

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. VII. 2016. 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. VII. 2016. 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 Exeter – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido);
Manuel Antonio Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona – España,
Spain, España); Klaus Herbers (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*,
Alemania); Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela – España,
Spain, España); Segundo L. Pérez López (Catedral de Santiago de Compostela – España,
Spain, España); Robert Plötz (Universität Würzburg – Alemania, *Germany*, Alemania);
Adeline Rucquoi (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*,
Francia).

Consejo científico / *Scientific Board* / Consello Científico

Mercedes Brea (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España);
Wendy Childs (University of Leeds – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido);
José Antonio Corriente Córdoba (Universidad Pública de Navarra – España, *Spain*,
España); Jose Manuel Díaz de Bustamante (Universidade de Santiago de Compostela –
España, *Spain*, España); Josefina Gómez Mendoza (Universidad Autónoma de Madrid –
España, *Spain*, España); Domingo González Lopo (Universidade de Santiago de
Compostela – España, *Spain*, España); George Greenia (College of William and Mary,
Virginia – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); Jan van Herwaarden (Erasmus
Universiteit Rotterdam – Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); Humbert Jacomet
(Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d’Auvergne –
Francia, *France*, Francia); Gabor Klaniczay (Central European University of
Budapest – Hungría, *Hungary*, Hungría); Arlindo de 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 EXCHANGE /
REDACCIÓN E INTERCAMBIO

AD LIMINA

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

Tanto este número de la revista como los anteriores se pueden adquirir en la librería *on line* de la Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal/>

Both this edition of the magazine and the previous editions can be acquired at the online bookshop of the Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal/>

Tanto este número da revista coma os anteriores pódense adquirir na librería *on line* da Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal/>

cultura.xacobeo@xacobeo.org
www.caminodesantiago.gal

© 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 a 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

*Apóstol Santiago. Iglesia de Santa Maria del Casale (Brindisi), contrafachada, inicios del siglo XIV.
Fotografía: Rosanna Bianco.*

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Manuel Antonio Castiñeiras González

Presentación

–13–

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Victoriano Nodar Fernández

Universidade de Santiago de Compostela

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

A possible representation of Saint James the apostle in a capital of Santiago's cathedral, sheds to light the sermons of the Liber Santi Iacobi

Unha posible representación do apóstolo Santiago nun capitel da catedral de Santiago de Compostela á luz dos sermóns do *Liber Sancti Iacobi*

–17–

Juan Antonio Olañeta Molina

Universitat de Barcelona

Modelos, programas e interpretación de la representación de Daniel en el foso de los leones como imagen alegórica de Cristo Triunfante en algunos hitos de la ruta jacobea

Models, programs and interpretation of the representation of Daniel in the lions' den as an allegorical image of Triumphant Christ in some milestones of the St. James's Way

Modelos, programas e interpretación da representación de Daniel na foxa dos leóns como imaxe alegórica de Cristo Triunfante nalgúns fitos da ruta xacobeá

–43–

Rosanna Bianco

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

La Puglia nel camino de Santiago.

Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella in Puglia

Apulia en el Camino de Santiago.

Culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia

Apulia in the Way of Saint James.

Cult and Iconography of Saint James of Compostela in Apulia

Apulia no Camiño de Santiago.

Culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia

–83–

Marta Ameijeiras Barros

The University of Edinburgh

*Mapping the cult of St James the Great in England during the Middle Ages:
from the second half of the 11th century until the middle of the 14th century*

Trazando el culto de Santiago el Mayor en Inglaterra durante la Edad Media:
desde mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XIV

Trazando o culto a Santiago o Maior en Inglaterra durante a Idade Media:
desde a segunda metade do século XI ata mediados do século XIV

–113–

Miriam Elena Cortés López

Universidade de Santiago de Compostela

Ante las puertas del apóstol.

Las escalinatas de las plazas de A Quintana y As Praterías, en Santiago de Compostela

In front of the doors of the Apostle.

The staircases of Quintana and Praterías squares, in Santiago de Compostela

Ante as portas do apóstolo.

As escalinatas das prazas da Quintana e das Praterías, en Santiago de Compostela

–167–

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIÓNS

Maria Rosaria Natoli / Carles Sánchez Márquez

Giuseppe Arlotta (ed.).

De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken

–191–

Manuel Antonio Castiñeiras González

Klaus Herbers, Hans Christian Lehner (eds.),

*Unterwegs im Namen der Religion II/ On the Road in the Name of Religion. II.
Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien/
Ways and Destinations in Comparative Perspective –Medieval Europe and Asia*

–199–

Manuel Antonio Castiñeiras González

Claudia Alraum, Andreas Holdonner, Hans-Christian Lehner,

Cornelia Scherer, Thortsen Schlauwitz, Veronika Unger (eds).

Zwischen Rom und Santiago. Festschrift für Klaus Herbers zum 65. Geburtstag

–203–

Simon Barton
James D'Emilio (ed.)
*Culture and Society in Medieval Galicia:
A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*

–205–

Robert Plötz
Bern Nicolai, Klaus Rheidt (eds.),
*Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche
Repräsentation in neuer Perspektive*

–211–

Alison Stones
Edición y traducción de Kevin R. Poole
*The Chronicle of Pseudo-Turpin. Book IV of the Liber Sancti Jacobi
(Codex Calixtinus)*

–223–

Adeline Rucquoi
Julio Vázquez Castro (edición y estudio)
*La peregrinación a Santiago de Diego de Guzmán.
Diario inédito de 1610*

–229–

Manuel Antonio Castiñeiras González
Maria José Azevedo Santos
As regras da Regra de Santa Clara. Códice do século XVI

–233–

Manuel Antonio Castiñeiras González
Coord. Luísa Penalva
O Tesouro da Rainha Santa. Imagem e poder

–235–

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.

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.

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 cinguirse 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.

El lector de este nuevo volumen de *Ad Limina* se encontrará con la paradójica sorpresa de que el número de reseñas de libros dedicados al fenómeno de la peregrinación –nueve– supera al de los artículos de investigación. Ello es debido al auge, en todo el mundo académico, de publicaciones dedicadas a temas jacobeos o que tratan de analizar la importancia de la peregrinación en las distintas religiones y culturas del mundo. El Consejo de Redacción de la revista, muy sensible al fomento y difusión de la investigación sobre estas temáticas, quiere reconocer, con la inclusión de esta serie de recensiones, los esfuerzos que últimamente se han hecho, a este respecto, no solo en Galicia, sino también en otros lugares, como Italia, Alemania, Suiza, Portugal o Estados Unidos. Somos conscientes de que seguramente existan otros libros que no hemos recensionado, por ello invitamos a los autores a que nos hagan llegar sus publicaciones, para que en el próximo número la comunidad científica jacobea tenga debida noticia de sus pesquisas y hallazgos.

Por otra parte, como viene siendo habitual, la revista *Ad Limina* publica una selección de trabajos inéditos –sometidos al sistema del *double-blind review*–, que suponen un gran avance en el estado de nuestros estudios. Así, el doctorando Victoriano Nodar Fernández (Universidad de Santiago) propone identificar el busto de un apóstol representado en uno de los capiteles de brazo norte del transepto de la catedral compostelana con una figuración de Santiago el Mayor. Dicha atribución se basa, fundamentalmente, en dos argumentos: la situación privilegiada del mismo en el pórtico interior de la primitiva *porta francigena* –acceso por excelencia a principios del siglo XII de los peregrinos a la basílica jacobea–, así como por la serie de capiteles que lo acompañan, cuya decoración vegetal y animalística se convierte en una metáfora de los vicios que el Apóstol ha de extirpar y del sentido penitencial de la peregrinación, tal y como se lee en algunos sermones del *Calixtino*. Por su parte, el también doctorando Juan Antonio Olañeta Molina (Universitat de Barcelona) aborda un tema clásico de la iconografía cristiana –Daniel en el foso de leones–, el cual gozó no solo de una nutrida representación en las rutas jacobeanas francesas –Vézelay, Arles, Poitiers, Burdeos–, sino también en el denominado Camino Francés peninsular. Su análisis se centra en demostrar que en las representaciones de este tema en Saint-Sernin de Toulouse, La Daurade, el claustro de Moissac y St-Eutrope de Saintes, dicho profeta, para hacer patente su carácter de prefiguración, adopta el gesto de Cristo Triunfante. El autor incluye, además, una referencia al polémico Daniel de la base del parteluz del Pórtico de la Gloria, que él entiende vinculado al Cristo Triunfante del tímpano, así como a posibles rituales de juicio y ordalía.

Una vez más, la región italiana de Apulia es objeto de estudio por parte de Rosanna Bianco (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”). La autora, que está a punto de editar un libro sobre el fenómeno jacobeo, traza en su artículo las principales rutas y lugares de culto de Santiago en Apulia, con especial atención a las ciudades portuarias. Por su novedad destacan sus referencias a la tradición jacobea en Monopoli, en cuya catedral se conservan dos soberbios cuadros barrocos relativos a la vida y leyenda de Santiago, así como su análisis de los frescos trecentistas de

temática jacobea en Santa Maria del Casale (Brindisi), que Rosanna Bianco vincula con la Compostela de Berenguel de Landoria. Igualmente elocuente del impacto del Apóstol y su peregrinación en Europa es el trabajo de Marta Ameijeiras Barros (The University of Edinburgh), quien presenta, por primera vez, la cartografía y el censo de las iglesias con dedicación a Santiago en Inglaterra entre los siglos XI y XIV. Se trata de una contribución preliminar que le permitirá en el futuro llegar a algunas conclusiones sobre la distribución y carácter de estas advocaciones en relación o no a la peregrinación compostelana y sus puertos, así como al posible papel desempeñado por los normandos en la promoción del culto jacobeo. Por último, el urbanismo de las plazas compostelanas de A Quintana y As Praterías es tratado por Miriam Elena Cortés López (Universidade de Santiago) desde una perspectiva histórica, funcional y simbólica. La autora, que analiza en detalle el origen y evolución de ambos espacios urbanos, destaca el valor de sus escalinatas en el flujo de la vida de la ciudad, pero también en la definición del entorno catedralicio como monte sagrado.

Tal y como he anunciado al principio, el número se cierra con una nutrida serie de reseñas que demuestran la actualidad de las investigaciones centradas en temas compostelanos, jacobeos o de las peregrinaciones en general. De estas publicaciones me permito destacar, por lo que suponen de proyección y reconocimiento internacional de los estudios jacobeos, los volúmenes-homenaje dedicados tanto al Profesor Paolo Caucci, Presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago y director de la revista *Ad Limina*, como al Profesor Klaus Herbers, destacado miembro del Comité e ilustre medievalista.

Una vez más, el espíritu de trabajo colectivo, la generosidad y el entusiasmo de muchas personas –autores, *referees*, traductores y técnicos del Xacobeo y Turismo– han permitido editar este número. Gracias a todos ellos, pero, en especial, a Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, por conceder a la promoción de la investigación jacobea este lugar privilegiado. Esperamos que este año 2016, distinguido como Año Jubilar Extraordinario de la Misericordia, propicie también estudios y publicaciones sobre Compostela, el Camino de Santiago y la peregrinación que podamos recoger y dar a conocer en el próximo número.

Manuel Antonio Castiñeiras González
Coordinador del número VII de la Revista *Ad Limina*

Artículos

Articles

Artigos

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*

Victoriano Nodar Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: Entre los capiteles que ornán el último tramo del transepto norte de la catedral de Santiago de Compostela se encuentra uno en el que puede reconocerse una efigie del apóstol Santiago. Se apoya esta interpretación, en primer lugar, en el análisis de la iconografía del Apóstol en la basílica compostelana durante el siglo XII. En segundo lugar, en la atención al contexto espacial en el que aparece, un pórtico interior inmediato a la puerta norte de la catedral. Por último, en el contexto programático en el que se integra junto con otros capiteles historiados que decoran este espacio postliminar y para el que se proponen, como base textual, ideas recogidas en las homilías del *Liber Sancti Iacobi*.

Palabras clave: Catedral de Santiago de Compostela, iconografía de Santiago, *Liber Sancti Iacobi*, selva, paisaje épico, paisaje ideal, bestiario.

A possible representation of Saint James the apostle in a capital of Santiago's cathedral, sheds to light the sermons of the Liber Santi Iacobi

Abstract: Among the decorative capitals of the Santiago de Compostela's cathedral, there is one at the end of the south transept nave, that can be identified as the image of Saint James apostle. On the one hand, this interpretation is supported by the studies of the iconography of the Apostol of the XII thc. On the other hand, the location where it is represented, an inner portico, located just behind of the north gate of the cathedral, has been taken into account. The third reason is the context in which it has been built in, together with other historiated capitals, and all as being part of the whole decoration of this postliminal space. The purpose is based on the sermons written in the *Liber Sancti Iacobi*.

Key words: Santiago de Compostela's cathedral, Santiago's iconography, Liber Santi Iacobi, Selva, epic scenery, ideal scenery, Bestiary.

Unha posible representación do apóstolo Santiago nun capitel da catedral de Santiago de Compostela á luz dos sermóns do *Liber Sancti Iacobi*

Resumo: Entre os capiteis que ornan o último tramo do transepto norte da catedral de Santiago de Compostela atópase un no que pode recoñecerse unha efixie do apóstolo Santiago. Apóiase esta interpretación, en primeiro lugar, na análise da iconografía do Apóstolo na basílica compostelá durante o século XII. En segundo lugar, na atención ao contexto espacial no que aparece, un pórtico interior inmediato á porta norte da catedral. Por último, no contexto programático no que se integra xunto con outros capiteis historiados que decoran este espazo postliminar e para o que se propoñen, como base textual, ideas recollidas nas homilías do *Liber Sancti Iacobi*.

Palabras clave: Catedral de Santiago de Compostela, iconografía de Santiago, *Liber Sancti Iacobi*, selva, paisaxe épica, paisaxe ideal, bestiario.

A la nómina de representaciones iconográficas del apóstol Santiago en la catedral de Santiago de Compostela durante el esplendoroso periodo románico se podría añadir un capitel situado en el transepto norte de la basílica que, hasta ahora, ha pasado relativamente desapercibido para la historiografía del edificio y la imagen de Santiago, esta última todavía en gestación en los primeros años del siglo XII (fig.1)¹. En el año 1938 G. Gaillard lo citaba entre el elenco de capiteles del transepto, identificando su representación como un “buste d’apôtre”², del que M. Durliat, años después, se preguntaba “s’agit-il de Saint-Jacques?”³.

Para responder a esta pregunta es necesario, en primer lugar, hacer un análisis iconográfico del capitel en cuestión. Este responde a la tipología típica de capitel vegetal, tan utilizado por el taller de escultores de la catedral durante la prelación del arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140): gruesas hojas con enveses de palmetas de perfiles recortados y ejes hendidos se organizan simétricamente sobre la cesta marcando las líneas de fuerza del capitel. Entre ellas, en la cara central llama nuestra atención, por su posición frontal y por la medida de su *gestus*, una figura nimbada que señala el libro que porta con su mano izquierda. Tanto su pelo como su barba destacan por la plasticidad de los mechones rizados con los que se organizan. Viste una túnica de amplio escote que provoca pliegues arqueados sobre el pecho, visibles bajo el grueso manto que porta sobre los hombros y que cubren también los brazos. Este mismo esquema

1 Debo mi agradecimiento a Simón Vázquez, autor de la mayoría de las magníficas fotografías que ilustran este texto, y a la Fundación Catedral de Santiago, que ha facilitado, con su desinteresada colaboración, su realización en el interior de la basílica.

2 Gaillard, G., *Les débuts de la sculpture romane espagnole. León, Jaca, Compostelle*, Paris, 1938, p. 181.

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



Fig. 1. Capitel con el Apóstol Santiago, detalle. Pórtico interior norte, pilar central. Catedral de Santiago de Compostela (ca. 1100-1110). Foto: Simón Vázquez.

de figura hierática vestida “a la antigua” mostrando un libro en la cesta de un capitel lo encontramos, poco antes de 1100, en la basílica de Saint-Sernin de Toulouse, fábrica estrechamente emparentada con la compostelana⁴ (fig. 2). Concretamente, en un capitel de pilastra situado en el muro de cierre del transepto sur en el que, sobre el fondo liso de la cesta, M. Durliat reconoció también la representación de un apóstol⁵. La principal novedad que aporta nuestro capitel con respecto a esta composición tolosana, más tradicional, es el formato de la figura que se corta a la altura de los muslos. Con esta solución se consigue una figura más monumental, cuya fuerza expresiva se concentra en lo esencial para su identificación como un santo por parte del espectador, esto es, la cabeza nimbada y el gesto de señalar el libro. Este recurso no es exclusivo de este capitel sino que contemporáneamente fue utilizado por el mismo taller en los ángeles que portan motivos litúrgicos, martiriales y *vela alexandrina* en las columnas marmóreas de la puerta de las Platerías con el mismo interés por hacer comprensible el mensaje al espectador que entonces promulgaba la Reforma gregoriana⁶. En estas mismas columnas encontramos la clave que nos permite identificar la figura del capitel con un apóstol. En las dos de los extremos el denominado maestro de la Traición esculpió un apostolado cuyas figuras, esta vez de cuerpo entero, presentan la misma iconografía de nuestro personaje, al ir cubiertos también con amplias vestiduras, tener la cabeza nimbada y llevar como atributos libros que, en ocasiones, también señalan con el dedo índice extendido. A estas coincidencias de tipo iconográfico habría que añadir las de tipo estilístico ya que los rasgos que presenta permiten asignarlo a la producción del mismo maestro de la Traición⁷.

Parece claro, por tanto, que se trata de la representación de un apóstol, pero ¿por qué identificarlo con Santiago?

La imagen de Santiago

Para responder a esta pregunta debemos, en primer lugar, analizar otras representaciones contemporáneas de Santiago cuya iconografía, todavía en gestación en estas primeras décadas del siglo XII, nos muestra a un Apóstol sin los atributos que más

4 La obra del transepto de Saint-Sernin de Toulouse, más avanzada que la de Compostela, debía ya de estar rematada para la solemne consagración de la iglesia y de su altar mayor del año 1096, cfr.: Cazes, D., Cazes Q., *Saint-Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef-d'œuvre de l'art roman*, Graulhet, 2008, p. 72 y 175-176.

5 Durliat, M., *op. cit.* 1990, p. 113.

6 Castiñeiras González, M.A., “La Catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual”, en *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, Santiago de Compostela, 2000, p. 66-68.

7 El acusado bulto de la figura, el pelo voluminoso en mechones, los grandes bigotes y los paños de pliegues gruesos son algunas de las características de este maestro. Para un análisis de la filiación artística de este escultor y sus obras dentro del taller del transepto catedralicio *vid.*: Castiñeiras González, M.A., “*Didacus Gelmirus*, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán-Santiago de Compostela, 2010, p. 78.



Fig. 2. Capitel con apóstol. Basílica de Saint-Sernin, Toulouse. Foto: Michel Escourbiac.

adelante serán habituales. Íntimamente relacionado con este capitel, por las coincidencias estilísticas y cronológicas ya reseñadas, está el Santiago con vestimentas sacerdotales de la columna de mármol izquierda de la puerta de las Platerías que, como el del capitel, también aparece nimbado y señalando un libro cerrado que lleva

en su mano izquierda⁸ (fig. 3). Es el mismo tipo que se siguió empleando hacia 1137-1140 en la ilustración del folio 4r del *Liber Sancti Iacobi*, en la que el artista plasmó un Santiago cristomimético⁹ que se presenta como el ejemplo existente más próximo a la iconografía de la figura de nuestro capitel¹⁰ (fig. 4). Todos ellos responden por igual a la necesidad de creación de una imagen para el Apóstol, uno de los pilares fundamentales del complejo programa de enaltecimiento de la sede compostelana y su carácter apostólico durante la prelación de Diego Gelmírez¹¹.

La imagen en el espacio: ciborios y portales

En segundo lugar, debemos atender a la situación del capitel dentro de la topografía sagrada de la catedral románica ya que puede ser útil no solo para la identificación del personaje representado en él como Santiago sino también para su función en ese espacio concreto. Lo encontramos así en el pilar central del extremo norte del crucero en correspondencia con el machón que separa los dos accesos de la puerta norte de la basílica, la antigua *Porta Francigena*, acceso privilegiado de los peregrinos al santuario desde su construcción en los primeros años del siglo XII. Entonces, el visitante que la traspasase se encontraba en un espacio formado por la continuación de las naves laterales a modo de un pórtico interior que actuaba como intermediario entre el exterior y la gran nave central del transepto (fig. 5). La impresión de espacio transitorio se acentúa todavía más en esta parte norte debido a los escalones que descienden a la nave y que fueron necesarios para salvar la distinta cota del terreno entre la antigua plaza del *Paradisus* y el interior del templo. La prueba de que tanto este espacio como el adyacente a la puerta meridional eran percibidos como áreas

8 Para la identificación de este apóstol con Santiago *vid.*: Moralejo Álvarez, S., "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", en *Atti del Convegno Internazionale di studio, Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella toscana medioevale*, Nápoles, 1984, p. 260, y Castiñeiras González, M.A., "Un adro para un bispo: modelos e intención na fachada das Praterías", *Semata*, vol. 10 (1998), p. 240.

9 S. Moralejo había llamado la atención sobre la compleja red de préstamos iconográficos no solo de la figura de Cristo sino también de Santiago el Menor en este periodo de formación de la imagen de Santiago. De hecho, el libro es un atributo que, en principio, no correspondería al apóstol Santiago por no ser autor de ningún texto bíblico. Sin embargo, la confusión que existía en la Compostela del siglo XII entre Santiago el Mayor y el Menor, autor, este último, de la *Epístola de las Doce Tribus*, hizo que aquel adoptase este atributo. A este respecto *vid.*: Moralejo Álvarez, S., *op. cit.*, 1984, 264. Stones, Alison, "Ilustración en el Códice Calixtino", en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán-Santiago de Compostela, 2010, p. 142-145.

10 Recordemos que hemos perdido al menos otras cinco representaciones de Santiago, todas ellas correspondientes a las empresas artísticas patrocinadas por Diego Gelmírez y de las que solamente quedan rastros textuales en el *Liber Sancti Iacobi* y en la *Historia Compostellana*: Moralejo Álvarez, S., *op. cit.*, 1984, 261 y nota 30.

11 López Alsina, F., "Diego Gelmírez, la raíces del *Liber Sancti Iacobi* y el Códice Calixtino", en *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, López Alsina, F., Monteagudo, H., Villares, R., Yquiedo Perrín, R. (coords.), Santiago de Compostela, 2013, p. 313-315.



Fig. 3. Columna con apóstoles, puerta de las Platerías. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.



Fig. 4. Apóstol Santiago. *Liber Sancti Iacobi*, folio 4r. Archivo de la Catedral, Santiago de Compostela.
Foto: Tino Martínez.



Fig. 5. Transepto norte, pórtico interior. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

diferenciadas por la audiencia del siglo XII la encontramos en la famosa Guía del Peregrino del *Códice Calixtino*, concretamente en el pasaje en el que trata “De la medida de la Iglesia” (V, 9):

In maiori navi, triginta unus minus pilares habentur, quatuordecim ad dexteram, totidemque ad levam, et unus est inter duos portillos deintus, adversus aquilonem, **qui ciborios separat**. In navibus vero crucis eiusdem ecclesie, a Porta videlicet Francigena usque ad meridianam, viginti et sex habentur pilares, duodecim ad dexteram, totidemque ad levam, quorum duo ante valvas intus positi, **ciborios separant et portillos**¹².

En la nave mayor hay veintinueve pilares, catorce a la derecha y otros tantos a la izquierda, y hay uno dentro entre las dos puertas frente al aquilón, **que separa los ciborios**. A su vez en las naves del crucero de la

12 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 9, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed.), Santiago de Compostela, 1998, 251.

misma iglesia, a saber, desde la puerta Francesa hasta la del mediodía, hay veintiséis pilares, doce a la derecha y otros tantos a la izquierda, y dos colocados dentro de las puertas, que separan los *ciborios* y los portales¹³.

El redactor de la “guía” del *Calixtino* utiliza, sin ninguna duda, el término *ciborio* para referirse a un espacio cubierto, privilegiado y diferenciado. De hecho, es exactamente el mismo vocablo que usa también cuando se refiere a las arquivoltas de la puerta de las Platerías¹⁴ y al baldaquino que cubría y destacaba como el lugar más relevante de la iglesia al altar mayor construido por Diego Gelmírez¹⁵. Además de esto, el uso que a posteriori se dio a estos “ciborios” redonda también en su diferenciación dentro del espacio catedralicio ya que, en el caso de la puerta meridional, fue allí donde se instaló el baptisterio y, en el caso que nos ocupa, el de la puerta norte, el panteón real¹⁶. Hoy en día la percepción de esta idea de pórtico interior todavía es posible a pesar de que este espacio se encuentra muy transformado por la presencia tanto del enorme burladero dieciochesco que ocupa buena parte de los dos tramos centrales, como de las capillas que se instalaron en los tramos extremos y que, con sus retablos, contribuyeron a oscurecer un espacio originalmente más diáfano.

En este contexto topográfico la lógica invita a pensar que este apóstol representado en un capitel del pilar que centra este espacio sea Santiago, el cual, como patrón del santuario, recibe a los fieles. Esta idea de bienvenida del santo titular no es exclusiva de Santiago sino que también fue utilizada, con mayor o menor desarrollo, en otros santuarios de peregrinación contemporáneos de área francesa como Sainte-Foy de Conques –en su portal occidental (ca. 1100)– o Saint-Sernin de Toulouse –en el relieve del friso de la puerta sur del transepto o Porte des Comtes (ca. 1090)–. Es, además, una idea que en Compostela alcanzará su mayor desarrollo décadas después en el extremo occidental de la basílica, donde un Santiago, que apoya su mano derecha en un báculo en tau –atributo por antonomasia de los arzobispos de Compostela–, recibe a los fieles desde la posición privilegiada del parteluz del Pórtico de la Gloria.

13 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 9, Moralejo, A., Torres, C. y Feo, J. (ed.), Santiago de Compostela, 2004, 591.

14 “En el mismo pórtico hay once columnas, [...] la undécima en cambio está entre las dos entradas separando los *ciborios*”, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 9, Moralejo, A., Torres, C. y Feo, J. (ed.), Santiago de Compostela, 2004, p. 597.

15 “El *ciborio* que cubre este venerado altar está admirablemente decorado por dentro y por fuera con pinturas y dibujos y con diversas imágenes”, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 9, Moralejo, A., Torres, C. y Feo, J. (ed.), Santiago de Compostela, 2004, p. 591.

16 Moralejo Álvarez, S., “¿Raimundo de Borgoña († 1107) o Fernando Alfonso († 1214)? Un episodio olvidado del Panteón Real compostelano”, en *Galicia en la Edad Media*, Madrid, 1992, p. 161-179.

Santiago y las zarzas de los vicios

En tercer lugar, para arrojar más luz sobre la figura de este capitel debemos atender al contexto programático en el que se inserta y del que, como veremos, es un eje fundamental. De hecho, en el espacio en el que sitúa se detecta un especial énfasis en la decoración escultórica de los capiteles, un interés que se diluye en el resto del espacio del transepto que denota una preferencia del taller por los modelos vegetales seriados¹⁷. La extraordinaria concentración de capiteles figurados en este pórtico interior de la *Porta Francigena* –ocho en total– hace pensar en un plan establecido con una intencionalidad simbólica que va más allá de la mera decoración de un espacio. Así, encontramos una completa fauna formada por leones, águilas y monstruos de formas fantasmagóricas, en medio de la cual, puede aparecer también la figura humana. En la mayoría de los casos, estas figuras “habitan” en un espacio, formado por la cesta del capitel, que aparece cubierto por una serie de intrincados tallos vegetales sin hojas que, sin duda, contribuyen a la unidad compositiva y de significación. Este motivo, auténtica constante en el taller de escultores del transepto, estaba siendo utilizado también contemporáneamente en el exterior de este espacio, en la antigua puerta norte, concretamente en las columnas de mármol que decoraban las jambas de sus desaparecidos portales, entre las cuales encontramos una en la que se representó el tema de la viña devastada¹⁸.

Tanto en estas columnas como en los capiteles que estamos comentando, estos tallos forman un ambiente vegetal que no es otra cosa que la *selva* del paisaje épico y moral de la más pura tradición clásica¹⁹. Este tipo de naturaleza salvaje será retomado por la epopeya heroica medieval en obras como *Parsifal*, *Los caballeros de la tabla redonda*, el *Roman de Thèbes*, o el *Cantar de Mio Cid*, donde se convierte en un auténtico telón de fondo para la acción. A este respecto, resulta muy sugerente, como ejemplo plástico de este uso, la aparición de este tipo de paisaje como fondo de la escena épica representada en otra de las columnas marmóreas que pertenecieron también al conjunto de la *Porta Francigena*. Siguiendo esta tradición clásica, el paisaje que correspondía para una epopeya –sea la leyenda de Tristán, como afirmaba S. Moralejo, o el mito de Ulises, como recientemente ha expuesto F. Prado-Vilar– es el paisaje épico caracterizado por una vegetación agreste magníficamente plasmada por el escultor mediante las zarzas que rodean las escenas²⁰.

17 Mathews, K.R., *They wished to destroy the temple of God: Responses to Diego Gelmírez's cathedral construction in Santiago de Compostela, 1100-1140*, Chicago, 1995, 145-147. Esta autora afirmó que, efectivamente, sólo un cuarto de los capiteles del transepto eran figurativos y que se concentraban sobre todo en los extremos norte y sur del transepto.

18 Actualmente esta columna se encuentra expuesta en el Museo Catedral de Santiago junto con otra, también interesante para el tema que nos ocupa, en la que se representan *putti* vendimiadores que remiten a modelos romanos de la misma época: Castiñeiras González, M.A., “Fragmento de fuste con *putti* vendimiadores”, en *Lucas de Peregrinación*, Santiago de Compostela, 2003, p. 150-154.

19 Curtius, E.R., *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. I, México, 1981, p. 286-289.

20 Las dos lecturas de las escenas representadas en este fuste se pueden encontrar respectivamente en: Moralejo

Este tema recibió una temprana *interpretatio christiana* de la mano de san Agustín (354-430), quien al glosar el salmo 95 en su obra *Enarrationes in psalmos* utiliza la idea de la *silva daemonum* para describir el lugar agreste donde Cristo se dispone a construir su casa, extirpando las zarzas, sede del mal²¹. Esta idea de una naturaleza inculta y hostil fue posteriormente utilizada por la literatura homilética como sugerente imagen de un mundo terrenal lleno de tentaciones que hacen caer al hombre en el pecado. Sirva como ejemplo uno de los sermones del abad Pedro de Celle (1115-1183) en el que el autor habla, de forma metafórica, de la venida de Cristo al mundo para rescatar a los hombres presa del pecado: *O Sion, ecce rex tuus in silva grandi et spatiosa atque condensa gehennali, bestiolas capere venit*²². El espacio en el que habitan lo describe como una gran *silva* infernal llena de bestias de presa. Esta misma asociación entre naturaleza agreste y pecado la encontramos, en un contexto compostelano, en el autor del sermón *Adest nobis*, del *Liber Sancti Iacobi*, un texto compuesto entre 1105 y 1110, es decir, contemporáneamente a la construcción y decoración del transepto, para la festividad de Santiago del 25 de julio²³:

Et velut terrarum cultor post dispersum semen terram non adferentem fructum quasi sterilem usque ad tempus dimittit, et ipsa incipit profumento **spinis et vepres** germinare, sic Deus humanum genus permisit **involui vepribus viciorum** quia mandata eius subintrare noluit. Sic enim post perpetratum delictum ei pollicitum fuit a Domino: Cum operatus fueris terram, non dabit fructus suos, sed **spinis et tribulos germinabit tibi** (Gn. 3,18)²⁴.

Y como el cultivador de la tierra abandona como estéril por algún tiempo el campo que después de esparcida semilla no da fruto, y éste empieza a criar en vez de trigo **espinos y zarzas**, así permitió Dios que el género humano fuese **envuelto por las zarzas de los vicios**, porque no quiso someterse a los mandatos de Dios. Porque así le fue prometido por el Señor después de perpetrado el delito. Cuando hayas trabajado la tierra no dará sus frutos, sino que **“te criará espinos y abrojos”** (Gn. 3, 18)²⁵.

Álvarez, S., “Fuste historiado con leyenda épica (Tristan?)”, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, p. 382-384, y en Prado-Vilar, F., “Nostos: Ulises, Compostela y la ineluctable modalidad de lo visible”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milán-Santiago de Compostela, 2010, p. 260-269. Sobre este debate, véase la reciente aportación de Castiñeiras González, M.A., “The Romanesque Portal as Performance”, *Journal of the British Archeological Association*, vol. 168 (2015), 1-33, espec. p. 17-19.

21 San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, XCV, Migne, J.P., *Patrologia Latina*, vol. XXXVII, cols. 1230-1231.

22 Petri Cellensis, *Sermones, Sermo XLII, De resurrectione Domini*, Migne, J.P., *Patrologia Latina*, vol. CCII, col. 773. Citado por Frugoni, Ch., “Alberi (in Paradiso Voluptatis)”, *L’ambiente vegetale nell’alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo*, vol. XXXVII, n°II, Spoleto (1990), p. 734.

23 López Alsina, F., *op. cit.* 2013, p. 333-334.

24 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed.), Santiago de Compostela, 1998, p. 44.

25 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Moralejo, A., Torres, C., y Feo J., (trad.), Santiago de Compostela, 2004, p. 81.



Fig. 6. Capitel con leones entre lianas vegetales, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

Esta identificación de las zarzas con los vicios es una imagen alegórica que no escaparía tanto a un auditorio religioso familiarizado con este tipo de textos como a uno laico que, en su cotidianeidad, convivía con un entorno natural donde los frondosos bosques plagados de peligros eran una realidad más que temible²⁶. Unos peligros materializados en bestias salvajes como osos, leones o aves de rapiña, que son precisamente los que hubieron de salvar los peregrinos en su camino hacia Compostela. En este sentido, resulta muy sugerente un fragmento del libro de los milagros de Santiago del *Liber Sancti Iacobi*, también escrito entre 1105 y 1110, en la misma fase de redacción que el citado sermón *Adest Nobis*²⁷. En el milagro, sucedido según el texto en el año 1100, se narra cómo un peregrino se libra de las bestias, reales y fantásticas, que lo acechan en la naturaleza agreste que rodea el camino de peregrinación mostrando las cadenas que había roto el propio Santiago para librarlo de su cautiverio en manos de los sarracenos:

26 Es el denominado *rus* un espacio natural situado más allá del campo cultivado, en el que habitan unas bestias que eran percibidas como emanaciones diabólicas peligrosas para el hombre y a las que había que vencer. A este propósito vid.: Rucquoi, A., "El campo como margen", Monteiro Arias, I., Muñoz Martínez A. B. y Villaseñor Sebastián, F., *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, 2009, p. 79-80 y, de la misma autora, "La percepción de la naturaleza en la Edad Media", *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (XI Curs d'Estiu, Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell, Balaguer, 12-14 juillet 2006), Lleida, Pagès, 2007, p. 73-98.

27 López Alsina, F., *op. cit.* 2013, p. 336.



Fig. 7. Capitel con bestias de presa entre lianas vegetales, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

Multa etiam agmina leonum, ursorum, leopardorum et draconum illum gradientem per **deserta loca** devorare appetebant, sed visa catena, quam apostolus tetigerat, procul ab eo recedebant.²⁸

También quisieron devorarlo al atravesar **campos desiertos** manadas de **leones, osos, leopardos y dragones**, mas vista la cadena que había tocado el Apóstol se alejaban de él.²⁹

La formulación plástica de estas bestias salvajes la encontramos, de hecho, en un capitel del pilar central en el que dos leones de fuertes garras están inmersos en medio de una maraña de tallos vegetales (fig. 6). Más impactante todavía es otro de los capiteles en el que la agreste vegetación que cubre la cesta oculta lo que parecen dos bestias de presa de rasgos deformados que son atacados por sendas aves (fig. 7). El Camino es, por lo tanto, una metáfora de la vida misma, llena de tentaciones que amenazan la vida cristiana que en el texto del milagro de Santiago se ven materializadas por los “leones, osos, leopardos y dragones” mencionados.

²⁸ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, II, 22, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed.), Santiago de Compostela, 1998, p. 177.

²⁹ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, II, 22, Moralejo, A., Torres, C. y Feo J. (trad.), Santiago de Compostela, 2004, p. 383-384.



Fig. 8. Transepto norte, capitel con animales entre lianas vegetales. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

En numerosas ocasiones el hombre que entra en esta *selva* de tentaciones sucumbe al pecado. Este concepto puede ser reconocido en la soberbia composición del capitel situado en la contraportada, entre las dos entradas, y hoy oculto a nuestros ojos por el comentado burladero adherido a las puertas (fig. 8). Aquí, los vigorosos tallos están habitados por leones, un ave rapaz y un cuadrúpedo de prominente mandíbula que bien podría ser un leopardo o un tigre. Además, en la cara izquierda, uno de los leones de la parte baja es cabalgado por una figura masculina desnuda que ase fuertemente la cola del ave, que se retuerce en el ángulo de la cesta (fig. 9). Tres elementos nos dan la clave de la interpretación de la composición: el primero es la acción de cabalgar, relacionada tradicionalmente con la carnalidad³⁰, y que define el tipo de pecado que se pretende mostrar. Es la lujuria, un vicio que, como el león, devora furiosamente ya que supone el triunfo de los instintos carnales sobre la espiritualidad y el raciocinio³¹. El segundo es el contexto teriomórfico en el que se inserta y que refuerza la idea negativa al mostrar la degeneración a la que puede llegar el lujurioso. El tercero es, como no podía ser de otra forma, la maraña de ramas

30 Sobre el contenido sexual del acto de “cabalgar” vid.: Martínez Pereiro, C.P., *Natura das Animalhas. Bestiario Medieval da lírica profana galego-portuguesa*, Vigo, 1996, p. 128 y ss.; Castiñeiras González, M. A., *op. cit.*, 2000, p. 74-75.

31 Chiappori, M. G. “Leone”, *Enciclopedia dell’arte medievale*, vol. VII, Roma, 1992, p. 637.



Fig. 9. Capitel con animales entre lianas vegetales, detalle de la figura humana cabalgando un león, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

retorcidas que, si atendemos a la lectura de Rabano Mauro en sus *Allegoriae in Sacram Scripturam*, son también una alusión a la carnalidad:

Ramus voluptas carnis, ut in Ezechiele: “ecce applicant ramum ad nares suos” quod reprobis in voluptate carnis delectantur³².

De esta forma, el alma del pecador, atrapada en la maraña del mal, aparece representada en el capitel contiguo, en el mismo pilar central, bajo la tradicional forma de la figura humana desnuda (fig. 10). La valencia negativa de la representación viene de nuevo dada por tres elementos: el primero de ellos es la postura retorcida de las figuras de la cara central, que con la torsión de sus cuerpos transmiten a un tiempo las ideas de agobio por su situación –obsérvese la inclinación de sus cabezas con gesto de ahogamiento– y de lucha contra la maraña que los aprisiona –clarificada por la acción de agarrar los tallos vegetales que los envuelven–. El segundo elemento vuelve a ser la *selva*, cuyo carácter negativo se refuerza, en este caso, con un tercer elemento que son las máscaras animales, de cuyas bocas nacen los tallos. Es el tema del “masque feuillu”, que tiene un claro simbolismo en relación con la muerte y la

32 Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, Migne, J.P., *Patrologia Latina*, vol. CXII, col. 1037; citado por Frugoni, Ch., *op. cit.*, 1990, p. 736.

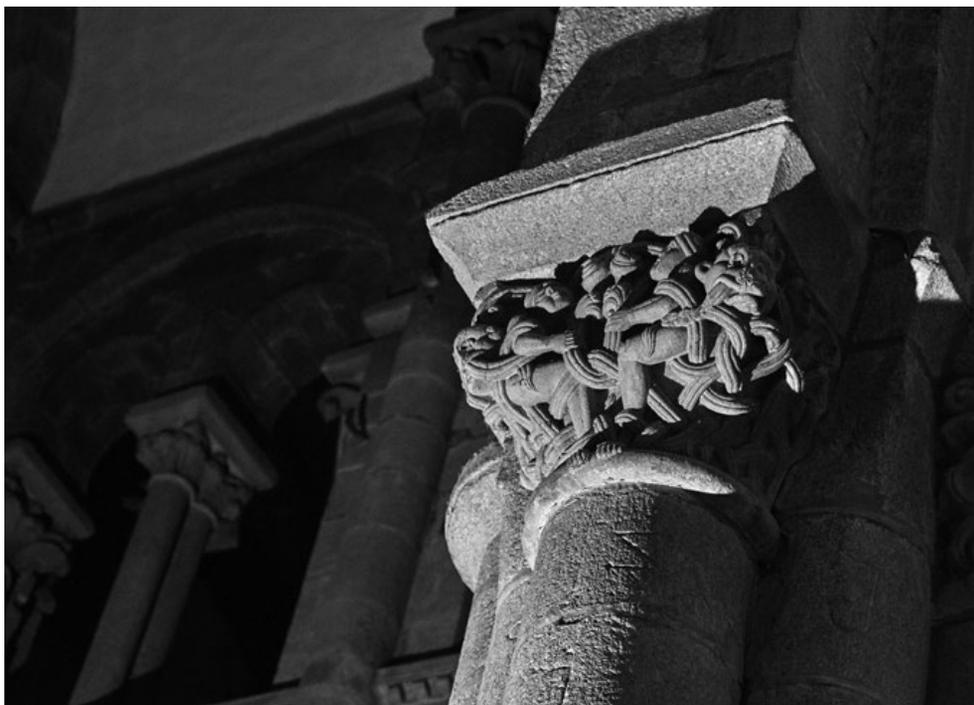


Fig. 10. Capitel con figuras humanas entre tallos vegetales, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

condena, al ser una versión reducida de la Boca del Infierno³³. De hecho, el desorden de los tallos vegetales que surge de sus bocas no deja de ser una hipérbole figurada para hacer patente el frenético caos del infierno en el que se encuentran sumidas esas almas³⁴ que, precisamente, es lo que se representa en este capitel. De hecho, si continuamos leyendo el texto del sermón *Adest nobis*, del *Códice Calixtino*, que citábamos antes, encontraremos la clave para estas imágenes:

Per spinas, que tangentes se pungunt, peccata generis humani demonstrantur, quibus pungitur, dum in inferno tortoribus ghennalibus leditur. Under dicit propheta: *Spinis peccatorum suorum circumdedit me populus hic* (Ps. 117, 12). Per tribulos qui asinorum pungens durus et asper cibus est, Veteris Legis precepta aspera et dura demonstrantur, quibus genus humanum ab inicio ob iniquitatem suam usque ad dominicum adventum³⁵.

33 Frugoni, Ch., *op.cit.*, 1990, p. 735.

34 Castiñeiras González, M.A., "La persuasión como motivo central del discurso: la boca del infierno de Santiago de Barbadelo y el Cristo enseñando las llagas del Pórtico de la Gloria", R. Sanchez Ameijeiras y J. L. Senra Gabriel y Galán (coords.), *El tímpano románico Imágenes estructuras y audiencias*, Santiago de Compostela, 2003, p. 240; Le Don, G., "Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 22 (1979), p. 363.

35 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed.), Santiago de Compostela, 1998, 44.



Fig. 11. Capitel con la boca del infierno, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela.
Foto: Simón Vázquez.

Los espinos, que pinchan a quienes les tocan, representan los pecados del género humano, con los que se punza uno al padecer en el infierno los tormentos infernales. Por lo cual dice el profeta: “Con los espinos de sus pecados me rodeó este pueblo” (Sal. 117, 12). Los abrojos, que son alimento punzante, duro y áspero de los asnos, representan los preceptos ásperos y duros de la Antigua Ley, con los que se alimenta el género humano por su inquietud desde el principio hasta la venida del Señor³⁶.

La cita parece casi una descripción de este y otros capiteles similares realizados por el mismo taller para el transepto de la catedral en los que, a la luz de este texto, producido en la propia Compostela en los primeros tiempos del episcopado de Diego Gelmírez y atribuido posteriormente al papa Calixto³⁷, se identifica claramente la maraña de tallos vegetales con los *peccata generis humani*, y con los tormentos infernales –*tortoribus ghenalibus*–. La presencia de este tema en esta localización topográfica se puede explicar también a través de este texto, ya que en él se relacionan claramente

36 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Moralejo, A., Torres, C. y Feo, J., (trad.), Santiago de Compostela, 2004, 81.

37 López Alsina, F., *op. cit.* 2013, p. 336.

estas zarzas con la Antigua Ley, para lo que se cita incluso el Génesis: *Spinās et tribulos germinabit tibi* (Gn 3,18). Recordemos que la historia *ante legem* era, precisamente, la que se representaba en la portada norte, en la que el auditorio podía contemplar a Adán trabajando la tierra como condena por el Pecado Original.

Más adelante, este mismo sermón del *Códice Calixtino* advierte del destino que aguarda al pecador, que es la condenación al Infierno, un estadio que también se representó en este pórtico interior a través del tema de la boca de Leviatán, que aparece en un capitel del pilar oriental (fig. 11.). Esta adopta aquí la terrible forma de un felino que devora las almas desnudas de los condenados pero, por si esto fuese poco, los leones de la parte baja, con su aspecto acechante, se convierten en auténticos cazadores de almas dispuestos para atrapar víctimas para el caos infernal³⁸, que el sermón describe a la perfección:

Ipsē Leviatān adhuc, quod peius est, Christianos quosdam **per diversa vicia** bibit. Alium per cupiditatem, alium per avariciam, alium per odium, alium per luxuriam, alium per fraudem, alium per diversa peccamina deglutit. **Per Leviatān quippe demon intelligitur** [...] In nimio calore infernali illorum anime ardent et cruciantur, qui in calore viciorum suorum turpiter maoriuntur. In frigidis aquis infernalibus **illorum anime cruciantur**, qui pravo opere frigidi efficiuntur, el calore Spiritus Sancti calidi non habentur³⁹.

El Leviatán sorbe además, lo que es peor, a algunos cristianos **gracias a diversos vicios**. Engulle a uno por su codicia, a otro por su avaricia, a otro por su odio, a otro por su lujuria, a otros por sus fraudes, a otros por otros pecados. **Porque el Leviatán representa al demonio** [...]. En el ardor extraordinario del infierno arden y **son atormentadas las almas** de aquellos que mueren torpemente en el calor de sus vicios. En las heladas aguas infernales son atormentadas las almas de aquellos que por sus malas obras se hacen fríos y no se calientan al calor del Espíritu Santo⁴⁰.

La única vía de Salvación que permite huir de este destino fatal es la del arrepentimiento, y la forma de no volver a caer en la tentación es llevar una vida según la Palabra. Aquí es cuando adquiere su protagonismo el capitel con el apóstol portando el libro que, ahora sí, habría que identificar con Santiago, el cual, como patrono de la iglesia, no solo recibe a los peregrinos arrepentidos sino que les señala el verdadero camino a seguir: la Palabra (fig. 12).

38 Chiappori, M. G., *op. cit.*, 1992, p. 637.

39 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), Santiago de Compostela, 1998, p. 51-52.

40 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 7, Moralejo, A., Torres, C., y Feo, J. (trads.), Santiago de Compostela, 2004, p. 95-96.



Fig. 12. Capitel con el Apóstol Santiago, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela.
Foto: Simón Vázquez.

Si nos fijamos por un momento en el ambiente vegetal en el centro del cual se sitúa nuestro Apóstol nos daremos cuenta que nada tiene que ver con la maraña de lianas que aprisionaban las figuras de los capiteles comentados. En este caso se trata de un paisaje ideal, también tópico de la literatura grecolatina⁴¹, que aquí se materializa plásticamente en el orden con el que se organizan las hojas del capitel vegetal de tipo compostelano⁴².

⁴¹ Curtius, E.R., *op.cit.* 1981, vol. I, p. 263-268.

⁴² Este tipo de capitel que, con múltiples variaciones, invade el espacio del transepto y de la nave de la basílica no solo como una evocación del capitel corintio de estirpe clásica, con la que se quiere investir al edificio de su prestigio antiguo, sino también como una metáfora del renacer de la Iglesia de la Reforma gregoriana y de la nueva relación del hombre medieval con la naturaleza, resultado positivo de la creación divina que conduce a Dios. A este respecto ver: Chenu, M.D., *La théologie au XIIème siècle*, Paris, 2006, p. 22 y ss. Para las consecuencias artísticas de este pensamiento: Castiñeiras González, M.A., "Arte románico y reforma eclesiástica", *Semata*, vol. VII (1996), p. 337-332, espec. p. 308 y Baschet, J., Bonne J.C., y Dittmar, P.O., "Saint-Marcellin de Chanteuges: une singulière évocation du monde créé", *Images Re-vues*, Hors-série 3, 2012, <http://imagesrevues.revues.org/1810>.

Si recuperamos por un momento el texto ya citado de la *Enarrationes in psalmos* de san Agustín entenderemos mejor este cambio de paisaje. Según el autor, la palabra redentora es predicada por los discípulos de Cristo, los Apóstoles, que *extirpatores silvae sunt: ut exstirpent silvam, liberent de captivitate terram, et struant, aedificent, annuntiando magnitudinem domus Domini. Unde silva daemonum exstirpatur, nisi praedictetur ille qui super omnes est?*⁴³. El texto de san Agustín debía de ser sobradamente conocido en el ambiente compostelano, donde los redactores del *Liber Sancti Iacobi* hacen gala de un amplio conocimiento de la literatura homilética más prestigiosa en muchas ocasiones⁴⁴. Es precisamente en esta compilación jacobea donde encontramos el texto que mejor ilustra el contexto de este capitel del apóstol Santiago, concretamente en uno de los sermones que se proponen para ser leídos el día de la pasión de Santiago, el 25 de julio. Se trata del *Spirituali igitur iocunditate*, un texto que todavía hacia 1135, cuando fue redactado, retoma estas mismas ideas agustinianas:

Hic velut vinearum procurator ecclesiasticam vineam magno labore plantavit, viciorum tribulos extirpans, spinas pravorum actuum resecans, bonos palmites edificans evangelicorum dogmatum sepem circa eam contra barbaras feras agens; vulpes heréticas, quarum mos est demolire vineas, procul ab ea explellens, torcularum altaris novi et turris fidei in ea edificavit (Is 5, 2)⁴⁵.

Él, como un mayordomo de las viñas, plantó con gran trabajo la viña de la Iglesia, extirpando los abrojos de los vicios, cortando los espinos de las malas acciones, formando buenas cepas, poniendo alrededor el seto de los dogmas evangélicos contra las bestias salvajes, espantando lejos de ella a las zorras de la herejía que acostumbraban a destruir las viñas, y edificó también en ella el lugar del nuevo altar y la torre de la fe (Is 5, 2)⁴⁶.

Santiago se presenta aquí, por lo tanto, como el discípulo de Cristo que no solo trae la Palabra –representada por el libro al que señala– para extirpar las zarzas y las *barbaras feras* que veíamos en los capiteles anteriores –que representan el paganismo, los demonios y, en definitivas cuentas, el pecado⁴⁷– sino que recibe a los peregrinos y penitentes en la puerta de su santuario como una esperanza de Redención. No en

43 San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, XCV, Migne, J. P., *Patrologia Latina*, vol. XXXVII, cols. 1230-1231.

44 Gregorio Magno, Beda el Venerable, San Jerónimo o el propio San Agustín son algunos de los exegetas cristianos citados por los autores del *Liber* ya desde su primitiva formulación hacia 1080, cfr.: López Alsina, F., *op. cit.* 2013, 310-311.

45 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, lib. I, cap. 6, Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), Santiago de Compostela, 1998, p. 38.

46 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 6, A. Moralejo, A., Torres, C. y Feo J., (trads.), Santiago de Compostela, 2004, p. 70.

47 Este fragmento ya había sido invocado por M. Castiñeiras a propósito de las alimañas, entre ellas una zorra, que aparecen entre las ramas de vid que decoran las columnas romanas de San Carlo a Cave. A ese respecto vid.: Castiñeiras González, M. A., *op. cit.*, 2010, p. 69.

vano el autor de otro de los sermones del *Calixtino*, el célebre *Veneranda dies*, recoge también hacia 1135 este *topos* de la *selva* en la que habita el pecado –representado en este caso por un animal salvaje, el lobo– cuando dice:

O sancti Iacobi peregrine, noli mentire illo ore, quo eius osculatus es altare. Cum pedibus quibus tot passus pro eo fecisti, noli ire ad prava opera. Cum manibus quibus eius altare venerandum tetigisti, noli malum operari. Si totum corpus tuum ad custodiendum ei conumendasti, ergo omnes artus tuos illi custodi. Si ovis fidelis es illi commendata, noli esse viciorum vepribus erronea. Quod ei dedisti, non des lupo. Noli servire diabolo, qui debes iure servire Deo et eius apostolo⁴⁸.

¡Oh peregrino de Santiago! No mientas jamás con la boca que ha besado su altar. Con os pies con los cuales tantos pasos anduviste por él no camines jamás hacia las malas obras. Con las manos con que tocaste su venerando altar no hagas mal. Si todo tu cuerpo lo encomendaste para que lo custodiara, por lo mismo guárdale todos tus miembros. Si como oveja fiel estás a él encomendada, **no te extravíes por las zarzas de los vicios. Lo que a él le diste, no se lo des al lobo. No quieras servir al diablo**, pues tienes derecho y debes servir a Dios y al Apóstol⁴⁹.

Pero para alcanzar la Redención que trae la Palabra predicada por el Apóstol es necesaria la renovación espiritual a través de la penitencia. Esta idea es, precisamente, uno de los ejes de la conocida como Epístola de Santiago a las doce tribus en la que, por primera vez, se presenta la confesión sacramental como fórmula para alcanzar el perdón de los pecados:

Confesad, pues vuestros pecados uno a otro, y orad los unos por los otros para que seáis salvos; porque mucho vale la oración perseverante del justo⁵⁰.

Aunque esta carta está atribuida a Santiago el Menor, la confusión entre los dos apóstoles tenía una larga tradición en Compostela y en la Península Ibérica⁵¹ lo que debió de provocar no sólo que aquí a Santiago se le represente con un libro sino también que en el programa iconográfico de este pórtico interior se haya hecho una elaborada alusión a la renovación a través de la penitencia, un sacramento que, por otro lado, estaba siendo puesto en valor por el ideario de la Reforma Gregoriana.

48 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 17, Herbers, K., Santos Noia, M. (eds.), Santiago de Compostela, 1998, p. 92.

49 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 17, Moralejo, A., Torres, C. y Feo J., (trads.), Santiago de Compostela, 2004, p. 198.

50 Epístola católica del Apóstol Santiago, 5, 16.

51 Esta procedía de la autoridad isidoriana, concretamente de un “discutido pasaje de *De ortu et obitu patrum*” cfr.: Moralejo Álvarez, S., *op. cit.*, 1984, p. 264; Díaz y Díaz, M.C., “Santiago el Mayor a través de los textos”, en Domínguez García, M., (ed.), *De Santiago y los Caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, 1997, p. 69-84, espec. 73.



Fig. 13. Capitel con águilas y capitel con leones, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

Es esta, de hecho, una idea constante en los sermones del Códice Calixtino que, como vimos, vieron plasmadas sus enseñanzas en diversos capiteles de esta zona. Al igual que en el programa iconográfico de estos capiteles, en sus textos, frente a las advertencias contra el pecado y la amenaza con los tormentos infernales, se propone un renacimiento espiritual que cada fiel debe realizar a través de la confesión, la penitencia, la oración y la práctica constante de las virtudes⁵².

Para la plasmación simbólica de esta idea se recurre, una vez más al bestiario moralizado, en primer lugar con las ordenadas águilas de uno de los capiteles del pilar oriental (fig. 13), donde, como sucedía en el capitel del Apóstol, las lianas vegetales dan paso a la carnosidad y exuberancia de las grandes hojas a las que se adaptan los cuerpos de las aves. Además de este paisaje positivo, el contexto en el que se integra este capitel invita a proponer esta lectura en clave penitencial ya que el águila se consagró desde la tardoantigüedad como un símbolo de renovación sobre todo, a partir de la difusión del *Fisiólogo Griego*:

Así también tú, si tu ropaje ha envejecido y se han oscurecido los ojos de tu corazón, busca la fuente espiritual, que es el Señor, según las

52 Berardi, V. M. "Multi clerici sunt amatores seculi. Malcostume ecclesiastico e richiamo al rigore nei veementi sermoni del Codice Callistino", *Compostella*, vol. 30 (2009), p. 25.

palabras: Me abandonaron a mí que soy la fuente de agua de la vida... (Jer., 2, 13) Y volando hacia la altura llega hasta el sol de justicia (Mal., 4, 2), que es Jesucristo (según lo dice el apóstol); el te quemará tu viejo ropaje diabólico. Por eso, aquellos dos ancianos, según se dice en Daniel, oyeron: olvidad los días malos (Dn., 13, 42), y bautizaos en la fuente sempiterna, despojaos del hombre viejo y de sus actos, y revestid el nuevo del que fue creado según el Señor (Ef., 4, 24), como dice el apóstol. Por eso dice también David: Se renovará, como la del águila, tu juventud⁵³.

Ciertamente, esta tradición procede, una vez más, de los Salmos. En uno de ellos, concretamente el número 102, que además era uno de los empleados en los ritos penitenciales, dado su contenido de acción de gracias a Dios por la remisión de los pecados, se da cuenta de esta propiedad del águila diciendo: “Que se renueve tu juventud como la del águila” (*Salmos 102, 5*).

En el mismo pilar, el capitel contiguo continúa esta lectura de esperanza en este caso con una composición de leones afrontados (fig. 14). Si bien los leones ya aparecían en muchos de los capiteles precedentes con un significado maligno, en este caso, el orden hierático con la que se nos presentan y el tipo de flora que los enmarca que, como en el capitel de las águilas, trasluce el orden y la carnosidad del paisaje ideal, nos lleva a atribuirles una significación en clave positiva. De nuevo es el *Fisiólogo*, el que nos da la clave de su lectura en este contexto concreto:

La segunda peculiaridad del león es: cuando duerme sus ojos velan y permanecen abiertos, según lo testifica el esposo de el Cantar de los Cantares, al decir: Yo duermo, pero mi corazón vela (Cnt., 5, 2) Efectivamente, mi Señor durmió corporalmente en la Cruz, pero su divinidad vela siempre a la diestra del Padre (Mt., 26, 64). Pues el que cuida de Israel no duerme ni dormita (Sal. 120, 4)⁵⁴.

Una vez más, el autor del *Fisiólogo* busca el apoyo bíblico de los Salmos para una de las propiedades simbólicas del león⁵⁵. De esta forma, la imagen del capitel no sería otra cosa que una nueva llamada de atención al peregrino para que, tras la renovación propuesta en el capitel anterior, esté siempre atento y vigilante de manera que no caiga de nuevo en la tentación. Es este un uso de las propiedades simbólicas de águilas y leones y, en general, del bestiario moralizado, que no era desconocido para el taller compostelano ya que había sido utilizado en la girola durante la primera campaña constructiva (1075-1088) para una audiencia de tipo monástico⁵⁶. Ahora, la ductilidad que en muchas ocasiones demuestra la simbología animal románica

53 *El Fisiólogo, Bestiario Medieval*, Guglielmi, N. (ed.), Buenos Aires, 1971, p. 46.

54 *Ibidem*, p. 41.

55 Mc Culloch, F., *Mediaeval latin and french bestiaries*, Valencia, 1960, p. 137-138.

56 Nodar Fernández, V., *Los Inicios de la Catedral Románica de Santiago. El ambicioso programa iconográfico de Diego Peláez*, Santiago de Compostela, 2010, p. 99-102.



Fig. 14. Capitel con leones, transepto norte. Catedral de Santiago de Compostela. Foto: Simón Vázquez.

hace que se adapte a un nuevo contexto programático donde la figuración se dispone de una forma intencionada. No es de hecho casual la colocación del patrono del santuario en el centro de este pórtico interior, ni que a su alrededor, y particularmente a su izquierda, se concentren las imágenes con una mayor carga negativa, ni siquiera que a su derecha aparezcan las de lectura positiva, que además marcan el camino hacia las capillas abiertas en el muro meridional del transepto y, de ahí, al altar mayor construido sobre la tumba de Santiago, verdadera meta de la peregrinación⁵⁷. Ante ella velaban y oraban los peregrinos, tal y como describe el sermón *Vigile noctis*, una homilía en la que se describe la forma en que se debe celebrar la vigilia de la fiesta del 25 de julio y que fue compuesta para el *Liber Sancti Iacobi* entre 1105 y 1110⁵⁸:

Igitur, sicut corpus vigilandum inter vigilantes adsistitur, sic veraciter beatus Iacobus inter vigilantes suos eorum preces coram Deo deferens commoratur. Multi etiam testantur, in eius festi vigilea dum vigilabant, se eum in apostolica effigie vidisse⁵⁹.

57 Fernández Pérez, S., Nodar Fernández, V., "Vita peregrinatio est: Reflexions sobre o capitel historiado no transepto norte da Catedral de Santiago", en *El camí de Sant Jaume I Catalunya. Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida els dies 16,17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona, 2007, p. 386.

58 López Alsina, F., *op. cit.* 2013, p. 333.

59 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 2, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed.), Santiago de Compostela, 1998, 17.

Más así como el cuerpo velado está presente entre los veladores, así seguramente se halla Santiago entre los suyos para llevar las preces ante Dios. Son muchos los que dan testimonio de haberle visto **en figura de apóstol** mientras velaban la víspera de su fiesta⁶⁰.

Una *apostolica effigie* es, por tanto, la de este capitel que se presenta así como un capítulo más en la conformación de la imagen de Santiago durante la prelación de Diego Gelmírez. A partir de 1105⁶¹ se inicia un proceso de potenciación de la apostolicidad de la sede compostelana, basada no solo en la presencia sepulcral de Santiago sino también en su acción apostólica por todo el orbe, con la que habría extirpado las “espinas y abrojos” del paganismo. Son unas ideas que se vieron plasmadas contemporáneamente, de forma textual –en los sermones y milagros incluidos en el *Liber* hasta 1110– y, plásticamente, en la escultura del transepto de la catedral, de la que este capitel y los que lo complementan en la decoración del “ciborio” de la puerta norte son un buen ejemplo.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 13-06-2016

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 4-07-2016

60 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 2, Moralejo, A., Torres, C. y Feo J. (trad.), Santiago de Compostela, 2004, p. 21.

61 En ese año, el Pascual II concede a Diego Gelmírez el privilegio del palio a través de una carta en la que el papado admite, por primera vez, la *traslatio* de los restos y su presencia en Compostela lo cual abre una nueva etapa en la redacción del *Liber Sancti Iacobi*: López Alsina, F., *op. cit.* 2013, 328 y 336.

Modelos, programas e interpretación de la representación de Daniel en el foso de los leones como imagen alegórica de Cristo Triunfante en algunos hitos de la ruta jacobea¹

Juan Antonio Olañeta Molina
Universitat de Barcelona

Resumen: Algunas representaciones de la condena de Daniel al foso de los leones que se encuentran en ciertos templos de diferentes vías del Camino de Santiago resultan de gran interés a la hora de analizar el origen y evolución de un modelo iconográfico que presenta al profeta sentado y con los brazos en alto. El estudio de las características iconográficas y de los programas en los que se insertan los capiteles con Daniel de San Saturnino de Tolosa, del claustro de la abadía de Moissac, de Ntra. Sra. de la Dorada, también en Tolosa, y de San Eutropio de Saintes nos permite llegar a la conclusión de que en los mismos el profeta, para hacer patente su carácter de prefiguración, adopta el gesto del Cristo Triunfante. En la esquina noroeste del claustro de Moissac, donde se encontraba una fuente, se desarrolla un programa en el que las dos imágenes de Daniel entre los leones juegan un papel relevante. En dicho espacio se desarrollan sendos ciclos relacionados con el anuncio de la Salvación y la Encarnación-Redención-Resurrección, teniendo a la Eucaristía como tema subyacente de todo el perímetro del *lavatorium*. Por su parte, en el claustro de la Dorada se desarrolla un programa relacionado con el Juicio Final. En ambos espacios, así como en la catedral de Ginebra, el tema de la Exaltación de la Cruz, y su relación con el episodio de Daniel, adquiere una importancia destacable. Finalmente, en el Pórtico de la Gloria, la imagen de Daniel en el zócalo subraya esta vinculación del profeta con el Cristo Triunfante y podría estar asociada a ciertos rituales de juicio y ordalía.

Palabras clave: Daniel, león, Toulouse, la Daurade, Moissac, Saintes, Santiago, iconografía, programa, modelos, tipología, Cristo-Triunfante.

¹ Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación de Ars Picta, Grupo de investigación consolidado de la Generalitat de Catalunya (2014SGR 986), y más concretamente del proyecto PRECA de la convocatoria de ayudas a Proyectos de I+D «EXCELENCIA» del Subprograma de Generación de Conocimiento 2013 del Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2013-42017-P).

Models, programs and interpretation of the representation of Daniel in the lions' den as an allegorical image of Triumphant Christ in some milestones of the St. James's Way

Abstract: *The representation of Daniel in the Lions' Den in some of the churches along the different routes of the St. James's Way are interesting in order to analyze the origin and evolution of the iconographical model that shows the prophet seated with his hands raised. By studying the iconographic features and programs where the Daniel capitals are inserted, found at Saint-Sernin of Toulouse, the cloister of the abbey of Moissac, Notre-Dame la Daurade of Toulouse and Saint-Eutrope of Saintes, we arrive to the conclusion that the prophet adopts the gesture of the Triumphant Christ as its prefiguration. In the Northwest corner from the Moissac cloister, where a fountain was located, two images of Daniel in the Lions' Den play an important role in the program. In this space, two cycles, connected with the announcement of the Salvation and the Incarnation-Redemption-Resurrection are developed, unfolding the Eucharist as an underlying theme along the lavatorium perimeter. Additionally a program related the Last Judgement is developed at La Daurade cloister. In both spaces, as in the Geneva cathedral, the issue of the Exaltation of the Cross and its relationship with Daniel's episode attain remarkable importance. Finally, at the Pórtico de la Gloria, Daniel's figure in the plinth underlines the link between the Prophet and the Triumphant Christ, which can additionally be associated with certain trials by ordeal ceremonies.*

Key words: *Daniel, lion, Toulouse, la Daurade, Moissac, Saintes, Santiago, iconography, program, models, typology, Triumphant Christ.*

Modelos, programas e interpretación da representación de Daniel na foxa dos leóns como imaxe alegórica de Cristo Triunfante nalgúns fitos da ruta xacobeá

Resumo: Algunhas representacións da condena de Daniel á foxa dos leóns que se atopan en certos templos de diferentes vías do Camiño de Santiago resultan de grande interese á hora de analizar a orixe e evolución dun modelo iconográfico que presenta o profeta sentado e cos brazos en alto. O estudo das características iconográficas e dos programas nos que se insiren os capiteis con Daniel de San Saturnino de Tolosa, do claustro da abadía de Moissac, da Nosa Señora da Dourada, tamén en Tolosa, e de Santo Eutropio de Saintes permítenos chegar á conclusión de que neles o profeta, para facer patente o seu carácter de prefiguración, adopta o aceno do Cristo Triunfante. Na esquina noroeste do claustro de Moissac, onde se atopaba unha fonte, desenvólvese un programa no que as dúas imaxes de Daniel entre os leóns xogan un papel salientable. No devandito espazo desenvólvense senllos ciclos relacionados co anuncio da Salvación e a Encarnación-Redención-Resurrección, tendo a Eucaristía como tema subxacente de todo o perímetro do *lavatorium*. Pola súa parte, no claustro da Dourada desenvólvese un programa relacionado co Xuízo Final. En ambos os espazos, así como na catedral de Xenebra, o tema da Exaltación da Cruz, e mais a súa relación co episodio de Daniel, adquire unha importancia destacable. Finalmente, no pórtico da Gloria, a imaxe de Daniel no zócolo subliña esta vinculación do profeta co Cristo Triunfante e podería estar asociada a certos rituais de xuízo e ordalía.

Palabras clave: Daniel, león, Toulouse, la Daurade, Moissac, Saintes, Santiago, iconografía, programa, modelos, tipoloxía, Cristo-Triunfante.

Tras haber sido uno de los temas más representados por los artistas desde la época paleocristiana, la representación del episodio de Daniel en el foso de los leones experimenta en el periodo románico una notable diversificación en sus variantes y modelos, así como en sus lecturas simbólicas y en las motivaciones que llevan a utilizarla. En la decoración pictórica de las catacumbas se inicia un esquema compositivo que hará fortuna, pues su uso se prolongará, casi inalterado, durante siglos. Consiste en presentar al profeta de pie, con los brazos elevados en posición orante y flanqueado por dos leones dispuestos simétricamente, normalmente sentados. Daniel se figura imberbe y, por lo general, desnudo. En los territorios bajo la influencia bizantina se mantiene el mismo modelo iconográfico, si bien se le incorpora alguna variación, como vestir al profeta con capa y portando gorro frigio. También se asume este modelo clásico de figura orante tanto en la orfebrería merovingia –en hebillas de cinturón, de las que se han conservado una buena cantidad en Borgoña– como en el arte hispano-visigodo, en concreto en una pieza tan conocida como el capitel de San Pedro de la Nave (s. VII)². Este último es el primer caso conservado en el que este pasaje bíblico es representado en un capitel, soporte que será el mayoritariamente elegido en el románico para ubicar este tema.

A pesar de que es posible encontrar representaciones de la condena de Daniel al foso de los leones en algunos de los edificios románicos más emblemáticos de las rutas francesas del Camino de Santiago, como Vézelay (*Via lemovicensis*), Arlés (*Via tolosana*), Poitiers y Burdeos (*Via turonensis*), así como en el propio trazado del Camino Francés en la Península (León), no se puede afirmar que dicha imagen esté vinculada de una forma especial a dicho conjunto de itinerarios, ni en su desarrollo ni en su expansión. No obstante, algunos de los ejemplos que jalonan el Camino resultan de gran interés a la hora de analizar la dinámica iconográfica de este episodio veterotestamentario a finales del siglo XI y durante todo el XII, así como la génesis de las transformaciones que experimenta en este periodo.

Coronando el pilar oriental de acceso al absidiolo sureste del interior de la girola de San Saturnino de Tolosa (1080-1085) se encuentra una obra en la que se renuncia al modelo clásico del Daniel orante de pie para mostrarlo sentado³ (fig. 1). Aunque no es la primera ocasión en la que se representa al profeta sedente, pues ya aparece en esta postura en el fragmento de sarcófago de Alcaudete⁴ y en la Biblia de 960 de San Isidoro de León⁵, puede considerarse, al menos en lo que

2 Schlunk, H., "Estudios iconográficos en la iglesia de San Pedro de la Nave", *Archivo Español de Arqueología*, 43 (1970), p. 245-267.

3 Sobre este capitel puede verse Cazes, Q., Cazes, D., *Saint-Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef-d'oeuvre de l'art roman*, Graulhet, 2008, p. 128-130.

4 Datado en el siglo V, actualmente en el Museo Arqueológico de Madrid. Para más información, véase Schlunk, H., "Die Sarkophage van Ecija und Alcaudete", *Madridrer Mitteilungen*, 111 (1962), p. 140 y ss.

5 Biblia, León, Archivo de la Real Colegiata de San Isidoro, ms. 2, f. 325v. En esta miniatura Daniel no alza sus brazos, sino que los mantiene en cruz, a ambos lados del cuerpo. Para más información sobre este códice véase AA. VV., *Codex biblicus legionensis: veinte estudios*, León, 1999, y sobre esta miniatura en concreto, Williams, J. "Orígenes de las miniaturas de la Biblia de San Isidoro", p. 152 y Vallejo Bozal, J., "El ciclo de Daniel en las



Fig. 1. Capitel con Daniel en el foso de los leones en el deambulatorio de San Saturnino de Tolosa. Foto: autor.

a la escultura se refiere, como una de las primeras piezas conservadas en las que se plasma una pauta iconográfica que se consolida y extiende, hasta el punto de que más de la mitad de las representaciones esculpidas que se realizarán del tema hasta finales del siglo XII –un 52,77% (45,63%)⁶– muestran a un Daniel sedente. Grosset comenta que la Iglesia se dio cuenta de que las figuraciones del episodio hasta la fecha resultaban contradictorias respecto al texto bíblico, puesto que Daniel era representado de pie y no sentado, como lo describen las Escrituras⁷, y que es solo a partir del siglo XI que comienzan a encontrarse capiteles con un Daniel sedente⁸. En esta línea, Schapiro comenta que este cambio se basa en un pasaje de la Biblia que hasta la fecha había sido ignorado por los artistas, y que a partir de este momento “el texto empezaba a leerse con mayor interés hacia sus elementos de realidad y dramatismo”⁹. Si bien esta transformación de la imagen podría responder a una intención de reflejar con mayor fidelidad el texto bíblico, veremos que puede haber otras posibles explicaciones.

Teniendo en cuenta la fecha de realización de esta cesta tolosana, entre 1080 y 1085¹⁰, la misma puede considerarse como la cabeza de serie de un modelo iconográfico caracterizado por presentar al profeta sentado, alzando los brazos y mostrando las palmas de las manos¹¹. Dicho modelo, utilizado en el 8,89% (6,60%) de las piezas, es sobre el que nos vamos a centrar en este trabajo¹². Green, en su clasificación de las representaciones de Daniel, reúne algunas de estas obras en un grupo que considera una variante local que se habría desarrollado en el suroeste de Francia al comienzo del siglo XII¹³. Si bien es cierto que el origen de este grupo se localiza en dicho

miniaturas del códice”, p. 178-179 ambos estudios en este mismo volumen.

- 6 Debido a que no todo personaje entre leones puede ser considerado como Daniel, en este trabajo, cuando nos refiramos a porcentajes, la primera cifra hará referencia a las representaciones de Daniel seguras o con probabilidad alta de serlo, mientras que la segunda, entre paréntesis, incluirá además las de probabilidad media. Los porcentajes y los criterios para asignar las probabilidades a las piezas están extraídos de la tesis doctoral que, bajo el título *La iconografía de Daniel en el foso de los leones. Las transformaciones de una imagen en la escultura monumental del Occidente europeo (ss. XI-XII)*, estamos realizando en la Universitat de Barcelona bajo la dirección de los doctores Carles Mancho y Quitterie Cazes.
- 7 Transcurridos los siete días de la segunda condena, el rey Ciro encontró al profeta sentado: “*Venit ergo rex die septima ut lugeret Danihelum et venit ad lacum et introspevit et ecce Danihel sedens*” (*Daniel* 14, 39, según versión de la *Vulgata en Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983).
- 8 Grosset, C., “L’origine du thème roman de Daniel”, *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers*, Paris, 1953, p. 155.
- 9 Schapiro, M., *Palabras, escritos e imágenes: Semiótica del lenguaje*, Madrid, 1998 (1996), p. 67.
- 10 Durliat data la construcción del deambulatorio hacia la década de 1080 (Durliat, M., *Haut-Languedoc roman*, La Pierre-qui-Vire, 1978, p. 75).
- 11 A lo largo del texto, por las razones que se verán al final del mismo, evitaremos calificar esta postura de “orante”.
- 12 Este es uno de los dieciséis tipos diferentes en los que, en nuestra tesis, hemos clasificado la imagen de Daniel en el foso de los leones en la escultura románica. Este abundante número de variantes no hace sino confirmar la notable diversificación que hemos comentado que experimenta esta imagen en el periodo románico.
- 13 Green, R. B., *Daniel in the Lions’ Den as an example of Romanesque typology*, Ph. D. Diss., University of Chicago, 1948, p. 31-37.



Fig. 2. Distribución de la representación de Daniel en los siglos XI y XII en la escultura monumental (blanco) y del modelo iconográfico sedente con los brazos alzados (negro). Esquema del autor.

entorno geográfico-cronológico, lo reducido del corpus manejado por esta autora¹⁴ provoca que se hayan omitido algunas obras bastante alejadas de este contexto¹⁵, las cuales, tal y como se puede observar en el mapa de la fig. 2, refutan el presunto carácter local de dicha variante iconográfica.

Más allá de la postura del profeta, resulta difícil establecer algún vínculo directo entre las tres piezas más antiguas del grupo –el capitel de San Saturnino y los dos de las pandas occidental y septentrional del claustro Moissac¹⁶ (1100) (figs. 3 y 4)–. En la abadía benedictina, por ejemplo, no se representan los leones superpuestos, ni unas fieras sustituyen a las volutas como en el capitel tolosano. Además, en el capitel

14 Green trabaja y analiza, con algo de detalle, unas ochenta piezas, fundamentalmente esculturas, si bien incorpora algunas miniaturas, así como un ejemplo desaparecido de pintura al fresco en San Clemente de Roma. El corpus de nuestra tesis, bastante más extenso, en este momento está compuesto por 272 piezas de probabilidad segura o alta, 146 media y 144 baja o nula.

15 Frente a las ocho piezas que la autora incluye en este grupo, en el corpus que hemos desarrollado ascienden a veinticuatro.

16 Sobre los capiteles de Daniel del claustro de Moissac, véase Cazes, Q., Scellès, M., *Le cloître de Moissac. Chef-d'oeuvre de la sculpture romane*, Bordeaux, 2001, p. 56-59 y 214-215.



Fig. 3. Capitel con Daniel en el foso de los leones de la galería septentrional del claustro de la abadía de Moissac. Foto: autor.

de la galería norte aparecen el ángel y Habacuc, personajes que no figuran en San Saturnino, ni en ningún otro de los ejemplos de este grupo inicial de piezas. Todo ello lleva a pensar que estas obras podrían derivar de un modelo común, posiblemente una imagen miniada¹⁷, que habrían reinterpretado de forma diferente.

17 Ya hemos comentado la existencia de un antecedente de Daniel sedente con los brazos en posición orante en la miniatura, la Biblia de San Isidoro de León. Horste comenta que, de acuerdo a un inventario realizado en tiempos del abad Ansquitil, la biblioteca de Moissac contenía un volumen de los comentarios de san Jerónimo al *Libro de Daniel* que según la autora podría haber inspirado el interés por representar el tema en el claustro (Horste, K., *Cloister Design and Monastic Reform in Toulouse. The Romanesque Sculpture of La Daurade*, Oxford, 1992, p. 98). Al no haberse conservado dicho códice, resulta imposible confirmar si alguna miniatura del mismo podría haber sido el modelo iconográfico común al que hemos aludido. En el caso de Moissac, la inspiración de algunas piezas en miniaturas fue confirmada por Durliat (Durliat, M., "Les cloîtres historiés dans la France méridionale à l'époque romane", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* [1976], p. 66-67).



Fig. 4. Capitel con Daniel en el foso de los leones de la galería occidental del claustro de la abadía de Moissac. Foto: autor.

Daniel también aparece sentado y con los brazos alzados en un capitel de Nuestra Señora de la Dorada (Notre-Dame de la Daurade, 1100-1105) (fig. 5), conservado en el Musée des Augustins de Tolosa (n. inv. Me 104) e incluido en la nómina del primer taller de escultores que trabajaron en el claustro de este priorato tolosano, el cual ha sido puesto en relación con las obras anteriormente citadas por diferentes autores¹⁸. En la línea apuntada por Durliat, y al contrario de la opinión de Horste, esta pieza toma elementos tanto de Moissac como de San Saturnino, y los reinter-

¹⁸ Rey relaciona este capitel con el de San Saturnino de Tolosa y, al igual que Lafargue, con los del claustro de Moissac (Rey, R., *La sculpture romane languedocienne*, Toulouse / Paris, 1936, p. 157-158; Lafargue, M., *Les chapiteaux du cloître de Notre-Dame la Daurade*, Paris, 1940, p. 25-26). Durliat incluye este capitel en el grupo de obras del priorato tolosano cuyo tema se da también en la casa madre, Moissac, si bien aclara que esta coincidencia temática no implica que se copien, pues se incorporan variantes relevantes que demuestran bien la utilización de fuentes iconográficas diferentes, bien una equivalente capacidad de creación (Durliat, M., *Haut-Languedoc...*, *op. cit.*, p. 175). Horste afirma que este capitel copia casi sin ninguna alteración los dos de Moissac, especialmente el de la galería norte, y lo relaciona, por las parejas de leones superpuestos, con Lescure-d'Albigeois (Horste, K., *op. cit.*, p. 97 y 119).



Fig. 5. Capitel con Daniel en el foso de los leones del claustro del priorato de Ntra. Sra. de la Dorada de Tolosa (Musèe des Augustins, Toulouse). Foto: autor.

preta para crear una obra diferente. Mientras que se inspira en este último para la disposición de los cuatro leones que flanquean al profeta, superpuestos dos a dos en las caras laterales, de su casa madre recoge la estructura de la cesta, el tratamiento liso del fondo, la presencia de *tituli* que explican la escena, el uso del bonete, la barba de tres mechones y el cojín alargado que no se apoya en asiento alguno. Se diferencia de las piezas que le sirven de modelo en que los leones muestran sus lenguas para manifestar su sumisión al intentar lamer al profeta y en que, en la cara opuesta, incluye el castigo a aquellos que conspiraron contra este, los cuales finalmente fueron devorados por las fieras¹⁹. El artista de la Dorada pudo inspirarse en las obras de Moissac porque trabajó allí, tal y como parece inferirse del hecho de que su modo de tallar se detecte en ciertas piezas de dicho claustro, entre las cuales no están los dos

19 Las dudas que surgen respecto a esta interpretación en otros casos en los que Daniel aparece acompañado de personajes devorados por leones quedan despejadas gracias a la inscripción DEVORATI SUNT IN MOMENTO, que es una cita textual de la narración bíblica según la *Vulgata* (*Daniel* 14: 41).

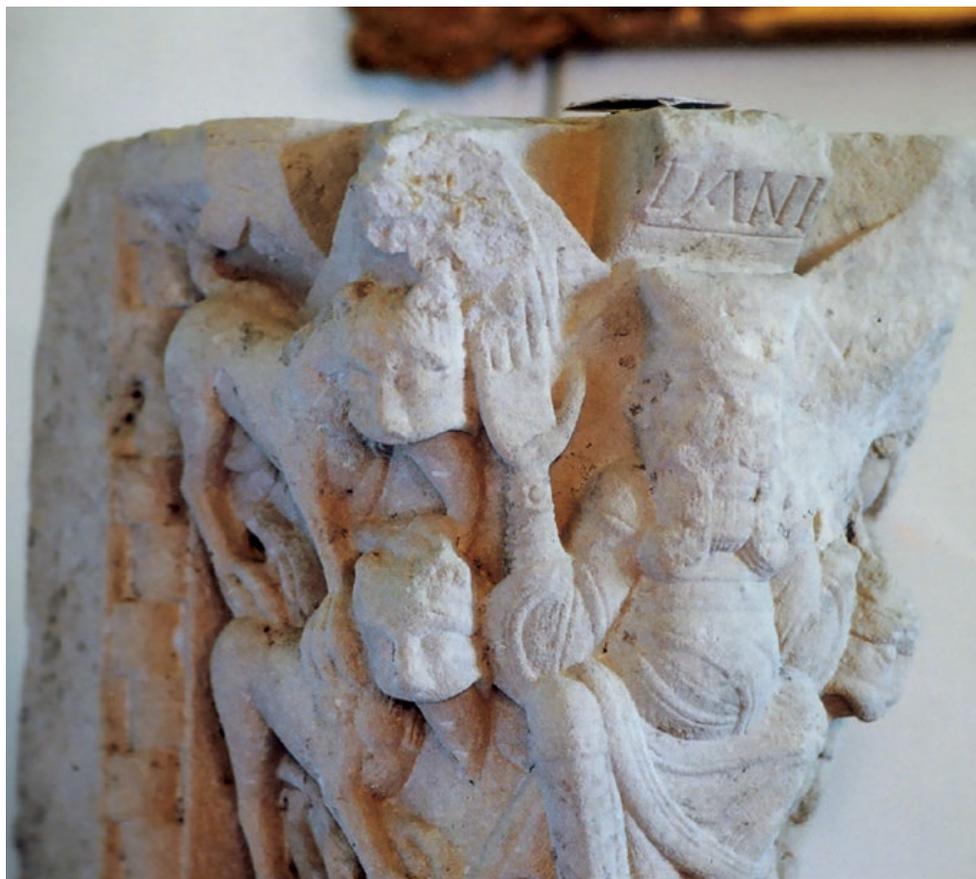


Fig. 6. Capitel con Daniel en el foso de los leones de Lombers. Foto: Alexia Raimondo. Foto: autor.

capiteles de Daniel, cuyo estilo es claramente diferente²⁰. La fecha de construcción del claustro de Moissac, 1100, conocida por una inscripción del mismo²¹, se considera el término *post quem* para la ejecución de la primera fase del de la Dorada, la cual podría situarse entre 1100 y 1105²².

Aunque se ha relacionado directamente con los capiteles de Moissac, el capitel del lado de la epístola del arco presbiterial de Lescure-d'Albigeois (1105-1120) es, sin duda, el que sigue más fielmente el modelo del deambulatorio tolosano, pues,

20 Los leones de un cimacio sobre un capitel con aves de la galería oeste son muy similares a los de la cesta tolosana (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 54-55). Asimismo, el formato cilíndrico del cuerpo de Daniel delata su presencia en la representación de las ciudades de Babilonia y Jerusalén (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 100-101 y 112-113), todo ello, sin perjuicio de que pudiera relacionarse con más piezas del claustro. Esta opinión coincide con la que ya en su día planteó Cazes (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 215).

21 Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 70-71.

22 Durliat, M. "La date des plus anciens chapiteaux de la Daurade à Toulouse", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la ciudad de Barcelona*, 10 (1967), p. 195-202.

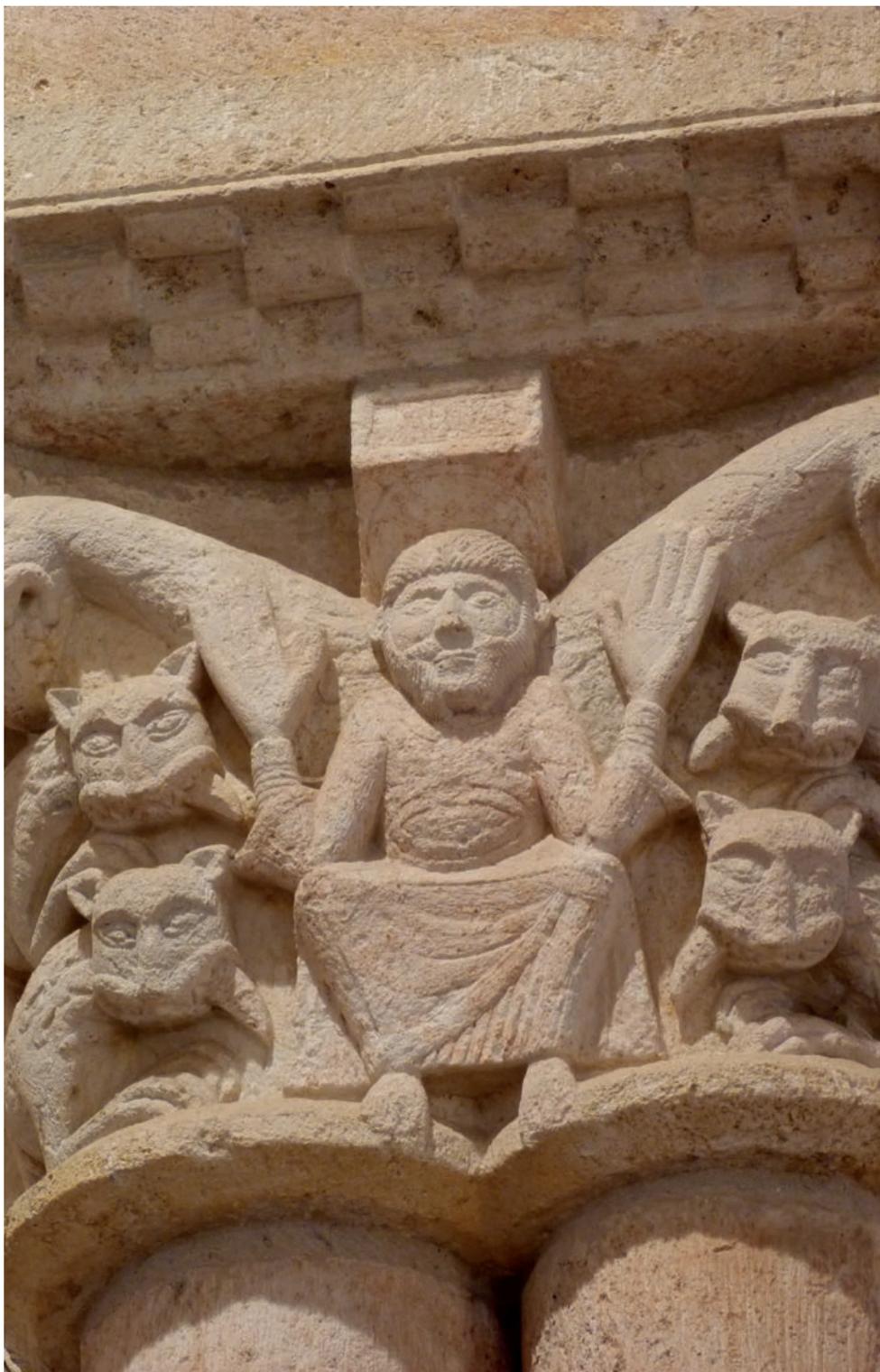


Fig. 7. Capitel con Daniel en el foso de los leones de Lescure d'Albigeois. Foto: autor.

además de los felinos superpuestos, es el único del grupo que replica las cabezas leoninas como remate de los caulículos de las esquinas²³. No obstante, incorpora dos elementos que no están presentes en San Saturnino: las voluminosas lenguas, de forma casi cilíndrica, con las que los leones intentan lamer al profeta –que posiblemente se inspiran en el capitel de la Dorada– y el nimbo que luce este. Los numerosos aspectos, tanto iconográficos como estilísticos, que este capitel comparte con uno descontextualizado procedente de la antigua iglesia del castillo de Lomers, que actualmente se encuentra en paradero desconocido²⁴, llevan a pensar que ambas obras pudieron haber sido ejecutadas por los mismos artífices²⁵. Si se tiene en cuenta que el capitel de Lomers toma del de la galería oeste de Moissac el bonete que luce Daniel, sus grandes manos y la inscripción identificativa del taco superior, se llega a la conclusión de que, al igual que ocurría en la cesta de Ntra. Sra. de la Dorada, en estas dos piezas también confluyen elementos inspirados en diversos lugares. En el esquema de la figura 8 hemos reflejado las relaciones comentadas y un posible flujo de evolución de este modelo iconográfico en sus orígenes.

El resto de casos en los que Daniel aparece sentado con los brazos en alto se alejan, en el espacio y en el tiempo, de los arriba comentados, y forman grupos más o menos homogéneos, algunos de ellos situados en las vías principales del Camino de Santiago o en sus proximidades. En la abadía de Moirax (c. 1090-1110), cerca de Agen, se encuentran dos capiteles de composición muy parecida, que son unas de las

23 Durliat considera que este capitel ha de relacionarse con ciertas obras del claustro de Moissac y data el inicio de las obras de la cabecera de Lescure a finales del siglo XI (Durliat, M., “Saint-Michel de Lescure”, en *Congrès Archéologique de France*, 128^e session, Albigeois, 1982, Paris, 1985, p. 358). Horste observa similitudes en el estilo de la figura, la talla del relieve y la estructura del capitel con los capiteles de Moissac. También lo vincula, por las dos parejas de leones superpuestos que flanquean a Daniel, con el capitel de Ntra. Sra. de la Dorada. Como considera que antecede a San Saturnino de Tolosa y a Moissac –data Lescure en el último cuarto del siglo XI–, le atribuye una relevancia fundamental en la formación del taller de la abadía benedictina (Horste, K., *op. cit.*, p. 119-120). Maffre observa una idéntica actitud en el gesto orante de Daniel que en el capitel de la galería oeste de Moissac, así como una composición rigurosamente parecida con el capitel de San Saturnino de Tolosa, que le lleva a proponer que el escultor de Lescure se inspiró en el modelo tolosano (Maffre, C., *L'église Saint-Michel de Lescure: le village et l'église*, mémoire de maîtrise d'Histoire de l'Art, Université Toulouse II Le Mirail, 1999, p. 112).

24 El abad Brunet, en 1863, comenta que este capitel se conservaba en el jardín del doctor Célestin Calvels, alcalde de la localidad (Brunet, “Histoire de Lomers en Albigeois”, en *Congrès Archéologique de France*, 30^e session, Rodez, Albi, Le Mans, 1863, Paris, 1864, p. 558). Cuando Allègre pudo estudiar y fotografiar el capitel en un trastero antes de 1943, seguía siendo propiedad de la familia Calvels (Allègre, V., *L'art roman dans la région albigeoise*, Albi, 1943, p. 138-139, fig. 83). Raimondo sitúa el capitel en una casa particular, donde lo fotografía antes de 2002 (Raimondo, A., *La représentation de Daniel dans la fosse aux lions dans les régions de Guyenne, Gascogne et Languedoc à l'époque romane*, mémoire de maîtrise, Université Toulouse II le Mirail, I, 2002, p. 128, II, fig. 131; Raimondo, A., *La représentation des prophètes dans le Midi de la France (1000-1250)*, thèse de doctorat, Université Toulouse II le Mirail, 2008, II, p. 65). Las gestiones que hemos realizado para localizar y fotografiar esta pieza han sido infructuosas hasta el momento. Agradezco la colaboración de Michel Claveyrolas, la información facilitada por el Centre Archéologique des Pays Albigeois, especialmente por Yann Roques y Michel Frabriès, así como la fotografía que amablemente nos ha cedido Alexia Raimondo.

25 Raimondo relaciona, acertadamente, el capitel de Lomers con los de Moissac y el de Ntra. Sra. de la Dorada, pero no con Lescure-d'Albigeois, que es con el que presenta más aspectos en común (Raimondo, A., *La représentation de Daniel...*, *op. cit.*, p. 128-129).

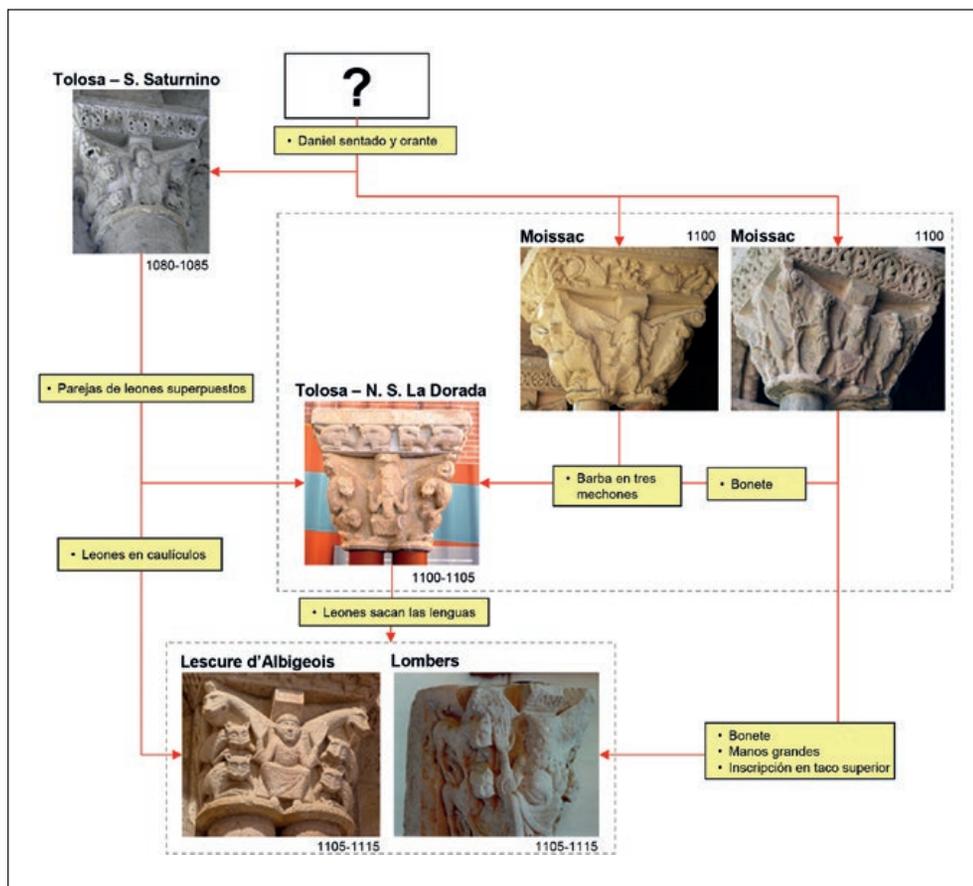


Fig. 8. Gráfico con la evolución y vínculos del origen del modelo iconográfico del Daniel sedente con los brazos alzados. Esquema del autor.

derivaciones de este modelo más cercanas cronológicamente a Tolosa²⁶. En los mismos unas cabezas de león lamen los pies del profeta, mientras que otros dos grandes felinos ocupan las caras laterales. En una de las cestas, por detrás de estos últimos, asoman sendos individuos que rezan con las manos juntas (fig. 9). Este mismo modelo se repite en Engayrac (c. 1100-1110) y en Cénac²⁷ (c. 1100-1110), si bien en este último templo los misteriosos personajes aparecen solamente representados con el rostro. Tanto en Moirax como en Engayrac se da la circunstancia de que, si la postura de brazos alzados de Daniel fuera el reflejo de una actitud orante, en una misma pieza estarían coincidiendo dos formas de orar diferentes.

26 La mayor parte de los autores ha datado esta iglesia entre finales del siglo XI y comienzos del XII (Dubourg-Noves, P., "Moirax", en *Congrès Archéologique de France*, 127^e session, Agenais, 1969, Paris, 1969, p. 295-296, 300; Cabanot, J., *Les Débuts de la sculpture romane dans le sud-ouest de la France*, Paris, 1987, p. 218-224; Gibert, P., *Notre-Dame de Moirax*, Bordeaux, 1989, p. 58-62).

27 El priorato benedictino de Cénac dependía de la abadía de Moissac.



Fig. 9. Capitel con Daniel en el foso de los leones de la nave de la abadía de Moirax. Foto: autor.

Tampoco se aleja mucho de la cronología del capitel del deambulatorio tolosano la representación de Daniel en el foso de los leones del pilar sureste del crucero de San Eutropio de Saintes (c. 1110)²⁸, el cual presenta una composición muy similar a la de San Saturnino (fig. 10), aunque, a diferencia de este, los leones aparecen lamien- do los pies del profeta. Esta obra resulta de gran interés por el programa iconográfico que se deduce de algunas de las imágenes que lo rodean. En la cesta sur del mismo pilar, unos individuos de pie levantan sus brazos como si estuvieran reclamando algo al personaje central de la cara principal, el cual está coronado y sentado. Mientras que Crozet lo ha interpretado como santo Tomás tocando la herida de Cristo²⁹,

28 Lacoste data los capiteles del crucero hacia 1110 (AA.VV., *L'imaginaire et la foi: La sculpture romane en Saintonge*, Lacoste, J. [dir.], Saint-Cyr-sur-Loire, 1998, p. 55).

29 Crozet, R., "Saint-Eutrope de Saintes", en *Congrès Archéologique de France*, 114^e session, La Rochelle, 1956, Orléans, 1956, p. 102.



Fig. 10. Capitel con Daniel en el foso de los leones de San Eutropio de Saintes. Foto: autor.

Eygun lo ha asociado a la historia de Daniel, pero atribuyéndole una lectura que no cuadra excesivamente con el texto bíblico, pues ve en los personajes que agitan los brazos a los testigos de la salvación del profeta que explican lo ocurrido al rey³⁰. Parece más razonable interpretar esta escena como cualquiera de las dos conspiraciones contra Daniel, bien la narrada en *Daniel* 6: 15, en la que explícitamente se hace alusión a que “aquellos hombres se reunieron ante el rey” para forzarle a aplicar el edicto que este había firmado, bien la descrita en *Daniel* 14: 29-30, en la que los babilonios amenazaron al monarca con matarle a él y a su familia si no les entregaba al profeta. En el capitel occidental del pilar noreste del crucero, que hace *pendant* con el de Daniel, figura la Psicostasis. Por su relación simétrica respecto al profeta, parece lógico pensar que en este espacio del templo se desarrolla un programa iconográfico

30 Eygun, F., *Saintonge romane*, La Pierre-qui-Vire, 1970, p. 83.

de claro sentido escatológico, en el cual, además, la escena de la conspiración aporta un matiz dirigido a poner de manifiesto la prevalencia del juicio divino sobre la justicia terrenal. De esta forma, Daniel sería mostrado como la víctima de un injusto juicio terrenal, resuelto satisfactoriamente, en última instancia, por la justa decisión de Dios. El profeta, de esta manera, haría patente la salvación que espera a aquellos que tienen fe y llevan una conducta ejemplar. Estos, cuyos nombres figuran en el libro que, precisamente, san Miguel le encomendó al profeta en una visión³¹, verán como la balanza les será favorable el día del Juicio. De esta manera, con la imagen de san Miguel y la Psicostasis se subraya la lectura anagógica de Daniel, personaje tan vinculado al Juicio Final. Precisamente, en otra obra del Poitou que sigue este modelo iconográfico, Marestay (mediados del s. XII), se modifica ligeramente el gesto del profeta, quien pasa a mostrar un libro abierto en una de sus manos³².

En otra importante abadía benedictina, La Sauve-Majeure, hacia el primer tercio del siglo XII, surge otra variación en este modelo iconográfico, en la cual se juega con la actitud de lamer de las fieras y el aprovechar las manos elevadas para enriquecer o transformar el gesto³³. En el capitel descontextualizado, que actualmente hace las veces de pila benditera en la iglesia de San Pedro de La Sauve-Majeure –que podría proceder del monasterio de la misma localidad, actualmente en ruinas³⁴–, las manos de Daniel se aproximan a las fauces de los leones, los cuales, al lamérselas, muestran su sumisión (fig. 11). Esta obra pudo inspirar los capiteles de Bouliac y Courpiac y, años más tarde, ya en la segunda mitad del siglo, los de Saint-Ferme, Mas d’Agenais y Daubéze. En todos ellos también se da este tipo de interacción entre Daniel y los leones, la cual provoca cierta ambigüedad, pues abre la posibilidad a que el gesto, tras haber perdido su sentido inicial, no sea más que una reminiscencia de un significado abandonado, que se haya adaptado para desempeñar una función meramente narrativa, a poner de manifiesto la sumisión de las fieras.

Si bien los dos ejemplos que se localizan en la Península Ibérica –Hoyos y Villanueva de la Torre (ambos de finales del s. XII)– no parecen derivar de las obras francesas comentadas, en el único que presenta este modelo en Italia –el capitel atribuido al maestro de Cabestany en la abadía de San Antimo (c. 1160-1170)– este no es el caso, puesto que se detectan ciertos aspectos en común dignos de mención con las piezas francas³⁵. Tanto la composición como la disposición de las figuras del profeta

31 *Daniel* 12: 4.

32 En Deyrançon se halla un capitel, que es el tercer ejemplo que presenta este modelo iconográfico en el Poitou.

33 En un dintel del interior de la abadía de Beaulieu-sur-Dordogne aparece la imagen de Daniel entre dos leones que le lamen las manos. Esta obra, que se suele datar en el siglo XI, es un antecedente de esta forma de interactuar entre las fieras y el profeta y, si este está sentado, cosa que no puede confirmarse, sería el ejemplo pétreo más antiguo del modelo iconográfico que estamos analizando (Pêcheur, A.-M., Proust, É., “Beaulieu-sur-Dordogne, abbatale Saint-Pierre”, en *Congrès Archéologique de France*, 163^e session, Corrèze, 2005, Paris, 2007, p. 92).

34 Houlet, J., Sarradet, M., *L'abbaye de La Sauve-Majeure*, Nancy, 1966, p. 109.

35 Milone, que vincula la actividad del taller del maestro de Cabestany en la Toscana con el recorrido de la *Via francigena*, en las proximidades de la cual se encuentra San Antimo, habla de una clara dependencia de este



Fig. 11. Capitel con Daniel en el foso de los leones de San Pedro de La Sauve-Majeure. Foto: autor.

maestro de la segunda escuela tolosana (Milone, A., "El Maestro de Cabestany: notas para un replanteamiento", en *El románico y el Mediterráneo. Cataluña, Toulouse y Pisa. 1120-1180*, Barcelona, p. 183). Para más información sobre el Maestro de Cabestany y, en concreto, sobre este capitel, véase: AA.VV., *Le maître de Cabestany*, Saint-Léger-Vauban, 2000; Gandolfo, F., "Il cantiere dell'abbazia di Sant'Antimo", en Angelelli, W., Gandolfo, F., Pomarici, F., *Aula egregia. L'abbazia di Sant'Antimo e la scultura del XII secolo nella Toscana meridionale*, Napoli, Paparo Edizioni, 2009, p. 7-85; Bartolomé Roviras, L., *Presència i context del Mestre del timpà de Cabestany. La formació de la "traditio classica" d'un taller d'escultura meridional (ca. 1160-1200)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2010.

y de los leones recuerdan mucho las del capitel de San Eutropio de Saintes. En este, además, se observa un detalle muy peculiar y nada frecuente, que lo vincula aún más con la pieza toscana: Daniel gira levemente su cabeza hacia un lado. Si en San Antimo el gesto, que conlleva una cierta narratividad, está justificado por la llegada del ángel y Habacuc, en Saintes podría estar asociado a lo que acontece en el capitel de al lado, en el que, como ya hemos comentado, posiblemente se representa la conspiración que provocó su condena. En cualquier caso, este detalle es excepcional dentro de este grupo, pues en el resto de piezas el profeta dirige su mirada al frente y adopta, más bien, el rol de una imagen heráldica o icónica. Por su singularidad, también se puede reseñar el hecho de que en San Antimo el castigo de los babilonios es representado en la cara opuesta de la cesta, tal y como sucede en el capitel de la Dorada.

El nuevo Daniel orante y sedente: ¿una imagen especular del Cristo Triunfante?

En relación a las razones de tipo simbólico que podrían justificar la adopción del modelo iconográfico de Daniel sedente con los brazos alzados, Green plantea, como una primera opción, que esta variante podría ser el resultado de una mera evolución formal a partir de la versión paleocristiana, en la que, sin ninguna intención relacionada con el contenido, se produciría una fusión entre la posición orante y la cada vez más popular forma de representar a Daniel sentado. Convencida de que ha de existir algún tipo de relación entre la nueva forma y el significado de la imagen, descarta esta alternativa y sugiere, como segunda opción, que este grupo podría ser una variación local del modelo de Daniel que ella considera como una representación tipológica que alude al Cristo del Advenimiento³⁶, en el que la figura del profeta pasaría a asumir la forma de Cristo-juez en el Juicio Final. Sin embargo, a la vista de los ejemplos que cita para justificar su planteamiento³⁷, al que realmente se debería haber referido Green no es al Cristo del Juicio Final, sino al Cristo Triunfante, el cual se representa con las manos elevadas para mostrar las llagas, acompañado, la mayor parte de las veces, de los *arma Christi*.

Una de las imágenes de Daniel sedente con los brazos elevados más alejadas, tanto geográfica como cronológicamente, de Tolosa y Moissac, se encuentra en el lado de la epístola del arco presbiterial de la iglesia cántabra de Santa María de Hoyos

36 Esta modalidad de Daniel, que Green incluye en el grupo I de su clasificación, se caracteriza por representar a un profeta sedente, normalmente barbado, que ocupa el centro de la escena y mantiene la mano derecha levantada. Lo identifica con la *Maiestas Domini*, en concreto con el Cristo del Advenimiento. Considera que la postura que adopta Daniel denota dignidad y majestad, tal y como ocurre con Cristo en majestad y señala que este paralelismo estaría detrás de la pérdida de la juventud del profeta y que se explica por ser este la prefiguración de Cristo (Green, R. B., *op. cit.*, p. 10-29).

37 Green incluye en su grupo II los dos capiteles de Moissac, Saintes, Saint-Sever, San Antimo, Soulac-sur-Mer, Ntra. Sra. de la Dorada y San Saturnino de Tolosa (Green, R. B., *op. cit.*, p. 70-72).



Fig. 12. Capitel con Daniel en el foso de los leones de Hoyos. Foto: autor.

(fig. 12). En el capitel opuesto, el del lado del evangelio, se representa a Cristo junto a unos ángeles que portan los *arma Christi* (fig. 13). Daniel y Cristo, afrontados, adoptan la misma postura sedente con los brazos alzados³⁸, mientras que están flanqueados por los objetos de su castigo, los leones y los *arma Christi*, respectivamente. La identidad en el gesto es el medio visual por el que se transmite al fiel el mensaje de que Daniel, que salió airoso del foso al que fue castigado, es una prefiguración de Cristo crucificado, que también triunfó sobre la muerte. Es este un ejemplo evidente

38 García Guinea, M. A., "Hoyos. Iglesia de Santa María", *Enciclopedia del Románico. Cantabria*, III, Aguilar de Campoo, 2007, p. 1294.



Fig. 13. Capitel con Cristo y las *arma Christi* de Hoyos. Foto: autor.

de cómo la imagen del profeta puede adoptar físicamente la forma característica del personaje del que es prefiguración, en este caso, Cristo Triunfante³⁹. Esta conclusión se puede hacer extensiva al capitel con Daniel entre los leones de Villanueva de la Torre, el cual guarda notables similitudes con la cesta cántabra. Dado lo habitual de este tipo de Cristo en la Montaña Palentina (fig. 14)⁴⁰, parece razonable pensar que

39 Esta relación tipológica entre ambas imágenes ya la pusimos de relieve en Olañeta, J. A., "Pensamiento y lectura tipológica de las imágenes románicas. El caso de la iconografía de Daniel en el foso de los leones", *Codex Aquilarensis*, 27 (2012), p. 96-98.

40 En la zona se pueden encontrar ejemplos de esta tipología de Cristo Triunfante mostrando las llagas y acompañado por ángeles que portan los *Arma Christi* en Aguilar de Campoo (tímpano empotrado en la torre de la



Fig. 14. Tímpano con Cristo y los *arma Christi* de la colegiata de Aguilar de Campoo. Foto: autor.

dicha imagen estaba tan integrada en la cultura visual de la zona que no sería necesario replicar una equivalencia tan explícita como la de Hoyos para que el profeta fuera entendido en este sentido.

Sin embargo, la evidencia de que, en la fase final del desarrollo de este modelo iconográfico, se produce esta asociación tipológica entre Daniel y el Cristo Triunfante, a priori no debería llevar necesariamente a inferir que la misma habría sido un factor determinante en el momento de su conformación inicial. Y ello es así, entre otras razones, porque el modelo utilizado en Hoyos y en Villanueva de la Torre, más que una tardía derivación del tipo iniciado en Tolosa y Moissac, es el resultado de una fusión de dos de las imágenes más frecuentes en la escultura del norte de Palencia y sur de Cantabria: la condena de Daniel, en la que este aparece sentado entre dos leones que

colegiata de San Miguel y capitel conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid procedente del monasterio de Santa María la Real), en Báscones de Valdivia, en Lebanza (capitel conservado en el Fogg Art Museum, Harvard) y en la portada de la burgalesa ermita de la Inmaculada Concepción de Tablada de Rudrón. Para más información sobre estas obras, véase Seidel, L., "Romanesque Sculpture in American Collections. X. The Fogg Art Museum. III. Spain, Italy, the Low Countries, and Addenda", *Gesta*, vol. 12, n. 1/2 (1973), p. 138-141; Rodríguez Montañés, J. M., "Lebanza. Abadía de Santa María de Lebanza", *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Palencia*, Rodríguez Montañés, J. M. (coord.), Aguilar de Campoo, 2002, I. p. 557; Hernando Garrido, J. L., "Sobre *arma Christi* y tentenublos. Antecedentes de la iconografía de la cruz", en *El Árbol de la Cruz. Las cofradías de la Vera Cruz. Historia, iconografía, antropología y patrimonio*, Zamora, 2009, p. 15-41.



Fig. 15. Capitel con leones y rostro humano en el deambulatorio de San Saturnino de Tolosa. Foto: autor.

inclinan sus cabezas para acercarlas a sus pies y, en algunos casos, lamerlos⁴¹, y la ya citada representación de Cristo Triunfante entre los *arma Christi*, de la que el profeta toma el gesto de los brazos alzados.

En consecuencia, se hace necesario indagar sobre si la ruptura que se produce en San Saturnino y en el claustro de Moissac respecto a la asentada y prolongada

⁴¹ En el grupo de representaciones de Daniel que en nuestra tesis hemos reunido bajo la que hemos denominado *familia cántabro-palentina*, el profeta aparece rezando con las manos juntas (Zorita del Páramo, Montoto de Ojeda, Gama y Cervatos) o mostrando las palmas de estas a la altura del pecho (Revilla de Santullán, Nogales de Pisuerga, Río seco y Osorno).

tradicción del modelo paleocristiano, se debe a que la imagen de Daniel adapta su gesto para crear un paralelismo tipológico con el Cristo Triunfante. Algo similar a esta idea apuntan Baltrušaitis, cuando compara la postura de Daniel con los brazos elevados en la cesta de San Saturnino con la del Cristo de un capitel de Aguilar de Campoo⁴², y Lyman, cuando percibe analogías entre la imagen barbada, agachada del Daniel tolosano, ataviado con vestimentas de un cierto carácter sacerdotal, y la figura entronizada de las *Maiestas Domini*⁴³. La búsqueda de una respuesta a la cuestión planteada debe iniciarse necesariamente por el análisis del contexto iconográfico en el que se encuentran ciertas piezas del grupo en el que se gestó este modelo. Algunos de los escasos capiteles figurativos que se intercalan entre las numerosas cestas ornadas con motivos vegetales del deambulatorio de la basílica tolosana⁴⁴, han sido puestos en relación con el de Daniel en el foso de los leones. El capitel en el que unos leones rampantes sujetan entre sus garras un rostro humano (fig. 15) es para Lyman un motivo ornamental que, al estar situado simétricamente al de Daniel, en el lado norte de la girola, adquiere un significado implícito, antitético al del profeta. Para argumentar este sentido contrapuesto entre ambas cestas, alude al capitel del claustro de la Dorada, en el cual figura, en la cara opuesta, el castigo de los que conspiraron contra el profeta⁴⁵. Si bien, efectivamente, la ubicación simétrica de ambas piezas del deambulatorio posiblemente determina una conexión simbólica antagónica entre ellas, la repetición en diferentes lugares del templo del motivo de los leones rampantes con rostro humano independiente de cualquier referencia a la historia de Daniel⁴⁶, reduce la probabilidad de dicha interpretación. Quizás, las connotaciones negativas de estos leones rampantes, respecto a las que parece haber bastante unanimidad entre los especialistas⁴⁷, se deban a que esta escena, más allá de ser un mero motivo ornamental, represente a un hombre amenazado por estas fieras, alegoría del diablo, en clara alusión a las numerosas citas bíblicas en las que se advierte del acecho de los maléficos leones⁴⁸. En este caso, la contraposición con la

42 Baltrušaitis, J., *La stylistique ornamentale dans la sculpture romane*, Vendôme, 1931, p. 220.

43 Lyman, T.W., "The Sculpture of the Porte des Comtes Master at Saint-Sernin in Toulouse", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 34 (1971), p. 28.

44 Sobre los capiteles del deambulatorio véase Cazes, Q., Cazes, D., *op. cit.*, p. 119-131.

45 Lyman, T. W., *op. cit.*, p. 12-39. En relación a los capiteles de Daniel de Anzy-le-Duc, Charlieu y Vézelay, que también están acompañados de sendas cestas en las que unos leones apoyan sus garras en unas cabezas humanas, Angheben plantea la posibilidad de que se trate del castigo de los enemigos del profeta, si bien no descarta que puedan ser figuras genéricas de pecadores torturados (Angheben, M., *Les chapiteaux romans de Bourgogne. Thèmes et programmes*, Turnhout, 2003, p. 323).

46 El mismo motivo se encuentra en sendos capiteles de las tribunas septentrional y meridional de la cabecera.

47 Durliat, M., *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques, de Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990, p. 94; Cazes, Q., Cazes, D., *op. cit.*, p. 124.

48 "No sea que como el león desgarré alguno mi alma, arrebaté y no haya quien la libre" (*Salmos* 7: 3); "Sálvame del león" (*Salmos* 22: 22); "Rescata mi alma de sus destrucciones, mi vida de los leones" (*Salmos* 35:17); "Mi alma está en medio de leones, yazgo entre hombres encendidos, cuyos dientes son lanzas y saetas, cuya lengua es tajante espada. [...] Tendieron una red a mis pies para que sucumbiera; cavaron ante mí una fosa; fueron ellos los que cayeron en ella" (*Salmos* 57: 5 y 7); "Sed sobrios y vigilad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar" (*Epístolas de san Pedro*, I, 5: 8).

imagen de Daniel tendría más bien un sentido tropológico, destinado a que los fieles que circulaban por la girola, muchos de ellos peregrinos, percibieran al profeta como un ejemplo de aquellos que, gracias a la fe y a una conducta virtuosa, logran vencer las asechanzas del maligno. Considerando el contexto de la reforma gregoriana y que, con toda seguridad, antes de 1076, la comunidad de San Saturnino adoptó la regla de san Agustín⁴⁹, es factible que este mensaje moral estuviera también dirigido a los propios canónigos. El hecho de que el propio fundador de la regla compare al profeta con los siervos de Dios que llevan una vida en común y lo considere como la imagen de los célibes que solo piensan en las cosas de Dios y viven en paz⁵⁰, hace de Daniel un perfecto candidato para ser un *exemplum* para los canónigos⁵¹. No parece que esta lectura moral justifique la comentada transformación de la imagen del profeta destinada a evocar a Cristo.

Otro capitel del deambulatorio con el que se ha relacionado el de Daniel, es el que muestra a dos hombres luchando con bastón y escudo, acompañados de otros dos personajes, el cual ha sido interpretado por Daniel y Quitterie Cazes como un duelo judicial o juicio por combate. Para estos autores tal escena, antinómica del episodio de Daniel, expresaría la condena de la violencia por parte de la Iglesia, incluso si la misma se encuadra en un contexto judicial⁵². Esta referencia a la justicia nos sitúa ante otra de las dimensiones simbólicas de la figura de Daniel. La etimología hebrea de su nombre –“Juicio de Dios”–, su decisiva y sabia intervención en el manipulado proceso contra Susana (*Daniel* 13) y la ayuda divina recibida, en dos ocasiones, para salir indemne de sendas condenas derivadas de falsas acusaciones, hacen de este personaje todo un paradigma del buen juez. En la girola de San Saturnino podríamos estar, en consecuencia, tal y como hemos comentado que podría suceder en Saintes, ante una confrontación de imágenes en la que se pretende poner de manifiesto la prevalencia del juicio divino sobre la justicia terrenal⁵³. Es, precisamente, el capitel de Saintes el que puede aportarnos la clave para encontrar una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado.

49 Cazes, Q., Cazes, D., *op. cit.*, p. 48.

50 Agustín de Hipona, *Quaestionum evangeliorum*, II, 44 (Migne, *Patrologia Latina*, vol. 35, col. 1357) y “In psalmum CXXXII enarratio. Sermo ad plebem”, en *Enarrationes in psalmos* (Migne, *Patrologia Latina*, vol. 37, cols. 1731-1732).

51 Sobre la imagen de Daniel como *exemplum* para los clérigos y monjes véase Olañeta, J.A., “Pensamiento y lectura tipológica...”, p. 102-105. Nodar estudió la topografía de las imágenes de la girola de la catedral de Santiago, en la que los capiteles componen un paisaje “moralizante”, dirigido, sobre todo, a la comunidad monacal de Antealtares (Nodar, V., *Los inicios de la catedral románica de Santiago*, Santiago, 2004, p. 28, 83-84 y 93-101).

52 Cazes, Q., Cazes, D., *op. cit.*, p. 128. Así también lo interpreta Mariño, quien profundiza sobre este tipo de Juicios de Dios (Mariño López, B., “In Palencia non ha batalla pro nulla re’. El duelo de villanos en la iconografía románica del Camino de Santiago”, *Compostellanum*, XXXI, 3-4 (1986), p. 349-363, para el capitel de Tolosa véase p. 352).

53 Los capiteles de Daniel en el foso de los leones de San Pedro de Echano y de Sarbazan podrían estar también insertos en un programa en el que se enfatiza dicha prevalencia del juicio divino sobre la justicia terrenal (Olañeta Molina, J. A., “La escultura de Echano y Sarbazan. Talleres, filiación y propuesta de interpretación de sus capiteles”, *Príncipe de Viana*, 260 (2014), p. 369-370 y 374-375).

En el contexto del programa escatológico que hemos deducido que podría desarrollarse en el crucero de San Eutropio, y considerando que la interpretación alegórica de Daniel como prefiguración de la Resurrección de Cristo había sido planteada por la exégesis en diversas ocasiones ya desde el siglo III⁵⁴, podría estar justificada la asimilación de la figura del profeta en el capitel poitevino a la postura propia del Cristo Triunfante. Los evidentes paralelismos compositivos existentes entre el capitel de Saintes y el de San Saturnino, permiten extrapolar a este último dicha mimesis alegórica de la figura de Daniel, aunque, a priori, no se encuentre inserto en un programa iconográfico que lo justifique. Por esas fechas ya se disponía de antecedentes en las que la imagen sedente de Cristo, acompañado por dos ángeles que sostenían la cruz, adoptaba dicha postura elevando sus brazos para mostrar las llagas de sus manos, como, por ejemplo, los frescos de la iglesia de San Miguel de Burgfelden (1070-1080) o una pieza de marfil procedente de North Elmham (Norfolk) que se conserva en el Museum of Archaeology and Anthropology de la Universidad de Cambridge (n. inv. 1883.736, ss. X-XI)⁵⁵. Lacoste ha encontrado sorprendentes afinidades entre la escultura del crucero de Saintes y ciertas miniaturas del entorno de Limoges⁵⁶, lo que hace factible que la imagen del Daniel de San Eutropio pudiera haberse inspirado también en una obra miniada. De ser así, las conexiones compositivas entre Saintes y Tolosa podrían justificarse por el uso de modelos pictóricos similares.

Como hemos comentado, los dos capiteles de Daniel entre los leones del claustro de la abadía de San Pedro de Moissac (figs. 3 y 4) son otros de los ejemplos tempranos de este modelo iconográfico. Los mismos se sitúan en los puntos de las galerías norte y oeste en los que confluían las arcadas que delimitaban el espacio donde se encontraba la fuente del claustro, el *lavatorium*⁵⁷. Numerosos especialistas se han preguntado si la escultura del claustro de Moissac obedece o no a un plan director, es decir, si sus imágenes están ubicadas de acuerdo a un esquema interno o programa coherente⁵⁸. Si bien, hay quien ha pensado que la disposición de los capiteles no

54 Hipólito de Roma, *Commentarius in Daniele*, Colección Sources chrétiennes, 14, Paris, 1947; Efrén de Siria, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*, Colección Sources chrétiennes, 121, Paris, p. 345; Afraates el Sirio, *Les Exposés*, Colección Sources Chrétiennes, 359, Paris, 1989, p. 831-832.

55 En el marco de su trabajo sobre la representación de la Visión de Mateo (*Mateo* 24-25), en la que se narra la Parusía, Christe ha estudiado en profundidad la imagen de Cristo entronizado con los brazos alzados acompañado de la Cruz, en ocasiones sostenida por ángeles, y del resto de los *arma Christi* (Christe, Y., *La Vision de Matthieu (Matth. XXIV-XXV). Origines et développement d'une image de la Seconde Parousie*, Paris, 1973).

56 Lacoste, J., "La sculpture de Saint-Eutrope de Saintes", en *L'imaginaire et la foi: La sculpture romane en Saintonge*, Lacoste, J. (dir.), Saint-Cyr-sur-Loire, 1998, p. 47 y 53.

57 La fuente fue construida en tiempos del abad Ansquitil (1086-1115). Sobre la fuente y la existencia la estructura que la rodeaba, véase Schapiro, M., "La escultura románica de Moissac", *Estudios sobre el románico*, Madrid, 1984 (1947), p. 177-178 y nota 68 y de la Haye, R., "La fontaine du cloître de Moissac", *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Tarn-et-Garonne*, 110 (1985), p. 115-122.

58 Durante el abadiato de Bertrán de Montaigut (1260-1295) se acometió una campaña de reparaciones en el claustro, en el curso de la cual se sustituyeron los arcos de las arquerías (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 19). Aunque algunos autores han planteado que como consecuencia de dichas obras los capiteles podrían

sigue ningún orden lógico ni un plan riguroso⁵⁹, o que el desorden aparente es causado por la pérdida de una clave secreta⁶⁰, otros autores han detectado la existencia de relaciones simbólicas entre parejas de capiteles⁶¹, de pequeños ciclos o de concentraciones de ciertos temas en determinados lugares⁶², de correspondencias entre las piezas de toda una galería⁶³, o entre las situadas de forma contrapuesta en diferentes pandas⁶⁴, o incluso han propuesto un tema general para todo el claustro. Este es el caso de de la Haye, quien, a pesar de hablar de una “vaine recherche d’une structure interne” o de “aucun ordonnancement général du programme iconographique”⁶⁵, plantea que el tema rector del conjunto es la soteriología⁶⁶. Creemos que, con la información de la que disponemos hasta el momento, la aproximación más acertada que se puede hacer al programa del claustro de Moissac se recoge en la siguiente opinión de Pereira: “Il n’y est pas question d’un ordre unique, ni d’un désordre, mais d’une pluralité d’ordres. Ces images ne sont pas le résultat d’un manque de logique, mais de la combinaison de plusieurs logiques”⁶⁷. Efectivamente, la relación entre las imágenes, su ubicación, su sentido y los detalles iconográficos que incorporan

haberse reubicado en un orden diferente al original (Rey, R., *L’art des cloîtres romans. Étude iconographique*, Toulouse, 1955, p. 37; Gaillard, G., “El claustro y el pórtico de Moissac”, *Goya*, 43-44-45 [1961], p. 28), Trumpler ha encontrado ciertas marcas que parecen indicar que pudo haber una intención de remontar el claustro manteniendo la disposición anterior (Trumpler, S., *Neue Forschungen zu Moissac*, mémoire, Berne, 1987). En relación a este asunto véase también Rutchick, L., “Visual Memory and Historiated Sculpture in the Moissac Cloister”, en *Der mittelalterliche Kreuzgang, Architektur, Funktion und Programm*, Klein, P.K. (coord.), Regensburg, 2004, p. 196.

59 Mâle, É., *L’art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1922, p. 10; Gaillard, G., *op. cit.*, p. 28; Sirgant, P., *Moissac. Bible ouverte*, Montauban, 1996, p. 35 y 40; Forsyth, I., “Word-Play in the Cloister at Moissac”, en *Romanesque Art and Thought in the Twelfth Century. Essays in Honor of Walter Cahn*, Princeton, 2008, p. 154-178.

60 Rey, R., *L’art des cloîtres roman...*, *op. cit.*, p. 37; Vidal, M., Maury, J. y Porcher, J., *Quercy roman*, La Pierre-qui-Vire, 1959, p. 130.

61 De la Haye, R., *Apogée de Moissac. L’abbaye de Saint Pierre de Moissac à l’époque de la construction de son cloître et de son grand portail*, thèse de doctorat, Université Catholique de Nimègue, Maastricht, 1995, p. 244; Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 24.

62 Rutchick, L., *Sculpture programs in the Moissac cloister: Benedictine culture, memory systems, and liturgical performance*, Ph. D. diss., The University of Chicago, 1991, p. 249-259, 267-293; Forndran, B., *Die Kapitellverteilung des Kreuzgangs von Moissac. Disposition und Funktion der Skulptur eines kluniazensischen Kreuzgangs*, Ph. D. diss., Universität Bonn, 1997, p. 47, 64 y 66; Klein, P.K., “Topographie, fonctions et programmes iconographiques des cloîtres: la galerie attenante à l’église”, en *Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, Klein, P. K. (coord.), Regensburg, 2004, p. 107-116; Fraïsse, C., “Le cloître de Moissac a-t-il un programme?”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 50 (2007), p. 245-270; Klein, P. K., “Programme et fonction de la galerie sud du cloître de Moissac”, en *Hauts lieux romans dans le sud de l’Europe (XI^e - XII^e siècles)*, Cahors, 2008, p. 91-116; Christe, Y., “Les chapiteaux apocalyptiques de la galerie sud du cloître de Moissac”, en *Hauts lieux romans dans le sud de l’Europe (XI^e - XII^e siècles)*, Paris, 2008, p. 71-89.

63 Pereira, M.C.L.C., “Le lieu et les images: les sculptures de la galerie est du cloître de Moissac”, en *Die Methodik der Bildinterpretation / Les méthodes de l’interprétation de l’image*, von Hülsen-Esch, A., Schmitt, J.-C. (coords.), Göttingen, 2002, p. 415-470.

64 Pereira, M.C.L.C., “Syntaxe et place des images dans le cloître de Moissac. L’apport des méthodes graphiques”, en *Der mittelalterliche Kreuzgang, Architektur, Funktion und Programm*, Klein, P.K. (coord.), Regensburg, 2004, p. 212-219.

65 De la Haye, R., *Apogée de Moissac...*, *op. cit.*, p. 242 y 244. La única sistematización iconográfica que encuentra este autor se da en los relieves de los apóstoles (De la Haye, R., *Apogée de Moissac...*, *op. cit.*, p. 247-251).

66 De la Haye, R., *Apogée de Moissac...*, *op. cit.*, p. 251-255.

67 Pereira, M.C.L.C., “Le lieu et les images...”, *op. cit.*, p. 417.

pueden estar vinculados a la función del espacio que ocupan, a las ceremonias que en el mismo se desarrollaban o al mensaje que se quería transmitir a sus receptores, en este caso, los monjes. Tan es así, que una misma imagen puede tener, de forma simultánea, diferentes significados, interaccionar con diversos motivos iconográficos y formar parte de diferentes discursos. Además, en el claustro de Moissac, cada uno de los ciclos se organiza, no de una forma secuencial de acuerdo a la narración literal de los episodios, sino, más bien, con estructura homilética, a modo de los sermones o de los textos patrísticos⁶⁸, es decir, aplicando un modelo discursivo a base de comparaciones y alusiones, mediante el cual se encadenan pasajes o historias diferentes pero que comparten algún elemento en común⁶⁹. Pues bien, en el contexto de este complejo diseño, que refleja el alto nivel intelectual y la profunda cultura teológica de quienes lo concibieron⁷⁰, uno de los espacios más interesantes por su riqueza simbólica es, precisamente, la esquina en la que se encontraba el *lavatorium*. En el mismo se encuentran las siguientes imágenes:

- **Capiteles de la galería oeste (de norte a sur):** Sacrificio de Isaac (adosado al pilar), Exaltación de la Cruz, hojas de acanto, aves afrontadas y, compartiendo cesta, Daniel en el foso de los leones y el Anuncio a los pastores.
- **Capiteles de la galería norte (de oeste a este):** Cristo y la Samaritana (adosado al pilar), motivos vegetales, historia de san Martín, los tres hebreos en el horno, aves afrontadas, los cruzados en Jerusalén (?), Daniel en el foso de los leones asistido por el ángel y Habacuc.
- **Pilar angular:** San Andrés, san Felipe.
- **Pilar central de la galería norte:** Decoración a base de ondas y de escamas.

En el contexto del complejo programa iconográfico que se desarrolla en el recinto del *lavatorium* del claustro, la figura de Daniel desempeña un papel fundamental, como lo demuestra el hecho de que aparezca representado por duplicado (figs. 3 y 4) y ocupando sendos emplazamientos preferentes, en dos esquinas opuestas del *lavatorium*⁷¹. Dado que en uno de los capiteles del tercer vértice conservado de este recinto, el pilar noroeste, se muestra a Jesús con la Samaritana, parece evidente que hubo una intención de recurrir a episodios que, de una manera u otra, aludieran a

68 Schapiro fue el primero que llamó la atención sobre la analogía de la estructura de los sermones y la organización de las imágenes en Moissac (Schapiro, M., *The Romanesque Sculpture of Moissac*, Ph. D. diss. Columbia University, New York, 1935, p. 60). C. Fraïsse lo resume perfectamente: "La sculpture du cloître procède à la manière de tous les exégètes médiévaux, qui déroulaient des théories convoquant à tout instant, pour les légitimer, tel ou tel épisode pris dans les différents textes saints et uniquement reliés entre eux par la secrète unité de leur sens spirituel" (Fraïsse, C., *op. cit.*, p. 269).

69 Rutchick, L., "Visual Memory...", *op. cit.*, p. 197.

70 Cazes, Q., Hansen, H., "Moissac, abbaye Saint-Pierre. Cloître", en *Congrès archéologique de France*, 170^e session, 2012, Paris, 2014, p. 312.

71 Aunque el capitel de Daniel y Habacuc no está exactamente en la esquina noreste, pues en ella se encuentra el pilar central de la galería septentrional, es el capitel más próximo a dicha esquina.

la fuente. Tanto el *lacum*⁷² en el que fue confinado Daniel, como el pozo de Jacob⁷³ en el que se desarrolla el otro pasaje, y que figura representado en la cesta, parecen confirmar esta idea. Además, el relieve del pilar central de la galería norte, decorado con líneas diagonales onduladas que simulan una corriente de agua, también podría estar asociado a la fuente, tal y como ya ha planteado Cazes⁷⁴. Sin embargo, la premeditada selección de los temas que debían ocupar las esquinas del recinto debía de ir más allá de la mera inclusión de elementos relacionados con lo acuático, pues, sin duda, tenía por objetivo profundizar en la interpretación simbólica de la fuente allí situada. Tanto la mención que Jesús, en su encuentro con la Samaritana, hace del agua viva, de la cual afirma que quien la bebe no vuelve a tener sed, como la presencia de Daniel, que sale indemne del foso, contribuyen a subrayar el sentido soteriológico de la milagrosa fuente del claustro.

Asimismo, es posible establecer otros vínculos entre las dos imágenes de la condena de Daniel y otras de las escenas que se insertan en esta zona del claustro. Así, el castigo de los tres hebreos no solo es otro episodio incluido en el *Libro de Daniel*, sino que también, junto a Abraham –presente en el pilar noroeste–, son aludidos en las plegarias del *Ordo Commendationis animae*⁷⁵.

Sin embargo, para valorar en su auténtica medida el rol desempeñado por la figura del profeta en este espacio claustral, y para desvelar las motivaciones que llevaron a representarlo por duplicado, se hace necesario profundizar en el análisis del programa iconográfico que se desarrolla en el mismo. Rutchick ha propuesto una interpretación asociada a ciertas ceremonias relacionadas con el Bautismo que podrían suceder en el entorno de la fuente, así como con un pretendido camino de meditación vinculado con el misterio de dicho sacramento⁷⁶. Su propuesta adolece de diferentes problemas, algunos de los cuales ya han sido puestos de manifiesto por la propia autora: la presencia en este espacio de temas que no parecen encajar en una temática bautismal –la historia de san Martín⁷⁷, los cruzados en Jerusalén o

72 Al hablar del Daniel de la pila de Osorno, G. Bilbao llama la atención sobre la coincidencia lingüística del término *lacum*, el cual designa tanto a la fosa como a un lago o fuente, acepción doble que pudo haber conferido una significación bautismal a ciertas imágenes de Daniel (Bilbao López, G., *Iconografía de las pilas bautismales del románico castellano. Burgos y Palencia*, Burgos, 1996, p. 153). Esta misma asociación se ha realizado también en relación al capitel de San Pedro de la Nave (Hoppe, J.-M., “L'église espagnole visigothique de San Pedro de la Nave (El Campillo-Zamora). Un programme iconographique de la fin du VII^e siècle”, *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie*, IX (1987), p. 66; Sepúlveda González, M^aÁ., “Reflexiones sobre el Programa Iconográfico de San Pedro de la Nave (Zamora). I”, *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 7 (1991), p. 141; Mancho, C., “Lucerna romana con el tema de Daniel en el foso de los leones (Dn. XIV, 27-42)”, V Simposio Bíblico Español, en *La Biblia en el arte y la Literatura*, II Arte, Valencia-Pamplona, 1999, p. 317-318).

73 El pozo donde Cristo se encuentra con la Samaritana es el de Jacob, hijo de Isaac y nieto de Abraham, personajes estos que se hallan en el capitel de la cara sur del mismo pilar.

74 Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 212. La autora también vincula la escena de la Samaritana con la fuente.

75 Este hecho, en relación a Moissac, ya fue señalado en su día por Chagnolleau y Rey (Chagnolleau, J., *Moissac*, Paris-Grenoble, 1951, p. 18; Rey, R., *L'art des cloîtres roman...*, *op. cit.*, 62).

76 Rutchick, L., *Sculpture programs...*, *op. cit.*, p. 249-259 y 267-271.

77 A priori, los argumentos con los que la autora pretende justificar la presencia de la historia de san Martín en este espacio podrían parecer razonables. Según ella, en este lugar se practicaba la caridad a los pobres,

Daniel y Habacuc (fig. 3)⁷⁸–, la exclusión de algunos de los motivos que figuran en la parte que delimitaba el *lavatorium* por la galería oeste –la condena de Daniel (fig. 4) y el Anuncio a los pastores– y la rebuscada alusión a un hipotético “bautismo por el fuego” para conseguir vincular el episodio de los hebreos en el horno. Asimismo, en relación a algunas de las imágenes de esta zona del claustro, C. Fraïsse ha propuesto que el capitel de la cruz sostenida por ángeles mostraría la Cruz revelada, la verdad del mensaje cristológico, la cual formaría parte de una reflexión sobre la inteligencia de las Escrituras, en la que también se podrían incluir el capitel de la Samaritana –en cuyo pasaje Jesús dijo que lo explicaría todo– y el ya citado relieve de líneas onduladas, que se ha interpretado como el agua, y que, según esta autora, y de acuerdo a la literatura patrística, alude a las Escrituras⁷⁹. Aunque es factible aceptar la existencia de alguna referencia puntual al Bautismo, entendemos que cabe descartar que este sacramento constituya el tema central del programa iconográfico del perímetro de la fuente, tal y como ha propuesto Rutchick. Por su parte, la sugerente lectura que realiza Fraïsse, al integrar tan solo algunas de las piezas, puede ser considerada como una lectura complementaria y paralela al programa principal de este espacio, el cual pasamos a desmenuzar.

Considerando la más que probable existencia de diferentes niveles de significación, la organización de las imágenes que circundan el *lavatorium* se estructura en dos ciclos iconográficos que se complementan, bajo los cuales subyace un tema general común⁸⁰, todo ello, además, sin perjuicio de la existencia de otras relaciones entre los capiteles, bien por parejas –como ya hemos comentado–, bien con otros grupos de piezas con los que comparten galería. Las escenas presentes en el primer ciclo aluden al anuncio de la Salvación, o la esperanza de ella⁸¹, como resulta obvio en los capiteles de Daniel en el foso (fig. 3), de los tres hebreos, en el milagro de la resurrección del catecúmeno e incluso en el Sacrificio de Isaac (fig. 16), a pesar de estar este en la cara del pilar de la esquina que da a la otra galería. Si a esto añadimos que en la historia de la Samaritana, Cristo alude por dos veces a la vida eterna⁸² y

hasta inicios del siglo XII se permitía el acceso a los leprosos que acudían a esta fuente, cuyas aguas eran consideradas milagrosas, y el Jueves Santo, tras la Misa de Pobres, se realizaba el *mandatum pauperum*, en el que los monjes lavaban los pies de los necesitados (Rutchick, L., *Sculpture programs...*, *op. cit.*, p. 254-259). Sin embargo, además de que nada de ello tiene que ver con el Bautismo, Klein y Tanton contradicen dicha ubicación de la ceremonia del *mandatum pauperum*, pues el primero la sitúa en la galería contigua a la iglesia, la meridional, como era costumbre en Cluny (Klein, P.K., “Programme et fonction...”, *op. cit.*, p. 112) y la segunda en la galería oeste (Tanton, K., *The Marking of Monastic Space: Inscribed Language on Romanesque Capitals*, Ph. D. Diss., University of Southern California, 2013, p. 184-196). Lo que sí permite establecer un vínculo entre este capitel y el Bautismo es el milagro de la resurrección del catecúmeno muerto sin bautizar (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 226; Tanton, K., *op. cit.*, p. 183).

78 Para la relación de Daniel con el Bautismo véase nota 70.

79 Fraïsse, C., *op. cit.*, p. 256-259.

80 En la figura 17 se presenta un esquema con los temas representados en esta parte del claustro y su relación con los diferentes niveles del programa iconográfico.

81 Cazes señala que en esta zona de la panda norte se insiste en el tema de la ayuda obtenida por aquellos que cuentan con la confianza de Dios (Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 24).

82 *Juan*, 4: 4-28.

que la caridad demostrada por san Martín al compartir su capa con el pobre resulta fundamental para la salvación del alma⁸³, tan solo quedaría por explicar la conexión con la presunta toma de Jerusalén. Además del posible binomio alegórico formado por la Jerusalén terrenal y la Jerusalén celeste, al tener la Cruzada consideración de guerra santa, podría ser razonable pensar que se puede estar haciendo referencia a que aquellos que participaron en la conquista de los Lugares Santos se hicieron acreedores a la vida eterna.

Por su parte, en los capiteles de la galería occidental se desarrolla, de forma muy sintética, el ciclo Encarnación-Redención-Resurrección, en el que se pone de relieve el papel fundamental del Mesías, con su sacrificio y triunfo sobre la muerte, en la consecución de la Salvación anunciada en ciclo anterior. Ya hace tiempo que varios autores han planteado que no es casual que la segunda representación de la condena de Daniel (fig. 4) comparta cesta con el Anuncio a los pastores, pues aquel es prefiguración de Cristo y el último profeta en haber anunciado su venida⁸⁴. La Redención, alcanzada gracias al sacrificio de Jesús, es aludida de forma explícita, mediante las dos imágenes de la Cruz –como el instrumento de su tormento en el que Dios reconoce a su Hijo, y como la posterior Exaltación de la Cruz sostenida por dos ángeles⁸⁵–, y de forma alegórica, dado que, de acuerdo a la interpretación tipológica, el Sacrificio de Isaac y la condena de Daniel son consideradas prefiguraciones de la Pasión y Resurrección. Aunque queda algo más al sur del perímetro que delimitaba el *lavatorium*, la resurrección de Lázaro debe estar, sin duda, integrada en este ciclo al ser una evidente alegoría de la Resurrección de Cristo.

Ambos ciclos son complementarios, no solo entre sí, como hemos visto, sino también con el tema que subyace a buena parte de las imágenes presentes en los mismos: la Eucaristía. En este espacio inmediato al refectorio, las referencias a este sacramento son constantes. En el capitel en el que se desarrolla el episodio de la Samaritana, Cristo aparece entre dos discípulos que portan sendos panes redondos en una de sus manos, mientras señalan hacia arriba con la otra (fig. 16). Se representa aquí la segunda parte de la historia, en la cual Jesús comenta a sus discípulos que su alimento es el cumplimiento de la voluntad del Padre y que quien siega recoge su fruto para la vida eterna. El evidente sentido eucarístico de este pasaje es subrayado por la presencia en la cara lateral exterior de la cesta de un altar situado bajo un arco (fig. 16). También aluden al sacrificio de Cristo y a la Eucaristía el capitel del Sacrificio de Isaac⁸⁶, en el que aparece el cordero, la presencia del crismón en la cruz gemada de la

83 En el *Evangelio de Mateo* se enumeran las obras de misericordia que se consideran fundamentales para alcanzar la vida eterna (*Mateo*, 25: 34-40).

84 Rupin, E., *L'abbaye et les cloîtres de Moissac*, Treignac, 1981 (1897), p. 309; Rey, R., *L'art des cloîtres romans...*, *op. cit.*, p. 60; Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 58.

85 Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 48-49.

86 Autores como Clemente de Alejandría, Ireneo de Lyon, Melitón de Sardes, Tertuliano, Orígenes, Agustín de Hipona, Juan Crisóstomo, Isidoro de Sevilla o Alcuino de York interpretaron este episodio como una prefiguración del sacrificio de Cristo. Por otra parte, Juan Crisóstomo y Ambrosio de Milán relacionaron el sacrificio de Isaac



Fig. 16. Capiteles en el pilar noroeste del claustro de la abadía de Moissac. Sacrificio de Isaac y Cristo y la Samaritana. Foto: autor.

Exaltación de la Cruz, la hostia que porta el ángel de la Anunciación a los pastores y, por supuesto, la ayuda de Habacuc a Daniel (fig. 3)⁸⁷. Rutchick observa que san Felipe y san Andrés, ambos representados en el pilar noroeste del claustro, son los dos únicos apóstoles que aparecen citados por su nombre en la narración bíblica del milagro de los panes y los peces⁸⁸, lo cual, de nuevo, está justificado por su posición frente al refectorio y por formar parte de este ciclo eucarístico. Además, el templo de la presunta escena de los cruzados en Jerusalén podría ser la Anástasis, es decir, el lugar donde habría estado el sepulcro de Cristo y, por tanto, sería una nueva referencia

con la Eucaristía (Hernández Ferreirós, A., "El sacrificio de Isaac", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, VI, 11 (2014), p. 68 y 70-71. Versión en internet: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-06-11-Sacrificio%20de%20Isaac.pdf> [última consulta: 24/6/2016]).

87 Reau, L., *Iconographie de l'Art Chrétien*, II, 1, 1956, p. 402; Travis, W.J., "Daniel in the lions' den: problems in the iconography of a cistercian manuscript Dijon. Bibliothèque Municipale, ms 132", *Arte Medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale*, II, 1-2 (2000), p. 53.

88 Rutchick, L., *Sculpture programs...*, *op. cit.*, p. 249-250. La autora, para justificar su vinculación con el Bautismo, recurre nuevamente a un argumento forzado, pues comenta que dicho milagro es el pasaje anterior al de Cristo caminando por las aguas.

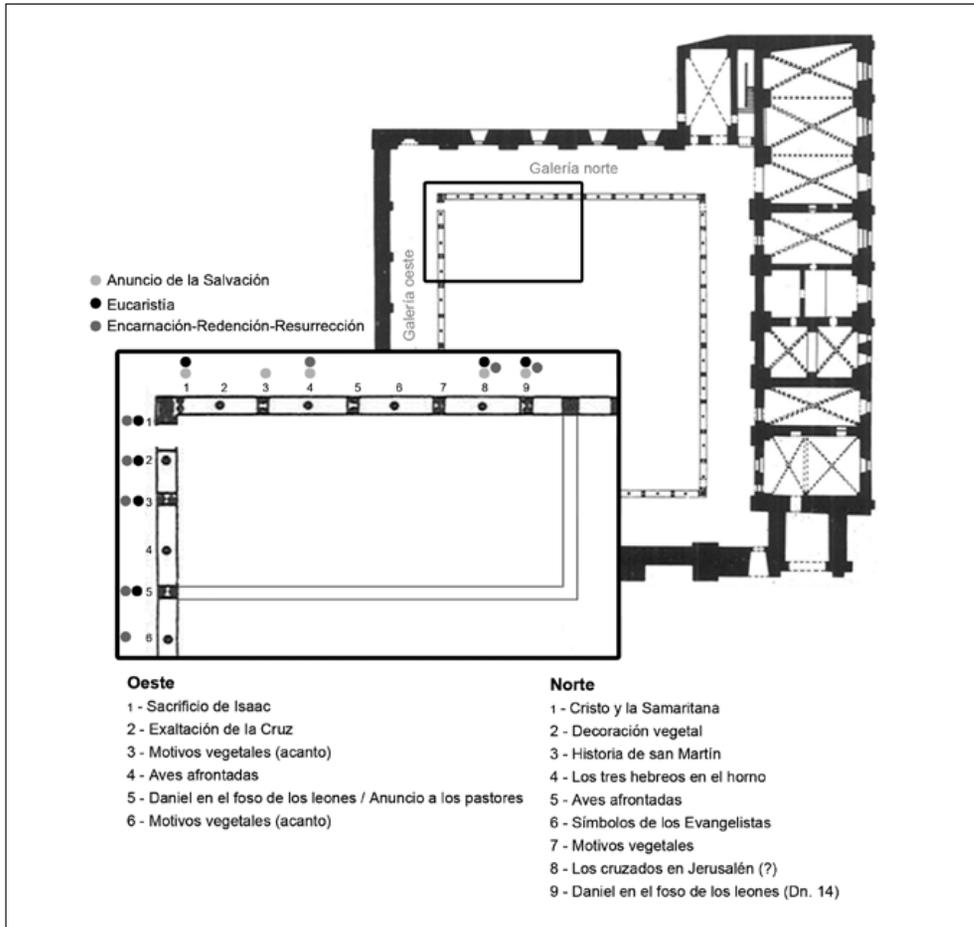


Fig. 17. Gráfico con la disposición de los capiteles del perímetro del lavatorium del claustro de la abadía de Moissac. Planta: Durliat, M., *La sculpture romane de la route...*, op. cit., p. 123. Esquema del autor.

eucarística⁸⁹. Wirth, al afirmar que la hostia que lleva el ángel que anuncia el Nacimiento hace del Cristo encarnado y de la Eucaristía dos términos de una misma ecuación⁹⁰, ilustra de forma elocuente la interacción de los ciclos iconográficos descritos con el tema rector del programa desarrollado en esta zona del claustro.

Las cestas y cimacios con motivos vegetales, que hasta la fecha se han considerado meramente ornamentales, también pueden tener su lectura simbólica vinculada con este programa. Así, el capitel de la galería oeste situado junto a la Exaltación de

89 Rey, R., *L'art des cloîtres romans...*, op. cit., p. 66; Cazes, Q., Scellès, M., op. cit., p. 216. Castiñeiras considera que la imagen arquitectónica de este capitel alude a la ciudad de Jerusalén, y no al Santo Sepulcro *stricto sensu* (Castiñeiras González, M.A., "Puertas y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII", en *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores*, Caucí P. (dir.), VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 13-15 octubre 2010), Santiago de Compostela, 2012, p. 345).

90 Wirth, J., *L'image à l'époque romane*, Paris, 1999, p. 237.



Fig. 18. Capitel con Cristo Triunfante en la catedral de San Pedro de Ginebra. Foto: autor.

la Cruz está decorado con hojas de acanto, planta que se ha relacionado con la inmortalidad. Sobre él, en el cimacio, se desarrolla un friso de flores de cuatro pétalos encima de sendas bases de ocho hojas. Algunas de estas flores lucen un círculo en el centro con una cruz, indicio de que podrían hacer referencia al *margaritum*, término con el que se denominaba a un relicario que contenía un fragmento de la cruz de Cristo y que también se incluye en una cita del poeta y obispo de Poitiers Venancio Fortunato, quien, al tratar sobre la Eucaristía, dice: “Corporis Agni margaritum ingens”⁹¹. El crismón inciso y el *nomen sacrum* de Cristo (XPO) presentes en los tacos de las caras exterior e interior avalan esta lectura⁹².

Llegados a este punto podemos retomar la cuestión que veníamos desarrollando desde el comienzo de este trabajo. En el contexto del complejo programa iconográfico que hemos descrito, la clave para interpretar la postura sedente con los brazos alzados que adopta Daniel en las dos cestas del claustro nos la proporciona el capitel de la Exaltación de la Cruz, el cual varios autores han vinculado con la liturgia

91 *Venantii Fortunati Operum Pars I. Misc. Lib. III. Caput XXV, Ad Felicem episcopum Biturigensem, scriptum in turrem ejes* (Migne, PL, t. LXXXVIII, 1850). Canellas López, A., San Vicente, A., *La España románica: Aragón*, Madrid, 1979, p. 207.

92 Durliat y Cazes son de la opinión de que estas inscripciones dotan a la cesta de un carácter que va más allá de lo ornamental, y que la decoración vegetal designa la belleza de la obra del creador y es signo de la presencia del Padre Eterno (Durliat, M., *La sculpture romane de la route...*, *op. cit.*, p. 155; Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 52).

cluniacense del Viernes Santo y la fiesta de la Invencción y la Exaltación de la Cruz del 14 de septiembre, así como con los sermones de Odilón de Cluny sobre el tema⁹³. La imagen de la Cruz sostenida por ángeles suele acompañar a la efigie de Cristo Triunfante, modalidad de teofanía habitual en la representación de la Parusía y caracterizada por que la figura de Cristo aparece entronizada con los brazos elevados mostrando sus llagas⁹⁴. No debe de ser fruto de la casualidad que esta postura sea idéntica a la que adoptan las dos figuras de Daniel. Una posible explicación a esta mimesis gestual nos la aporta Christe cuando justifica la presencia del profeta en el relieve lateral occidental del pórtico de Beaulieu-sur-Dordogne asociándolo a la predicción del triunfo del Hijo del Hombre (*Daniel 7: 13*), el cual preside el tímpano de la portada⁹⁵. A diferencia de lo que sucede en Ntra. Sra. de la Dorada en Tolosa o en la catedral de Ginebra, en donde las imágenes del Cristo Triunfante y la de la Exaltación de la Cruz se muestran separadas, ocupando las caras opuestas de un mismo capitel o pilar⁹⁶, en Moissac no aparece la figura de Cristo. De esta significativa ausencia podría inferirse que el gesto mimético del profeta en el capitel cercano (fig. 4) tendría por objetivo la alusión al anuncio de la Segunda Venida de Cristo. De esta forma, esta cesta, lejos de representar la condena del profeta narrada en *Daniel 6*, mostraría una imagen genérica de Daniel en el foso en la que se enfatizaría su rol profético, al haber predicho tanto la venida del Mesías –de ahí que vaya acompañado del Anuncio a los pastores en la cara opuesta de la cesta–, como la Parusía –razón por la que asume el gesto del Cristo Triunfante–. Como consecuencia de ello, se entienden los motivos de la diferente forma de representar a Daniel en los dos capiteles claustrales. Mientras que en la cesta de la galería norte, la presencia de Habacuc y el ángel es coherente con la evocación de la Eucaristía y, en el sentido anagógico, con el ciclo del anuncio de la Salvación que se desarrolla en la misma, en la de la panda oeste prevalece la lectura alegórica, pues la atención se centra en la figura del profeta como prefiguración de Cristo y de su Resurrección, y en su función como profeta visionario que anunció las dos Venidas de Cristo.

Un detenido análisis del contexto iconográfico del capitel del claustro de Nuestra Señora de la Dorada de Tolosa nos puede llevar a conclusiones similares, aunque con ciertos matices diferentes. Algunos de los capiteles conservados en el Musée des

93 Horste, K., *op. cit.*, p. 99; de la Haye, R., *Apogée de Moissac...*, *op. cit.*, p. 211; Sirgant, P., *op. cit.*, p. 241; Cazes, Q., Scellès, M., *op. cit.*, p. 48. Para los sermones sobre la Exaltación de la Cruz de Odilón, véase Iogna-Prat, D., "La Croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an Mil", *Études clunisiennes*, Paris (2002), versión en internet: <http://www.cairn.info/etudes-clunisiennes--9782708406810-page-75.html> [última consulta: 10/6/2016]. Christe ha profundizado en el origen de esta imagen de la cruz sostenida por dos ángeles y su relación con la representación de la Visión de Mateo y la liturgia de Viernes Santo (Christe, Y., *La vision de Matthieu...*, *op. cit.*, p. 45-46).

94 Christe explica extensamente como la representación de la Visión de Mateo (*Mateo 24-25*), en la que se narra la Parusía, suele ir acompañada de la presencia de la Cruz, en ocasiones sostenida por ángeles (Christe, Y., *La vision de Matthieu...*, *op. cit.*).

95 Christe, Y., *La vision de Matthieu...*, *op. cit.*, p. 39.

96 *Ibid.*, p. 43-44.

Augustins, y atribuidos al Primer Taller de la Dorada, tal y como comenta Horste, tienen un evidente sentido escatológico. Las imágenes de la Exaltación de la Cruz, como en el caso de Moissac, y del Juicio Final (resurrección de los muertos y Psicostasis) han sido puestas en relación con la doctrina cluniacense de la Resurrección y triunfo de Cristo⁹⁷. Sin embargo, esta autora excluye de este grupo el resto de capiteles por su temática, opinión que no compartimos, como veremos en las siguientes líneas. En lo que respecta al capitel de Daniel, la indiscutible presencia del castigo de los conspiradores en la cara posterior enfatiza la ya de por sí estrecha relación simbólica entre el profeta y el Juicio Final. Los leones, en el sentido anagógico, pasan a ser la imagen del Juez supremo, que salva al justo y castiga a los malvados. Por su parte, episodios como el Prendimiento o la historia de la degollación de san Juan Bautista tienen en común que son consecuencia de decisiones judiciales injustas. Tal y como hemos visto que podía suceder en el deambulatorio de San Saturnino de Tolosa o en el transepto de Saintes, también podría darse en el claustro de la Dorada una contraposición entre la justicia terrenal y la divina. El Prendimiento y el martirio del Bautista, junto a la condena de Daniel, representarían la primera, pero a la vez serían alegoría del sacrificio que marca el camino para salir airoso del Juicio Final. Tampoco la escena de la Transfiguración es ajena al carácter escatológico del programa, pues al bajar del monte, Cristo anunció a sus discípulos su resurrección⁹⁸. Incluso este episodio permite relacionar esta con san Juan Bautista, a quien en el mismo pasaje se asocia con Elías. Además, la presencia de san Miguel, en la Psicostasis, y la del ángel con el libro y la cruz, abre la posibilidad a la existencia de un nuevo vínculo con el profeta que justifique su integración en el programa escatológico claustral. Daniel, en la visión narrada en *Daniel* 12, recibió del arcángel la encomienda de mantener cerrado hasta el día del Juicio el libro en el que figuraban inscritos los que se salvarían. No en vano, el arcángel es una de las imágenes que más frecuentemente aparece junto a Daniel en la escultura románica, en concreto en un 10% de los casos. Pero es la presencia de la Exaltación de la Cruz la que permite establecer, como ocurría en Moissac, un vínculo alegórico entre la figura del profeta y la del Cristo Triunfante, y, por tanto, justificar el hecho de que aquel adopte la gestualidad habitual de este. Si bien en Moissac la temática de la zona noroccidental del claustro puede estar determinada por la situación del refectorio y de la fuente, en la Dorada cabría preguntarse hasta que punto su condición de panteón condal podría haber influido en la definición del programa y la selección y ubicación de los temas de los capiteles. Si en el espacio del *lavatorium* del claustro de Moissac la ausencia de la imagen de Cristo Triunfante y de escenas relacionadas con el Juicio Final llevan a pensar que el programa iconográfico se centra en evocar la esperanza de la Salvación y el anuncio de la Parusía, en la Dorada se hace más énfasis en el Juicio Final y en la Parusía.

97 Horste, K., *op. cit.*, p. 99; de la Haye, R., *Apogée de Moissac...*, *op. cit.*, p. 211.

98 *Mateo* 17: 9.

Resulta significativo comprobar que un 54% de las piezas que siguen este modelo iconográfico de Daniel sedente con los brazos elevados se encuentran en monasterios benedictinos. Es por ello que no resulta arriesgado vincular el origen y desarrollo del mismo, al menos en lo que a la escultura monumental se refiere, a los establecimientos de dicha orden.

En Ginebra, punto de partida de la denominada *Via gebennensis* –la cual conecta la ciudad suiza con la *Via podiensis*–, una de las dos representaciones de Daniel de la catedral de San Pedro se encuentra, como ocurría en Hoyos, afrontada a la imagen de un Cristo sedente que alza los brazos. A pesar de que el profeta no adopta esta misma postura, la asociación tipológica entre ambas figuras es evidente, como así ya ha sido comentado por Christe, para quien, tanto en Ginebra como en Beaulieu-sur-Dordogne, existe una voluntad de vincular los capítulos XXIV y XXV del *Evangelio de Mateo* con el capítulo VII del *Libro de Daniel*⁹⁹. En el mismo pilar en el que se halla la cesta con la efigie de Cristo, aparecen también el Sacrificio de Isaac y la Exaltación de la Cruz, lo que permite establecer un claro paralelismo con la sección norte de la galería occidental de Moissac. Además, al igual que sucede en dicho claustro benedictino, en Ginebra, en las proximidades del episodio de Daniel, concretamente en el pilar noroeste del mismo tramo de la nave central, se encuentra una escena relacionada con la Resurrección, en este caso, la *Visitatio Sepulchri*. La contraposición que encontramos en la catedral suiza entre la imagen del profeta y Cristo, en el contexto de un programa iconográfico tan similar al de Moissac, es un nuevo y elocuente indicio de que la adopción por parte de Daniel de la postura sedente con los brazos alzados se debe a una voluntad de manifestar por medio de la gestualidad su condición de prefiguración del Cristo Triunfante y no a una evolución del tradicional modelo orante paleocristiano.

Epílogo: el Daniel entre leones del Pórtico de la Gloria, juicio y ordalía

Al igual que los peregrinos que recorren el Camino de Santiago, el final de nuestro periplo, tras haber visitado hitos tan relevantes de la ruta jacobea como Tolosa, Saintes o Moissac, no puede ser otro que la catedral compostelana. En la misma no encontramos una representación de Daniel sedente con los brazos alzados, pero sí una imagen del profeta junto a una teofanía que adopta dicha postura en compañía de ángeles que portan los *arma Christi*. La original efigie del profeta abraza a dos leones en el zócalo del parteluz del Pórtico de la Gloria (fig. 19), a los pies de la *Maiestas* de la

99 Christe, Y., “Le portail de Beaulieu: étude iconographique et stylistique”, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 6 (1970), p. 58, 62-63 y 67; Franzé, B., “Art et réforme clunisienne: le porche sculpté de Beaulieu-sur-Dordogne”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2014, p. 22, versión en internet: <http://cem.revues.org/13486> [última consulta: 21/6/2016].

Parusia del tímpano. En tan relevante espacio de la seo compostelana encontramos, de nuevo, el binomio Cristo Triunfante-Daniel, en el que al menos uno de ellos aparece sedente con los brazos alzados. La interpretación de la base del mainel con el profeta no es evidente. Desde que Porter lo identificó con Daniel entre los leones¹⁰⁰, algunos autores han aceptado dicha lectura¹⁰¹ y otros han planteado alternativas diferentes, como la que ve en dicha imagen a Hércules¹⁰², Sansón¹⁰³, Adán¹⁰⁴ o, incluso, al héroe sumerio Gilgamesh¹⁰⁵. Buena parte de los argumentos que aporta Vigo para justificar que se trata de Hércules y no de Daniel están basados en una errónea extrapolación de las características del Daniel paleocristiano a la época románica. Así, en contra de lo que afirma dicho autor, no son escasas las representaciones del profeta en las que interactúa de diferentes formas con los leones¹⁰⁶, tampoco es cierto que lo más normal sea representarlo joven e imberbe –en un 21,8% (18,44%) el profeta lleva barba– y lo de la “fortaleza más espiritual que física” no deja de ser un aspecto excesivamente subjetivo y difícil de constatar. La postura del personaje central y su forma de interactuar con los leones, sujetándoles del cuello, no es extraña en las representaciones de Daniel en el foso. Uno de los ejemplos



Fig. 19. Representación de Daniel entre los leones en el zócalo del Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela. Foto: autor.

¹⁰⁰ Porter, A.K., *La escultura románica en España*, Barcelona, 1928, p. 66.

¹⁰¹ Pita Andrade, J.M., “Varias notas para la filiación artística de Maestre Mateo”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, X (1955), p. 393-394; Núñez Rodríguez, M., “De la universalidad del pueblo elegido al valor del credere”, en *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, Santiago, 2000, p. 106; Castiñeiras González, M.A., *El Pórtico de la Gloria*, Santiago, 1999, p. 35-36; *eadem*, “A poética das marxes no románico galego: bestiario, fábulas e mundo ó revés”, *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 14, Santiago de Compostela (2002), p. 295; *eadem*, “El profeta Daniel en el arte europeo”, *Galicia, o sorriso de Daniel*, Villares, R. (dir.), 2004, p. 179; Moure Pena, T.C., “Los monstruos antropófagos en el imaginario románico galaico. Significado, contexto y audiencias”, *Codex Aquilarensis*, 26 (2010), p. 15.

¹⁰² Moralejo Álvarez, S., “El Pórtico de la Gloria”, en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, Franco Mata, Á. (dir. y coord.), Santiago de Compostela, 2004, p. 284 (publicado originalmente en *FMR*, Franco María Ricci, 1993, p. 28-46); Boto Varela, G., “Representaciones románicas de monstruos y seres imaginarios. Pluralidad de atribuciones funcionales”, en *El mensaje simbólico del imaginario románico*, Aguilar de Campoo, 2007, p. 109-110; Vigo Trasancos, A., “Tras las huellas de Hércules, la Estoria de España, la Torre de Crunna y el Pórtico de la Gloria”, *Quintana*, 9 (2010), p. 225-229.

¹⁰³ Otero Túñez, R., “Problemas de la catedral románica de Santiago”, *Compostellanum*, X, 4 (1965), p. 973-974.

¹⁰⁴ Vidal Rodríguez, M., *El Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago: explicación arqueológica y doctrinal*, Santiago, I, 1926, p. 29; Yarza Luaces, J., *El Pórtico de la Gloria*, Madrid, 1984, p. 33; Yzquierdo Perrín, R., “El Maestro Mateo”, *Historia* 16, Madrid (1992), p. 14.

¹⁰⁵ Silva Costoyas, R., *El Pórtico de la Gloria. Autor e interpretación*, 3ª ed., Santiago de Compostela, 1999, p. 240.

¹⁰⁶ No resulta adecuado basar una contraargumentación en una comparación con solo dos piezas, como hace dicho autor.

más parecidos se encuentra en un capitel de la iglesia asturiana de San Salvador de Fuentes¹⁰⁷. Por lo comentado en este trabajo, y considerando el lugar tan destacado que ocupa el profeta en la basa del parteluz, su presencia se justifica por ser prefiguración de Cristo –con cuya imagen está alineado ocupando el eje central del pórtico– y anuncio de la Salvación. Además, al igual que sucede en San Saturnino de Tolosa¹⁰⁸, también se establece un paralelismo entre el profeta y el santo principal del templo, pues en el pórtico, el apóstol, ubicado en el mismo eje central, aparece sentado sobre un faldistorio que se apoya sobre dos leones que le flanquean.

Sin embargo, hay un aspecto que resulta totalmente novedoso en las representaciones de Daniel en la escultura románica. Las fauces de los leones son unos llamativos y profundos agujeros, los cuales no se deben solamente a una motivación estética. Boto comenta como en la restauración de la cripta bajo el Pórtico, Pons Sorolla pudo comprobar como unos conductos atravesaban los plementos de las bóvedas y llegaban hasta las fauces de estos leones, por las que saldría el humo procedente de las velas e incensarios del espacio inferior, lo que originaría un efecto irreal y sobrecogedor en los fieles¹⁰⁹. Dichos conductos, que, efectivamente, formaban parte del sistema de ventilación de la cripta, lamentablemente se vieron alterados por intervenciones posteriores, lo que ocasionó toda una serie de problemas estructurales y de condensación de humedad¹¹⁰. No cabe duda que el estremecedor efecto escenográfico que comenta Boto acentuaría el sentido de Daniel como dominador de los diabólicos leones, cuyas fauces no serían otra cosa que la entrada del infierno. Teniendo en cuenta la vinculación del espacio del pórtico con la celebración de dramas litúrgicos¹¹¹ y ceremonias áureas¹¹², quizás podría plantearse para estos orificios otra función –no incompatible con la comentada– relacionada con juramentos realizados en el marco de ordalías a modo de *Bocca de la Verità*, tal y como estudió en su día Mariño para el caso de Santiago de Carrión¹¹³. Una posible representación de este tipo de ceremonias en relación

107 También aparece un individuo, posiblemente Daniel, sujetando a los leones de una forma similar en Lanville, Rétaud, Sainte-Orse, Salles, Talmont-sur-Gironde, Mauriac, San Ambrosio de Milán, catedral de la Seo de Urgel y en el claustro del monasterio de San Benito de Bages.

108 Lyman ve una relación implícita entre la imagen de Daniel y la del san Saturnino que figuraba flanqueado por dos leones en la Puerta de los Condes (Lyman, T. W., *op. cit.*, p. 27-29).

109 Boto Varela, G., *op. cit.*, p. 109-110.

110 Agradezco al Dr. Prado-Vilar la información facilitada al respecto de estos conductos.

111 Moralejo Álvarez, S., *op. cit.*, p.; Castiñeiras González, M. A., “Cremona y Compostela: de la performance a la piedra”, *Immagine e ideología. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, Calzona, A., Campari, R., Mussini, M. (eds.), Milán, 2007, p. 173-179.

112 Prado-Vilar, F. “Cuando Brilla la Luz del Quinto Día: El Pórtico de la Gloria y la Visión de Mateo en el Espejo de la Historia”, *Románico*, 15, 2012, p. 8-19; *idem*, “La culminación de la catedral románica. El maestro Mateo y la escenografía de la Gloria y el Reino”, *Enciclopedia del Románico. A Coruña*, Valle Pérez, J. C., Bango Torviso, I. G. (coords.), Aguilar de Campoo, 2013, p. 1012-1014.

113 Esta autora interpreta como juramentos con *Bocca de la Verità* ciertas escenas en las que unos personajes introducen sus manos en las fauces de una cabeza de león en la portadas palentinas de Santiago de Carrión de los Condes y de Arenillas de San Pelayo, y en un capitel, también palentino, conservado en la Walters Art Gallery de Baltimore (Mariño, B., “In Palencia...”, *op. cit.*, p. 356-357). Vila propone una interpretación similar para un capitel de la iglesia de San Andrés de Ávila (Vila da Vila, M.M., *Ávila Románica: Talleres Escultóricos de Filiación Hispano-Languedociana*, Ávila, 1999, p. 224-225).



Fig. 20. Capitel con personaje que introduce la mano en una boca monstruosa en la catedral de San Pedro de Ginebra. Foto: autor.

al peregrinaje a Santiago la podemos ver a bastante distancia de tierras gallegas, en la ya citada catedral de San Pedro de Ginebra. En uno de los capiteles del pilar sureste del tramo occidental de la nave septentrional aparece un individuo agachado, que viste un calzón y que introduce su mano izquierda en una boca monstruosa (fig. 20). Colocado simétricamente al otro lado del capitel central del mismo pilar, en el que aparecen unos leones, figuran dos personajes de rodillas, con las manos en la cintura, uno de los cuales luce una concha prendida del pecho, por lo que ha sido identificado con un peregrino¹¹⁴. Lo curioso es que estas escenas se desarrollan junto a la segunda de las representaciones de Daniel en el foso de los leones de este templo¹¹⁵. Precisamente, entre los condenados en el Infierno del propio Pórtico de la Gloria, aparecen dos personajes cuyas manos están siendo mordidas por las potentes fauces de un ser monstruoso (fig. 21). Mariño asocia este tipo de castigo, que figura en algunos ciclos infernales en el tránsito entre los siglos XII y XIII¹¹⁶, con un procedimiento de prestación de juramento¹¹⁷.

114 Deuber-Pauli, E., *Cathédrale Saint-Pierre. Les chapiteaux*, Ginebra, 1988, p. 62-68.

115 El episodio de la condena de Daniel está repartido actualmente por varios capiteles que, tras ser reutilizados en las reformas del siglo XVIII, se encuentran separados. Originalmente el conjunto formaba parte de la fachada occidental.

116 También aparece en una de las dovelas de las arquivoltas de la Puerta del Juicio de la catedral de Tudela.

117 Mariño, B., "El Infierno del Pórtico de la Gloria", en *Actas del Simposio O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo* (Santiago de Compostela, 3-8 de octubre de 1988), A Coruña 1991, p. 385.

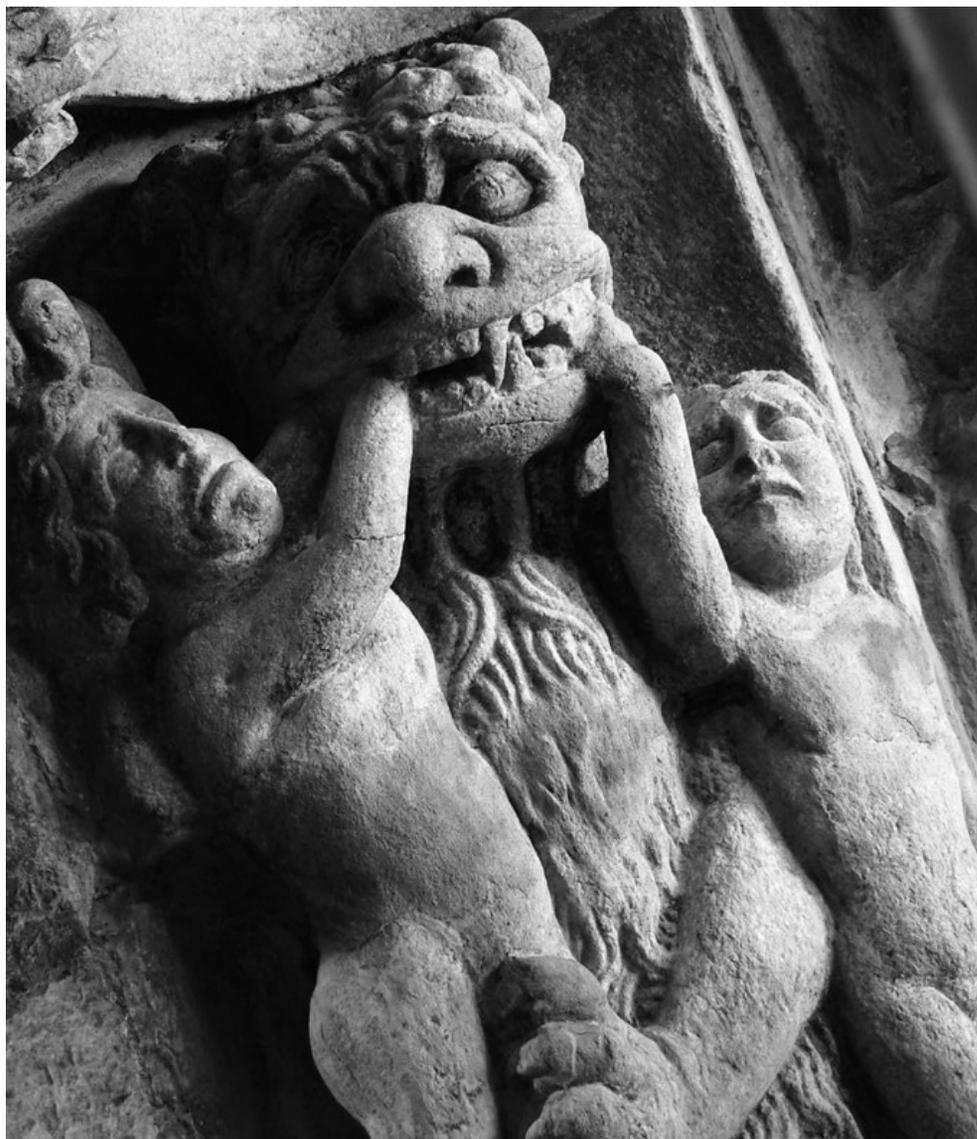


Fig. 21. Detalle del Infierno del Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela. Foto: autor.

Como veíamos al inicio al hablar del deambulatorio de San Saturnino de Tolosa, en el pórtico compostelano podríamos estar, de nuevo, ante un espacio en el que la convivencia entre escenas alusivas a la justicia divina y elementos vinculados a la justicia humana requiere la presencia de Daniel. De esta forma, en la imagen del profeta del Pórtico de la Gloria convergen buena parte de las variadas lecturas que contribuyeron a su popularidad y amplia difusión en la escultura monumental románica.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 26-06-2016

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 5-07-2016

*La Puglia nel camino de Santiago. Culto e iconografia di San Giacomo di Compostella in Puglia*¹

Rosanna Bianco

Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”

Apulia en el Camino de Santiago. Culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia

Resumen: El artículo analiza la presencia del culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia, entre la Edad Media y la Edad Moderna, con especial referencia a las principales rutas de peregrinación, así como a las ciudades portuarias apulias. Documentos, tradiciones populares, iglesias, hospitalidad, infraestructuras e iconografía demuestran la fuerte presencia del culto en Apulia, así como su relación con la peregrinación a Tierra Santa. El trabajo estudia particularmente las ciudades de la costa apulia, desde Siponto a Brindisi.

Palabras clave: Santiago, Apulia, Jerusalén, caminos, peregrinación, vieira.

Apulia in the Way of Saint James. Cult and Iconography of Saint James of Compostela in Apulia

Abstract: The essay analyzes the presence of the cult and iconography of saint James of Compostella in Apulia, between the Middle Ages and the Modern Age, with particular reference to the major pilgrimage routes and the Apulian port cities. Documents, popular traditions, churches, hospitality structures, iconography demonstrate the strong presence of the cult in Apulia, also in relation to the pilgrimage to the Holy Land. The essay examines in particular the cities of the Apulian coast, from Siponto to Brindisi.

Key words: St. James, Apulia, Jerusalem, iconography, roads, pilgrimage, shell.

1 Il testo è il mio contributo al II Coloquio *El Camino de Santiago y el arte medieval* sul tema *Santiago-Bari-Jerusalén: un viaje de ida y vuelta* (Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 29 abril del 2016), coordinato da Manuel Castiñeiras e Carles Sánchez. I risultati pubblicati sono, in parte, frutto della mia collaborazione al progetto di ricerca: *Movilidad y transferencia artística en el Mediterraneo medieval (1187-1388): artistas, objetos y modelos-MAGISTRI MEDITERRANEI* (MICINN HAR2015-63883-P).

Apulia no Camiño de Santiago. Culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia

Resumo: O artigo analiza a presenza do culto e iconografía de Santiago de Compostela en Apulia, entre a Idade Media e a Idade Moderna, con especial referencia ás principais rutas de peregrinación, así como ás cidades portuarias pullesas. Documentos, tradicións populares, igrexas, hospitalidade, infraestruturas e iconografía demostran a forte presenza do culto en Apulia, así como a súa relación coa peregrinación a Terra Santa. O traballo estuda particularmente as cidades da costa pullesa, desde Siponto a Brindisi.

Palabras clave: Santiago, Apulia, Xerusalén, camiños, peregrinación, vieira.

La Puglia tra Gerusalemme e Santiago

Fino al XIII secolo la Puglia è un'area centrale e strategica per coloro che erano diretti a Gerusalemme e in Terrasanta: consentiva infatti di percorrere l'itinerario sulla terraferma prima di imbarcarsi dai porti della regione, da Siponto a Barletta, da Molfetta a Monopoli, da Brindisi ad Otranto.

Tra il 1102 e il 1103, Sevulfo scrive che “vi sono dei pellegrini che s'imbarcano da Bari, alcuni da Barletta, ed altri ancora da Siponto o da Trani. Naturalmente vi sono altri pellegrini che preferiscono attraversare il mare da Otranto, ultimo porto della Puglia”². Sono i principali porti pugliesi, ai quali si devono aggiungere Molfetta, Monopoli e soprattutto Brindisi, città portuali attrezzate e sedi di strutture di ospitalità degli Ordini monastico-cavallereschi. L'Innominatus III, autore della Cronaca *Haec est via ad Terram Sanctam*, composta tra il 1187 e il 1229, scrive infatti che “In primo luogo dal porto di Brindisi, città del regno di Puglia, per tre giorni e tre notti si attraversa il mare”³.

Nel II libro del *Liber Sancti Iacobi*, dedicato ai 22 miracoli compiuti dal Santo, il capitolo IX⁴ racconta che un cavaliere francese impegnato nel 1103 a Gerusalemme nella lotta contro gli infedeli chiede aiuto a san Giacomo, promettendogli di recarsi al suo sepolcro. Grazie all'intercessione del Santo sconfigge i saraceni ma viene meno al voto compiuto ed è punito con una grave infermità. San Giacomo gli appare e si impegna a guarirlo in cambio del mantenimento della promessa fatta. Il cavaliere si avvia quindi verso Santiago ma è sorpreso da una tempesta in mare: invoca il Santo e gli promette di recarsi al suo sepolcro e di offrire una moneta per la costruzione della

2 Sevulfo, “Incipit certa relatio de situ Ierusalem”, 1102-1103, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, S. De Sandoli (a cura di), vol. II, Gerusalemme, 1980, p. 6-31, p. 7.

3 Innominatus III, “Haec est via ad Terram Sanctam”, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, S. De Sandoli (a cura di), vol. III, Gerusalemme, 1983, p. 17-21, p. 19.

4 *Il Codice callistino*, Prima edizione italiana integrale, traduzione e introduzione di Berardi V. M., presentazione di Caucci von Saucken P., Pomigliano D'Arco, 2008, p. 358-359.

basilica, assieme agli altri pellegrini. Il Santo interviene, placa la tempesta e tutti possono finalmente giungere “ad optatum portum in Apulia”. Il miracolo fa riferimento alle rotte percorse da chi si recava da Gerusalemme a Roma a Santiago e viceversa, lungo le quali le città marittime pugliesi costituivano, almeno dall’XI al XIII secolo, una delle vie più utilizzate per chi si recava Oltremare⁵.

Manuel Castiñeiras⁶ nell’introduzione al Catalogo della Mostra *Compostela e l’Europa. La storia di Diego Gelmírez* (Parigi-Città del Vaticano-Santiago de Compostela, 2010), sottolinea le “citazioni pugliesi” nella dedicazione degli altari della basilica compostellana e le decorazioni di alcune cappelle – in particolare San Giovanni e Santa Fede – apparentemente tratti dal repertorio del romanico pugliese.

Gli itinerari⁷ da Santiago a Gerusalemme includono la Puglia anche per importanti santuari da visitare lungo il percorso, in particolare San Michele Arcangelo sul Gargano e San Nicola a Bari – santi presenti lungo il *camino de Santiago* e nella cattedrale compostellana – e santuari mariani sorti attorno a miracolose apparizioni della Vergine o a venerate immagini spesso giunte d’Oltremare.

La necessità di un’indagine sistematica sulla presenza iacobea nella realtà pugliese e l’importanza della regione per i collegamenti con la Terrasanta e per la presenza dei due santuari, sono state sottolineate sin dal 1970 da Jole Scudieri Ruggieri che, nel cogliere “l’esistenza di relazioni più strette fra Compostela e la Puglia”⁸, metteva in evidenza la linea che univa Santiago a Monte Sant’Angelo e a Bari: “il grande arco del pellegrinaggio che legava fra loro e con altri santuari di Francia i centri devoti più importanti dell’Occidente, aveva per punti estremi i templi del santo “Matamoros” e dell’arcangelo “imperator”, e al sud di questo il santuario di s. Nicola di Bari, indi la tappa obbligatoria a «Barletum»”⁹.

Nel 1984 Lucia Gai evidenziava l’esigenza di studiare “la storia della dedicazione di chiese, oratori e altari a san Giacomo il maggiore, presenti almeno dalla fine del XII secolo lungo l’itinerario che scendeva verso sud fino al Gargano e a S. Nicola di Bari: l’indagine sarebbe del più grande interesse perché credo potrebbe meglio chiarire le caratteristiche di un pellegrinaggio di dimensioni europee i cui terminali, durante il medioevo, erano appunto Compostela e S. Nicola di Bari”¹⁰.

5 Pulsoni C., “Notas sobre algunos nombres de pueblos en el Veneranda dies”, in *Ad limina*, Revista de Investigación del Camino de Santiago y la Peregrinaciones, I, 2010, p. 151-159, p. 158-159.

6 Castiñeiras González M.A., “Il perchè di un’esposizione itinerante. Diego Gelmírez, genio e spirito viaggiatore del romanico”, in *Compostela e l’Europa. La storia di Diego Gelmírez*, Catalogo della Mostra (Parigi, 16 marzo-16 maggio 2010; Città del Vaticano, 2 giugno-1 agosto 2010; Santiago de Compostela, 15 agosto-15 ottobre 2010), direzione scientifica Castiñeiras M., Ginevra-Milano, 2010, p. 16-29, p. 23.

7 Caucci von Saucken P., “La francigena e le vie romee”, in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, P. Caucci von Saucken (a cura di), Milano, 1999, p. 137-186, in part. p. 184; Id., “Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago y Finisterre”, in *El camino de Santiago. Camino de Europa* (Madrid, 22-26 luglio 1991), Pontevedra, 1993, p. 205-213.

8 Scudieri Ruggieri J., “Il pellegrinaggio compostellano e l’Italia”, in *Cultura neolatina*, XXX, 1-2, 1970, p. 185-198, p. 191.

9 *Ibidem*, p. 187.

10 Gai L., “Testimonianze iacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia nei secoli XII-XIII”, in *Pistoia e*

Nel quadro della più ampia messa a fuoco degli itinerari italiani e della consistenza del pellegrinaggio italiano a Santiago, Paolo Caucci von Saucken¹¹ ha spesso sottolineato il ruolo della Puglia sia per la presenza attrattiva dei suoi santuari sia per il trasferimento Oltremare.

Nell'ambito dello studio del territorio, Pietro Dalena ha analizzato in più occasioni la viabilità del Mezzogiorno in relazione agli itinerari¹².

La centralità della Puglia all'interno della geografia dei pellegrinaggi¹³ si consolida tra XI e XII secolo, quando il viaggio in Terrasanta conosce un forte incremento e si rafforza il sistema viario meridionale imperniato sulla Traiana e sulla Casilina¹⁴, privilegiando il percorso terrestre attraverso la Puglia.

Stopani ha evidenziato come in Puglia "avveniva la saldatura tra i percorsi terrestri e gli itinerari marittimi per la Terrasanta: la posizione geografica della regione, proiettata verso Oriente con la penisola salentina, in qualche modo la predestinava a divenire una sorta di "carrefour" della circolazione legata al pellegrinaggio gerosolimitano"¹⁵.

-
- il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984), Gai L. (a cura di), Napoli, 1987, p. 119-202, in part. p. 178-179 e n. 173.
- 11 Scrive Caucci: "Né va trascurato il collegamento con i porti della Puglia per il proseguimento del pellegrinaggio verso la Terra Santa, lungo quell'Appia Traiana che, come la Flaminia, aveva retto assai bene e costituito l'asse viario più usato per raggiungere la Puglia ed in particolare il santuario di Monte Sant'Angelo che attraeva un gran numero di pellegrini": Caucci von Saucken P., "La francigena e le vie romei", op. cit., p. 137-186, p. 184; Idem, *Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago y Finisterre*, op. cit. Cfr. anche Stopani R., *La via Francigena del sud. L'Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze, 1992; Id., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze, 1998, in part. per la Puglia p. 24-29. Gai L., "La Francigena e il cammino italiano", in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio* Caucci von Saucken P. (a cura di), Milano, 1993, p. 275-295, p. 286. Sulle realtà santuariali di Monte Sant'Angelo e Bari, cfr. Belli D'Elia P., "I grandi santuari della Puglia medioevale. Sintesi", in *Le vie del medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 28 settembre-1 ottobre 1998), Quintavalle A.C. (a cura di), Milano, 2000, p. 236-245. Sugli itinerari italiani e sul passaggio attraverso il Piemonte, cfr. Piccat M., "I primi pellegrinaggi piemontesi a Santiago", in *Compostellanum*, XLIV, 3-4, 1999, p. 417-443. Sui legami tra San Nicola e San Giacomo, tra la Puglia e Santiago, cfr. infine Mascanzoni L., *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XIV)*, Spoleto, 2000, p. 82-83.
- 12 Dalena P., *Ambiti territoriali, sistemi viari e strutture del potere nel Mezzogiorno medioevale*, Bari, 2000, in partic. il capitolo VI, *Mezzogiorno e pellegrinaggi nel Medioevo*, p. 171-211; Idem, "Le vie di pellegrinaggio medioevale nel Mezzogiorno italiano", in *Il cammino di Gerusalemme*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), Calò Mariani M.S. (a cura di), Bari, 2002, p. 449-462; Idem, "Culto dei santi nelle aree rupestri e tramite viari", in *Agiografia e iconografia nelle aree della civiltà rupestre*, Atti del V Convegno internazionale sulla civiltà rupestre (Savelletri di Fasano (BR), 17-19 novembre 2011, Menestò E. (a cura di), Spoleto, 2013, p. 63-78; Idem, "Via Francigena e/o Vie Francigene? Alle radici del pellegrinaggio in Terrasanta", in *In viaggio verso Gerusalemme. Culture, economie e territori*, Trono A., Imperiale M.L. e Marella G. (a cura di), Galatina, 2014, p. 11-19.
- 13 Stopani R., "Itinerari e problemi del pellegrinaggio meridionale", in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Salerno-Abbazia di Cava de' Tirreni-Ravello, 26-29 ottobre 2000), Oldoni M. (a cura di), Salerno, 2005, tomo I, p. 17-33; Dalena P., "Percorsi e ricoveri di pellegrini nel Mezzogiorno medioevale", *ibidem*, p. 227-253. Cfr. anche Dalena P., *Ambiti territoriali, sistemi viari e strutture del potere nel Mezzogiorno medioevale*, op. cit., in partic. p. 171-207; Oliva L., "Un itinerario di viaggio nell'Apulia religiosa medioevale", in *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, Beltramo S. e Cozzo P. (a cura di), Roma, 2013, p. 103-125.
- 14 Stopani R., "Itinerari e problemi del pellegrinaggio meridionale", op. cit., p. 25.
- 15 *Ibidem*, p. 19.

Nel corso del XIII secolo i porti pugliesi cominciano ad avvertire la concorrenza delle rotte marittime tirreniche che privilegiano i porti della Sicilia orientale, in particolare Messina e, a partire dal XIV secolo sarà preferita la rotta adriatica con imbarco da Venezia, per raggiungere la Terrasanta¹⁶.

Nel XV secolo la Puglia è ormai esclusa dalle principali rotte e i viaggiatori provenienti dall'Occidente scelgono l'imbarco da Venezia, Genova, Cagliari e Messina. In alcuni casi, i pellegrini per visitare San Nicola a Bari o Monte Sant'Angelo sul Gargano e proseguire verso Benevento e Roma, sbarcano al ritorno ad Otranto¹⁷.

La Puglia nel *camino de Santiago*

In un territorio fortemente proiettato verso la Terrasanta, il cammino di San Giacomo si afferma e si caratterizza presto come uno dei tre grandi pellegrinaggi e per cogliere le prime tracce della devozione a san Giacomo in Puglia possiamo considerare gli statuti marittimi della città di Trani, gli *Ordinamenta et consuetudo maris edita per consules civitatis Trani. Al nome delo onnipotente dio Amen Millesimo sexagesimo terzio indictione*.

Nel cap. XI è consentito ai marinai di venir meno agli impegni della navigazione – senza dover compensare eventuali danni derivanti dall'abbandono – solo per tre motivi¹⁸, uno dei quali è l'aver formulato il voto di recarsi “ad San jacommo al sancto sepulcro o ad Roma”¹⁹. Gli altri due motivi che giustificano l'abbandono della navigazione sono l'esser diventato padrone di un'altra nave o nocchiero.

Nel 1839 gli *Ordinamenta maris* furono pubblicati da Jean Marie Pardessus²⁰, separandoli dall'edizione veneta degli Statuti di Fermo (1507) di cui costituivano l'appendice. Si tratta di un *corpus* di norme di diritto marittimo, pubblico e privato, adottate per disciplinare i traffici sul mare.

Il testo è stato oggetto di numerosi studi giuridici, storici, linguistici finalizzati soprattutto a chiarire la cronologia, oscillante tra il 1063, anno della redazione, e il 1363, data della stesura in volgare²¹. La data del 1063 è ritenuta plausibile da Coniglio

16 *Ibidem*, p. 31-32: “I veneziani arriveranno praticamente a monopolizzare i viaggi in Terrasanta, organizzando un regolare traffico di pellegrini a scadenze precise (i convogli – le mude – di più navi partivano da marzo a settembre) e con tariffe che (...) prevedevano il vitto e l'alloggio durante il soggiorno in Terrasanta, nonché il pagamento dei pedaggi e di ogni altra spesa”. Cfr. anche Ravegnani G., “I “Veneziani” verso Gerusalemme (secc. XIV-XV)”, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, op. cit., p. 181-192.

17 Arlotta G., *Attraverso l'Italia. Dall'Europa a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Compostella nel Quattrocento*, Perugia-Pomigliano d'Arco, 2011, p. 57-58.

18 Gli altri due motivi che giustificano l'abbandono della navigazione sono l'esser diventato padrone di un'altra nave o nocchiero.

19 Nisio S., “«Ordinamenta et consuetudo maris» di Trani”, in *Archivio Storico Pugliese*, XVI, 1963, p. 5-33, in part. p. 22-23.

20 *Collection de lois maritimes antérieures au XVIII siècle*, T. V., Paris, 1839, p. 184-200.

21 Di fondamentale interesse *La legge del mare in Italia dall'Evo Antico alle moderne codificazioni*, Atti del I Congresso di Diritto Marittimo (Trani, 24-25-26 ottobre 1980), Società di Storia Patria per la Puglia, Bari,

sulla base del contesto tranese dell'XI secolo, in particolare per l'autonomia, l'attività marittima e commerciale della città, a differenza della situazione difficile del XIV secolo²². Anche De Robertis ritiene plausibile il riferimento a san Giacomo già nel 1063 sia per la diffusione del suo culto in Europa sia perché il mondo dei marinai era caratterizzato dalla "vastità cosmopolita del loro mondo di relazioni"²³. Inoltre, l'assenza del riferimento al santuario di san Nicola – realizzato dopo la traslazione delle sue reliquie da Mira a Bari nel 1087 – costituisce per De Robertis un'ulteriore conferma della veridicità della data del 1063²⁴.

Il legame tra la Puglia e Santiago è presente nelle fonti documentarie e letterarie, nelle raccolte di miracoli, nelle tradizioni popolari, sia sul versante galiziano, sia su quello pugliese. Nella *Historia Compostelana*²⁵ si legge che tra il 1122 e il 1124 Petrus Astrarides e Pelagius Joannides, canonici di Santiago, percorrono le terre di Puglia e di Sicilia per raccogliere elemosine destinate al completamento della chiesa di Santiago de Compostela, in un ambiente quindi già sensibile al culto iacobeo²⁶. Ottennero nel loro viaggio più di 27 once d'oro, lo stesso risultato conseguito da altri due canonici diretti a Roma²⁷. Sono gli anni in cui la fabbrica galiziana conosce la seconda campagna di lavori (1093-1140), coincidente con il periodo dorato di Diego Gelmírez (dalla nomina a vicario e amministratore della diocesi, poi a vescovo e ad arcivescovo, fino alla sua morte).

Al 1178 risale una bolla di Alessandro III nella quale vengono confermati i privilegi e i possedimenti della chiesa compostellana²⁸. Secondo Jole Scudieri Ruggieri²⁹ il documento è di dubbia autenticità ma di grande precisione e, anche se fosse falso, attesterebbe l'esistenza di precisi interessi della chiesa compostellana per istituzioni, beni e località ubicati lungo le vie di pellegrinaggio. Tra gli altri possedimenti è

1983, in partic. i contributi di Coniglio G., "La società di Trani e gli «Ordinamenta»", p. 28-40 e De Robertis F.M., "Riflessioni critiche e ricostruttive sugli ordinamenti marittimi di Trani (alta attendibilità della datazione al 1063)", p. 259-295; Fonseca C.D., "Trani", in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle decime giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1991), Musca G. (a cura di), Bari, 1993, p. 366-384, in partic. p. 371-373; nell'ambito del contesto del pellegrinaggio, v. Monteleone F., "La Puglia e la peregrinatio ad limina Sancti Iacobi. Percorsi, segni, tempi e luoghi", in *Cenacolo. Rivista storica di Taranto*, N.S. XIV (XXVI), 2002, p. 7-33, p. 22-23 e il contributo di Lofoco L., "La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell'iter sancti Jacobi", in *De peregrinatione. Studi n onore di Paolo Caucci von Saucken*, Arlotta G. (a cura di), Perugia-Pomigliano d'Arco, 2016, p. 705-724, p. 723-724.

22 Coniglio G., "La società di Trani e gli «Ordinamenta»", op. cit., p. 34-37.

23 De Robertis F.M., "Riflessioni critiche e ricostruttive sugli ordinamenti marittimi di Trani (alta attendibilità della datazione al 1063)", op. cit., p. 280.

24 *Ibidem*.

25 *España sagrada. Theatro geographico-historico de la iglesia de España. Historia compostelana escrita por tres Canónigos de Santiago, desde el año mil y ciento al quarenta*, Madrid, 1765, II, LXIV, 6, p. 401-402: "Erant autem tunc temporis duo Canonici B. Jacobi, P. Astrarides, & Pelagius Joannides in partibus illis, qui in Apuliam & in Ciciliam biennio jam transacto profecti fuerant, auxilium ad opus Ecclesiae B. Jacobi à fidelibus petaturi". Vedi anche *Historia compostelana*, edición de Falque Rey E., Madrid, 1994, p. 429. Devo la segnalazione a Fernando Lopez Alsina, che ringrazio.

26 Caucci P., *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago, 1971, p. 34.

27 *Ibidem*.

28 *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, 1901, Tomo IV, p. 126-134.

29 Scudieri Ruggieri J., *Il pellegrinaggio compostellano e l'Italia*, op. cit.

citata «in episcopatu barensi medio ab urbe milliario ecclesia Sancti Mathei cum suis pertinentiis»³⁰.

Nel *Liber Sancti Jacobi* è rilevabile in più punti la presenza della Puglia: nel I libro, il cap. XVII (il sermone *Veneranda dies*) tra i gruppi di pellegrini che si recano a Santiago enumera tra gli altri “gli italiani, i pugliesi (...), i toscani, i calabresi, (...), i siciliani”³¹.

Nel II libro, dedicato ai ventidue miracoli compiuti da san Giacomo, due episodi fanno riferimento alla Puglia: il capitolo XII, con l'intento di celebrare le proprietà taumaturgiche della conchiglia, narra di un cavaliere pugliese che nel 1106 guarì la sua gola grazie al contatto con una conchiglia portata da un pellegrino – anch'egli pugliese – al ritorno da Santiago. Il cavaliere, grato per la guarigione, si recò a sua volta in pellegrinaggio a Santiago³². Manuel Castiñeiras propone l'ipotesi che la scelta del cavaliere pugliese possa essere letta in chiave concorrenziale con il santuario dedicato a San Biagio a San Vito dei Normanni nel brindisino³³. Il Santo è infatti noto per i suoi poteri taumaturgici sulla gola per aver liberato un bambino soffocato da una lisca di pesce. In realtà il santuario rupestre non era così conosciuto e il pannello agiografico raffigurante il Santo è databile solo alla fine del XII secolo³⁴.

Si è già parlato del secondo miracolo nel quale la Puglia è presente, narrato nel capitolo IX, dedicato al cavaliere francese e ai suoi compagni di viaggio salvati in mare da san Giacomo.

La Puglia e i suoi porti evocano nel *Liber Sancti Jacobi* anche situazioni negative: tra le otto città dove si può imparare a rubare e ad imbrogliare, due sono pugliesi, Bari e Barletta³⁵, individuate proprio per la loro posizione geografica. Le altre città sono Puy, Saint Gilles, Tours, Piacenza, Lucca e Roma³⁶, tutte corrispondenti a punti di maggiore affluenza di pellegrini, a santuari importanti, a centri di rilevante ruolo commerciale o ubicati in posizione strategica lungo i percorsi stradali come Piacenza e Barletta.

30 Lopez Ferreiro A., *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela* op. cit., Tomo IV, p. 132.

31 *Il Codice callistino*, op. cit., I, cap. XVII, p. 214.

32 *Ibidem*, p. 359-360; Lacarra J. M., “Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes de la primera Cruzada”, in *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I° Crociata*, Atti del Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi, 1963, p. 115-144, p. 137.

33 Castiñeiras González M.A., “Didacus Gelmirus, patrono delle arti. Il lungo cammino di Compostela: dalla periferia al centro del romanico”, in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmirez*, Catalogo della Mostra (Parigi, 16 marzo-16 maggio 2010; Città del Vaticano, 2 giugno-1 agosto 2010; Santiago de Compostela, 15 agosto-15 ottobre 2010), direzione scientifica Castiñeiras M., Ginevra-Milano, 2010, p. 32-97, p. 57.

34 Bianco R., “Un Santo taumaturgo dall'Armenia alla Puglia: culto e iconografia di San Biagio di Sebaste in Puglia tra XII e XV secolo”, in *I Santi venuti dal mare*, Atti del V Convegno internazionale di studi (Bari-Brindisi, 14-18 dicembre 2005), Calò Mariani M.S. (a cura di), Bari, 2009, p. 367-392.

35 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro I, cap. XVII, p. 236.

36 Díaz y Díaz M.C., “Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago”, in *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Caucci von Saucken P. (a cura di) (Santiago, 14-16 settembre 1997), Santiago, 1999, p. 81-97, in part. p. 93-95.

Il *Liber* ricorda inoltre i due Santi venerati in Puglia, san Michele Arcangelo e san Nicola, inseriti in un percorso sacro assieme a san Giacomo, san Leonardo, sant'Egidio, santa Maria Maddalena. In particolare, per san Michele Arcangelo il Libro V, *La Guida del Pellegrino di Santiago*, ricorda che nel matroneo della cattedrale di Santiago “vi sono ancora tre altari; il maggiore è quello dedicato a san Michele Arcangelo”³⁷. L'ubicazione conferma la consuetudine di dedicare al Santo oratori, cappelle e altari collocati in luoghi elevati o nella parte più alta delle chiese³⁸.

Testamenti, donazioni, atti di vendita attestano la pratica del pellegrinaggio pugliese a Santiago. Nel 1148 il prete Smaracdo di Molfetta, figlio di Simone, dona, secondo le disposizioni testamentarie di suo zio Leone, recatosi “causa orationis in ecclesiam Sancti Iacobi de Gallitia” – all'abbazia benedettina della SS.ma Trinità di Cava e all'abate Marino due pezze di terra con ulivi.³⁹

Nel Regesto di San Leonardo di Siponto⁴⁰, nel mese di febbraio 1213, un certo *Bonus Infans*, abitante a Foggia, dichiara di possedere una casa un tempo appartenuta alla defunta moglie Galecta e donata dalla donna al monastero di San Leonardo prima di recarsi in pellegrinaggio a Santiago⁴¹.

Nel 1256, Margherita di Ugolino di Branca, prima di partire verso Santiago di Compostella in Galizia, dispone dei propri beni perchè “la morte è sempre alle nostre spalle, come l'ombra al corpo e non le si può sfuggire”⁴².

Il radicamento e la vivacità del culto in Puglia sono riscontrabili anche sul versante della cultura e delle tradizioni popolari: un poemetto dialettale in 108 quartine, raccolto da Ezio Levi dalla tradizione orale di Altamura, in particolare dalla voce di alcuni pastori, canta il miracolo dell'impiccato⁴³. Il racconto segue la versione della famiglia in pellegrinaggio (padre, madre e figlio), del misfatto

37 *Il Codice callistino*, op. cit., Libro V, cap. IX, *Gli altari della basilica*, p. 501.

38 Otranto G., “Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale”, in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bouet P., Otranto G.), Vauchez A. (a cura di), Bari, 2007, p. 385-415, p. 410.

39 Codice Diplomatico Barese, *Le carte di Molfetta (1076-1309)*, Carabellese F. (a cura di), vol. VIII, Bari, 1912, perg. 17, marzo 1148, p. 31-32: “dum Leo patruus meus divino compulsus spiramine decrevisset ire causa orationis in ecclesiam Sancti Iacobi de Gallitia”. Pappagallo C., “Sulle tracce di un antico pellegrino molfettese”, in *Compostella*, Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani, 26, 1999, p. 22-23; Lofoco L., *La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'*, op. cit., p. 719.

40 *Regesto di San Leonardo di Siponto*, Camobreco F. (a cura di), Roma, 1913, doc. n. 155, p. 98.

41 Corsi P., “Sulle tracce dei pellegrini in Terra di Puglia”, op. cit., p. 67; Lofoco L., “La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'”, op. cit., p. 713.

42 *Codice Diplomatico Barese. Le pergamene di S. Nicola di Bari, periodo svevo (1195-1266)*, Nitti di Vito F. (a cura di), vol. VI, Bari, 1906, n. 95, p. 152-153: “Quia quocumque ingrederis sequitur mors, corporis umbra, et vitam nos sequimur, et mors non sequitur fuggenti”. Corsi P., *Tra pubblico e privato. Aspetti di vita quotidiana nel Mezzogiorno medievale*, Bari, 1998, p. 85; Lofoco L., “La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'”, op. cit., p. 721.

43 Levi E., “Un poemetto pugliese intorno a Santiago de Compostela”, in *Buletin de la Universidad de Santiago de Compostela*, VI, 20, 1934, p. 61-74; Caucci von Saucken P., *Las peregrinaciones italianas* op. cit., p. 115-116; cfr. anche Caratù P., “San Giacomo di Galizia” nella tradizione linguistica del Gargano, Bollettino 5 (1998-2000) del Nuovo Centro di Documentazione storica di Manfredonia, p. 75-87; Idem, “San Giacomo di Galizia nella tradizione linguistico-letteraria della Puglia”, in *Linguistica Italiana Meridionale*, X-XI, 2004/2006, p. 155-189.

compiuto dalla figlia dell'oste e registra la presenza, di due colombe al posto dei tradizionali galletti. Dopo la condanna e l'impiccagione del figlio, il viaggio dei genitori a Santiago dura due mesi.

L'autore del poemetto è Giuseppe Marevaddu, l'anno il 1617 e si sottolinea con enfasi la diffusione dell'avvenimento in tutto il mondo, fino in Turchia. La lingua utilizzata è ricca di arcaismi, benché appresi e trasmessi oralmente. Paolo Caucci rileva il valore notevole di questo poemetto, giunto sino ai nostri giorni, a differenza di altre tradizioni europee, ormai estinte e lega la sua fortuna alla diffusione della *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine⁴⁴.

A Sannicandro Garganico esisteva la chiesa extraurbana di San Giacomo, ora demolita e, accanto alla chiesa di San Cristoforo (un altro santo legato ai pellegrinaggi), affiora la tradizione dell'orma di san Giacomo: fino a pochi anni fa su un masso era infatti visibile quella che si riteneva essere l'impronta lasciata dal piede del Santo, divenuto improvvisamente pesante dopo aver rubato del fieno per sfamare alcuni animali affidati alla sua protezione. L'orma – come l'impronta del suo corpo nella roccia trasferita dalla Terrasanta in Galizia – rinvia a tradizioni diffuse nell'area celtica.

A Mesagne, in provincia di Brindisi, era frequente l'uso del detto “Qua è Roma e qua è San Giacomo”, funzionale a delimitare uno spazio, scandire differenze e situazioni⁴⁵. Angelo Sconosciuto individua in un racconto in *langue d'oïl* degli inizi del XIII secolo, *Le Chevalier au Barisiel*⁴⁶, in particolare al v. 395, la probabile origine del detto. “Alés a Rome u a Saint Jaume” è infatti il consiglio che un eremita offre ad un cavaliere per riparare ai propri peccati⁴⁷. L'anonimo autore del racconto sembra ben informato della realtà e della geografia pugliese perché scrive a proposito della penitenza del cavaliere: “tra il mare vicino all'Inghilterra,/ che chiude e separa questo paese,/ fino a Barletta, che sta sul mare,/ non saprei nominare terra/ che lui non abbia girato e frugato,/ né riva lui non abbia tentato” (vv. 632-638).

Emerge in Puglia – in linea con quanto avviene in ambito europeo – l'affermazione del culto dall'XI al XIII secolo in relazione alla presenza degli ordini monastici, in particolare l'ordine benedettino, e tra la fine del XIV e il XV secolo si registra una particolare vitalità legata a committenze private e feudali e alla nascita di strutture di ospitalità. È interessante che nel 1423 e nel 1432 si affermi la specifica intitolazione a San Giacomo di Compostella, rispettivamente in una chiesa ad Ostuni e in un ospedale a Monopoli.

Tra XVII e XVIII secolo la presenza iacobea si lega soprattutto a contesti confraternali o all'ambito funerario.

44 Caucci von Saucken P., *Las peregrinaciones italianas* op. cit., p. 115.

45 Sconosciuto A., *Qua è Roma e qua è San Giacomo. Considerazioni sulla possibile origine medievale di un antico detto mesagnese*, in *Sulle antiche orme: studi di cultura mesagnese*, M. Ignone (a cura di), Mesagne, 1997, p. 151-166.

46 Lecoy F., *Le Chevalier au Barisiel, conte pieux du XIII^e siècle*, Champion, 1955.

47 *Ibidem*, p. 162.

Inoltre, è significativo il legame tra il culto di san Giacomo e la presenza di comunità di origine iberica: ad esempio nel centro di Rutigliano, in Terra di Bari, esisteva un ospedale fondato prima del 1516 da Paolo Altamilia, situato nella strada *vulgo dicta de S. Jacomo*⁴⁸, vicino Porta Bari. La comunità spagnola residente nel centro gravitava intorno alla chiesa di San Domenico e fino a metà del XVIII secolo si teneva a luglio la fiera di san Giacomo.

La presenza del culto e dell'iconografia di san Giacomo si è rivelata diffusa in tutto il territorio pugliese, pur con una particolare densità in alcune aree: essenzialmente si attesta nei centri e negli insediamenti ubicati lungo le strade consolari romane – l'Apulia (negli insediamenti rupestri di Gravina, Mottola, Massafra, Laterza) e la Traiana (Canosa, Ruvo, Bitonto, Monopoli, Ostuni, ecc.) –, lungo le vie litoranee e nelle città portuali d'imbarco verso la Terrasanta (Barletta, Trani, Molfetta, Bari, Mola, Monopoli e Brindisi), nella rete viaria diretta al santuario di Monte Sant'Angelo (San Giovanni Rotondo, Sannicandro Garganico, Devia, ecc.), nella microviabilità legata alla rete santuariale presente nella regione⁴⁹.

Quanto ai tramiti di diffusione, accanto alla devozione privata, tra XI e XII secolo emerge nella regione il legame tra san Giacomo e l'ordine benedettino⁵⁰: si incontrano monasteri dedicati a san Giacomo a Bari, Barletta, Molfetta, Gravina, Mottola, Foggia (nel monastero di san Giacomo probabilmente muore nel 1139 san Giovanni da Matera, fondatore della congregazione pulsanese), a Troia (la fondazione cassinese di San Giacomo di Castellone), nelle isole Tremiti (l'abbazia di Santa Maria nasce come San Iacopo).

Anche in Puglia, in una realtà caratterizzata dalla devozione per la Madonna e da un numero consistente di santuari mariani⁵¹ si riscontra l'affiancamento tra il culto di san Giacomo e la Madonna, e si conferma la componente legata alla intercessione, alla morte, alla pietà, all'ambito funerario. Testimonianze del culto iacobeo sono rintracciabili presso alcuni importanti santuari mariani come Santa Maria delle Tremiti, Santa Maria Maggiore di Siponto e Santa Maria del Casale a Brindisi e in chiese dedicate alla Vergine.

L'indagine svolta ha evidenziato la prevalenza in Puglia dell'iconografia del san Giacomo pellegrino, caratterizzato almeno dal XII secolo dagli attributi del bordone,

48 Boraccesi G., "Rutigliano e il suo territorio", in *Itinerari in Puglia tra arte e spiritualità*, Pasculli Ferrara M. (a cura di), Roma, 2000, p.122-123.

49 Corsi P., "Sulle tracce dei pellegrini in Terra di Puglia", op. cit.

50 *Insediamenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, op. cit.

51 La ricerca si è avvalsa dei risultati emersi nel corso del *Censimento dei santuari mariani della Puglia*, coordinato da M.S. Calò Mariani, nell'ambito del programma promosso dall'Ecole française de Rome sul *Censimento dei santuari cristiani d'Italia*. Cfr. in particolare i contributi di Calò Mariani M.S., "Icône e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia: la Capitanata", in *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo ed età moderna*, Atti del IV Convegno nazionale (Perugia, lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), Tosti M. (a cura di), Roma, Ecole française de Rome, 2003, p. 3-43, e "Immagini mariane in Capitanata. Contributo sulla scultura pugliese fra XII e XV secolo", in *Atti del 24° Convegno nazionale sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia* (San Severo, 29-30 novembre 2003), Gravina A. (a cura di), San Severo, 2004, p. 33-66; Bianco R., *Il mare i veli i pellegrini. Culto mariano in Capitanata*, Foggia, 2012.

della scarsella e delle conchiglie. Nelle raffigurazioni iconografiche san Giacomo si attesta in Puglia dal XII al XVII secolo, con alcuni echi fino al XVIII secolo, e conosce un momento di particolare diffusione e vitalità nel XV secolo. Nella regione si diffondono rapidamente modelli e tipi iconografici: all'immagine del Santo come apostolo e martire si affianca e presto prevale, quella del pellegrino, in linea con quanto avviene in ambito più generale. Alcuni casi si rivelano influenzati da fonti letterarie, in particolare quelle agiografiche, altri esempi si diffondono probabilmente attraverso il canale delle strutture ospitaliere. Spesso tra gli altri apostoli Giacomo è immediatamente riconoscibile anche per la somiglianza con Cristo. Nel XV secolo appaiono esempi significativi di pannelli agiografici con il Santo affiancato dalla raffigurazione dei suoi miracoli, come nella chiesa di Santa Maria di Giano (Bisceglie) e nella chiesa di San Giacomo a Laterza (TA).

L'andata e il ritorno

La riflessione sullo spazio sacro e sulla circolarità del pellegrinaggio tra Gerusalemme, Roma, Santiago de Compostela e tante altre mete di devozione, sull'andata e il ritorno, in particolare nell'età medievale, costituisce un punto di osservazione significativo per il fenomeno del pellegrinaggio. Alla fine del Libro V, *La Guida del pellegrino di Santiago*, nel cap. XI, si afferma che "Agiati o poveri che siano, i pellegrini di ritorno da San Giacomo o li diretti devono essere accolti caritatevolmente e rispettati da tutti"⁵².

La circolarità del pellegrinaggio, l'andata e il ritorno, la cognizione di essere in un punto strategico per gli spostamenti tra Occidente e Oriente, sono enunciati chiaramente a Monopoli, importante centro portuale a sud di Bari, nel testamento di Andrea de Petracca, fondatore nel 1368 dell'ospedale della Nunziata, poi confluito – insieme ad altre strutture di ospitalità – nell'ospedale di San Giacomo di Compostella⁵³. *L'hospitium*, che disponeva di otto letti e offriva pane e vino ai pellegrini, si prefiggeva lo scopo di "hospitentur peregrini et peregrinę bonę conditionis et honestę vitę euntes ad partes ultra marinas et redeuntes inde, nec non euntes peregrinationis causa ad ecclesias et limina beati Iacobi de Galizia et beati Arcangelis Michaelis de Monte Gargano et redeuntes inde"⁵⁴. Pur nelle formule rituali, emerge la visione

52 Libro V, cap. XI, p. 506-507, p. 506.

53 L'ospedale di San Giacomo nel 1562 ingloberà la Nunziata e nel 1563 tutti agli altri ospedali della città perché "sic divisum non adimplebantur voluntates testatorum, et fundatorum". L'unificazione delle strutture avviene sotto l'accorta regia del vescovo Fabio Pignatelli (1561-1568).

54 Calò Mariani M.S., "Considerazioni sulla cultura artistica nel territorio a sud-est di Bari tra XI e XV secolo", in *Società, cultura, economia nella Puglia medievale*, L'Abbate V. (a cura di), Atti del Convegno di Studi *Il territorio a sud-est di Bari in età medievale* (Conversano, 13-15 maggio 1983), Bari, 1985, p. 385-428, in part. p. 400-401. Bellifemine G., "'Forma urbis' e assetto sociale (secc. XIV-XVI)", in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Monopoli, 22-24 marzo 1985), Cofano D. (a cura di), Monopoli, 1988, vol. II, p. 445-512, p. 483. Il testamento di Andrea Petracca è conservato presso l'Archivio Unico Diocesano di Monopoli, Capitolo Cattedrale, *Ospedale di San Giacomo in Compostella*, Fascio 2, n. 39, f. 9r. Ringrazio Michele Pirrelli per la grande disponibilità e cortesia, Francesco Nocco per l'attenta revisione della trascrizione del testo.

sintetica e circolare dello spazio e delle vie sacre, nella quale l'andata e il ritorno⁵⁵ costituiscono un *tópos* nei racconti di viaggio e di pellegrinaggio e negli statuti delle strutture assistenziali e ospitaliere⁵⁶.

San Giacomo e le città portuali della Puglia

In questa sede rivolgo l'attenzione alla presenza di san Giacomo nelle città portuali, da Siponto a Brindisi (Fig. 1). Mi permetto di rinviare ai miei precedenti lavori su san Giacomo in Puglia⁵⁷.

Il percorso inizia da Siponto⁵⁸, porto medievale ai piedi del Gargano utilizzato in partenza per la Terrasanta e al ritorno da coloro che intendevano recarsi in pellegrinaggio a Monte Sant'Angelo. Gli itinerari più utilizzati per raggiungere il santuario di San Michele Arcangelo comprendevano Siponto, raggiunta via mare da chi proveniva da Gerusalemme o dal Sud della Puglia oppure via terra dai viaggiatori provenienti dalla Campania, lungo la via Traiana da Benevento a Troia, poi attraverso una strada diretta a Lucera e a Siponto o un percorso più breve che conduceva direttamente a Siponto⁵⁹. Coloro che provenivano a piedi da Sud potevano utilizzare una via interna che conduceva da Barletta a Salpi, superava il Candelaro e si inseriva in una strada pedegarganica che consentiva di raggiungere la città⁶⁰.

55 Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, Lecce, 1997, p. 68-69: "La via del ritorno è, infatti, psicologicamente diversa dalla via dell'andata". Il viaggio di andata è caratterizzato da una serie di fermate, da atti di penitenza, dalla preparazione al culmine del viaggio, cioè la visita al santuario. Nei racconti dei viaggiatori si legge che il viaggio di ritorno è caratterizzato dal desiderio di tornare a casa, dalla curiosità di vedere posti nuovi, da un atteggiamento da turista più che da devoto.

56 Sulla circolarità del pellegrinaggio tra le tre mete delle *peregrinationes maiores* – Gerusalemme, Roma, Santiago – cfr. Caucci von Saucken P., "Portico", in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, Caucci von Saucken P. (a cura di), Milano, 1999, p. 9 e Herbers K., "Pellegrini a Roma, Santiago, Gerusalemme", *Ibidem*, p. 103-134; Caucci von Saucken P., "Roma e Santiago di Compostella", in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a S. Pietro (350-1350)*, D'Onofrio M. (a cura di), Milano, 1999, p. 65-72. Sulle strutture assistenziali in Puglia cfr. Pepe A., "Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia durante il medioevo: testimonianze documentarie e monumentali", in *Le vie del Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 28 settembre-1 ottobre 1998), Quintavalle A.C. (a cura di), Milano, 2000, p. 223-233.

57 Bianco R., "Culto e iconografia di S. Giacomo di Compostella in Puglia", in *Il cammino di Gerusalemme*, op. cit., pp. 373-386; Eadem, "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio. S. Giacomo di Compostella in Puglia", in *Medioevo: i modelli*, atti del convegno internazionale di studi, (Parma 27 settembre-1 ottobre 1999), Quintavalle A.C. (a cura di), Milano, 2002, pp. 201-210; Eadem, "Culto iacobeo in Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte", in *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), Caucci von Saucken P. (a cura di), Perugia, 2005, pp. 135-163; Eadem, *Santi vicini e lontani*, Foggia, 2012; Eadem, "San Giacomo di Compostella e la Puglia. Linee di una ricerca", in *Compostella*, Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani, 35, 2014, pp. 43-51; Eadem, "Dal Finisterre galiziano a santa Maria de finibus terrae in Terra d'Otranto", in *I Santuari e il Mare*, Atti del III Convegno Internazionale (Vicenza, 15-17 aprile 2013), Aulisa I. (a cura di), Bari, 2014, pp. 43-58.

58 Iorio R., "Siponto, Canne", in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle decime giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1991), Musca G. (a cura di), Bari, 1993, p. 384-425, in partic. p. 384-402.

59 Russi V., "Note di topografia storica sulla cosiddetta "Via Sacra Langobardorum"", in *La Via Sacra Langobardorum*, Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 27-28-29 aprile 2007), Corsi P. (a cura di), Foggia, 2012, p. 123-150, p. 124.

60 *Ibidem*, p. 124.

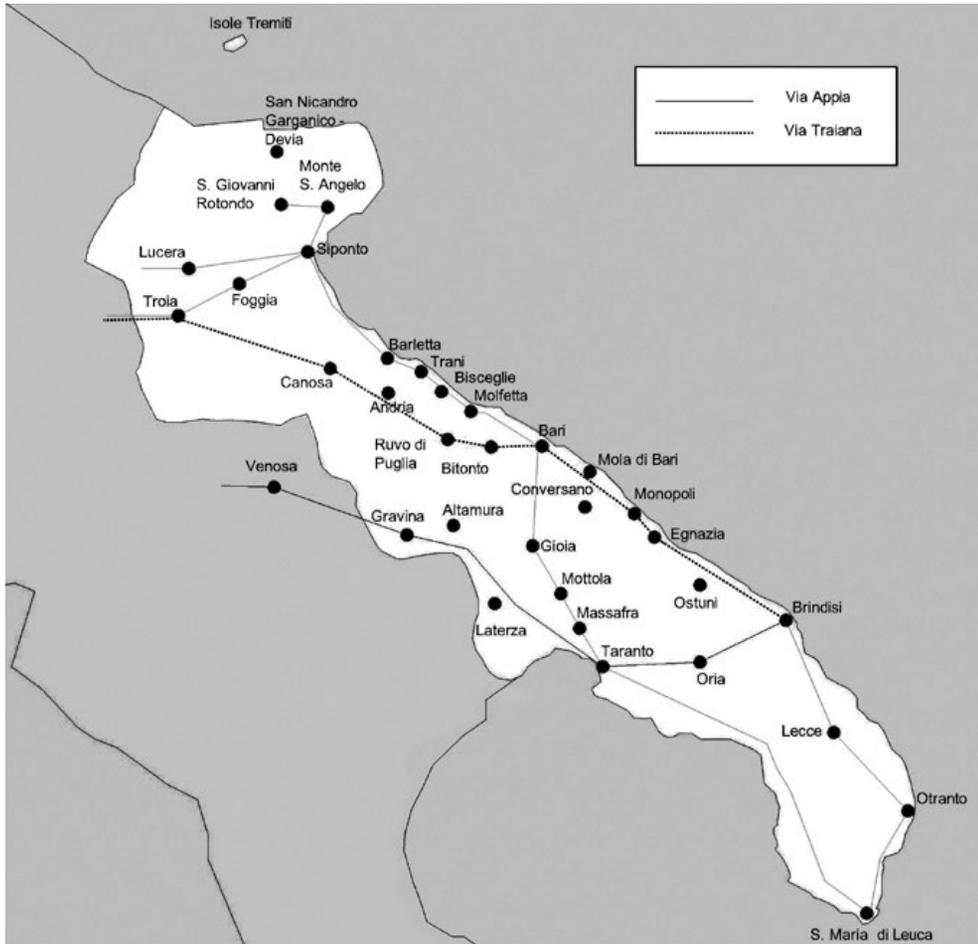


Fig. 1. Carta della Puglia con evidenziazione dei siti con testimonianze iacobee e delle vie consolari romane (elaborazione dell'arch. Angela Serrati).

La campagna di scavo (2000-2005) coordinata da Caterina Laganara nell'area di Siponto ha restituito una valva di *pecten iacobeus* con due fori alla base⁶¹, oltre ad una *quadrangula* con le immagini di san Pietro e san Paolo⁶². La presenza dei due reperti si spiega con l'importanza della città e del suo porto, proiettato verso Oriente e ai piedi della Montagna Sacra e del santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo, meta nel Medioevo di pellegrinaggi di ambito europeo⁶³.

61 Busto A., "Scheda 113", in Laganara C., *Siponto. Archeologia di una città abbandonata nel Medioevo*, Foggia, 2011, p. 187; Idem, "Reperti in metallo e altri materiali", *Ibidem*, p. 161-165. La conchiglia (h. 4,8 cm, largh. 4,6, spess. 0,3, peso 11,9 gr., è stata rinvenuta nell'ambiente VII, US 318, num. Inv. 71/05). In base ai reperti associati nello strato di crollo dell'edificio, la conchiglia è databile alla prima metà del XIII secolo.

62 Laganara C., Laviano R., "La Quadrangula", *Ibidem*, p. 193-196.

63 *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978), Carletti C. e Otranto G. (a cura di), Bari, 1980; *La Montagna Sacra. San Michele Monte Sant'Angelo Il Gargano*, Bronzini G.B. (a cura di), Galatina, 1991; *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia*



Fig. 2. Barletta, San Giacomo.

Nello stesso territorio era attestata la presenza di reliquie del Santo: nel 1457 l'Arcivescovo di Siponto Giovanni Burgio (1449-1458) dona alla chiesa di San Giacomo di Caltagirone, suo paese natale, un frammento dell'osso del braccio assieme ad altre reliquie⁶⁴. Reliquie di *Sanctus Iacobus Apostolus* sono citate inoltre negli Inventari del Monastero di Santa Maria delle Tremiti⁶⁵.

meridionale tra tarda antichità e medioevo, Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), Carletti C. e Otranto G. (a cura di), Bari, 1992; *L'Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il Santuario di San Michele del Gargano*, Foggia-Roma, 1999; *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bouet P., Otranto G., Vauchez A. (a cura di), Bari, 2007; Otranto G., "Il santuario di San Michele sul Gargano: un modello diffuso in Italia e in Europa", in *Santuari d'Italia. Puglia*, Otranto G. e Aulisa I. (a cura di), Roma, 2012, p. 25-40; Aulisa I., "Monte Sant'Angelo. San Michele Arcangelo", *ibidem*, p. 255-262.

64 Scichilone G., "Burgio, Giovanni", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, 1972, p. 411-413; F. Ughelli, *Italia Sacra*, Venezia, 1721, vol. VII, col. 856. Grazie al dono della reliquia, la chiesa di san Giacomo di Caltagirone divenne dal 1457 meta di pellegrinaggi: *Guida alla Sicilia jacoepa. 40 località legate a Santiago di Compostella*, Arlotta G. (a cura di), Pomigliano d'Arco, 2004, p. 45; Lofoco L., "La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni 'signa' dell' 'iter sancti Jacobi'", op. cit., p. 714.

65 *Codice Diplomatico del Monastero Benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, Petrucci A. (a cura di), Roma, 1960, III, p. 367. Sulla diffusione di reliquie e reliquiari in Puglia v. Di Sciascio S., *Reliquie e reliquiari in Puglia fra IX e XV secolo*, Galatina, 2009; Eadem, "Culti e reliquie in Puglia sui passi dei pellegrini", in *In viaggio verso Gerusalemme. Culture, economie e territori*, Trono A., Imperiale M.L. e Marella G. (a cura di), Galatina, 2014, p. 199-212.



Fig. 3. Barletta, chiesa di San Giacomo, facciata, San Giacomo.

Nell'importante scalo marittimo di Barletta, la chiesa benedettina di San Giacomo (Fig. 2) "extra portas Baruli"⁶⁶, è ubicata nel Borgo omonimo, attraversato dalla via litoranea che da Siponto conduceva a Brindisi. Dipendente dall'abbazia della SS.ma Trinità di Monte Sacro (Mattinata), possedeva anche un ospedale per pellegrini e un cimitero.

In facciata, san Giacomo a mezza figura, regge il libro e il bordone e indossa il cappello da pellegrino (Fig. 3) (XV secolo). All'interno, l'immagine del Santo con bordone, petaso e conchiglie, in marmi napoletani del XVIII secolo, decorava un'acquasantiera, ora smembrata (Fig. 4).

L'ebreo spagnolo Beniamino da Tudela nel suo viaggio (compiuto probabilmente a scopo commerciale tra il 1159 e il 1167) attraversò anche la Puglia e pur rivolgendo la sua attenzione essenzialmente alle comunità ebraiche, notò che a Trani "per la comodità del suo porto, si raccolgono tutti i pellegrini che si recano a Gerusalemme"⁶⁷.

66 Nella Bolla di Adriano IV del 1158 (citata in Ughelli F., *Italia sacra*, op. cit., vol. IX, col. 826), l'*ecclesia* è indicata tra i possedimenti dell'abbazia della SS.ma Trinità di Monte Sacro sul Gargano; Laganara Fabiano C. A. M., "Chiesa di S. Giacomo. Barletta", in *Insedimenti benedettini in Puglia*, op. cit., II, 1, p. 373-376; Ruggiero M., *Prepositura curata di San Giacomo Maggiore*, Barletta, s.d.; *Vita Religiosa ed Ecclesiastica a Barletta nel Medioevo*, M. Cafagna (a cura di), Barletta, 1993, p. 75-95.

67 Colafemmina C., "L'itinerario pugliese di Beniamino da Tudela", in *Archivio Storico Pugliese*, XXVIII, 1975, p. 81-100.



Fig. 4. Barletta, chiesa di San Giacomo, San Giacomo pellegrino, XVIII secolo.



Fig. 5. Trani, cattedrale, chiesa inferiore, sepolcro di Passapepe Lambertini, Madonna del velo tra san Giacomo pellegrino e sant'Antonio Abate (foto di Bianca Iaccarino).

Nella cattedrale di Trani, in particolare nella chiesa inferiore corrispondente al livello e all'impianto dell'antica chiesa di Santa Maria della Scala, in fondo alla navatella destra, è collocato il sepolcro di Passapepe Lambertini, datato all'inizio del XV secolo. Nel baldacchino superiore è raffigurata la Madonna con Bambino e angeli, tra San Giacomo e Sant'Antonio abate⁶⁸, nota come Madonna del Velo (Fig. 5). L'affresco è attribuito a Giovanni di Francia o Zanino di Pietro o Giovanni di Pietro Charlier (doc. 1405-1448)⁶⁹, insieme ai quattro evangelisti raffigurati nelle vele⁷⁰.

68 Fenelli L., *Dall'eremo alla stalla. Storia di Sant'Antonio abate e del suo culto*, Roma-Bari, 2011.

69 D'Elia M., *Mostra dell'arte in Puglia dal tardo antico al rococò*, Roma, 1964, p. 54-55; Lorusso Romito R., "Gli affreschi di S. Maria dell'Isola a Conversano: alcune considerazioni sulla pittura del Quattrocento in Puglia", in *Territorio e feudalità nel Mezzogiorno rinascimentale: il ruolo degli Acquaviva tra XV e XVI secolo*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi su la casa Acquaviva d'Atri e di Conversano (Conversano-Atri, 13-16 settembre 1991), Lavarra C. (a cura di), Tomo II, Galatina, 1996, p. 349-369, p. 350-351; Eadem, "Cultura figurativa "adriatica" in Puglia fra XIV e XV secolo", in *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Catalogo della Mostra (Bari, 1997), a cura di Cassano R., Lorusso Romito R., Milella M., Bari, 1998, p. 351-358, p. 354-355; Eadem, "Le rotte "adriatiche" del gotico in Puglia. Frequentazioni e modelli iconografici", in *Adriatico. Un mare di storia, arte, cultura*, Atti del Convegno (Ancona, 20-22 maggio 1999), Cleri B. (a cura di), Ripatransone, 2000, II vol., p. 33-51, p. 36-37; Di Sciascio S., "I dipinti murali della chiesa della Madonna di Luso a Palo del Colle", in *I Santi venuti dal mare*, op. cit., p. 447-460, p. 453-454; Gelao C., "'Puia cum Veniexia. Veniexia cum Puia". Arte veneta nella Puglia storica dal Tardo Medioevo al Settecento", in Bianchi V., Gelao C., *Bari, la Puglia e Venezia*, Bari, 2013, p. 117-331, p. 152.

70 D'Elia M., *Mostra dell'arte in Puglia dal tardo antico al rococò*, op. cit., p. 54.



Fig. 6. Trani, Chiesa di San Giacomo, già di Santa Maria de Russis, facciata.



Fig. 7. Molfetta, struttura superstite dell'ospedale di San Giacomo.

A Trani, la chiesa di Santa Maria de Russis⁷¹ (XII secolo) (Fig. 6), non lontana dal castello, accanto alla Porta Vetere, venne successivamente intitolata a San Giacomo. E' ubicata in prossimità dell'attuale via Mario Pagano, in asse con la via proveniente da Barletta che costituiva l'accesso al nucleo medievale per coloro che giungevano da Nord. Il mutamento di dedicazione avvenne probabilmente nel XVII secolo⁷², con il trasferimento nell'edificio della confraternita di San Giacomo Maggiore, costituita soprattutto da pescatori e un tempo ospitata nella piccola chiesa di San Giacomo nei pressi del porto, poi distrutta.

A Molfetta, nel 1173, il normanno Roberto II di Basseville, conte di Conversano e signore di Molfetta, fece costruire a sue spese, in onore dei santi Filippo e Giacomo, una chiesa "cum hospitali prope portum Melficte", presso Cala San Giacomo (a nord della città, lungo la strada per Bisceglie), nell'ambito di un preesistente insediamento benedettino dipendente dalla Trinità di Monte Sacro⁷³. E' attestato per la prima volta

71 Calò Mariani M.S., "Chiesa di San Giacomo, Scheda n. 127", in Petrucci A., *Cattedrali di Puglia*, Roma, 1976, p. 189. Ronchi B., *Invito a Trani*, Fasano, 1980, p. 127.

72 Non è facile definire il momento del cambio della denominazione perché nei documenti si continua a leggere il nome di S. Maria de Russis accanto a quello di S. Giacomo.

73 Vitolo G., "Insediamenti cavensi in Puglia", in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Atti del Convegno di Studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980), Fonseca C.D. (a cura di), 2 voll. Galatina, 1984, vol. II, p. 3-166, p. 114-115.



Fig. 8. Molfetta, duomo di San Corrado, Cristo e gli apostoli.

nel 1139, quando Leone, figlio di Maraldo, dona alla chiesa un oliveto prima di recarsi in pellegrinaggio a Santiago (Archivio dell'Abbazia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni, XXIV, 81) e ancora nel 1143 come dipendenza dell'abbazia di Monte Sacro. Nel 1180 l'*hospitale* era già completato⁷⁴ e nel 1198 Innocenzo III assegna il complesso a Santa Maria di Calena. Nel 1252 era stato già restituito a Monte Sacro⁷⁵. Del complesso sopravvive ora solo la campata del portico antistante la chiesa (Fig. 7).

Nel duomo vecchio di Molfetta, dedicato a San Corrado di Baviera, è custodita la lastra frammentaria con Cristo e i 10 apostoli⁷⁶ (Fig. 8), collocabile fra fine XII e inizi XIII: l'unico apostolo identificabile è san Giacomo con il bordone e la conchiglia sulla

74 De Santis M.I., "La chiesa di San Giacomo di Molfetta in due visite pastorali tra '600 e '700", in *Archivio Storico Pugliese*, XXXVIII, 1984, p. 161-183; Pepe A., "Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia durante il medioevo: testimonianze documentarie e monumentali", op. cit., p. 230. Pappagallo C., "Molfetta negli itinerari pugliesi dei pellegrinaggi", in *Compostella*, Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani, 28, 2001-2002, p. 69-79, p. 71-73.

75 Vitolo G., *Inseguimenti cavensi in Puglia*, op. cit., p. 114-115.

76 Bernich E., "La vecchia cattedrale di Molfetta", in *Apulia*, 1, 2, 1898; Salazaro D., *Mezzogiorno medievale (Monumenti, artisti, personaggi)*, Ventura A. (a cura di), Lecce, 2003 [tit. orig. dell'opera: *Studi sui Monumenti dell'Italia meridionale dal IV al XIII secolo*, 2 voll., Napoli, 1871-1875], op. cit., p. 191-192; Valente V. M., *Il Duomo di Molfetta*, Molfetta 1978, p. 160: propone un confronto con il portale della cattedrale di Bitetto, firmato da Lillo da Barletta (XIV secolo). Belli D'Elia P., "Il duomo di S. Corrado a Molfetta", in *Puglia romanica*, Milano, 2003, p. 199-211, p. 208; su Lillo da Barletta v. Belli D'Elia P., "La cattedrale di Bitetto: gli antefatti medievali", in Gelao C., *La cattedrale di Bitetto. Le addizioni settecentesche*, Bari, 1998, p. 7-22, in partic. p.19-22.



Fig. 9. Molfetta, duomo di San Corrado, San Giacomo Apostolo.

scarsella⁷⁷ (Fig. 9). Quintavalle⁷⁸ legge nell'insieme di lastre con Cristo tra gli Apostoli, un vescovo e un diacono, elementi appartenenti alla recinzione presbiteriale del duomo. Coglie una cultura diversa da quella presente in Puglia e ravvisa vicinanze con la scultura campionesa in Italia settentrionale. In particolare, come riferimento diretto propone l'opera del Maestro dell'Arca di Abdon e Sennen, ora collocata come altare maggiore nel presbiterio della cattedrale di Parma, databile attorno agli anni Ottanta del XII secolo.

Secondo lo studioso, l'officina deve aver operato in più punti nella cattedrale molfettese e alcuni nessi con la lastra sono leggibili ad esempio nell'acquasantiera del saraceno e nel leone della finestra absidale. Ritiene che le lastre scolpite di Cristo e gli apostoli potrebbero collocarsi tra primo e secondo decennio del XIII secolo⁷⁹.

A Bari, accanto alla cattedrale, è ubicato il monastero di San Giacomo, sede di una comunità benedettina femminile⁸⁰. Nella chiesa, di piccole dimensioni e a na-

77 Pepe A., "Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia", op. cit., p. 230. Pappagallo C., "Sulle tracce di un antico pellegrino molfettese", op. cit., p. 23. Cfr. anche Samarelli F., "Il pluteo del vecchio Duomo di Molfetta", in *Archivio Storico Pugliese*, II, 1949, III-IV, p. 1.

78 Quintavalle A. C., "Ritualità e strutture dell'arredo fra XI e XIII secolo: novità sull'officina di Niccolò a Fano ed Ancona e su quella antelamica in Puglia", in *Medioevo: i modelli*, op. cit., p. 108-136, in partic. il paragrafo "Tracce di un'officina antelamica a Molfetta?", p. 130-134.

79 *Ibidem*.

80 Lucatuorto G., *La Bari Nobilissima*, Bari, 1971, p. 80-84; Apollonj Ghetti B.M., *Bari vecchia. Contributo alla sua conoscenza e al suo risanamento*, Bari, 1972, p. 243-244; Milella Lovecchio M., "Monastero e chiesa di



Fig. 10. Bari, basilica di San Nicola, Bartolomeo Vivarini, Madonna con Bambino in trono tra i Santi Giacomo, Ludovico, Nicola e Marco.

vata unica, ha lavorato nei primi decenni del XVIII secolo l'architetto napoletano Domenico Antonio Vaccaro, attivo anche nel rifacimento della cattedrale di Bari. L'intervento è consistito nel ricco apparato di stucchi, nel pavimento di maiolica, negli altari marmorei⁸¹. L'altare maggiore in marmi policromi disegnato dal Vaccaro e realizzato dal marmoraro Carlo Tucci, presenta sul paliotto l'immagine di san Giacomo in un medaglione, a parere di Mimma Pasculli eseguito da Vaccaro prima della sua morte (1745) e inserito nel manufatto dal Tucci⁸². Nella basilica di San Nicola, la tavola di Bartolomeo Vivarini⁸³ (1476) (Fig. 10) colloca a sinistra della Madonna in trono san Giacomo e san Ludovico di Tolosa, a destra san Nicola e san Marco, in una disposizione topografica che rispecchia i santi

occidentali e i santi orientali⁸⁴. San Giacomo è caratterizzato dal bordone e dalla conchiglia e dalla somiglianza con Cristo. Ulteriore testimonianza del culto nella città e nel santuario nicolaiano è il braccio reliquiario di san Giacomo⁸⁵ conservato nel Tesoro della basilica, realizzato nel 1604 da un argentiere napoletano, in sostituzione di un reliquiario precedente, documentato dall'Inventario del Tesoro redatto nel 1591. La mano stringe il bordone e la base simula la forma del cappello da pellegrino, decorato da una sequenza alternata conchiglie/bastoni incrociati. La reliquia è visibile attraverso la *fenestella confessionis* che corre verticalmente lungo la parte interna del braccio.

San Giacomo. Bari", in *Insestimenti benedettini in Puglia*, op. cit., II, tomo I, p. 383-388. Cfr. il contributo di Giordano D. O.S.B., "Il monastero San Giacomo di Bari e la sua unione alla Congregazione di Monte Oliveto", in *Nicolaus, Rivista di Teologia ecumenico-patristica*, XXXVII, 2010, fasc. 1, p. 295-309

81 Pasculli Ferrara M., *Arte napoletana in Puglia dal XVI al XVIII secolo*, Fasano, 1983, p. 91-94.

82 *Ibidem*, p. 94, nota 8.

83 *Un restauro per la città. Bartolomeo Vivarini*, Lorusso Romito R. (a cura di), Bari, 1994; Lorusso Romito R., "Madonna con Bambino e i santi Giacomo, Ludovico, Nicola e Marco", scheda n. 31, in *Cittadella nicolaiana. Un progetto per il 2000*, Catalogo della Mostra (Bari, 1995), Milella N. e Pugliese V. (a cura di), Bari, 1995, p. 210-212; Mavelli R., "Scheda", in *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, op. cit., p. 366; Gelao C., "'Puia cum Venexia. Venexia cum Puia'. Arte veneta nella Puglia storica dal Tardo Medioevo al Settecento", op. cit., p. 238-239.

84 Gai L., "La Francigena e il cammino italiano", op. cit., p. 288, 290.

85 Di Capua M.G., "Scheda n. 44", in *Cittadella nicolaiana*, op. cit. p. 236; Cioffari G., *Bari all'epoca del Concilio del 1098*, Bari, 1998, p. 56-57.

Proseguendo verso sud, il centro di Mola di Bari accoglie una piccola chiesa dedicata al Santo, costruita alla fine del XVII secolo⁸⁶.

Durante l'epidemia di peste del 1691 viene meno la "buona morte"⁸⁷, cioè la possibilità di poter celebrare degnamente i riti religiosi che accompagnano il momento del trapasso e il canonico molese Giovanni Antonio Susca fa costruire la chiesa per seppellirvi adeguatamente i suoi congiunti, morti in occasione del contagio⁸⁸. Susca destina inoltre un lascito per il mantenimento della cappella e vi viene seppellito nel 1738. Il luogo di culto conferma il legame fra san Giacomo e l'ambito funerario. E' un edificio di piccole dimensioni, a pianta quadrangolare, ad aula unica, coperto da volta a vela e con cripta voltata a botte, affrescato con immagini di san Giacomo e di sant'Anna, raffigurazioni del martirio del Santo e della crocifissione di Cristo⁸⁹, purtroppo in cattivo stato di conservazione.

Le messe erano celebrate il 25 e il 26 luglio, in occasione di san Giacomo e sant'Anna, cui era dedicato l'altare.

A Monopoli, a sud di Bari, strategico porto d'imbarco per la Terrasanta, sono attestate numerose dedizioni a san Giacomo⁹⁰, non tutte al momento identificabili. San Giacomo Bianco⁹¹, dove nel 1573 fu costruito il convento dei Cappuccini, intitolato a Santa Maria della Pietà e San Giacomo: "per tradizione si sa come vi era un parco dove era una chiesetta di S. Giacomo bianco (per questa ragione si dipinse S. Giacomo nell'altare maggiore)"⁹². La pala, collocabile all'inizio del XVIII secolo, accosta infatti la Madonna con Bambino a san Giacomo Maggiore e a san Francesco d'Assisi.

Tra le altre dedizioni si registrano San Giacomo al Pantano, nel porto di Pantano, verso sud, in direzione di Polignano, di juspatronato della famiglia Zambra e Guarneriis⁹³, San Giacomo de lo Petrullo, di patronato dei cavalieri Gerosolimitani.

Un altro beneficio è quello di San Giacomo di Riviglione: nel 1627 "l'abate Carlo Reviglione ujd napoletano beneficiario dell'altare di S. Giacomo fondato in S. Salvatore paga 43 ducati (...) con l'obbligo di celebrare li preti una messa al giorno

86 *Quaderni per la storia di Mola. San Giacomo*, pubblicazione del Centro Molese di Cultura e Studi Storico-archeologici, Mola di Bari, 1997.

87 Berlingiero G., "Peste: aspetti epidemiologici, clinici e sociali", in *Quaderni per la storia di Mola. San Giacomo*, pubblicazione del Centro Molese di Cultura e Studi Storico-archeologici, Mola di Bari 1997, p. 37-43, in part. p. 40-42.

88 I defunti vengono disseppelliti e sepolti nuovamente con tutti gli onori nella cappella.

89 Palazzo F., "Un inno alla vita. Chiesa di San Giacomo - 1695", in *Quaderni per la storia di Mola. San Giacomo*, op. cit., p. 57-70.

90 Bellifemine G., "'Forma urbis' e assetto sociale (secc. XIV-XVI)", in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, op. cit., vol. II, p. 445-512.

91 San Giacomo Bianco è definita "extra menia paulo distante ab Ecclesia S. ti Francisci de Paula de loco s.i. Iacobi Blanco" in *L'Onofrio seu la Selva d'oro del Cirullo monopolitano utilissima a tutti*, 1647, M, fol.180; H, fol. 136; Bellifemine G., "'Forma urbis' e assetto sociale", op. cit., p. 459. *Istoria di Monopoli del primicerio Giuseppe Indelli*, con note di Tartarelli C., Fasano 1999, p. 444. Turi L., *Insedimenti francescani in Puglia. Il complesso conventuale dei Cappuccini di Monopoli*, tesi di laurea in Storia dell'arte medievale e moderna, Università degli Studi di Bari, a.a. 1997-1998, relatore prof.ssa M.S. Calò Mariani.

92 *Selva d'oro*, op. cit., H, fol. 136.

93 *Ibidem*, E, fol. 1326; G. Bellifemine, "'Forma urbis' e assetto sociale", op. cit., p. 460.

nell'altare di S. Giacomo⁹⁴. Ancora, nel 1639, è attestato il "Beneficio di S. Giacomo in S. Pietro fondato da Violante Intini"⁹⁵.

Infine, l'Ospedale di San Giacomo di Compostella, fondato nel 1432 dall'abate Nicolò Antonio de Costa⁹⁶ e successivamente ampliato.

La cattedrale di Monopoli⁹⁷ accoglie, in due cappelle ubicate una di fronte all'altra e appartenenti a famiglie di origine spagnola, due dipinti di san Giacomo. A destra, nella quarta cappella denominata di san Giacomo dei Borrassa⁹⁸, voluta da Giacomo Borrassa originario di Valencia, è conservato il *San Giacomo Matamoros* di Carlo Rosa (1613-1678)⁹⁹ (Fig. 11), riferibile alla prima produzione del pittore attivo a lungo a Bitonto¹⁰⁰, sensibile alla maniera di Paolo Finoglio¹⁰¹ e in particolare al ciclo della *Gerusalemme liberata* realizzato dall'artista per gli Acquaviva d'Aragona, conti di Conversano. È l'unica raffigurazione presente in Puglia della battaglia di Clavijo nella quale san Giacomo aiuta il re Ramirez a sconfiggere i Mori. Il dipinto fu probabilmente realizzato tra il 1643 – data del ritorno in Puglia di Carlo Rosa – e il 1645, quando la seconda visita pastorale di Mons. Surgente approva lo stato di manutenzione della cappella, superando il giudizio negativo espresso nella prima ispezione nel 1642. In questa data mons. Surgente aveva esortato i beneficiari ad intervenire¹⁰².

A sinistra, la cappella dei Palmieri accoglie il dipinto su tavola de *Il Redentore e i figli di Zebedeo*¹⁰³ (Fig. 12), soggetto non presente in altre opere in Puglia, realizzato dal pittore napoletano Giovan Bernardo Lama in collaborazione con Silvestro Buono negli anni Settanta o nell'ultimo ventennio del XVI secolo. È raffigurato il momento in cui Maria Salomé chiede a Cristo di concedere un posto di prestigio ai suoi due figli, Giacomo e Giovanni. Il patronato della cappella era arrivato alla famiglia Palmieri tramite l'andaluso Pietro Montemaro che fondò nel 1512 il beneficio di san Giacomo apostolo e nominò come primo beneficiario Giovanni Antonio Palmieri¹⁰⁴.

94 *Selva d'oro*, op. cit., E, fol. 964.

95 *Ibidem*, E, fol. 1601.

96 *Istoria di Monopoli del primicerio Giuseppe Indelli*, op. cit., p. 267.

97 Pirrelli M., *Per la cattedrale barocca di Monopoli. Uomini e tempi*, Fasano, 2014, p. 180-181.

98 *Ibidem*, p. 180-181.

99 Mavelli R., "Scheda", in *Paolo Finoglio e il suo tempo. Un pittore napoletano alla corte degli Acquaviva*, catalogo della Mostra (Conversano, 18 aprile-30 settembre 2000), Napoli, 2000, p. 174-175, con bibliografia precedente.

100 D'Elia P. e M., *I pittori del Guercio. L'ambiente artistico conversanese ai tempi di Giangirolamo II e di Isabella Filomarino*, Molfetta, 1970, p. 44, nota 16.

101 D'Elia M., *La pittura barocca*, in *La Puglia tra Barocco e Rococò*, Milano, 1982, p. 162-320, p. 258.

102 Mavelli R., "Scheda", op. cit., p. 175.

103 Glianes F. A., *Historia e miracoli della divota, e miracolosa immagine della Madonna della Madia*, Trani, 1643, p. 120: "Vi è la cappella della nobile famiglia Palmieri, ove si vede Cristo Signor nostro co i dodici apostoli e la madre de' figli di Zebedeo che li domanda ad uno dei suoi figli la destra ed all'altro la sinistra di mano di Gio. Bernardo Lama e Silvestro suo nipote, napoletani"; Gambacorta A., "La madre di Giovanni e Giacomo di Zebedeo e Gesù di G.B. Lama, pittore del Cinquecento napoletano a Monopoli", in *Tempi nostri*, IX, 1963, n. 14; Calò M.S., *La pittura del Cinquecento e del primo Seicento in Terra di Bari*, Bari 1969, p. 127-129; Zezza A., "Giovanni Bernardo Lama: ipotesi per un percorso", in *Bollettino d'Arte*, 70, nov.-dic. 1991, p. 1-30, p. 14, fig. 19; Leone de Castris P.L., "Lama, Giovan Bernardo", in *La Pittura in Italia. Il Cinquecento*, Tomo secondo, Milano 1997, p. 744; Pirrelli M., *Per la cattedrale barocca di Monopoli. Uomini e tempi*, op. cit., p. 158-159.

104 *Ibidem*, p. 158.



Fig. 11. Monopoli, cattedrale, Carlo Rosa, San Giacomo Matamoros.



Fig. 12. Monopoli, Cattedrale, Giovan Bernardo Lama, Gesù e i figli di Zebedeo (Foto di Mimmo Guglielmi).



Fig. 13. Ostuni, Chiesa di San Giacomo di Compostella, parete absidale.



Fig. 14. Ostuni, Chiesa di San Giacomo di Compostella, interno.

A Ostuni¹⁰⁵, centro lambito dalla via Traiana e a poca distanza dal mare, il nobile di origine spagnola Pietro Caballerio, nel testamento redatto il 10 aprile 1423¹⁰⁶, dispone che dopo la sua morte si costruisca fuori dalle mura “in loco ubi dicitur Sancta Sofia ad honorem Dei et beati Iacobi Apostuli in Compustella cappella una quae nominari debeat ecclesia Sancti Iacobi”.

Caballerio indica nel testamento che la chiesa doveva essere affrescata come quella di Santa Caterina di Galatina (“similitudinem ecclesie Sancte Caterine de Sancto Petro de Galatina”); prescrive inoltre che il coro sia coperto con “lamia ad crucem” e la navata “ad lamiam francescam”.

Le sue disposizioni non furono però eseguite: la chiesa, non è chiaro per quale motivo, fu costruita nella Terra (la parte più antica della città), sulla cinta muraria, di dimensioni inferiori a quelle auspiccate da Caballerio e probabilmente non fu mai affrescata (Fig. 13).

L'edificio attuale è ad aula unica, con due fornici per lato, voltato a botte (Fig. 14); la parete che doveva accogliere l'abside è definita da un archivoltto ogivale poggiante su due colonnine con capitelli decorati da elementi vegetali e testine angolari, visibili

¹⁰⁵ Pepe L., *Memorie storico-diplomatiche della chiesa vescovile di Ostuni*, Valle di Pompei 1891, p. 63-64; Petrucci A., *Cattedrali di Puglia*, Roma 1976, p. 117 e p. 123; Corsi P., “Sulle tracce dei pellegrini in Terra di Puglia”, op. cit., p. 67. Lofoco L., “La Puglia, il pellegrinaggio medievale ed alcuni ‘signa’ dell’ ‘iter sancti Jacobi’”, op. cit., p. 722.

¹⁰⁶ Del testamento esiste una copia del XVI secolo negli *Acta Sanctae Visitationis Ep. Bovii*, 1558, Archivio Capitolare di Ostuni. Ringrazio Enza Aurisicchio, Direttore dell'archivio diocesano di Ostuni, per la preziosa segnalazione e per avermi generosamente fornito la trascrizione del testamento.

sia all'interno della chiesa, sia all'esterno, dove è ribadito il profilo ogivale dell'archivolto con due monofore tompagnate in asse. Probabilmente dopo il terremoto del 20 febbraio 1743 fu necessario ridefinire il percorso delle mura aragonesi e probabilmente nella stessa occasione l'abside fu eliminata e la chiesa modificata nella parte interna con l'inserimento delle colonne nelle mura perimetrali.

L'interesse del committente per questa cappella si ricava dalle ingenti risorse legate ad essa: terre, trappeti, olivi, vigne, cisterne, vacche e buoi, denaro in contanti e crediti, rendite da grano, olio, vino ed orzo. Pur non essendoci alcuna indicazione esplicita nel testamento, è plausibile ipotizzare che il voto abbia inteso risarcire un mancato pellegrinaggio a Santiago.

Della città di Brindisi, terminale della via Appia e della Traiana, grazie alla morfologia e alla posizione geografica porto di grande importanza per i collegamenti con l'Oriente, ci restituisce una suggestiva descrizione il padre carmelitano Andrea Della Monaca: “venivano da tutte le parti della Christianità innumerabili Peregrini, per andare à visitare il Santo Sepolcro del nostro Redentore in Gierusalem, i quali necessariamente nell'andare, ò nel ritornare, capitavano in Brindisi per imbarcarsi, e talvolta vi facevano lunga dimora, per aspettare il tempo di passare nell'Asia”¹⁰⁷.

Nella città oltre la chiesa di San Giacomo, rinvia al pellegrinaggio iacobeo il *signum peregrinationis* per eccellenza, la conchiglia, che riemerge in più esemplari fra il coro e il braccio destro del transetto in un affresco palinsesto del XIV secolo (Fig. 15) nella chiesa di Santa Maria del Casale¹⁰⁸, tappa per pellegrini e crociati in partenza e di ritorno dalla Terrasanta, sede estiva degli arcivescovi brindisini.

La situazione attuale della parete del transetto evidenzia la parte superiore, di colore rosso cupo, punteggiata da grandi conchiglie dorate (Fig. 16). In basso, il motivo delle conchiglie torna sulla gualdrappa di un cavallo bardato e si coglie solo il piede di un cavaliere nella staffa e una figura scura in ginocchio (Fig. 17). Nella parte inferiore affiora un brano del Bagno del Bambino. A questo insieme si sovrappone un ciclo di quattro pannelli votivi commissionati dalla famiglia Gattola di Gaeta: l'Annunciazione, santa Caterina d'Alessandria e storie della sua vita, un trittico con la Madonna in trono con Bambino, sant'Erasmo e santa Maria Maddalena¹⁰⁹.

Maria Stella Calò Mariani ha collegato “Al vescovo castigliano Guglielmo Isardi (sulla cattedra di Brindisi dal 1333 al 1344) (...) la decorazione a fresco affiorante al di sotto di un più recente strato d'intonaco; nella parte alta della parete un finto drappo

107 Della Monaca A., *Memoria historica dell'antichissima e fedelissima città di Brindisi*, Lecce, 1674.

108 Calò M.S., *La chiesa di Santa Maria del Casale presso Brindisi*, a cura dei Lions di Brindisi, Fasano, 1967; Calò Mariani M.S., “Echi d'Oltremare in Terra d'Otranto. Imprese pittoriche e committenza feudale tra XIII e XIV secolo”, in *Il cammino di Gerusalemme*, op. cit., p. 235-274, p. 240-255; Carito G., “La chiesa di Santa Maria del Casale in Brindisi”, in *Archivio Storico Pugliese*, LXIII, 2010, p. 107-154; Perrino G., *Affari pubblici e devozione privata. Santa Maria del Casale a Brindisi*, Bari, 2013; Curzi G., *Santa Maria del Casale a Brindisi. Arte, politica e culto nel Salento angioino*, Roma, 2013.

109 Perrino G., *Affari pubblici e devozione privata. Santa Maria del Casale a Brindisi*, op. cit., p. 44-45, figg. 5-8.



Fig. 15. Brindisi, Chiesa di Santa Maria del Casale, braccio destro del transetto, Affresco con conchiglie (Foto di Giulia Perrino).



Fig. 16. Brindisi, Chiesa di Santa Maria del Casale, Affresco palinsesto con conchiglie, particolare.

vermiglio è seminato di conchiglie di S. Giacomo di Compostella; in basso l'insegna riappare sul lembo della gualdrappa di una cavalcatura (solo in parte visibile) che evoca la nota scena del Miracolo di Santiago e due pellegrini¹¹⁰. Per Gaetano Curzi si tratta invece di un omaggio di cavalieri a un'immagine mariana, forse collocata su un registro superiore¹¹¹.

A mio parere, un riferimento per la singolare immagine e soprattutto per l'inconsueta impaginazione complessiva della parete e per il colore rosso che fa da sfondo, potrebbe essere la miniatura della copia del Codice Callistino (Fig. 18) realizzata nel XIV secolo per volere dell'arcivescovo di Santiago Béranger de Landore e ora conservata nella Biblioteca Universitaria di Salamanca, ms. 2631¹¹². San Giacomo a cavallo con spada e stendardo con conchiglie risalta sul colore rosso dello sfondo, a sua volta decorato da conchiglie. In questa direzione potrebbe essere interessante ipotizzare la committenza del predecessore di Guglielmo Isardi, l'arcivescovo Bertrando, francese e domenicano – come Béranger de Landore – presente a Brindisi dal 1319 al 1333¹¹³.

110 Calò Mariani M.S., "Puglia e Terrasanta. I segni della devozione", in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, atti del Convegno Internazionale di Studi (Bari-Matera-Barletta, 18-22 maggio 1994), Calò Mariani M.S. (a cura di), Bari, 2001, ristampa 2009, p. 3-82, p. 39.

111 Curzi G., *Santa Maria del Casale a Brindisi*, op. cit., p. 114-115.

112 Stones A., "Illustrazioni nel Codex Calixtinus", in *Compostela e l'Europa. La storia di Diego Gelmírez*, op. cit., p. 142-157, p. 154.

113 Ughelli F., *Italia Sacra*, op. cit., vol. IX, col. 34.



Fig. 17. San Giacomo cavaliere, *Liber Sancti Iacobi*, Salamanca, Biblioteca Universitaria, Ms. 2631.



Fig. 18. Brindisi, Chiesa di Santa Maria del Casale, Affresco palinsesto con conchiglie (Foto di Giulia Perrino).



Fig. 19. Brindisi, Chiesa di Santa Maria del Casale, controfacciata, San Giacomo apostolo.

Infine, san Giacomo – caratterizzato dalla consueta somiglianza con il volto di Cristo – compare tra gli altri apostoli nel Giudizio Universale¹¹⁴ in controfacciata (Fig. 19), realizzato agli inizi del XIV secolo da Rinaldo da Taranto.

Fecha de recepción / Date of reception / Data de recepción: 15-07-2016

Fecha de aceptación / Date of acceptance / Data de aceptación: 19-07-2016

¹¹⁴ Per il Giudizio Universale di Brindisi: Calò M.S., *La chiesa di Santa Maria del Casale presso Brindisi*, op. cit., p. 51-60; Eadem, "Puglia e Terrasanta. I segni della devozione", op. cit., p. 27-33; Perrino G., *Affari pubblici e devozione privata. Santa Maria del Casale a Brindisi*, op. cit., p. 42.

Mapping the cult of St James the Great in England during the Middle Ages: from the second half of the 11th century until the middle of the 14th century¹

Marta Ameijeiras Barros
The University of Edinburgh

Trazando el culto de Santiago el Mayor en Inglaterra durante la Edad Media: desde mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XIV

Resumen: Este estudio es el resultado de la investigación del impacto que el culto a Santiago el Mayor y la peregrinación a Compostela tuvieron en el paisaje arquitectónico de Inglaterra durante la Edad Media y la relación de las dedicaciones jacobeanas inglesas con las vías de comunicación existentes en aquel momento. La cronología en la que se enmarca este trabajo, de la segunda mitad del siglo XI a mediados del siglo XIV, no significa una acotación exacta, ya que se han tenido en cuenta las fundaciones jacobeanas del período anterior, y las fechas de muchos de los edificios estudiados resultan confusas. Los principales objetivos de esta investigación son demostrar de una manera visual la existencia de una devoción compostelana consolidada ya desde época temprana y, además, servir como herramienta que ayude a visualizar los posibles itinerarios de los peregrinos jacobeanos a través de la Inglaterra medieval.

Palabras clave: Santiago el Mayor, arquitectura, dedicaciones, Inglaterra, Edad Media, mapa, rutas de peregrinaje.

¹ This paper is based on a section of my current PhD dissertation at the University of Edinburgh under the supervision of Dr Heather Pulliam and Prof Manuel Castiñeiras.

Mapping the cult of St James the Great in England during the Middle Ages: from the second half of the 11th century until the middle of the 14th century.

Abstract: *This study is the result of an investigation into the impact that the cult of St James the Great and the pilgrimage to Compostela had on the architectural landscape of England during the Middle Ages, as well as the relationship between English Jacobean dedications and the routes of communication existent at that time. The chronological period that frames this work, from the second half of the XI century to the middle of the XIV century, does not form a literal delimitation as foundations prior to this period have also been considered and the dates of several buildings registered are confused. The main objectives of this investigation are to demonstrate, in a visual way, the long-established existence of a solid Compostelanean devotion and also, to serve as a device which helps to visualise the plausible itineraries of the Jacobean pilgrims throughout medieval England.*

Key words: *St James the Great, architecture, dedications, England, Middle Ages, map, pilgrim routes.*

Trazando o culto a Santiago o Maior en Inglaterra durante a Idade Media: desde a segunda metade do século XI ata mediados do século XIV

Resumo: Este estudo é o resultado da investigación do impacto que o culto a Santiago o Maior e a peregrinación a Compostela tiveron na paisaxe arquitectónica de Inglaterra durante a Idade Media e a relación das dedicacións xacobeas inglesas coas vías de comunicación existentes naquel momento. A cronoloxía na que se enmarca este traballo, da segunda metade do século XI ata mediados do XIV, non significa unha delimitación exacta, xa que se tiveron en conta as fundacións xacobeas do período anterior, e as datas de moitos dos edificios estudados resultan confusas. Os principais obxectivos desta investigación son demostrar dunha maneira visual a existencia dunha devoción compostelá consolidada xa desde época temperá e, ademais, servir como ferramenta que axude a visualizar os posibles itinerarios dos peregrinos xacobeos a través da Inglaterra medieval.

Palabras clave: Santiago o Maior, arquitectura, dedicacións, Inglaterra, Idade Media, mapa, rutas de peregrinación.

Notes on the map of the cult of St James

‘[... *The dedications of*] S. James is to be found in every county of England, unless with the single exception of Rutland. Altogether he has over 550 churches, of which about 330 are ancient’².

The map resulting from this investigation is the cartographical representation of a database created from the religious architecture dedicated to St James in medieval England, together with a reconstruction of the insular routes of communication in existence at that time³. Although the focus of this study is the period comprising the second half of the 11th century until the middle of the 14th century, it is not limited to this timeframe. With the purpose of acquiring a further understanding of the proliferation of Jacobean buildings in the context of medieval insular England, foundations prior to the 11th century have also been considered. The chronology of many buildings has been a major issue throughout this investigation as much of the registered architecture has been lost or completely rebuilt. Thus in numerous cases, the dates offered by the sources consulted belong to the contemporary buildings, where dates of previous foundations have not been available.

This investigation aims to demonstrate visually the enormous magnitude of the influence that the cult of the apostle had on the English architectural topography during the Middle Ages. With the study of the insular medieval routes, this work also intends to serve as a tool for future studies of English medieval pilgrimage.

The first step undertaken during this study was to investigate the field of religious foundations, parish churches and religious houses, including hospitals, dedicated to St James in order to produce a register of dedications, incorporated as an appendix at the end of this paper. The buildings were then geographically recorded using software for editing digital maps.

The inventory of insular Jacobean buildings originates from five principal sources. First, the study conducted by Frances Arnold-Forster, *Studies in Church Dedications or England's Patron Saints* published in 1899, in which Arnold-Forster collated the dedications of over fourteen thousand English churches in a tabular format. This publication is still used today as a reference work and useful tool for the study of insular ecclesiastical dedications. The surveys of religious houses created by the bishop of St Asaph, Thomas Tanner (1674-1735), entitled *Notitia monastica, or, A Short*

2 Arnold-Forster, Frances, *Studies in church dedications*, vol. I (London, 1899) 86.

3 This map will be reconstructed for the project *Jacobean England* (www.jacobeanengland.com). This is a digital programme which aims to become an electronic corpus of the Jacobean material culture of England dated between ca.1100 and ca.1350. The expected activation of *Jacobean England* will be in January of 2017.

History of the Religious Houses in England and Wales, dated in 1695 and by David Knowles and R. Neville Hadcock, *Medieval Religious Houses, England and Wales*, published in 1971. While in Tanner's publication there are a number of omissions, Knowles and Hadcock compiled an accurate list of houses of monks, regular canons, friars, nuns, military orders and hospitals⁴. Finally, the recent contributions gathered in the databases of *National Heritage List for England* and the encyclopaedia *Victoria History of the Counties of England* (1899-present day).

To construct a register of English dedications to St James the buildings' basic information comprising the name, location (parish and county) and foundation dates was extracted from the above sources. Two main obstacles arose during the production of the inventory of Jacobean English establishments namely, the foundation dates and the name of the patron saint associated with the buildings.

As mentioned, the dates of the medieval constructions are unclear, especially for the parish churches registered only by Arnold-Forster, as the scholar classified all the buildings established prior to the Reformation in the same group without further chronological details. However, wherever possible, the dates for all churches and religious houses were compared with the other main authorities, *Medieval Religious Houses, England and Wales*, the *National Heritage List for England* and the encyclopaedia *Victoria History of the Counties of England*, as they were more specific relying on references to original sources.

Regarding the name of the patron saint of the foundations, St James, there were two disciples of Christ with that name in the New Testament⁵, St James son of Zebedee, or St James the Great, and St James son of Alphaeus, also known as St James the Less⁶. In the list of the religious buildings found at the end of this paper it is noticeable that the name of the patron saint in a great majority of the cases is simply 'St James'. Therefore, there is a possibility that many of the buildings included in the catalogue, whose dedication does not specify which of the apostles they refer to, could be related to St James the Less, and not to Compostela's patron saint.

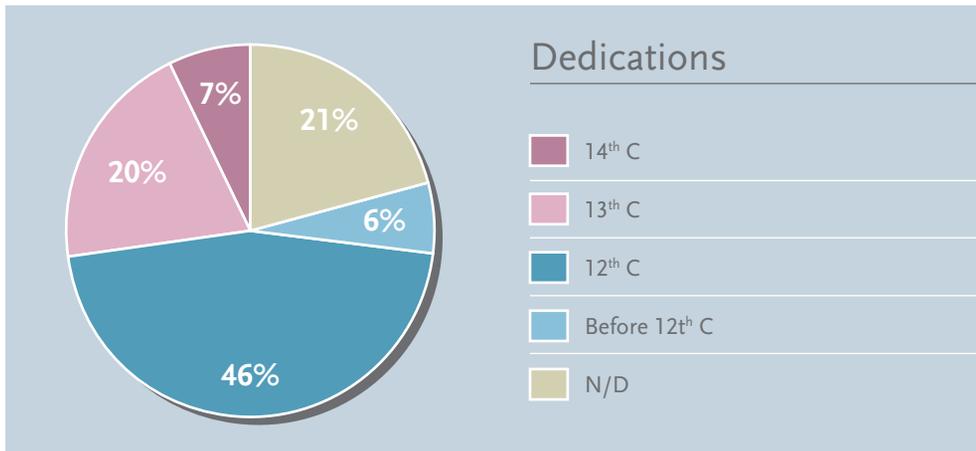
Although the main purpose of the inventory is to register the foundations of St James in England during the middle ages, information regarding the medieval dedications is rather scant and more so for parish churches. As most of the dedications given by the main sources belong to the current patron saints and in many cases to track back previous dedications would be impossible, it has to taken into account that many of the contemporary Jacobean dedications could well have a different saint as their original patron and also that many other current dedications could originally have been dedicated to St James.

4 Completing the survey with a register of collegiate establishments and surviving Celtic monasteries.

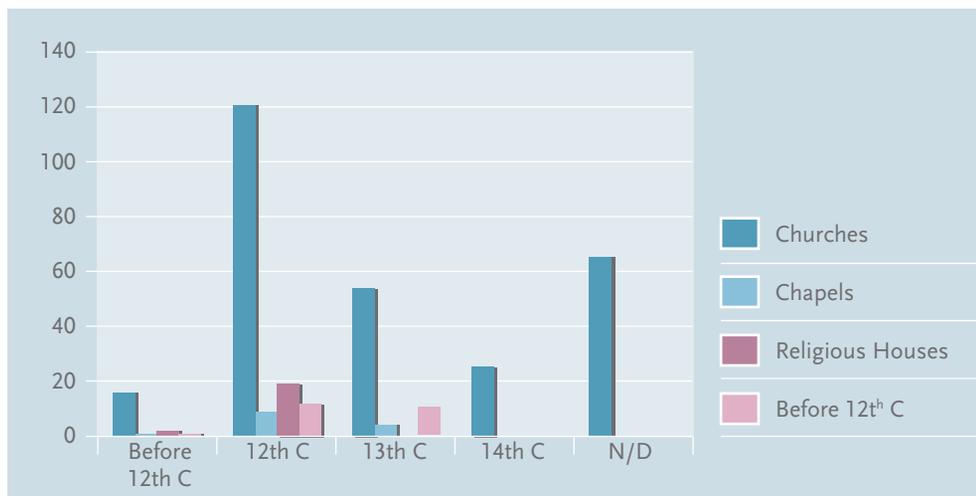
5 Luke 6:13-16. Matthew 10:2-4.

6 Mark 15:40.

To date, a total of 355 Jacobean foundations have been found in England dated from before the 12th century until the middle of the 14th century. As can be seen in Graphic 1, taking into account that the date of nearly one quarter of the dedications remains confused (N/D: not defined), almost half of the churches and religious houses dedicated to St James established during this investigation were founded in the 12th century indicating a clear peak in construction during this time. This figure is more notable when compared to the number of previous foundations, specifically a total of twenty churches and religious houses.



Graphic 1: Percentages of Jacobean foundations established in England up until the 14th century.



Graphic 2: Number of churches, chapels, religious houses dedicated to the apostle established in England up until the 14th century.

As Graphic 2 shows, the majority of the English buildings dedicated to the apostle established during the 12th century belong to churches, which were also the predominant Jacobean construction during the period studied. Furthermore, it was also during this time when hospitals, chapels, and religious houses primarily emerged, while after the 13th century, their number tends to decrease practically disappearing in the 14th century.

Once the geographical references of the Jacobean buildings were registered on the map, the next stage was to recreate the medieval road system and analyse its correspondence with the principal ports linked with pilgrimage to Compostela in England during the time, Dover, Poole, Bristol, Plymouth, Dartmouth and Southampton⁷. To investigate the existence of pilgrimage routes in Britain during the Middle Ages it has been necessary to study first the medieval transport network, as pilgrims would probably prefer to travel using well-known previously established and above all safe courses. But a study of the roads extant during the medieval period has not been easy due to the lack of both primary sources as well as contemporary investigations and publications⁸.

The medieval systems of communication in England were formed through the combination of prehistoric, Roman and early medieval passages⁹. During the time interval pertinent to this investigation, a more or less stable long-distance road system, which would permit fluent circulation of diplomatic, military, ecclesiastic and commercial traffic, must have existed in Britain. The reasons for its existence can be glimpsed in two indicators. First, the rapidity and efficiency of the *Domesday Book*'s compilation. This invaluable register was compiled within a period of around one year at the order of King William I (ca.1028-1087), who, during the Christmas Council of 1085, decided to send his men throughout his new kingdom to assemble fiscal information about his possessions. The possible existence of previous administrative registers has been suggested as a reason for the rapidity of the document's collation¹⁰, but until now nobody has related this to an efficient communication network

7 The ports of Bristol and Southampton, together with the harbours of Lynn, Boston and London, were also the principal economical English ports during the Middle Ages. Unwin, T., 'Towns and trade 1066-1500' in *An historical geography of England and Wales* (London, 1990) 123.

8 To my knowledge this subject was only studied by Brian Paul Hindle and Christopher Taylor. The academic vacuum in the study of the medieval road systems draws attention to the importance that they had towards having a better understanding about the development of the towns and markets during the Middle Ages. Unwin, T., 'Towns and trade 1066-1500' in *An historical geography of England and Wales* (London, 1990) 144. Hindle, B. Paul, 'Roads and Tracks' in *The English Medieval Landscape* (London, 1982)193. Hindle, B. Paul; *Medieval roads and tracks* (1998) 5.

9 Taylor, *Roads and tracks of Britain* (London, 1979) 110.

10 Hallam, Elizabeth M., *Domesday Book through nine centuries* (London, 1986) 19.

system which would permit King William's administrators safe and uninterrupted movement among counties, castles and towns.

The reconstruction of the road system existing in medieval England presented in this work is based on the study of two main sources of information. First, the map dated ca.1360 known as the Gough Map as cartographic evidence, and second, the insular travel itineraries of King Edward I (1239-1307) during the first ten years of his reign, indicating individual movement throughout medieval England.

In the Gough Map¹¹, preserved in the Bodleian Libraries, a grid of lines are represented which seem to connect certain towns, castles, monasteries and cities, which could indicate the existence of roads¹². The information presented by these lines was extracted and transformed into cartographical data and transferred onto the map as evidence of existing routes of communication in medieval England.

At that time monarchs were nomadic figures, moving constantly together with their entourage throughout their kingdoms. Their itineraries, which were well documented as for example with King Edward I¹³, shows that a complex road system must have existed in medieval England in order to accommodate a considerable number of people and cargo. Pilgrims travelling to the ports of England in order to sail to the European continent and then on to Compostela could also use this transport network.

Conclusions

It can be seen from the data collected in this study and the resulting map that buildings devoted to St James largely started to proliferate on the insular English landscape in the 12th century, around the time when Compostela was elevated to apostolic see. Prior to this, the records show only twenty buildings with Jacobean devotion. It would seem possible that this event raised the saint's profile throughout England, perhaps as a result of increased awareness through relative proximity and associated pilgrimage to what became one of the most fashionable religious destinations in West Europe. News about the cathedral, which was then immersed in an intense building programme, would have reached England via travellers, pilgrims and itinerant artists, such as masons and craftsmen. Also, with the Norman civilisation establishing itself in England bringing European customs and integrating them into

11 *The Gough Map, the earliest road map of Great Britain?* by Nick Millea has served as the starting point for the investigations of the routes represented in the Gough Map. Millea, Nick, *The Gough Map, the earliest road map of Great Britain?* (Oxford, 2007)

12 Millea, Nick, *The Gough Map*, [...], 23, 32. Hindle, B. Paul, 'Roads and Tracks', 196. Hindle, B. Paul; *Medieval roads and tracks* (1998) 31.

13 For his itineraries see Gough, Henry, *Itinerary of King Edward the First throughout his reign, A.D. 1272-1307*, Vol. I & II (Paisley, 1900).

their new kingdom, insular popularity of the Jacobean cult would have experienced a significant stimulus.

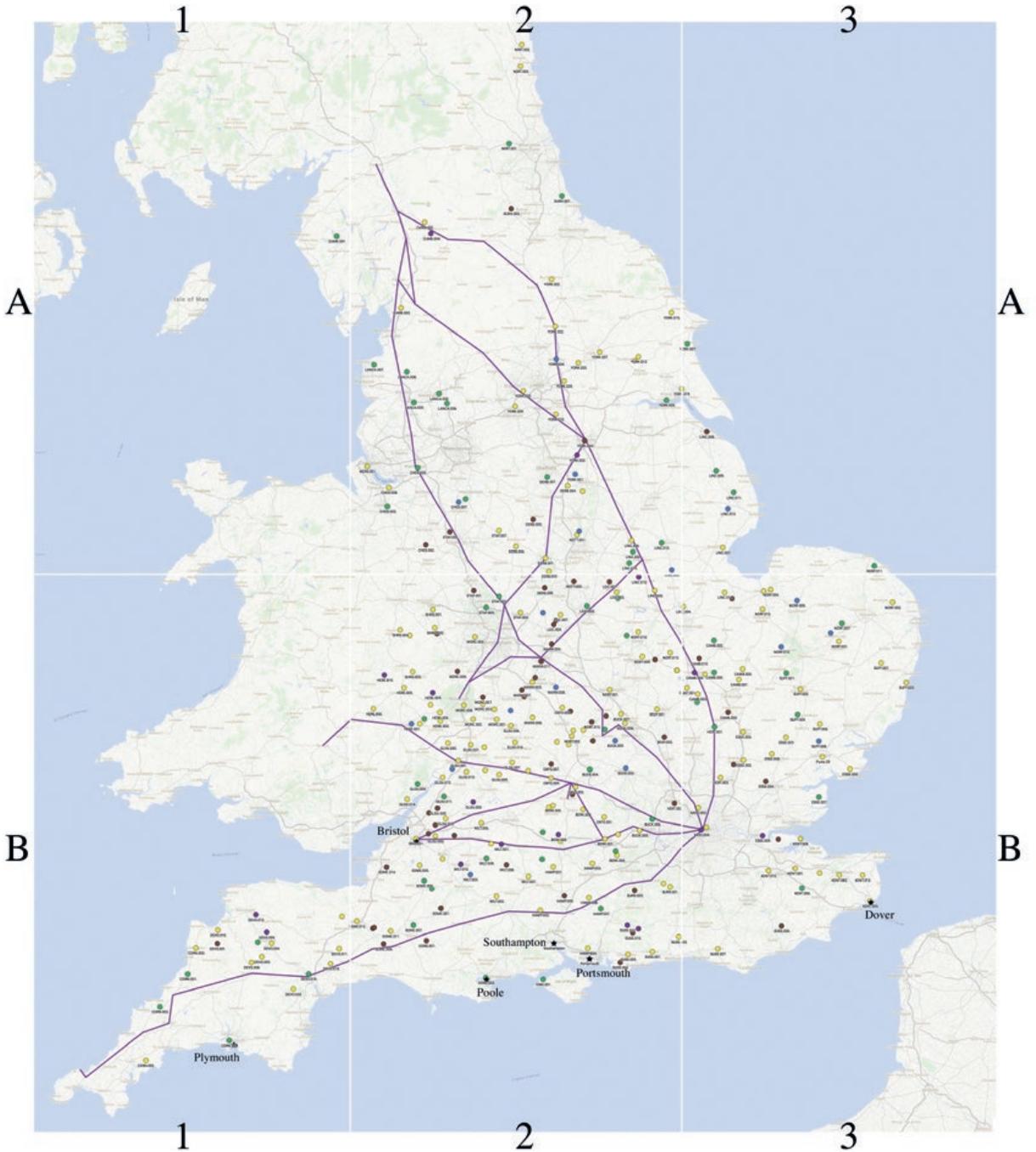
If the cult's popularity was solely as a result of pilgrimage, it might be expected that St James's buildings would predominantly feature in the proximity of coastal ports where ships embarked with pilgrims for Europe. However, as can be seen on the map, there are many buildings inland as well as on the coast, particularly in southern and central England¹⁴. This southern focus may be a result of population density, which is beyond the scope of this article, or the cult's influence decreasing further away from the principal pilgrimage ports, which were in the southwest. However it does demonstrate that the cult was widely disseminated throughout England indicating that these buildings arose as a result of an established local devotion.

Regarding the routes of communication extracted from the study of the Gough Map and the itineraries of King Edward I, it can be seen that during the time frame under investigation, England had an established travel network connecting the principal urban centres with harbours and also the Jacobean dedications registered in this work.

The map created through this study demonstrates that the cult of St James had an important impact on the topographical architecture of England during the Middle Ages. From the second half of the 11th century to the middle of the 14th century, a great number of buildings with dedications to St James were established in the kingdom, mostly in its south centre. Although there is no evidence that the various Jacobean dedications presented in this work are directly related to pilgrimage and it is likely that medieval pilgrims would have chosen the most convenient routes and ports to travel to the European mainland, these buildings established on or near existing roads and other travel routes would have offered the traveller a means of preparing themselves both physically and spiritually on their way to the harbour towns where they would set sail to Santiago de Compostela to show their devotion to St James the Great.

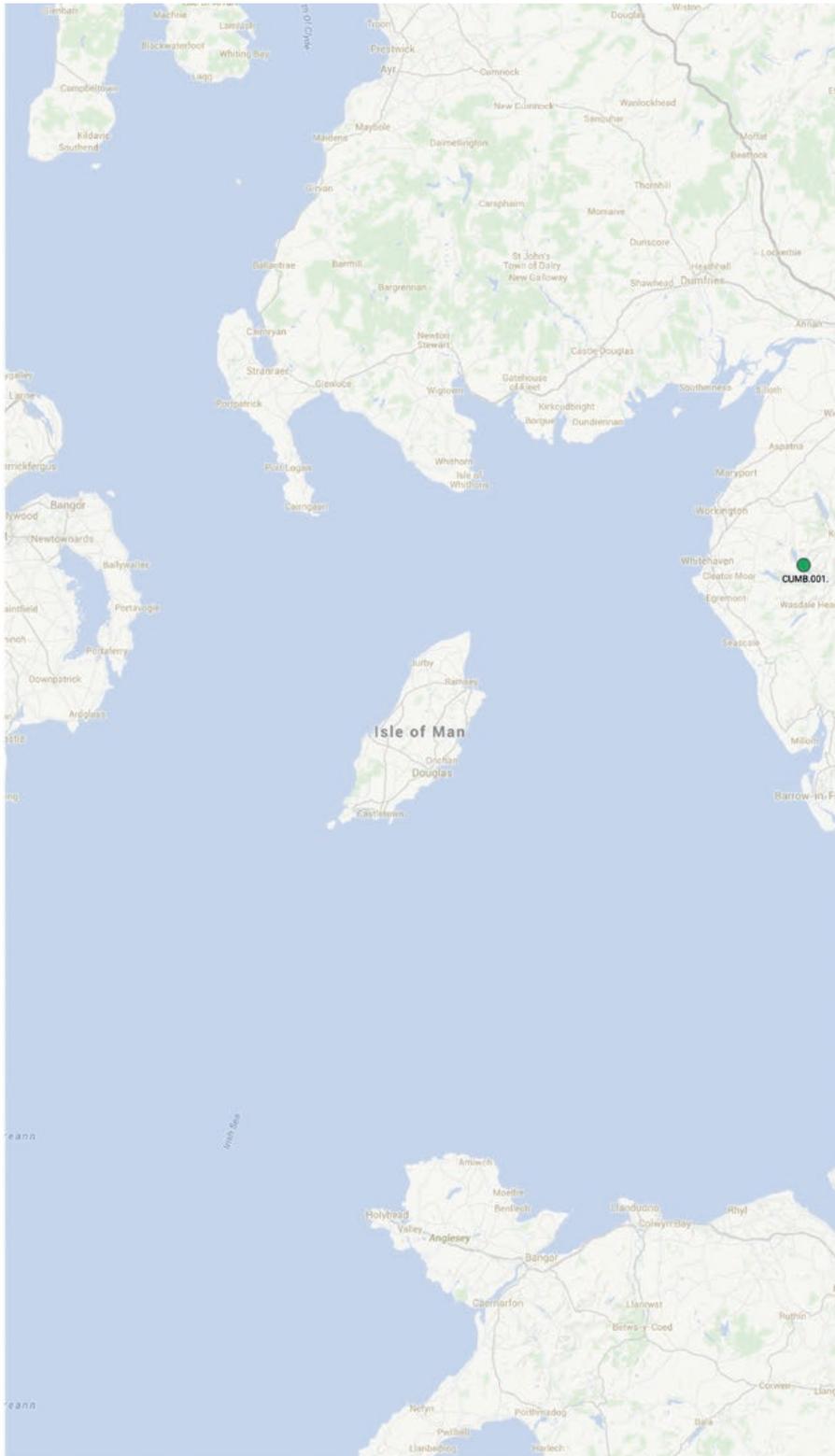
14 Gloucestershire with 27 (together with the buildings in Bristol), Somerset with 14, Wiltshire with 13 and Herefordshire with 10, in the insular west; Northamptonshire with 16, Cambridgeshire with 12 and Oxfordshire with 10, in the centre; Norfolk with 12 and Essex with 10, in the east; and last, Kent with 15, Devon with 14 and Sussex with 13, in the south. Although with two exceptions, Yorkshire and Lincolnshire with 25 and 16; these numbers differ from the quantity of the foundations established in the counties of the north of the country, such as Durham with 2, Northumberland with 5, or Dorset with 2.

Maps



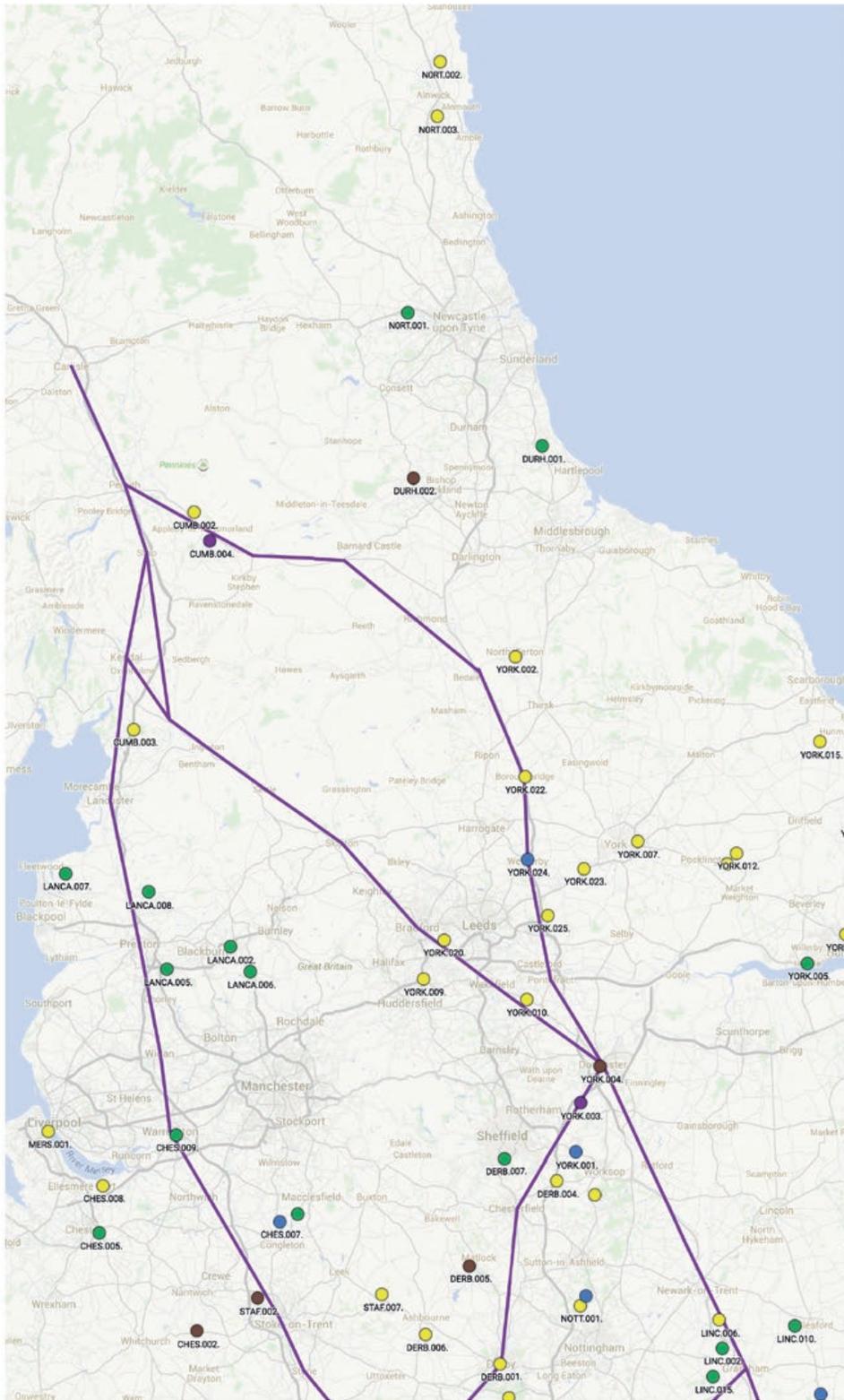
● before 1100 ● 1100 - 1200 ● 1200 - 1300 ● after 1300 ● N/D ↩ Gough Map ★ Ports © Google Maps

A1



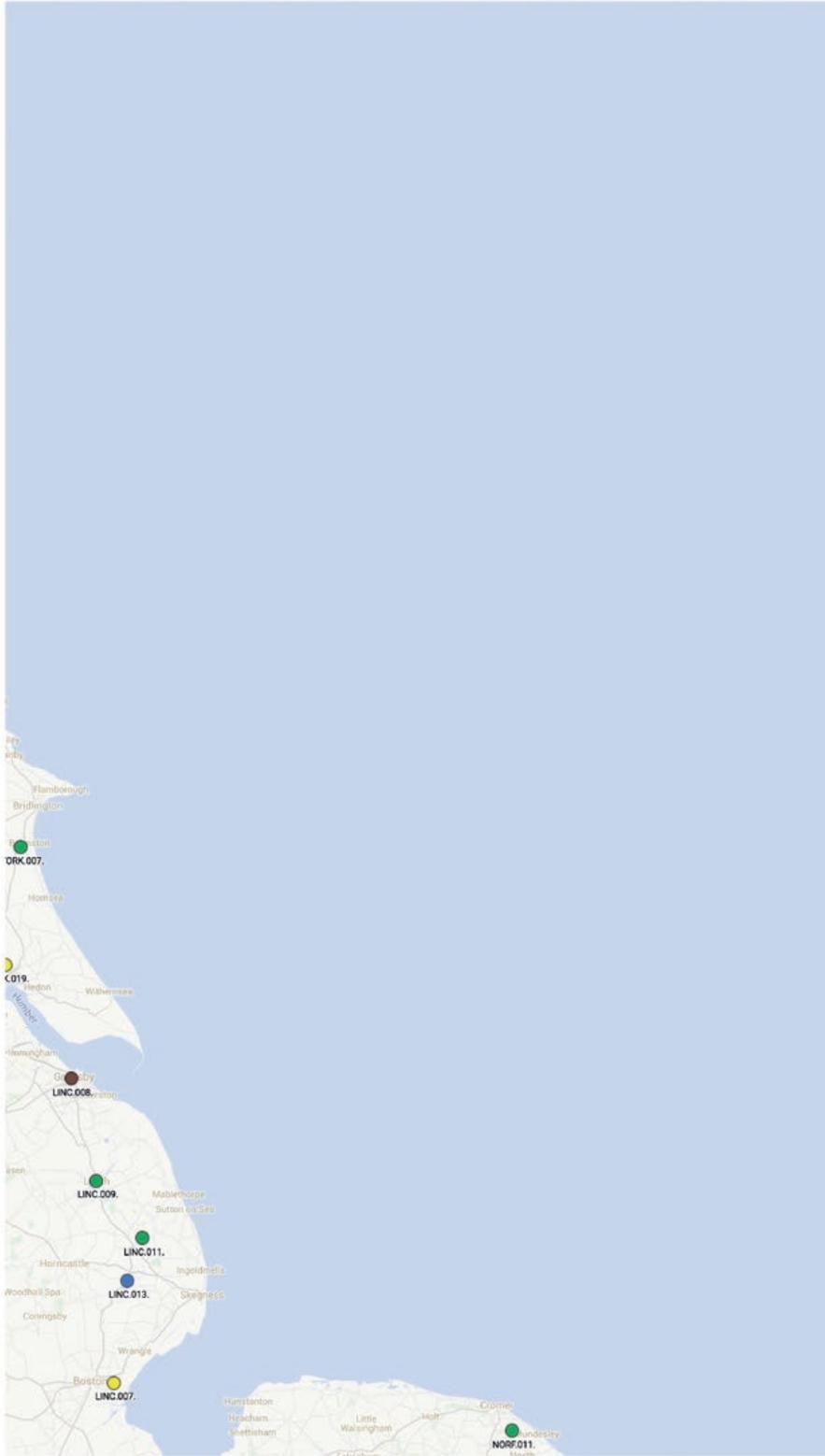
● before 1100 ● 1100 - 1200 ● 1200 - 1300 ● after 1300 ● N/D ◀ Gough Map ★ Ports © Google Maps

A2



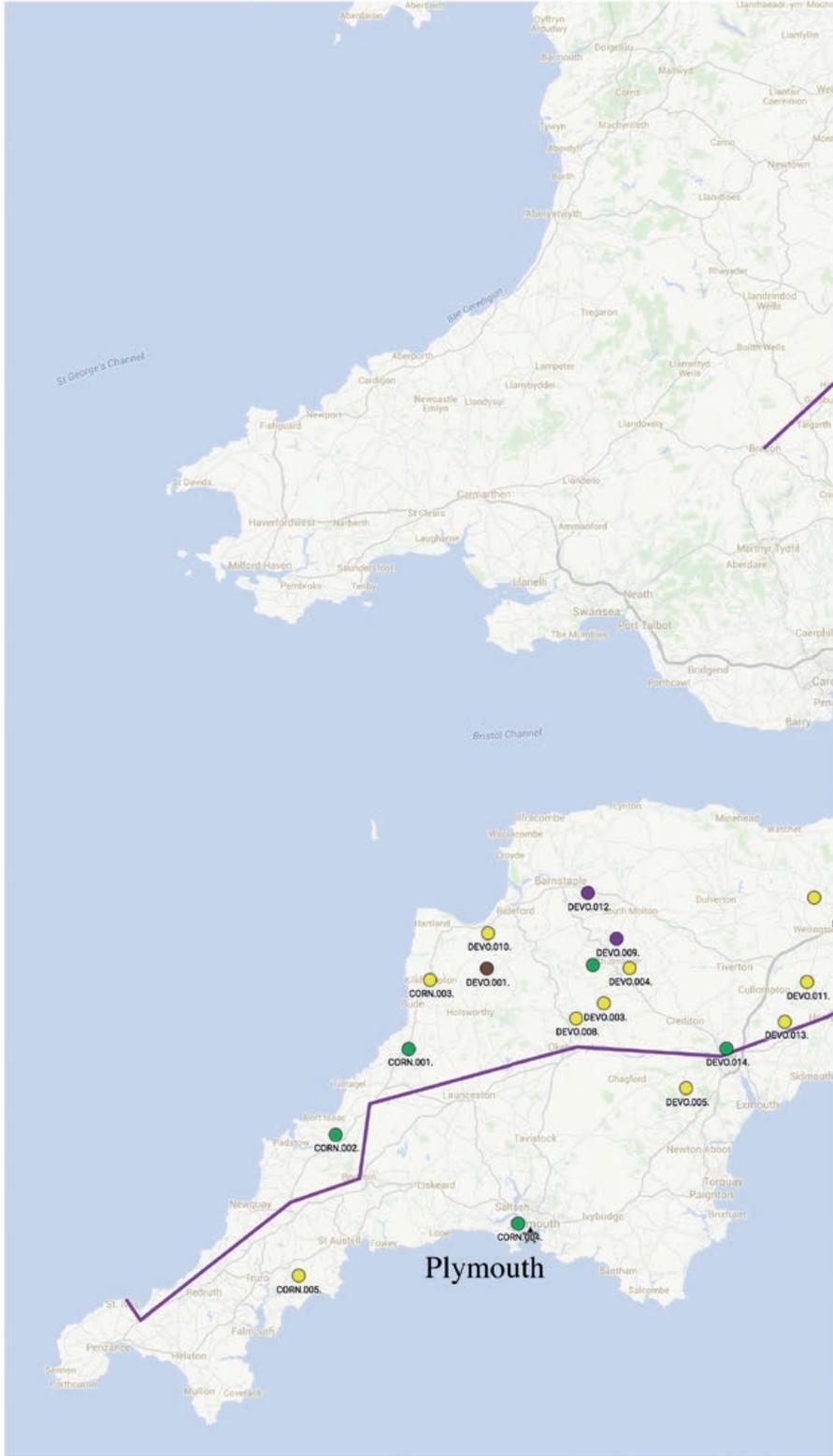
● before 1100
 ● 1100 - 1200
 ● 1200 - 1300
 ● after 1300
 ● N/D
 ↖ Gough Map
 ★ Ports
 © Google Maps

A3



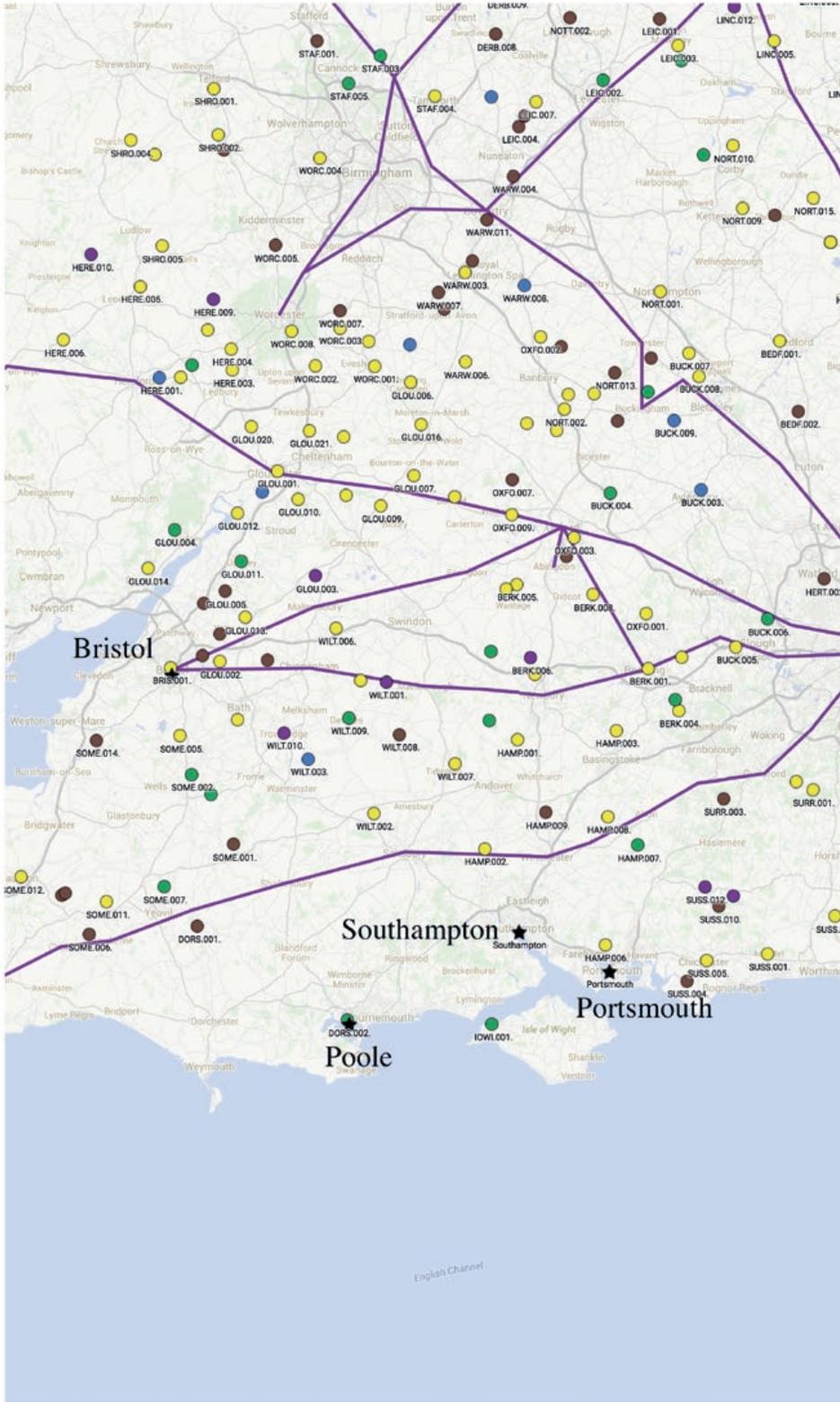
● before 1100 | ● 1100 - 1200 | ● 1200 - 1300 | ● after 1300 | ● N/D | ↶ Gough Map | ★ Ports | © Google Maps

B1



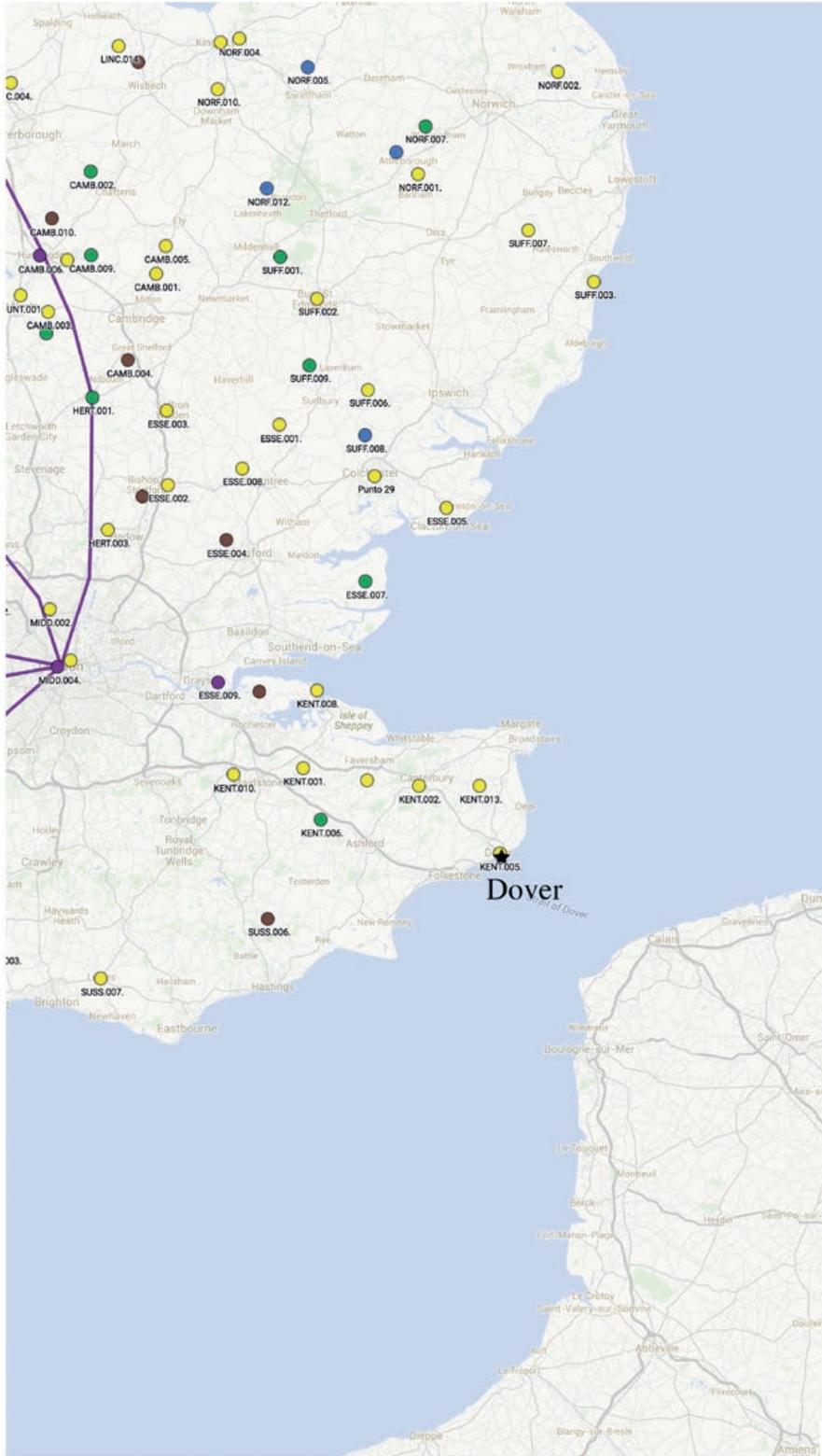
● before 1100 |
 ● 1100 - 1200 |
 ● 1200 - 1300 |
 ● after 1300 |
 ● N/D |
 Gough Map |
 Ports |
 © Google Maps

B2



● before 1100 |
 ● 1100 - 1200 |
 ● 1200 - 1300 |
 ● after 1300 |
 ● N/D |
 ↖ Gough Map |
 ★ Ports |
 © Google Maps

B3



● before 1100
 ● 1100 - 1200
 ● 1200 - 1300
 ● after 1300
 ● N/D
 ↔ Gough Map
 ★ Ports
 © Google Maps

Appendix: Register of dedications

ID	Name	Dates	Location
BEDF.001.	Church of St James in Biddenham	Norman origins (12th century[?])	Bedfordshire
BEDF.002.	Church of St James in Pulloxhill	1219	Bedfordshire
BERK.001.	Reading Abbey	1121	Berkshire
BERK.002.	Church of St James in Barkham	before 1220	Berkshire
BERK.003.	Church of St James the Greater in Eastbury	1851?	Berkshire
BERK.004.	Church of St James in Finchampstead	12th century	Berkshire
BERK.005.	Church of St James the Great in West Hanney	ca. 1150	Berkshire
BERK.006.	Church of St James in Leckhampstead	11th century	Berkshire
BERK.007.	Church of St James the Great in Radley	13th century	Berkshire
BERK.008.	Church of St James the Great in Ruscombe	before 1220	Berkshire
BERK.009.	Church of St James in Sotwell	12th century	Berkshire
BERK.010.	Church of St James in Winterbourne	12th century	Berkshire
BRIS.001.	Priory of St James in Bristol	1124-1137	Bristol
BRIS.002. Not on map	Church of SS Phillip and James in Bristol	before 1174	Bristol
BUCK.001.	Church of St James in Akeley	pre-Reformation date	Buckinghamshire
BUCK.002.	Church of St James in Barton-Hartshorn	13th century	Buckinghamshire
BUCK.003.	Church of St James the Great in Bierton	14th century	Buckinghamshire
BUCK.004.	Church of St James in Boarstall	pre-Reformation date	Buckinghamshire
BUCK.005.	Church of St James in Dorney	12th century	Buckinghamshire

ID	Name	Dates	Location
BUCK.006.	Church of St James in Fulmer	before 1610	Buckinghamshire
BUCK.007.	Church of St James the Great in Hanslope	ca.1160	Buckinghamshire
BUCK.008.	Church of St James the Great in New Bradwell, Milton Keynes	12th century	Buckinghamshire
BUCK.009.	Church of St James in Great Horwood	before 14th century	Buckinghamshire
CAMB.001.	Denny Abbey	ca.1150	Cambridgeshire
CAMB.002.	Church of St James in Benwick	pre-Reformation date	Cambridgeshire
CAMB.003.	Church of St James in Croxton	12th century	Cambridgeshire
CAMB.004.	Church of St James in Newton	13th century	Cambridgeshire
CAMB.005.	Church of St James in Stretham	12th century	Cambridgeshire
CAMB.006.	Priory of St James in Hinchbrook Huntingdon	11th century	Cambridgeshire
CAMB.007.	Church of St James in Hemingford Grey	12th century	Cambridgeshire
CAMB.008.	Church of St James in Huntingdon	pre-Reformation date	Cambridgeshire
CAMB.009.	Chapel of St James in Needingworth	before 1252	Cambridgeshire
CAMB.010.	Church of St James in Little Raveley	mid 13th century	Cambridgeshire
CAMB.011.	Church of St James in Spaldwick	12th century	Cambridgeshire
CAMB.012. Not on map	Hospital of St James in Denney	13th century	Cambridgeshire
CHES.001. Not on map	Benedictine Priory of St James and St Mary	later end of K Henry 2 or K Richard I reign	Cheshire
CHES.002.	Church of St James the Great in Audlem	late 13th century	Cheshire

ID	Name	Dates	Location
CHES.003. Not on map	Chapel of St James in Handbridge, Chester	before 1358	Cheshire
CHES.004. Not on map	Chapel of St James in St John's precinct, Chester	12th century	Cheshire
CHES.005.	Church of St James in Christleton	late 15th century	Cheshire
CHES.006.	Church of St James in Gawsforth		Cheshire
CHES.007.	Church of SS James and Paul in Marton	ca. 1370[?]	Cheshire
CHES.008.	Church of St James in Ince	Norman origins [?]	Cheshire
CHES.009.	Church of St James in Latchford	pre-Reformation date	Cheshire
CORN.001.	Church of St James in Jacobstow	15th century?	Cornwall
CORN.002.	Church of St James in Kew	15th century?	Cornwall
CORN.003.	Church of St James the Great in Kilkhampton	12th century	Cornwall
CORN.004.	Chapelry of St James in Torpoint	1817?	Cornwall
CORN.005.	Priory of St James in Tregony	12th-13th century	Cornwall
CUMB.001.	Chapelry of St James in Buttermere	1570	Cumbria
CUMB.002.	Church of St Margaret and St James in Long Marton	early 12th century	Cumbria
CUMB.003.	Church of St James in Burton-in-Kendal	12th century	Cumbria
CUMB.004.	Church of St James in Great Ormside	11th century	Cumbria
DERB.001.	Priory of St James in Derby	before 1140	Derbyshire
DERB.002.	Hospital of St James in Derby	before 1229	Derbyshire
DERB.003. Not on map	Chapelry of St James at Derbyshire	pre-Reformation date	Derbyshire

ID	Name	Dates	Location
DERB.004.	Church of St James in Barlborough	12th century	Derbyshire
DERB.005.	Church of St James the Apostle in Bonsall	13th century	Derbyshire
DERB.006.	Church of St James in Edlaston	early 14th century	Derbyshire
DERB.007.	Church of St James in Norton	pre-Reformation date	Derbyshire
DERB.008.	Church of St James in Smisby	13th century	Derbyshire
DERB.009.	Church of St James in Swarkestone	12th century	Derbyshire
DERB.010.	Welbeck Abbey	1153-4	Derbyshire
DEVO.001.	Church of St James of Abbots-Bickington	ca. 1300	Devon
DEVO.002.	Church of St James in Ashreigney	Norman origins	Devon
DEVO.003.	Church of St James in Bondleigh	12th century	Devon
DEVO.004.	Church of St James in Chawleigh	Norman origins [?]	Devon
DEVO.005.	Church of St James the Apostle in Christow	12th century [?]	Devon
DEVO.006. Not on map	Church of St James in Honeychurch	pre-Reformation date	Devon
DEVO.007. Not on map	Church of St James in Iddesleigh	13th century	Devon
DEVO.008.	Church of St James in Jacobstowe	12th century	Devon
DEVO.009.	Church of St James in King's Nympton	980	Devon
DEVO.010.	Church of St James in Parkham	12th century [?]	Devon
DEVO.011.	Church of St James in Sheldon	12th century [?]	Devon
DEVO.012.	Church of St James in Swimbridge	11th century?	Devon

ID	Name	Dates	Location
DEVO.013.	Church of St James the Great in Talaton	12th century [?]	Devon
DEVO.014.	Chapel (or monastery?) of St James in Exeter	before 1146	Devon
DORS.001.	Church of St James in Longburton	13th century[?]	Dorset
DORS.002.	Church of St James in Poole	pre-Reformation date	Dorset
DURH.001.	Church of St James in Castle Eden	pre-Reformation date	Durham
DURH.002.	Church of SS James and Philip in Witton-le-Wear	13th century[?]	Durham
ESSE.001.	Castle Hedingham Priory	before 1190	Essex
ESSE.002.	Priory of St James the Apostle in Thremhall	middle 12th century	Essex
ESSE.003.	Benedictine Abbey at Little Walden	1136-44	Essex
ESSE.004.	Church of St James in Chignal	13th century	Essex
ESSE.005.	Church of St James the Great in Little Clacton	12th century	Essex
ESSE.006.	Church of St James the Great in Colchester	12th century	Essex
ESSE.007.	Church of St James in Dengie	pre-14th century	Essex
ESSE.008.	Church of St James in Great Saling	12th century[?]	Essex
ESSE.009.	Church of St James the Great in West Tilbury	late 11th early 12th century	Essex
ESSE.010. Not on map	Hospital of St James in Braintree	1229	Essex
GLOU.001.	Hospital of St Mary Magdalene in Gloucester	middle of 12th century	Gloucestershire
GLOU.002.	Church of St James the Great in Abson	12th century	Gloucestershire
GLOU.003.	Church of St James in Ashley	pre-12th century	Gloucestershire

ID	Name	Dates	Location
GLOU.004.	Church of St James in Bream	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.005.	Church of St James in Charfield	13th century	Gloucestershire
GLOU.006.	Church of St James in Chipping Campden	Norman origins	Gloucestershire
GLOU.007.	Church of St James in Clapton	late 12th century	Gloucestershire
GLOU.008.	Church of St James in Colesbourne	12th century	Gloucestershire
GLOU.009.	Church of St James the Great in Coln St. Dennis	12th century	Gloucestershire
GLOU.010.	Church of St James in Cranham	12th century	Gloucestershire
GLOU.011.	Church of St James in Dursley	13th century[?]	Gloucestershire
GLOU.012.	Church of St James in Fretherne with Saul	ca.1140	Gloucestershire
GLOU.013.	Church of St James the Great in Horton	12th century	Gloucestershire
GLOU.014.	Church of St James in Lancaut	12th century	Gloucestershire
GLOU.015. Not on map	Church of St James in Leigh (Wimborne)	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.016.	Church of St James in Longborough	12th century	Gloucestershire
GLOU.017.	Church of St James in Mangotsfield	13th century	Gloucestershire
GLOU.018. Not on map	Church of St James the Great in Marston Sicca	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.019.	Church of St James in Quedgeley	14th century	Gloucestershire
GLOU.020. Not on map	Church of St James in Staunton	12th century	Gloucestershire
GLOU.021.	Church of St James the Great in Stoke Orchard	ca. 1170	Gloucestershire
GLOU.022.	Church of St James in Tytherington	13th century	Gloucestershire

ID	Name	Dates	Location
GLOU.023.	Church of St James the Great in Westerleigh	13th century	Gloucestershire
GLOU.024.	Chapel of St James in Winchcombe	12th century	Gloucestershire
GLOU.025. Not on map	Hospital of SS James and John in Berkeley	Antes 1189	Gloucestershire
HAMP.001.	Church of St James in Ashmansworth	12 th century	Hampshire
HAMP.002.	Church of St James in Bossington	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.003.	Church of St James in Bramley	12 th century	Hampshire
HAMP.004. Not on map	Monastery of St James in Hampshire	Norman origins [?]	Hampshire
HAMP.005. Not on map	Church of St James in Hampshire	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.006.	Church of St James in Southwick	pre 1150[?]	Hampshire
HAMP.007.	Church of St James in East Tisted	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.008.	Church of St James in Wield	ca.1150	Hampshire
HAMP.009.	Church of St James in Wonston	13 th century	Hampshire
HAMP.010. Not on map	Church of St James in Woodmancote	pre-Reformation date	Hampshire
HERE.001.	Church of St James in Bartestree	ca.1400	Herefordshire
HERE.002.	Church of St James in Canon Frome	1680?	Herefordshire
HERE.003.	Church of St James the Great in Colwall	12 th century	Herefordshire
HERE.004.	Church of St James in Cradley	12 th century	Herefordshire
HERE.005.	Church of St James the Great in Kimbolton	first half of 12 th century	Herefordshire
HERE.006.	Church of St James in Kinnersley	12 th century	Herefordshire

ID	Name	Dates	Location
HERE.007.	Church of St James in Stanford Bishop	ca.1200	Herefordshire
HERE.008.	Church of SS Phillip and James in Tarrington	12 th century	Herefordshire
HERE.009.	Church of St James in Tedstone Delamere	11 th century	Herefordshire
HERE.010.	Abbey of SS James (and Victor?) in Wigmore	1172	Herefordshire
HERT.001.	Hospital of St John and St James in Royston	before 1227	Hertfordshire
HERT.002.	Church of St James in Bushey	early to mid 13 th century	Hertfordshire
HERT.003.	Church of St James in Stanstead Abbots	Probably 12 th century	Hertfordshire
HERT.004.	Church of St James the Great in Thorley	early 13 th century	Hertfordshire
HERT.005. Not on map	Hospital of St James in Berkhamstead	?	Hertfordshire
HUNT.001.	Church of St James in Little Paxton	late 12th century	Huntingdonshire
HUNT.002. Not on map	Church of St James in Spalwick	12th century	Cambridgeshire
HUNT.003. Not on map	Church of St James the Great in Waresley	before 1724	Huntingdonshire
IOWI.001.	Church of St James in Yarmouth	before 1377	Isle of Wight
KENT.001.	Church of St James in Bicknor	12th century	Kent
KENT.002.	Hospital of St James in Thanington	12th century	Kent
KENT.003. Not on map	Hospital of St James in Puckeshall or Tonge	before 1252	Kent
KENT.004.	Church of St James in Cooling	13th century	Kent
KENT.005.	Church of St James in Dover	Norman origins	Kent
KENT.006.	Church of St James in Egerton	pre-Reformation date	Kent

ID	Name	Dates	Location
KENT.007. Not on map	Church of St James in Elmley	pre-Reformation date	Kent
KENT.008.	Church of St James in Isle of Grain	12th century	Kent
KENT.009. Not on map	Church of St James in Kidbrooke	pre-Reformation date	Kent
KENT.010.	St James in East Malling	12th century	Kent
KENT.011.	Church of St James in North Cray	pre-Reformation date	Kent
KENT.012.	Church of St James in Sheldwich	12th century	Kent
KENT.013.	Church of St James the Great in Staple	12th century	Kent
KENT.014. Not on map	Church of St James in Warden	pre-Reformation date	Kent
KENT.015. Not on map	Hospital of St James in Canterbury	?	Kent
LANCA.001. Not on map	Church of St James in Altham	?	Lancashire
LANCA.002.	Chapelry of St James at Accrington	?	Lancashire
LANCA.003. Not on map	Church of St James in Ashworth	pre-Reformation date	Lancashire
LANCA.004. Not on map	Church of St James in Birch in Rusholme	before 1514	Lancashire
LANCA.005.	Church of St James in Brindle	pre-Reformation date	Lancashire
LANCA.006.	Church of St James in Haslingden	?	Lancashire
LANCA.007.	Church of St James in Stalmine	19th century	Lancashire
LANCA.008.	Church of St James in Whitechapel	?	Lancashire
LEIC.001.	Church of St James the Greater in Ab Kettleby	13th century	Leicestershire
LEIC.002.	Church of St James the Great in Birstall	?	Leicestershire

ID	Name	Dates	Location
LEIC.003.	Church of St James in Burton Lazars	late 12th century	Leicestershire
LEIC.004.	Church of St James in Dadlington	late 13th century	Leicestershire
LEIC.005.	Church of St James in Little Dalby	?	Leicestershire
LEIC.006.	Church of St James in Drayton	?	Leicestershire
LEIC.007.	Church of St James in Newbold Verdon	12th century	Leicestershire
LEIC.008.	Church of St James in Sutton Cheney	early 13th century	Leicestershire
LEIC.009.	Church of St James the Great in Twycross	early 14th century	Leicestershire
LEIC.010.	Chapel of St James in Firsby	before 1220	Leicestershire
LINC.001. Not on map	Chapelry of St James in Boston	?	Lincolnshire
LINC.002.	Church of St James in East Allington	?	Lincolnshire
LINC.003.	Church of St James in Aslackby	ca.1300	Lincolnshire
LINC.004.	Priory of St James in Deeping	1139	Lincolnshire
LINC.005.	Church of St James in Castle Bytham	ca.1200	Lincolnshire
LINC.006.	Church of St James in Dry Doddington	early 12th century	Lincolnshire
LINC.007.	Benedictine Priory in Freiston	1114	Lincolnshire
LINC.008.	Church of St James in Grimsby	13th century	Lincolnshire
LINC.009.	Church of St James in Louth	?	Lincolnshire
LINC.010.	Church of St James in South Rauceby	?	Lincolnshire
LINC.011.	Church of St James in Rigsby	?	Lincolnshire

ID	Name	Dates	Location
LINC.012.	Church of St James in Skillington	11th century	Lincolnshire
LINC.013.	Church of St James in Spilsby	1348	Lincolnshire
LINC.014.	Church of St James in Long Sutton	Norman origins	Lincolnshire
LINC.015.	Church of St James in Woolsthorpe	pre-Reformation date	Lincolnshire
LINC.016. Not on map	Hospital of St James in Thornton	antes 1322	Lincolnshire
MERS.001.	Priory of St James the Great in Birkenhead	ca.1150	Merseyside
MIDD.001.	Chapel of St James in the Wall (Lamb's Chapel)	ca.1200[?]	Middlesex
MIDD.002.	St James the Great in Friern Barnet Lane	12th century	Middlesex
MIDD.003. Not on map	St James, Duke's Place, London	before 1572	Middlesex
MIDD.004.	Hospital of St James	before 1066	Middlesex
NORT.001.	Church of SS James and Philip in Heddon-on-the-Wall	Saxon origins[?]	Northumberland
NORT.002.	Church of SS Philip and James in Rock	mid 12th century	Northumberland
NORT.003.	Church of St James in Shilbottle	12th century	Northumberland
NORT.004. Not on map	Hospital of St James in Newcastle Upon Tyne	?	Northumberland
NORT.005. Not on map	Hospital of St James in Thropton	ca.1283	Northumberland
NORF.001.	Old Buckenham Priory	1146-1147	Norfolk
NORF.002.	Hospital of Horning	1153	Norfolk
NORF.003. Not on map	Church of St James[?]	?	Norfolk
NORF.004.	Church of St James in Bawsey	early 12 th century	Norfolk

ID	Name	Dates	Location
NORF.005.	Church of St James in Castle Acre	14 th century	Norfolk
NORF.006.	Chapel of St James in King's Lynn	before 1146	Norfolk
NORF.007.	Church of St James in Wicklewood	?	Norfolk
NORF.008.	Church of St James in Great Ellingham	early 14 th century	Norfolk
NORF.009. Not on map	Church of St James the Apostle in Gowthorpe	pre-Reformation date	Norfolk
NORF.010.	Church of St James in Runcton Holme	mid 12 th century	Norfolk
NORF.011.	Church of St James in Southrepps	?	Norfolk
NORF.012.	Church of St James in Hockwold cum Wilton	early 14 th century	Norfolk
NORT.001.	Abbey of St James in Northampton	1104-05	Northamptonshire
NORT.002.	Hospital SS James and John in Aynho	12 th century	Northamptonshire
NORT.003.	Hospital of SS James and John in Brackley	ca.1150	Northamptonshire
NORT.004. Not on map	Chapel of St James in Brackley	before 12 th century	Northamptonshire
NORT.005.	Church of St James in Chipping Warden and Edgcote	13 th century	Northamptonshire
NORT.006. Not on map	Church of St James in Northampton	?	Northamptonshire
NORT.007. Not on map	Hospital of St James	1258	Northamptonshire
NORT.008. Not on map	Church of St James in Brackley	?	Northamptonshire
NORT.009.	Church of St James in Grafton Underwood	late 12 th century	Northamptonshire
NORT.010.	Church of St James the Great in Gretton	early 12 th century	Northamptonshire
NORT.011.	Church of St James in Newbottle	late 12 th century	Northamptonshire

ID	Name	Dates	Location
NORT.012.	Church of St James the Great in Paulerspury	13 th century	Northamptonshire
NORT.013.	Church of St James in Syresham	13 th century	Northamptonshire
NORT.014.	Church of St James in Thrapston	13 th century	Northamptonshire
NORT.015.	Church of St James in Thurning	12 th century	Northamptonshire
NORT.016. Not on map	Hospital of St James in Higham Ferrers	Before 1163	Northamptonshire
NOTT.001.	Church of St James in Hucknall	12 th century	Nottinghamshire
NOTT.002.	Church of St James in Normanton on Soar	13 th century	Nottinghamshire
NOTT.003.	Church of St James in Papplewick	14 th century	Nottinghamshire
OXFO.001.	Church of St James Bix-Brand	Norman origins[?]	Oxfordshire
OXFO.002.	Church of St James the Great in Claydon with Clattercot	12 th century	Oxfordshire
OXFO.003.	Church of St James in Cowley	12 th century	Oxfordshire
OXFO.004.	Church of St James in Denchworth	late 12 th century	Oxfordshire
OXFO.005.	St James the Great in Fulbrook	12 th century	Oxfordshire
OXFO.006.	St James the Apostle Church in Somerton	before 1074	Oxfordshire
OXFO.007.	Church of St James the Great in Stonesfield	13 th century	Oxfordshire
OXFO.008.	Church of St James in Nether Worton	12 th century[?]	Oxfordshire
OXFO.009.	Church of St James the Great in South Leigh	late 12 th century	Oxfordshire
OXFO.010. Not on map	Church of St James in Bix and Assendon	Romanesque	Oxfordshire
SHRO.001.	Church of St James in Stirchley	12 th century	Shropshire

ID	Name	Dates	Location
SHRO.002.	Church of St James of Astley Abbotts	before 1138	Shropshire
SHRO.003.	Hospital of St James in Bridgnorth	before 1224	Shropshire
SHRO.004.	Church of St James in Cardington	12 th century	Shropshire
SHRO.005.	Church of St James in Greete	12 th century	Shropshire
SHRO.006.	Church of St James in Shipton	before 1110	Shropshire
SOME.001.	Stavordale Priory in Charlton Musgrove	13 th century	Somerset
SOME.002.	Church of St James in Ashwick	?	Somerset
SOME.003. Not on map	Church of St James in Bath	before 1275?	Somerset
SOME.004.	Church of St James in Beercrocombe	13 th century	Somerset
SOME.005.	Church of St James in Cameley	late 12 th century	Somerset
SOME.006.	Church of St James in Chillington	13 th century	Somerset
SOME.007.	Church of St James in Chilton Cantelo	15 th century[?]	Somerset
SOME.008.	Church of St James in Cranmore	pre-Reformation date	Somerset
SOME.009.	Church of St James in Curry Mallet	13 th century	Somerset
SOME.010. Not on map	Church of St James in Forscote	?	Somerset
SOME.011.	Church of St James in East Lambrook	12 th century	Somerset
SOME.011.	Church of St James the Great in Southstoke	12 th century	Somerset
SOME.012.	Church of St James the Great in Taunton	1175-86	Somerset
SOME.013.	Church of St James in Halse	12 th century	Somerset

ID	Name	Dates	Location
SOME.014.	Church of St James the Great in Winscombe	13 th century	Somerset
STAF.001.	Church of St James in Acton-Trussell	ca.1300	Staffordshire
STAF.002.	Church of St James in Audley	ca.1300	Staffordshire
STAF.003.	Church of St James in Longdon		Staffordshire
STAF.004.	Hospital of St James in Tamworth	mid 12 th century	Staffordshire
STAF.005.	Church of St James in Norton Canes	pre-Reformation date	Staffordshire
STAF.006. Not on map	Church of St James in Pipe Ridware	?	Staffordshire
STAF.007.	Church of SS James and Bartholomew in Waterfall	12 th century	Staffordshire
SUFF.001.	Church of St James in Icklingham	?	Sufflock
SUFF.002.	Church of St James in Bury St Edmunds	1135	Suffolk
SUFF.003.	Hospital of St James in Dunwich	12 th century?	Suffolk
SUFF.004. Not on map	Hospital of St James in Ipswich	before 14 th century	Suffolk
SUFF.005. Not on map	Hospital of St James in Great Thurlow	unknown	Suffolk
SUFF.006.	Chapel of St James in Lindsey	12 th century	Suffolk
SUFF.007.	Church of St James in South Elmham	12 th century	Suffolk
SUFF.008.	Church of St James in Nayland	14 th century	Suffolk
SUFF.009.	Church of St James in Stanstead	15 th century	Suffolk
SURR.001.	Church of St James at Abinger	early 12 th century	Surrey
SURR.002. Not on map	Priory of St James in Tandridge	end of 12 th century	Surrey

ID	Name	Dates	Location
SURR.003.	Church of St James in Elstead	13 th century	Surrey
SURR.004.	Church of St James in Shere	12 th century	Surrey
SUSS.001.	Hospital of St James in Arundel	Before 1189	Sussex
SUSS.002. Not on map	Church of St James in Ashburnham	?	Sussex
SUSS.003.	Church of St James in Ashurst	12 th century?	Sussex
SUSS.004.	Church of St James in Birdham	13 th century	Sussex
SUSS.005.	Hospital of St James and St Mary Magdalene in Chichester	before 1118	Sussex
SUSS.006.	Church of St James in Ewhurst	13 th century?	Sussex
SUSS.007.	Hospital of St James in Lewes	before 1138 or 1257?	Sussex
SUSS.008. Not on map	Hospital of St James in Seaford	before 1260	Sussex
SUSS.009. Not on map	Hospital of St James in Shoreham	before 1249	Sussex
SUSS.010.	Church of St James the Great in Heyshott	13 th century	Sussex
SUSS.011. Not on map	St James in Penhurst	pre-Reformation date	Sussex
SUSS.012.	Church of St James in Stedham	1040	Sussex
SUSS.013.	Church of St James in Selham	11 th century	Sussex
WARW.001.	Church of St James Alveston		Warwickshire
WARW.002. Not on map	Church of St James in Ansty	12 th century	Warwickshire
WARW.003.	Chapel of St James in Warwick	ca.1129	Warwickshire
WARW.004.	Church of St James in Bulkington	early 13 th century	Warwickshire

ID	Name	Dates	Location
WARW.005.	Church of St James in Old Milverton	13 th century	Warwickshire
WARW.006.	Church of St James the Great in Idlicote	12 th century	Warwickshire
WARW.007.	Church of St James the Great in Snitterfield	ca.1300	Warwickshire
WARW.008.	Church of St James in Southam	14 th century	Warwickshire
WARW.009.	Church of St James the Great in Long Marston	14 th century	Warwickshire
WARW.010. Not on map	Church of St James in Weddington	early 14 th century[?]	Warwickshire
WARW.011.	Church of St James in Styvichale	ca.1270	West Midlands
WILT.001.	Church of St James and All Saints in Avebury	10 th century	Wiltshire
WILT.002.	Church of St James in Berwick	12 th century	Wiltshire
WILT.003.	Church of St James in Bratton	14 th century	Wiltshire
WILT.004.	Church of St James in Buttermere	before 13 th century	Wiltshire
WILT.005.	St James' Church in Cherhill	12 th -13 th century	Wiltshire
WILT.006.	Church of St James the Great in Dauntsey	12 th century	Wiltshire
WILT.007.	Church of St James in Ludgershall	12 th century	Wiltshire
WILT.008.	Church of St James in North Newnton	13 th century	Wiltshire
WILT.009.	Hospital of St James and St Denis in Southbroom	before 1208	Wiltshire
WILT.010.	Church of St James in Trowbridge	mid 10 th century	Wiltshire
WILT.011.	Church of St James in North Wraxall	13 th century	Wiltshire
WILT.012. Not on map	Hospital of SS James and Denys	1207	Wiltshire

ID	Name	Dates	Location
WILT.013. Not on map	Hospital de Santiago en Southbroom	?	Wiltshire
WORC.001.	Church of St James in Badsey	12th century	Worcestershire
WORC.002.	Church of St James in Birlingham	12th century?	Worcestershire
WORC.003.	Church of St James in Bishampton	12th century	Worcestershire
WORC.004.	Priory of St James in Dudley	ca.1150	Worcestershire
WORC.005.	Church of St James in Hartlebury	ca.1300	Worcestershire
WORC.006.	Church of St James in Harvington	12th century	Worcestershire
WORC.007.	Church of St James in Kington	13th century	Worcestershire
WORC.008.	Church of St James in Norton Juxta Kempsey	12th century	Worcestershire
YORK.001.	Church of St James in Anston	14th century	Yorkshire
YORK.002.	Hospital of St James in Northallerton	ca.1200[?]	Yorkshire
YORK.003.	Church of St James in Braithwell	Saxon origins[?]	Yorkshire
YORK.004.	Hospital of St James in Doncaster	before 1222	Yorkshire
YORK.005.	Hospital of St James in Hessle	12th century[?]	Yorkshire
YORK.006. Not on map	Church of St James in High Melton	Saxon origins[?]	Yorkshire
YORK.007.	Church of St James of Compostela in Lissett	Romanesque	Yorkshire
YORK.008.	Chapel of St James in Murton	ca.1200	Yorkshire
YORK.009.	Kirklees Priory	ca.1155	Yorkshire
YORK.010.	St James' Priory of Nostell	ca.1109	Yorkshire

ID	Name	Dates	Location
YORK.011. Not on map	Chapel of St James	?	Yorkshire
YORK.012.	Warter Priory	1132	Yorkshire
YORK.013. Not on map	Church of St James and St Mary in Whixley	1300-10	Yorkshire
YORK.014. Not on map	Church of St James in Clapham cum Newby	Norman origins[?]	Yorkshire
YORK.015.	Church of St James in Fordon	12th century	Yorkshire
YORK.016. Not on map	Chapel of SS Philip and James, in Conisbrough Castle	ca.1180	Yorkshire
YORK.017. Not on map	Church of St James the Great in Norton	11th century	Yorkshire
YORK.018.	Church of St James in Nunburnholme	12th century	Yorkshire
YORK.019.	St James' Church in Sutton-on-Hull	mid 1100[?]	Yorkshire
YORK.020.	Church of St James in Tong	12th century	Yorkshire
YORK.021. Not on map	Church of St James in Well	pre-Reformation date	Yorkshire
YORK.022.	Church of St James in Boroughbridge	12th century	Yorkshire
YORK.023.	Church of St James in Billbrough, West Riding	12th century	Yorkshire
YORK.024.	Chapel of St James in Wetherby	before 1301[?]	Yorkshire
YORK.025.	Church of St James in Lotherton, West Riding	12th century	Yorkshire

Appendix: Register of dedications

ID	Name	Dates	Location
BEDF.001.	Church of St James in Biddenham	Norman origins (12th century[?])	Bedfordshire
BEDF.002.	Church of St James in Pulloxhill	1219	Bedfordshire
BERK.001.	Reading Abbey	1121	Berkshire
BERK.002.	Church of St James in Barkham	before 1220	Berkshire
BERK.003.	Church of St James the Greater in Eastbury	1851?	Berkshire
BERK.004.	Church of St James in Finchampstead	12th century	Berkshire
BERK.005.	Church of St James the Great in West Hanney	ca. 1150	Berkshire
BERK.006.	Church of St James in Leckhampstead	11th century	Berkshire
BERK.007.	Church of St James the Great in Radley	13th century	Berkshire
BERK.008.	Church of St James the Great in Ruscombe	before 1220	Berkshire
BERK.009.	Church of St James in Sotwell	12th century	Berkshire
BERK.010.	Church of St James in Winterbourne	12th century	Berkshire
BRIS.001.	Priory of St James in Bristol	1124-1137	Bristol
BRIS.002.	Church of SS Phillip and James in Bristol Not on map	before 1174	Bristol
BUCK.001.	Church of St James in Akeley	pre-Reformation date	Buckinghamshire
BUCK.002.	Church of St James in Barton-Hartshorn	13th century	Buckinghamshire
BUCK.003.	Church of St James the Great in Bierton	14th century	Buckinghamshire
BUCK.004.	Church of St James in Boarstall	pre-Reformation date	Buckinghamshire
BUCK.005.	Church of St James in Dorney	12th century	Buckinghamshire

ID	Name	Dates	Location
BUCK.006.	Church of St James in Fulmer	before 1610	Buckinghamshire
BUCK.007.	Church of St James the Great in Hanslope	ca.1160	Buckinghamshire
BUCK.008.	Church of St James the Great in New Bradwell, Milton Keynes	12th century	Buckinghamshire
BUCK.009.	Church of St James in Great Horwood	before 14th century	Buckinghamshire
CAMB.001.	Denny Abbey	ca.1150	Cambridgeshire
CAMB.002.	Church of St James in Benwick	pre-Reformation date	Cambridgeshire
CAMB.003.	Church of St James in Croxton	12th century	Cambridgeshire
CAMB.004.	Church of St James in Newton	13th century	Cambridgeshire
CAMB.005.	Church of St James in Stretham	12th century	Cambridgeshire
CAMB.006.	Priory of St James in Hinchingsbrook Huntingdon	11th century	Cambridgeshire
CAMB.007.	Church of St James in Hemingford Grey	12th century	Cambridgeshire
CAMB.008.	Church of St James in Huntingdon	pre-Reformation date	Cambridgeshire
CAMB.009.	Chapel of St James in Needingworth	before 1252	Cambridgeshire
CAMB.010.	Church of St James in Little Raveley	mid 13th century	Cambridgeshire
CAMB.011.	Church of St James in Spaldwick	12th century	Cambridgeshire
CAMB.012. Not on map	Hospital of St James in Denney	13th century	Cambridgeshire
CHES.001. Not on map	Benedictine Priory of St James and St Mary	later end of K Henry 2 or K Richard I reign	Cheshire
CHES.002.	Church of St James the Great in Audlem	late 13th century	Cheshire

ID	Name	Dates	Location
CHES.003. Not on map	Chapel of St James in Handbridge, Chester	before 1358	Cheshire
CHES.004. Not on map	Chapel of St James in St John's precinct, Chester	12th century	Cheshire
CHES.005.	Church of St James in Christleton	late 15th century	Cheshire
CHES.006.	Church of St James in Gawsorth		Cheshire
CHES.007.	Church of SS James and Paul in Marton	ca. 1370[?]	Cheshire
CHES.008.	Church of St James in Ince	Norman origins [?]	Cheshire
CHES.009.	Church of St James in Latchford	pre-Reformation date	Cheshire
CORN.001.	Church of St James in Jacobstow	15th century?	Cornwall
CORN.002.	Church of St James in Kew	15th century?	Cornwall
CORN.003.	Church of St James the Great in Kilkhampton	12th century	Cornwall
CORN.004.	Chapelry of St James in Torpoint	1817?	Cornwall
CORN.005.	Priory of St James in Tregony	12th-13th century	Cornwall
CUMB.001.	Chapelry of St James in Buttermere	1570	Cumbria
CUMB.002.	Church of St Margaret and St James in Long Marton	early 12th century	Cumbria
CUMB.003.	Church of St James in Burton-in-Kendal	12th century	Cumbria
CUMB.004.	Church of St James in Great Ormside	11th century	Cumbria
DERB.001.	Priory of St James in Derby	before 1140	Derbyshire
DERB.002.	Hospital of St James in Derby	before 1229	Derbyshire
DERB.003. Not on map	Chapelry of St James at Derbyshire	pre-Reformation date	Derbyshire

ID	Name	Dates	Location
DERB.004.	Church of St James in Barlborough	12th century	Derbyshire
DERB.005.	Church of St James the Apostle in Bonsall	13th century	Derbyshire
DERB.006.	Church of St James in Edlaston	early 14th century	Derbyshire
DERB.007.	Church of St James in Norton	pre-Reformation date	Derbyshire
DERB.008.	Church of St James in Smisby	13th century	Derbyshire
DERB.009.	Church of St James in Swarkestone	12th century	Derbyshire
DERB.010.	Welbeck Abbey	1153-4	Derbyshire
DEVO.001.	Church of St James of Abbots-Bickington	ca. 1300	Devon
DEVO.002.	Church of St James in Ashreigney	Norman origins	Devon
DEVO.003.	Church of St James in Bondleigh	12th century	Devon
DEVO.004.	Church of St James in Chawleigh	Norman origins [?]	Devon
DEVO.005.	Church of St James the Apostle in Christow	12th century [?]	Devon
DEVO.006. Not on map	Church of St James in Honeychurch	pre-Reformation date	Devon
DEVO.007. Not on map	Church of St James in Iddesleigh	13th century	Devon
DEVO.008.	Church of St James in Jacobstowe	12th century	Devon
DEVO.009.	Church of St James in King's Nympton	980	Devon
DEVO.010.	Church of St James in Parkham	12th century [?]	Devon
DEVO.011.	Church of St James in Sheldon	12th century [?]	Devon
DEVO.012.	Church of St James in Swimbridge	11th century?	Devon

ID	Name	Dates	Location
DEVO.013.	Church of St James the Great in Talaton	12th century [?]	Devon
DEVO.014.	Chapel (or monastery?) of St James in Exeter	before 1146	Devon
DORS.001.	Church of St James in Longburton	13th century[?]	Dorset
DORS.002.	Church of St James in Poole	pre-Reformation date	Dorset
DURH.001.	Church of St James in Castle Eden	pre-Reformation date	Durham
DURH.002.	Church of SS James and Philip in Witton-le-Wear	13th century[?]	Durham
ESSE.001.	Castle Hedingham Priory	before 1190	Essex
ESSE.002.	Priory of St James the Apostle in Thremhall	middle 12th century	Essex
ESSE.003.	Benedictine Abbey at Little Walden	1136-44	Essex
ESSE.004.	Church of St James in Chignal	13th century	Essex
ESSE.005.	Church of St James the Great in Little Clacton	12th century	Essex
ESSE.006.	Church of St James the Great in Colchester	12th century	Essex
ESSE.007.	Church of St James in Dengie	pre-14th century	Essex
ESSE.008.	Church of St James in Great Saling	12th century[?]	Essex
ESSE.009.	Church of St James the Great in West Tilbury	late 11th early 12th century	Essex
ESSE.010. Not on map	Hospital of St James in Braintree	1229	Essex
GLOU.001.	Hospital of St Mary Magdalene in Gloucester	middle of 12th century	Gloucestershire
GLOU.002.	Church of St James the Great in Abson	12th century	Gloucestershire
GLOU.003.	Church of St James in Ashley	pre-12th century	Gloucestershire

ID	Name	Dates	Location
GLOU.004.	Church of St James in Bream	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.005.	Church of St James in Charfield	13th century	Gloucestershire
GLOU.006.	Church of St James in Chipping Campden	Norman origins	Gloucestershire
GLOU.007.	Church of St James in Clapton	late 12th century	Gloucestershire
GLOU.008.	Church of St James in Colesbourne	12th century	Gloucestershire
GLOU.009.	Church of St James the Great in Coln St. Dennis	12th century	Gloucestershire
GLOU.010.	Church of St James in Cranham	12th century	Gloucestershire
GLOU.011.	Church of St James in Dursley	13th century[?]	Gloucestershire
GLOU.012.	Church of St James in Fretherne with Saul	ca.1140	Gloucestershire
GLOU.013.	Church of St James the Great in Horton	12th century	Gloucestershire
GLOU.014.	Church of St James in Lancut	12th century	Gloucestershire
GLOU.015. Not on map	Church of St James in Leigh (Wimborne)	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.016.	Church of St James in Longborough	12th century	Gloucestershire
GLOU.017.	Church of St James in Mangotsfield	13th century	Gloucestershire
GLOU.018. Not on map	Church of St James the Great in Marston Sicca	pre-Reformation date	Gloucestershire
GLOU.019.	Church of St James in Quedgeley	14th century	Gloucestershire
GLOU.020. Not on map	Church of St James in Staunton	12th century	Gloucestershire
GLOU.021.	Church of St James the Great in Stoke Orchard	ca. 1170	Gloucestershire
GLOU.022.	Church of St James in Tytherington	13th century	Gloucestershire

ID	Name	Dates	Location
GLOU.023.	Church of St James the Great in Westerleigh	13th century	Gloucestershire
GLOU.024.	Chapel of St James in Winchcombe	12th century	Gloucestershire
GLOU.025. Not on map	Hospital of SS James and John in Berkeley	Antes 1189	Gloucestershire
HAMP.001.	Church of St James in Ashmansworth	12 th century	Hampshire
HAMP.002.	Church of St James in Bossington	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.003.	Church of St James in Bramley	12 th century	Hampshire
HAMP.004. Not on map	Monastery of St James in Hampshire	Norman origins [?]	Hampshire
HAMP.005. Not on map	Church of St James in Hampshire	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.006.	Church of St James in Southwick	pre 1150[?]	Hampshire
HAMP.007.	Church of St James in East Tisted	pre-Reformation date	Hampshire
HAMP.008.	Church of St James in Wield	ca.1150	Hampshire
HAMP.009.	Church of St James in Wonston	13 th century	Hampshire
HAMP.010. Not on map	Church of St James in Woodmancote	pre-Reformation date	Hampshire
HERE.001.	Church of St James in Bartestree	ca.1400	Herefordshire
HERE.002.	Church of St James in Canon Frome	1680?	Herefordshire
HERE.003.	Church of St James the Great in Colwall	12 th century	Herefordshire
HERE.004.	Church of St James in Cradley	12 th century	Herefordshire
HERE.005.	Church of St James the Great in Kimbolton	first half of 12 th century	Herefordshire
HERE.006.	Church of St James in Kinnersley	12 th century	Herefordshire

ID	Name	Dates	Location
HERE.007.	Church of St James in Stanford Bishop	ca.1200	Herefordshire
HERE.008.	Church of SS Phillip and James in Tarrington	12 th century	Herefordshire
HERE.009.	Church of St James in Tedstone Delamere	11 th century	Herefordshire
HERE.010.	Abbey of SS James (and Victor?) in Wigmore	1172	Herefordshire
HERT.001.	Hospital of St John and St James in Royston	before 1227	Hertfordshire
HERT.002.	Church of St James in Bushey	early to mid 13 th century	Hertfordshire
HERT.003.	Church of St James in Stanstead Abbots	Probably 12 th century	Hertfordshire
HERT.004.	Church of St James the Great in Thorley	early 13 th century	Hertfordshire
HERT.005. Not on map	Hospital of St James in Berkhamstead	?	Hertfordshire
HUNT.001.	Church of St James in Little Paxton	late 12th century	Huntingdonshire
HUNT.002. Not on map	Church of St James in Spalwick	12th century	Cambridgeshire
HUNT.003. Not on map	Church of St James the Great in Waresley	before 1724	Huntingdonshire
IOWI.001.	Church of St James in Yarmouth	before 1377	Isle of Wight
KENT.001.	Church of St James in Bicknor	12th century	Kent
KENT.002.	Hospital of St James in Thanington	12th century	Kent
KENT.003. Not on map	Hospital of St James in Puckeshall or Tonge	before 1252	Kent
KENT.004.	Church of St James in Cooling	13th century	Kent
KENT.005.	Church of St James in Dover	Norman origins	Kent
KENT.006.	Church of St James in Egerton	pre-Reformation date	Kent

ID	Name	Dates	Location
KENT.007. Not on map	Church of St James in Elmley	pre-Reformation date	Kent
KENT.008.	Church of St James in Isle of Grain	12th century	Kent
KENT.009. Not on map	Church of St James in Kidbrooke	pre-Reformation date	Kent
KENT.010.	St James in East Malling	12th century	Kent
KENT.011.	Church of St James in North Cray	pre-Reformation date	Kent
KENT.012.	Church of St James in Sheldwich	12th century	Kent
KENT.013.	Church of St James the Great in Staple	12th century	Kent
KENT.014. Not on map	Church of St James in Warden	pre-Reformation date	Kent
KENT.015. Not on map	Hospital of St James in Canterbury	?	Kent
LANCA.001. Not on map	Church of St James in Altham	?	Lancashire
LANCA.002.	Chapelry of St James at Accrington	?	Lancashire
LANCA.003. Not on map	Church of St James in Ashworth	pre-Reformation date	Lancashire
LANCA.004. Not on map	Church of St James in Birch in Rusholme	before 1514	Lancashire
LANCA.005.	Church of St James in Brindle	pre-Reformation date	Lancashire
LANCA.006.	Church of St James in Haslingden	?	Lancashire
LANCA.007.	Church of St James in Stalmine	19th century	Lancashire
LANCA.008.	Church of St James in Whitechapel	?	Lancashire
LEIC.001.	Church of St James the Greater in Ab Kettleby	13th century	Leicestershire
LEIC.002.	Church of St James the Great in Birstall	?	Leicestershire

ID	Name	Dates	Location
LEIC.003.	Church of St James in Burton Lazars	late 12th century	Leicestershire
LEIC.004.	Church of St James in Dadlington	late 13th century	Leicestershire
LEIC.005.	Church of St James in Little Dalby	?	Leicestershire
LEIC.006.	Church of St James in Drayton	?	Leicestershire
LEIC.007.	Church of St James in Newbold Verdon	12th century	Leicestershire
LEIC.008.	Church of St James in Sutton Cheney	early 13th century	Leicestershire
LEIC.009.	Church of St James the Great in Twycross	early 14th century	Leicestershire
LEIC.010.	Chapel of St James in Firsby	before 1220	Leicestershire
LINC.001. Not on map	Chapelry of St James in Boston	?	Lincolnshire
LINC.002.	Church of St James in East Allington	?	Lincolnshire
LINC.003.	Church of St James in Aslackby	ca.1300	Lincolnshire
LINC.004.	Priory of St James in Deeping	1139	Lincolnshire
LINC.005.	Church of St James in Castle Bytham	ca.1200	Lincolnshire
LINC.006.	Church of St James in Dry Doddington	early 12th century	Lincolnshire
LINC.007.	Benedictine Priory in Freiston	1114	Lincolnshire
LINC.008.	Church of St James in Grimsby	13th century	Lincolnshire
LINC.009.	Church of St James in Louth	?	Lincolnshire
LINC.010.	Church of St James in South Rauceby	?	Lincolnshire
LINC.011.	Church of St James in Rigsby	?	Lincolnshire

ID	Name	Dates	Location
LINC.012.	Church of St James in Skillington	11th century	Lincolnshire
LINC.013.	Church of St James in Spilsby	1348	Lincolnshire
LINC.014.	Church of St James in Long Sutton	Norman origins	Lincolnshire
LINC.015.	Church of St James in Woolsthorpe	pre-Reformation date	Lincolnshire
LINC.016. Not on map	Hospital of St James in Thornton	antes 1322	Lincolnshire
MERS.001.	Priory of St James the Great in Birkenhead	ca.1150	Merseyside
MIDD.001.	Chapel of St James in the Wall (Lamb's Chapel)	ca.1200[?]	Middlesex
MIDD.002.	St James the Great in Friern Barnet Lane	12th century	Middlesex
MIDD.003. Not on map	St James, Duke's Place, London	before 1572	Middlesex
MIDD.004.	Hospital of St James	before 1066	Middlesex
N0RT.001.	Church of SS James and Philip in Heddon-on-the-Wall	Saxon origins[?]	Northumberland
N0RT.002.	Church of SS Philip and James in Rock	mid 12th century	Northumberland
N0RT.003.	Church of St James in Shilbottle	12th century	Northumberland
N0RT.004. Not on map	Hospital of St James in Newcastle Upon Tyne	?	Northumberland
N0RT.005. Not on map	Hospital of St James in Thropton	ca.1283	Northumberland
NORF.001.	Old Buckenham Priory	1146-1147	Norfolk
NORF.002.	Hospital of Horning	1153	Norfolk
NORF.003. Not on map	Church of St James[?]	?	Norfolk
NORF.004.	Church of St James in Bawsey	early 12 th century	Norfolk

ID	Name	Dates	Location
NORF.005.	Church of St James in Castle Acre	14 th century	Norfolk
NORF.006.	Chapel of St James in King's Lynn	before 1146	Norfolk
NORF.007.	Church of St James in Wicklewood	?	Norfolk
NORF.008.	Church of St James in Great Ellingham	early 14 th century	Norfolk
NORF.009. Not on map	Church of St James the Apostle in Gowthorpe	pre-Reformation date	Norfolk
NORF.010.	Church of St James in Runcton Holme	mid 12 th century	Norfolk
NORF.011.	Church of St James in Southrepps	?	Norfolk
NORF.012.	Church of St James in Hockwold cum Wilton	early 14 th century	Norfolk
NORT.001.	Abbey of St James in Northampton	1104-05	Northamptonshire
NORT.002.	Hospital SS James and John in Aynho	12 th century	Northamptonshire
NORT.003.	Hospital of SS James and John in Brackley	ca.1150	Northamptonshire
NORT.004. Not on map	Chapel of St James in Brackley	before 12 th century	Northamptonshire
NORT.005.	Church of St James in Chipping Warden and Edgcote	13 th century	Northamptonshire
NORT.006. Not on map	Church of St James in Northampton	?	Northamptonshire
NORT.007. Not on map	Hospital of St James	1258	Northamptonshire
NORT.008. Not on map	Church of St James in Brackley	?	Northamptonshire
NORT.009.	Church of St James in Grafton Underwood	late 12 th century	Northamptonshire
NORT.010.	Church of St James the Great in Gretton	early 12 th century	Northamptonshire
NORT.011.	Church of St James in Newbottle	late 12 th century	Northamptonshire

ID	Name	Dates	Location
NORT.012.	Church of St James the Great in Paulerspury	13 th century	Northamptonshire
NORT.013.	Church of St James in Syresham	13 th century	Northamptonshire
NORT.014.	Church of St James in Thrapston	13 th century	Northamptonshire
NORT.015.	Church of St James in Thurning	12 th century	Northamptonshire
NORT.016. Not on map	Hospital of St James in Higham Ferrers	Before 1163	Northamptonshire
NOTT.001.	Church of St James in Hucknall	12 th century	Nottinghamshire
NOTT.002.	Church of St James in Normanton on Soar	13 th century	Nottinghamshire
NOTT.003.	Church of St James in Papplewick	14 th century	Nottinghamshire
OXFO.001.	Church of St James Bix-Brand	Norman origins[?]	Oxfordshire
OXFO.002.	Church of St James the Great in Claydon with Clattercot	12 th century	Oxfordshire
OXFO.003.	Church of St James in Cowley	12 th century	Oxfordshire
OXFO.004.	Church of St James in Denchworth	late 12 th century	Oxfordshire
OXFO.005.	St James the Great in Fulbrook	12 th century	Oxfordshire
OXFO.006.	St James the Apostle Church in Somerton	before 1074	Oxfordshire
OXFO.007.	Church of St James the Great in Stonesfield	13 th century	Oxfordshire
OXFO.008.	Church of St James in Nether Worton	12 th century[?]	Oxfordshire
OXFO.009.	Church of St James the Great in South Leigh	late 12 th century	Oxfordshire
OXFO.010. Not on map	Church of St James in Bix and Assendon	Romanesque	Oxfordshire
SHRO.001.	Church of St James in Stirchley	12 th century	Shropshire

ID	Name	Dates	Location
SHRO.002.	Church of St James of Astley Abbots	before 1138	Shropshire
SHRO.003.	Hospital of St James in Bridgnorth	before 1224	Shropshire
SHRO.004.	Church of St James in Cardington	12 th century	Shropshire
SHRO.005.	Church of St James in Greete	12 th century	Shropshire
SHRO.006.	Church of St James in Shipton	before 1110	Shropshire
SOME.001.	Stavordale Priory in Charlton Musgrove	13 th century	Somerset
SOME.002.	Church of St James in Ashwick	?	Somerset
SOME.003. Not on map	Church of St James in Bath	before 1275?	Somerset
SOME.004.	Church of St James in Beercrocombe	13 th century	Somerset
SOME.005.	Church of St James in Cameley	late 12 th century	Somerset
SOME.006.	Church of St James in Chillington	13 th century	Somerset
SOME.007.	Church of St James in Chilton Cantelo	15 th century[?]	Somerset
SOME.008.	Church of St James in Cranmore	pre-Reformation date	Somerset
SOME.009.	Church of St James in Curry Mallet	13 th century	Somerset
SOME.010. Not on map	Church of St James in Forscote	?	Somerset
SOME.011.	Church of St James in East Lambrook	12 th century	Somerset
SOME.011.	Church of St James the Great in Southstoke	12 th century	Somerset
SOME.012.	Church of St James the Great in Taunton	1175-86	Somerset
SOME.013.	Church of St James in Halse	12 th century	Somerset

ID	Name	Dates	Location
SOME.014.	Church of St James the Great in Winscombe	13 th century	Somerset
STAF.001.	Church of St James in Acton-Trussell	ca.1300	Staffordshire
STAF.002.	Church of St James in Audley	ca.1300	Staffordshire
STAF.003.	Church of St James in Longdon		Staffordshire
STAF.004.	Hospital of St James in Tamworth	mid 12 th century	Staffordshire
STAF.005.	Church of St James in Norton Canes	pre-Reformation date	Staffordshire
STAF.006. Not on map	Church of St James in Pipe Ridware	?	Staffordshire
STAF.007.	Church of SS James and Bartholomew in Waterfall	12 th century	Staffordshire
SUFF.001.	Church of St James in Icklingham	?	Suffolk
SUFF.002.	Church of St James in Bury St Edmunds	1135	Suffolk
SUFF.003.	Hospital of St James in Dunwich	12 th century?	Suffolk
SUFF.004. Not on map	Hospital of St James in Ipswich	before 14 th century	Suffolk
SUFF.005. Not on map	Hospital of St James in Great Thurlow	unknown	Suffolk
SUFF.006.	Chapel of St James in Lindsey	12 th century	Suffolk
SUFF.007.	Church of St James in South Elmham	12 th century	Suffolk
SUFF.008.	Church of St James in Nayland	14 th century	Suffolk
SUFF.009.	Church of St James in Stanstead	15 th century	Suffolk
SURR.001.	Church of St James at Abinger	early 12 th century	Surrey
SURR.002. Not on map	Priory of St James in Tandridge	end of 12 th century	Surrey

ID	Name	Dates	Location
SURR.003.	Church of St James in Elstead	13 th century	Surrey
SURR.004.	Church of St James in Shere	12 th century	Surrey
SUSS.001.	Hospital of St James in Arundel	Before 1189	Sussex
SUSS.002. Not on map	Church of St James in Ashburnham	?	Sussex
SUSS.003.	Church of St James in Ashurst	12 th century?	Sussex
SUSS.004.	Church of St James in Birdham	13 th century	Sussex
SUSS.005.	Hospital of St James and St Mary Magdalene in Chichester	before 1118	Sussex
SUSS.006.	Church of St James in Ewhurst	13 th century?	Sussex
SUSS.007.	Hospital of St James in Lewes	before 1138 or 1257?	Sussex
SUSS.008. Not on map	Hospital of St James in Seaford	before 1260	Sussex
SUSS.009. Not on map	Hospital of St James in Shoreham	before 1249	Sussex
SUSS.010.	Church of St James the Great in Heyshott	13 th century	Sussex
SUSS.011. Not on map	St James in Penhurst	pre-Reformation date	Sussex
SUSS.012.	Church of St James in Stedham	1040	Sussex
SUSS.013.	Church of St James in Selham	11 th century	Sussex
WARW.001.	Church of St James Alveston		Warwickshire
WARW.002. Not on map	Church of St James in Ansty	12 th century	Warwickshire
WARW.003.	Chapel of St James in Warwick	ca.1129	Warwickshire
WARW.004.	Church of St James in Bulkington	early 13 th century	Warwickshire

ID	Name	Dates	Location
WARW.005.	Church of St James in Old Milverton	13 th century	Warwickshire
WARW.006.	Church of St James the Great in Idlicote	12 th century	Warwickshire
WARW.007.	Church of St James the Great in Snitterfield	ca.1300	Warwickshire
WARW.008.	Church of St James in Southam	14 th century	Warwickshire
WARW.009.	Church of St James the Great in Long Marston	14 th century	Warwickshire
WARW.010. Not on map	Church of St James in Weddington	early 14 th century[?]	Warwickshire
WARW.011.	Church of St James in Styvichale	ca.1270	West Midlands
WILT.001.	Church of St James and All Saints in Avebury	10 th century	Wiltshire
WILT.002.	Church of St James in Berwick	12 th century	Wiltshire
WILT.003.	Church of St James in Bratton	14 th century	Wiltshire
WILT.004.	Church of St James in Buttermere	before 13 th century	Wiltshire
WILT.005.	St James' Church in Cherhill	12 th -13 th century	Wiltshire
WILT.006.	Church of St James the Great in Dauntsey	12 th century	Wiltshire
WILT.007.	Church of St James in Ludgershall	12 th century	Wiltshire
WILT.008.	Church of St James in North Newnton	13 th century	Wiltshire
WILT.009.	Hospital of St James and St Denis in Southbroom	before 1208	Wiltshire
WILT.010.	Church of St James in Trowbridge	mid 10 th century	Wiltshire
WILT.011.	Church of St James in North Wraxall	13 th century	Wiltshire
WILT.012. Not on map	Hospital of SS James and Denys	1207	Wiltshire

ID	Name	Dates	Location
WILT.013. Not on map	Hospital de Santiago en Southbroom	?	Wiltshire
WORC.001.	Church of St James in Badsey	12th century	Worcestershire
WORC.002.	Church of St James in Birlingham	12th century?	Worcestershire
WORC.003.	Church of St James in Bishampton	12th century	Worcestershire
WORC.004.	Priory of St James in Dudley	ca.1150	Worcestershire
WORC.005.	Church of St James in Hartlebury	ca.1300	Worcestershire
WORC.006.	Church of St James in Harvington	12th century	Worcestershire
WORC.007.	Church of St James in Kington	13th century	Worcestershire
WORC.008.	Church of St James in Norton Juxta Kempsey	12th century	Worcestershire
YORK.001.	Church of St James in Anston	14th century	Yorkshire
YORK.002.	Hospital of St James in Northallerton	ca.1200[?]	Yorkshire
YORK.003.	Church of St James in Braithwell	Saxon origins[?]	Yorkshire
YORK.004.	Hospital of St James in Doncaster	before 1222	Yorkshire
YORK.005.	Hospital of St James in Hessle	12th century[?]	Yorkshire
YORK.006. Not on map	Church of St James in High Melton	Saxon origins[?]	Yorkshire
YORK.007.	Church of St James of Compostela in Lissett	Romanesque	Yorkshire
YORK.008.	Chapel of St James in Murton	ca.1200	Yorkshire
YORK.009.	Kirklees Priory	ca.1155	Yorkshire
YORK.010.	St James' Priory of Nostell	ca.1109	Yorkshire

ID	Name	Dates	Location
YORK.011. Not on map	Chapel of St James	?	Yorkshire
YORK.012.	Warter Priory	1132	Yorkshire
YORK.013. Not on map	Church of St James and St Mary in Whixley	1300-10	Yorkshire
YORK.014. Not on map	Church of St James in Clapham cum Newby	Norman origins[?]	Yorkshire
YORK.015.	Church of St James in Fordon	12th century	Yorkshire
YORK.016. Not on map	Chapel of SS Philip and James, in Conisbrough Castle	ca.1180	Yorkshire
YORK.017. Not on map	Church of St James the Great in Norton	11th century	Yorkshire
YORK.018.	Church of St James in Nunburnholme	12th century	Yorkshire
YORK.019.	St James' Church in Sutton-on-Hull	mid 1100[?]	Yorkshire
YORK.020.	Church of St James in Tong	12th century	Yorkshire
YORK.021. Not on map	Church of St James in Well	pre-Reformation date	Yorkshire
YORK.022.	Church of St James in Boroughbridge	12th century	Yorkshire
YORK.023.	Church of St James in Bilbrough, West Riding	12th century	Yorkshire
YORK.024.	Chapel of St James in Wetherby	before 1301[?]	Yorkshire
YORK.025.	Church of St James in Lotherton, West Riding	12th century	Yorkshire

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 5-07-2016

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 18-07-2016

Ante las puertas del apóstol. Las escalinatas de las plazas de A Quintana y As Praterías, en Santiago de Compostela

Miriam Elena Cortés López¹
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen: El presente artículo plantea un repaso histórico de la evolución de dos espacios relacionados con la basílica compostelana. Lo hace desde un punto de vista diferente a lo que se ha propuesto en otras ocasiones: a través del estudio concreto de dos escalinatas que se convierten en el eje principal de estas plazas: A Quintana y As Praterías. La escalera como elemento funcional, conector de niveles y del entramado urbano. Pero también como pieza dotada de un componente artístico, rodeada de edificios monumentales. Finalmente, la escalera, próxima al sepulcro del apóstol Santiago, evocadora del *monte sacro*, se torna en un elemento cargado de simbología.

Palabras clave: Escalinata, Praza da Quintana, Praza das Praterías, Catedral, Santiago de Compostela.

In front of the doors of the Apostle. The staircases of Quintana and Praterías squares, in Santiago de Compostela

Abstract: The following paper shows historical research of the evolution in two spaces connected with the Cathedral of Santiago de Compostela. It is done from a different point of view, with respect to what was said at the time: through of the specific study of two staircases, which are converted in main axis of these squares: Quintana and Platerías. Stairs serve not only as a functional element, connector of heights and the streets, but also as an object with an artistic component, surrounded by monumental buildings. Finally staircase, next to Santiago Apostle mausoleum, as a memory of Monte Sacro, changes into a full symbolic element.

Key words: Staircase, A Praza da Quintana, A Praza das Praterías, Cathedral, Santiago de Compostela.

¹ Doctora en Historia del Arte por la Universidade de Santiago de Compostela. Investigadora del Grupo Iacobus (GI-1907). Artículo realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: *Consolidación e estruturación* (GRC2013-036), de la Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria.

Ante as portas do apóstolo. As escalinatas das prazas da Quintana e das Praterías, en Santiago de Compostela

Resumo: O presente artigo propón un repaso histórico da evolución de dous espazos vencellados coa basílica compostelá. Faino dende un punto de vista diferente ao formulado noutras ocasións: a través do estudo concreto de dúas escalinatas que se converten no eixe principal destas prazas: A Quintana e As Praterías. A escaleira como elemento funcional, que une niveis e conecta o armazón urbano. Pero tamén coma peza dotada dun compoñente artístico, rodeada de edificios monumentais. Finalmente, a escaleira, próxima ao sepulcro do Apóstolo Santiago, evocadora do *monte sacro*, tórnase nun elemento cargado de simboloxía.

Palabras clave: Escalinata, Praza da Quintana, Praza das Praterías, Catedral, Santiago de Compostela.

Introducción

La basílica de Compostela cuenta con un privilegio poco frecuente en otros conjuntos de similares características que consiste en haber sido rodeada por cuatro grandes plazas que preceden a sus fachadas principales, y que no solo potencian su monumentalidad sino que hacen de su entorno el lugar adecuado para el desarrollo de la vida en la ciudad. Es el resultado de un largo proceso, relacionado con la construcción de la propia urbe², con la toma de decisiones de determinadas personalidades y con la actuación de numerosos profesionales que, paulatinamente –y de una manera, quizá, inconsciente–, han sido partícipes del resultado actual de estos espacios, directamente vinculados al sepulcro del Apóstol.

En esta ocasión, y con motivo del Año Jubilar Extraordinario de la Misericordia, se van a tratar dos de esas plazas, no tanto para analizarlas en sí mismas –labor ya acometida por algunos estudiosos de la cuestión– sino por la importancia que concentra uno de los elementos que las articula y que, si cabe, enfatiza el valor monumental que *per se* ya contienen: la escalinata. Aunque las fachadas occidental y septentrional también están precedidas por el elemento escalonado, aplazaremos su estudio para futuras publicaciones, para prestar atención a los conjuntos

2 Sobre los orígenes de la ciudad *vid.* López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, 1988. Para su reconstrucción, Franco Taboada, A., *Los orígenes de Compostela. Una historia dibujada*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Alvarellos, 2015 (3ª ed. de la de A Coruña, Diputación Provincial, 1987).

que rodean los entornos de las portadas oriental y meridional. La primera de ellas, la Praza da Quintana, por dos motivos de interés: estar en conexión directa con el mausoleo del apóstol Santiago, al que se accede de manera inmediata desde la Puerta Santa, y también por tratarse de la primera en la que se experimentó una reforma urbana, que conllevó una serie de modificaciones y rectificaciones de terrenos y propiedades, precediendo a otros procesos de similares características que afectaron a las restantes plazas que rodean el conjunto monumental³. La segunda, la Praza das Platerías, porque aunque es un producto de una obra posterior se convierte en la continuación de la primera, creándose entre ambas una sintonía perfecta que se transforma en nexo del *rueiro* compostelano, en sus extremos norte-sur.

El carácter hasta cierto punto intimista de estas dos plazas, ya que quizá podrían ser consideradas como las más herméticas, se debe a sus dimensiones, menores en comparación con la Praza do Obradoiro; y también al entorno inmediato que las define, como es el caso del gran paredón de cierre que delimita la propiedad de las monjas benedictinas, y que hace de la Praza da Quintana un espacio encasillado, pero acogedor. Existe otro factor importante, apenas apreciable a primera vista, que es el protagonismo espacial que adquieren las escalinatas en ambas plazas, que restringe visualmente el espacio, lo divide, pero también lo dinamiza. Además, acaba por convertirlo en una especie de caja teatral, al servicio de la ciudad pero, como se verá más adelante, también de la catedral.

Por ese motivo, el perfil reservado de estas plazas acaba por tornarse, si cabe, más público que en cualquier otro caso de la ciudad. Santiago, con su entramado medieval, ha generado una serie de plazas y plazoletas, reformadas algunas de ellas en tiempos posteriores⁴. Pero en ningún caso a través de la inserción de una escalinata se ha conseguido aunar conceptos tan diversos como monumentalidad, accesibilidad, funcionalidad, sociabilidad..., de un modo tan adecuado como sucede en estos dos casos. De esta manera, son miles de personas las que diariamente desde la Rúa do Vilar acceden a la Praza da Quintana a través de As Platerías: muchos vecinos de la ciudad, otros visitantes que llegan a Compostela por razones culturales, laborales, espirituales..., y, dentro de este último grupo, los peregrinos motivados por la devoción que profesan al apóstol Santiago.

3 Para el estudio de su evolución *vid.* Rosende Valdés, A.A., *Unha historia urbana: Compostela. 1595-1780*, Santiago de Compostela, Nigratrea, 2004.

4 Algunos buenos ejemplos serían plazas como las de O Toural o la de Casas Reais, que a lo largo del siglo XVIII modifican su imagen con la integración de nuevos palacios urbanos. O, en ese mismo siglo, plazas como las de la iglesia de San Martiño Pinario, que en 1770 experimenta una reconfiguración espacial, con la integración de una escalinata de acceso al templo. En esta misma línea, a lo largo del siglo XIX, la antigua Praza do Campo –hoy Praza de Cervantes–, con la construcción de nuevas casas promovidas por la burguesía compostelana.

Reconstruyendo los espacios

En la readaptación de la Praza da Quintana confluyen muchos acontecimientos que se suceden desde los propios orígenes de la ciudad; lo que hoy es plaza antes era bosque. Desde las primeras aproximaciones arqueológicas –en tiempos del canónigo López Ferreiro⁵–, a lo largo del siglo XX los estudios arqueológicos y sus consecuentes e hipotéticas reconstrucciones del lugar⁶, del *Locus Sancti Iacobi*, presentaron una imagen del entorno inmediato al sepulcro del Apóstol⁷. A través de estos trabajos se precisó cómo entre los espacios que actualmente configuran las plazas de A Quintana y As Praterías antaño se disponían el monasterio de San Salvador de Antealtares, habitado por los monjes benedictinos⁸, encargados de la custodia de las reliquias del santo⁹, y el palacio episcopal, desaparecido en el siglo XII. Se ha de suponer que en el IX el terreno apenas estaría intervenido, ni tan siquiera definidos los espacios inmediatos a una basílica de características nada comparables al resultado que ofrece la nueva construcción promovida, en primera instancia, por el obispo Diego Peláez¹⁰, y llevada a sus últimas consecuencias durante el gobierno del arzobispo Diego Gelmírez¹¹.

5 La primera campaña en la que se contó con la ayuda del padre Fita y Fernández Guerra tuvo lugar entre 1878 y 1879, y su marco de actuación fue la cabecera de la catedral, intentando reconstruir el mausoleo del Apóstol en sus orígenes. López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 1, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1898, p. 287-309.

6 Una segunda campaña fue la llevada a cabo entre 1946 y 1959 por Manuel Chamoso Lamas.

7 Guerra Campos, J., *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, Cabildo, 1982. Y más recientemente Suárez Otero, J., *Locus Iacobi: Orígenes de un santuario de peregrinación*, tesis doctoral dirigida por Raquel Casal García, 2. vol., Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2014.

8 Comunidad que a finales del siglo XV sería reubicada en los terrenos de Pinario. Al respecto, *vid.* Barreiro Fernández, J.R., "Incorporación del monasterio benedictino de San Martín Pinario de Santiago a la reforma de Valladolid", *Compostellanum*, nº 2 (1966), p. 235-256.

9 El posicionamiento no era casual ya que, desde el descubrimiento del *arca marmórea*, esta comunidad de religiosos se encargó de custodiaria, siendo reconocidos como los primeros protectores del culto jacobeo. Así queda recogido en la *Concordia de Antealtares*, que supone el inicio del proceso de ampliación de la catedral; y donde se recogen los acontecimientos más inmediatos al descubrimiento del sepulcro en el último tercio del siglo IX. Es una copia del original desaparecido, que formaba parte del *Tumbo de Antealtares*. Su traslado fue realizado en la escribanía de Fernán Eanes en 1435. Actualmente se conserva en el Archivo Histórico Universitario de Santiago. El privilegio se pierde en 1103, con la llegada de Diego Gelmírez, siendo asumida la custodia de las exequias del apóstol por los propios miembros del Cabildo compostelano.

10 En 1075 el obispo pretende reformar el espacio que rodeaba el *Locus Sancti Iacobi*, con la creación de un nuevo templo que se impondría a las viejas y humildes estructuras que se fueron acometiendo desde la época de Alfonso II y Teodomiro, en que se erigió la primera de ellas. Para su estudio *vid.* Senra Gabriel y Galán, J.L. (ed.), *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela. Contexto, construcción y programa iconográfico*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Teófilo Edicións-Fundación Catedral de Santiago, 2014.

11 La figura de este prelado ha sido objeto de estudio en diversas ocasiones. A los estudios clásicos: Murguía, M., *D. Diego Gelmírez*, Coruña, s.n., 1898; Rey-Stolle Pedrosa, A., *Diego Gelmírez. Reino de Galicia. Siglos XI y XII*, Barcelona, EM, 1978; cabe añadir algunos trabajos más recientes: Castiñeiras González, M., "Introitus pulcre refulget, algunas reflexiones sobre el programa iconográfico de las portadas románicas del transepto de la catedral", en Singul, F. (ed.), *La meta del Camino de Santiago: la transformación de la catedral a través de los tiempos*, Santiago de Compostela, Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995, p. 85-103. *Id.*, "Roma e il programa riformatore di Gelmírez nella cattedrale di Santiago", en Quintavalle, A.C. (ed.), *V Convegno Internazionale di Studi, Parma*, Parma-Milán, 2005, p. 211-226; Montaña, E., *Diego Gelmírez. Báculo*

Es desde ese momento, durante las primeras décadas del siglo XII, cuando se comienza a favorecer la creación de ambos espacios, con el traslado forzado por las revueltas populares que obligaron a construir las nuevas dependencias arzobispales en el extremo noroccidental de la nueva basílica románica¹². Esta no solo se superponía a la antigua iglesia creada en tiempos de Alfonso III, sino que proyectaba su gran cabecera en dirección Este, limitando directamente con las dependencias de Antealtares. El proyecto no ejecutado de cabecera gótica de tiempos del arzobispo Juan Arias (1258) suponía invadir directamente los terrenos sobre los que antaño se dispuso parte del recinto benedictino¹³, un espacio que, a tenor de planos como el ejecutado por fray Plácido Caamiña en 1763¹⁴ (fig. 1), estaba abocado a experimentar una serie de cambios que se acompañarán de una de las primeras grandes reformas urbanísticas que afectaron a las inmediaciones de la catedral.

Las primeras noticias de actuaciones sobre estos dos espacios comienzan por la Praza da Quintana, que desde el comienzo de estas experimentará una serie de cambios que afectarán al resultado del cierre de la cabecera de la basílica, pero también a las dependencias del nuevo convento de San Paio de Antealtares, desde finales de siglo XV habitado por la comunidad de monjas benedictinas procedentes de Santa María de Conxo¹⁵, y progresivamente a los extremos norte y sur. Una obra global extendida en el tiempo donde se sucederán las intervenciones de arquitectos como Mateo López, Jácome Fernández (hijo), Melchor de Velasco, Peña de Toro, Domingo de Andrade o Fernando de Casas. Teniendo en cuenta todo esto, la Quintana se presenta no solo como el antecedente de otra serie de plazas, sino que surge con una

de gloria en Compostela, Santiago de Compostela-Vigo, Consorcio de Santiago-Nigratrea, 2007; Castiñeiras González, M. (dir.), *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, Milano, Skira, 2010; López Alsina, F., Monteagudo, H., Villares, R. et al. (coords.), *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2013; Singul Lorenzo, F., *Diego de Gelmírez. Señor de torres de Oeste.*, Catoira, Concello de Catoira-Ibersaf Editores, 2014; Castiñeiras González, M., "The Romanesque Portal as Performance", *Journal of the British Archaeological Association*, nº 168 (2015), p. 1-33. Sobre su labor en la reconfiguración del templo románico vid. Conant, K.J., *Arquitectura Románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, C.O.A.G., 1983.

12 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 3, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1900, p. 457. Y también Senra Gabriel y Galán, J.L., "Concepto, filiación y talleres del primer proyecto catedralicio", en *Id.* (ed.), *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, p. 59.

13 Con la firma de la Concordia de Antealtares (ca. 1075), acuerdo oficial entre el obispo de Iria Flavia-Compostela, Diego Peláez, y Fulgencio, abad del monasterio de Antealtares, la comunidad benedictina cede parte de los terrenos para construir la nueva cabecera de la basílica dedicada al apóstol Santiago, a cambio de seguir manteniendo la propiedad de este espacio.

14 Este plano acompaña el manuscrito del padre Foyo, del que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Xeral: Foyo, B., *Ensayo de disertación histórica sobre la Iglesia, Silla Episcopal, Ministros y Cabildo de Santiago*, 1768, Ms. 71. También se puede consultar la edición comentada que incluye reproducción facsímil. Pita Galán, P., *El manuscrito de fray Bernardo Foyo y el plano de fray Plácido Caamiña (1768): una reconstrucción pionera del núcleo altomedieval de la ciudad de Santiago*, Vigo-Santiago, Nigratrea-Consorcio de Santiago, 2007.

15 Al respecto, Barreiro Fernández, J.R., "Incorporación del monasterio benedictino de San Martín Pinario de Santiago a la reforma de Valladolid", *op. cit.*, p. 235-256. García M., Colombás, M.B., *Las señoras de San Payo. Historia de las monjas benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, Santiago de Compostela, Caja de Ahorros de Galicia, 1980.

intención monumental. Y en ese proceso de engrandecimiento del espacio sagrado, la escalera cobra un protagonismo especial.

Este hecho ha sido constatado en numerosos estudios¹⁶ que analizan aspectos concretos relacionados con el entorno inmediato, y en tantos otros que lo afrontan de manera directa¹⁷. Otero Pedrayo refiere el conjunto escalonado de la siguiente manera: “La Quintana, enlosada en el siglo pasado con las piedras del monasterio de San Pedro de Afora, derruido después de la desamortización, se divide por una escalinata en dos planos: Quintana de vivos y Quintana de muertos, o sea los planos superior e inferior”¹⁸. Coincide esto con las primeras intervenciones en este espacio¹⁹, a las que siguió el levantamiento de la escalinata, en una obra dirigida por el arquitecto Francisco Pons Sorolla²⁰, llevada a cabo una década más tarde. En ella se pudo confirmar que la construcción de esta escalinata tiene un valor añadido que consistió, de una manera intencionada (o no), en salvaguardar parte de la historia de la catedral: el intento frustrado de la cabecera gótica.

Dice Bonet Correa que “en la Quintana, en la que a principios de siglo [XVII] se levantó el lienzo del Convento de San Payo de Antealtares, la obra se limitó a la nivelación y pavimento de su suelo. Entonces se construyeron las grandes escalinatas y solamente se arregló la Puerta Santa o de los Perdones”²¹. En el plano de la ciudad de

-
- 16 Goy Diz, A., *La arquitectura en Galicia en el paso del Renacimiento al Barroco 1600-1650: Santiago y su área de influencia*, tesis doctoral inédita dirigida por M^a Dolores Vila Jato, vol. 2, USC, 1994, p. 942-946. Martí Arís, C., “La ciudad histórica como presente. Un recorrido por la arquitectura de Santiago” en *Id.* (coord.), *Santiago de Compostela. La ciudad histórica como presente*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1995, p. 29-30. Singul Lorenzo, F., *La ciudad de las luces...*, *op. cit.*, p. 100. Fernández Gasalla, L., Goy Diz, A., “Las Casas Consistoriales de Santiago de Compostela en los siglos XVI y XVII”, *Semata*, n^o 15 (2003), p. 545-586. Castro Fernández, B.M., *D. Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*, tesis doctoral dirigida por Manuel A. Castiñeiras González y tutorizada por Juan M. Monterroso Montero, vol. 1, USC, 2006, p. 444-445.
- 17 Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1984 (2^a ed. de la de Madrid, CSIC, 1966), p. 124. Bonet Correa, A., “El urbanismo barroco y la plaza del Obradoiro en Santiago de Compostela”, en *Id.*, *Morfología y ciudad. Urbanismo y arquitectura durante el Antiguo Régimen en España*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 92-101. Rosende Valdés, A.A., “Utilidad y magnificencia: la Plaza de la Quintana de Santiago de Compostela”, en Costa, M. (coord.), *Propaganda y Poder*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 299-346. Rosende Valdés, A.A., *Unha historia urbana...*, *op. cit.*, p. 190-232.
- 18 Otero Pedrayo, R., *Guía de Galicia*. Vigo, Galaxia, 1954 (3^a ed. de la de Madrid: Espasa-Calpe, 1926), p. 374.
- 19 En 1770 el Cabildo contrata al maestro de obras Tomás del Río para acometer el empedrado de la Quintana. El proceso debió de dilatarse en el tiempo, pues en 1773 las obras experimentan un parón de 20 días, tras los cuales se reactiva la intervención, aunque según se especifica: “...sin permitir por ahora se entierren en ella”. A.C.S. 515. Libro de actas capitulares, 58 (1772-1777), fol. 36-v. Extraído de Singul Lorenzo, F. *La ciudad de las luces. Arquitectura y urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2001, p. 100. En torno a 1779 se inicia un procedimiento por el cual se pretende deshabilitar la Praza da Quintana de su función de cementerio. A esta primera fase le seguirá otra en la década de 1780 en la cual el canónigo Páramo y Somoza prohíbe los enterramientos en las iglesias; de esta manera, se promueve la construcción de los primeros cementerios municipales.
- 20 Recuérdese como el arquitecto también participó en la remodelación de la fachada occidental de la catedral de Ourense, con la construcción de la gran escalinata que precede el acceso al templo en este extremo. Al respecto *vid.* García Díaz, J. M. *La ordenación y urbanización de la Plaza de San Martín de Ourense frente a la fachada occidental de la Catedral*, tesis doctoral inédita dirigida por Yolanda Barriocanal, Ourense, Universidade de Vigo-Campus Ourense, 2014.
- 21 Bonet Correa, A., “El urbanismo barroco y la plaza del Obradoiro...”, *op. cit.*, p. 93.

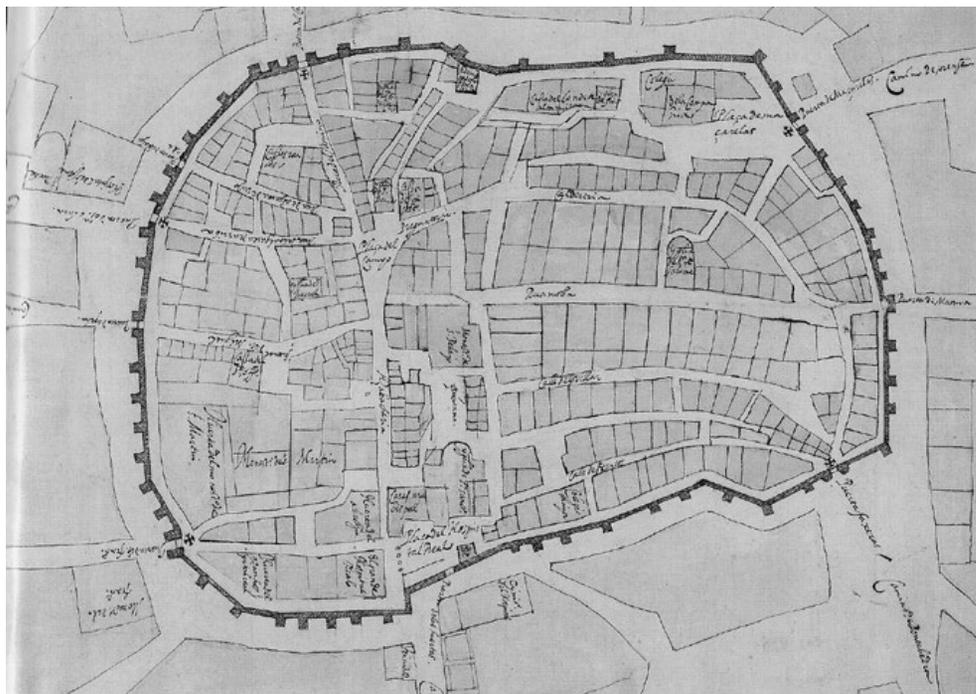


Fig. 2. Plano de la ciudad. 1595.

1596 se verifica el nuevo orden de la plaza, aunque todavía no se detalla la escalinata, lo mismo que sucede en As Praterías (fig. 2). Es un plano aproximado, no riguroso, de la ciudad. Sin embargo, su valor es incalculable porque se convierte en uno de los primeros testimonios gráficos a través de los cuales se puede estudiar la evolución.

La reforma de la plaza venía motivada por la necesidad de nivelar este terreno. Y así, en 1604 es el Cabildo el que promueve organizar el espacio, teniendo en cuenta que ya desde finales del siglo XVI se era consciente del mal aspecto y condiciones de insalubridad que lo rodeaban²², y el arzobispo Sanclemente dona la cantidad adecuada para la reforma²³. No se debe olvidar que sucede esto en tiempos paralelos a la reconfiguración de la Escalera Maximiliana, en la Praza do Hospital. De ahí que durante algún tiempo se haya pensado en que la mano directriz de Ginés Martínez de Aranda pudiera ser la que guiaba las actuaciones de sendas obras. Esta teoría ha sido superada, en el momento en el que se documenta a Francisco González de Araujo el Viejo como encargado de la obra por 1.100 ducados. Pero no sucederá esto hasta 1611²⁴. Es en el pliego de condiciones donde se estipula que la obra consistirá en crear

22 A.C.S. Libro de actas capitulares, 20 (1590-1599), fol. 469-v. Cit. por Rosende Valdés, A.A., *Unha historia urbana...*, op. cit., p. 420.

23 Hoyo, J. del, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Santiago de Compostela, Porto y Cía Editores, 1952. (Edición de A. Rodríguez González y B. Varela Jácome), p. 33.

24 A.C.S. Libro de actas capitulares, 23 (1609-1614), fol. 181-r. Cit. por Goy Diz, A. *La arquitectura en Galicia...*, op. cit., vol. 2, p. 944.

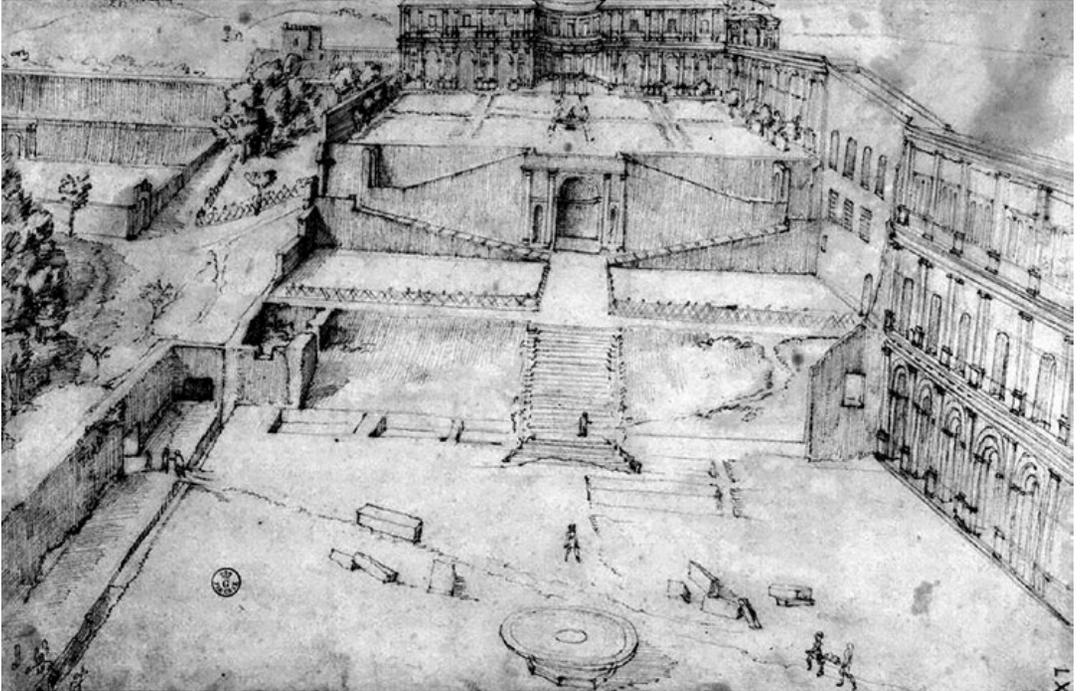


Fig. 3. Proyecto de Bramante para el Cortile del Belvedere. Vaticano.

una plaza aterrizada, en dos niveles, partiendo de las características que ofrecía el terreno, en la que mediaría una escalinata de once peldaños²⁵.

En la Quintana, la supresión en su parte superior de los edificios destinados a casa de consistorios, así como el fallido proyecto de Vega y Verdugo para construir el Seminario de acólitos y niños de coro²⁶, como continuidad a su reforma barroca de cabecera, dieron lugar a que finalmente se construyera lo que hoy se conoce como Casa da Parra, obra del maestro Domingo Andrade. La construcción de estas edificaciones se convierte en una especie de *scaenae frons* que se enfatiza con la integración de la gran escalinata, que a pesar de su sencillez constructiva comparte protagonismo con el resto de monumentos. De alguna manera, el recuerdo de otras intervenciones, como la de Bramante en el Cortile del Vaticano, subyace en este espacio (Fig 3). Aunque aquí los parámetros clasicistas presentes en Roma se anulan en el mismo momento en que se aprecia cómo todos los accesos a la plaza se disponen en los ángulos que configuran los cuatro edificios, con los que se busca no solo comunicar la plaza en

25 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 9, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1907, p. 36-37.

26 Al respecto *vid.* Fernández Gasalla, L., Goy Diz, A., "Las Casas Consistoriales de Santiago de Compostela...", *op. cit.*, p. 545-586. Taín Guzmán, M., *As antigas Casas do Concello de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Concello de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela, 2003. Fernández Gasalla, L., *La Arquitectura en tiempos de Domingo de Andrade. Arquitectura y Sociedad en Galicia (1660-1712)*, tesis doctoral inédita, dirigida por M. del Carmen Folgar de la Calle, vol. 2, USC, 2004, p. 906.



Fig. 4. Misa celebrada en la Praza da Quintana. A la derecha, escalinata.

todas las direcciones posibles, facilitando el acceso a distintas calles del entorno. En segundo orden, plantear las entradas en esquina supone crear perspectivas diferentes y crear puntos de vista e imágenes diferentes sobre un mismo espacio. No cabe duda de que, en ese sentido, la tradición local ha sabido llevar este recurso a su máximo exponente, pues así se seguirá repitiendo el mismo esquema en otras plazas de la ciudad. Pero la Praza da Quintana presenta una característica —luego repetida en su vecina de As Praterías— que consiste en hacer de la escalinata un espacio versátil que bien pueda servir de peana para escenario, pero también de graderío desde donde observar un escenario inferior, que tendría como telón de fondo la fachada de la Casa da Conga (fig. 4). Es así como se aprecia en un grabado de 1852²⁷ en el que se celebra la entrada en la basílica de una destacada personalidad, o como todavía hoy sucede en determinados festejos o celebraciones: actos litúrgicos, pero también conciertos y otras actividades.

El plano topográfico de la ciudad, fechado en torno a 1783, ilustra entre otros grandes conjuntos de escalera la de A Quintana, que respondería a características similares a las presentadas con anterioridad en los dibujos que acompañaron al *Memorial* del canónigo Vega y Verdugo (1756-1757). En ellas se aprecia el arranque de la escalinata, próxima a la Puerta Santa y limitada por el paredón que la separaba del patio de acceso a la capilla de la Corticela. Esta imagen, que refleja el estado previo al cierre barroco alrededor de la cabecera románica, parece que presenta una diferencia con el plano de la ciudad en el que se aprecia cómo por aquel entonces la escalinata solo se proyectaría en un tramo central flanqueado por dos machones laterales. No obstante, las fotografías históricas siempre reflejan una escalinata corrida que se enmarca entre los muros del convento de San Paio y los propios de la basílica. Además, existe un plano firmado por Simón Rodríguez (1739) que centra su interés en el estudio de la cabecera y donde se aprecia el arranque de la escalinata inmediato a los muros de cierre de la catedral²⁸. Aunque no ha podido constatarse

27 Grabado recogido en Rey Castelao, O., “Sociedade, cultura e relixión na Galicia de Domingos de Andrade (1639-1712)”, en *Domingos de Andrade. Excelencia do Barroco*, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego-Fundación Antonio Fraguas, 2012, p. 19.

28 Vigo Trasancos, A. (dir.), *Galicia y el siglo XVIII: planos y dibujos de arquitectura y urbanismo (1701-1800)*, 2 vol., A Coruña, Fundación Barrié, 2011, p. 877.

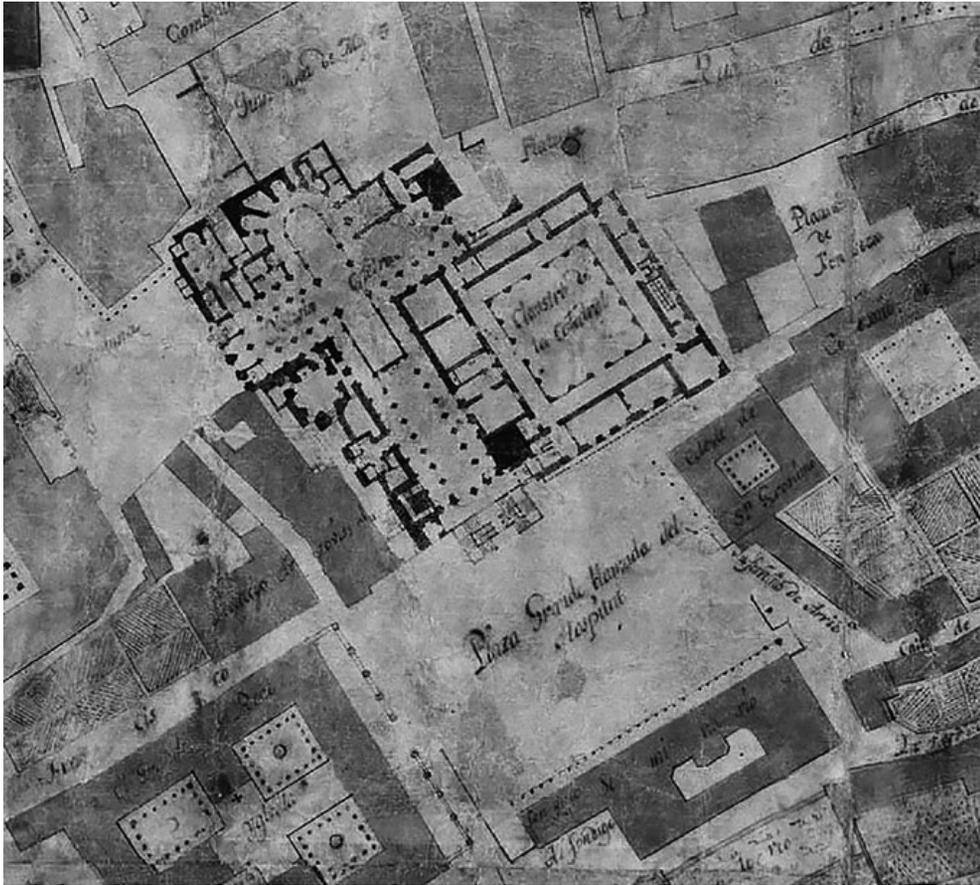


Fig. 5. Detalle del plano topográfico de la ciudad. 1783. Colección municipal.

si entre el dibujo del maestro Rodríguez y las fotografías se produjo una reforma de este mismo espacio, sorprende que un plano tan riguroso como es el de 1783 haya podido registrar una escalera diferente a la existente, teniendo en cuenta que casos como los de la Maximiliana o las de acceso al monasterio e iglesia de San Martiño Pinarío se presentan como todavía hoy se conocen.

Lo que sí muestra claramente el plano es la escalera colindante de la Praza das Praterías, espacio que, como se sugiere en el dibujo de Vega y Verdugo, queda separado de A Quintana a través de la torre del Reloj (fig. 5). Aunque el dibujo que acompaña el memorial del canónigo no refleja el proyecto, diseñado por Andrade y ejecutado en 1680, lo que es evidente es que se convierte en el elemento articulador entre ambas partes y que uniformiza el conjunto, dándole continuidad y conectando con el extremo suroccidental de la ciudad.

La Praza das Praterías se configura como un espacio de menores dimensiones, aunque no siempre haya sido así. Su apariencia estrecha se potencia con su ubicación en un plano bajo respecto al nivel de la basílica y se pronuncia con el añadido de varios edificios monumentales que la acotan en su parte inferior. Junto a estos, una

escalera que actúa de mediadora entre ambas plazas y que se proyecta en altura con la integración de la torre del Reloj. A diferencia de la escalinata de A Quintana, en As Praterías este elemento actúa como nexo entre dos plazas que se encuentran a diferentes alturas, pero también como elemento enfático de la portada de acceso al interior de la basílica, tomando prestado un recurso tradicionalmente clásico.

La configuración inicial de la Praza das Praterías parte de aquel 1117 en el que, en medio de las revueltas populares, el palacio arzobispal es arrasado por las llamas, de manera que Diego Gelmírez se ve en la necesidad de trasladar las nuevas dependencias de la Mitra al lugar que actualmente ocupan. Será desde este momento cuando se comience un proceso de reconfiguración de este espacio, primero con las actuaciones en la fachada, acometidas en tiempos del citado prelado²⁹; y desde el siglo XVI con un proceso de reconfiguración general del espacio público que se proyectará hasta el XVIII. Se sabe que durante un periodo de tiempo este espacio fue empleado como platea de justicia³⁰. La construcción del claustro capitular en las primeras décadas del siglo XVI motiva el cierre en su parte oriental, esto es, el cierre realizado por Gil de Hontañón en 1538, conocido como fachada del Tesoro, donde se custodiaban los documentos y objetos más valiosos. Décadas después, a través del plano de 1596 se puede comprobar como el espacio sobre el que se asienta esta plaza se encuentra bien definido, a pesar de que la escalera no aparece dibujada en él.

La escalinata que hoy se ofrece forma parte de una actuación que tiene lugar en la primera década del siglo XVIII (fig. 6). Podría entenderse como el resultado de una obra conjunta en la que también se engloba la creación del pasadizo sobre gran pechina-venera que alberga en su interior otra escalera que da acceso a las dependencias dispuestas tras la fachada del Tesoro. La escalinata de As Praterías fue promovida por el Cabildo, quien disponía de la propiedad del terreno³¹, entendiéndose que se trataba de una intervención necesaria, dispuesta al servicio de la ciudad³², que permitiría una mejor comunicación entre diferentes puntos de la ciudad. Aunque Domingo de Andrade haya podido ser su creador, algunos detalles demuestran que probablemente detrás de ella también se encuentre la mano de Simón Rodríguez³³.

29 Castiñeiras González, M.A., "Platerías: Función y Decoración de un Lugar Sagrado", en *Santiago de Compostela: Ciudad y el Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000, p. 289-331.

30 Castiñeiras González, M., "Un adro para un bispo: modelos e intencións na fachada de Praterías", *Semata*, nº 10 (1998), p. 231-264. *Id.*, "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual", en Núñez Rodríguez, M. (ed.), *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2000, p. 39-56. *Id.* "Platerías: función y decoración...", *op. cit.*, p. 221-231.

31 La Praza das Praterías, bajo jurisdicción del arzobispado, era zona sagrada y de protección de perseguidos por la justicia. Pérez Costanti, P., *Notas viejas galicianas*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993 (2ª ed. de la de Vigo, Imprenta de los Sindicatos Católicos, 3 vol., 1927), p. 419. Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, vol. 1, Sada, Edición do Castro, 1998, p. 347, nota a pie nº 696.

32 Situación similar a la que se producirá en 1770 en la escalinata de acceso a la iglesia de San Martiño Pinario.

33 Folgar de la Calle, M.C., *Simón Rodríguez y su escuela*, resumen de la memoria presentada para la obtención del grado de Doctor, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1981, p. 7. Folgar de la Calle, M.C., *Simón*



Fig. 6. Escalinata. Praza das Praterías.

De esta manera, durante el año de 1705 se registra su participación, posiblemente como supervisor de las obras, en un momento en el que Andrade se ausenta de la ciudad³⁴. Sin embargo, no se han podido localizar las trazas bajo las cuales se concibió esta escalera.

La escalinata de As Praterías se acompaña en un segundo plano de otra pequeña escalera acodada, situada estratégicamente bajo la gran venera que sostiene el pasadizo. La disposición de esta escalera secundaria no guarda relación con las actuaciones más recientes que se han llevado a cabo sobre este espacio, como la de Pons Sorolla³⁵, puesto que el plano de 1783 ya la recoge formando parte de la escalinata principal. Su ubicación, en un extremo apenas visible desde el frente de la plaza, presenta un carácter menor, y la función que cumple parece estar subordinada a facilitar el acceso desde las covachuelas, o pequeñas tiendas dedicadas a la orfebrería.

Rodríguez. *Catalogación Arqueológica y Artística de Galicia del Museo de Pontevedra*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1989, p. 33- 39.

34 Folgar de la Calle, M.C., *Simón Rodríguez. Catalogación Arqueológica y Artística de Galicia...*, *op. cit.*, p. 34, reconoce que Simón Rodríguez "en la escalinata y «pasadizo» posiblemente sigue también trazas de Andrade".

35 En la década de 1950 se acometió el levantamiento del enlosado de la plaza y su escalinata. Se trataba de una actuación de consolidación del espacio, en la que se reaprovechó lo preexistente. Castro Fernández, B.M., *D. Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador...*, *op. cit.*, p. 188.

A diferencia de lo que sucedía en A Quintana, aquí se introduce una barandilla, siguiendo un esquema tradicional compostelano, que encuentra sus orígenes en la tradición clásica de tiempos de Ginés Martínez de Aranda y en su Escalera Maximiliana. Además, en la plaza meridional la continuidad de la barandilla se lleva hasta la parte superior, acompañada de un banco corrido que convierte el espacio superior en lugar para el descanso, planteamiento también propuesto en la Praza da Quintana. En cuanto a los pilares que se intercalan entre las barandillas, se observa que la tradición del Barroco de Placas se ha impuesto a la tendencia clasicista. Aquella se limitaba a decorar los netos con simples rehundidos de formas rectangulares, mientras que en As Praterías, una tradición que será llevada a su máximo exponente en obras como la Casa del Cabildo, se aprecia en la influencia del estilo *de placas* a través de los recortes con diferentes formas geométricas que penden de los sumoscapos de los pilares.

El cierre de la plaza con la construcción del Esconce (Fernando de Casas, 1717), Casa del Cabildo (Clemente Fernández Sarela, 1755), las casas que fueron derribadas en 1936 para construir en su lugar el edificio Banco de España³⁶, hoy Museo das Peregrinacións e de Santiago, condicionó los accesos, siguiendo un esquema similar al planteado en la Praza da Quintana, a través del cual se disponen en chaflán y permiten entender el espacio desde diferentes perspectivas, creando multiplicidad de imágenes sobre un mismo espacio. Durante algún tiempo, así lo recoge alguna fotografía, la plaza vio aumentado su espacio al ser derribadas las viejas edificaciones atribuidas a Andrade, para dar cabida a la nueva sede del Banco de España (fig. 7). Es a través de esta imagen donde se aprecia el auténtico valor de una plaza en la que la escalera centra su discurso y le otorga un valor único. Una escalinata sometida a lo ya existente que respeta la fachada del Tesoro y que, en consecuencia, libera el acceso a las covachuelas, acogiendo exclusivamente la fachada y la torre, y centrando la composición general de la plaza.

Funcionalmente se convierte en elemento diferenciador de niveles, pero también en marcador de lo sacro y de lo civil; por lo tanto, se transforma en símbolo de lo celestial y de lo terrenal. La escalera dialoga con el entorno y establece un grado de subordinación típico de los recursos del concepto barroco. Una escalera que marca una línea habitual en algunos conjuntos de carácter sacro como son algunos santuarios precedidos de monumentales escalinatas. Baste señalar los conjuntos del Bom Jesus, en Braga, o Nossa Senhora dos Remedios, en Lamego; aunque quizá si alguno de ellos cabe reseñar son los ejemplos de S. Girolamo degli Schiavoni, en el Puerto de Ripetta, o la Trinidad al Monte, en Roma, donde la plaza de España, en un nivel inferior, queda sometida al templo superior, distinguiendo ambos planos a través de una monumental escalinata.

36 Rosende Valdés, A.A., *Unha historia urbana...*, op. cit., p. 426. Nota a pie nº 675.

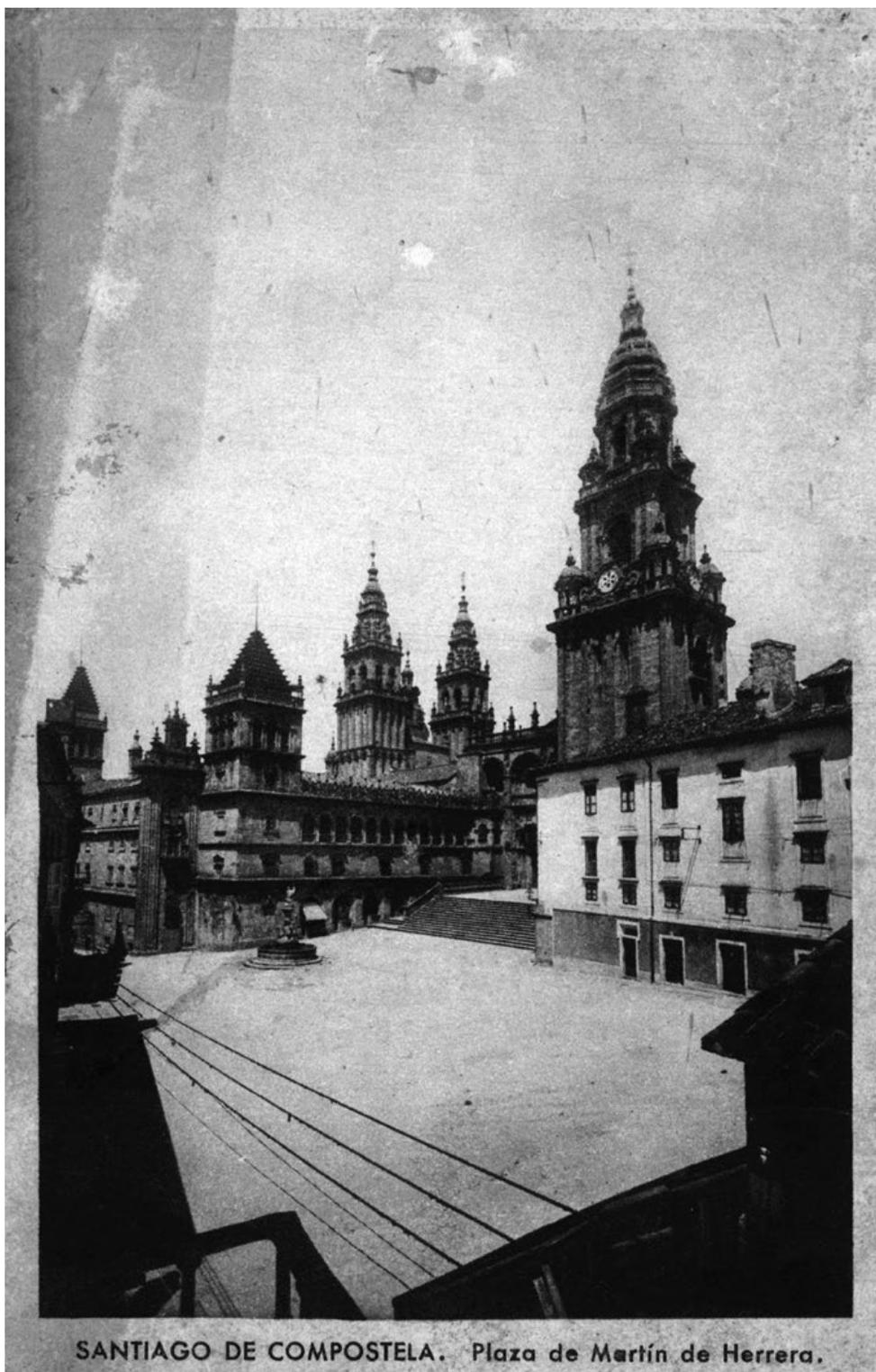


Fig. 7. Praza das Praterías. Postal de época. Ca. 1939.

Un último elemento es la fuente central que forma parte del proyecto de reforma general de la plaza³⁷, que centra su composición general y, de esta manera, enfatiza el discurso de la escalinata³⁸.

Interpretación global del conjunto

A Quintana y As Praterías. ¿Dos espacios o uno? La versatilidad de estas plazas y su entorno es la prueba evidente del artificio e ingenio de quien, quizá sin ser de una manera intencionada, ha creado dos espacios perfectamente armónicos, aunque independientes. Arquitectos de diferentes épocas que actúan sobre varios elementos que componen cada plaza. Solo uno de ellos se reitera: la escalinata. Esta, como elemento funcional, conector de espacios que refuerza la idea de que el origen de la ciudad –el sepulcro del Apóstol y, en consecuencia, la basílica compostelana– se encuentra sobre un terreno irregular y desnivelado que solo el paso del tiempo ha permitido antropizar y adecuar a los usos de la ciudad. Escalinatas que forman parte del tejido urbano, necesarias en la comunicación de espacios, que facilitan el acceso entre el extremo norte y el sur de la ciudad que se crea en torno a la basílica. Así lo recogía el canónigo Vega y Verdugo cuando en su *Memorial* aludía a la Praza da Quintana de la siguiente manera: “Adonde para la gente es en la Quintana, pues por estar toda la ciudad y sus calles hacia el levante, todos cuantos vienen a esta Santa Iglesia encuentran con ella, por aquella parte”³⁹.

También cabe plantarse en qué medida la escalera monumental, presente en ambas plazas, pudiera ser un condicionante en la accesibilidad y tránsito de personas. En los últimos tiempos las medidas de actuación, vinculadas a políticas de ordenación urbana, tienden a substituir el elemento escalonado por la rampa, con el fin de romper las barreras arquitectónicas⁴⁰. La tendencia habitual en el caso compostelano consiste en impedir el cambio de la escalera, siempre y cuando exista una posibilidad de integrar la rampa, bien en paralelo al discurso de esta, bien en otro punto del entorno inmediato. Así sucedió con la reciente sustitución de la escalinata que comunica la plazoleta de Raxoi con la Praza do Obradoiro. En este caso se primó el valor monumental y fotográfico que ofrecía esta ‘peana’ para la fachada oeste de la

37 García Iglesias, J.M., *Galicia. Tiempos de Barroco*, A Coruña, Fundación Caixa Galicia, 1990, p. 130.

38 Respecto a esta, el resultado actual es el producto de una reforma realizada en 1829. Cores Trasmonte, M.P., *El urbanismo en Santiago de Compostela en el siglo XIX*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1962, pp. 90-91. Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, vol. 2, Sada, Edición do Castro, 1998, p. 349.

39 Sánchez Cantón, J.F., *Opúsculos gallegos sobre bellas artes de los siglos XVII y XVIII*, Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1956, p. 52-53.

40 Troitiño Vinuesa, M.A., *Cascos antiguos y centros históricos: problemas, políticas y dinámicas urbanas*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, 1992.

catedral, porque en el extremo opuesto de la plaza hay una rampa que asciende desde la Rúa das Hortas, por el lateral del antiguo Hospital Real (hoy, Hostal dos Reis Católicos), que permite el acceso rodado.

En As Praterías, se puede acceder a A Quintana de una manera paralela a través de la Rúa da Conga. No sucede lo mismo con la comunicación existente entre la Quintana de Vivos y la de Mortos, donde no existe un recorrido paralelo que facilite el acceso a usuarios con movilidad reducida. En la actualidad cualquier tipo de intervención sobre esta escalinata llevaría pareja, probablemente, una adaptación del espacio, con la integración de un elemento que facilite el acceso a todos los usuarios. Eso sí, esta práctica obligaría a romper la iconografía del espacio, de un entorno tradicionalmente asumido especialmente por los habitantes compostelanos.

Y es que, ante todo, en ambos casos se trata de escaleras que integran el paisaje de la ciudad. En este sentido, la escalinata se convierte en un objeto dotado de un componente artístico y monumental, no tanto por su discurso formal, o por los elementos decorativos que la rodean –más marcado en el caso de As Praterías–, sino por la manera de integrarla en el entorno y hacer de ella un elemento acorde con los edificios que la rodean. Escalinatas subordinadas a un edificio en concreto: la basílica apostólica, centro de peregrinación. Es por ello que las de A Quintana y As Praterías albergan, además, un profundo valor simbólico. Aunque en ocasiones resulta complicado poder establecer si una escalera está pensada para subir o bajar, es en esos casos cuando se debe pensar adónde pretende guiarnos. De esta manera, se comprenderá que probablemente la escalera de As Praterías esté pensada para subir, mientras que la de A Quintana lo hará para bajar. Aunque no haya leyes establecidas para su uso y habitualmente estas escaleras se suben y se bajan sin distinción, si se vuelve a los orígenes y se tiene en cuenta en base a qué están construidas, entenderemos que el peregrino que accede desde el norte necesitará bajar por la escalinata de A Quintana, en tanto que si lo hace desde el sur deberá ascender por As Praterías, teniendo en cuenta que solo a través de aquellas el peregrino llega.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 6-06-2016

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 30-06-2016

Bibliografía

- Barreiro Fernández, J.R., “Incorporación del monasterio benedictino de San Martín PinariodeSantiagoalareformadeValladolid”, *Compostellanum*, nº 2 (1966), p. 235-256.
- Bonet Correa, A., “El urbanismo barroco y la plaza del Obradoiro en Santiago de Compostela”, en Id., *Morfología y ciudad. Urbanismo y arquitectura durante el Antiguo Régimen en España*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 92-101.
- Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1984 (2ª ed. de la de Madrid, CSIC, 1966).
- Castiñeiras González, M., “Introitus pulcre refulget, algunas reflexiones sobre el programa iconográfico de las portadas románicas del transepto de la catedral”, en Singul, F. (ed.), *La meta del Camino de Santiago: la transformación de la catedral a través de los tiempos*, Santiago de Compostela, Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995, p. 85-103.
- Castiñeiras González, M., “Un adro para un bispo: modelos e intencións na fachada de Praterías”, *Semata*, nº 10 (1998), p. 231-264.
- Castiñeiras González, M., “La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual”, en Núñez Rodríguez, M. (ed.), *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2000, p. 39-56.
- Castiñeiras González, M.A., “Platerías: Función y Decoración de un Lugar Sagrado”, en *Santiago de Compostela: Ciudad y el Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000, p. 289-331.
- Castiñeiras González, M., “Roma e il programa riformatore di Gelmírez nella cattedrale di Santiago”, en Quintavalle, A.C. (ed.), *V Convegno Internazionale di Studi, Parma*, Parma-Milán, 2005, p. 211-226.
- Castiñeiras González, M., “The Romanesque Portal as Performance”, *Journal of the British Archaeological Association*, nº 168 (2015), p. 1-33.
- Castro Fernández, B.M., *D. Francisco Pons-Sorolla y Arnau, arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*, tesis doctoral dirigida por Manuel A. Castiñeiras González y tutorizada por Juan M. Monterroso Montero, vol. 1, USC, 2006.
- Conant, K.J., *Arquitectura Románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, C.O.A.G., 1983.
- Cores Trasmonte, M.P., *El urbanismo en Santiago de Compostela en el siglo XIX*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1962.
- Fernández Gasalla, L., *La Arquitectura en tiempos de Domingo de Andrade. Arquitectura y Sociedad en Galicia (1660-1712)*, tesis doctoral inédita, dirigida por M. del Carmen Folgar de la Calle, vol. 2, USC, 2004.

- Fernández Gasalla, L., Goy Diz, A., “Las Casas Consistoriales de Santiago de Compostela en los siglos XVI y XVII”, *Semata*, nº 15 (2003), p. 545-586.
- Folgar de la Calle, M.C., *Simón Rodríguez y su escuela*, resumen de la memoria presentada para la obtención del grado de Doctor, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1981.
- Folgar de la Calle, M.C., *Simón Rodríguez. Catalogación Arqueológica y Artística de Galicia del Museo de Pontevedra*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1989.
- Foyo, B., *Ensayo de disertación histórica sobre la Iglesia, Silla Episcopal, Ministros y Cabildo de Santiago*, (1768), Ms. 71.
- Franco Taboada, A., *Los orígenes de Compostela. Una historia dibujada*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Alvarellos, 2015 (3ª ed. de la de Coruña, Diputación Provincial, 1987).
- García Díaz, J.M., *La ordenación y urbanización de la Plaza de San Martín de Ourense frente a la fachada occidental de la Catedral*, tesis doctoral inédita dirigida por Yolanda Barriocanal, Ourense, Universidade de Vigo-Campus Ourense, 2014.
- García Iglesias, J.M., *Galicia. Tiempos de Barroco*, A Coruña, Fundación Caixa Galicia, 1990.
- García M., Colombás, M.B., *Las señoras de San Payo. Historia de las monjas benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, Santiago de Compostela, Caja de Ahorros de Galicia, 1980.
- Goy Diz, A., *La arquitectura en Galicia en el paso del Renacimiento al Barroco 1600-1650: Santiago y su área de influencia*, tesis doctoral inédita dirigida por M^a Dolores Vila Jato, vol. 2, USC, 1994.
- Guerra Campos, J., *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, Cabildo, 1982.
- Hoyo, J. del., *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Santiago de Compostela, Porto y Cía Editores, 1952 (Edición de A. Rodríguez González y B. Varela Jácome).
- López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, 1988.
- López Alsina, F., Monteagudo, H., Villares, R. et al. (coords.), *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2013.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 1, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1898.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 3, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1900.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 9, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1907.

- Martí Arís, C., “La ciudad histórica como presente. Un recorrido por la arquitectura de Santiago” en *Id.* (coord.), *Santiago de Compostela. La ciudad histórica como presente*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1995, p. 12-81.
- Montaña, E., *Diego Gelmírez. Báculo de gloria en Compostela*, Santiago de Compostela-Vigo, Consorcio de Santiago-Nigratrea, 2007.
- Murguía, M., *D. Diego Gelmírez*, Coruña, s.n., 1898.
- Otero Pedrayo, R., *Guía de Galicia*, Vigo, Galaxia, 1954 (3ª ed. de la de Madrid: Espasa-Calpe, 1926).
- Pérez Costanti, P., *Notas viejas galicianas*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993 (2ª ed. de la de Vigo, Imprenta de los Sindicatos Católicos, 3 vol., 1927).
- Pita Galán, P., *El manuscrito de fray Bernardo Foyo y el plano de fray Plácido Caamiña (1768): una reconstrucción pionera del núcleo altomedieval de la ciudad de Santiago*, Vigo-Santiago, Nigratrea-Consorcio de Santiago, 2007.
- Rey Castelao, O., “Sociedade, cultura e relixión na Galicia de Domingos de Andrade (1639-1712)”, en *Domingos de Andrade. Excelencia do Barroco*, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego-Fundación Antonio Fraguas Fraguas, 2012.
- Rey-Stolle Pedrosa, A., *Diego Gelmírez. Reino de Galicia. Siglos XI y XII*, Barcelona, EM, 1978.
- Rosende Valdés, A.A., “Utilidad y magnificencia: la Plaza de la Quintana de Santiago de Compostela”, en Costa, M. (coord.), *Propaganda y Poder*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 299-346.
- Rosende Valdés, A.A., *Unha historia urbana: Compostela. 1595-1780*, Santiago de Compostela, Nigratrea, 2004.
- Sánchez Cantón, J.F., *Opúsculos gallegos sobre bellas artes de los siglos XVII y XVIII*, Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1956, p. 52-53.
- Senra Gabriel y Galán, J.L. (ed.), *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela. Contexto, construcción y programa iconográfico*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Teófilo Edicións-Fundación Catedral de Santiago, 2014.
- Senra Gabriel y Galán, J.L., “Concepto, filiación y talleres del primer proyecto catedralicio” en *Id.* (ed.), *En el principio: Génesis de la Catedral Románica de Santiago de Compostela. Contexto, construcción y programa iconográfico*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago-Teófilo Edicións-Fundación Catedral de Santiago, 2014, p. 59-141.
- Singul Lorenzo, F., *La ciudad de las luces. Arquitectura y urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2001.
- Singul Lorenzo, F., *Diego de Gelmírez. Señor de torres del Oeste.*, Catoira, Concello de Catoira-Ibersaf Editores, 2014.

- Suárez Otero, J., *Locus Iacobi: Orígenes de un santuario de peregrinación*, tesis doctoral dirigida por Raquel Casal García, 2. vol., Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2014.
- Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, vol. 1, Sada, Ediciós do Castro, 1998.
- Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la Catedral de Santiago: (1639-1712)*, vol. 2, Sada, Ediciós do Castro, 1998.
- Taín Guzmán, M., *As antigas Casas do Concello de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Concello de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela, 2003.
- Vigo Trasancos, A. (dir.), *Galicia y el siglo XVIII: planos y dibujos de arquitectura y urbanismo (1701-1800)*, 2 vol., A Coruña, Fundación Barrié, 2011.

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken, Giuseppe Arlotta (ed.).

Centro Italiano di Studi Compostellani-Edizioni
Compostellane, Perugia-Pomigliano d'Arco (Nápoles), 2016,
976 pp., con numerosas ilustraciones en b/n.
ISBN 978-88-95945-19-4

Ponerse en camino y dirigirse hacia una meta sagrada, para redescubrir los valores conectados con lo esencial, es una práctica devocional que responde a la concepción del *homo viator* desde los primeros siglos del cristianismo hasta nuestros días. Las motivaciones que llevan a emprender un camino son múltiples, y abarcan desde la búsqueda espiritual hasta la necesidad de obtener el perdón, cumplir un voto o incluso someterse a una obligación penitencial. De un modo más general, se trata de la necesidad de comprender el sentido de la vida desde la sencillez del *status* de peregrino, ya que –como ha escrito recientemente el papa Francisco– “la vida es un peregrinaje”, y el hombre “un peregrino que hace el camino hasta la meta anhelada”.

Estos son los temas fundamentales que constituyen el *leitmotiv* del volumen monumental *De peregrinatione*, publicado con motivo del 75º aniversario del profesor Paolo Caucci von Saucken y fruto del congreso celebrado en Perugia del 27 al 29 de mayo de 2016.

Por si alguien no conociera a este ilustre estudioso, uno de los mayores expertos europeos en el tema de la peregrinación medieval, vale la pena trazar un breve perfil bio-bibliográfico.

Paolo Giuseppe Caucci von Saucken nació en Ascoli Piceno, en el domicilio paterno, situado en el corazón de la ciudad, “entre cuatro iglesias y tres plazas”, como él suele decir. Su segundo nombre, Giuseppe, se le asignó porque nació el 19 de marzo del 1941 y no se quiso hacer demérito al gran santo, cuya festividad se celebra ese día. En Ascoli estudió en el apreciado Liceo Clásico “Francesco Stabili” y continuó su preparación en la Universidad de Florencia, donde se licenció en Jurisprudencia y Letras Modernas.

Ha sido, ante todo, profesor universitario, profundamente comprometido durante su carrera, convencido de la importancia ética y social de la enseñanza, del vínculo responsable con los propios estudiantes, de la seriedad de la investigación científica,

así como de la necesidad de la divulgación. Se ha ocupado particularmente de los temas compostelanos en todos sus aspectos, con especial atención a la literatura odepórica, en la que encontró el material para la reconstrucción de los caminos, las mentalidades, la historia, las costumbres y la espiritualidad.

El deseo y la necesidad de compartir una temática tan amplia y articulada lo han llevado fuera de su cátedra para promover centros de estudio, iniciativas culturales, editoriales, revistas, investigaciones sobre la materia y encuentros científicos, sin olvidar la promoción de la peregrinación a Santiago en su vertiente más práctica y actual. Una dedicación a tiempo completo que ha convertido al Prof. Caucci en una figura de referencia para investigadores, especialistas, colegas, doctorandos, estudiantes y, en general, para todos aquellos interesados en la peregrinación y la temática compostelana.

El encuentro del Prof. Caucci con Santiago de Compostela tuvo lugar a principios de octubre de 1968, cuando llegó para hacerse cargo del Lectorado de Lengua Italiana de la universidad. Era licenciado en Jurisprudencia por la Universidad de Florencia y estaba a punto de licenciarse, en la misma, en Letras Modernas. Su permanencia en España también estuvo determinada por la necesidad de desarrollar la investigación de su tesis de licenciatura sobre el tema de *Bretaña en las letras hispánicas*. Sin embargo, más allá de *Lanzarote*, *Tristán* y el *Baladro del Sabio Merlín*, encontró al “apóstol Santiago”, su arte, su literatura, su cultura, y el eco que de todo ello todavía se escuchaba a través de los caminos que cruzaban Europa. De este modo, inició una serie de estudios en los que todavía continúa trabajando con gran empeño. En 1971 publica en Compostela su primer libro sobre las *Peregrinaciones italianas a Santiago*, obra primigenia de una línea de investigación que lo ha acompañado hasta la actualidad.

En el año académico 1970-71 vuelve a Italia e inicia su carrera universitaria en la Università degli Studi di Perugia, en la cátedra de Lengua y Literatura española. Posteriormente pasará a la cátedra de Historia de la cultura hispánica, una materia por la que tendrá siempre una especial predilección, y a la de Literatura española, siguiendo todos los grados académicos: desde ayudante a catedrático.

En los años setenta su investigación se orientó, además de los temas compostelanos, hacia la Literatura española, ocupándose particularmente de la obra de Antonio Machado y Federico García Lorca. Estudios sobre el *Romancero* y el *Tema de Bretaña* en las letras hispánicas fueron plasmados en publicaciones utilizadas principalmente para los cursos monográficos. En cambio, las “unidades didácticas”, destinadas a estudiantes de Lengua española, fueron elaboradas en el marco de los cursos impartidos en la Universidad Nacional a Distancia de Madrid (año académico 1974), donde se hizo cargo de la enseñanza de italiano para estudiantes españoles.

Los continuos y estrechos contactos con Galicia lo llevaron a fundar, ya en 1976, un Seminario de Cultura Gallega en la Facultad de Magisterio de la Universidad de Perugia. En este contexto desarrolla un tema de investigación, principalmente

sobre la lengua, literatura e historia de Galicia, que se concreta en congresos, cursos universitarios, conferencias, publicaciones específicas y en un convenio con la Xunta de Galicia que se tradujo en la creación del Centro de Estudios Galegos, activo en la Universidad de Perugia durante más de veinte años.

En 1982 fundó el Centro Italiano di Studi Compostellani, en la Universidad de Perugia, para coordinar los estudios compostelanos y reunir a los estudiosos que se ocupaban de este tema, hasta el momento dispersos. Dentro de este ámbito promoverá 27 *Encuentros compostelanos* en Italia, seis congresos internacionales, numerosas exposiciones fotográficas o de temas originales, la revista *Compostella*, la editorial Edizione Compostellane, un archivo y una biblioteca de relevancia internacional y una continua actividad de investigación y promoción que convertirán la Universidad de Perugia y el Centro Italiano di Studi Compostellani en un punto de referencia para los estudiosos de la peregrinación.

Desde 1992 es presidente del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, que congrega a los principales especialistas europeos en la materia. Entre las múltiples actividades del comité, instituido por la Xunta de Galicia como órgano consultor y de promoción cultural, destaca la celebración de numerosos congresos científicos internacionales (diez), jornadas de estudio, exposiciones, premios internacionales, publicaciones y presentaciones de libros.

Entre 1995 y 2005 ha impartido cursos sobre la *Via Francigena* y el Camino de Santiago en la Pontificia Università Lateranense de Roma. Ha sido miembro del Colegio de docentes del Doctorado de Investigación creado en la Universidad de Lecce sobre *Historia de la Sociedad, de la Cultura y de las Peregrinaciones en el Medioevo euro-mediterráneo*, y de muchas otras instituciones científicas nacionales e internacionales.

Por sus méritos, su capacidad organizativa y empeño, ha sido requerido para presidir y dirigir centros de estudios, comisiones y comités comprometidos con la investigación o la promoción de la renovada cultura de la peregrinación. Además de ser presidente del Centro Italiano di Studi Compostellani y del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, lo es también de la Fundación Santo Milagro do Cebreiro (Lugo, España) y del Centro Internazionale di Studi Melitensi de la Soberana Orden Militar de Malta (Magione-Perugia) –en el marco del cual ha sido editada una colección de estudios que ha alcanzado ya la décima publicación–, del Consejo de redacción de la revista *Ad limina* y del Comité científico de la revista *Compostella*. Es rector de la Confraternita di San Jacopo di Compostella, que se ocupa del fenómeno de la peregrinación desde su perspectiva actual. Es, además, miembro de numerosos comités nacionales e internacionales que tienen por objeto el estudio y la promoción de las vías medievales de peregrinación. En este campo ha formado parte del comité internacional que ha dado forma, por encargo del Consejo de Europa, al Primer Itinerario Cultural Europeo, referente al conjunto de caminos a Santiago de Compostela, y ha participado en la formulación de la Déclaration de Saint-Jacques (Strasbourg-Santiago de Compostela, 1987).

Ha sido miembro de la junta central implantada por el arzobispo de Santiago para la organización del Año Santo Compostelano de 1999, además de presidente del comité técnico-científico creado por la provincia de Lucca para el estudio y promoción de la *Via Francigena*.

Es autor de numerosos libros y ensayos sobre la peregrinación a Santiago de Compostela y sobre la *Via Francigena*, alguno de los cuales ha sido traducido al alemán, francés, español, flamenco y griego; las publicaciones más relevantes se han reeditado en diversas ocasiones.

Junto a la investigación científica, su vida ha transcurrido entre debates, encuentros de estudio y reuniones en toda Europa. Ha impartido conferencias en las principales ciudades europeas, de París a Atenas, de Oporto a Turku, de Madrid a Aquisgrán, de Estrasburgo a Malta, en México, Israel y, naturalmente, en muchísimas ciudades italianas; a menudo en lugares de prestigio como La Sorbona, el Parlamento europeo de Estrasburgo, el aula "Unamuno" de Salamanca, el salón del Cabildo de la catedral de Santiago de Compostela o en la Custodia de Jerusalén.

Es miembro de honor de diversos centros de estudios en Italia y el extranjero, y ha recibido numerosos reconocimientos internacionales por su actividad científica, entre los que conviene destacar la Medalla de oro de la Ciudad de Santiago de Compostela al mérito cultural, la Medalla de oro de la Universidad de Santiago de Compostela al mérito científico, la Medalla Castelao de la Xunta de Galicia y la Encomienda de Isabel la Católica del Gobierno de España.

En 2011, tras cumplir setenta años, se jubiló en la Universidad de Perugia. Sin embargo, el fuerte vínculo con el mundo universitario lo ha empujado a permanecer en el sector de la enseñanza hasta hace escasos días. En este sentido, ha seguido impartiendo dos módulos de Literatura española en el Departamento de Letras, uno sobre literatura del siglo XX, con especial atención a Valle-Inclán, Gerardo Diego y García Lorca, y el otro sobre Literatura hispanoamericana, siendo estas sus pasiones e intereses de los últimos años.

El volumen editado en su honor cuenta con una treintena de contribuciones de estudiosos procedentes de Universidades y Centros de Investigación de toda Europa. La obra se divide en cuatro secciones o áreas de estudio.

1. Sobre los orígenes de la peregrinación

Los autores de los ensayos publicados en esta sección se remontan a los orígenes de la peregrinación cristiana y al culto a las reliquias, que determinaba los flujos de peregrinos.

FRANCO CARDINI diserta sobre la peregrinación a Tierra Santa: de la *inventio crucis* por parte de santa Elena en la narración del obispo Ambrosio a la difusión del culto

de las reliquias. PASQUALE IACOBONE presenta la recopilación más completa de fuentes literarias sobre los orígenes de la peregrinación a Roma, que documenta la importancia de la Ciudad Eterna como polo de atracción de peregrinos a partir de la memoria de los apóstoles Pedro y Pablo, y otros testimonios de la fe.

FERNANDO LÓPEZ ALSINA reconstruye el crecimiento de la ciudad de Compostela alrededor del sepulcro del apóstol Santiago en el siglo IX. GIORGIO OTRANTO profundiza en el estudio del culto al arcángel san Miguel a partir de los siglos V-VI siguiendo los flujos de peregrinación hacia la gruta de monte Sant'Angelo en Apulia, mientras que BENEDETTO VETERE analiza la peregrinación a los santuarios de Galicia en el siglo VI y su contribución fundamental a la progresiva substitución del paganismo por el cristianismo.

Siguen a continuación dos investigaciones sobre la peregrinación después del año mil. SIMON BARTON explica cómo las reliquias de San Antolín de Esla, un mártir sirio del siglo IV, que fueron traídas el 1038 a un monasterio del sur de León, habían atraído a “un importante número de peregrinos”. Al mismo período se remite ADA CAMPIONE, que estudia la difusión del culto de san Nicolás de Bari en Inglaterra.

2. Sobre la peregrinación y sus interpretaciones

La segunda sección está dedicada a las principales manifestaciones e interpretaciones de la peregrinación medieval. La mayor parte de las contribuciones de este apartado están dedicadas al “Camino de Santiago”.

Inicia este campo de investigación PAOLO ASOLAN, con un tema fundamental de la peregrinación: la hospitalidad. El investigador toma el significado auténtico recogido en la Regla benedictina, en la que se establece acoger a los peregrinos *tamquam Christus*.

A continuación, cuatro ensayos relativos a algunos aspectos más significativos de la amplísima cultura jacobeo-compostelana.

A partir de la narración de algunos episodios, PABLO ARRIBAS BRIONES pone la atención en la figura del demonio que asedia al peregrino a través de las *vías del Camino de Santiago*. Por otra parte, ROSANNA BIANCO recurre al *Códice Calixtino* para analizar las descripciones del paisaje en los espacios naturales y urbanos, así como de los cambios climáticos de la naturaleza. ANNA SULAI CAPPONI aborda la figura de Santiago matamoros como símbolo de identidad, unión y protección del pueblo filipino.

MARCO PICCAT aborda un argumento de Filología Románica de la tradición épico-caballeresca italiana: la liberación del Camino de Santiago de los infieles.

Otros conceptos del Camino son tratados por otros autores en esta amplia sección, en la que encontramos las siguientes contribuciones: DANIELLA GAMBINI, *La dimensión dinámica del fenómeno jacobeo*; SEGUNDO PÉREZ LÓPEZ, *La peregrinación jacobea en el marco*

del Año de la Misericordia; CARMEN PUGLIESE, *Il Cammino di Santiago come itinerario religioso esemplare*; FRANCISCO PUY MUÑOZ, *Conceptos, principios, teorías del Camino de Santiago*.

Sobre la difusión de la cultura jacobeo-compostelana: FRANCISCO SINGUL lleva a cabo una amplia panorámica de las exposiciones itinerantes celebradas en los últimos años en Europa, mientras que MIGUEL TAÍN GUZMÁN efectúa un análisis detallado de la complejidad de los estudios dedicados a la catedral de Santiago en los últimos veinte años.

3. Sobre los caminos de peregrinación

La tercera sección acoge los estudios relativos a la civilización surgida en torno a las vías de peregrinación que han articulado esta compleja realidad. La Europa medieval y moderna estaría privada de una importante raíz cultural si olvidáramos los diversos “itinerarios” que la han atravesado para llegar a las metas sagradas.

Sobre la vasta red de los *itineraria peregrinorum* versa la contribución de RENATO STOPANI, que traza una panorámica de los itinerarios culturales europeos, mientras que GIUSEPPE ARLOTTA repasa las vías y rutas señaladas en el *Itinerarium de Brugis* (s. XIV) para ir de Santiago a Roma y a Jerusalén.

De forma particular, GUIDO TAMBURLINI toma en consideración las vías del noreste de Italia a través de los estudios más influyentes publicados en los últimos veinte años.

MONICA D’ATTI y FRANCO CINTI nos transportan a la actualidad y a la nueva generación de peregrinos que se enfrentan con las aplicaciones digitales, que sustituyen a los viejos mapas, las guías y los blocs de notas.

En esta misma sección se publican los estudios sobre la peregrinación a Santiago vista desde algunas áreas geográficas europeas.

MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS lleva a cabo una investigación paleográfica sobre los códices de los monasterios portugueses del siglo XI para fijar la difusión de la escritura francesa “carolina” en Portugal, llegando a la conclusión de que esta es persistente a través de los caminos atravesados por los peregrinos en dirección a Santiago. También se centra en Portugal el estudio de BRUNELLO NATALE DE CUSATIS, que examina la producción literaria de los últimos años y presenta el estado de la cuestión de la investigación en Portugal sobre la materia compostelana.

Desde Alemania KLAUS HERBERS focaliza toda su atención en los diarios de viaje de cuatro peregrinos alemanes (siglos XV y XVI) que partieron a Santiago desde Nuremberg. Además de mostrar los itinerarios seguidos, Herbers perfila también la mentalidad del peregrino de la Baja Edad Media.

Por otra parte, ADELIN RUCQUOI analiza la *Historia Turpini* del *Codex Calixtinus* y demuestra que fue escrita para atraer a los peregrinos a Compostela a través del *iter francigenus*.

Para España JACOPO CAUCCI VON SAUCKEN describe la peregrinación a *Finisterrae*, allí donde el hombre medieval pensaba que se hallaban los confines del mundo; ANTÓN POMBO RODRÍGUEZ, trata los aspectos de la peregrinación a Santiago a finales del siglo XIX a través de los escritos del canónico Meseguer y Costa; ALEJANDRO REBOLLO MATÍAS, se ocupa de la Castilla del siglo XII para analizar el Camino de Santiago y sus centros de hospitalidad, entre los que se encuentra el *hospital-ermita de San Nicolás*, reactivado por Paolo Caucci en el año 1994. Para Italia se han elegido dos áreas geográficas, Apulia y Venecia –relevantes por sus puertos de embarque hacia Tierra Santa–, lugares en los que se adoptó una profunda devoción al apóstol Santiago: LUISA LOFOCO aborda el *iter sancti Jacobi* en Apulia, mientras que PAOLO SPOLAORE analiza el mundo jacobeo-compostelano en Venecia.

4. Sobre la iconografía

La cuarta sección está dedicada al estudio de la imagen como documento histórico, es decir, a la iconografía que ha captado el sentido y el significado de la peregrinación por medio de obras pertenecientes a diversas técnicas artísticas. Las seis contribuciones analizan la figura de Santiago y la ciudad de Compostela.

MANUEL ANTONIO CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ examina la evolución iconográfica entre el Santiago de la puerta de Platerías de la catedral compostelana –representado como un simple apóstol de Cristo, a juzgar por sus vestiduras (1111-1112)– y la imagen coral de Santiago de Turégano (Segovia) (c.1232), donde el Apóstol está situado entre sus peregrinos. LUCIA GAI ilustra la iconografía de Santiago como patrono de Pistoia. MAURIZIO C.A. GORRA estudia la temática compostelana en la investigación heráldica, mientras que HUMBERT JACOMET presenta las imágenes más significativas de *Saint Jacques* halladas en Francia entre los siglos XII y el XIII. ROBERT PLÖTZ ahonda, por su parte, en la difusión del milagro del caballero y del caballo recubierto de vieiras y, finalmente, DRAGAN UMEK pone en evidencia la representación icónica de la ciudad de Santiago y del Camino en la cartografía tolemaica del Renacimiento.

En su conjunto, el volumen constituye un punto de referencia esencial de los renovados estudios sobre el tema de la peregrinación. Y, a su vez, representa una expresión única de la comunidad científica internacional que en los últimos treinta años ha estudiado y compartido esta materia en centros de investigación, congresos y publicaciones.

Maria Rosaria Natoli, CSIC (Centro Italiano di Studi Compostellani)
Carles Sánchez Márquez, UAB (Universitat Autònoma de Barcelona)

Klaus Herbers, Hans Christian Lehner (eds.), *Unterwegs im Namen der Religion II/ On the Road in the Name of Religion II.*

Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien/ Ways and Destinations in Comparative Perspective – Medieval Europe and Asia

Frans Steiner Verlag, Stuttgart, 2016. 306 págs.
e ilustraciones en b/n. (Beiträge zur Hagiographie, coord.
D. R. Bauer, K. Herbers, V. Honemann y H. Röckelin, n° 16).
ISBN 978-3-515-11464-6

La publicación deriva de un encuentro internacional celebrado en el monasterio de San Millán de la Cogolla (La Rioja), del 17 al 19 de noviembre de 2014, por la Fundación San Millán de la Cogolla en colaboración del Consorcio Internacional para la Investigación en Humanidades de Universidad Friedrich-Alexander (Erlangen-Nürnberg, Alemania). De hecho, éste se considera la continuación de un primer encuentro que, bajo el mismo título, *Unterwegs im Namen der Religion / On the Road in the Name of Religion*, tuvo lugar en el año 2011, en Erlangen-Nürnberg, con el subtítulo *Pilgern als Form von Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung in den Weltreligionen/Pilgrimage as a Means of Coping with Contingency and Fixing the Future in the World's Major Religions*, igualmente publicado en los *Beiträge zur Hagiographie*, n° 15, y editado por Klaus Herbers y Hans Christian Lehner. Con esta serie, sus autores pretenden ahondar en la cuestión de la peregrinación como un fenómeno universal, que afecta a todas las religiones y que supone una de las más antiguas formas de movilidad a gran escala de la humanidad. Para poder entenderla en su conjunto se requiere fomentar, más que nunca, análisis comparados y fundamentados sobre todo en aspectos antropológicos, rituales o puramente fenomenológicos.

En la presente publicación se subraya, de forma muy acertada, el papel de las peregrinaciones como una forma de intercambio cultural de larga duración. Así,

aunque el Camino de Santiago es el ejemplo más cercano, existen otros igualmente elocuentes como Roma, Jerusalén o Tours, por no decir de otras peregrinaciones igualmente exitosas en otras culturas, como las que se constatan en China, Corea o el mundo árabe.

El libro consta de dieciséis contribuciones –con textos en español, inglés, alemán, francés e italiano–, divididas en tres apartados, y precedidas de una introducción general del Prof. Herbers. A final de la publicación, el lector puede además consultar los *abstracts* en inglés de todas las contribuciones.

En la primera sección, dedicada a los peregrinos, sus itinerarios, sus lugares y sus protagonistas, están los trabajos de Felicitas Schmieder sobre la peregrinación a la Meca y su reflejo en los mapamundi bajomedievales europeos; Marco Piccat, en relación con la leyenda de Carlomagno como peregrino a Roma, Jerusalén y Santiago; Michelina di Cersare, sobre la Cúpula de la Roca como lugar de peregrinación cristiana durante la Edad Media, sobre todo tras la conquista cruzada de Jerusalén en 1099; y, finalmente, el artículo de David Jacoby sobre las rutas de los peregrinos occidentales a Tierra Santa, desde el siglo XI al XV, en el que el autor analiza sobre todo el viaje marítimo y sus puertos de llegada: primero, Jaffa y Acre, y tras la caída de esta última ciudad en 1291, el papel de Famagusta (Chipre) y Jaffa, así como el puerto de Alejandría, en relación con el creciente interés latino hacia el monasterio de Santa Catalina del Sinaí.

Por lo que se refiere a la segunda parte, ésta aborda las metas de Roma, Santiago y Tours para analizar su función política, la afirmación de su prestigio y su configuración como tema literario. Así, Jochen Johrendt, trata el tema de Roma como destino de peregrinación y la competencia existente allí entre sus numerosas iglesias por captar la atención del visitante, que culmina en el Jubileo de 1300. Por su parte, Adeline Rucquoi analiza la inmensa cantidad de producción literaria de tema compostelano entre los siglos IX y XII, con la que se buscaba explicar la vida de Santiago, el origen del culto apostólico, la *translatio*, el descubrimiento de la tumba del Apóstol, pero también su vinculación con personajes relevantes, como el emperador Carlomagno. Siguiendo con Santiago, Andreas Holndonner analiza bajo un sugerente título –*Political Pilgrimage?*–, las luchas entre los arzobispos de Compostela y Toledo durante el siglo XII por ser el centro eclesiástico de la Península Ibérica, y analiza el auge de la peregrinación jacobea como parte de la propaganda de la sede compostelana, un tema al que K. Herbers dedicó una monografía en 1999, reeditada en el año 2006: *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del “Santiago político”*. Por su parte, Renato Stopani reconstruye las dos vías principales de entrada por tierra en Italia en la Edad Media: la *via francigena* –Alpes Occidentales– y la *via Teutonica* –Alpes Orientales–, las cuales se juntaban en Montefiascone, a cien kilómetros de Roma, para conducir a los peregrinos “ad limina Beati Petri”.

Dos profesores de Filología Románica de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago López Martínez-Morás y Santiago Gutiérrez García, abordan el

fascinante tema de Camino de Santiago como tema literario, en particular, en el período bajomedieval. En el caso de López Martínez-Morás, éste analiza el poema épico *L'Entrée d'Espagne*, realizado en el Norte de Italia entre 1330 y 1340 por un Anónimo de Padua, y que trata de la liberación del Camino de Santiago por Carlomagno a partir del *Pseudo Turpín*, si bien se aleja de este texto y se centra principalmente en la historia de Roldán (Nájera, Nobles, Pamplona y Roncesvalles), al que hace viajar a Jerusalén para conquistarla. Por su parte, Santiago Gutiérrez, trata uno de los episodios más novelescos del Camino de Santiago: la historia del caballero Suero de Quiñones, quien se dispuso con otros nueve compañeros de armas en el Camino de Santiago, a la altura de Hospital de Órbigo, para enfrentarse con otros caballeros durante los quince días antes y después de la festividad del Apóstol de 1434 (Año Santo Compostelano). Con ello esperaba favorecer la celebración del Año Jubilar así como redimir un voto amoroso. Ésta se convirtió en una de las hazañas más célebres de la vida caballeresca del siglo XV gracias al relato del notario Pedro Rodríguez de Lena (*El Paso Honroso de Suero de Quiñones*). El autor demuestra que se trataba, más bien, de una justa entre las dos facciones políticas de la Castilla del momento: el Condestable, Álvaro de Luna, del cual Suero de Quiñones era seguidor, y, los Infantes de Aragón. La referencia jacobea es, en su opinión, más simbólica que real –la mayoría de los caballeros convocados no eran peregrinos *stricto sensu*–, y funciona sobre todo en el plano ideológico, ya que Santiago se había convertido desde el siglo XII en patrón de caballeros dentro del espíritu de Cruzada contra el Islam (Santiago Matamoros). No obstante, nos sorprende que el autor no mencione que, acabado el torneo, un herido Suero de Quiñones peregrinó a Compostela y donó allí un collar de oro, que se conserva todavía en el cuello del busto de Santiago Alfeo de la capilla de las Reliquias de Santiago de Compostela. Por último, esta segunda sección se cierra con el artículo de Bruno Judic, “La Notion de Chemin de Saint Martin”, en el que se explica el éxito que tuvo, sobre todo, en la alta Edad Media, la peregrinación a Saint-Martin de Tours, y se reconstruyen sus “caminos”, en particular, el denominado “chemin blanc” o *alba via* que coincide, según el autor, con algunos tramos con el Camino de Santiago.

El tercer y último apartado, dedicado a la peregrinación en Asia, engloba tres interesantes y sugerentes ensayos. El primero, de Isaac Donoso, trata del viaje andalusí al Extremo Oriente, en el que La Meca se considera el *axis mundi*, y la lejana India y China son objetos de interés por su atractivo comercial. Además, Asia fue destino de parte de la diáspora andalusí, sobre todo entre el final de la Edad Media y la Edad Moderna, constatándose la presencia de población andalusí en Ormuz y Calcuta. Por su parte, Mattias Heiduk, analiza en su artículo la experiencia de dos occidentales –el fraile y misionario franciscano, William of Rubruk, a mediados del siglo XIII, y George of Hungary, prisionero de los otomanos a finales del siglo XV–, en su encuentro, respectivo, con el monacato budista y la espiritualidad de los derviches, que les demuestra los límites de la expansión de la fe cristiana. Por último,

Andreas Berndt, explica en un artículo fascinante los rituales de la lluvia en el último período del Imperio Chino, en particular, en la árida región de Shanxi, que consistían en “traer el agua” (*qushui*) a través de una “peregrinación” que conectaba el altar del espíritu del dragón del templo del dios de la ciudad y los lugares desde donde el agua se traía.

En resumen, el libro es una importante contribución al estudio de la peregrinación como fenómeno “universal”, desde el punto de vista de la *Global History*, la cual cada vez gana más adeptos en el mundo académico. No cabe duda de que el futuro de nuestros estudios humanísticos –y por extensión del estudio de la peregrinación– tiene que responder a este desafío, con el fin de ser capaces de desarrollar una historia comparada que supere los tediosos y limitados estudios localistas. Éste es el reto pero también el riesgo, pues un análisis de este tipo sólo puede emprenderse desde una adecuada y contrastada base metodológica, tal y como lo hacen los autores de esta publicación.

Manuel Antonio Castiñeiras González

Zwischen Rom und Santiago.
Claudia Alraum, Andreas
Holdonner, Hans-Christian
Lehner, Cornelia Scherer,
Thortsen Schlauwitz, Veronika
Unger (eds.).

Festschrift für Klaus Herbers zum 65. Geburtstag,

Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum, 2016. 474 páginas,
con ilustraciones en b/n y un cuaderno final en color.
ISBN 978-3-89911-239.

La revista *Ad Limina* se complace en dar noticia de la publicación de este volumen-homenaje con motivo de los 65 años del Prof. Klaus Herbers, Catedrático de Historia Medieval de la Universität Erlangen-Nürnberg desde 1998, distinguido miembro del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia y Vicepresidente de la *Deutsche St-Jakobus Gesellschaft*. En su dilatada y fructífera carrera el Prof. Herbers se ha interesado por temas muy variados: la hagiografía –en particular, el culto a Santiago–, la peregrinación y los relatos de los peregrinos, la historia medieval de la Península Ibérica y el Papado en la época carolingia. Aunque en todos ellos ha sabido mostrar su maestría, para nosotros se trata siempre de un autor de referencia en los temas jacobeos por sus numerosas y fundamentales publicaciones dedicadas a esa cuestión, entre las que destacamos las siguientes: *Der Jakobs kult des 12 Jahrhunderts und der “Liber sancti Iacobi”* (Wiesbaden, 1984), *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica* (Pontevedra, 1999), *Jakobsweg* (Munich, 2006), así como la edición latina del *Liber sancti Iacobi*, (Santiago, 1988), con la colaboración de M. Santos Noya. Su obra completa está recogida en las páginas 419-439 de la presente publicación, en la que sus discípulos –y editores del libro–, le dedican también unas hermosas palabras como agradecimiento a su largo magisterio en distintas universidades alemanas (p. 3-9).

Por tratarse de un volumen de temática muy variada, en algunas ocasiones ajena al mundo jacobeo, nos ceñiremos a señalar aquellas contribuciones que más tocan los temas de Santiago y su peregrinación. En todo caso, cabe reconocer que sorprende la gran cantidad de contribuciones –veintiocho trabajos de investigadores alemanes, franceses, españoles e italianos–, que indican lo hondo que ha calado su obra, así como su red de contactos en el mundo académico. Las contribuciones se dividen en cinco grandes apartados –La Península Ibérica en la Edad Media (I); Peregrino y Profecía (II); Santos y santos (III); Papado, Roma y Curia (IV); Biografía y Ciencia (V)–, que responden a los intereses científicos del homenajeado. Por la especial incidencia de la temática jacobea, destacan los apartados segundo y tercero.

En la sección “Peregrino y Profecía” (II), Felicitas Schmieder analiza los mapas bajomedievales y el creciente interés en señalar en ellos la peregrinación a La Meca; Walther L. Bernecker, la literatura de viajes alemana en la Edad Media y primera Edad Moderna; y Hartmut Kugler, el mapa de caminos a Roma de Erhard Etzlaub (1500). Por su parte, Robert Plötz, estudia, en esa misma sección, el sombrero de peregrino de Stephan III Praun de Nuremberg (1572), que, adornado con conchas, bordoncillos y figuras de azabache, fue conservado junto a su capa y su bordón como parte de un conjunto excepcional tras su viaje a Compostela. A partir de ello, el autor se explaya en toda la tradición compostelana de artesanías locales ligadas con el recuerdo de la peregrinación, en especial, en las hermosas piezas de azabache del sombrero. Por último, Peter Rückert, analiza el tema del “falso peregrino” en el Sur de Alemania hacia 1500, que en el contexto de la Reforma será casi “criminalizado”.

Por lo que refiere a la sección dedicada a los santos (III), destaca la contribución realizada por Patrick Henriët, en la cual defiende la hipótesis de la existencia en Compostela de una versión perdida de la traslación de Santiago, anterior a la Epístola del Papa León, a la cual habría tenido acceso el autor (¿Pedro Muñiz?) de la *Vita sancti Isidori* (BHL 4486), escrita en León entre 1185 y 1206. Por su parte, Carola Jäggi nos deleita también con un interesante artículo en el que aborda la función de los santos como acompañantes al viaje al Más Allá, a través del estudio de la presencia de reliquias y objetos apotropaicos en las tumbas.

Somos perfectamente conscientes que el volumen contiene otras tantas valiosas aportaciones de distintos autores que no podemos especificar aquí por lo reducido de nuestra temática jacobea. Por ello, invitamos al lector a redescubrir toda la riqueza y variedad de este merecido homenaje al Prof. Herbers.

Manuel Antonio Castiñeiras González

James D'Emilio (ed.).
*Culture and Society in Medieval
Galicia: A Cultural Crossroads at
the Edge of Europe.*

Leiden: Brill, 2015), XLIII + 1077 pp, 98 colour and b/w plates,
11 maps and 1 table. ISBN 9789004269149

Readers would be forgiven if they approached this volume with a certain amount of trepidation. The work is substantial, in terms both of its sheer size and the weight of its scholarship, encompassing as it does over one thousand pages and comprising no fewer than 23 articles. The index alone occupies an astonishing 114 pages! Yet the faint-hearted should persist, for the book provides an exemplary point of departure for those wishing to explore the social and cultural history of medieval Galicia.

For far too long, Galicia has been “off the map” as far as most European medievalists have been concerned. Just as the Iberian Peninsula as a whole has often found it difficult to engage the attention of so-called “mainstream” historians north of the Pyrenees, otherwise fixated by a supposed European “core region”, so too Galicia has frequently been dismissed by Spanish scholars as a peripheral area, a veritable *finis terrae*, whose society, economy and culture were in many respects archaic, and whose involvement in the major dynamic processes of medieval Iberian development – such as the expansionary campaigns that were waged by the various Christian realms during the Later Middle Ages – was largely negligible. The one element that was thought to have woken Galicia up from its torpor, so to speak, was the pilgrim road to the holy city of Santiago de Compostela, which was believed to have acted as a sort of cultural “super-highway”, facilitating the spread of “European” attitudes and fashions to the conservative, westernmost reaches of the Peninsula. And there have been modern Galician nationalist intellectuals, too, who have enthusiastically embraced the idea that the *gallegos* were a people apart, in some senses utterly disconnected from the other ethnicities and cultures of Iberia. It was with the aim of challenging head-on these tired, reductive attitudes that James D'Emilio set about creating the present work. In order to do so, he recruited a large team of experts, seeking to offer “medievalists, Hispanists, and students of

regional cultures and societies a wide-ranging and interdisciplinary set of studies that introduce the history, culture, and society of Galicia from late antiquity through the thirteenth century, as well as recent scholarship on medieval Galicia, to an English-speaking audience" (xii).

The book is divided into seven principal parts. Part 1, "The Paradox of Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe", comprises a single, overarching essay by Dr D'Emilio, in which he reviews traditional scholarly approaches to Galician history and highlights some of their concerns and shortcomings. This is a wide-ranging and deeply-thought historiographical review, encompassing over one hundred pages, which can be warmly recommended to non-specialists coming to Galician history for the first time.

Part 2, "The Suevic Kingdom: Between Roman Gallaecia and Modern Myth", comprises four articles which examine the shadowy realm that occupied the political vacuum in the north-west of the Peninsula in the aftermath of the collapse of Roman rule. Michael Kulikowski's "The Suevi in Gallaecia: An Introduction" subjects the existing sources – textual, archaeological and numismatic – to critical scrutiny and emphasises the extent to which the Suevic kingdom was shaped by its Roman legacy. The same theme is debated in depth by P. C. Díaz and Luis R. Menéndez-Bueyes, "Gallaecia in Late Antiquity: The Suevic Kingdom and the Rise of Local Powers", Fernando López Sánchez, "The Suevic Kingdom: Why Gallaecia?", and Purificación Ubric, "The Church in the Suevic Kingdom (411-585 AD)". The French historian Lucien Musset memorably declared that "in historical terms nothing very important would have been changed had the Sueves of Spain never existed." Meanwhile, Galician nationalists have hailed it as "the first Kingdom of Galicia". Such distorting perspectives on the past are skilfully avoided here. The articles remind us that a focus on Galician distinctiveness overlooks the extent to which the region was fully enmeshed within the political, economic, cultural and religious networks of the Roman and post-Roman worlds. There was nothing peripheral or introspective about the territory of Gallaecia which the Sueves came to control.

Part 3 addresses Early Medieval Galicia and consists of three papers: Amancio Isla, "The Aristocracy and the Monarchy in Northwest Iberia between the Eighth and the Eleventh Century"; James D'Emilio, "The Charter of Theodenandus: Writing, Ecclesiastical Culture, and Monastic Reform in Tenth-Century Galicia"; and Jeffrey A. Bowman, "From Galicia to the Rhone: Legal Practice in Northern Spain around the Year 1000". The papers highlight the significance of Galicia within the embryonic Astur-Leonese kingdom. Isla's article discusses the extent to which the local aristocracy reinforced its reservoirs of power through close collaboration with the monarchy, although in the late tenth century, when the region came under intense military pressure from al-Andalus, conflict between the two would intensify. D'Emilio takes a single charter, redacted by the scribe Theodenandus at

the monastery of Calvor, to shed light on the monastic culture of the period. Bowman embraces the comparative historical approach championed by the late Pierre Bonnassie, by discussing legal practices in tenth- and early-eleventh century Galicia and Catalonia. Taken together, the three papers emphasise to the reader that far from being an exceptional, introspective backwater, early medieval Galicia was a dynamic part of the emerging Astur-Leonese kingdom and had much in common with other developing regions of non-Carolingian Europe.

In Part 4, the place of Galicia within the burgeoning medieval kingdom of Castile-León during the Central Middle Ages is addressed by three articles: Ermelindo Portela, "The Making of Galicia in Feudal Spain (1065-1157)"; Emma Falque, "Galicia and the Galicians in the Latin Chronicles of the Twelfth and Thirteenth Centuries"; and Francisco Javier Pérez Rodríguez, "The Kingdom of Galicia and the Monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries". While it is true that the territory that now encompasses modern Galicia was sundered from ancient Gallaecia by the emergence of the Kingdom of Portugal in the early twelfth century, and that an independent Galician kingdom under García I (1065-71) proved notably short-lived, Galicia was by no means marginalised during this period. Under Fernando II (1157-88) and Alonso IX (1188-1230), in particular, the region remained at the heart of politics. And Pérez Rodríguez argues that even during the period of the "great leap forward" to the Guadalquivir valley during the reign of Fernando III (1230-52), when the royal court visited the region only rarely, Galician interests were by no means as neglected as has often been supposed.

In Part 5, the pilgrimage to Santiago de Compostela and its extraordinary cultural legacy take centre-stage, with no fewer than eight studies: Thomas Deswarte, "St James in Galicia (c. 500-1300): Rivalries in Heaven and on Earth"; Adeline Rucquoi, "Compostela: A Cultural Center from the Tenth to the Twelfth Century"; John Williams († 2015), "The Tomb of St. James: Coming to Terms with History and Tradition"; Henrik Karge, "The European Architecture of Church Reform in Galicia: The Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela"; Manuel Castiñeiras, "The Topography of Images in Santiago Cathedral: Monks, Pilgrims, Bishops, and the Road to Paradise"; Rocío Sánchez Ameijeiras, "Dreams of Kings and Buildings: Visual and Literary Culture in Galicia (1157-1230)"; Ana Suárez González, "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Starting Point"; and Melissa R. Katz, "A Convent for *La Sabia*: Violante of Aragón and the *Clarisas* of Allariz". As they shift their focus from text to image to stone, the articles make plain the extent to which the cult of St James and the pilgrimage to Compostela encouraged Galicia to engage with the wider world and embrace some of the most dynamic currents of international culture at that time. Yet, at the same time, they remind us that Compostela was by no means a passive recipient of external artistic impulses, but rather a magnet for foreign talent and "a prolific laboratory for innovative ideas that might be fully realized at far-off sites" (467).

In Part 6, three studies briefly address the language and literary culture of Galicia. Roger Wright, "Galician Before 1250", argues that Galician only became a distinct form of Romance from the late thirteenth century. Galicia's rich literary tradition is addressed by William D. Paden's "On the Music of Galician-Portuguese Secular Lyric: Sources, Genres, Performance", in which he compares the poetic output of Martín Codax and King Dinis of Portugal and questions the traditional division of the *cancioneiros* between *cantigas de amigo* and *cantigas de amor*. For her part, Amélia P. Hutchinson, "Making Poetry, Making Waves: The Galician-Portuguese Sea Lyric" highlights the significance of the various *cantigas* which reference the sea or maritime life more broadly.

Part 7 comprises a single article by Ramón Villares, "The Middle Ages in the Construction of Galician National Identity", which assesses the influence of medieval Galicia on modern Galician political and cultural discourse. This is followed by an Epilogue, in which James D'Emilio maps out some "Future Directions in the Study of Galicia". Among other things, he urges scholars of Galician history to engage in more systematic dialogue with historians of other countries and regions, not least with Portugal, and extols the comparative approach to historical study. He also encourages the scholarly community to collaborate more widely in the publication – through digital media – of an ever wider range of shared textual and artistic sources, which would help to lay the foundation for "a new history of medieval Galicia" (956).

Even in such a long book, it is hardly surprising that there are a number of gaps. It is striking, for example, that economic matters or the role of Galician women receive only limited attention, while the papers devoted to Galicia's rich literary heritage, for all their merits, cannot hope to do the topic full justice, given the limits on space. For all that, this wide-ranging and engaging collection of essays undoubtedly achieves its wider purpose. The reader is reminded, time and again, through a multiplicity of case studies, that despite Galicia's geographical situation on the periphery of Europe, it was certainly no backwater, but a dynamic region of political, cultural and economic exchange throughout the medieval period.

As anyone who has had the responsibility of putting together a collection of essays can confirm, the role of editor can be a desperately frustrating one. However, it is impossible to overestimate the sheer size of the editorial task that James D'Emilio took on when he embarked on this project, whose roots lay in a number of sessions that were held at the 41st International Congress on Medieval Studies (Western Michigan University, Kalamazoo) back in 2006. Enlisting the co-operation of such a large international team of contributors and keeping the project on track over a period of several years has been a major achievement in itself. To complicate matters even further, Dr D'Emilio nobly took it upon himself to translate several of the contributions into English. Compiling the index, which is itself an outstanding research tool for those approaching Galician history for the first time, must have

been time-consuming in the extreme. Scholars and students of Medieval Iberia, particularly in the English-speaking world, should therefore all salute this remarkable editorial feat. As Dr D'Emilio himself states, his objective was to bring into being “a book that exceeds the sum of its parts and leads readers to still larger troves of sources and scholarship” (xiii). In this respect, he and his collaborators have emphatically succeeded; this is a volume whose influence will be felt for many years to come. Galicia is now firmly “on the map”, where it belongs.

Simon Barton

Bern Nicolai, Klaus Rheidt (eds.), *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive.*

Peter Lang. Berna, 2015. 430 p. Con numerosas ilustraciones
b/n, planos y secciones en color. ISBN: 978-3034314299

Bajo el prometedor título, *Santiago de Compostela. Arquitectura de peregrinación y representaciones iconológicas desde una nueva perspectiva*, sus editores –Bernd Nicolai y Klaus Rheidt– afrontan como tema central del presente volumen la arquitectura de la catedral de Santiago y sus construcciones anejas. El tema, como es bien sabido, tiene detrás de sí una larga tradición historiográfica, en la que destacan las conocidas obras de Antonio López Ferreiro (1898-1909), y Kenneth John Conant (1926), así como los trabajos fundamentales de John Williams y Serafín Moralejo Álvarez. A ello hay que añadir también un sinfín de contribuciones de otros autores, entre los que cabe mencionar a Manuel Chamoso Lamas, Ramón Otero Tuñez, José Guerra Campos, Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Fernando López Alsina, James d’Emilio, Paula Gerson, Manuel Núñez (*et alia*), Manuel Castiñeiras y Victoriano Nodar Fernández.

La historia de la basílica de Santiago el Mayor empezó con la construcción de una primitiva iglesia párvula sobre una pequeña sepultura bajo el rey asturiano Alfonso II el Casto. Dicha edificación experimentó una primera ampliación bajo Alfonso III, pero ésta fue, según la tradición, destruida en el año 997 –a excepción de la tumba apostólica –, por el moro Almanzor (al-Mansur). Más tarde la construcción se rehízo y, a partir de 1078, la iglesia experimentó un grandioso renacimiento a través de los obispos Diego Peláez (1075-1088) y Diego Gelmírez, el cual primero actuó como administrador de la sede (1096-1100), luego como obispo (1100-1120) y, finalmente, como arzobispo († 1140). En el año 1112 se pudo finalmente derribar definitivamente la iglesia prerrománica y, con ella, todo vestigio visible de la basílica primitiva. Posteriormente, la realización del Pórtico de la Gloria (1168-1211), acabó por culminar, en la parte occidental, la larga construcción de la obra.

No obstante, tanto las fechas como las partes del edificio ligadas a ellas han sido objeto siempre de profundos debates y controversias. En particular, cabe destacar, por su anticipación con respecto a la obra objeto de esta reseña y su carácter pionero, la publicación en 1992 del coloquio que tuvo lugar en Pittsburgh (EEUU), entre el

3 y el 5 de noviembre de 1988, bajo la dirección de John Williams y Alison Stones: *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*. De ella quisiera destacar, por su gran interés, las aportaciones de Theodor Hauschild (“Archeology and the Tomb of Saint James”), James D’Emilio (“The Building and the Building’s Guide”), Serafín Moralejo Álvarez (“The *Codex Calixtinus* as an Art-Historical Source”) y Marilyn Stokstad (“Comments on the *Codex Calixtinus* as Art-Historical Source”)¹. Antes, en julio de 1982, se había celebrado con motivo del Año Santo 1982 un pequeño coloquio en Santiago de Compostela, cuyo tema era la relación entre peregrinación, arquitectura e iconografía. Sus resultados (textos de Robert Plötz, John Williams, José Carlos Valle Pérez y José Manuel García Iglesias) fueron publicados, posteriormente, en la revista *Compostellanum*, número 3-4 (1984), p. 230-395.

En el *prefatio* de la presente publicación (p. 9-11), Bernd Nicolai y Klaus Rheidt presentan esta obra como el resultado de un “nuevo apogeo” de las investigaciones sobre la catedral en el siglo XXI. De hecho, el volumen busca dar a conocer los trabajos llevados a cabo conjuntamente, bajo su dirección, por científicos y estudiantes de la Universidades de Berna y Cottbus, así como de la Escuela Técnica Superior RheinMain en Wiesbaden, con el objetivo de innovar en el conocimiento de la historia constructiva del monumento y de sus partes anexas. Dichas investigaciones, iniciadas en el año 2004, fueron presentadas en el congreso de Berna en marzo de 2010 ante otros especialistas, con el objetivo de fomentar un debate internacional productivo. El resultado del mismo está en el presente libro –en realidad, las actas del citado congreso de Berna–, en el que se pueden leer los extensos trabajos del equipo de Nicolai-Rheidt, junto con los de otros estudiosos de la materia procedentes de España, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Francia y Suiza.

El volumen se divide en tres ejes temáticos principales: primero, la posición de la catedral de Santiago de Compostela dentro de la “arquitectura” de los así llamados “Camino de peregrinación”; segundo, la exposición de la nueva interpretación de la historia de la arquitectura y decoración del edificio; y, finalmente, el papel de Santiago de Compostela en el intercambio cultural ente el Norte de España, Francia e Italia. Sus resultados, aunque controvertidos desde el momento mismo del congreso, han de ser considerados un excitante punto de partida para abrir nuevos caminos en la investigación sobre la catedral de Santiago de Compostela, y con ello reclamar su posición sobresaliente en la historia de arte y de la arquitectura. Los editores reconocen, en este sentido, que todavía quedan muchas preguntas abiertas.

La primera parte –*Santiago y los caminos de peregrinación-Construcciones y testimonios escritos desde una nueva perspectiva*– se abre con el artículo de Miguel Taín Guzmán

1 *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, eds. John WILLIAMS y Alison STONES, Tübingen, 1992 (*Jakobus-Studien*, t. 3, ed. Klaus HERBERS y Robert PLÖTZ), passim. Cfr. también Robert PLÖTZ: “Die Entdeckung des Grabes des Apostels Jakobus in Galicien”, en *Jakobus in Franken. Unterwegs im Zeichen der Muschel*, ed. Klaus-D. KNIFFKI, Würzburg, 1992, p. 15-21, con el apartado “Die Archäologie des Apostelgrabes” en p. 20 y ss.

(Universidade de Santiago) “*Imagines Cathedralis Compostellanae: The Mediaeval Basilica in the Drawing of the Obradoiro Square by the Canon José de Vega y Verdugo (1657)*” (p. 15-29), en el que se analiza, en detalle, el manuscrito del Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, titulado *Memoria sobre obras en la Catedral de Santiago* (redactado entre 1656 y 1657), realizado por el joven canónigo José de Vega y Verdugo, en donde éste desarrollaba sus ideas para la renovación de la basílica románica de Santiago. La obra, por estar acompañada de dibujos, resulta valiosísima para entender el estado de la catedral románica en 1657, anterior a la era de su gran transformación barroca. El autor se detiene especialmente en el análisis de la primitiva fachada del Obradoiro y señala la intervención realizada por el picapedrero Martín de Blas en 1520, que alteró ya entonces su aspecto medieval. Por su parte, Paula Gerson (The Florida State University, U.S.A) –“*De qualitate aecclisiae: Architectural Description in the Pilgrim’s Guide to Santiago de Compostela*” (p. 31-41)– analiza, una vez más, la cuestión de la denominada “Guía” del Liber V del *Codex Calixtinus* y su controvertida autoría, falsamente atribuida desde el siglo XIX a Aimery Picaud. Según Gerson, el anónimo autor de la descripción, no tenía nada ver con la profesión de picapedrero o arquitecto, pero fue capaz de ofrecer una novedosa descripción de la arquitectura de la catedral, sin parangón hasta entonces, pues en ella se engloban jugosos comentarios tanto de elementos arquitectónicos como escultóricos. Se trata, de hecho, de un discurso muy bien articulado, en el que se introduce, por primera vez, una descripción de la arquitectura eclesial como metáfora del cuerpo humano. En la descripción del monumento se da, además, una información muy vívida, casi obtenida a pie de obra, que hace suponer que el autor tuvo acceso a las personas que construían el monumento, si bien éste no pertenecía a su clase. Por su parte, Jens Ruffer (Universität Bern) –“*Die Capella episcopalis*”– *Überlegungen zur topographischen Lage der Privatkapelle von Erzbischof Gelmírez*, p. 43-53/*La Capella episcopalis* –Consideraciones sobre la situación topográfica de la capilla particular del arzobispo Gelmírez”– aborda la cuestión de los dos nuevos proyectos emprendidos por Diego Gelmírez tras ser nombrado arzobispo (1120): la edificación de un nuevo palacio obispal, así como de una capilla particular para sí mismo. En su estudio, Ruffer se lamenta del hecho de que este palacio de dos pisos carezca de una investigación arqueológica de su arquitectura, para pasar a centrarse en el tema de la capilla episcopal para la cual tan solo existen testimonios literarios, tanto en la *Historia Compostellana* (II, 25) como en el Liber V del *Codex Calixtinus*. Ruffer (p. 47) propone para ésta una situación al occidente del brazo norte del crucero, que difiere de la dada por otros investigadores como Karen Rose Mathews² y Manuel Castiñeiras³, que asientan los altares citados en las fuentes en la tribuna sobre la “Porta

2 Karen Rose MATHEW, “*They wished to destroy the Temple of God*”. *Responses to Diego Gelmírez’s Cathedral Construction in Santiago de Compostela, 1100-1140*, University of Chicago, Illinois 1995, p. 129s. y nota 113.

3 Manuel CASTIÑEIRAS, “*Didacus Gelmirus, Patron of the Arts. Compostela’s long journey: from the periphery to*

Francigena”; otros, en cambio, intentan localizar hipotéticamente la capilla entre el eje transversal norte y el palacio episcopal, sobre una puerta que posibilitaba en su tiempo la entrada al patio entre iglesia y palacio. Según Ruffer, resulta imposible fijar su posición solo en base a las fuentes literarias, y por lo tanto su solución estaría en una futura exploración arqueológica del palacio episcopal. Por último, Belén M^a Castro Fernandez (Universidad de Santiago) dedica un interesante capítulo, titulado “Frenesí jacobeo y restauración monumental. La catedral de Santiago de Compostela a mediados del siglo XX” (p. 55-69), a analizar el programa “estrella” (p. 68) de la restauración monumental de la catedral de Santiago llevada a cabo por los arquitectos Menéndez Pidal y Pons-Sorolla durante el siglo XX para recuperar la identidad medieval de la catedral la misma. Su objetivo era, según la autora, fomentar la “revitalización” de la peregrinación y el turismo a Santiago en la mitad del siglo XX, sobre todo con motivo de las celebraciones de los Años Santos de 1954 y 1965, en los que pretendía impulsar las peregrinaciones “laicas”; un término, sin embargo, moderno que no se puede aplicar, en mi opinión, a ese fenómeno⁴. Sin embargo, la autora tiene razón cuando dice: “El [fenómeno] Camino de Santiago se convierte en instrumento de nacionalización y de construcción simbólica del Nuevo Régimen (de Francisco Franco), con significados y referentes históricos. [...] Estado e Iglesia se apoyan entre sí” (p. 55). Sorprendente, por su dimensión, la parcial *desbarroquización* de aquellos tiempos. De hecho, el cardenal Fernando Quiroga y Palacios († 1971) intentó, y eso queda destacado por Belén Castro de manera convincente, resucitar la identidad medieval de la basílica. Sobre esa base se crearon acciones posteriores, como la de recuperar el coro capitular medieval del Maestro Mateo (foto 8 de la reconstrucción parcial del Museo de la Catedral, en p. 270 de la obra presente), el cual estaba parcialmente reconstruido en la exposición de Europalia (*Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, Bruselas, 1985), el descubrimiento y restauración de cubiertas pétreas o la intervención *medievalizante* del conjunto de la Corticela, de la que hace un análisis ejemplar. En resumen, para entender todas estas acciones, me remito a las palabras de Belén Castro: “No se trata, en definitiva, de una restauración que falsifica el carácter documental de la catedral compostelana, ni que suprima etapas subyacentes, sino que elimina elementos que ofrecen poco interés para realzar aquellos que le conceden su significación y caracterización original: el hecho de ser una iglesia de peregrinación. Buscar la reintegración de

the centre of Romanesque art, Manuel CASTIÑEIRAS (ed.), *Compostela and Europe. The Story of Diego Gelmírez*, Milán, 2010, p. 59-61.

4 Debido a circunstancias históricas en el marco europeo, las peregrinaciones *ad limina Beati Jacobi* habían disminuido considerablemente a finales del primer tercio del siglo XIX, y con ellas la infraestructura caritativa necesaria para atender al peregrino. De los países ultrapirenaicos, solamente los franceses mantuvieron, de manera reducida, la costumbre de ir a Santiago. Yo mismo estuve en Santiago en el mes de agosto del año 1967 y entonces no había rasgo alguno de peregrinos allí. Aún en el Año Santo 1971 se podía considerar la *peregrinatio* como un asunto exclusivamente español. Solo a partir de mediados de los años 80 del siglo pasado los peregrinos volvieron a echarse de nuevo a los caminos en un número considerable.

este ambiente medieval se encuadra en el complejo proceso de instrumentalización ideológica y afianzamiento espiritual del fenómeno jacobeo, ocurrido a partir de los años cincuenta” (p. 69).

La segunda parte del libro *-La catedral de Santiago desde una nueva perspectiva-* se abre con el artículo de John William (University of Pittsburgh) († 2015) “The Mysteries of Santiago” (p. 73-87), en el que el autor aborda el problema de la tumba apostólica desde tiempos asturianos a Gelmírez, cuya imagen actual se debe, en realidad, a la intervención del canónigo Antonio López Ferreiro a finales del siglo XIX, y señala la dificultad de ofrecer una situación satisfactoria. Por su parte, John Dagenais, J. Suárez Otero, J. Williams e Itay Zaharovits presentan un estudio sobre la reconstrucción medieval –“real time 3-D virtual reality model”– de la catedral románica de Santiago a partir de un proyecto de la Universidad de California (UCLA) (“New Perspectives on the Romanesque Cathedral of Santiago de Compostela”, p. 73-87). Éste fue iniciado en el año 2000, con la finalidad de reconstruir la entera catedral románica en su estado “original” para el jubileo de su consagración hace 800 años (día 3 de abril de 1211). Tras acabar una primera fase en 2005, a partir de entonces completaron parte de los elementos de su arquitectura, en especial, la reconstrucción de la fachada románica occidental. Para la ambientación de los alrededores urbanos contaron con la colaboración del profesor de la Universidad de Santiago, Fernando López Alsina, y para el resto de los detalles se sirvieron de las fuentes clásicas: *Codex Calixtinus* e *Historia Compostellana*. En palabras de John Dagenais, “nuestro sueño es tener un maquetalaboratorio abierta a todo investigador”, sin embargo, en ella echamos en falta la incorporación de elementos sensoriales de la experiencia de la peregrinación, como la *haptic perception*, o fenómenos estrictamente particulares de misma, como el célebre botafumeiro.

Por su parte Klaus Rheidt (Universität Cottbus-Senftenberg) (“Neue Forschungen zur Baugeschichte der Kathedrale von Santiago de Compostela – bauliche Entwicklung und Bauphasen des Langhauses”, p. 103-133), realiza un meticuloso y extenso análisis de la construcción del cuerpo de la nave de la catedral de Santiago, con una novedosa propuesta de una progresión de sus obras del Oeste al Este, avanzando así la fecha de las torres a los tiempos de Cresconio y Diego Peláez. Además, según el autor, la construcción de la fachada occidental se inició en la primera mitad del siglo XII. Ello explicaría que la célebre descripción del libro V del *Códice Calixtino* debería haberse originado entre 1143 y 1165. La historia de construcción muestra igualmente que a pesar de ciertos cambios de proyecto, el edificio se realizó de modo aditivo siguiendo siempre un concepto muy bien pensado y definido de antemano. Por su parte, Anke Wunderwald (Universität Cottbus-Senftenberg) (“Die Kapitelle im Langhaus der Kathedrale von Santiago de Compostela”, p. 135-153), manifiesta que hasta ahora no existe ningún estudio global de los numerosos capiteles del cuerpo de la nave de la catedral de Santiago, cuya realización divide en una serie de fases

coincidentes con las propuestas por Rheidt. En su análisis, la autora discrepa de las investigaciones de Serafín Moralejo Álvarez y James D'Emilio sobre el problema de la inscripción del capitel de la tribuna de la nave lateral norte "GVDESTEO", que para ella habría mandado realizar el arzobispo Pedro Gudestéiz (1167-1171), en memoria de su antecesor y mártir, Gudesteo (1067-1069), por el parecido entre sus nombres (p. 147-148). A su vez, Corinna Rohn, profesora del *Politechnikum* de Wiesbaden ("Die Choranlage unter Peláez und Gelmírez – Bau und Planungsabschnitte", p. 155-169), aborda el tema de la elevación del deambulatorio y la capilla mayor, en la que se ofrece una nueva secuencia de la construcción de las capillas radiales, muros y tribuna. Así, atribuye a Diego Peláez tanto la capilla de San Salvador como la totalidad del deambulatorio; a Gelmírez, como administrador de la sede, la construcción de la galería superior, la bóveda de la capilla mayor y la pared superior; y, finalmente, antes de 1120, en la fase de Gelmírez como obispo, la juntura de la capilla mayor (presbiterio) con las naves laterales y su bóveda. En el otro extremo del edificio, Christabel Watson (University of Warwick) ("New Thoughts on the West Crypt of Santiago de Compostela", p. 171-183), debate, una vez más, la controvertida cuestión de la autoría de la construcción de la cripta occidental, que ella atribuye al período de Diego Gelmírez. En su particular lectura de la inscripción de los dinteles del Pórtico de la Gloria, la autora dice que Mateo empezó su construcción poniendo piedras sobre piedras ya existentes. No obstante, Watson no pone en duda que Mateo también intervino en la cripta occidental, si bien a partir de una estructura gelmiriana, una idea que concuerda con la tesis fundamental defendida en el proyecto desarrollado por las universidades de Cottbus y Berna. En este sentido, Annette Münchmeyer (Universität Cottbus- Senftenberg) ("Der Westbau von Santiago de Compostela. Die Entwicklung einer relativen Bauchronologie für die Westkrypta", pp. 185-197) plantea un estudio sobre la arquitectura de la cripta, en el que describe sus diversos elementos y reconstruye la historia de su construcción. Menciona, así, una primera fase que formaría parte del proyecto de la supuesta "catedral" de Cresconio y que no llegó a realizarse. Seguidamente, se habría optado por la apertura de la cripta hacia el oeste para poder utilizar el espacio disponible y colocar sobre ella una fachada occidental-nártex entre las torres. Finalmente, entre 1150 y 1168 el espacio fue abovedado con nervios. Por su parte, Elizabeth Váldez del Álamo (Montclair State University) ("The Populated Porch: Figures and Foliage in Spanish Sculpture before the Pórtico de la Gloria", p. 199-211) aborda el tema de la rica decoración del Pórtico de la Gloria, con toda su serie de figuras en altorrelieve, ornamentos florales y estatuas-columna, que, en su opinión, buscaba impresionar al espectador y hacer vívidas las palabras de Cristo: "Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo" (Jn 10, 9). En su concepción, contaron mucho las experiencias previas de los portales sur y norte de la catedral, también magnífica y exuberantemente decorados. No obstante, en el Pórtico se encuentra un nuevo repertorio propio de los años 1160-1170 que buscaba que la arquitectura pareciese "viva", y sobre todo, que el hombre que por ella entrase

se sintiese parte de la comunidad cristiana en el templo del santo Dios, siguiendo las palabras de Pablo (Ef. 2, 20).

En el caso del artículo de Bernd Nicolai (Universität Bern), (“From Transfiguration to Parousia. Examining the Development of the West Portal of the Cathedral of Santiago de Compostela”, p. 213-233), el autor intenta superar la visión de una serie de investigadores que hasta ahora han expresado sus dudas sobre una conclusión de las de las partes occidentales de la iglesia hacia 1140. De hecho, a partir del desarrollo de su proyecto, existen ahora una serie de argumentos a favor de la existencia de una construcción anterior a la del Maestro Mateo. Se presentan así dos fases para el portal occidental, una primera entre el período comprendido entre 1120 y 1140, es decir, antes de que la cripta fuese abovedada con nervios. El tema central de esta puerta sería el de la Transfiguración, pues con esta escena se pretendía exaltar las pretensiones de Gelmírez de declarar Santiago como sede apostólica, a la altura de Roma y Éfeso, tras su nombramiento como arzobispo en 1120. Con este primer Pórtico –algunas de cuyas piezas fueron posteriormente reutilizadas en Platerías–, además de reclamar su primacía en la Iglesia española, Gelmírez quería también hacer patente su idea de convertir la catedral en el nuevo panteón real, un proyecto frustrado por sus desavenencias posteriores con Alfonso VII. No obstante, años más tarde, el Maestro Mateo intervendrá en la fachada en nuevo contexto, marcado por el explícito apoyo del nuevo monarca, Fernando II, a la sede compostelana, y la instauración allí del panteón real. De ahí, que el eje de la entrada central esté presidida por el Cristo Rey de la Parousía así como por la figura de Santiago como patrón regio. De hecho, el Apóstol está sentado en el trono del reino de León, que no es sino una cita explícita a Compostela como *sedes apostolica* y *caput [capital] regni*. Por su parte, Peter Cornelius Claussen (Universität Zürich) (“Zu Mateo und seiner Inschrift am Pórtico de la Gloria”, p. 235-251), aborda las leyendas relativas al ‘Santo dos Croques’, identificada popularmente como un retrato el Maestro Mateo, así como el perfil de éste como arquitecto responsable de la obra, como hace explícita la inscripción del dintel, a la que el autor dedica un largo y novedoso comentario. Por su parte, Sarah Keller (Universität Bern) (“Laster, Feindbild und der polylobe Bogen: Die Kathedrale von Santiago und der Islam”, p. 253-267) analiza la serie de elementos arquitectónicos de raíz islámica de la catedral de Santiago, en particular, el uso del arco polilobulado, que se encuentra en distintas partes del edificio (coronamientos de la capilla mayor y de la fachada de Platerías), que remiten a los ejemplos de la Alcazaba de Málaga o la Gran Mezquita de Kairouan (Túnez). Dichos elementos habría que interpretarlos en el contexto de la Reconquista española, el papel de Santiago como protector de la misma contra el Islam, y su papel central en la cristiandad europea. De la misma manera, en opinión de la autora, habría que leer la serie de esculturas y relieves de contenido no bíblico –Exhibicionistas, Mujer que enseña su vagina, Mujer de la Calavera, Sirena y Centauro, etc.– que pueblan la decoración de la catedral, y que expresarían un claro sentido islamófobo, de

ridiculización moral del enemigo, en relación con los escritos de *Paulus Alvarus* († ca. 862), uno de los “mártires de Córdoba”. La autora también lee, desde este punto de vista, el Infierno del Pórtico de la Gloria, que, en su opinión, deriva de la tradición islámica de los hádices.

Finalmente, Katrin Kaufmann (Univesität Bern) (“Trascoro oder Hallenlettner? – Zum mittelalterlichen Lettner der Kathedrale von Santiago de Compostela”, pp. 269-275), plantea la pregunta de la primitiva articulación del coro medieval de la catedral de Compostela. Como es bien sabido, en 1990 Ramón Otero Túñez y Ramón Yzquierdo Perrín publicaron, por primera vez, una propuesta para su reconstrucción, partiendo de las piezas existentes tras su sustitución en el siglo XVII, así como de algunas experiencias previas, como la restitución de tres sillas para la exposición de Europalia en 1985 (*1000 Ans de Pèlerinage Européen*).⁵ Actualmente, la reconstrucción de 17 sillas de coro, por parte de estos autores, puede ser contemplada por el visitante en el Museo de la Catedral, si bien dicha propuesta ha sido criticada desde el principio por autores como M.C. Díaz y Díaz, José Filgeira Valverde, Eugenio Romero Pose, Paolo Caucci von Saucken o yo mismo. De hecho, según Katrin Kaufmann, la destrucción del coro en el siglo XVII y la carencia de todas sus piezas, hace muy difícil llevar a cabo una reconstrucción fiable. Además, según la autora, es necesario plantearse de que tipo de coro hablamos, ya que el coro con hall propuesto por Túñez e Yzquierdo no tiene en España ningún ejemplo parecido. De ahí, que resulte más plausible hablar de un trascoro-puerta que cerrase el coro en su parte occidental, pues éste responde a la tipología más antigua conservada en España, según la clasificación Jesús Rivas Carmona.⁶ En opinión de Katrin Kaufmann, nuevas excavaciones debajo de las escaleras del Obradoiro darían lugar a nuevos hallazgos que ayudarían a completar el conocimiento de la estructura original del coro.

Por lo que respecta a la parte final –*Santiago en el contexto del arte y de la arquitectura románica de España y Francia*–, ésta se inicia con un estudio de los profesores de la Universidad de León, M^a. Victoria Herráez, M^a. Concepción Cosmen y Manuel Valdés, dedicado a “La escultura de San Isidoro de León y su relación con otros talleres del Camino”, (p. 279-295). En él se propone, entre otros, una datación del Panteón Real a partir el año 1080, o la relación privilegiada con talleres tolosanos de los maestros canteros de los capiteles de la iglesia de San Isidoro. Por último, los autores señalan que las puertas de Cordero, del transepto norte y del Perdón hubieron de terminarse antes de 1112, fecha de los desórdenes acaecidos por las desavenencias entre Urraca de Castilla y Alfonso el Batallador. Con estas cronologías se pretende defender

5 Ramón OTERO TUÑEZ, Ramón YZQUIERDO PERRÍN, “Reconstruction de trois stalles de Choer”, *Europalia 85. Catálogo de la Exposición*, Bruselas, 1985, p. 219-224.

6 Jesús RIVAS CARMONA: *Los trascoros de las catedrales españolas: estudio de una tipología arquitectónica*, Murcia, 1994, p. 58-60.

que la obra leonesa no puede ponerse como subsidiaria de la compostelana, con la que, sin embargo, reconocen vínculos en el llamado Maestro de la Puerta del Perdón. En el caso de Claudia Rückert (Heinrich-Heine-Universität Dusseldorf) (“Der Pórtico de la Gloria im Beziehungsgeflecht der nordspanischen Kultur”, p. 297-311), ésta data la terminación del Pórtico de la Gloria hacia 1188, tal y como indica la inscripción del dintel, lo que está en contradicción con la idea de Bernd Nicolai y Klaus Rheidt, que opinan que sus obras se hubiesen acabado más tarde de esa fecha. Según la autora, el rey Fernando II tenía planes de renovar el portal occidental con un programa centrado en la idea de un portal propio de un panteón dinástico, el cual estaría ubicado en la cripta o “catedral vieja”. Así, en 1158, se llamó *rex hispaniae* y fundó en 1170/71, junto con el arzobispo de Santiago, Pedro Gudestéiz, la Orden de los Caballeros de Santiago, lo que explica el protagonismo dado a Santiago en el parteluz. Rückert considera a la iglesia de la abadía de Saint-Denis como el modelo ideológico de este nuevo portal. No obstante, la autora señala las vinculaciones de su escultura con ejemplos precedentes del Norte de España, como el portal septentrional de San Miguel de Estella, o la ermita de Santa Catalina de Azcona cerca de Estella. Concluye Rückert su trabajo para afirmar que el Pórtico de la Gloria representa, por sus dimensiones, la obra cumbre del lenguaje románico tardío en el Norte de España.

Por otra parte, Quitterie Cazes (Université de Toulouse-Jean Jaurès) (“L’architecture de Saint-Sernin de Toulouse et ses liens avec Saint-Jacques de Compostelle”, p. 313-325), trata de las “relaciones de parentesco” entre la basílica Saint-Saturnin de Toulouse y la catedral de Santiago de Compostela, en los que encontramos el mismo modelo de cabecera con deambulatorio, de capillas radiales y sistema de abovedamiento, así como otros rasgos, como el uso de las puertas bíforas o de óculos sobre las grandes ventanas del deambulatorio. No obstante, resulta igualmente obvia la existencia de toda una serie de diferencias significativas que indican la acción de dos arquitectos bien diferentes, y que se pone de manifiesto, por ejemplo, en el espacio abovedado sobre el deambulatorio, mucho más amplio en Santiago que en Toulouse. El clásico tema “Cluny und Santiago” (p. 327-342) es tratado por Kristina Krüger (Universität Heidelberg) (p. 327-343), que niega, en principio, cualquier vinculación artística o arquitectónica entre la catedral de Santiago y la iglesia abacial de Cluny III, si bien reconoce tanto en el tímpano del Pórtico de la Gloria como en la supuesta capilla alta sobre su tribuna un cierto eco de las galileas borgoñonas. Por su parte, Henrik Karge (Universität Dresden) (“Grabkult der heiligen und apostolischen Konkurrenz. Pilgerkirchen im aquitanischen Kulturraum als Modelle für Santiago”, p. 345-361) critica el uso del término “iglesia de peregrinación”, pero reconoce la gran similitud entre la arquitectura de la catedral de Santiago y una serie de edificios de la región de Aquitania, donde existía una densa red de sepulcros de santos albergados en importantes construcciones. No obstante, admite que el escenario del altar mayor realizado durante los tiempos de Diego Gelmírez en Santiago remite

directamente al de San Pedro de Roma. A su vez, Andreas Hartmann-Virnisch y Heike Hansen (Université d'Aix-Marseille/CNRS) ("Saint-Trophime in Arles und Saint-Gilles-du-Gard. Neuere und aktuelle archäologische Forschungen zu den romanischen Kirchenbauten und ihren Skulpturenfassaden an der provençalischen *Via Egidiana*", p. 363-383) analizan la historia de la construcción de los grandes portales figurados de Saint-Trophime en Arles y Saint-Gilles-du-Gard, en la llamada *Via Egidiana* provenzal, y los comparan con algunos problemas crono-constructivos e ideológicos de la catedral de Santiago de Compostela. En todos los casos se trata de inmensas fachadas esculpturadas que suponen una manifestación de un orgullo desmesurado de autorepresentación monumental, para la gloria de los santos allí venerados y la atracción de visitantes. Todas ellas, además, suponen una alteración de un edificio precedente, y constituyen una respuesta tardía a las grandes fachadas borgoñonas, del Suroeste francés y del gótico temprano de la Île-de-France.

Manuel Castiñeiras (Universitat Autònoma de Barcelona) revisita en su trabajo "Santiago - Rome - Jerusalem: Old Issues, New Proposals" (p. 385-407) las viejas tesis de Arthur Kingsley Porter de que habría que entender la escultura románica como el fruto de una red internacional de intercambios, fundamentada en las vías de peregrinación, las cuales habrían propiciado una cadena de viajes, contactos e influencias recíprocas. En opinión del autor, en vez de subrayar el papel activo de las vías y de los movimientos de artistas, habría que recuperar la importancia de los patronos de las artes y sus inquietudes para comprender ciertos fenómenos. Éste es el caso, por ejemplo, de Diego Gelmírez y los viajes que realizó en 1100 y 1105 por los caminos de Francia e Italia, en los cuales probablemente reclutó algún artista, y se tomaron notas de lugares y monumentos, o de otros viajes posteriores de canónigos compostelanos, o miembros de la nobleza gallega, tanto a Apulia como a Jerusalén. El *paradisus* de la Puerta Francigena (1101-1111), el estilo del Maestro de la Puerta Francigena, las columnas entorchadas con *putti* vendimiadores, la *confessio* de la Magdalena, el mobiliario del altar mayor o las acróteras de las capillas de San Juan y Santa Fe son una muestra de esa cultura internacional viajera protagonizada por Gelmírez y su *entourage*. Por último, la fama alcanzada por el monumento compostelano como centro de peregrinación, gracias a la acción de Gelmírez, se convertirá en un modelo de prestigio a la hora de la remodelación del Santo Sepulcro de Jerusalén durante la época cruzada. Por su parte, Horst Bredekamp y Stefan Trinks (Humboldt-Universität Berlin) ("Das Prinzip der Junktio. Antike Zeitzeugenschaft vom Fernando-Kreuz bis zum Pórtico de la Gloria", p. 409-423) proponen a partir del análisis de una serie de ejemplos, entre los que destaca la Cruz de Fernando I, la obra derivada del Maestro de Frómista-Jaca o el parteluz del Pórtico de la Gloria, la pervivencia en España, entre 1070 y 1200, de la tradición antigua, en una muestra de "unión" (*Junktio*), o continuidad entre Antigüedad y Medioevo, que nada tiene que ver con el viejo concepto panofskyano de la disyunción. El Pórtico de la Gloria sería una manifestación excelsa de este principio, en el que Santiago, en vez de Cristo,

brota del parteluz con el árbol de Jesé, en su papel de apóstol de España, lo que lo presenta como un taumaturgo superior al San Pedro romano, para reivindicar así la primacía de Santiago sobre Roma.

No cabe duda de que el libro supone un gran avance para el conocimiento de la catedral compostelana, por su variedad de temáticas y puntos de vista de los autores. Sin embargo, como experto en la peregrinación, echo de menos un análisis de la vivencia y función de esa arquitectura, sobre todo en referencia a la veneración de los restos de Santiago, antes y después de la intervención de Gelmírez, o de la remodelación del altar derivada de las obras realizadas por el Maestro Mateo. Como es bien sabido, existen numerosas noticias recogidas sobre esa cuestión en milagros, relatos de peregrinos, sermones (*Veneranda Dies*)⁷, textos litúrgicos, así como en el *Libro de Constituciones* de la propia catedral⁸. No hay que olvidar que precisamente en este último texto se cita el rito de la *coronatio* que los peregrinos alemanes llevaban a cabo en el interior de la catedral en el siglo XIII⁹; habría estado bien comentar algo de él en alguna parte del libro. Soy consciente, sin embargo, de que el volumen se ha centrado, sobre todo, en aspectos crono-constructivos y en problemas histórico-artísticos de la catedral, aun así reclamo que ésta es también merecedora de una visión más antropológica, capaz de recuperar la percepción y el uso medieval del edificio, del cual todavía somos, en parte, herederos.

Robert Plötz

7 "Liber Sancti Jacobi CodexCalixtinus", ed. HERBERS/NOIA, lib. I, cap. 17, p. 85-104. Cfr. Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN, "Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobis. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano", Betanzos, 2001.

8 "Libro de Constituciones 1º (1328) (Tombo C)". Cfr. José M. SANCHEZ, "El legado histórico de la catedral compostelana", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 22 (2010), p. 177-194.

9 La ordenanza correspondiente debe originarse de la segunda mitad del siglo XIII (1263-y 1272?), según Luis Vázquez de Parga, José M^a Lacarra y Juan Uríu Ríu (*Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 tomos, Madrid, 1949, aquí tomo 3, p. 113, n.º 80. Para el tema cfr Robert PLÖTZ: "Volviendo al tema: La *Coronatio*", en *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas*, coord. de Vicente Almazán, Santa Comba, 2004, p. 101-122.

The Chronicle of Pseudo-Turpin. Book IV of the Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus). Edición y traducción de Kevin R. Poole.

Italica Press. Nueva York, 2014. 178 p., con 10 ilustraciones.
ISBN: 978-1-59910-290-0

Damos la bienvenida a la esperada edición inglesa de una de las composiciones épicas de la Edad Media latina sobre las hazañas de Carlomagno en España y la muerte de Roldán en Roncesvalles. La narración, que es una mezcla entre hechos históricos y ficción fabulosa, se atribuyó falsamente a uno de sus testigos oculares, el arzobispo Turpín de Reims. El texto se conserva, con variantes, en más de doscientos manuscritos datados entre mediados del siglo XII y el XV. Elementos clave del relato fueron incluidos en muchas otras historias, como el *Speculum historiale* de Vicent de Beauvais, y las *Grandes chroniques de France*, y la historia del Pseudo-Turpín, título por el cual normalmente se conoce a la obra, fue traducida en su totalidad o en parte a la mayoría de lenguas vernáculas europeas. Thomas Rodd, que adquirió una copia del siglo XIV que había pertenecido al antipapa Benedicto XIII para después venderla al British Museum (ahora *London, BL Additional 12213*), había publicado en 1812 *excerpta* del texto en inglés, pero desde entonces no ha habido otra versión en dicha lengua.

Queda todavía mucho trabajo por hacer sobre la composición y la historia de la recepción del Pseudo-Turpín. Su tradición manuscrita es enorme y comparable en número a las copias conservadas de la *Historia regum britanniae* de Geoffrey of Monmouth, pues toda biblioteca que se preciase tenía que poseer una copia. Aunque hay que reconocer que la presente traducción cubre un vacío, la gran cantidad de problemas derivados del texto, tales como su origen, su transmisión y recepción, sus varias versiones y sus “errores” –deliberados o accidentales– se presentan, en esta edición, de una manera bastante superficial que unas veces lleva al engaño, y otras a la total equivocación.

Para su traducción, el autor se basa en una de las muchas copias del Pseudo-Turpín, concretamente en la que se encuentra en el Libro IV del manuscrito *Jacobus* (o *Códice Calixtino*), que se guarda en el Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, donde ha estado, al menos, desde el tercer cuarto del siglo XII (pues una

copia abreviada de este fue realizada allí, en 1173, por un monje de Ripoll). En el ejemplar de Santiago, así como en once conservados de los siglos XII al XVIII, el Pseudo-Turpin constituye el Libro IV de una complicación en cinco libros elaborada en honor de Santiago, Apóstol de España, la cual consta además de la liturgia de las festividades del 25 de julio, 3 de octubre y 30 de diciembre (Libro I), los veintidós Milagros de Santiago (Libro II), la Translación del cuerpo de Santiago desde Tierra Santa a España (Libro III), la Guía del Peregrino (Libro V), así como de varios añadidos que incluyen una falsa bula, más milagros, así como canciones de peregrino. Existe un extenso debate en torno a la cuestión básica de la autoría de la compilación y sus diferentes libros. Los textos están repletos de atribuciones a autores ficticios y genuinos, tales como como el papa Calixto II, el papa Inocencio II, el cardenal Roberto, el patriarca de Jerusalén, Fulberto de Chartres, Aymerico, el canciller papal, Aymerico Picaud, y otros muchos, entre los que se incluye, para el Libro IV, el arzobispo Turpín. No obstante, el Pseudo-Turpín, también gozó de una sólida tradición manuscrita independiente del resto de los textos de manuscrito *Jacobus*. ¿Fue realmente la versión *Jacobus* la primera y la mejor?

Hasta ahora, el gran número de copias conservadas ha disuadido a los estudiosos de cualquier intento de realizar una edición crítica del mismo. De hecho, el presente trabajo es, en realidad, una traducción e introducción del texto, no una edición. La mayoría de los editores han escogido siempre *Jacobus* como su manuscrito base, en particular, Meredith-Jones (1936), Whitehill (1944), y Herbers/Noia (1998), y la traducción española realizada por Abelardo Moralejo (1951) se basó igualmente en *Jacobus*. Sin embargo, el primer editor del Pseudo-Turpín, Ciampi (1922), usó el manuscrito Turin, BN I.V.36; Castets (1880) se sirvió de copias preservadas en Montpellier; Smyser (1937, reimpresión en 1967) utilizó una versión corta, Paris, BNF lat. 17656; Thoron (1934) usó el Città del Vaticano Arch. S. Pietro C 128, una copia de principios del siglo XIV del manuscrito *Jacobus*, con variantes tomadas del BL Add. 12213, el manuscrito de Thomas Rodd, al cual ya nos hemos referido más arriba. También existe un facsímil del *Jacobus* de Santiago publicado por la Xunta de Galicia en 1993, con ediciones aparte de los Libros IV y V en 2004, por lo que había muchas razones para escogerlo como base para la traducción inglesa. Sin embargo, hubiese sido deseable incluir un resumen de los problemas de la tradición manuscrita en la introducción a la traducción realizada por Kevin R. Poole. Queda mucho trabajo por hacer en relación con los numerosos “errores” que se encuentran en la versión del manuscrito *Jacobus*: ¿En qué otras copias estos se transmiten? ¿Existió acaso una versión mejor? ¿Cómo debió de ser su arquetipo?

En la redacción del Pseudo-Turpín del manuscrito *Jacobus* de Santiago participaron cuatro escribas, un hecho que debería haber sido señalado en la traducción y discutido en la introducción. No se trata de “ligeras variaciones en la elegante escritura” (p. XV) sino de verdaderas secciones escritas por cuatro escribas diferentes y en distintos momentos, por razones que no están suficientemente claras,

pero que probablemente buscaban remplazar páginas que originalmente contenían ilustraciones, como sugirió Díaz y Díaz (1988)¹.

Aunque solo se conservan dos escenas narrativas y tres iniciales-retrato en el manuscrito, estas forman –de una manera u otra– parte del Pseudo-Turpín, por lo que deberían haber sido reproducidas en esta edición. Se echan en falta la representación de Santiago –la cual, es verdad que se encuentra en la parte litúrgica (Libro I, f. 4)–, así como el Sueño de Carlomagno, con el que comienza el Pseudo-Turpín. Restaurado en la Biblioteca Nacional de Madrid en 1966, la cabeza durmiente de Carlomagno fue tapada, de manera que ahora la imagen muestra a Santiago en el lecho; no obstante, su configuración original puede ser vista en las dos copias del siglo XIV arriba mencionadas –tanto en la del Vaticano como en la de la British Library–, y también en la de Salamanca, en la cual la representación forma parte de una miniatura a toda página que incluye el ejército de Carlomagno. La escena de los guerreros en registros del manuscrito de Santiago se reproduce en la desvaída sobrecubierta del libro, pero no en el interior del volumen. Muy pertinentes resultan, sin embargo, la reproducción de las páginas de la *Nota Emilianense*, Madrid, Real Academia de la Historia, Codex 39, f. 245 (p. XXXII), así como del texto hermosamente escrito en inglés de la *Turpines Story*, San Marino, CA, Huntington Library HM 28561, f. 326 (p. XLIV), ya que ambas son muy interesantes en relación con los orígenes y recepción del Pseudo-Turpín.

En lo que se refiere a la división por manos de los escribas, Díaz y Díaz demostró que la estructura codicológica de la parte del Pseudo-Turpín en el manuscrito de *Jacobus* (ff. 162v-191v) está formada por cuaterniones que incluyen numerosas hojas cortadas y reinsertadas, así como un bifolio añadido (ff. 186-187 por un escriba del siglo XIII en el que se describe la representación de las Artes Liberales en los muros del palacio de Carlomagno en Aquisgrán). Las partes correspondientes a cada escriba pueden distinguirse perfectamente en el facsímil y por ello hubiese merecido la pena indicarlas en la traducción, puesto que ellas no se corresponden con la división en capítulos y hubiesen arrojado luz sobre la historia y recepción del texto, tal y como apuntó Díaz y Díaz. Tampoco cada uno de los capítulos comienza en un nuevo folio, como la distribución de páginas de Poole sugiere de forma errónea. De nuevo, hubiese sido deseable añadir la numeración de los folios en el margen con el objeto de señalar cuando se produce el cambio, tal y como Herbers y Noia hicieron en su transcripción latina². El trabajo de los escribas 3 y 4 son claramente añadidos posteriores, de los siglos XIII y XIV; la labor del escriba 2, con sus floridas iniciales, pertenece a finales del siglo XII, y es muy diferente de la del escriba 1 y su decorador

1 M.C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988.

2 *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, edición y transcripción latina de K. Herbers y M. Santos Noia, Santiago de Compostela, 1998.

de iniciales, quien probablemente trabajó hacia 1145. Todas estas alteraciones –asumiéndolas como tales– constituyen un importante testimonio de la historia del manuscrito y de su manipulación entre los siglos XII y XIV. Existen, asimismo, innumerables notas marginales, analizadas por Díaz y Díaz, que atestiguan el interés continuado hacia el texto en los siglos posteriores. Por otra parte, la separación del Pseudo-Turpín y su re inserción en el resto del códice es brevemente explicada por Díaz y Díaz y aludida por Poole en la p. XII. En definitiva, lo que se necesita es una aguda edición crítica que compare todas estas partes y secciones con lo que aparece en las copias posteriores del manuscrito.

La cuestión del “autor” o “compilador” es otro tema que necesita ser aclarado. Poole, como otros, confunde la personalidad del canciller papal Aymerico, una figura histórica bien conocida por otros contextos, e identificado en las rúbricas del manuscrito *Jacobus* como el autor del Libro V, capítulo IX, junto con el papa Calixto II, y que quizás es la misma persona, simplemente citada como Aymerico, que firma el Libro V, capítulo V. Este es, sin duda, Aymerico el Canciller, que es el primero en firmar como confirmante en la falsa bula de Inocencio II, pero no se trata de Aymerico Picaud (Poole, p. XVI). El nombre de Aymerico Picaud comparece dos veces en el manuscrito *Jacobus*: la primera, en el texto de la falsa bula de Inocencio II, como uno de los que dio (*dedit*) el códice a Santiago; la segunda, en el título de una de las canciones (*Ad honorem regis summi*) al final del volumen. Sin embargo, no hay nada que sugiera que Aymerico Picaud sea la misma persona que Aymerico el Canciller, el cual era de Bourges, y tampoco existe razón alguna para suponer que Aymerico Picaud escribiese o compilase el manuscrito *Jacobus* en su totalidad. Poole no menciona el otro posible candidato a compilador, *Rainerius* (también conocido como Roberto), maestrescuela de Santiago según el manuscrito de Pistoia, y que algunos sostienen que debió de haber participado en la composición de la *Historia Compostelana*. Este es, por muchas razones, la personalidad que mejor se ajusta a ser el compilador de *Jacobus*, hecho que en cierta medida confirmaría la afirmación realizada por Hohler en 1972 de que el Pseudo-Turpin, con sus muchos errores gramaticales, sirvió originalmente como herramienta de aprendizaje en la escuela compostelana. Una eventual comparación con otras copias podría resolver esta pregunta, ya que ayudaría a aclarar si estos errores fueron o no deliberados.

Algunas partes de la traducción son desconcertantes: ¿Por qué se traduce ‘heros’ como ‘knight’ (caballero), al referirse a Santiago en el momento de aparecerse a Carlomagno en un sueño al principio del relato (*heros quidam optimam ac pulcherrimam... habens speciem*)? La tradición iconográfica de esta popular escena nunca muestra a Santiago como caballero y el latín no justifica el uso de esa palabra; la versión de Smyser daba ‘vir’ por ‘heros’; la versión anónima en francés antiguo dice ‘uns granz sires... de grand biauté (Walpole 1979) y le *Turpin I* dice ‘uns sires qui plus ert beaus qu’en ne peust dire’ (Walpole 1985). Solo –por lo que yo sé– en la versión de *Johannes*, Santiago aparece como ‘un bel home molt grant tot armé sor son cheval’ (Walpole 1976). Pero no se

trata de la versión latina y, por lo tanto, no debería figurar así en la traducción. Compruebo, sin embargo, que A. Moralejo en la traducción española utiliza la palabra ‘caballero’. Por otra parte, para la expresión ‘*de itinere yspanie*’ del capítulo 26, tanto en la lista de capítulos como en la rúbrica y texto dicho capítulo, se usa el anacrónico término ‘crusade’ (cruzada) en vez del más neutro ‘journey’ (viaje) (*iter* en latín). De nuevo, compruebo que A. Moralejo utiliza también la palabra ‘cruzada.’ Esto debería haber dado lugar a una discusión sobre el origen y uso del término “cruzada” y los circunloquios utilizados para esta expresión durante la Edad Media. El libro presenta, pues, una serie de deficiencias pero es un útil punto de partida para estimular a su amplio público a hacerse nuevas preguntas así como a animar a los estudiosos a embarcarse en una edición crítica del texto latino.

Alison Stones

Julio Vázquez Castro (edición y estudio), *La peregrinación a Santiago de Diego de Guzmán. Diario inédito de 1610.*

Santiago de Compostela, Alvarellos Editora-Xunta de Galicia, 2014, 291 p. + 39 láminas. ISBN 978-84-89323-92-6

El 20 de septiembre de 1610, el doctor Diego de Guzmán de Haro, de la Compañía de Jesús, limosnero y capellán mayor del rey, emprendió camino hacia Santiago de Compostela. Ese año era año jubilar y Diego de Guzmán iba en nombre del monarca Felipe III y de la reina Margarita a ofrecer al Apóstol una serie de regalos regios. En Santiago de Compostela esperaban desde el año anterior la venida del rey en persona, cuanto más que éste había hecho el voto de acudir para agradecer que la expulsión de los moriscos del reino hubiera salido bien. Pero “la aspereza de los caminos” aconsejó que no viajasen los reyes, y el 19 de septiembre, en Lerma, Diego de Guzmán se despidió del monarca “para yr al Señor Santiago de Galicia donde me mandan baya en su nombre”. Cuatro sacerdotes y un número indeterminado de criados lo acompañaban.

El séquito llegó a Santiago el 7 de octubre siguiente, tras haber pasado por Valladolid, Medina de Rioseco, La Bañeza, Astorga, Ponferrada, Villafranca, O Cebreiro –al que llama Cebredo–, Sarria, Lugo y Sobrado. A lo largo de su ruta, los viajeros se hospedaron en conventos y casas particulares, y Diego de Guzmán señala los lugares donde dijo misa cada día. Tras ofrecer las dádivas reales al Apóstol, ganar el jubileo y visitar el hospital de los Reyes Católicos, los peregrinos tomaron el camino de vuelta el 11 de octubre. Pasaron por Chantada, Monforte de Lemos, O Barco de Valdeorras, Ponferrada, La Bañeza, Valladolid, Olmedo y Ávila hasta llegar a San Lorenzo del Escorial el martes 26 de octubre, donde Diego de Guzmán dio cuenta de su peregrinación a la reina y luego al rey. Acaba su relato el capellán mayor dando “infinitas graçias” al apóstol Santiago “porque me ha traydo con salud y a todos los que binieron conmigo dessa santa romería”.

El diario de la peregrinación de Diego de Guzmán se encuentra en la Real Academia de la Historia, en un volumen en el que el limosnero y capellán del rey anotó sus actividades; ocupa 12 folios de los 195 del manuscrito y fue probablemente escrito poco después de acabado el viaje. Julio Vázquez Castro ofrece aquí, no solo la

transcripción, meticulosamente anotada, de ese diario, sino también los capítulos de la obra que publicó Diego de Guzmán en 1617, *Reyna Católica. Vida y muerte de D. Margarita de Austria*, en los que evocó su peregrinación a Santiago, con datos añadidos que no figuran en el manuscrito.

Profesor de Historia del Arte en la Universidad de Santiago de Compostela, Julio Vázquez Castro, en su introducción, analiza sucesivamente el manuscrito y la versión publicada en 1617, el autor y su brillante carrera –doctor en Sagrada Teología y en Derecho Canónico, llegó a ser patriarca de las Indias y arzobispo de Tiro, maestro de las infantas, miembro del Consejo Supremo de la Inquisición, hasta que Felipe IV lo apartara de la corte nombrándolo arzobispo de Sevilla en 1625–, los prolegómenos del viaje y su desarrollo, los regalos reales a Santiago –candelabros de plata y ricas telas por un valor de unos 22.000 ducados–, y la vuelta a la vida cotidiana por parte de Diego de Guzmán. Se ofrece a continuación un cuaderno de 39 láminas muy interesantes, entre las cuales destacamos tanto la reproducción de varias páginas del manuscrito y de la obra publicada en 1617, como los retratos de los monarcas, las armas de Diego de Guzmán, las colgaduras ofrecidas por la reina Margarita y diversas vistas de los lugares visitados por la comitiva. La cuidada transcripción del diario inédito de Diego de Guzmán y los capítulos de su panegírico de la reina Margarita se completan con un apéndice documental que recoge 18 piezas procedentes del Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, del Concejo de la ciudad y de la Real Academia de la Historia, entre las que Julio Vázquez Castro incluye las impresiones de peregrinos o visitantes posteriores que vieron los regalos reales y las repercusiones de la peregrinación de 1610 en los años jubilaes ulteriores. Un mapa de la peregrinación con la lista de las etapas, una bibliografía y un índice onomástico y toponímico cierran el libro.

Hay que agradecer a Julio Vázquez Castro la minuciosa edición de ese desconocido relato de un viaje a Santiago a inicios del siglo XVII. La peregrinación de Diego de Guzmán se añade así a la de numerosos peregrinos coetáneos suyos, algunos de los cuales dejaron también constancia de su periplo como el polaco Jacques Sobieski (1611), el francés Théodore Turquet de Mayerne (1618), los alemanes Christoph Gunzinger de Wiener Neustadt (1654-1655) y Martin Zeiller (1656) o los italianos Cosimo de Medicis (1669) y Domenico Laffi (1670), sin olvidar el canónigo cordobés Bernardo José Aldrete (1612) mencionado por Julio Vázquez. Pero no había solo peregrinos famosos. En O Cebreiro, Diego de Guzmán anota el hospital “en que se aluerzan todos los peregrinos que ban al Señor Santiago de Galicia”. En Sarria, escribe, hay “un monesterio de Agustinos donde tambien ospedan peregrinos que ban a Santiago de Galicia” y “ay otro ospital que fundo don Dionis de Castro, hospedanse en el los peregrinos que bienen del Señor Santiago”. Al llegar a Santiago, explica que “en viendo el crucero del Glorioso Apostol hicimos lo que los peregrinos, que es rezar y azer oraçion al Señor Santiago”, y señala, en la visita del Hospital Real, que allí “hospedanse peregrinos”.

Ediciones y estudios como este muestran que la peregrinación no había desaparecido en el siglo XVII, a pesar de la tenaz creencia de que el XVI se caracterizó por un brusco declive tras las críticas de Lutero y Erasmo. Quedan seguramente otros textos que descubrir que reforzarán las tesis de la continuidad de la peregrinación a Santiago en la Edad Moderna, tan solo alterada por pequeñas disminuciones del número de peregrinos los años de guerra, como lo señalan los trabajos de Domingo González Lopo y de José Andrés-Gallego. Pero el relato de Diego de Guzmán, que ve la luz ahora gracias a Julio Vázquez Castro, pone de manifiesto también la curiosidad de un prelado de la corte al viajar por el reino, el tipo de hospitalidad que se le brindaba, y la importancia de los regalos hechos al santuario apostólico.

Hay que agradecer al profesor Vázquez Castro la edición de este relato y el cuidadoso estudio que lo acompaña, cuya lectura debería de atraer la atención de los que se interesan por la historia de la peregrinación, y por la de los viajes y la de los usos y costumbres en la España de principios del siglo XVII.

Adeline Rucquoi

Maria José Azevedo Santos, *As regras da Regra de Santa Clara. Códice do século XVI.*

Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

148 págs. de estudio, con la colaboración especial de Francisco Pato de Macedo, y apéndice con edición facsímil del códice.

ISBN 978-989-26-1073-3

Se trata del estudio y edición del manuscrito en pergamino del siglo XVI, conservado en la Biblioteca de la Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra (Cofre, ms. s. n^o), que contiene la Regla de Santa Clara, aprobada por Inocencio IV en 1253 y definitivamente promulgada por Urbano IV en 1263. El códice, que fue probablemente encargado en la segunda mitad del siglo XVI por la abadesa de las Clarisas de Coimbra al copista Frei Diogo de Leiria, está ricamente iluminado. Por ello, la autora del presente libro, la Prof. María José Azevedo Santos, de la Universidade de Coimbra, ha tenido a bien ofrecerle a uno de sus colegas, el Prof. Francisco Pato de Macedo, un apartado exclusivamente dedicado a las miniaturas del manuscrito. Esta colaboración ente una paleógrafa y un historiador de arte contribuye a darle a la publicación un gran valor en el conocimiento de todos los aspectos del códice, algo que el lector agradece.

El estudio se divide en varias partes. La primera –y más amplia– consta de tres capítulos, en los que se aborda, de manera sistemática, la problemática paleográfica y de contenido del manuscrito. Se analiza así cómo fue elaborado el códice (I), sus circunstancias históricas (II), así como la información que su texto nos ofrece para entender la vida de las monjas (III). De esta manera se estudian el significado de la clausura, el valor de la lectura, así como otros aspectos especialmente interesantes. Me refiero, por ejemplo, al apartado dedicado a las normas para guardar silencio (III. 4), que conllevaba el uso de un sofisticado lenguaje de señales. Para ello, Maria José Azevedo Santos recurre a la información recogida en códice alcobacense 91, en el que se explica toda una serie de gestos para la petición de viandas, elocuentemente ilustrado en el libro (pp. 51-59). De la misma manera, la autora se explaya sobre las costumbres alimenticias (III.5), con especial referencia a la repostería monacal (III. 5.3) a partir de las recetas de las Clarisas en distintas partes de Portugal.

Por su parte, Francisco Macedo es el responsable de un capítulo sobre las miniaturas del códice (p. 97-118), que atribuye a la oficina real de Lisboa y pone en relación

con las de otras reglas de Santa Clara del siglo XVI conservadas en la Biblioteca Nacional de Lisboa. El autor justifica la hipótesis de que el manuscrito estuviese destinado al monasterio de Santa Clara de Coimbra, dado que este había sido especialmente promocionado en tiempos del rey D. Manuel I con una serie de abadesas de la más alta estirpe social, si bien no excluye otras posibilidades, como la del convento de Santa Clara de Vila do Conde. En todo caso, las miniaturas –aunque escasas– destacan por su interés por la realidad (orlas con flores y aves), en relación con la recepción de modelos de la escuela flamenca de Gante y Brujas. La principal consiste en un sugestivo retrato de Santa Clara, con sus atributos, junto a una iglesia basilical, de tipo mendicante, que evoca estructuras similares de la arquitectura medieval portuguesa. Por último, se publica una cuidada transcripción del texto (p. 119-148), seguida de una edición facsímil del códice.

Para los estudios jacobeos, la edición de la Regla de Santa Clara, probablemente destinado al monasterio de Santa-Clara-a-Velha de Coimbra, resulta de máxima importancia, pues este fue refundado en 1314 por doña Isabel de Aragón, también conocida como la Rainha Santa, que promocionó las obras del nuevo edificio junto al río Mondego. En él decidió retirarse tras enviudar del rey don Dinís, en 1325. En ese mismo año visitó, en peregrinación, la basílica de Compostela, recibiendo entonces del arzobispo de Compostela, don Berenguel de Landoria, un bordón en tau y una escarcela, con los que fue enterrada en su túmulo, en la iglesia del convento, posteriormente trasladado a Santa-Clara-a-Nova. Como recuerda Maria José Azevedo Santos, la Regla nos permite reconstruir la vida cotidiana de las monjas en la época de doña Isabel de Portugal, algo que caló en la imaginación portuguesa, como demuestra el cuadro de la Capela da Rainha Santa Isabel del Castelo de Estremoz, atribuido al pintor André Gonçalves (1685-1754), en el que esta aparece sirviendo la mesa de las Clarisas, junto a doña Beatriz, el día de la inauguración del refectorio del convento de Coimbra. El interés creciente hacia el culto a la Rainha Santa y la fama de su peregrinación a Compostela han motivado que en la actualidad una comisión, de la que forma parte la Prof^a Azevedo Santos, esté reconstruyendo el posible itinerario de dona Isabel en su romería a Galicia.

Manuel Antonio Castiñeiras González

O Tesouro da Rainha Santa. *Imagem e poder,* coord. Luísa Penalva.

Catálogo de la exposición celebrada en la Sala do Tecto Pintado del Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, 4 de marzo-19 de junio de 2016. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa, 2016.

116 págs. con numerosas ilustraciones en color.

ISBN 978-972-9258-28-2

Se trata del catálogo de la exposición celebrada en el Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, del 4 de marzo al 19 de junio de 2016, comisariada por António Filipe Pimentel y Luísa Penalva, que ha tenido continuidad en el Museu Nacional Machado de Castro en Coimbra, si bien la obra está ya agotada. Aunque la mayoría de las piezas expuestas en Lisboa –Relicario de la Virgen con el Niño, Cruz procesional, Relicario de la Vera Cruz, Relicario con el coral y collar– forman parte de la colección permanente del Museu Machado de Castro, allí se hizo el esfuerzo de juntarlas con otras magníficas obras procedentes de la Cofraria da Rainha Isabel –el célebre báculo en tau–, de la Gemäldegalerie de los Staatliche Museen de Berlín –el cuadro de Quentin Metsys (1510-1520)–, del Museo del Prado (lienzo de Santa Isabel de Portugal pintado por Zurbarán). Lamentablemente, esta variedad que el visitante podía contemplar en la muestra de Lisboa se redujo en Coimbra estrictamente a las piezas conservadas en la ciudad, privando a los conimbricenses de disfrutar de la proyección internacional que su santa más famosa tuvo en la Europa de los siglos XVI y XVII.

La publicación, que ha sido coordinada por Luísa Penalva, Conservadora de Orfebrería y Joyería del Museu Nacional de Arte Antiga, se compone de cinco ensayos firmados por especialistas en la materia, así como de un apéndice con las fichas catalográficas de las obras expuestas y una extensa bibliografía. El primero, firmado por Francisco Pato de Macedo (Universidade de Coimbra) –“As empresas artísticas de Isabel de Aragão: imagem duma rainha” (p. 11-25)– explora, de manera magistral, los antecedentes dinásticos de la promoción artística femenina y la devoción franciscana de la Casa de Barcelona, a la que Isabel de Aragón (1282-1336) pertenecía, en cuanto hija de Pere el Gran. Así, personajes como su tía-abuela Isabel de Hungría, su madre, Constanza de Hohenstaufen, o sus cuñadas, Blanca de Anjou y Elisenda

de Montcada, tuvieron que ser, en este sentido, puntos de referencia tanto de su menazgo hacia las fundaciones mendicantes como del bagaje artístico internacional que se desprende de sus encargos. De ahí, el gusto plenamente gótico de la iglesia de Santa-Clara-a-Velha, o la soberbia monumentalidad de su túmulo. No obstante, la principal aportación del autor en este texto reside en el análisis de una pequeña dependencia existente en el interior del templo, situada justo en la pared divisoria del espacio eclesiástico (p. 21). Se trata de una estructura de planta trapezoidal y bóveda de cañón, casi oculta y con armarios de piedra embutidos, que posiblemente estaba destinada a guardar el tesoro. Sabemos, a través de la literatura y de la documentación medieval de la existencia de muchas de estas cámaras –también destinadas a archivo– en lugares como el antiguo monasterio de Celanova (Ourense) o la más sofisticada del Castell de Gardeny (Lleida), de la Orden del Temple.

El resto de los artículos está exclusivamente centrado en el análisis de las piezas. Luísa Penalva y Anísio Franco –“Matéria e Devoção. O Tesouro da Rainha Santa” (p. 26-47)– explican la fortuna del antiguo tesoro custodiado por las monjas que, en el siglo XIX, pasó a la colección de la Sede de Coimbra, para dar lugar al Museu das Pratas y, posteriormente, al Museu Machado de Castro (1911). Los autores destacan el interés de la reina por perpetuar su memoria a través del encargo de magníficos relicarios que llevan las armas de Aragón y Portugal. Cabe destacar, en este sentido, el relicario del coral, una industria propia de Trapani (Sicilia) en el siglo XIII, que posiblemente recibió o encargó a través de su familia, pues ella era no solo una de las hijas de los reyes de Sicilia (1282-1285), Pere III el Gran y Constanza –hija de Manfredo–, sino también hermana del entonces rey de Sicilia, Federico II.

De la misma manera, es interesante el análisis que se desarrolla en ese mismo artículo en relación con el bordón en tau que el arzobispo Berenguel de Landoria le regaló tras su peregrinación a Santiago en 1325, y que fue redescubierto en la apertura del túmulo en 1612. Todo en él parece simbólico. En primer lugar, su forma remite al báculo preceptivo de los obispos de Compostela, así como a la reliquia del bordón del Apóstol conservada en la catedral de Santiago. En segundo lugar, el jaspe del mango, de color rojo (sardinus), se atribuye en los *Comentarios del Apocalipsis* de Beato de Liébana al Apóstol Santiago en las ilustraciones de la Jerusalén Celeste. Por último, en tercer lugar, el dorado de las vieiras grabadas en plata del bastón contrasta con el fondo castaño del metal en el resto de la vara, el cual parece querer evocar los humildes bordones de los peregrinos. Tras analizar, con el mismo detalle, otras piezas –Cruz procesional, Virgen con el Niño–, resulta muy sugestivo el estudio que se hace del denominado collar de la Rainha Santa, que para los autores sería una diadema, con cabujones de pedrería, perteneciente a una corona real, como la de Constanza de Aragón, en la catedral de Palermo (ca. 1220).

Por su parte, Fernanda Alves y Miguel Ferrão abordan en un interesante ensayo –“Gemas de um tesouro medieval como fonte de poder e de prodígios singulares” (p. 48-62)– la fascinación y el simbolismo de las piedras preciosas en la Edad Media.

En el caso del coral, presente en uno de los relicarios, a este normalmente se le atribuían las funciones de talismán protector. Por lo que respecta a la esmeralda –engarzada en el collar–, se pensaba que esta gozaba de poderes curativos y que podía servir a la exaltación de la fe. Por último, la granada –presente en los engastes de la Virgen y el Niño– se consideraba un remedio contra las influencias diabólicas.

A Joaquim Oliveira Caetano y José Alberto Seabra Carvalho les corresponde el análisis de las “Imagens de D. Isabel, beata e santa” (p. 64-83), entre los siglos XVI y XVII. La más antigua sería la de la Gemäldegalerie de Berlín, en la que la reina se presenta como un *Vera Imago*, que recuerda, en cierta medida, a la tradición catalano-aragonesa de la Verónicas de la Virgen María. La pieza fue un encargo de la reina Leonor (1458-1525) al pintor flamenco Quentin Metsys, y coincide con la beatificación de la Rainha Santa en 1516. Por otra parte, frente a los retratos imperantes desde finales del siglo XVI, en los que Isabel aparece representada como una clarisa, el genial pintor español Francisco de Zurbarán la inmortalizó hacia 1635 –una década después de su canonización– como una verdadera princesa, con unos rasgos de veracidad que la convierten un personaje áulico perfectamente creíble. No obstante, en la representación se incluye la referencia sobrenatural al milagro de las rosas, que tenía ya un hermoso precedente en la hermosa imagen regia de Isabel de la *Genealogía Iluminada do Infante D. Fernando*, realizado por António de Holanda y Simão Bening, poco después de 1520, en la que se incluía además la escena de la llegada y postración de la soberana ante el altar de la basílica del apóstol Santiago. Como señalan los autores, Felipe IV, patrocinador de su canonización, había promovido la figura de Isabel de Aragón como reina ejemplar y factor de unidad entre portugueses y españoles. De ahí, el valor testimonial del cuadro de Zurbarán, ejecutado a las puertas del inicio de la definitiva separación de Portugal, en 1640.

Por último, Giulia Rossi Vairo (Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa) aborda la pieza más extraordinaria relacionada con la Rainha Santa: su sepulcro (“Rainha para sempre: túmulo de Isabel de Aragão em Coimbra”, p. 84-97), realizado entre 1325 y 1330. Su análisis se ciñe principalmente a un estudio iconográfico, en el que señala el perfil “autobiográfico del programa”, centrado en subrayar la *auctoritas* de la soberana, el cual, sin embargo, ya ha sido estudiado anteriormente por otros autores y, en particular, en la tesis doctoral de Carla Fernandes, que la autora no cita.¹ En esta se exponen ya las ideas recogidas en el texto del catálogo, como la de subrayar la obsesión por mostrar la heráldica de su dinastía (armas de Aragón, Portugal y el Imperio); la inclusión de santos tanto de su familia –San Luis, obispo de Tolosa– como de las órdenes mendicantes (San Francisco, Santa Clara); así como la insistencia en el sepulcro de dejar explícita la marca de su

¹ Véase: Carla Varela Fernandes, *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia Século XII a XIV*, Universidade de Lisboa, 2004, p. 170-185; 723-727 y p. 874-894.

peregrinación jacobea, a través de la figuración del báculo en tau y la escarcela con la concha. Nos sorprende, sin embargo, la crítica poco razonada que realiza Giulia Rossi sobre la atribución de la historiografía portuguesa del túmulo al maestro Pero, así como las dudas que la autora expresa sobre la vinculación de este con el ámbito catalano-aragonés. Cabe recordar que se trata de un tema bien enraizado en los últimos años a partir de los estudios de Pedro Días (1986) y Francisco Pato de Macedo, y que Carla Fernandes ha llevado hasta sus últimas consecuencias tanto en su tesis doctoral (2004) como en sus trabajos más recientes (véase : “Maestro Pero”, [www. magistricaloniae.org](http://www.magistricaloniae.org)).

El catálogo es, sin lugar a dudas, una publicación importante en la historiografía sobre Isabel de Portugal, por el hecho de haberse centrado principalmente en las piezas de su tesoro. No obstante, hubiese sido la ocasión para someter a algunas obras a análisis de laboratorio, en beneficio de esclarecer algunas dudas sobre sus materiales. Además, se echa en falta la inclusión en la publicación de referencias a otras obras de orfebrería procedentes del monasterio de Santa-Clara-a-Velha de Coimbra, presentes en la colección del Museu Machado de Castro y que seguramente pertenecieron al entorno de la reina, como la Cruz procesional con esmalte (MNMC 6040), que actualmente estoy estudiando dentro del Proyecto de Investigación: *Movilidad y transferencia artística en el Mediterráneo Medieval (1187-1388). Artistas, objetos y modelos-MAGISTRI MEDITERRANEI* (MICINN-HAR2015-63883-P). Esta presenta en el centro un recuadro con la Crucifixión, en la que se imita un esmalte utilizando una técnica muy particular: la escena, pintada sobre pan de oro y realizada con pequeñas perlitas (halos), se cubre con una fina capa de cristal y se engasta en un cabujón con filigrana. Se trata, sin duda, de una factura realizada en Venecia a finales del siglo XIII, en la que colaboraban artistas bizantinos y venecianos, y de la que tenemos buenos ejemplos en el Díptico del Rey Milutín (monasterio de Chilandariou) o en el Díptico de los Iconos (monasterio de San Pablo), ambos en Monte Athos.² Aunque su llegada al monasterio de Santa Clara de Coimbra resulta un misterio, cabe recordar la presencia, en el entorno de doña Isabel, de la princesa bizantina Vataça Láscaris (1268-1336), enterrada en la catedral de Coimbra. Bien a través de ella, bien por medio de los contactos que Isabel tenía con la Casa de Barcelona en el Mediterráneo, una pieza de este tipo pudo perfectamente ser incorporada al tesoro de Santa Clara.

Manuel Antonio Castiñeiras González

2 Sobre estas piezas, véase: K. Loverdou-Tsigarida, “Dyptich late 13th-14th c. Known as The Milutin Dyptich” y “Dyptich with icons late 13th-early 14thc”, en *Treasure of Mount Athos*, ed. A.A. Karkatsanis, Tesalónica, 1997, p. 355-359.



galicia

ISSN 2171-620X



9 772171 620004



XUNTA
DE GALICIA