabajo en azabache, tan tradicional y propio de Compostela¹²⁶. De su mano, se incorporaron al Tesoro catedralicio dos piezas que toman como modelo otras tantas imágenes de Santiago presentes en la catedral.

En 1919 realizó la figura *de Santiago peregrino*¹²⁷, que sigue aquel que se encuentra en el lado oriental de la parte inferior de la torre del Reloj, una pieza¹²⁸ de los años centrales del siglo XV que, con otros apóstoles, fue trasladada a su actual ubicación,

123 Para seguir el relato de estas escenas de la vida de Santiago: Castellá Ferrer, M., *Historia del Apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*. Madrid, 1610. Recientemente, García Iglesias hace un interesante recorrido por las representaciones artísticas de los pasajes de la tradición jacobea en García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, op. cit.

124 Yzquierdo Peiró, R., "Santiago matamoros de la Duquesa de Aveiro", en *Santiago, punto de...*, op. cit., p. 128-133.

125 Singul ha señalado su posible procedencia romana. Singul, F., "Liberalidad, fervor y fidelidad en la cultura barroca: el Santiago ecuestre de la Duquesa de Aveiro", *Compostellanum*, 59, nº 3-4 (2014), Santiago, p. 347-382.

126 Franco Mata, A., "El azabache compostelano y la peregrinación y el culto a Santiago", en VV. AA., *VIII Memorial Filgueira Valverde. Reflexos da peregrinación e do culto a Santiago*, Pontevedra, 2009. p. 9-80.

127 Franco Mata, A., "Santiago peregrino", en *Todos con Santiago...*, op. cit., p. 256-257.

128 Caamaño Martínez, J. M^a., *Contribución al estudio del gótico en Galicia*, Valladolid, 1962.



Fig. 42. Santiago matamoros de la Duquesa de Aveiro. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

posiblemente en el momento en que Domingo de Andrade lleva a cabo la construcción de la torre, aprovechando su bloque inferior¹²⁹. (Fig. 43)

Para Salustiano Portela Pazos, con motivo de su nombramiento como deán de la catedral, talló en 1930 un relieve en azabache¹³⁰ inspirado en el *Santiago sedente* del altar mayor, enmarcado por una gran cruz de Santiago. En el reverso se representan la urna apostólica y la estrella, y en su peana tiene una inscripción alusiva a la donación de la pieza al Tesoro catedralicio¹³¹.

Obras en el entorno del claustro

La capilla de Alba

La capilla de Alba, situada en un lateral del lado norte del claustro está incluida en el recorrido del Museo. Su retablo ha estado presidido desde su fundación, en el siglo XVI, por la *Transfiguración*. El conjunto original, posiblemente pintado, no se conserva, como tampoco su sucesor, encargado en 1534 a Cornielles de Holanda; sí ha llegado, parcialmente, a nuestros días el retablo que en 1655 se encargó a Mateo de Prado. Precisamente, se ha conservado la parte inferior, en la que se representa a Juan, Pedro y Santiago¹³², ataviado como peregrino, postrados ante Cristo. Se trata de un conjunto de gran calidad que destaca por el tratamiento de los paños y la policromía. Finalmente, la parte superior del conjunto fue reformada en la segunda mitad del siglo XVIII por José Ferreiro¹³³. (Fig. 44)

La biblioteca y la sala capitular

En la antesala capitular o biblioteca, situada en el lienzo occidental del edificio claustral –los llamados *palacios capitulares*, actualmente incluidos en el Museo Catedral–, se encuentra, decorando su bóveda plana, diseñada por Lucas Ferro Caaveiro, un completo programa iconográfico centrado en la *Vida de Santiago*¹³⁴. La autoría y cronología de estas pinturas murales han sido objeto de debate entre diversos autores, tal y como han recogido Monterroso y Fernández Castiñeiras¹³⁵, que afirman que las pinturas significarían “el broche pictórico del barroco compostelano”, atribuyendo su ejecución, hacia el año 1780, a Manuel Arias Varela¹³⁶. (Fig. 45)

129 Yzquierdo Peiró, R., *La Berenguela*, Santiago, 2013.

130 Barral Iglesias, A., “Las artes suntuarias compostelanas en el siglo XX”, en *Prateria e Acibeche...*, op. cit., p. 389-409.

131 “Donante Excmo. Sr. D. Salustiano Portela Pazos, Deán de esta S. I. C. desde el 21-X-1930 a 2-V-1976”.

132 Yzquierdo Perrín ha señalado la gran importancia que la presencia de Santiago en la *Transfiguración* tenía para el Cabildo compostelano, revelando la especial relación del apóstol con Jesucristo. Yzquierdo Perrín, R., “El Apóstol Santiago en la catedral compostelana y en la obra de...”, op. cit., p. 485-554.

133 García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago...*, op. cit.

134 En opinión de Murguía, “en su género es de lo mejor que se conoce en la ciudad, llamando la atención el medallón central por su bien trazada composición y dibujo”.

135 Monterroso Montero, J. M. y Fernández Castiñeiras, E., *A pintura mural nas catedrais galegas. Séculos XVI-XVIII*, Santiago, 2006.

136 Couselo Bouzas, J., *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*, Santiago, 1932.



Fig. 43. Santiago peregrino de la Torre del Reloj según E. Mayer. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.



Fig. 44. Retablo de la capilla de Alba en el claustro catedralicio. Museo Catedral de Santiago.
©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.



Fig. 45. Coronación de Santiago. Bóveda de la Biblioteca capitular. Museo Catedral de Santiago.
©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

La complejidad y profundidad en el mensaje del programa iconográfico desarrollado en la bóveda de la Biblioteca hacen pensar en la probabilidad de que el artista siguiese el dictado del propio Cabildo para enaltecer la imagen de Santiago apóstol en su papel de titular de la Iglesia compostelana y protector de la monarquía hispánica, reafirmando, con ello, el mensaje del tabernáculo barroco de la capilla mayor.

La parte central de la bóveda está ocupada por un gran medallón en el que se representa la *Coronación de Santiago*: un ángel está colocando la corona sobre la cabeza de Santiago peregrino, orante ante la imagen de María, que lo recibe en la Gloria, presidida por la Trinidad¹³⁷.

137 Monterroso Montero, J. M. y Fernández Castiñeiras, E., *A pintura mural nas catedrais galegas. Séculos XVI-XVIII*, Santiago, 2006.

A la izquierda de la referida escena, se representa el *Martirio de Santiago* ante las murallas de Jerusalén y, al otro lado, la *Aparición de Santiago en la Batalla de Clavijo*, en ambos casos, recurriendo a la sanguina, en contraste con la escena central.

Los laterales de la bóveda, en cuyos ángulos se sitúan los Santos Padres de la Iglesia, completan el ciclo de Santiago con otras catorce escenas, según los relatos de la tradición jacobea: *Encuentro del apóstol con los magos Hermógenes y Fileto*, *Curación de los endemoniados*, *Aparición de la Virgen del Pilar*, *Traslación de Jafa a Iria Flavia*, *La reina Lupa*, *Atanasio y Teodoro ante el legado de Roma*, *Liberación de los discípulos de Santiago*, *Hundimiento del puente sobre el Tambre*, *Los discípulos de Santiago amansan dos toros en el monte Ilicino*, *Traslado de los restos de Santiago de Iria a Compostela*, *Entierro de Santiago*, *Inventio*, *Aparición de Santiago a Ramiro I y Tributo de las cien doncellas*¹³⁸. En la parte inferior aparecen los símbolos jacobeos: la concha, el sepulcro, la estrella y la cruz de Santiago.

Junto a la puerta de acceso a la biblioteca capitular se encuentra un relieve en plata, relacionable con el taller de los Pecul¹³⁹, con la *Aparición de Santiago en la Batalla de Clavijo*¹⁴⁰, una reproducción coetánea del tímpano que corona la fachada del Seminario de Confesores, más conocido como Palacio de Rajoy, en recuerdo del arzobispo que impulsó su construcción, rematado en 1776.

El retablo de la sala capitular, obra de Bartolomé Sernini, está presidido por una pieza realizada en 1754 por José Gambino¹⁴¹. Podría decirse que es un compendio de varias imágenes de la catedral en su versión rococó; así, su postura y colocación recuerdan al *Santiago peregrino* de la capilla mayor, o al que corona la fachada de la Puerta Santa; mientras que su rostro y esclavina llevan al *Santiago del abrazo*. Su modelo retoma aquel del apóstol vestido de peregrino, tan característico de los últimos años de la Edad Media¹⁴². (Fig. 46)

Sobre el altar también se expone, en la actualidad, el *Santiago matamoros*¹⁴³ que coronaba, desde 1831, con un carácter protector¹⁴⁴, la maquinaria del reloj de la catedral. Ejecutado en cobre y bronce por el ferrolano Juan Alonso López, tiene dos inscripciones en su base alusivas a la fabricación y colocación de la maquinaria del reloj, realizado por Andrés Antelo, por encargo del arzobispo compostelano Fray Rafael de Vélez¹⁴⁵.

138 Un desarrollo completo del ciclo pictórico aparece en el citado trabajo de los profesores Monterroso y Fernández Castiñeiras.

139 Así lo ha apuntado Eduardo Beiras, que actualmente está estudiando esta posible atribución de la pieza.

140 Blanco Fandiño, J. F., "Relieve de la Batalla de Clavijo", en *No Caminho sob...*, t. I. p. 264-266.

141 Otero Túñez, R., "Saint-Jacques Pèlerin", en *Santiago de Compostela, 1000 ans...*, op. cit., p. 354-355.

142 Yzquierdo Perrin, R., "El Apóstol Santiago y los peregrinos", op. cit., p. 192-199; Yzquierdo Perrin, R., "El Apóstol Santiago en la Catedral compostelana y en la obra de...", op. cit., p. 485-554.

143 Bouza Brey, F., "Iconografía jacobea. El Santiago ecuestre del reloj de la Catedral compostelana", *Compostellenum*, VII, 4 (1962), p. 662-663.

144 García Iglesias, J. M., *Santiagos de Santiago...*, op. cit.

145 Tras varios relojes en la Torre, esta es la maquinaria que actualmente pervive y continúa funcionando y marcando las horas en la vida de los compostelanos.



Fig. 46. Santiago apóstol y peregrino. Sala capitular. Museo Catedral de Santiago.
©Museo Catedral de Santiago. Foto Xulio Gil.

Otras piezas en la colección permanente

En el año 2003, llegó en depósito¹⁴⁶ al Museo Catedral una representación de *Santiago peregrino*¹⁴⁷ procedente de la capilla de San Lorenzo de Bruma, en el municipio coruñés de Abegondo. Esta capilla es cuanto ha llegado a nuestros días de un antiguo hospital de peregrinos en el Camino inglés. La imagen, fechada en los primeros años del siglo XVI, sigue el modelo gótico de representación de Santiago, apóstol y peregrino, aunque deja entrever detalles que anuncian la llegada inminente de un nuevo estilo artístico.

Otras piezas del museo incorporan, de forma complementaria, la imagen de Santiago. Entre ellas, cabe destacar el *Gallardete de la Nao Capitana en la batalla de Lepanto*¹⁴⁸, donde aparece Santiago acompañado de su hermano Juan, entre otras escenas y emblemas de las naciones participes de la Santa Liga; el *Cáliz del Chantre Gondar*¹⁴⁹, exquisita pieza de orfebrería rococó realizada en Salamanca, en cuya base se representa, enmarcado por un medallón, un busto de *Santiago peregrino*; o una de las llamadas *Capas de la Reina Isabel*, en realidad, piezas compostelanas del segundo tercio del siglo XVI, en cuyo capillo se borda de forma primorosa una interesante versión de *Santiago sedente*¹⁵⁰.

Piezas no expuestas en la colección permanente

A Maximino Magariños cabe atribuir el neorrenacentista *Paso procesional de la Virgen del Pilar*, que tradicionalmente salía acompañando, por las *rúas* de Compostela, la imagen de *Santiago matamoros*¹⁵¹ el 25 de julio, una muestra de la vinculación de ambos cultos por la importancia que tuvo en el apóstol el aliento recibido por María en su predicación por tierras hispanas. García Iglesias¹⁵² ha datado el conjunto en la década de 1920 y ha visto el posible influjo de la *Custodia procesional* de la catedral, subrayando los relieves de su basamento, con escenas de la vida de la Virgen. Actualmente se conserva en los almacenes del Museo Catedral y se coloca junto al altar mayor con motivo de la novena a la Virgen del Pilar.

Por su parte, P. C. Cordido, un pintor local del que apenas se tienen datos, realizó y firmó en 1880 una *Inventio* con evidente carácter historicista y fiel al relato

146 Depósito del Museo Diocesano de Santiago. Junto a la imagen de Santiago, también llegó una imagen de san Lorenzo, de la misma mano y cronología.

147 Singul Lorenzo, F., "Santiago peregrino", en *Santiago de Compostela, un tempo, un lugar*, catálogo de exposición, Oporto, 2001, p. 124-125; Yzquierdo Peiró, R., "Santiago peregrino", en *No Caminho sob...*, op. cit., p. 184-185.

148 Yzquierdo Peiró, R., *El Gallardete de Lepanto y la colección de artes textiles*. Santiago, 2009.

149 Barral Iglesias, A., "Cáliz del Chantre Gondar". En *Luces de Peregrinación*, op. cit., p. 74-77.

150 Aguilar Díaz, J., "Vestiduras ricas de la colección catedralicia" En *Ceremonial, fiesta y liturgia en la Catedral de Santiago*. Catálogo de exposición, Santiago, 2011. p. 64-81.

151 El paso procesional de José Gambino.

152 García Iglesias, J. M., *Santiguos de Santiago...*, op. cit.

de la *Historia Compostelana*¹⁵³. Muestra el momento en que Teodomiro, representado como obispo –con vestiduras más propias del renacimiento que del siglo IX– con la ayuda del ángel, acaba de llegar a la cámara abovedada en la que se encuentran los tres sepulcros de mármol en los que descansan los restos de Santiago y de sus discípulos Atanasio y Teodoro. La pieza, óleo sobre lienzo, se encuentra sobre una tabla, formando parte de una puerta¹⁵⁴ y posiblemente, teniendo en cuenta su cronología, deba ponerse en relación con el redescubrimiento de los restos de Santiago, en 1879, y las diferentes obras y reformas ejecutadas en la catedral con tal motivo. (Fig. 47)

Como se ha comentado, las referencias a Santiago apóstol son constantes en las colecciones artísticas del Museo Catedral y, si bien este estudio se ha centrado, exclusivamente, en aquellas piezas con presencia *física* de la imagen de Santiago, hay también otras obras en las que aparecen los símbolos, las alegorías, los temas y las tradiciones jacobeanas. Algunos ejemplos evidentes son el *Botafumeiro*, los martillos de apertura de la Puerta Santa, la bóveda, decoración y mobiliario de la sala capitular, la *Urna* y la *Copa* de las ofrendas nacionales; objetos litúrgicos, vestiduras ricas y otras muchas piezas, hechas a mayor gloria del *Señor Santiago*, que hoy engrandecen las colecciones artísticas de la catedral compostelana.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 9-II-2017

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 01/III/2017

153 “Unos personajes, varones de grande autoridad, fueron al mencionado obispo, y le refirieron como habían visto muchas veces, de noche ardientes luminarias en el bosque –que durante muchos años había crecido sobre la tumba del Glorioso Santiago–, y también que un ángel se había aparecido allí frecuentes veces. Oído esto, fue él mismo al lugar donde afirmaban haber visto tales cosas; y vio, sin género de duda, por sus propios ojos las luminarias sobre el lugar referido. Movido luego por la divina gracia, entróse aceleradamente en el mencionado bosquecillo y, registrándolo con gran diligencia halló en medio de malezas y arbustos una casita que contenía en su interior una tumba marmórea”.

154 Se encontraba como puerta exterior de la caja fuerte del Tesoro. En el año 2006 fue restaurada dentro del programa de recuperación de la colección pictórica desarrollado por el museo.



Fig. 47. Inventio según P. C. Cordido. Museo Catedral de Santiago. ©Museo Catedral de Santiago. Foto Margen.

La ciudad de A Coruña como puerto de referencia en Galicia para los peregrinos a Santiago de Compostela en los siglos XIII al XVII¹

Manuel F. Rodríguez

Turismo de Galicia.

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Resumen: Entre los siglos XIII y XVII el puerto de A Coruña, ciudad fundada en 1208, fue el principal destino de los peregrinos que desde la vertiente atlántica europea se dirigían a Santiago. Si nos atenemos a las fuentes, el puerto coruñés aparece como el destino prácticamente único de dichos viajeros. Tras desembarcar, los peregrinos continuaban a Santiago por tierra. Surgió así el Camino Inglés, cuya denominación responde al hecho de haber sido los ingleses sus mayores usuarios. La presencia de los peregrinos, tanto al desembarcar como al volver de Santiago, debiendo esperar con frecuencia varios días para iniciar la travesía de regreso a sus países, dejó en A Coruña una huella vital todavía visible en distintos elementos de su patrimonio, pese al fuerte castigo del tiempo.

Palabras clave: A Coruña, Camino Inglés, Santiago, puerto, barco, peregrinación marítima, peregrinos, hospital, azabache, plata.

¹ Este texto deriva del informe elaborado por el autor para su remisión al Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela con el objeto de justificar la concesión de la Compostela a los peregrinos llegados desde la ciudad gallega de A Coruña. Como es sabido, la concesión de este documento acreditativo de la peregrinación por el Camino de Santiago la realiza la Catedral de Santiago. La ciudad de A Coruña, pese a la relevancia excepcional de su puerto en la recepción de peregrinos, no formaba parte de los lugares desde donde se podía obtener dicho documento, al estar situada a 75 km de Santiago, es decir, a menos de los 100 km a pie o a caballo y los 200 en bicicleta por el Camino que exige la normativa vigente. Finalmente, el Cabildo catedralicio de Santiago, en su reunión del 21 de diciembre de 2016, aprobó la concesión de la Compostela desde el puerto de A Coruña en determinadas condiciones. Ver, entre otros, https://vivecamino.com/los-peregrinos-que-realicen-el-camino-desde-a-coruna-podran-obtener-la-compostela_no_345, y www.catedraldesantiago.es/es/respuesta-cabildo-compostela-desde-coruna. Consultas para este artículo en enero de 2017.

The City of A Coruña as a Reference Port for Pilgrims to Santiago the Compostela in the 13th to the 17th centuries

Abstract: *Between in the 13th to the 17th centuries, the port of A Coruña, city founded in 1208, was the main destination of the pilgrims who, from the European Atlantic slope, were going to Santiago. If we attend to the sources, the port of A Coruña is shown as the almost unique destination of such travellers. After disembarking, the pilgrims continued to Santiago by land. Thus arose the English Way, whose denomination is due to the fact that the English were its greatest users. The presence of the pilgrims, either when disembarking or returning from Santiago, who had to wait for several days to start the journey back to their countries, left in A Coruña a vital trace still visible in several elements of its heritage, despite the huge punishment of time.*

Key words: *A Coruña, English Way, Santiago, port, ship, maritime pilgrimage, pilgrims, hospital, jet, silver.*

A cidade da Coruña como porto de referencia en Galicia para os peregrinos a Santiago de Compostela nos séculos XIII ao XVII

Resumo: Entre os séculos XIII e XVII o porto da Coruña, cidade fundada en 1208, foi o principal destino dos peregrinos que desde a vertente atlántica europea se dirixían cara a Santiago. Se nos atemos ás fontes, o porto coruñés aparece como o destino practicamente único destes viaxeiros. Tras desembarcar, os peregrinos seguían a Santiago por terra. Xurdiu así o Camiño Inglés, denominación que responde ao feito de teren sido os ingleses os seus maiores usuarios. A presenza dos peregrinos, tanto ao desembarcar como ao volver de Santiago, debendo esperar con frecuencia varios días para iniciar a travesía de volta aos seus países, deixou na Coruña un rastro vital aínda visible en distintos elementos do seu patrimonio, a pesar do forte castigo do tempo.

Palabras clave: A Coruña, Camiño Inglés, Santiago, porto, barco, peregrinación marítima, peregrinos, hospital, acibeche, prata.

El de A Coruña es el puerto histórico de recepción de peregrinos europeos Atlánticos con destino al sepulcro del apóstol Santiago el Mayor, en la catedral de Santiago de Compostela. La práctica totalidad de las fuentes que citan de forma específica el destino de las peregrinaciones jacobeanas por vía marítima mencionan esta ciudad gallega. Como veremos, lo ratifican los investigadores españoles y extranjeros.

Durante los siglos XI-XII, las primeras centurias en las que se aprecian datos al respecto, estos son muy imprecisos, muy esporádicos. Son primeras menciones que aluden sobre todo a expediciones de cruzados de la Europa atlántica que en

navegación hacia Tierra Santa hacen escala en Galicia para visitar el sepulcro apostólico y continuar viaje. Hay referencias de este tipo desde el siglo XII, que continúan a principios del XIII, pero ya en este caso con A Coruña como escala.

Será durante los siglos XIII al XV cuando las peregrinaciones históricas por vía marítima dejen de ser puramente ocasionales y adquieran regularidad, entendido este término en el siempre inestable contexto de aquellos tiempos, entre constantes guerras, frecuentes epidemias, etc. Los datos de este período hablan de miles de peregrinos desplazados por mar, siempre, por supuesto, con altibajos, y ahora de A Coruña, fundada en 1208 por el rey Alfonso IX, como el exclusivo destino. La mayor afluencia llegará de Inglaterra, de ahí que la ruta terrestre hasta Santiago acabara siendo conocida como *Camino Inglés*².

Las razones que hicieron de A Coruña el destino de referencia resultan evidentes para los estudiosos: era una ciudad de realengo con un puerto dinámico, con los servicios esenciales y, de acuerdo con estas condiciones, el más próximo y abrigado entre los distintos puertos de partida y Santiago de Compostela³. Antes de fundarse A Coruña, ya tenía relevancia como puerto de peregrinos la vecina población de O Burgo, en el interior de la propia ría herculina⁴. Lo evidencia su iglesia de Santiago el Mayor, emplazada a pie de ría. La distancia oficial del Camino Inglés desde la urbe coruñesa a la catedral compostelana es de 75 km, una distancia que sería muy similar en la Edad Media⁵.

-
- 2 Véase Storrs, C. M., *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostela. From the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994, y Confraternity of Saint James, Londres, 1998. Es un libro fundamental para conocer el tráfico portuario de peregrinos jacobeos entre Inglaterra y la costa gallega. Se centra en el estudio de las licencias concedidas por la Corona inglesa para peregrinar a Santiago por vía marítima. Esta publicación evidencia el protagonismo inglés en las travesías marítimas a Santiago. En todo caso, como veremos en este artículo, el tráfico ilegal era constante, por lo que las licencias recogen solo una parte de los peregrinos que iniciaban viaje a Santiago por mar. Atención especial merece en el libro de Storrs el apartado dedicado a la relación de licencias concedidas a naves para el embarque de peregrinos entre 1235 y 1484, pp. 171-189. La otra obra fundamental al respecto es la tesis de la profesora Elisa Ferreira, de la Universidad de Santiago: Ferreira Priegue, E. *Galicia en el comercio marítimo medieval*, 2 vol., Universidad de Santiago de Compostela, 1986, publicada en versión libro como Ferreira Priegue, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, Fundación Barrié de la Maza, A Coruña, 1988.
 - 3 Sobre la historia del puerto coruñés y su emplazamiento original en O Parrote, donde, como veremos, desembarcaban los peregrinos, Padín, Á. *Crunia. Porto de peregrinacións*, Xunta de Galicia, 1999, y Parrilla, J. A. *Historia del puerto de La Coruña*, Fundación Barrié de la Maza, 1996.
 - 4 Cardeso Liñares, J., "El Camino de Santiago desde el Burgo de Faro (I): Por tierras mariñanas, desde Santiago do Burgo hasta Santiago de Castelo", *Compostellanum*, vol. 36, n.º 3-4 (1991), Santiago de Compostela, Sección de Estudios Jacobeos, pp. 533-552, ver pp. 533-534.
 - 5 *El Camino Inglés*, Turismo de Galicia, 2014, desplegable central. Con fundamento histórico, Urgorri, F., Fembilla, L., *El antiguo Camino Real de La Coruña a Santiago: El Camino de Faro o Camino francés de Poulo*, Fundación Caixa Galicia, 1992; Aulas no Camiño. *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela* (dir., Leira López, J.), Universidade da Coruña, 1997; Pérez Grueiro, M., *Camiño Inglés*, Santiago de Compostela, Concellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999; e Rodríguez, M., Singul, F., *Os Camiños de Santiago en Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004; para el Camino Inglés, pp. 87-110.

El gran puerto de destino de los peregrinos

La contundencia de los datos, tanto a nivel de fuentes documentales como de investigaciones históricas, es abrumadora respecto al papel predominante, casi exclusivo, de A Coruña como puerto de referencia de los peregrinos que partían a Santiago desde ámbitos europeos (fig. 1). Citaremos las conclusiones de los principales investigadores de las peregrinaciones marítimas jacobeanas.

Comenzamos esta aproximación historiográfica con la investigadora pionera, la británica Constance M. Storrs, que estudió las licencias concedidas por la Corona inglesa a barcos para el transporte de peregrinos (ver nota 2). Refiriéndose a estas licencias constata lo siguiente: “En los raros casos en que aparece especificado el puerto de destino el citado es siempre ‘La Groyne’ (Corunna) o ‘la zona de La Groyne’”⁶.

Elisa Ferreira Priegue, la historiadora gallega que más a fondo ha estudiado tanto el destino portuario de estas peregrinaciones como el sistema de comunicaciones terrestre y marítimo de la Edad Media en Galicia, se muestra rotunda: “A partir de 1361, fecha de las primeras licencias continuadas [para el embarque de peregrinos en puertos ingleses] con series regulares, se inicia una etapa de viajes masivos, con un puerto concreto de destino: La Coruña, el puerto internacional por excelencia de Galicia, [...] a dos jornadas de marcha de Santiago [...]”⁷.

Aludiendo de nuevo a la peregrinación marítima más relevante, la inglesa, Ferreira Priegue es también contundente y clarificadora, al resaltar la preeminencia de la arribada de peregrinos a A Coruña en relación con otros posibles puertos de destino: “No he encontrado –dice–, una vez consolidadas este tipo de peregrinaciones [las marítimo-terrestres], viajes de barcos ingleses a otros puertos, salvo –muy contados– por asuntos estrictamente mercantiles o en arribadas de emergencia o escalas técnicas, [...] La Coruña era el puerto ideal para ellos y tenían la ruta bien aprendida”⁸.

La también gallega Violeta Miraz Seco es igual de determinante, con el valor añadido de que esta investigadora llega a idéntica conclusión en una tesis en la que indaga

6 Storrs, C. M., *op. cit.*, p. 106 (cita original en inglés). Menciona a continuación esta autora las ventajas al respecto del puerto coruñés, coincidentes en líneas generales con las aquí apuntadas.

7 Ferreira Priegue, E., “La ruta ineludible, las peregrinaciones colectivas desde las islas Británicas en los siglos XIV y XV”, *Actas del Congreso de estudios jacobeanos*, Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, Santiago de Compostela, 1995, pp. 279-290, cita en p. 280.

8 *Ibid.*, p. 285. Ferreira Priegue concreta en la página anterior, la 284, que cuando las licencias oficiales de la Corona inglesa detallan el puerto de destino de los peregrinos este siempre es A Coruña: “No se menciona ningún otro puerto”, concluye. También es contundente esta investigadora en *Galicia en el comercio marítimo medieval*, *op. cit.*, pp. 577-578: “Toda la documentación sólida y fiable que se conserva señala éste [el puerto coruñés en la relación comercio-viajes de peregrinación] como el único puerto de desembarco de los viajes ingleses. Las menciones a entradas por Noya y Muros y –más improbables aún– por Muxía y Camariñas, hechas por historiadores del pasado y transmitidas sin apoyo crítico, no han encontrado de momento confirmación documental. La ocasional presencia de buques y mercaderes ingleses en esos puertos se debe, en la mayoría de los casos recogidos, a escalas técnicas y arribadas forzosas. Antes de la fundación de La Coruña, los ingleses que acudían a Galicia entraban en ocasiones por el Burgo del Faro, pero sobre todo por Padrón; luego el tráfico de peregrinos –y la mayor parte del internacional– se canalizó definitivamente por La Coruña”.



Fig. 1. Principales rutas marítimas de peregrinación desde puertos europeos a A Coruña. Elaboración propia a partir de Consejo de Europa, 1987; Brian Tate, que a su vez lo toma de Bowen, 1993; y Vicente Almazán, 1995.

sobre el alcance de la peregrinación histórica jacobea desde el puerto de Ferrol, que es el otro puerto reconocido oficialmente desde comienzos de los pasados años noventa como punto de inicio del trazado terrestre del Camino Inglés. “A Coruña –acaba determinando esta autora– era el puerto estrella [en la recepción de peregrinos], tenía un puerto amplio, abrigado y estratégicamente muy bien situado, por lo que apareció en los portulanos más conocidos de los siglos XIV y XV”. Y más adelante añade: “[...] Sin duda el puerto de A Coruña fue el puerto de llegada masiva de peregrinos”⁹.

9 Miraz Seco, M. V., *La peregrinación marítima. El Camino Inglés desde la ría de Ferrol en la Baja Edad Media*, tesis de doctorado, Ferrol, 2013, pp. 247 y 255. La misma autora, partiendo de Ferreira Priegue (ver nota anterior) y de otras referencias, resume de forma perspicaz la situación de los puertos gallegos que habrían recibido peregrinos en relación con el puerto coruñés, p. 148: “[...] el puerto de más importancia en llegada de peregrinos en la Baja Edad Media fue el de A Coruña y es el que conserva mayor documentación. Las entradas en otros puertos fueron bastante improbables aunque se supo en épocas anteriores de llegada de barcos ingleses a puertos como el de Muxía, Camariñas, Noia o Muros, pero se debió especialmente a escalas por problemas técnicos o por el mal tiempo. Antes que A Coruña fuese un puerto importante, los barcos llegaban al Burgo del Faro y sobre todo a Padrón”. Obra disponible en: http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/11563/MirazSeco_Violeta_TD_2013.pdf?sequence=4&isAllowed=y. Consulta para este artículo en noviembre-diciembre de 2016 y marzo de 2017.

Otros historiadores extranjeros destacan también que las referencias coruñesas son, cuando el puerto de destino aparece especificado, las únicas constantes. Los británicos Robert Brian Tate –el mayor experto del Reino Unido del siglo XX en la peregrinación jacobea– y Thorlac Turville-Petre indican: “A Coruña era el gran punto de encuentro para los peregrinos del norte de Europa que llegaban por mar”¹⁰.

Otra imprescindible estudiosa británica del fenómeno jacobeo, Wendy R. Childs, destaca que para los navíos fletados específicamente con peregrinos el destino era A Coruña: “Los peregrinos ingleses –escribe– podían viajar en navíos comerciales a varios puntos de la costa norte de España y Portugal [...] o podían viajar directamente desde Inglaterra a Coruña en los viajes organizados especialmente para peregrinos”¹¹.

Hay también investigadores que han estudiado y resaltado las peregrinaciones marítimas a Galicia desde otros puertos europeos no británicos. Aunque sin el mismo volumen documental y sin la misma regularidad y afluencia, desde puertos alemanes, daneses, noruegos, suecos, belgas, holandeses, etc., salieron barcos de peregrinos hacia la catedral compostelana. El destino portuario, cuando aparece, es siempre A Coruña. Así se observa a través de historiadores como Vicente Almazán¹², Robert Plötz¹³, etc.

El viaje por mar, tan rápido como peligroso

“Ir a Santiago por mar no cuesta trabajo, pero por tierra es el viaje más penoso que puede hacer un inglés”. Así se expresa el peregrino británico Andrew Boorde, que llega a la meta compostelana en 1532¹⁴. Como vamos a ver a continuación, la opinión de este viajero jacobeo resulta tan cierta como paradójica.

10 *Two Pilgrim Itineraries of the Later Middle Ages*, edición a cargo de Tate, R. B. y Turville-Petre, T., Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1995, p. 78 (cita original en inglés). En la misma página mencionan entre los peregrinos que desembarcaron en A Coruña a Margery Kempe, William Wey y a una figura política –y también peregrino–, John of Gaunt.

11 Childs, W. R., “Inglaterra. Peregrinos a Santiago”, en *Santiago: La Esperanza*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 237-242, cita en p. 239. También de la misma autora y en el mismo sentido: “The Perils, or Otherwise of Maritime Pilgrimage to Santiago de Compostela in the Fifteenth Century”, en *Pilgrimage Explored*, edición a cargo de Stopford, J., The University of York, 1999.

12 Almazán, V., “Las vías marítimas de peregrinación a Santiago de Compostela de los países escandinavos”, en *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Xunta de Galicia, 1995, pp. 18-27.

13 Plötz, R., “Peregrinando por mar: relatos de peregrinos”, en *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela*, Xunta de Galicia, 1998, tomo II, pp. 55-81.

14 Iglesias Villaverde, X. [XIV], “Boorde, Andrew”, *Gran Enciclopedia del Camino de Santiago. Diccionario de la cultura jacobea* (dirección editorial, Manuel F. Rodríguez), Santiago de Compostela, Bolanda, 2010, Tomo 3, pp. 108-109. También en Childs, W. R., 1999, *op. cit.*, p. 239, citando a su vez Friderich, S., *Historie af Danmark*, t. VII, Copenhague, 1834, p. 631, entre otros.

Según se ha indicado, en la documentación bajomedieval de la Corona inglesa se conserva la más extensa relación de fuentes sobre las licencias de navegación, condiciones para el embarque y la travesía jacobea hasta A Coruña. Pero todo indica que los transportes de peregrinos que no solicitaban autorización expresa serían constantes. “Muchas licencias eran válidas para más de un viaje y el número de peregrinos no estaba fijado. El tráfico ilegal era, asimismo, incalculable. Los armadores acostumbraban a cambiar el nombre a los barcos para evitar arrestos”¹⁵. El ya citado Robert B. Tate, tras indicar lo anterior, añade que circulaban gran cantidad de licencias falsas que, por supuesto, no constan en los registros; muchas embarcaciones atracaban al regreso de A Coruña en puertos menores, libres de control. Además, apunta que determinadas naves recibían autorizaciones válidas para varios viajes, incluso por un año o más, y para el embarque ilimitado de peregrinos, y no consta el trasiego resultante¹⁶.

Tras embarcarse en una nave comercial o en una fletada expresamente para el transporte de peregrinos, la travesía duraba, en las mejores condiciones –sobre todo buen tiempo y viento favorable eran claves–, 5 o 6 días. En las mismas condiciones idóneas, otras 3 o 4 jornadas se necesitaban para ir y volver de Santiago, y 6 o 7 para regresar al sur de Inglaterra. En total, unos 20 días de media, cuando el viaje por tierra podía durar meses y los peligros eran casi constantes¹⁷. Esta rapidez influyó, junto a los factores indicados, en el éxito de la peregrinación marítima¹⁸. El número de peregrinos por barco era variable, siendo su media entre 30 y 150, pero hay ejemplos de 200 y 400¹⁹. Primavera y verano centraban los embarques.

Pero el viaje en barco casi nunca era tan sencillo como dan a entender las palabras de Boorde. Más rapidez, sí. Mucha más. Más seguridad, no. O al menos, no siempre. Los peligros, como resaltan los investigadores y confirman determinados textos históricos de la época que han llegado hasta nosotros, eran constantes: ataques de

15 Tate, B., “Las peregrinaciones marítimas medievales desde las Islas Británicas a Compostela”, en *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, pp. 161-179, cita en p. 169.

16 Padín, Á., *op. cit.*, pp. 92-93, es uno de los autores que aporta un ejemplo bien documentado de una nave, *Catalina*, que sufre un incidente en el puerto coruñés (ver información en nota 31). Se trata de un barco con peregrinos ingleses en un año, el de 1440, en el que este autor, citando otras fuentes, indica que no aparece registrada ninguna licencia de la Corona inglesa concedida al respecto. Aunque este dato no parece exacto del todo, ya que Storrs, *op. cit.*, p. 179, menciona una nave con licencia para 40 peregrinos en ese año, el *Michael of Penzance*, que parte del puerto de Penzance, en el extremo oeste de la actual península de Cornuealles, lo cierto es que el *Catalina* también llegó a la bahía coruñesa con peregrinos. Y gracias al incidente que en ella sufre sabemos de su existencia. Para un adecuado contraste al respecto, Ferreira Priegue, *op. cit.*, 1988, p. 597.

17 Un ejemplo al respecto en Childs, W. R., 1999, *op. cit.*, p. 240. También, Tate, R. B., *op. cit.*, 1993, p. 163.

18 Storrs, C. M., *op. cit.*, 106-107.

19 Childs, W. R., 1999, *op. cit.*, pp. 240-241, considera una media de peregrinos por barco, según las licencias oficiales, de entre 30 y 80, añadiendo que “algunos llevaron más de cien y el *Trinity Courtney* de Dartmouth era suficientemente grande como para llevar hasta doscientos pasajeros. El número mayor de peregrinos conocido hasta hoy que embarcaron en una sola nave es de cuatrocientos, de origen irlandés, y fueron recogidos de New Ross en el *Mary* de Londres en el año 1477”.

piratas²⁰, temporales, enfermedades y penurias debidas a las malas condiciones del viaje²¹, etc. A esto se unía un pánico reverencial a las profundidades del mar, antesala del infierno. Pese a ello, el ansia peregrina no detenía a los intrépidos viajeros marítimos medievales. La protección que aguardaban durante el viaje del apóstol Santiago era uno de sus estímulos (fig. 2).

Si hacemos caso solo al tráfico portuario de peregrinos con licencia desde Inglaterra, los puertos que contaron con más tráfico al respecto estaban en el sur y el este de Inglaterra. Sobresalen Bristol, seguido de Dartmouth, Fowey y Poole. También otros, como Plymouth y Southampton, y en menor medida, Falmouth, Londres, Winchelsea, etc.²³. Destacaron también los irlandeses del sureste del país²⁴, los de la Liga Hanseática, como Amberes, Hamburgo²⁵ y Lübeck, este en el mar Báltico²⁶, y

20 Rucquoi, A., "Itinerarios y peregrinaciones marítimas (y aéreas)", en *Topografías culturales del Camino de Santiago. Kulturelle Topographien des Jakobsweges*, edición a cargo de Gómez Montero, J., Peter Lang, 2016, pp. 197-198.

21 Un poema inglés de autor anónimo del siglo XV, *The Pilgrims Sea Voyage and Sea-sickness* (Los peregrinos por mar y el mareo), comienza así: "¡Los que parten para Santiago renuncian a todos los placeres! Muchos enferman al hacerse a la mar. Cuando salen de Sandwich, Winchelsea o Bristol o desde cualquier otra parte, sus corazones comienzan a desfallecer". La primera causa de esos desfallecimientos eran los mareos provocados por el balanceo del barco, que impedía a muchos comer y beber. Traducción tomada del original en inglés de Iglesias Rábade, L. "Peregrinos y romeros de la Inglaterra medieval. La romería popular", *Cuadernos del CE-MYR*, nº 6 (1998), pp. 97-124, ver p. 100. El poema añade que lo único que la tripulación prometía en la travesía eran tormentas y galernas. "Preferiría estar en el bosque sin carne ni bebida", concluye el anónimo autor. Se puede consultar el poema íntegro en inglés con versión en español, y titulado *By sea to Santiago*, en Tate, R. B., *op. cit.*, 1993, pp. 176-177.

22 Imagen tomada de Jacomet, H., "Santiago de Compostela y las peregrinaciones marítimas desde las costas francesas: el desarrollo de las relaciones atlánticas", en *Hasta el confín del mundo: diálogos entre Santiago y el mar*, edición a cargo de Singul, F. y Suárez Otero, J., Vigo, Xunta de Galicia, Xacobeo 2004, p. 148.

23 Tate, B., *ibid.*, p. 170.

24 El historiador A. L. Martínez Rodríguez constata la relevancia de esta forma de peregrinación desde tierras irlandesas: "La peregrinación marítima desde Irlanda a Compostela estaba bien establecida desde comienzos del siglo XIII, tal y como queda atestiguado en la documentación escrita en puertos sureños de Cork, Waterford y Wexford. Otros puertos de los que se tiene constancia de esta conexión son Drogheda, New Ross, Youghal, Kinsale, Dingle Limerick y Galway [...]. Pero será Dublín donde encontremos una mayor de información. En 1216 el Arzobispo de la ciudad fundó un hospicio de peregrinos en la zona portuaria, y a finales del siglo XII se fundaba una parroquia al oeste de la ciudad llamada *St. James' Church*. En sus inmediaciones se situaba la denominada *St. James's Gate*, antigua puerta de entrada a la ciudad y la ubicación de una de las actuales puertas de la *St. James's Gate Brewery*, la fábrica de la famosa cerveza irlandesa Guinness. Son precisamente esta puerta e iglesia situadas al oeste de la ciudad, el tradicional punto de partida de los irlandeses a Compostela, manteniéndose esta tradición por la *Irish Society of Friends of Saint James* sellando credenciales desde 1992". Tomado de: <http://www.temporamagazine.com/peregrinar-desde-irlanda-la-compostela-medieval-el-camino-de-santiago-por-via-maritima/> Consulta: noviembre-diciembre 2016. También en Tate, B., *op. cit.*, 1993, p. 170, quien destaca a Galway y Dublín, y en David, C., "Los irlandeses y el Camino Inglés", en *El libro del Camino Inglés*, A Coruña, Deputación da Coruña, 2015, pp. 26-27.

25 Hamburgo incluso tuvo a Santiago el Mayor como patrón de sus marineros (Plötz, R., *op. cit.* 1998, p. 66), algo que sucedió en otros puertos europeos vinculados a la peregrinación.

26 Arne Emil Christensen constata la vinculación del norte de Europa con el viaje marítimo a Santiago y lo relaciona con la gran eficiencia de los puertos bálticos en la Baja Edad Media, en muchos casos haciendo escala en puertos ingleses: "A finales de la Edad Media los engranajes de los puertos bálticos transportaban peregrinos de Suecia, Finlandia y probablemente Dinamarca a España". En Christensen, A., "Ship Types in Northern Europe a.d. 1.100-1.500: What kind of sea transport was available to the pilgrims?" en *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela*, 1998, tomo 1, pp. 101-110, cita para esta nota (original en inglés), p. 106.



Fig. 2. El apóstol Santiago el Mayor, con atributos jacobeos, intercediendo por un barco de peregrinos. Imagen del siglo XVI procedente de las vidrieras de la iglesia francesa de Saint Jacques de Baillou²².

algunos nórdicos, especialmente el danés de Ribe²⁷. Asombra en este sentido el viaje marítimo a Compostela de los peregrinos islandeses, que trazaban su complejo itinerario vía escala en Noruega, Suecia o puertos británicos²⁸.

Varios de los puertos emisores de peregrinos tenían una iglesia dedicada al apóstol Santiago el Mayor donde los peregrinos recibían las bendiciones antes de embarcar.

Aspectos a considerar en el éxito coruñés

Los intereses, defendidos con ahínco y máxima atención, del arzobispado compostelano en el puerto de A Coruña y en la propia iglesia de Santiago de la ciudad en los siglos XIII y siguientes son prueba del valor vital que para la peregrinación jacobea y su meta tenía esta urbe. Los derechos de anclaje en A Coruña percibidos por la Iglesia compostelana fueron especialmente sustanciosos en distintos momentos de los siglos XIV y XV²⁹. Se evidencia este hecho todavía más si entendemos que antes, en el siglo XII, el arzobispo Diego Gelmírez concede casi nulo interés al área coruñesa, por considerarla pobre y distante, y que “casi ninguna utilidad reportaba al arzobispo”, permutándola por otras tierras³⁰. Aún no había llegado el desarrollo estelar de la peregrinación marítima, que comenzará a definirse en la segunda mitad de ese mismo siglo XII, cuando el arzobispado compostelano, en un evidente cambio de estrategia, toma posiciones en el lugar y puerto de O Burgo, el puerto de peregrinos de la ría coruñesa que precedió al puerto coruñés. También tendrá derechos en el puerto herculino desde su misma fundación, en 1208, tanto en este como en las iglesias de la nueva urbe, lo que le reportará notables beneficios.

En el mismo sentido, debe mencionarse el interés que en casi todo este tiempo puso la Iglesia compostelana en la defensa de la libre circulación de los peregrinos desde el puerto herculino. En cuanto surgía algún problema, los enviados

27 Almazán, V., “O norte de Europa e o xacobeo”, en *Santiago: A Esperanza*, Xunta de Galicia, 1999, p. 246. Del mismo Almazán, gran estudioso de la presencia jacobea en el norte europeo, profesor en varias universidades europeas y norteamericanas, su artículo en las actas del primer congreso de estudios jacobeos: Almazán, V., *op. cit.*, 1995, pp. 18-27.

28 Almazán llega a indicar lo siguiente: “Yo me atrevería a afirmar (considerando los números no en absoluto, sino en relación a la población del país) que Islandia ocupa el primer lugar en la importancia de las peregrinaciones marítimas a Santiago de Compostela, si bien en cantidades absolutas el primer puesto correspondería a Dinamarca [se refiere a los países nórdicos, por supuesto] como lo demuestra la gran cantidad de veneras auténticas aparecidas en los hallazgos arqueológicos confirmados por los dos investigadores que han estudiado profundamente el tema: Kurt Köstes y Lars Andersson”, *ibid.*, p. 27.

29 Barral Rivadulla, M. D., “Santiago y la peregrinación en la escultura medieval coruñesa”, *Compostellanum*, vol. 41 (1996), Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, pp. 287-301, ver p. 288.

30 Barral Rivadulla, D., *La Coruña en los siglos XIII al XV. Historia y configuración urbana de una villa de realengo en la Galicia medieval*, Colección Galicia Histórica, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, CSIC, 1998, p. 83.

compostelanos mediaban para resolverlo³¹. Las autoridades municipales herculinas también colaboraban al respecto³².

A Coruña no solo era el puerto de destino y salida al regreso de Santiago. Era, además, el elegido por la casi totalidad de los peregrinos llegados a Santiago por vía terrestre que decidían partir en barco a distintos puntos de Europa³³. Este hecho singular también contribuyó a remarcar la dimensión jacobea coruñesa que nos ocupa, pese a que apenas ha sido estudiado.

Debe especificarse que el éxito de estos viajes marítimos se debió a la mejora de las técnicas de navegación y al gran desarrollo de la actividad comercial en barco en la Baja Edad Media³⁴. No menor incidencia tuvieron causas ajenas, como las guerras, que complicaban el seguimiento de los caminos terrestres. El ejemplo principal nos lo proporciona la llamada Guerra de los Cien Años, 1337-1453, que enfrentó a Inglaterra y Francia. Esta larguísima contienda, con diversas fases de intensidad, motivó a los ingleses, grandes peregrinos, a viajar mucho más por mar; en menor proporción, también favoreció el tráfico marítimo jacobeo de otras procedencias, como la flamenca y la alemana³⁵.

Influyeron otras circunstancias a favor o en contra del afán de estos peregrinos. Una muestra son los años santos compostelanos, celebrados cada 6, 5, 6 y 11 años. Cuando tenían lugar se incrementaba casi sin excepciones la afluencia por mar. Se observa en la documentación de la Corona inglesa conservada al respecto³⁶.

En todo caso, la reforma protestante determina la decadencia de esta forma de peregrinación, que llegará a desaparecer casi por completo. Se aprecia desde la

31 En 1440 el arzobispado compostelano interviene para obligar a los vecinos coruñeses a que devuelvan una nave de peregrinos inglesa, la *Catalina*, a su capitán. La habían apresado en el puerto como represalia al considerar que realizaba prácticas ilícitas, sin duda comerciales. El prelado, Lope de Mendoza, exige “[...] desembargar a barcha catalina de que he mestre Richarte Armissa con certas cousas et bitallas et certas coronas de ouro et outras cousas que lles auian tomado que en ella tragían, et que desde aquí endeante non se quiseren intrrometer nen intrrometerense de Rastar nen embargar as personas deles nen tomar nen embargar nen Rastar otros nauios naos et barchas quasquer que así uiesen en rromaria er pelegrinajee a uisitar a dito sancto apostolo nen cousas alguas que en ellas trouxesen asi por mar como por terra porque libre et desembargadamente podesen uiir yr tornar a suas casas et terras cuando quisesen con todo lo seu [...]”. Evidentemente, tanto el nombre del navío, *Catalina*, como el del patrón, Richarte Armissa, están reinterpretados al lenguaje local a partir de su original en inglés. Véase, entre otros, Storrs, C. M., *op. cit.*, pp. 106-107, y López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo VII, Santiago de Compostela, 1904, apéndice XXI, pp. 74-76. También en Padín, Á., *op. cit.*, pp. 80-85, se incluye el documento íntegro. Para el posible nombre original en inglés del barco y su patrón, Ferreira Priegue, *op. cit.*, 1988, p. 597.

32 Barral Rivadulla, M. D., *op. cit.*, 1996, p. 288.

33 Uno de los ejemplos más conocidos al respecto es el del príncipe Cosme III de Médicis, en 1696. Tras peregrinar a Santiago por tierra como culminación a su viaje por la península ibérica, parte en barco para Inglaterra desde A Coruña. Véase Neira Cruz, X. A., *A cidade da Coruña que visitou Cosme III de Médicis*, Fundación Caixa Galicia, 2006. Antes habían llegado, entre otros, tras postrarse ante el apóstol Santiago en la catedral compostelana, Carlos I, en 1520, y el futuro rey Felipe II, en 1554.

34 Ferreira Priegue, E., *op. cit.*, 1988, especialmente, pp. 418-466.

35 Miraz Seco, V., *op. cit.*, 2013, pp. 63-64, y Singul, F. *Vino y cultura medieval: Galicia y los Caminos de Santiago*, Apecsa, 2010, p. 59.

36 En Storrs, C. M., *op. cit.*, son varias las referencias al incremento de licencias para transporte de peregrinos coincidiendo con los años jubilaes en Santiago. Puede consultarse en especial el apartado 4, pp. 109-127.

segunda mitad del siglo XVI, aunque el lento declive habría comenzado décadas antes. El hecho que marca el final del esplendor jacobeo coruñés es el ataque del corsario inglés Francis Drake en 1589, dispuesto a conquistar la ciudad, que sufrió grandes daños. Los antiguos peregrinos ingleses se convierten en atacantes. Todo un símbolo. Hay que comentar, en este sentido, que A Coruña prestó durante ese ataque su último gran servicio al mundo jacobeo compostelano. Al detener a Drake, sus habitantes evitaron también que este avanzara hacia Santiago, como al parecer pretendía. Con la culpabilidad de los responsables de los dos bandos, A Coruña quedó muy dañada –se perdió en los incendios de los edificios más vinculados a los peregrinos documentación que hoy sería clave–, pero Santiago y su catedral se salvaron de uno de sus momentos quizá más críticos³⁷.

Como se aprecia en algunos pasajes de este artículo, siguieron llegando peregrinos marítimos desde otros territorios en el siglo XVII, principalmente desde Francia, pero todo indica que sin la regularidad inglesa. También continuarán partiendo peregrinos llegados a Santiago por tierra, saliendo por vía marítima a distintos puntos de Europa, Inglaterra incluida. En todo caso, este período está pendiente, como hemos dicho, de estudios en profundidad.

Con el renacer contemporáneo de la peregrinación jacobea, iniciado en la segunda mitad del siglo XX, han resurgido las peregrinaciones en barco hasta A Coruña. Hay ejemplos desde los pasados años noventa. Con todo, la falta de apuesta general al respecto no las ha convertido en regulares. Determinados peregrinos realizan únicamente el trazado terrestre con afán de conectar con la huella histórica del Camino Inglés entre A Coruña y Compostela. El hecho de que la Catedral de Santiago no haya concedido la Compostela hasta 2017, pese al impacto histórico explicado, ha detraído a muchos otros³⁸.

La llegada de los peregrinos a A Coruña

Pese a la relevancia que tuvo la relación de A Coruña con los peregrinos en el período aquí considerado, esta no ha sido estudiada con la amplitud que requeriría. El autor que ha abierto el camino con más eficacia es María Dolores Barral, destacada investigadora de A Coruña de la baja Edad Media, el citado período de apogeo de las peregrinaciones marítimas, al que se refiere así: “La presencia del fenómeno de la peregrinación y de los peregrinos en La Coruña es un hecho constante en la historia

37 El proceso paso a paso de esta ataque y cómo pudo haber afectado a Santiago, su catedral y sus reliquias, en López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo VIII, Santiago de Compostela, 1905, pp. 301-314. También, entre otros, Saavedra Vázquez, M. C., *María Pita y la defensa de La Coruña en 1589*, A Coruña, Ayuntamiento de La Coruña, 1989.

38 Ver nota 1.

medieval de esta villa”. Pone como ejemplo algún momento concreto en el que se encontrarían en tránsito en la ciudad “un número aproximado de cinco mil extranjeros” relacionados con la peregrinación³⁹.

En Galicia y en los puertos atlánticos europeos del norte, A Coruña se conocía también como *Farum*, *Far*, etc., debido a la funcionalidad de su faro romano, en plena actividad en el medievo. La visión del faro, la torre de Hércules actual, era un momento especial para la tripulación y los peregrinos, tras la difícil travesía. Significaba la llegada a puerto. Los peregrinos medievales citan la ciudad, además, con los topónimos más inverosímiles: La Groyne, La Grune, La Cruinhe, Lagrunje, Growne, Corund, Kron, etc., lo que da idea de su proyección como destino en los territorios de la fachada atlántica europea⁴⁰.

Los viajeros del apóstol precisaban perentoriamente la ciudad herculina para recuperar fuerzas antes de visitar Santiago y, al volver de esta, para esperar la casi siempre imprevisible fecha de partida del barco de regreso. La precisaban en concreto para cumplir con sus necesidades espirituales, para comer y descansar, para comprar los emblemas jacobeos, etc. Esta realidad generó una cultura coruñesa de la peregrinación singular y única. Su huella, pese a los avatares de la historia, pervive. En este sentido, merece atención lo que indica Ferreira Priegue refiriéndose a los peregrinos ingleses, pero que podría extenderse a los peregrinos nórdicos, irlandeses, etc. “Los actos religiosos en tierra, en la propia Coruña -escribe-, tenían una importancia inusitada en comparación con lo que sucedía con los peregrinos de a pie. Y es que la peregrinación inglesa es atípica dentro de las rutas jacobeanas, donde el camino andado es fundamental. Solo unas doce leguas les separaban del santuario, y esto no era suficiente. Por tanto, se sacaba también el máximo partido al camino andado en territorio inglés desde el lugar de partida al embarque”⁴¹.

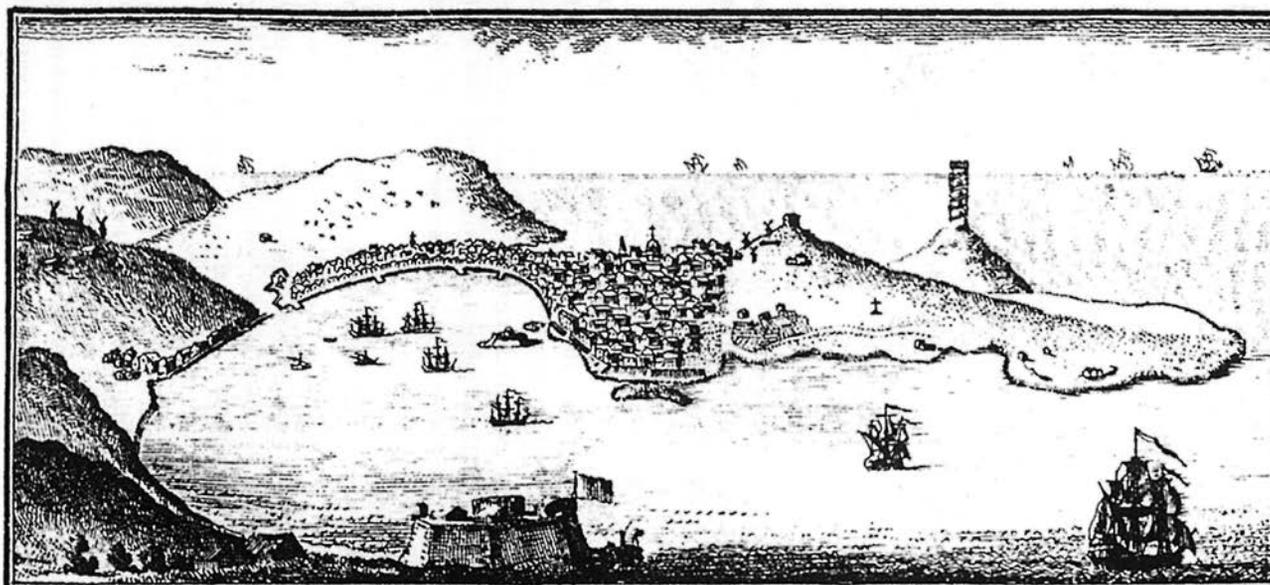
Es parte de la singularidad única, apenas reconocida, de la peregrinación desde la ciudad coruñesa, que Ferreira Priegue observa con gran precisión. Vamos a verlo paso a paso.

La infraestructura específica de acogida resistió con altibajos a través del tiempo considerado en este artículo. Esa infraestructura facilitaba a los peregrinos lo esencial para satisfacer las citadas necesidades espirituales y, por supuesto, las materiales. Distintas iglesias, hospitales, centros eclesíasticos de acogida, hospederías, etc., estaban a su servicio por toda la ciudad.

39 Barral Rivadulla, M. D., “Santiago y la peregrinación en la escultura medieval coruñesa”, *Compostellanum*, vol. 41 (1996), Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, pp. 287-301, cita en p. 287.

40 En Rodríguez, M. F., *A Coruña, el puerto del Camino de Santiago. Guía para los peregrinos*, A Coruña, Consorcio de Turismo e Congresos, Concello da Coruña, 2017, p. 27, se ofrece una relación de estos y otros topónimos alusivos a la ciudad herculina y su puerto.

41 Ferreira Priegue, E., *op. cit.*, 1995, p. 285.



J. Ximeno la gr.

Fig. 3. Grabado representativo de A Coruña de los siglos XVI-XVII, con el área de desembarco de O Parrote en la parte central de la imagen⁴².

Hitos de A Coruña jacobea

Los peregrinos acostumbraban a desembarcar en la ría, llegando al puerto en lanchas. El punto de destino era el lugar de O Parrote, situado ante la llamada Ciudad Vieja, área original de la urbe (fig. 3). Este puerto, hoy desaparecido bajo el hormigón, se ubicaba en los alrededores del actual hotel Hesperia Finisterre y era poco más que un punto natural de desembarco en torno a la playa del mismo nombre, hoy desaparecida bajo el hormigón (fig. 4)⁴³. Entre los siglos XIII y XVI, y en mucha menor proporción en el XVII y XVIII, recibió a peregrinos europeos contados por miles en distintos años. Sin poder concretar el tráfico de peregrinos sin licencia, que como vimos era especialmente intenso, de nuevo la investigación de Storrs nos da pistas en este sentido, aunque solo se refiera a los embarques con licencia entre 1361 y 1484⁴⁴.

O Parrote es, por ello, el gran puerto histórico de los peregrinos jacobeos. Como se anticipó, los barcos que los traían eran de dos tipos: los fletados exclusivamente

42 Imagen tomada del libro de Padín, Á., *Crunia. Porto de peregrinacións*, op. cit., p. 22, que a su vez procede de un grabado reproducido por cortesía de la Librería Arenas, de A Coruña.

43 Vigo Trasancos, A., "A Coruña. Historia e imaxe de un porto atlántico (s. I-1936)", en *Patrimonio cultural vinculado con el agua. Paisaje, urbanismo, arte, ingeniería y turismo / Cultural heritage linked to water. Landscape, urbanism, art, engineering and tourism*, Editora Regional de Extremadura, 2014, pp. 381-394, ver p. 386.

44 Storrs, op. cit., pp. 111-127.



Fig. 4. El perdido puerto de O Parrote se ubicaba en torno a la playa del mismo nombre, hoy desaparecida bajo la zona urbana ocupada por el hotel Hesperia Finisterre y el área recreativa privada de La Solana, al fondo, en el centro de la imagen. Foto: autor.

para el transporte de peregrinos y, en menor medida, los que compatibilizaban estos con el comercio de mercancías. Favorecido por este tráfico, a O Parrote llegaban manufacturas diversas, sobre todo tejidos de calidad, y se exportaba y comercializaba principalmente vino y, en mucha menor proporción, saín, miel, productos pesqueros de salazón, especialmente merluza, congrio y sardina, y desde el siglo XVI, también bacalao, etc⁴⁵.

El historiador Francisco Singul, partiendo de Ferreira Priegue, destaca la faceta de A Coruña “como puerto exportador de caldos con destino a los mercados europeos de la fachada atlántica, coincidiendo con la llegada frecuente –concreta– de barcos cargados de peregrinos con destino a Santiago y que regresaban a sus puertos de origen con barriles de vino”⁴⁶. Elisa Ferreira es concluyente al respecto del gran protagonismo

45 Ferreira Priegue, *op. cit.*, 1988, especialmente en pp. 574-610 y 623-633 y siempre en relación con Inglaterra, es la fuente principal para determinar la trascendencia que alcanzó en el puerto coruñés y la ciudad la relación comercio-peregrinación. También, Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, pp. 52-59.

46 Singul, F., *op. cit.*, pp. 54 y 60.

del vino como producto estrella de la exportación, favorecido a su vez, en efecto, por los viajes marítimos de los peregrinos. Al mismo tiempo, resalta que este tráfico comercial, vinculado o no a la peregrinación, se producía sobre todo con los puertos ingleses. Había una razón relevante para ello: el vino que llegaba a Inglaterra en barcos ingleses importado por ingleses estaba exento de determinados impuestos⁴⁷.

El peregrino inglés William Wey, uno de los fundadores del prestigioso Colegio Eton y que nos ha legado el relato más detallado alusivo al dinamismo del puerto coruñés como referente jacobeo, describe en mayo de 1456, mientras espera el día adecuado para embarcar, una Coruña con gentes “de Inglaterra, Gales, Irlanda, Normandía, Francia, Bretaña y otros lugares”. Cuenta, además, 84 naves en la bahía, de ellas, 37 inglesas. Wey, que procedía del puerto de Plymouth y viaja en el *Mary White*, indica que el día que él zarpó partieron otras seis naves con peregrinos jacobeos de distintos puertos ingleses⁴⁸. Todo indica que Wey recibió esta información intercambiando datos con otros peregrinos de su nacionalidad en el puerto coruñés. El suizo Heinrich Schönbrunner von Zug también descubre en 1531 un puerto repleto de devotos jacobeos. Tras embarcar en La Rochelle, Francia, adonde indica que ve llegar en otro barco 300 peregrinos que vuelven de Santiago, desembarca en A Coruña –la denomina Kron– y marcha a la catedral compostelana con sus compañeros. Lo hace en los caballos que, tras hacer noche en la ciudad, les alquila su mesonero⁴⁹.

Una idea de la ubicación original del perdido puerto de los peregrinos nos la proporciona la puerta de O Parrote o de A Cruz, en el Paseo do Parrote s/n (fig. 5). Como la ciudad estaba rodeada de murallas que rozaban en muchos momentos los arenales y las rocas del mar, varias puertas permitían el acceso a la urbe desde los puntos de desembarco. Desde la que citamos, parte actualmente el Camino Inglés, según la delimitación oficial de la ruta⁵⁰. Posible sustituta de otra anterior, esta puerta se levantó con su actual fisonomía y alguna reforma posterior en 1676. También vieron pasar muchos peregrinos las cercanas puertas de O Clavo y San Miguel, esta última citada ya en el siglo XIV. Por su antigua inmediatez a las aguas del mar, una inmediatez hoy perdida por completo, todas estas puertas se suelen citar con el evocador nombre de *puertas del mar*.

Los peregrinos, tras cruzar alguna de las puertas citadas, continuaban a la iglesia de Santiago, una obra en origen de los siglos XII al XIII, en rúa do Parrote, 1 (fig. 6). Por su vinculación al puerto, estaba muy cercana a este⁵¹. Visitar este templo era lo

47 Ferreira Priegue, E., *op. cit.*, 1988, pp. 583-584.

48 Anguita Jaén, J. M., “Literatura odepórica. VII. ‘Itinerarium Peregrinationis’ de William Wey”, *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales*, nº 11-12 (2001), pp. 261-278.

49 Herbers, K., Plötz, R., *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al ‘fin del mundo’*, Xunta de Galicia, 1999, pp. 255-256. Sobre la relevancia de La Rochelle como puerto de peregrinos a Santiago y las peregrinaciones marítimas francesas, Jacomet, H., *op. cit.*, pp. 149-161.

50 http://ficheiros-web.xunta.gal/patrimonio/DELIMITACION_CINGLES/15_CORUNHA.pdf, p. 6.

51 Un amplio estudio sobre este templo y su proyección, en Barral Rivadulla, M.D., *op. cit.*, 1998, pp. 160-210. Consulta en febrero de 2017.



Fig. 5. Puerta de O Parrote. De ella parte el Camino Inglés actual desde A Coruña. Foto: autor.



Fig. 6. La iglesia de Santiago. Foto: Ovidio Aldegunde.

primero. En él, agradecían la llegada al apóstol por el que habían emprendido tan difícil viaje. Superada la traumática travesía, las dos o tres jornadas que habitualmente los separaban de la catedral compostelana resultaban una exigencia menor.

En esta iglesia, aprovechaban para oír misa y mostrar su amor a Santiago dándole un abrazo a su imagen pétrea (s. XIV) en el altar mayor. No obstante, el rito de subir hasta esta histórica escultura por unas escaleras no es anterior a la época moderna, ya que se trataría de un reflejo del nuevo escenario del altar mayor de la catedral de Santiago de Compostela, tras la remodelación del mismo por Alonso I de Fonseca, entre 1468 y 1476, como observa el historiador y experto en materia jacobea Manuel Castiñeiras⁵². La costumbre del abrazo entró en decadencia con la progresiva ausencia de peregrinos en la ciudad desde los siglos XVII-XVIII. Contribuyó a agravarla el incendio sufrido por el templo en 1779. La imagen sobrevivió a las llamas, se siguió practicando en ella el rito del abrazo, pero se retiró del entorno del altar mayor⁵³. El investigador coruñés Antonio de la Iglesia indica en 1862 que todavía se abrazaba, llegando a ella “por medio de dos escalerillas”⁵⁴. Como en la catedral compostelana, se alcanzaba esta estatua subiendo unos peldaños. La simbólica pieza, que mide 1,75 m de alto, está colocada actualmente sobre un pedestal al inicio de la nave, a la derecha de la puerta de entrada, en el lado de la Epístola (fig. 7). Resulta muy apartada de su histórico emplazamiento, lo que no hace justicia a su singularidad y relevancia.

Nacida principalmente para el servicio a los peregrinos, la iglesia de Santiago, la más antigua de la ciudad, muestra influencias del Pórtico de la Gloria de la catedral compostelana. En su atrio se reunía el Concejo de la ciudad. Y se congregaban también los peregrinos que llegaban a la ciudad para ser distribuidos por las distintas instituciones asistenciales, siempre y cuando cumplieran las condiciones básicas – ser peregrinos y no tener recursos⁵⁵.

Las referencias jacobeanas que el peregrino actual puede descubrir en este templo son variadas. En el exterior, en la portada principal, destacan las esculturas medievales de Santiago y su hermano Juan culminadas por un Santiago a caballo en el tímpano (1790). Elevándose a la izquierda de esta portada, atención al relieve medieval con la venera jacobea esculpida entre los escudos de los reinos de León

52 Castiñeiras, M., “El Apóstol y sus adorantes peregrinos. El porqué de la imagen coral de Santiago de Turégano (Segovia)”, en *De peregrinatione, Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken (Perugia, 27-29 Maggio 2016)*, edición a cargo de Arlotta, G., CISC-Edizioni Compostellane, Perugia-Pomigliano d’Arco 2016, pp. 749-790, especialmente pp. 782-785, nota 61. Castiñeiras muestra la influencia de la estatua del abrazo compostelana en otras piezas semejantes, la coruñesa, incluida. Lo detalla así: “Me refiero, en concreto, a las imágenes pétreas tardomedievales de lugares jacobeanos como las iglesias de Santiago de Pontedeume (último cuarto del siglo XIV), Santiago de A Coruña (último cuarto del siglo XIV), Santiago de Padrón (ca. 1456) o Santo Martiño de Noia (ca. 1434). Además sabemos que su instalación en el altar conllevó, en alguna de ellas, como Padrón o A Coruña, la construcción de una parafernalia para propiciar el ritual de peregrinos a la manera de la Catedral de Santiago”, pp. 782-783.

53 *Ibid.*, nota 61, p. 783.

54 Iglesia González, A., “Estudios arqueológicos. Santiago de La Coruña”, *Galicia, revista universal de este reino*, nº 11 (1862), pp. 161-164, véase p. 163.

55 Velo Pensado, I., *La vida municipal de A Coruña en el siglo XVI*, Diputación Provincial, A Coruña, 1993, p. 335.



Fig. 7. El Santiago del abrazo (siglo XIV), iglesia de Santiago. Foto: Ovidio Aldegunde.

-izquierda- y Castilla -derecha-. En el interior, mención a los capiteles con posibles bordones entrelazados y conchas de peregrino (fig. 8)⁵⁶, un motivo que refuerza aún más la condición peregrina del templo, y a la citada imagen sedente del apóstol. En el pétreo púlpito, más motivos jacobeos: la estrella y el arca apostólica, la espada de la Orden de Santiago, conchas del peregrino.

Al salir de esta iglesia, unos peregrinos emprendían el camino a Santiago. Otros, dependiendo de las prisas, la salud, la capacidad económica y la hora del día, pasaban al menos una noche en la ciudad antes de partir. Los peregrinos sin recursos buscaban acogida gratuita en los hospitales, que atendían a gentes en tránsito pobres y enfermas⁵⁷. Esta hospitalidad, tan relacionada con el Camino de Santiago, la financiaban instituciones y personalidades como vía para congraciarse con el apóstol en el más allá.

La iglesia de Santiago contó con un hospital de peregrinos, fundado en el siglo XV⁵⁸. Pero el centro asistencial que más acogió fue el hospital de San Andrés, hoy desaparecido, y del que quedan tres restos significativos.

El primero es su portada. Trasladada de su emplazamiento original, en la calle San Andrés, sede del hospital, se ubicó aquí, en la muralla del jardín de San Carlos, en 1956, muy próxima a la puerta de O Parrote (fig. 9). Del siglo XIV e inspiración compostelana, muestra una cruz de San Andrés; peces, en alusión al gremio de mareantes, fundador del hospital en el siglo XIII; imágenes de ángeles con cordones franciscanos, al ser los frailes que atendían el hospital; hojas, que podrían relacionarse idealmente, por su forma, con conchas de vieira, etc. Es una visión emocionante la de esta



Fig. 8. Conchas de peregrinos y posibles bordones entrecruzados en capiteles de la iglesia de Santiago. Foto: Gabriel Tizón, Consorcio de Turismo y Congresos de A Coruña.

56 Barral Rivadulla, M. D., *op. cit.*, 1996, pp. 291-292.

57 Ofrecen una visión general de los principales hospitales en relación con los peregrinos Pombo Rodríguez, A. A., "Hospitals de Peregrinos na Cidade da Coruña e no Camiño de Faro", en *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, pp. 271-310, y Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, pp. 129-140.

58 Barral Rivadulla, D., "Arquitectura nosocomial en La Coruña gótica", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XLIII, fasc. 108 (1996), pp. 195-220, ver pp. 205-206. De la misma autora, *op. cit.*, 1996, pp. 289-291.



Fig. 9. Portada del antiguo hospital de San Andrés, hoy parte del Archivo del Reino de Galicia, en el paseo de O Parrote, muy lejos de su ubicación original. Foto: autor.

portada: conecta como pocas otras estancias de la ciudad al peregrino actual con el del pasado⁵⁹.

En la rúa San Andrés, 32, el emplazamiento original del hospital y su capilla, permanece, tras ser reinstalado allí, el *cruceiro* (crucero) de San Andrés (fig. 10). No hemos encontrado por ahora documentación específica sobre esta segunda muestra. En cualquier caso, esta singular composición, quizá de los siglos XVI o XVII con alguna modificación posterior, se considera parte del conjunto del hospital. A través de los cinco bordones de peregrino que circundan su fuste, una propuesta tan sugerente como desconocida, que sepamos, en cualquier otro *cruceiro* gallego (fig. 11), la pieza evidencia la misión más característica del hospital, que tenía unas 170 camas⁶⁰. La iglesia Castrense de San Andrés, inmediata al *cruceiro*, sustituyó en el siglo XIX a la antigua capilla del hospital. La tercera obra adscrita al hospital de

59 *Ibid.*, pp. 215-220.

60 En un documento que recoge los daños sufridos por este hospital en 1589, al atacar la ciudad los ingleses, todavía se resalta su labor a favor de “los peregrinos y pobres extranjeros y de la tierra”. El documento original, en Padín, A., *Reedificación del Templo de San Andrés y del Gremio de Mareantes de La Coruña*, Fundación Pedro Barrié de la Maza-Museo de Pontevedra, 1992, pp. 213-216.



Fig. 10.
Cruceiro vinculado al antiguo hospital de San Andrés, en la calle del mismo nombre.
Foto: autor.



Fig. 11.
Los bordones del fuste
del *cruceiro* de San
Andrés, un singularísimo
motivo, certifican la
especial dedicación a los
peregrinos del hospital del
que formó parte.
Foto: autor.



Fig. 12.
El motivo de la concha del peregrino y el cordón franciscano en una de las lápidas pertenecientes al desaparecido convento medieval de San Francisco. Museo Arqueológico e Histórico de A Coruña. Foto: autor.

San Andrés es una pila bautismal conservada en el Museo Arqueológico del castillo de San Antón. Aún se adivina en ella el relieve de una gran concha de peregrino.

Aunque ningún otro establecimiento asistencial de la ciudad tuvo la repercusión del de San Andrés, otros, como Bon Suceso y Os Anxos, acogieron peregrinos⁶¹. No se conserva ninguno.

Ante la afluencia de peregrinos y la siempre escasa oferta asistencial coruñesa, en 1502 el regidor local propone a los Reyes Católicos unificar los cuatro pequeños hospitales existentes en uno solo, nuevo, grande y bien dotado: el Gran Hospital de Peregrinos de A Coruña, a semejanza del Hospital Real de Santiago de Compostela, que se levantaba por esos años en la sede apostólica. Nunca se construyó, pese a indicar en esta propuesta a los monarcas que los peregrinos pobres de distintas partes de Europa superaban en A Coruña, muchos días, el número de mil. “No teniendo donde ser acogidos –se dice–, vagan por las calles”⁶².

Los peregrinos nobles y religiosos eran recibidos en los conventos de la ciudad. En esta labor destacaron los franciscanos. Su convento original, extramuros, se perdió, pero se conservan sus restos arqueológicos, las conocidas como ruinas del convento de San Francisco, con acceso desde el callejón lateral de la Fundación Luís Seoane, inmediata a la praza Carlos I, o por los jardines circundantes. Como en otros lugares de España, una leyenda atribuye su fundación en 1214 al propio san Francisco, con motivo de su posible peregrinación a Santiago. Otra tradición apunta que su origen se debe a un seguidor del Santo de Asís, que desde Santiago se dirige, por indicación de éste, a la recién fundada ciudad herculina para proceder a crearlo.

El convento de San Francisco acogió a reyes, a la ida o a la vuelta de cumplir con la peregrinación a Santiago, como Juana la Loca, Carlos V y sus Cortes, que había iniciado en Santiago; Felipe II, cuando aún no era monarca; y a nobles como el príncipe italiano Cosme III de Médicis. Disponía de habitaciones específicas para el clero peregrinante. Fue, además, una entidad hospitalaria con peregrinos de cualquier condición. El convento sufrió un grave deterioro en 1589, cuando fue incendiado durante el ataque inglés a la ciudad. En 1653 volvió a padecer el impacto de las llamas al estallar el cercano polvorín militar. En sus musealizadas ruinas han aparecido varias lápidas con veneras. Corresponderían a peregrinos o monjes vinculados al conjunto (fig. 12)⁶³.

Las dependencias del convento franciscano acabaron en manos del Ejército. Se conserva, en todo caso, su templo: la iglesia de San Francisco, ubicada en la avenida

61 Alguno de estos centros asistenciales menores ha sido estudiado desde el ámbito de la peregrinación gracias a algunas fuentes conservadas, siempre incompletas y posteriores al desastre documental provocado en 1589. Es lo que hace Barreiro Barreiro, P., “Relación de peregrinos a Santiago que recibieron asistencia en el Hospital del Buen Suceso de La Coruña desde 1696 a 1800”, en *Compostellanum*, XI-4, 1966, pp. 561-588.

62 Pombo Rodríguez, A. A., op. cit., apéndice I, p., 298, “Proposta de construción, polo rexedor Pedro de Montoto, dun Gran Hospital de Peregrinos na Coruña”.

63 Erias Martínez, A., Vázquez Gómez, X. L., *As laudas sepulcrais de San Francisco da Coruña*, Separata do Anuario Brigantino, nº 17, 1995, pp. 241-266.

Calvo Sotelo, 41. A este lugar fue trasladada en los años sesenta-ocho del pasado siglo⁶⁴. De estilo gótico, en ella se celebraban misas y actos religiosos multitudinarios para peregrinos de todo origen y condición. Incluso harían noche en su templo e inmediaciones. El peregrino William Wey cuenta en su relato de 1456 que, tras asistir a los actos religiosos en el templo de Santa María do Campo, acude al día siguiente a San Francisco. Allí escucha un sermón dedicado al apóstol Santiago. Especifica que lo pronuncia un bachiller en Teología inglés para los numerosos ingleses allí reunidos⁶⁵.

También el convento de Santo Domingo, en la praza de Santo Domingo, 1, acogió peregrinos ilustres y de la Iglesia. En él pernoctó, por ejemplo, el rey Felipe el Hermoso, de camino a Santiago. Estaba situado extramuros hasta que, en el siglo XVII se reconstruye en una zona próxima, que es la actual. Su iglesia, que acoge a la Virgen del Rosario, patrona de la ciudad, apenas conserva restos bajomedievales.

En el patio de armas del Museo Arqueológico coruñés se expone un relieve del siglo XV, tan tosco como evocador. Unos autores lo consideran procedente de Santo Domingo, otros lo relacionan con la perdida iglesia de Santo Tomás. El museo apunta esta doble posibilidad (fig. 13). El relieve representa, de nuevo, según los datos del museo, a un peregrino. Dolores Barral también apuesta por esta iconografía, al portar la figura en la cabeza un casquete con barboquejo, y no el habitual sombrero de peregrino o la aureola de los santos de la Iglesia con los que se representa al apóstol Santiago. Citamos esto porque la imagen se ha interpretado también como una recreación de Santiago ataviado de peregrino, al portar en la mano izquierda un libro, que sería el de los Evangelios. La figura muestra varios de los atributos del caminante histórico a Santiago: bordón para ayudarse en el camino, escarcela para la documentación y algún alimento básico, larga esclavina a los hombros para protegerse del agua y la humedad, y concha de vieira como emblema identificador⁶⁶.

La tercera entidad religiosa hospitalaria con los peregrinos, muy próxima a Santo Domingo, fue el convento de Santa Bárbara, praza de Santa Bárbara. Fundando en el siglo XIV, pertenece a las Madres Clarisas, monjas de clausura. Apenas hay datos sobre la acogida a peregrinos en esta institución, pero algunos historiadores estiman que así habría sido. Cierta relación habría tenido con ello el relieve gótico que se alza sobre la portada desde 1613 (fig. 14)⁶⁷.

Se considera este relieve una representación del Juicio Final. Entre otras escenas, el arcángel san Miguel pesa las almas y el apóstol Santiago, vestido de peregrino en su misión de mediador, acompaña el alma de un hombre, posiblemente un mareante local que había sido peregrino, a las puertas del cielo. Resulta esta recreación de

64 Barral Rivadulla, D., *Arte y arquitectura en el Convento de San Francisco de A Coruña*, Sembra, 2007, pp. 51-70.

65 Anguita Jaén, J. M., *op. cit.*, p. 267.

66 Para esta obra y las dos posiciones apuntadas, Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, pp. 262-263.

67 Este relieve ha sido estudiado con detenimiento por Barral Rivadulla, D., *ibid.*, 1998, pp. 372-376. También, de la misma autora, en *op. cit.*, 1996, pp. 294-295.



Fig. 13.
Relieve medieval
de un peregrino.
Museo Arqueológico e
Histórico de A Coruña.
Foto: autor.



Fig. 14. Relieve medieval sobre la portada del convento de Santa Bárbara. Representa la escena del Juicio Final. De derecha a izquierda, san Francisco y Santiago guiando las almas de sendos fieles, Dios mostrando el sacrificio de Jesús, y el arcángel san Miguel pesando las almas de los juzgados. Foto: Gabriel Tizón, Consorcio de Turismo y Congresos de A Coruña.

Santiago –la del apóstol intercesor– muy reproducida en otras imágenes medievales y posteriores, sobre todo en azabache⁶⁸.

El historiador Antón Pombo propone que, como sucedía en la ciudad de Santiago, los peregrinos que no encontraban alojamiento pasarían la noche en alguno de los templos citados, que eran sus principales punto de encuentro. Sucedería en momentos de gran afluencia⁶⁹.

Los peregrinos con recursos, pero sin condición noble o religiosa, procuraban, como en Compostela, hospedaje en establecimientos privados. Los barrios de A Cidade Vella, el original de la urbe, y A Pescadería ofrecían pensiones y hospederías especializadas en acogerlos, sin duda con hospederos nativos que hablaban sus idiomas.

Como estamos viendo, la ciudad recibió peregrinos reyes, nobles, caballeros, artesanos, dignatarios de la Iglesia, monjes y sacerdotes, agricultores, aventureros, navegantes, comerciantes, etc. De la inmensa mayoría de ellos nada quedó. De unos cuantos, ya por su fama o por dejarnos testimonio escrito de su paso, conservamos su memoria.

68 Singul, F., "Santiago el Mayor entre dous peregrinos orantes", en *Galicia cen: obxectos para contar unha cultura*, edición a cargo de Villares, R., Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2016, pp. 119-120.

69 Pombo Rodríguez, A. A., *op. cit.*, pp. 296-297.

Entre las destacadas peregrinaciones y peregrinos que recalaron en A Coruña figuran, en 1217, los navíos alemanes, noruegos, flamencos etc., con cruzados que se dirigieron a Santiago antes de continuar viaje a Tierra Santa⁷⁰: santa Brígida de Suecia, patrona de Europa, 1342⁷¹; John of Gaunt, duque de Lancaster, que tras invadir A Coruña peregrina a Santiago, 1386; la mística británica Margary Kempe, 1417⁷²; el británico William Wey, autor del excepcional relato de su peregrinación que hemos citado, 1456⁷³; John Goodyear, inglés que ofrenda a la catedral de Santiago el célebre y valioso retablo en alabastro de temática jacobea hoy conservado en su museo, 1456; el escritor y político John Paston, 1473⁷⁴; los reyes Juana la Loca y Felipe el Hermoso, 1506; Carlos V, 1520; Felipe II, 1554; nobles irlandeses exiliados con sus familias y seguidores que peregrinan a Santiago, 1602; Juan José de Austria, 1668; la reina española de origen alemán Mariana de Neoburgo, 1690, a la que el mal tiempo lleva a la ría ferrolana y se dirige por tierra a Coruña, como era su intención inicial (fig. 15)⁷⁵; el príncipe Cosme III de Médicis, 1696; Jacobo III, pretendiente a la Corona inglesa, 1719, etc.⁷⁶

Iniciando el Camino Inglés

Tanto o más que el apóstol Santiago, la gran valedora de los peregrinos en tránsito era la Virgen María⁷⁷. Por eso muchos peregrinos que hacían noche en la ciudad

70 El relato original de la navegación hasta A Coruña y la peregrinación a Santiago, de autor anónimo y contenido en la Crónica de Emón, abad del monasterio premonstratense de Floribus Hortus, Holanda, en Ferreira Alem- parte, J., *Arribadas de normandos y cruzados a las costas de la península Ibérica*, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1999, pp. 95-96.

71 Almazán, V., *op. cit.*, 1995, p. 20 y 25-26, plantea la posibilidad de que Brígida recalase a la ida o al regreso en A Coruña, mostrando un mapa de ese hipotético recorrido marítimo.

72 No está documentado que Kempe, cuya guía de peregrinaciones es considerada por algunos autores como la primera biografía en lengua inglesa, llegase al puerto de A Coruña. Pero todos los datos así lo sugieren. Violeta Miraz lo explica así: "No sabemos si desembarcó en el Puerto de Faro [A Coruña], pero lógicamente no pudo ser de otra manera, si solo les llevó siete días llegar a tierra desde Bristol y después estuvo catorce días en tierra [...] Catorce días parece una estimación muy probable para hacer la peregrinación a pie desde A Coruña más el viaje de vuelta de Santiago, suponiendo también que permaneciesen algunos días en ambas ciudades, que era lo que se solía hacer". En Miraz Seco, M^a V., "Margary Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval", en *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento-CSIC, 2010, pp. 205-227, cita pp. 218-219.

73 Ver nota 48.

74 Tate, B., *op. cit.*, 1993, p. 174.

75 La reina Mariana donó a la ciudad, muy agradecida por el recibimiento y atenciones dispensadas, una arqueta eucarística y una custodia, ambas de plata y gran volumen, que se conservan en el Museo de Arte Sacro de la colegiata de Santa María. Estos y otros aspectos de este viaje y estancia en *Viaxe da raíña dona Mariana de Neoburgo por Galicia*, edición facsimilar, 1690 (introducción y documentación, ESCRIGAS, G.), Bibliofilia de Galicia-Xunta de Galicia, 1998.

76 Rodríguez, M. F., "A Coruña, corazón del Camino Inglés", en *A Coruña 800 años en primera plana*, Asociación de la Prensa de A Coruña, 2009, pp. 19-23, ver pp. 22-23.

77 Pérez López, S. [SP], "María, Santa", *Gran Enciclopedia del Camino de Santiago...*, *op. cit.*, tomo 12, pp. 74-78; del mismo autor, en la misma obra y tomo, "María peregrina", pp. 80-83.



Fig. 15. Arqueta, en primer plano, y custodia, al fondo, ofrecidas a A Coruña por la reina Mariana de Neoburgo, tras su estancia en esta ciudad en 1690. Museo de Arte Sacra de la colegiata de Santa María. Foto: autor.

acudían a la colegiata de Santa María do Campo, en la rúa de Santa María, 1, en la ciudad alta. Obra de los siglos XII-XIII, en este templo la devoción por la Virgen la expresaban los peregrinos tanto al ir como al volver de Santiago. En el siglo XV el arzobispo compostelano Lope de Mendoza eleva esta iglesia a colegiata. Lo justifica por la afluencia a ella y a la ciudad de “muchos extranjeros de diversas partes del mundo”⁷⁸.

El tímpano de la portada, que recrea la escena de la Epifanía, muestra dos torreones en los extremos. De uno de ellos surgen las cabezas de tres caballos. Resulta de factura más tosca, pero el torreón con cabezas reproduce casi al detalle otro procedente del perdido coro pétreo de la catedral de Santiago⁷⁹. Ambos representan a los caballos de los tres Magos, en una alegoría de la distancia recorrida por estos para adorar al Niño. Los Reyes Magos, considerados los primeros peregrinos del cristianismo, por su largo viaje desde algún lugar de oriente a Belén, son un motivo habitual en varios templos santiagueses, dada la relación de la ciudad con la peregrinación. Vocación jacobea tendría también la portada sur, en la calle de Santa María. Muestra en el tímpano cinco figuras descalzas y con capucha, portando la central un bordón en forma de tau, pieza característica de la iconografía medieval del apóstol Santiago (fig. 16). Por ello, según varios autores, la imagen representaría

78 Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, p. 56.

79 Yzquierdo Peiró, R., “Caballos del cortejo de los Reyes Magos”, en *Domus Iacobi: La historia de la Catedral de Santiago / A historia da catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, Catedral de Santiago, Consorcio de Santiago, 2011, pp. 56-57.



Fig. 16. Tímpano de la portada meridional de la iglesia de Santa María do Campo. Representaría al apóstol Santiago en su predicación. Foto: autor.

al apóstol en su predicación. Para Dolores Barral, que cita la vinculación anterior, la escena también se podría identificar con san Antón, santo de los enfermos contagiosos, ante los monjes de su orden. Basa la propuesta en el antiguo nombre de la calle hacia la que se abre esta portada⁸⁰.

En todo caso, al partir hacia la catedral compostelana el templo visitado sin excusa por los peregrinos era, como ya vimos y como sigue sucediendo hoy, la iglesia de Santiago. Al salir de este templo se iniciaba y se inicia el Camino Inglés por la inmediata rúa de Santiago. Está pendiente de investigación específica el origen documental de su denominación como 'Camino Inglés'. En todo caso, todos los datos, como hemos visto, indican que fueron los ingleses los principales y más característicos usuarios de esta vía marítimo-terrestre. El afán inglés por peregrinar a Santiago

80 Sobre estas dos portadas y las consideraciones apuntadas, Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, pp. 238-251.

en el período que nos ocupa está constatado por los propios investigadores británicos del hecho jacobeo. Así lo apuntan, por ejemplo, Derek W. Lomax⁸¹ y Wendy R. Childs⁸².

En el pasado, al abandonar la rúa de Santiago los peregrinos bordeaban el barrio de A Pescadería siguiendo la hoy perdida línea de costa. En la Edad Media se encontraban en este barrio dos iglesias muy vinculadas a ellos: San Nicolás y San Jorge⁸³. San Nicolás era patrón de viajeros y peregrinos. A su vez, San Jorge estaba ubicada rozando el mar, en el espacio hoy ocupado por el teatro Rosalía de Castro (rúa Rego de Auga, 37) y de ella salían los peregrinos ingleses, al estar dedicada a san Jorge, patrón de Inglaterra desde mediados del siglo XIV⁸⁴.

En la actualidad el Camino se interna por vías tan características como Os Anxos, praza de María Pita, Rego de Auga, Rúa Real, Cantón Grande, Cantón Pequeno, etc. En un *continuum* urbano, abandona el municipio coruñés y llega pronto a la vecina localidad de O Burgo, municipio de Culleredo, en el interior de la ría⁸⁵. Protegido por los templarios, el antiguo puerto de O Burgo fue durante el siglo XII el principal lugar de desembarco de peregrinos, dado que el puerto coruñés no estuvo activo hasta el siglo XIII. La espléndida iglesia de Santiago do Burgo, obra inicial del siglo XII, surgió, como la coruñesa, por esta relación.

La espera por la partida

La gran mayoría de los peregrinos regresaba de la ciudad de Santiago a A Coruña por el camino de ida. Como se dijo, eran también numerosos los peregrinos que tras llegar a la urbe compostelana por tierra, continuaban al puerto coruñés para embarcar hacia cualquier destino europeo.

Pese al avance de las técnicas de navegación, en el largo período que nos ocupa seguía siendo imposible determinar el día de embarque y partida. Las condiciones

81 Lomax afirma lo siguiente: "Aunque los legistas y burócratas de la Baja Edad Media impusieron un carácter cada vez más formal a las peregrinaciones compostelanas, la atracción de Santiago fue constante y de un carácter muy popular entre las masas de ingleses", en Lomax, D. W., "Peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media", en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, 1993, pp. 73-86, cita en p. 10.

82 Childs indica que los peregrinos ingleses procedían de todas las clases sociales y territorios: "Religiosos, caballeros y damas de la alta sociedad, comerciantes y gentes de mar, llegaron a Santiago de Compostela de todas las partes de Inglaterra". Y concluye: "La peregrinación a Santiago fue parte tan integrante de las aspiraciones de la vida inglesa a finales del siglo XIV que incluso aparece en la literatura". Childs, W. R., 1999, *op. cit.*, p. 237.

83 Vigo Trasancos, A., *op. cit.*, p. 386.

84 Urgorri, F., Femiella, L., *op. cit.*, p. 22.

85 Para la delimitación oficial del Camino Inglés, aprobada por la Xunta de Galicia, ver en Concello de A Coruña, http://ficheiros-web.xunta.gal/patrimonio/DELIMITACION_CINGLES/15_CORUNHA.pdf, y para el concello de Culleredo, http://ficheiros-web.xunta.gal/patrimonio/DELIMITACION_CINGLES/16_CULLEREDO.pdf Última consulta para este artículo en febrero de 2017.

del mar y las derivadas de la propia actividad portuaria podían demorar estas acciones días. Le sucede así a los distintos peregrinos que nos han legado su testimonio⁸⁶. Ejemplo extremo es el príncipe Cosme III de Médicis, que, tras peregrinar a Santiago, llega a A Coruña para embarcar hacia Inglaterra en marzo de 1696. Se ve obligado a permanecer en la ciudad once días debido al mal tiempo. Su pintor, Pier María Baldi, aprovechó para realizar una visión panorámica de la ciudad, la más antigua conservada⁸⁷. En algunos casos, las inclemencias del tiempo, hacían que se llegase al extremo de partir de puerto y tener que regresar a este⁸⁸.

Estas forzadas estancias, sobre todo al regresar de Santiago, fomentaban la actividad comercial, ya que los peregrinos empleaban el tiempo en visitar mercados y tiendas, y resolver asuntos pendientes. Muchos de ellos disponían, como apuntan documentos de la época, de cuantiosos recursos. Significativamente, el gremio de comerciantes tenía la sede en la iglesia de Santiago y el de artesanos era en el siglo XVI el más extenso de la ciudad, seguido del de mareantes⁸⁹.

Además, para facilitar estas actividades, se instalaron en A Coruña judíos que procederían de las zonas originarias de los peregrinos y que les facilitaban el cambio de moneda. La ciudad disponía de casa de moneda propia desde su fundación para agilizar el comercio derivado de las actividades portuarias y la peregrinación. Significativamente, la marca de fábrica de las monedas coruñesas era una venera, mostrada desde el siglo XV en su reverso⁹⁰.

La especialización en función de las demandas de los peregrinos originó un comercio específico y un sector artesanal dedicado a la elaboración de recuerdos jacobeos⁹¹. Se conserva memoria sobre todo de los productos tallados en plata⁹² y azabache (conchas, figuras de Santiago, etc.) Esta segunda actividad habría alcanzado tal volumen, que en 1488 protestaron los azabacheros compostelanos por la

86 El suizo Heinrich Schönbrunner debe esperar cuatro días, al regresar de Santiago, la salida del barco. Ocupa parte del tiempo con alguna excursión a caballo por la zona. "Había –escribe– mucha actividad [en el puerto] y mucha gente que igual que nosotros esperaba el viento favorable". Su barco vuelve a La Rochelle con 52 peregrinos. Con ellos navegaban dos barcos más. Uno de estos acabará hundiéndose con personas y bienes. Herbers, K., Plötz, R., *op. cit.*, 256.

87 Neira Cruz, X. A., *op. cit.*, pp. 35-38.

88 Anguita Jaén, J. M., *op. cit.*, pp. 267.

89 Alfeirán Rodríguez, X., Romero Masiá, A., *A Coruña dos Austrias 1516-1700*, Ayuntamiento de A Coruña-Servicio Municipal de Educación, 1997.

90 Sobre este asunto, Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, pp. 110-112.

91 Barral Rivadulla, M. D., *op. cit.*, 1996, pp. 288-289 lo explica así: "La presencia del peregrino en la vida coruñesa bajomedieval dará lugar al desarrollo de un importante comercio portuario [...]. Al mismo tiempo se desarrollará también un comercio minorista que surge de la necesidad de proporcionar a los peregrinos objetos que evocasen permanentemente la figura venerada del apóstol o que simplemente fuesen recuerdos del acto de peregrinación".

92 Velo Pensado, I., "El gremio de plateros de La Coruña en el siglo XVI", en *Oro, plata y piedra para la escena sagrada en Galicia. Curso de orfebrería y arquitectura religiosa*, Asociación de Amigos de la Colegiata y Museo de Arte Sacro de La Coruña, 1995, pp. 177-200. Citando su relación con las peregrinaciones, destaca este autor la elaboración en este siglo de piezas en plata representando conchas de vieira, tazas elaboradas con la venera como motivo decorativo, así como representaciones del apóstol Santiago.



Fig. 17. Escudo de A Coruña procedente de una puerta de la antigua muralla, siglo XVII. Museo Arqueológico de San Antón. Foto: autor.

competencia, pidiendo sin éxito su cese⁹³. Hoy apenas quedan reminiscencias locales de esta artesanía.

Wendy Childs y Elisa Ferreira concluyen que el tráfico esencial de la Edad Media en el puerto de A Coruña fue el derivado de la peregrinación, y que este impulsó a su vez el comercio de la ciudad⁹⁴. El escudo de A Coruña así parece reflejarlo desde sus orígenes. En él se funden, en una evocadora imagen, la torre de Hércules, el faro que guiaba la llegada a puerto de los peregrinos, y las conchas de vieira, símbolo de su huella en la urbe (fig. 17).

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 20-III-2017

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 24-IV-2017

93 Barral Rivadulla, D., *op. cit.*, 1998, p. 58. De la misma autora, *op. cit.*, 1996, p. 289.

94 Ferreira Priegue, *op. cit.*, 1986, p. 766. De la misma autora, *op. cit.*, 1988, pp. 574-575.

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

Rosanna Bianco, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale.*

Edizioni Compostellane: Centro Italiano di Studi
Compostellani de la Università degli Studi di Perugia,
Perugia, 2017. 278 págs. e ilustraciones en color.
ISBN 978-88-95945-21-7

La presente monografía contiene las concienzudas investigaciones de la profesora Rosanna Bianco, de la Università degli Studi di Bari, sobre las peregrinaciones jacobeanas medievales a la catedral de Santiago de Compostela y el culto al apóstol Santiago, así como el legado de estas en el arte y las tradiciones de la región de la Apulia (Puglia), particularmente en sus principales viales de comunicación hacia los puertos de Siponto, Bari, Monopoli, Brindisi y Otranto, de donde partían los barcos a Tierra Santa, así como en los santuarios pulleses como San Nicola di Bari o el de San Miguel en el Monte Gargano. Se publica como número 7 de la colección *Studi e Testi* del prestigioso Centro Italiano di Studi Compostellani de la Università degli Studi di Perugia, dirigido por el profesor Paolo Caucci von Saucken, centro internacionalmente conocido por los especialistas por sus investigaciones, publicaciones y reuniones científicas sobre la peregrinación y culto jacobeanos en Italia. Tal trabajo se enmarca en el interés suscitado por estudiar la cultura jacobea en las diferentes regiones italianas como ya hicieran Silvia Vernaccini (ed.) para el Trentino (*Sulle orme di S. Giacomo di Compostela: vie e Pellegrini nella storia del Trentino*, Trento: Edizioni Arca, 1994), Giuseppe Manzoni di Chiosca (ed.) para la Lombardia (*Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, atti del convegno internazionale, Milano 22-23 novembre 1996, Associazione Lombarda di Studi Jacopei, Milano: Regione Lombardia, Assessorato alla Trasparenza e Cultura, 1998), Giuseppe Arlotta para Sicilia (*Guida alla Sicilia jacobea*, Centro Italiano di Studi Compostellani, Perugia: Edizioni Compostellane, 2004) o recientemente Paolo Spolaore para Venecia (*Sulle orme di Giacomo nel Medioevo delle Venezie*, Crocetta del Montello: Terra Ferma, 2014).

Uno de los grandes méritos del libro es que es fruto de muchos años de investigaciones de la autora en diferentes instituciones italianas y españolas, pudiendo consultarse sus primeras conclusiones en conferencias, artículos y ponencias presentados

en revistas, colaboraciones, catálogos de exposiciones y congresos, publicados con anterioridad, los cuales se recogen en la bibliografía. Se compone de dos partes. La primera se dedica a analizar el surgimiento de la devoción al apóstol Santiago en Europa y de la peregrinación a su santuario gallego, revisando exhaustivamente la bibliografía italiana e internacional sobre el tema y exponiendo la importancia de la *Historia Compostelana* y sobre todo del *Códice Calixtino*, con el sermón *Veneranda Dies*, para su estudio. Así, indaga en la creación de la concha como símbolo internacional de esta peregrinación y señala que la primera noticia escrita de su uso como insignia del viaje, de la tradición de regresar a casa con este objeto y de guardarlo como recuerdo, tiene a Apulia como protagonista, pues en el Libro II del Calixtino se narra la curación milagrosa del mal de garganta de un caballero pullés en 1106 por el contacto de una concha portada por un peregrino. Profundiza en la literatura sobre este y otros milagros de Santiago presentes en el Calixtino, fundamentales para la gloria y prestigio del santo y su santuario, así como en la tradición de la *translatio* de su cuerpo desde Palestina a Galicia tras su martirio. Reflexiona sobre la implantación de las tres iconografías principales de Santiago: bien como apóstol, para recordar la categoría de sede apostólica de la catedral de Compostela; bien como matamoros, para estimular la cruzada contra el infiel; bien como peregrino, portando el bordón, la escarcela y la concha, para acompañar a los devotos a lo largo del camino. Analiza la relación del culto jacobeo con las devociones marianas, dando lugar a imágenes muy populares, como la Virgen Peregrina y la Virgen del Pilar; su papel como guía en el tránsito de la vida a la muerte, citando la creencia siciliana de la necesidad del alma de un difunto de viajar al santuario gallego si no se ha peregrinado en vida y el ritual sustitutivo en la iglesia de San Giacomo en Modica (Ragusa); así como su relación con el culto de otros santos como san Martín de Tours y san Egidio de Saint-Gilles-du-Gard, ambos ligados al camino y a la peregrinación.

La segunda parte se centra ya en analizar los vínculos de Apulia con el culto y la peregrinación jacobeos, presentando la autora una cantidad impresionante de datos e informaciones. En efecto, comienza testimoniando su antigüedad pues ya la *Historia Compostelana* informa que entre 1122 y 1124 los canónigos compostelanos Petrus Astrarides y Pelagius Joannides recorrieron la región para pedir limosnas destinadas a la construcción de la actual basílica catedralicia, lo que quiere decir que existía un ambiente propenso a la devoción al apóstol. Así, analiza los itinerarios seguidos por los peregrinos (Vía Appia y Vía Trajana), con importantes santuarios para visitar en el recorrido, como los citados de San Miguel Arcángel en el Monte Gargano, San Nicola de Bari y algunos santuarios marianos. Luego rastrea la tradición de la peregrinación en la literatura y documentos pulleses, como los estatutos marítimos de Trani (1063?), donde se permite a los navegantes locales ausentarse del barco si se peregrina a Santiago; los calendarios de Canosa y Bari (s. XI), donde se señala la fiesta de Santiago el 25 de julio; el Hospital de San Giacomo di Compostella en Monopoli (1368)

y su servicio de alojamiento y comida a los peregrinos; o la huella del pie del apóstol grabada en una roca en la iglesia de San Giacomo en Sannicandro Garganico, entre otras. Por fin, localiza y fotografía una por una todas las iglesias, antiguos hospitales, imágenes y testimonios de culto jacobeo en la región, especialmente en el monte Gargano, las vías Appia y Trajana, las iglesias rupestres y otros lugares, ofreciendo datos singulares, como la concha de un peregrino medieval aparecida en unas excavaciones en Siponto; la imagen grabada del apóstol peregrino en una losa del siglo XIV de la basílica de San Michele Arcangelo en monte Sant'Angelo; el Santiago peregrino del apostolado de un friso de la catedral vieja de Molfetta (ss. XI-XII); la tabla de Bartolomeo Vivarini en la basílica de San Nicola de Bari (1476); las conchas jacobeanas de los frescos de la iglesia de Santa María del Casale (s. XIV), en Brindisi, etapa obligada de los peregrinos y caballeros cruzados que partían o retornaban de Tierra Santa, y su posible relación con las conchas de la miniatura de Santiago caballero en la copia del *Códice Calixtino* de Salamanca; las representaciones del apóstol en frescos de iglesias rupestres como Mottola, Gravina in Puglia, Massafra y Laterza, destacando los de esta última, donde se representa el milagro del ahorcado; el relicario de plata del brazo del apóstol de 1604, en el Tesoro de la basílica de San Nicola de Bari, cuya mano sostiene el bordón de peregrino y cuyo brazo se apoya en un sombrero también de peregrino adornado de conchas y bastones cruzados en aspa; etc., y termina con una joya iconográfica, el conjunto de frescos jacobeanos de la iglesia de Santa María di Giano en Bisceglie, fechados por la autora en las primeras décadas del siglo XV, y distribuidos a modo de tríptico, con la figura monumental del apóstol peregrino en el panel central y cuatro escenas pequeñas a cada lado. Las de la izquierda tratan de la vida del apóstol (Santiago liberando a los endemoniados, su predicación en Jerusalén, su martirio y el transporte de su cuerpo en un carro a Santiago), mientras que las de la derecha representan sus milagros (dos del milagro del ahorcado, una del mercader liberado de la torre y otra del milagro del peregrino vivo y el peregrino muerto), en mi opinión todas ellas influencia, posiblemente, de las miniaturas de algún códice no identificado del tipo del *Legendario Húngaro de los Anjou* (s. XIV).

En otras palabras, esta monografía de la profesora Bianco constituye a mi entender un monumento literario a la importancia del culto jacobeo en el sur adriático de Italia en tiempos medievales, un territorio estratégico entre Oriente y Occidente, riquísimo en testimonios del tráfico de personas, cultos, obras de arte e ideas, así como un ejemplo metodológico de una brillante investigación llevada a cabo con muchísimo esfuerzo y dedicación por una de las más brillantes investigadoras en activo que tiene hoy la Universidad italiana, un ejemplo intachable de honradez académica y buen hacer intelectual muy a tener en cuenta por las generaciones venideras.

Miguel Taín Guzmán

Maestro Mateo en el Museo del Prado. Edición a cargo de Ramón Yzquierdo Peiró.

Con textos de Manuel Antonio Castiñeiras González, José Carlos Valle Pérez, Ramón Yzquierdo Peiró y Ramón Yzquierdo Perrín.

Real Academia Galega de Belas Artes, Fundación Catedral de Santiago y Museo Nacional del Prado. D. L. Madrid, 2016.
144 p., 24 x 28 cm. Ilustraciones a color.
ISBN: 978-84-8480-382-9

Este libro se publicó con motivo de la exposición *Maestro Mateo en el Museo del Prado*, celebrada en el Museo Nacional del Prado, Madrid, entre el 29 de noviembre de 2016 y el 26 de marzo de 2017. En esta exposición monográfica se reunieron por primera vez un total de catorce piezas: el documento real de 1168 de Fernando II, en el que concede al Maestro Mateo una pensión vitalicia por asumir la dirección de las obras de la catedral, y trece esculturas y relieves de granito de dos obras desaparecidas: la fachada occidental del cierre del Pórtico de la Gloria y el coro pétreo. Nueve esculturas formaron parte de la desaparecida fachada exterior del Pórtico de la Gloria, incluida la recientemente descubierta, en octubre de 2016; un rosetón y dos dovelas, que también pertenecieron a la fachada, y dos piezas importantes del coro pétreo: san Mateo y los caballos del cortejo de los Reyes Magos, que ocupó los primeros tramos de la nave mayor catedralicia hasta el siglo XVII, en que se desmontó. Algunas de estas obras se volvieron a encontrar en el Museo del Prado después de haber estado separadas desde hace casi quinientos años. Además, es la primera vez que salen de Galicia. Actualmente se conservan en colecciones particulares, en el Museo de Pontevedra y en el Museo Catedral de Santiago. Con la reunión de las piezas se ha conseguido mostrar al público una panorámica del trabajo ejecutado por el Maestro y su taller (1168-1211), en un período en el que la basílica brilló por su esplendor.

El excelente marco museístico ha permitido a los autores del catálogo hacer una puesta al día y una exhaustiva revisión de todo lo que se ha investigado sobre las obras ejecutadas en la catedral entre 1168 y 1211 por el Maestro Mateo y su taller. El Pórtico de la Gloria es una de las obras más emblemáticas del arte europeo del momento. En la inscripción de los dinteles del pórtico, colocados el 1 de abril de 1188, el Maestro Mateo evocó la dirección de las obras de la catedral “desde sus cimientos”.

En el texto de presentación del libro, firmado por Monseñor Julián Barrio Barrio, Arzobispo y Presidente de la Fundación Catedral de Santiago; Manuel Quintana Martelo, Presidente de la Academia Galega de Belas Artes, y Miguel Zugaza, entonces Director del Museo Nacional del Prado, se explica el origen del proyecto, nacido en 2015, con motivo de la creación del I Día das Artes Galegas bajo la iniciativa de la Real Academia Galega de Belas Artes, que se dedicó al Maestro Mateo. Los académicos acordaron celebrar esta efeméride el 1 de abril, en recuerdo del día en que se colocaron los dinteles del Pórtico de la Gloria. El 31 de marzo de 2015, la Real Academia Galega de Belas Artes organizó un acto académico en el Hostal dos Reis Católicos, en Santiago de Compostela. Asimismo publicó una monografía: *Maestro Mateo y el arte de Galicia*, escrita por el académico numerario Ramón Yzquierdo Perrín, para difundir su obra entre el público (Anexo *Abrente*, n.º 3). Debido al desconocimiento del protagonismo de Mateo en la inscripción del Pórtico de la Gloria, la Real Academia y la Fundación Catedral de Santiago acordaron impulsar su conocimiento fuera de Galicia. Eligieron el Museo Nacional del Prado, que acogió con interés esta iniciativa y asumió con las dos instituciones el proyecto de exposición en las salas del Museo. Es de destacar el entusiasmo y apoyo de Miguel Falomir Faus, director adjunto de conservación e investigación, y actual director del Museo Nacional del Prado. Asimismo se contó con el apoyo de la Xunta de Galicia y del Consorcio de Santiago. La primera presentación del catálogo es del Presidente de la Xunta de Galicia, Alberto Núñez Feijóo.

El libro consta de tres estudios: el catálogo de las piezas, un apéndice y una bibliografía. El primer estudio de José Carlos Valle Pérez, académico de número, *Reflexiones sobre el Maestro Mateo*, reproduce el texto leído por su autor, en la capilla del Hospital Real de Santiago el 31 de marzo de 2015, durante el acto inaugural de conmemoración del I Día das Artes Galegas, organizado por la Real Academia Galega de Belas Artes (pp. 13-17). Como él mismo indica en una nota, “la fidelidad del hecho que lo propició (...), justifica su publicación sin aparato crítico”. Valle Pérez hace una revisión crítica de la documentación relativa al Maestro Mateo, valora el estudio clásico de José Filgueira Valverde sobre la biografía de Mateo¹, reflexiona sobre

1 “Datos y conjeturas para la biografía del Maestro Mateo”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1948), pp. 49-69. Hasta 1988 se suponía que Mateo había intervenido en la obra del puente de Cesures (Pontecesures, Pontevedra), adelantándose en siete años su actividad en Galicia. El dato fue apuntado por Sobreira y Salgado en el siglo XVIII y difundido como auténtico por Ceán Bermúdez y Llaguno. Filgueira Valverde estableció

los documentos conocidos sobre su actividad, comenta la filiación de su formación en París y Chartres, describe el conjunto de su obra, los diferentes talleres que trabajaron al servicio del Maestro Mateo y su irradiación en Galicia en otras obras, como la iglesia de San Lorenzo de Carboeiro. Finalmente reseña el prestigio del maestro y su impacto en el desarrollo del arte gótico gallego.

El segundo estudio *El Maestro Mateo en la Catedral de Santiago*, del Dr. Ramón Yzquierdo Peiró, director técnico-conservador del Museo Catedral, ofrece un estado de la cuestión sobre los trabajos del Maestro Mateo en la basílica compostelana, muy documentado (con un aparato crítico de 188 notas), y muy bien estructurado (pp. 19-51). Comienza con una síntesis de la construcción de la basílica hasta 1168, cuando el rey Fernando II concedió al Maestro Mateo una pensión vitalicia por asumir la dirección de las obras. A continuación trata del magisterio de la obra desde sus cimientos. Incide en la excepcionalidad de la inscripción sobre los dinteles del pórtico (1188) porque se otorga a Mateo todo el protagonismo de la obra: gestión, programación y ejecución durante unos cincuenta años. Se trata de un proyecto complejo artístico, litúrgico y político. Reseña la obra emprendida en 1168: la conclusión de los dos últimos tramos de las naves, de los tres últimos tramos de las tribunas, la cripta, cuya estructura se organiza en función del pórtico que sustenta; y la fachada exterior abierta a la plaza. En el siguiente apartado incide en la figura de Mateo “*Architectus*, símbolo y santo popular” y comenta las hipótesis sobre la conocida figura arrodillada a los pies de la cara anterior del basamento del parteluz del Pórtico. En el dedicado a “La catedral del Maestro Mateo” analiza las dos etapas del proyecto: la conclusión de las naves y de la tribuna según el programa anterior del arzobispo Gelmírez y el proyecto de Mateo. En los tres niveles del macizo occidental de la basílica: cripta, pórtico y tribuna se crea un escenario para la liturgia y el ceremonial. En el cuerpo superior, la clave con el *Agnus Dei* simboliza la lámpara que ilumina la Jerusalén Celeste. El naturalismo de las esculturas crea sensación de diálogos entre ellas. El escritor y novelista Álvaro Cunqueiro, seguidor de la leyenda de Mateo ponteador, apunta que sean un reflejo de esta “misteriosa gente que él ha visto cruzar por los puentes que construyó y con un carbón debió dibujarlos una y mil veces”. Rosalía de Castro, en su poema *Na Catedral*, se pregunta si esas esculturas estarán vivas. La restauración emprendida en el Pórtico ha permitido recuperar el esplendor de las imágenes. Yzquierdo Peiró describe la alteración de la fachada

una vinculación discipular y genealógica de Mateo con otros maestros ponteadores. En realidad, como se demostró en el Simposio Internacional sobre *O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo* (1988), el pergamino de 1161, contiene un legado para la obra del citado puente, pero no menciona a Mateo. Allí figura otro donativo importante para la fábrica de la catedral compostelana, que ha sido muy valorado para documentar la reactivación de las obras de la última campaña hacia 1661 (véase MANSO PORTO, Carmen. “El documento de 1161 relativo a la supuesta intervención del Maestro Mateo en la construcción del puente de Cesures”, en VV. AA., *Actas Simposio Internacional sobre: O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo*, Santiago de Compostela, 3-8 de octubre de 1988, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1991, 103-115; Id., “Mateo, Maestro”, *Diccionario Biográfico Español*, XXXIII, Madrid: Real Academia de la Historia, 2012, pp. 784-789).

original mateana y la retirada de las estatuas-columnas de los portales y de algunas piezas arquitectónicas. Destaca la estatua-columna recientemente hallada en un hueco de la torre sur de la fachada del Obradoiro como material de relleno. Asimismo menciona otras esculturas dispersas en colecciones. Todas ellas se analizan detenidamente en el catálogo. La fachada del Obradoiro (1738) mantiene la estructura medieval recubierta de estilo barroco, que refleja la “sabiduría del buen hacer de dos genios”: el Maestro Mateo y Fernando de Casas (Yzquierdo Perrín).

Yzquierdo Peiró menciona el coro como obra grandiosa que complementaba el programa iconográfico del Pórtico de la Gloria. Lamentablemente fue desmontado en 1604. Sus restos recuperados fueron estudiados por los profesores Ramón Otero Túniz y Ramón Yzquierdo Perrín. En 1985, para la exposición de Gante se montaron tres sitiales. Entre 1995-1999 se restauraron diecisiete, que se exhiben en una sala del Museo Catedral.

El último apartado lo dedica al estado de la catedral en 1211 y a la ceremonia de su consagración litúrgica el 21 de abril. En su interior se conservan las doce cruces labradas en granito y pintadas en honor de los doce apóstoles. La imagen entronizada del Apóstol Santiago presidía el altar mayor y se alzaba sobre éste y el sepulcro apostólico. Finalmente, después de la consagración, se continuaría trabajando en el Panteón Real, el claustro y el proyecto de cabecera gótica.

El tercer estudio, *La iglesia del Paraíso: el Pórtico de la Gloria como puerta del Cielo*, es del Dr. Manuel Castiñeiras González, profesor de Historia del Arte Medieval de la Universitat Autònoma de Barcelona. En él analiza “cómo la intervención del Maestro Mateo en la basílica resignifica la topografía sagrada de la catedral, creando una nueva *hierotopía* (espacio sagrado) que acentúa el valor del templo, como meta de peregrinación, y de Santiago como mediador en el Más Allá” (pp. 53-86). Desde el siglo XII, en su extremo occidental, la basílica es para los peregrinos el acceso al Paraíso. Las puertas simbolizan la entrada al Cielo. Al encontrarse con la imagen de Santiago sabían que sería su intercesor en el Más Allá. En época de Gelmírez, la puerta Francígena –transepto norte– era la meta del Camino Francés. La topografía sagrada se extendía de norte a sur. Mateo quiso aumentar el significado de estas metáforas y creó otro espacio sagrado que marcaba una línea longitudinal de oeste a este, a partir de la fachada occidental, con un nártex decorado con un bosque animado de estatuas, un coro de canónigos en la nave central, que evocaba la Jerusalén Celeste, y la estatua sedente tras el altar mayor en lugar elevado, que repetía el modelo sedente del parteluz: Santiago Mayor entronizado con cartela y báculo; es decir, una escultura tridimensional en el lugar donde estaba enterrado su cuerpo.

Castiñeiras González recuerda que la denominación de “Pórtico de la Gloria” deriva de las lecturas iconográficas del siglo XIX. Hasta entonces se conocía como “Pórtico de la Trinidad” porque se hallaba frente a la puerta de la ciudad dedicada a la Trinidad (o Santo Peregrino) que conducía hacia Finisterre. Por eso supone que el capitel de la Trinidad, bajo la escultura del Santiago del parteluz, tiene relación

con esa denominación. La fachada y el pórtico miraban hacia la puerta de la Trinidad y el cementerio de los peregrinos. El acceso evocaba el nombre de la puerta de la ciudad, que conducía al referido cementerio (véase fig. 37. Recreación virtual de Santiago en 1211).

Con respecto a la función de la cripta plantea, como hipótesis, que se trate de un primitivo espacio o segundo lugar de culto a Santiago para suplir la reducida *confessio* de la basílica detrás del altar mayor, en donde oraban los peregrinos. Mateo ofreció en el cuerpo occidental una entrada privilegiada a la basílica: una nueva puerta del Paraíso, formada por dos niveles: inferior (cripta) y superior (Pórtico de la Gloria); sus accesos exteriores y con escaleras dentro y fuera de la basílica hubieron de tener una función especial. El Pórtico de la Gloria, con el Santiago en el parteluz bajo el Cristo de la Parusía, transmitía a los peregrinos la idea de lo que les esperaba en el Reino de los Cielos. El pórtico es la puerta del Apocalipsis y de la profecía del final de los tiempos. Santiago aguardaba, pues, la llegada de los peregrinos en el ámbito terrestre y celeste.

Con respecto a la función litúrgica del pórtico y su experiencia visionaria, comenta que Mateo, como director de las obras, acometió la remodelación del conjunto de la basílica: monumentalizar las viejas fachadas y unificarlas con la occidental. Los vanos de las tres fachadas daban luz al nuevo coro y a la estatua del altar mayor. Así se incidía en el sentido visionario, la Nueva Jerusalén Celeste (Prado-Vilar). Las doce cruces de consagración evocaban las doce puertas de la Jerusalén Celeste.

A continuación analiza las escenas del cortejo de ángeles con los instrumentos de la Pasión que acompañan a la *Maiestas Domini* flanqueado por el Tetramorfos en el tímpano central. Como ya había señalado Moralejo Álvarez, los *Armas Christi* se inspiran en la liturgia del Viernes Santo, en el contexto litúrgico de exhibición de las reliquias. En un programa de tan complejas resonancias musicales, el chantre de la basílica hubo de desempeñar un importante papel, pues tenía acceso a los libros de oficios y dirigía los cantos corales de los canónigos y fiestas extraordinarias en las que se representaban los dramas litúrgicos. Para Moralejo Álvarez, la serie estatuaria de profetas del Pórtico se inspiraba en el drama litúrgico *Ordo Prophetarum*, interpretado en los maitines de Navidad. En el ambiente intelectual de 1200, cabe recordar la biblioteca del arzobispo Bernardo II, en la que había libros heredados de sus predecesores, muchos de ellos de temática litúrgica. Como apunta Castiñeiras González, en el inventario de libros figuran cuatro ejemplares del *De officis ecclesiasticis* con magníficas descripciones. Dos de ellos estaban en manos del chantre y de un cardenal y proporcionaban claves de lectura para la iconografía del pórtico. Lo cual parece confirmar que hubiesen ofrecido y supervisasen un programa simbólico al taller de Mateo.

En el apartado dedicado a “Profetas, sibilas y profecía”, Castiñeiras González incide en la hipótesis de Moralejo Álvarez sobre la inspiración de la estatuaria en un drama litúrgico del siglo XII: *Ordo Prophetarum* o Procesión de los Profetas, inspirada

en el texto musicado de Saint-Martial de Limoges. A partir de una procesión de profetas bíblicos y paganos, interpretados en los maitines de la fiesta de Navidad, se anunciaba la venida del Mesías. Con ello se pretendía embellecer la liturgia y hacer explícitos los misterios de la Encarnación del Mesías a través de la Virgen María. Sus reflexiones sobre las sibilas Eritrea y Tiburtina, representadas en la contrafachada del nártex, le llevan a conectar el exterior e interior del Pórtico. Se combina así la cita a los testigos del final de los tiempos, Enoc y Elías, con el inicio del Juicio Final.

En el último apartado, Castiñeiras González analiza la fachada exterior perdida y la genealogía de Cristo. Reflexiona sobre la tipología de la fachada a la luz de los fragmentos conservados y en relación con otros monumentos. Propone una reconstrucción conjetural para la disposición de las estatuas-columna conservadas de esa fachada –¿Abraham, Isaac, David, Salomón, Josías?–, con varias combinaciones. Para la estatua hallada recientemente plantea su identificación con ¿Judá, Booz o Zorobabel? Estas imágenes se presentaban al peregrino como una ampliación monumental del Árbol de Jesé del parteluz: todos eran ancestros de Jesús porque en el fuste se representa la genealogía de Cristo y la de Santiago el Mayor, en su condición de “hermano” (primo) de Jesús. Sobre la columna se alza la estatua sedente del Apóstol con la cartela: “Misit me Dominus (vobis evangelizare?)”, alusivo a su misión: “Me envió el Señor a evangelizaros”. Así, como señala Castiñeiras González al final de su estudio, “Compostela defendía, una vez más, con esta gigantesca entrada monumental, su derecho a ser una de las *peregrinationes maiores* de la cristiandad, enlazando la misión del apóstol en Hispania con los ancestros veterotestamentarios de Cristo, con el que el hijo de Zebedeo tenía un parentesco carnal y espiritual. Quien por ella pasase se introducía en la Jerusalén Celestial, destino ineludible de las almas perdonadas”.

Al catálogo de las piezas de la exposición se le dedican amplios textos en los que se reflexiona sobre su estilo e iconografía, reseñándose los últimos estudios dedicados a la obra del Maestro y su taller (pp. 87-126). Su autoría corresponde a Ramón Yzquierdo Peiró, salvo las esculturas de los reyes David y Salomón (núms. 2-3) y las de los profetas Elías y Enoc (núms. 7-8), redactadas por los académicos numerarios Dr. Ramón Yzquierdo Perrín, catedrático de Historia del Arte de la Universidad de A Coruña, y Dr. José Carlos Valle Pérez, director del Museo de Pontevedra, respectivamente. Los textos están acompañados de excelentes imágenes. Le sigue un Apéndice de dibujos de plantas y alzados de la basílica, que ayudan a comprender al lector las diferentes campañas constructivas, así como la intervención del Maestro Mateo en los tres niveles del macizo occidental: cripta, pórtico y tribuna. De la misma manera que la reconstrucción hipotética de la fachada occidental de la catedral (accesos y detalle de la fachada del Pórtico de la Gloria, abierta al exterior) y la fotografía del conjunto de Pórtico de la Gloria con clave numérica para identificar las escenas representadas, ayudan al lector a comprender el complejo programa iconográfico desarrollado por el Maestro Mateo y su taller. El libro concluye con una bibliografía final y la ficha técnica de la exposición y del catálogo.

Es de destacar el merecido reconocimiento que se hace en este libro a los trabajos de investigación del Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez sobre la catedral compostelana y, en especial, sobre el estilo y programa iconográfico de la cripta, el Pórtico de la Gloria y la tribuna, que marcaron un hito importante en el conocimiento del arte del Maestro Mateo. Prueba de ello son las citas bibliográficas a sus obras, que además se relacionan en la bibliografía final (pp. 137-138).

En definitiva, tenemos en nuestras manos un excelente libro dedicado al Maestro Mateo, bien documentado e ilustrado, de amena lectura para los investigadores y los lectores interesados en conocer el arte del Maestro Mateo y su taller (1168-1211) en la basílica compostelana: la cripta, construida para salvar el desnivel entre las naves de la iglesia y la plaza del Obradoiro y sustentar el pórtico; el Pórtico de la Gloria, la tribuna superior, la desaparecida fachada occidental y el coro pétreo. Sus autores han puesto al día y han valorado los trabajos precedentes sobre el Maestro Mateo. El conjunto del Pórtico de la Gloria es una de las obras más importantes del arte europeo en la transición del XII al XIII. Desde el siglo XII, la basílica compostelana ha sido un centro de peregrinación de la cristiandad de primer orden y continúa siéndolo en el presente. Por eso, el libro puede ser muy atractivo para los peregrinos que terminan el Camino de Santiago y entran en la catedral a visitar la tumba y el altar del Apóstol y contemplar el Paraíso del Pórtico de la Gloria.

Carmen Manso Porto

Manuel Antonio Castiñeiras González, *Galicia e os Camiños de Santiago*.

Xunta de Galicia-Turismo de Galicia, Santiago de Compostela, 2016, 216 pp., com numerosas ilustrações a cores e 3 mapas. Apresentações de Alberto Núñez Feijóo e María Nava Castro Domínguez. Fotografia: Ovidio Aldegunde e outros. Design e maquetación: Dardo (Cristina Moralejo). Texto em galego, espanhol e inglês. D.L. C 1997-2006

*el Camino de Santiago ha contribuido tanto
a la construcción de la identidad europea
como la acción del emperador Carlomagno
(p.39)*

Galicia e os Camiños de Santiago é um livro de prestígio e um livro prestigiante. É uma edição cuidada, trilingue (castelhano, galego e com um caderno final em inglês), dotada de aparato fotográfico de grande qualidade, embora privilegiando o impacto visual das paisagens e das unidades de património relacionadas com o culto a Santiago, em detrimento de um maior diálogo entre texto e imagem. É um livro de síntese, que percorre a história medieval do culto a Santiago e dos caminhos de peregrinação a Compostela. Como obra dirigida a um público heterogéneo e não especialista, o discurso é directo e prescinde do aparato científico proporcionado pelas notas de pé de página. A problematização está, porém, presente, pois não raras vezes o autor remete para o trabalho de outros investigadores, ou fornece a sua própria opinião sobre matérias que continuam em debate no seio da História da Arte medieval.

A obra divide-se em dois grandes blocos. No primeiro, três capítulos abordam as origens da peregrinação, a rede peregrinatória de caminhos na Europa e o fenómeno jacobeu no âmbito peninsular. São três textos introdutórios que percorrem parte considerável da legenda de Santiago (desde a lendária diáspora apostólica até à Península Ibérica até à eleição da vieira como símbolo da peregrinação cumprida, passando pela mítica trasladação do corpo do santo até às costas da Galiza), do impacto

das peregrinações na Europa medieval e da constituição dos primeiros caminhos de peregrinação na Península Ibérica, coincidente com a abertura civilizacional dos reinos hispânicos à Europa transpirenaica e à normalização religiosa proporcionada pela reforma gregoriana.

O segundo bloco é diferente. Abandonando o carácter introdutório e selectivo dos capítulos anteriores, o autor dedica mais de metade do livro a caracterizar os diferentes caminhos de peregrinação na Galiza. Diante de um discurso mais minucioso e local, somos levados a percorrer as várias etapas dos muitos caminhos que conduzem a Compostela, conhecendo não apenas os monumentos e os factos históricos que mais se relacionam com os caminhos jacobeus, mas também os acidentes geográficos, as paisagens mais deslumbrantes, as lendas e os elementos de património imaterial que fazem do culto ao apóstolo uma das mais duradouras e transversais marcas identitárias da aventura galega. Através de um mapa com indicação dos caminhos e principais localidades e centros de passagem (p. 65), o autor faz uma digressão por todos os trajectos, salientando o carácter, a personalidade própria e os traços singulares de cada itinerário, bem como as principais realizações artísticas relacionadas com as peregrinações.

Neste longo capítulo, Manuel Castiñeiras sai apenas uma vez da sua querida *Galicia*, para salientar a relevância do culto jacobeu em terras portuguesas e os profundos traços históricos que unem a Galiza a Portugal (pp.150-156). O pio latrocínio, perpetrado por Diego Gelmírez contra a catedral bracarense (1102), a história trágica e épica do bispo Maurício Burdino para trazer para a Península Ibérica a verdadeira cabeça de Santiago, que encontrara numa pequena igreja de Jerusalém, a peregrinação de D. Isabel de Aragão, rainha santa (1325) e as insígnias jacobeias do seu túmulo (c. 1335), ou a lenda da praia de Bouças (Matosinhos, Porto) que se liga à viagem do corpo do apóstolo para a Galiza e à vieira como insígnia identitária dos peregrinos de Santiago, são marcas profundas do culto jacobeu em Portugal e justificam uma incursão que dá sentido ao grande sucesso que os caminhos portugueses de peregrinação a Santiago de Compostela desfrutam na actualidade, constituindo a via pela qual passam anualmente quase 20% dos peregrinos.

Ao longo do livro, há duas dominantes que estão subentendidamente presentes. Por um lado, a noção de que os caminhos de peregrinação actuais estão fortemente alicerçados nos itinerários peregrinatórios medievais, assumindo-se que o diálogo que se estabelece entre os peregrinos de hoje com os vestígios materiais e imateriais do passado estão na base da forte identidade e da força espiritual dos Caminhos de Santiago. É por essa razão que interessou ao autor salientar os testemunhos medievais associados a cada etapa, matéria que enforma a alma dos lugares por onde o caminho continua a passar. Por outro lado, o carácter universal da peregrinação jacobeia, ontem como hoje. Desde o século IX até à actualidade, milhões de pessoas peregrinaram a Compostela de forma quase ininterrupta e fizeram da mítica última morada do apóstolo Santiago razão e destino da existência medieval europeia.

Compostela converteu-se, assim, não apenas num distante destino ocidental para a civilização do Ocidente medieval, mas também em centro civilizacional, para onde naturalmente convergiam os fiéis, movidos pela fé e pela crença.

O estatuto da Galiza como ponto de chegada (mas também como centro nevrálgico da mais importante civilização medieval), graças à extraordinária mobilidade medieval, reflecte-se noutros aspectos deste livro. Em certo sentido, a obra representa também ponto de chegada e centro de uma particular linha de investigação que Manuel Castiñeiras González desenvolve há largos anos. Formado numa específica escola de investigação em História da Arte que consagrou à catedral de Santiago de Compostela parte essencial do seu labor, Manuel Castiñeiras publicou os seus primeiros estudos sobre este edifício em 1998. Nos anos seguintes, ampliou o objecto de estudo à construção românica ao longo do Caminho de Santiago, às relações internacionais proporcionadas pelo intercâmbio cultural dos caminhos, ao culto das relíquias e à vieira como insígnia jacobea específica, aos itinerários de Diego Gelmírez, à personalidade de mestre Mateo, à cultura figurativa comparada entre diferentes centros de peregrinação do mundo medieval. Ao longo de mais de três décadas de intenso labor, não há domínio da temática peregrinatória que o autor não tenha abordado. Essa é razão pela qual a leitura deste livro é simultaneamente densa e natural, científica e literária, pois representa uma pessoal soma de conhecimentos vasta e uma intensa ligação sentimental ao território galego.

Os Caminhos de Santiago estão numa encruzilhada de tempos e de significados. A peregrinação actual é muito distinta da medieval e são muitos os que caminham, indiferentes às ancestrais marcas do culto a Santiago nos territórios que cruzam. Mas para a grande maioria, o convívio com a história e a surpresa proporcionada pela descodificação dos monumentos de pedra de há mil anos constituem um forte incentivo. Não tenho dúvidas em afirmar que é cada vez mais pela história, pela densidade e pela alma da terra, que os peregrinos de Santiago escolhem determinado caminho. E isso sabe Manuel Castiñeiras que, com esta obra, escreveu uma peça ímpar que contribui para compreender como a identidade galega está profundamente assente nos Caminhos de Santiago desde a fundacional Idade Média.

Galicia e os Camiños de Santiago não está à venda; é um livro de oferta, porque cumpre os requisitos de uma edição requintada, que prestigia a instituição que o edita: Xunta de Galiza-Turismo de Galiza. Trata-se, todavia, de uma obra demasiado importante para não alcançar o grande público. Espero, por isso, que possa existir uma edição dirigida a todos os que se interessam pela história da Galiza e pelos itinerários jacobeus, pois o livro, não sendo um guia para peregrinos actuais, é um produto que complementa a passagem de caminhantes pelas várias localidades mencionadas. E espero, também, que Manuel Castiñeiras continue a desvendar a alma medieval da sua Galiza.

Paulo Almeida Fernandes

Liber Fidei Sanctae Bracarenensis Ecclesiae. Edición crítica por el Padre Avelino de Jesus da Costa.

Reedición mejorada y ampliada por José Marques.
Arquidiócesis de Braga. Braga, 2016. 1429 p., tomo I y II,
con ilustraciones. Depósito Legal n.º 423199/17

El pasado día 4 de enero de 2017, en la catedral de Braga, se realizó un homenaje póstumo al añorado e ilustre canónigo doctor Avelino de Jesus da Costa. Después de la misa presidida por Su Excelencia Reverendísima, el Sr. Arzobispo Primado, D. Jorge Ortega, pudimos asistir a la solemne sesión de presentación del libro *Liber Fidei* reeditado por el canónigo doctor José Marques, Catedrático de la Faculdade de Letras de Oporto. Como el mismo escribe, «a reedição do *Liber Fidei* surge decorridos cinquenta anos sobre o aparecimento do tomo I desta obra, em 1965, tendo-se a publicação da totalidade dos 954 documentos, que o integram, [da autoria do Pe. Avelino de Jesus da Costa] arrastado durante trinta anos...».

Se trata de un códice medieval de rara envergadura. Elaborado todo en pergamino *in folio*, fue encuadernado entre los siglos XV-XVI con dos tablas de madera, de 430 x 300 mm, por 17 mm de grosor, ligadas por cinco correas de cuero. Actualmente el manuscrito necesita una restauración¹.

La grafía, realizada por diversas manos, muestra, en general, un canon propio de las escrituras carolino-góticas, con un elegante esmero en la ejecución. La tinta, evidentemente, varía entre el negro y el castaño, mientras que el rojo se utilizó en las iniciales y líneas de final de texto. Sin orden cronológico, geográfico o de otra naturaleza, los documentos se suceden al ritmo de la copia de los originales dispersos, que, en muchos casos, ya no existen.

Considerado el “maior e mais importante cartulário português e um dos mais notáveis da Europa”, en palabras de Avelino de Jesus da Costa, se llama *Liber Fidei*,

¹ Debido a su estado de conservación, no se permite la consulta del original (Arquivo Distrital de Braga, C-GCartulários). Sin embargo, es posible consultarlo íntegramente en reproducción digital en internet, o bien en microfilm en el mismo archivo.

como puede leerse en la primera hoja, porque se debe dar fe en los documentos que contiene, que es lo mismo que decir que son auténticos. Entre los siglos VI y XIII se cuentan 954 actas, todas ellas en latín, entre bulas, testamentos, permutas, sentencias, donaciones y otras muchas copiadas más de una vez. Al mismo tiempo, conviene subrayar la coyuntura político-religiosa en la que surgió el valor probatorio que, ya entonces, se le confería al documento verdadero.

En efecto, no hay duda alguna de que el *Liber Fidei* se organizó en un ambiente de confrontación entre el arzobispo de Braga y el de Santiago de Compostela, el cual reivindicaba, entre otros derechos y dignidades, la condición de metropolitano. El conflicto se prolongó durante varias décadas, y en él fueron decisivas las alegaciones de Tui, en 1187 y 1199, para las que se llevaron las “armas” ofensivas y defensivas más invencibles, o sea, la documentación del *Liber Fidei*.

La Mitra de Braga, responsable del cartulario, pretendió reunir en él no solo la documentación relacionada con su diócesis sino también con su provincia, por lo que el *Liber Fidei* suscita, desde hace siglos, un gran interés por parte de instituciones y estudiosos de Portugal y España. Sirva como ejemplo el hecho de que, en 1771, el cabildo de la catedral de Lugo recibió de Braga, a petición suya, copias de documentos del *Liber Fidei*, conocidas actualmente como *Copias de Lugo*.

En verdad, en esta vasta colección de documentos, encontramos decenas de cartas importantes para el estudio de las relaciones luso-españolas, en especial, las galaico-bracarenses, en los siglos XI-XIII.

De entre ellas, cabe destacar las que contribuyen al estudio de la prestación de obediencia de los obispos de Tui, Ourense, Mondoñedo y Astorga a los arzobispos de Braga. Como es bien sabido, desde la restauración de la antigua diócesis y metrópolis de Braga, entre finales de 1070 e inicios de 1071, se convierte en obligatorio, para las iglesias sufragáneas, el referido juramento de obediencia, una determinación, de hecho, confirmada en el Concilio de Palencia del año 1100.

De este modo, el *Liber Fidei* mantiene viva la memoria de esas declaraciones de “reverência e obediência”, que muchos preladados gallegos, desde 1100 a 1175, hicieron a los arzobispos bracarenses (desde S. Geraldo a don João Peculiar).

A la vez, no menos importante resulta la contribución del *Liber Fidei* para el estudio de los múltiples aspectos del monaquismo de Galicia y Castilla en los siglos XII e inicios del XIII. Así, del monasterio de S. Paio de Antealtares, situado junto a la catedral de Santiago de Compostela, encontramos una carta de permuta, fechada el 31 de mayo de 1136. A su vez, de San Xulián de Samos, a cuyos orígenes e historia dedicó gran parte de su trabajo el monje samonense P. Maximino Arias, están copiadas, en el *Liber Fidei*, tres cartas de la segunda mitad del siglo XII, que contribuyen mucho para el estudio del abadologio de esta casa benedictina.

Cabe señalar también documentación de otros dos monasterios: San Martín de Castañeda, cerca de Zamora, que adoptó la reforma del Císter en 1245, y Cordário, presente en la bula *Et fratrum relatione* [1103 abril, 1, Letrán] de Pascual II, según

la cual este había sido entregado a la Iglesia de Compostela por el rey don García, a cambio de las parroquias de S. Victor y S. Fructuoso, que Diego Gelmírez, posteriormente, usurpó a Braga.

Espero que el autor de la presente reedición nos disculpe por no haber referido otros muchos asuntos para los que el *Liber Fidei* se revela de considerable importancia: nobleza, aristocracia regional y la sede de Braga, las nuevas órdenes monásticas en el *Liber Fidei*, relaciones de los arzobispos de Braga con los reyes de Portugal y otros muchos temas².

La reedición en cuestión se presenta en dos grandes volúmenes, de excelentes encuadernación y presentación gráfica. Dos índices –el onomástico y toponímico, y el numérico y cronológico– constituyen el epílogo de esta obra monumental que, por parte de todos nosotros –lectores, investigadores, historiadores–, merece la más sentida loa por su grandeza histórica, cultural y lingüística.

Maria José Azevedo Santos

2 Véase Marques, José, “Le *Liber Fidei* de la Cathédrale de Braga et le nord du Portugal”, *Regionale Urkundenbücher Die Vorträge der 12. Tagung der Commission Internationale de Diplomatie, Nöla. Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesarchiv*, 14 (2010), p. 259-296.

Francisco Pato de Macedo, *Santa Clara-a-Velha de Coimbra.* *Singular Mosteiro Mendicante.*

Caleidoscópio, Lisboa, 2016. 848 pp., com numerosas ilustrações, desenhos e mapas. ISBN 978-989-658-315-6

O estudo monográfico sobre o mosteiro de Santa Clara-a-Velha de Coimbra, da autoria de Francisco Pato de Macedo e editado no final do ano passado, representa, acima de tudo, um relevante contributo para o conhecimento da arquitectura mendicante (franciscana) portuguesa durante os séculos da Idade Média, e não apenas do monumento em foco neste estudo, ainda que este tenha merecido toda a atenção e dedicada análise.

Trata-se da publicação quase integral da sua tese de doutoramento, defendida em 2006, há 10 anos, apenas actualizada na ortografia e na inserção de novos títulos que a historiografia relativa aos temas aqui tratados produziu desde então.

Na verdade, 10 anos foi também o tempo que duraram as investigações e reflexões realizadas pelo autor para poder concluir a redacção da sua tese. Como bem explica, abandonou o projecto de estudo de toda a arquitectura dos mendicantes em Portugal nos séculos XIII e XIV, que já o ocupava há algum tempo, e centrou a atenção e os seus objectivos neste enigmático monumento de Coimbra, ao compreender que nele tinha um volume de informação e um potencial de questionamento muito amplo e muito significativo, que justificava inteiramente a mudança de rumo (tantas interrogações se colocavam naquele tempo...). Apesar de uma década passada, este estudo continua a ser a mais recente monografia dedicada à arquitectura do antigo mosteiro das clarissas de Coimbra, mas também aos muitos aspectos da escultura integrada e móvel nele existente, da relação entre espaços, funções litúrgicas e opções arquitectónicas. Permanece, por isso, totalmente actualizado.

Uma circunstância muito relevante está na base do estudo e dos seus resultados inovadores: a pesquisa para a tese, e os pensamentos que o autor foi formulando, acompanharam o extraordinário trabalho de engenharia para o resgate do mosteiro medieval às águas do rio Mondego, no qual esteve parcialmente submerso durante séculos, e, também, das escavações arqueológicas e das obras de conservação e restauro que se realizaram nesse tempo, o que fez com que beneficiasse, assim, da presença de uma vasta equipa pluridisciplinar empenhada no estudo e na troca de ideias sobre este fascinante monumento.

Por estes motivos, a tese de Francisco Pato de Macedo e o livro agora editado só podiam ter um carácter especial, um carácter único, pois esta foi uma intervenção que também se revestiu desses mesmos significados. Levada a cabo pelo então Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), foi um dos acontecimentos mais marcantes da intervenção em património realizada em Portugal nas últimas décadas, e que ainda hoje nos surpreende pelo seu resultado. O autor acompanhou, a um ritmo quase diário, as intervenções que aí decorreram entre 1996 e 2006, tendo vivido momentos de enorme emoção e fascínio, à medida que as diferentes partes do edifício eram regatadas para superfície seca e as intervenções de conservação podiam avançar. Como refere acerca desses tempos de intensa surpresa e novidade: “O assombro foi responsável por uma paixão, que se converteu em culto pautado por inumeráveis visitas e uma investigação minuciosa” (p.9).

Antes de fazer uma resenha das partes em que se divide a obra e destacar alguns pontos que me parecem mais relevantes, gostaria de sublinhar que, tratando-se da edição de uma tese académica e com um significativo número de páginas (e igualmente relevante número de notas de pé de página), a sua leitura flui de forma fácil, agradável e, à medida que avançamos nos capítulos da obra, aumenta a vontade de sabermos o que ainda será dito nos capítulos que se seguem, assim entrando, inadvertidamente, na mesma “aventura” que outros viveram *in loco*. O autor não desvaloriza nunca a importância dos elementos gráficos para a boa compreensão dos temas que vai focando, e o livro dispõe de muitas ilustrações, entre desenhos, gráficos e fotografias, que tornam a leitura mais aliciante e as ideias mais claras.

Na verdade, somos convidados a entrar também nesse mundo de descoberta das várias áreas de um monumento que estava escondido pelas águas de um rio, e que nos vai revelando realidades das quais já se sabia ou suspeitava (importa recordar que o mosteiro já tinha sido alvo de estudos anteriores, durante a sua fase de semi-submersão, por António de Vasconcelos, Vergílio Correia, António Nogueira Gonçalves, Pedro Dias ou António Filipe Pimentel), e outras que nunca tinham sido referenciadas e estudadas, por estarem imersas há mais tempo e, como tal, inacessíveis aos autores antes referidos. Inundado pouco tempo depois da sua construção e com o consecutivo aumento da subida das águas, esta história de submersão, que é a história de um mosteiro semienterrado, terá contribuído, de forma decisiva, para a criação da aura de lugar mágico que foi ganhando e que marcou muitas gerações.

O livro divide-se em três grandes capítulos. No primeiro, e com intenção de contextualizar o objecto de estudo, o autor aborda o que se sabe até ao momento sobre a arquitectura dos franciscanos em Portugal nos séculos XIII e XIV, procurando confrontar entre o que esta tem de tradição aproveitada das construções das ordens monásticas anteriores, e de inovação, ou, melhor dizendo, de singularidade, tendo em linha de conta o que se sabe sobre as normas relativas à arquitectura saídas dos capítulos gerais da Ordem, em particular o de Narbona de 1260, mas também as consequências dos patrocínios régios (como tantas vezes aconteceu) na definição dos espaços.

Francisco Macedo depara-se com a flagrante ausência de estudos monográficos sobre os conventos franciscanos portugueses, precedidos, preferencialmente, de escavações arqueológicas, para que uma análise de síntese sobre este tema possa reflectir uma realidade mais próxima da verdade histórica e artística.

De qualquer forma, esta parte inicial permite-nos adentrar pelos meandros ainda obscuros da chegada dos franciscanos a Portugal, perceber melhor os prós e os contras levantados com a sua implantação (de ambos os ramos, masculino e feminino), as tipologias e programas das igrejas (com uma resenha cronológica e tipológica sobre as primeiras construções franciscanas portuguesas, que se reveste de particular interesse para qualquer estudioso ou interessado na arquitectura gótica das ordens mendicantes), áreas, enfim, onde ainda há muito trabalho a fazer, por um número maior de investigadores e sobre outros conventos, assim como sobre a documentação existente, como bem nota o autor.

No segundo capítulo, a que o autor deu o título “Génese e Carácter do “culto” ao Mosteiro de Santa Clara-a-Velha” (um para-fraseamento intencional da obra de Aloïs Riegl, de 1858-1905), dividido em quatro subcapítulos, o autor procurou ir ao encontro da história do mosteiro, desde os tempos atribulados da sua génese por D. Mor Dias em 1286, filha do alcaide-mor de Coimbra (em confronto aberto com os monges regrantes de Santa Cruz de Coimbra), até à (re)fundação pela rainha Isabel de Aragão em 1314-1316, personagem que, envolta em aura de santidade desde o seu tempo de vida, marcou de forma indelével a história e o valor histórico e patrimonial deste mosteiro, contribuindo para o transformar num monumento de culto. A ela voltaremos mais adiante.

Neste segundo capítulo, foram contemplados subcapítulos dedicados à fortuna histórica do monumento, imprescindíveis para se poder compreender o conjunto que hoje contemplamos, as suas cicatrizes mais profundas e a sua “nudez” consequente da retirada ou destruição de muitos acrescentos feitos aos longo dos séculos XV, XVI e parte do século XVII (até à transferência das freiras para o novo convento de clarissas de Coimbra). Dá-se destaque especial às diferentes fases das intervenções de conservação e restauro, levadas a cabo pela Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN) nas décadas de 30, 40, 70 e 80 do século XX, com a referência minuciosa aos protagonistas destes processos de várias décadas, e com o historial das soluções (com uma solução final sempre adiada), passando pela aquisição do monumento pelo Estado português à família Alarcão Júdice. Com a leitura deste segundo capítulo e das diferentes partes em que se divide, dispomos do conhecimento crítico adequado para entendermos a leitura espacial do edifício. E porque este capítulo se revela fundamental para a compreensão do monumento, o autor não deixou de inserir uma cronologia dos acontecimentos durante o tempo de intervenção da DGEMN, trabalho que é de grande utilidade para um melhor entendimento deste demorado e complexo processo.

Por fim, um imprescindível subcapítulo dedicado à intervenção levada a cabo pelas então tutelas do monumento, primeiro o IPPC e depois o IPPAR, entre 1989 e 2002.

Constituiu uma empreitada de grande fôlego (com 21 projectos a concurso), e que foi considerada prioritária por esta instituição, tendo finalmente, através de sistemas de engenharia hidráulica, permitido a secagem do monumento (proposta que só começou a tomar forma no centro decisor a partir de 1993 e após a primeira fase de obras já decorrida) e abrir novas e auspiciosas possibilidades de estudo e intervenção às equipas de arqueólogos, historiadores, historiadores da arte e profissionais da conservação restauro intervirem de forma sistemática e profícua. Neste capítulo, percorremos as linhas do texto com imensa curiosidade de perceber quais os acontecimentos que permitiram a tomada de posições informadas por técnicos especialistas de distintas instituições (de cultura e de engenharia) e que conduziram o IPPAR à decisão pela solução que hoje vemos: um monumento resgatado, devolvido à cidade, desafogado das águas do rio, com os múltiplos resultados das escavações arqueológicas à vista de todos, e a quantidade impressionante de material exumado já parcialmente submetido a intervenções de conservação e restauro e, em parte, exposto ao público e musealizado. O projecto, tal como planeado nas suas versões finais, sendo faseado, não está ainda completo, e, como nos informa o autor, aguardamos pelas novas fazes, menos “orgânicas” e mais virtuais.

O terceiro capítulo, dividido em cinco subcapítulos, foca-se, essencialmente, nos aspectos construtivos da igreja e das áreas conventuais, sem esquecer as construções que, por vontade da rainha e promotora das obras, foram aí erigidas: o paço da rainha, uma construção adossada à cerca monástica para nascente, que se ligava através de um arco ao hospital (de Santa Isabel) e a uma capela que se anexava a este último edifício - os três espaços ainda a carecer de escavações arqueológicas. Os capítulos sucedem-se de forma empolgante para o leitor, ao sabor das descobertas permitidas pela secagem das águas do rio e pelas intervenções que a arqueologia aí realizou, possibilitando a oportunidade de “aceder ao conhecimento de um mosteiro «perdido» e de apreciar alguns dos seus edifícios, até aqui escassamente conhecidos ou mesmo inteiramente desconhecidos”, nas palavras do autor do livro.

Entre as várias partes de que este capítulo se compõe, com ideias fundamentais e plenas de informação e novidades, gostaria de salientar algumas opções do autor, entre muitas outras também importantes, mas que, por economia de páginas, deixo à curiosidade do leitor.

Para além de um cuidado estudo comparativo entre plantas e alçados da igreja velha das clarissas de Coimbra (obra do arquitecto Domingos Domingues, também autor do claustro dionisino do Mosteiro de Alcobaça) com outras construções medievais (franciscanas e outras), bem como um aturado estudo da cabeceira do templo e até da sua antiga decoração, ou a definição clara, através da arquitectura aí presente (e das normas litúrgicas do tempo) dos espaços que eram consagrados aos laicos e aos religiosos, vários são os temas esmiuçados e ricamente ilustrados ao longo de vários capítulos, onde nos confrontamos com a realidade existente, como sabemos ter sido, e como supomos ter sido. Francisco Pato de Macedo valorizou,

ainda, como estudos dentro do estudo, a análise dos paramentos do templo através de um exaustivo registo gráfico das siglas presentes nos silhares que compõem os muros e outras peças arquitectónicas, e que nos são apresentados em valiosos anexos, bem como um estudo detalhado dos capitéis do interior da igreja e dos portais norte e sul, definindo tipologias estilísticas (algo que importa fazer, e muito, para outros edifícios medievais portugueses).

Destaco também uma novidade deste livro: a “Câmara do Tesouro”. Este pequeno espaço de forma trapezoidal, junto ao portal sul e algo escondido, nunca foi referido na bibliografia anterior (por ser desconhecido) e, com estas características, não se conhece outro exemplo nas restantes fundações mendicantes (franciscanas), ao nível do espaço europeu. As reflexões desenvolvidas pelo autor acerca dos objectos considerados mais preciosos para uma comunidade monástica (e de fundação régia) levou-o a colocar a hipótese de ser o *armarium* das clarissas de Coimbra, mais amplo do que outros existentes noutros mosteiros das diferentes ordens religiosas, ou seja, o lugar onde se guardavam, preferencialmente, os livros, por si só considerados objectos de grande preciosidade (e atendendo a vários objectos que se encontraram no subsolo da igreja e nas inumações aí presentes que indicam a presença de livros encadernados, assim como o *Livro Iluminado da Regra de Santa Clara* - um códice do século XVI que ainda se encontra na posse da Faculdade e de Letras da Universidade de Coimbra, tudo se conjuga para que aceitemos a existência de um *armarium* no mosteiro de Santa Clara-a-Velha desde época gótica. Segundo Francisco de Macedo, “(...) o *armarium* no seu todo adquiria a função de cofre, significado que a palavra também comportava em latim e que foi transportado para a Idade Média. Daí aventarmos a hipótese, que julgamos mais plausível, desta dependência ter tido a função de guardar os objectos mais valiosos, os sagrados vasos litúrgicos, as relíquias preciosas, as peças de ourivesaria e até alguns paramentos mais sumptuosos. Nesse sentido, esta enigmática dependência terá sido a câmara destinada ao tesouro” (p.566). É de se equacionar, e como bem refere o autor, que as peças de ourivesaria (sacra e outra) conhecidas como “Tesouro da Rainha Santa”, legadas pela própria ao mosteiro de Santa Clara, tivessem sido aí guardadas (hoje integram as coleções do Museu Nacional de Machado de Castro, em Coimbra).

Esta novidade constitui um ponto alto da obra, bem como o estudo que o autor dedica ao claustro do século XIV, agora visível e muito surpreendente. Confere particular atenção, entre outros aspectos fundamentais aí focados, à escultura arquitectónica trecentista do claustro, seja a dos capitéis subsistentes, muito variados na sua decoração vegetalista e em muito bom estado de conservação (que permitem estabelecer comparações com outros de construções documentadas ou atribuídas aos reinados de D. Dinis e D. Afonso IV), seja a dos fragmentos exumados do lavabo gótico do claustro, hoje parcialmente reconstruído no espaço museológico do mosteiro, e que, como demonstra o autor, têm relação directa com a arte do mestre que esculpiu os túmulos da rainha e da sua neta, destinados à igreja do mesmo espaço conventual e

que, desde o primeiro terço do século XX, se consensualizou ser mestre Pero, escultor de provável origem aragonesa.

Embora não inédito, o estudo que desenvolve sobre a capela funerária da rainha D. Isabel de Aragão é um capítulo de grande interesse, não só pela forma como perspectiva as opiniões dos diferentes autores a este respeito, mas também pelo seu entendimento deste espaço e da sua articulação com o edifício, as razões e as opções arquitectónicas da sua construção. Ou seja, como a escolha do lugar de sepultura da refundadora do mosteiro, assim como as cheias do Mondego (1331) que obrigaram à construção de um coro a meia altura da igreja para a recepção do túmulo (antes destinado ao coro da igreja), e a definição da morfologia do seu túmulo, acabaram por ter implicações no programa arquitectónico do templo monástico, que adquiriu, também, a função de panteão régio.

De salientar, e muito justamente, a especial atenção que é conferida aos sepulcros monumentais destas duas figuras da família real, avó e neta, algo que já vem na senda de estudos anteriores a que Francisco Pato de Macedo se dedicou e publicou desde a década de 90 do século passado, sem nunca abandonar o tema.

Destaco, ainda, os capítulos dedicados aos espaços menos conhecidos, isto é, desaparecidos ou praticamente desaparecidos do nosso horizonte visual, mas presentes nas memórias documentais e em alguns vestígios materiais: o paço da rainha e o hospital. Em relação ao primeiro, não queria deixar de salientar a relação que se estabelece entre a decisão de construir este novo paço (inserido num movimento/surto construtivo de arquitectura civil (de paços régios e senhoriais) durante os reinados de D. Afonso III e D. Dinis) - a que António Filipe Pimentel designou por “revolução paçã” - com a construção de paços régios junto a relevantes mosteiros da antiga coroa de Aragão (terra de origem de D. Isabel), todos de fundação e protecção régia - em especial, os paços de Santes Creus e Poblet - fundados por membros da família da Rainha Santa. A ligação aqui estabelecida faz todo o sentido ser explorada, até porque não se deverá restringir a esta construção palaciana, mas a outras iniciativas, outras empreitadas artísticas da iniciativa de D. Isabel de Aragão para a mosteiro de Santa Clara-a-Velha.

A conclusão do livro não é um texto muito longo, nem deveria ser. Na realidade, o autor vai apresentando hipóteses e algumas conclusões ao longo dos vários capítulos do livro, chegando ao final apenas com a necessidade de fazer uma breve súmula dos pontos mais relevantes do seu contributo para o estudo e conhecimento do antigo mosteiro das freiras clarissas de Coimbra. Não pode ser uma conclusão que nos deixe com o pensamento encerrado sobre o que acabámos de ler, mas um aclarar de ideias que ficam também em aberto para futuras investigações, a realizar pelo próprio, ou por outros investigadores, de diferentes áreas disciplinares, que se interessem por este singular monumento.

Carla Varela Fernandes

Béla Zsolt, *The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary*.

Central European University Press. Budapest, 2016. 339 p.,
ampliamente ilustrado con fotografías en color y en b/n.
ISBN: 978-963-7326-25-7

El origen del libro es la tesis doctoral presentada en 1998 por el prof. Zsolt en la Central European University (Budapest). Para llevar a cabo su imponente trabajo, el entonces doctorando realizó una serie de estancias en Roma, el Museo del Louvre, y Nueva York, y posteriormente, ya como doctor y profesor universitario, pudo completar su investigación en prestigiosos centros como la Villa I Tatti (The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies) y el Warburg Institute de Londres. El resultado de este largo peregrinaje intelectual, motivado en parte por la dispersión del denominado *Legionario Húngaro de los Anjou* (ca. 1330) en instituciones repartidas en dos continentes y cuatro países (Biblioteca Apostólica Vaticana, Museo del Louvre, Museo del Hermitage, Morgan Library, Metropolitan Museum, Bancroft Library [Berkeley]), es el presente estudio, que tiene el mérito reunir y organizar todos estos *membra disjecta* en una única y coherente obra, en la que se intenta dar respuesta al enigma de la composición y función de esta monumental colección hagiográfica.

Aunque textual e iconográficamente el *Legionario Húngaro* es deudor de la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine (1260-1280), la obra presenta una original ordenación de los santos a partir de una jerarquía de los mismos: Jesús-María-San Juan Bautista/ Apóstoles y Evangelistas/ Mártires/ y Santos eclesiásticos (con especial incidencia en los santos húngaros). Este sistema de jerarquización hagiográfica encuentra sus precedentes en las vidrieras de Chartres, o en la denominada Biblia de Pamplona. No obstante, para los estudios jacobeos, lo realmente excepcional del *Legionario Húngaro de los Anjou* (o *Magyar Anjou Legendarium*) es el hecho de que el manuscrito albergue un extensísimo ciclo –en origen, de 72 escenas– dedicado a Santiago Zebedeo. De ahí que en el año 2005 la Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago publicase un libro dedicado a estas imágenes firmado por Rosa Vázquez Santos, en el que se describen cuidadosamente los distintos episodios representados, así como las diferentes hipótesis sobre el encargo y función de la obra.¹ Echamos en falta, en la

¹ Vázquez Santos, Rosa, *Vida de Santiago el Mayor en el Legionario Húngaro de los Anjou (Magyar Anjou Legendarium)*, Santiago de Compostela, 2005.

amplia bibliografía manejada por Béla Zsolt, la ausencia de este estudio, si bien estamos seguros de que el autor la incorporará en sus futuros trabajos.

En todo caso, el investigador húngaro ha sido muy sensible desde los inicios de su investigación a este ciclo jacobeo, no sólo por ser el más amplio dentro del manuscrito –si exceptuamos el de Cristo–, sino también porque se trata del programa dedicado a Santiago el Mayor más extenso de toda la Historia del Arte. De hecho, este protagonismo del Apóstol ha sido relacionado por algunos estudiosos bien con el nombre del destinatario del Legendario, bien con el de su comitente. Así, se ha manejado la posibilidad que hubiese sido encargado por los angevinos húngaros para obtener el favor del papa Benedicto XII (Jacques Fournier, 1334-1342), o incluso que fuese una obra relacionada el clérigo Giacomo di Piacenza, doctor real, canciller y futuro obispo de Csanád (pp. 9-10). No obstante, el prof. Zsolt ha preferido mantener prudencia en sus conclusiones sobre este punto, ya que para él la clave del manuscrito está en la importancia que se le da en el mismo a las imágenes devocionales (Trono de Gracia, Varón de Dolores (*Imago Pietatis*)), así como la insistencia de todos los ciclos en escenas de ordenación, escuela, conversión y sacramento. Para el autor, todos estos datos constituyen indicios de que la obra fue realizada por miniaturistas boloñeses, quizás activos en Hungría hacia 1330, para un receptor que tuvo que ser un clérigo secular de la corte de los Carlos I de Anjou (1308-1342).

Aunque la extensión del ciclo jacobeo continúa, pues, siendo un misterio, es muy posible que en un futuro cercano se abran nuevas vías de investigación jacobea con respecto al manuscrito, más allá del patronímico de sus supuestos comitentes o receptores. ¿Estamos quizás ante un libro destinado a una institución dedicada a Santiago el Mayor en el contexto húngaro o croata? ¿O se trata más bien de una compilación relacionada con algún personaje de la corte húngara que peregrinó a Santiago en el primer tercio del siglo XIV y que fue especialmente sensible a coleccionar todas las imágenes relativas a la predicación, translación y milagros de Santiago? Si bien estas preguntas no tienen todavía respuesta, nos permitimos felicitar al Prof. Zsolt por su sólida y bien editada obra, la cual, estamos seguros que será punto de partida de próximas y prometedoras investigaciones jacobea.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Elías Cueto, Sagrario Abelleira, *La sede de la Real Audiencia del Reino de Galicia en Santiago de Compostela. Cinco siglos de historia urbana.*

Ed. Patrimonio de Compostela. Santiago de Compostela, 2016. 292 p., ampliamente ilustrado con fotografías en color, b/n, planos y secciones. ISBN: 978-84-617-4339-1

Se trata de una elegante y moderna publicación, muy cuidada en sus aspectos de edición e ilustración gráfica, que aborda uno de los más recientes descubrimientos en la ciudad histórica compostelana: los restos de la antigua sede de la Audiencia del Reino de Galicia. Aunque Santiago no es una de las *Ciudades Invisibles* del genial escritor italiano Italo Calvino, el hallazgo de una arcada gótico-renacentista durante las obras de rehabilitación de una casa colindante con la Capilla General de las Ánimas en 1999 podría pasar a formar parte de la *Ciudades Escondidas* que tanto regocijaron la imaginación del autor. Todavía no deja de sorprendernos hoy que después de tantos años de estudio y reflexión sobre el patrimonio compostelano y su milenaria historia, la ciudad guarde tantos secretos.

El libro es el resultado de la larga investigación emprendida consecutiva y conjuntamente por sus dos autores. En primer lugar, Sagrario Abelleira, gran experta en temas de documentación del patrimonio monumental, elaboró un primer y pionero Estudio Histórico titulado, *Casas Reales, la casa del capellán y el solar de la capilla de Ánimas en Santiago de Compostela (1999-2002)*. En segundo lugar, el arquitecto Elías Cueto, hizo de ello el tema de su tesis doctoral, leída en 2015 en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidade de A Coruña, bajo el título: *A Rúa do Camiño: Estudio Histórico y Reconstrucción Gráfica de las Casas Reales (1480-1920)*. En todo caso, la presente publicación es fruto de una fusión y revisión de ambos trabajos, en la que se aplica una visión interdisciplinar que combina la historia, el urbanismo, la historia del arte, los estudios patrimoniales y el análisis y la reconstrucción arquitectónica. El rigor y riqueza de la investigación han sido reconocidos recientemente a través de la concesión del IV Premio Domingo Fontán (2015) de la Real Sociedad Económica de Amigos del País.

El estudio supone una inmersión en la historia urbana de la ciudad en uno de sus espacios más emblemáticos: el lugar donde se elevaba, en la primera mitad del siglo XVI, el palacio de la Audiencia del Reino de Galicia, una institución establecida por los Reyes Católicos en 1480. Esta imponente serie de edificaciones, situadas a la vera del Camino Francés, dieron lugar al topónimo de *Casas Reales*. Estas, como bien se ve a través de los planos y dibujos reconstructivos publicados en el libro, se localizaban justo en el solar que hoy ocupa la Capilla General de las Ánimas, junto a la Rúa das Casas Reais, la cual supone una prolongación de la Rúa do Camiño. Con la traslación de la Audiencia a la ciudad de A Coruña, en 1564, las compostelanas *Casas Reales* pasaron a diferentes manos, principalmente al clan irlandés O' Sullivan Bear (1617) y, posteriormente, a Maria de Cores (1641), que fundó allí el Recogimiento de Niñas Huérfanas y comenzó a fraccionar las casas con objeto de mantener su obra pía. Finalmente, tras su traslado y la construcción de la Capilla General de Ánimas, se procedió a demoler la casa principal en 1784, pero para entonces la arcada gótico-renacentista del segundo patio había quedado emparedada entre una medianera entre dos de las casas alquiladas. En 1999, en unas obras en la casa del capellán de las feligresías de Santa María do Camiño, San Bieito do Campo y la Capilla General de Ánimas, sita en la actual Rúa da Algalia de Abaixo, aparecieron estos tres monumentales arcos, que nos devuelven un trazo de la Compostela del siglo XVI.

Conviene loar el trabajo de los autores por reconstruir el contexto originario de la arcada y su devenir histórico. Cabe recordar que en el libro se ofrece la primera reconstrucción gráfica de la posición, extensión y organización interna de las Casas Reales, documenta la presencia de irlandeses en la ciudad de Santiago a partir del siglo XVII, y explica el proceso de abandono y destrucción del conjunto, entre 1783 y 1920, con la creación de una serie de nuevos edificios. Todo ello se articula en cuatro etapas y se acompaña de un nutrido aparato gráfico y corpus documental. En el caso de la triple arcada, en opinión de los autores, habría formado parte del segundo patio de las Casas Reales, que comunicaba con el archivo de papeles, escritorio y almacén de documentos, detrás de la Sala Real, o espacio de la audiencia.

El libro constituye, pues, una aportación relevante a la reconstrucción de la historia, el urbanismo y el arte de la ciudad de Compostela. Más allá de su valor documental, arqueológico y artístico, esta publicación es una llamada a la importancia de recuperar la memoria de la ciudad de Santiago en su conjunto. Si bien el Camino de Santiago y su meta –la catedral– es el mayor motor y atractivo turístico de la ciudad, el fenómeno jacobeo debería ser siempre un acicate para preservar y difundir toda la riqueza monumental de Compostela en una ejemplar sinergia entre las instituciones. Este y otros descubrimientos de la vieja topografía e urbanismo compostelano son un ejemplo de la necesidad del trabajo interdisciplinar y en equipo, en el que la historia, el arte, la arqueología y las nuevas tecnologías deberían ir de la mano para explicar a locales y foráneos las etapas de una historia que, más que nunca en el caso de las *Casas Reales*, hizo camino.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Miriam Elena Cortés López, *O Manuscrito “Algunos Cortes de Arquitectura” de Francisco Antonio Fernández Sarela.*

Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2014, 278 p.
ISBN: 978-84-453-5161-1

Estamos ante un libro que presenta el doble interés de ofrecer un ensayo brillante sobre la fase final de la arquitectura barroca compostelana dieciochesca –el estilo local que habría de ser reemplazado por la nueva arquitectura de la Ilustración–, al tiempo que presenta la transcripción de una fuente histórica fundamental para el estudio de esa arquitectura autóctona, perpetuada durante siglos por medio de una práctica gremial, en la que la enseñanza en el taller y al frente de las obras pasaba directamente de padres a hijos, de maestro a discípulo, de un modo no reglado y eminentemente práctico. Un *modus operandi* en la manera de concebir edificios y de soñar urbanismo ligado a una tradición secular, que hunde sus raíces en la Edad Media y que concluirá con la irrupción en Galicia de la normativa académica procedente de las aulas de San Fernando.

El maestro de obras Francisco Fernández Sarela (Santiago, ca. 1690-ca. 1760) comenzó a trabajar desde muy joven bajo órdenes de Domingo de Andrade, maestro de obras de la catedral compostelana, y posteriormente, en 1718, en la cantería de la capilla del Pilar catedralicia, como colaborador de Fernando de Casas Novoa, obteniendo en 1726 el título de maestro de Arquitectura, con el que se emplea en la construcción y remodelación de viviendas, y llegando en su madurez, en 1733, a desempeñar el cargo de maestro de obras de la ciudad de Santiago. Compiló hacia 1740 –según nota del propio autor, que reconoce haber terminado el manuscrito en ese año– una normativa pragmática que estaba en circulación en los talleres de arquitectura de la ciudad de Santiago y de buena parte de la Galicia de la primera mitad del siglo XVIII.

Sus fuentes para redactar el texto y dibujar los ejemplos que deseaba perpetuar –conservado en el Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago de Compostela– eran las propias de esos talleres, junto con algunos textos ilustrados muy difundidos en la época; es decir, Francisco Sarela compiló ideas de fray Lorenzo de San

Nicolás, a través de su *Arte y Uso de la Arquitectura*, con las indicaciones escritas y los dibujos que sirvieron a maestros como Andrade y Casas Novoa a construir sus grandes obras, o buscó inspiración y estímulo para sus geometrías –modelos e indicaciones– en piezas maestras como las escaleras de caracol de Bonaval y la propia capilla del Pilar, donde sirvió bajo órdenes del autor de la fachada del Obradoiro. Aunque no redactó un tratado de arquitectura al uso, el manuscrito tampoco debe ser calificado como modesto cuaderno de apuntes sobre el corte de la piedra, pues, a ojos de la autora, Francisco Sarela se nos muestra como arquitecto humanista, sugere interpretación basada en las fuentes escritas –la tratadística de fray Lorenzo de San Nicolás y el tratado de bóvedas de Juan de Torixa– en las que basó las ideas que expresa en su obrita y que completan la recopilación de ejemplos extraídos de la arquitectura construida en la ciudad.

El apéndice documental del libro cuenta con todos los contenidos gráficos –textos y dibujos– del original *Algunos Cortes de Arquitectura*, con la digitalización del manuscrito y su transcripción. Un cuaderno que, pese a su peculiar estructura, se nos desvela como auténtico libro de recetas dispuesto con afán didáctico y práctico, sin ningún tipo de especulación, con el noble objetivo de facilitar el aprendizaje y la práctica de la construcción a futuros maestros de obra. Con las concisas explicaciones de Francisco Sarela, escritas con letra clara de buen escribano, se van desgranando los ejemplos de un repertorio formal básico, apoyado en la geometría precisa de unos dibujos basados en la experiencia, no en la especulación teórica, adecuados para la realización de vanos, arcos, bóvedas, cúpulas, escaleras de caracol, pináculos, etc.

Estamos, en definitiva, ante una obra esencial en varios aspectos, muy útil para conocer el modo de trabajar de los maestros de obra gallegos del *Ancien Régime*, pero también para comprender mejor cómo se pudo cubrir, desde el punto de vista técnico, la ciudad de Santiago de ese manto de edificios barrocos que caracteriza en buena medida su identidad. No es sólo un libro clave para el estudio de la arquitectura barroca compostelana del siglo XVIII, y de la extensión de su influencia en el territorio gallego, sino que además es en sí mismo una fuente para historiadores del arte y de la cultura interesados en la transmisión y difusión de unos elementos y modelos constitutivos de una estética local y genuina que, por su calidad constructiva y su monumentalidad, define la imagen barroca de una ciudad universal como Santiago de Compostela.

Francisco Singul