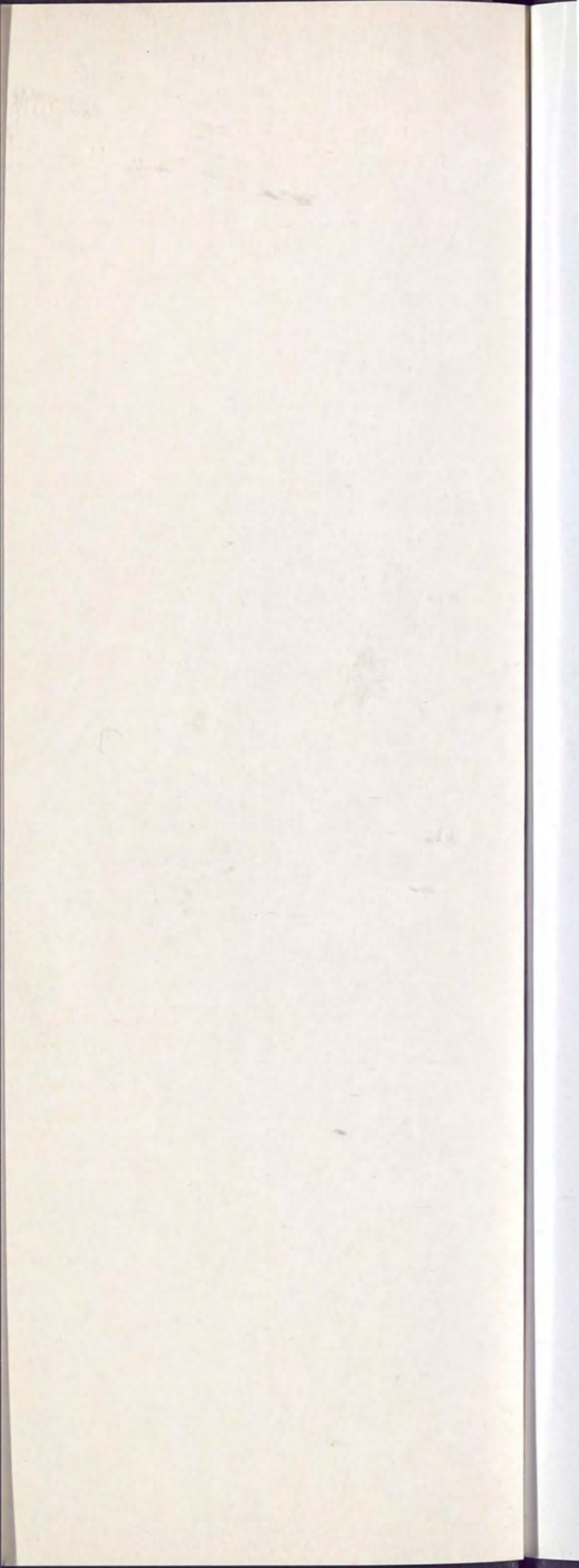


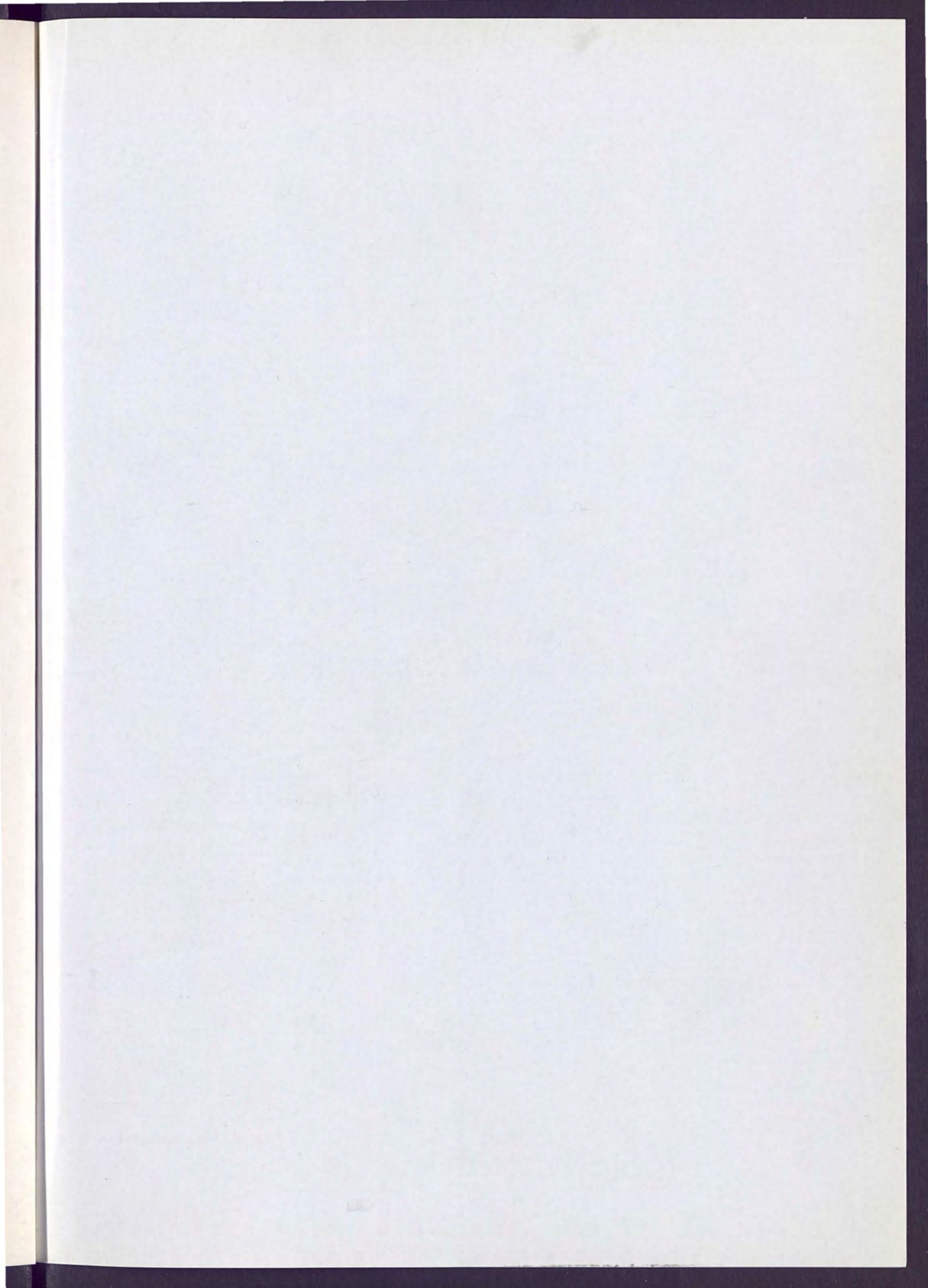
Visitandum est
Santos y Cultos en
el Codex Calixtinus

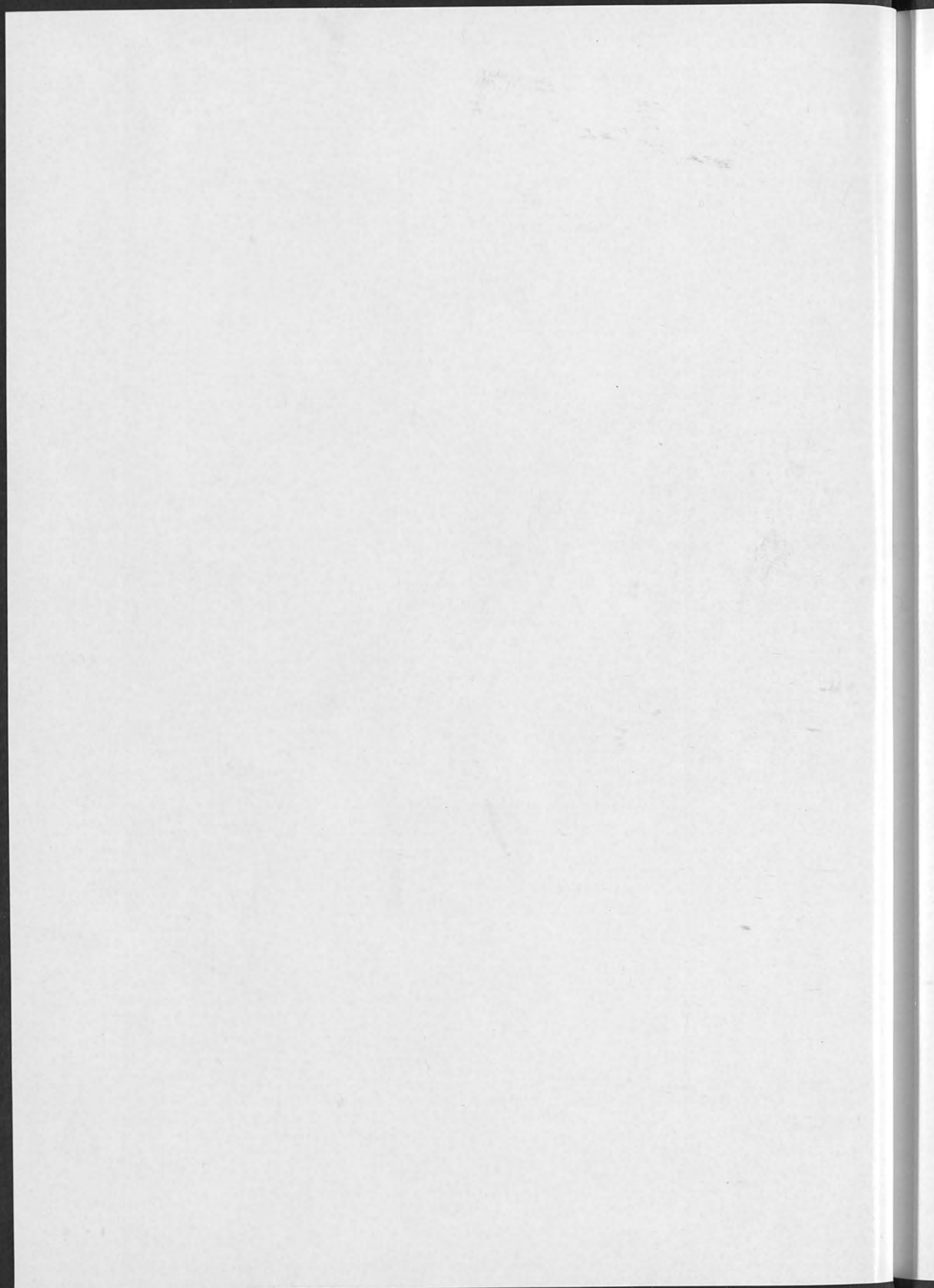
Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos



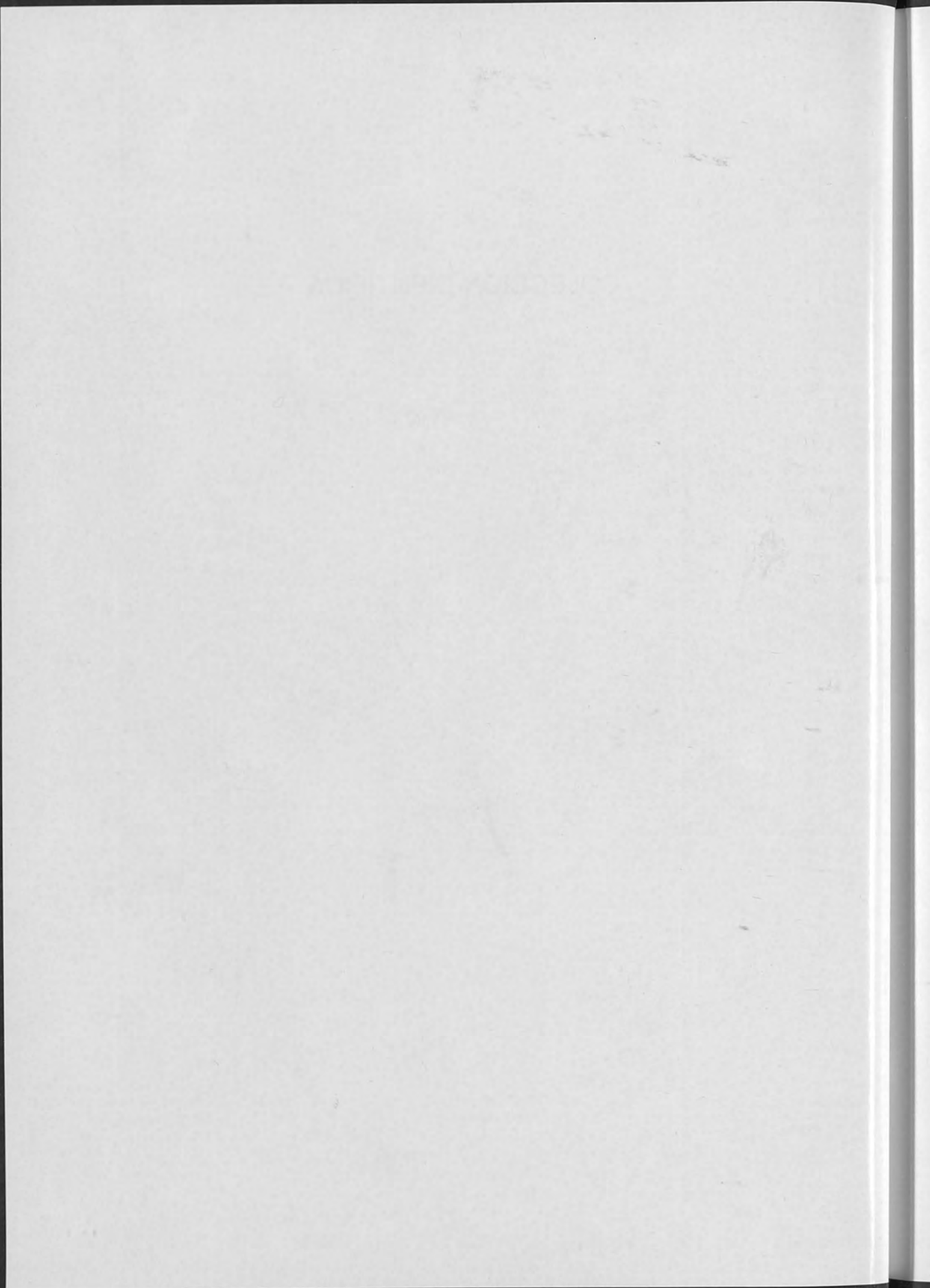
XUNTA DE GALICIA







COLECCIÓN CIENTÍFICA



Visitandum est.
Santos y Cultos en
el Codex Calixtinus

Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

(Santiago de Compostela, 16–19 de septiembre de 2004)

Coordinador: Paolo Caucci von Saucken

XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA E DEPORTE
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago
2005

PRESIDENTE DA XUNTA DE GALICIA
Emilio Pérez Touriño
CONSELLEIRA DE CULTURA E DEPORTE
Ánxela Bugallo Rodríguez
SECRETARIO XERAL DA CONSELLERÍA DE CULTURA E DEPORTE
Carlos Amoedo Souto
XERENTE DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO
María José Dopico Calvo

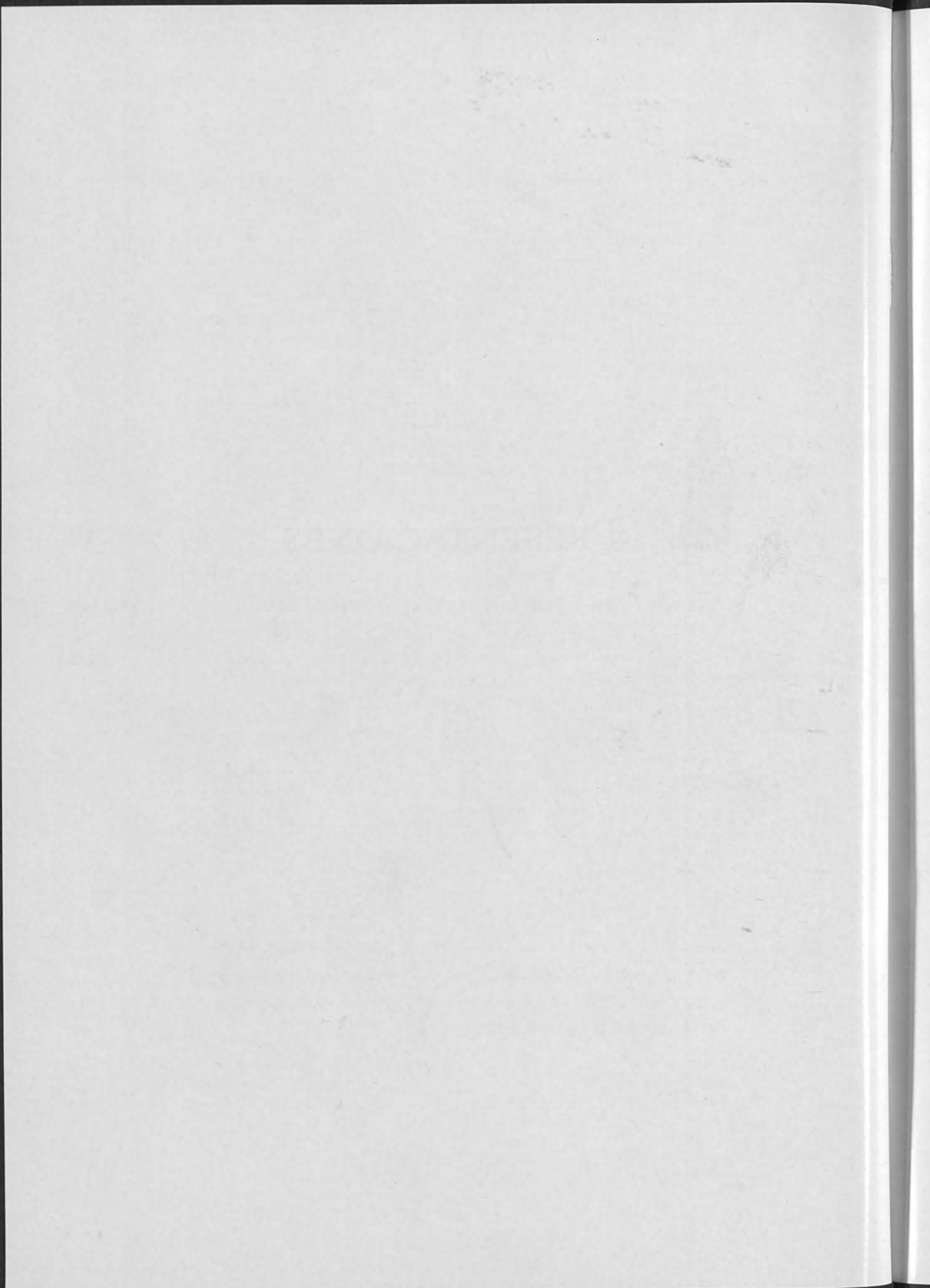
Edita
XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA E DEPORTE
XERENCIA DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO

DIRECCIÓN EDITORIAL
María José Dopico Calvo
COORDINACIÓN EDITORIAL
Xosé Soto Andión
© XUNTA DE GALICIA, 2005

Maquetación: tresCtres
Imprime: euroGráficas – Santa Comba
D.L.: C-1487/2005
ISBN: 84-453-4147-2
Galicia, 2005



PRESENTACIONES



Durante o mes de setembro de 2004 celebrouse en Santiago de Compostela o *VII Congreso Internacional de Estudos Xacobeos*, baixo o título *Visitandum est. Santos e Cultos no Codex Calixtinus*. Coma en anteriores edicións, o comité organizador agasalounos cuns participantes de luxo, auténticos expertos en cultura medieval, particularmente no *Liber Sancti Iacobi*. A través das súas achegas coñecemos temáticas que van dende o estudo dos santos ao longo dos camiños ata o tratamento outorgado aos espazos, a arquitectura, os rituais e os cultos de peregrinaxe a Santiago.

As actas que agora ven a luz testemuñan a enorme e variada asistencia que houbo a este congreso e o momento álxido en que se atopan as investigacións relacionadas cos temas xacobeus.

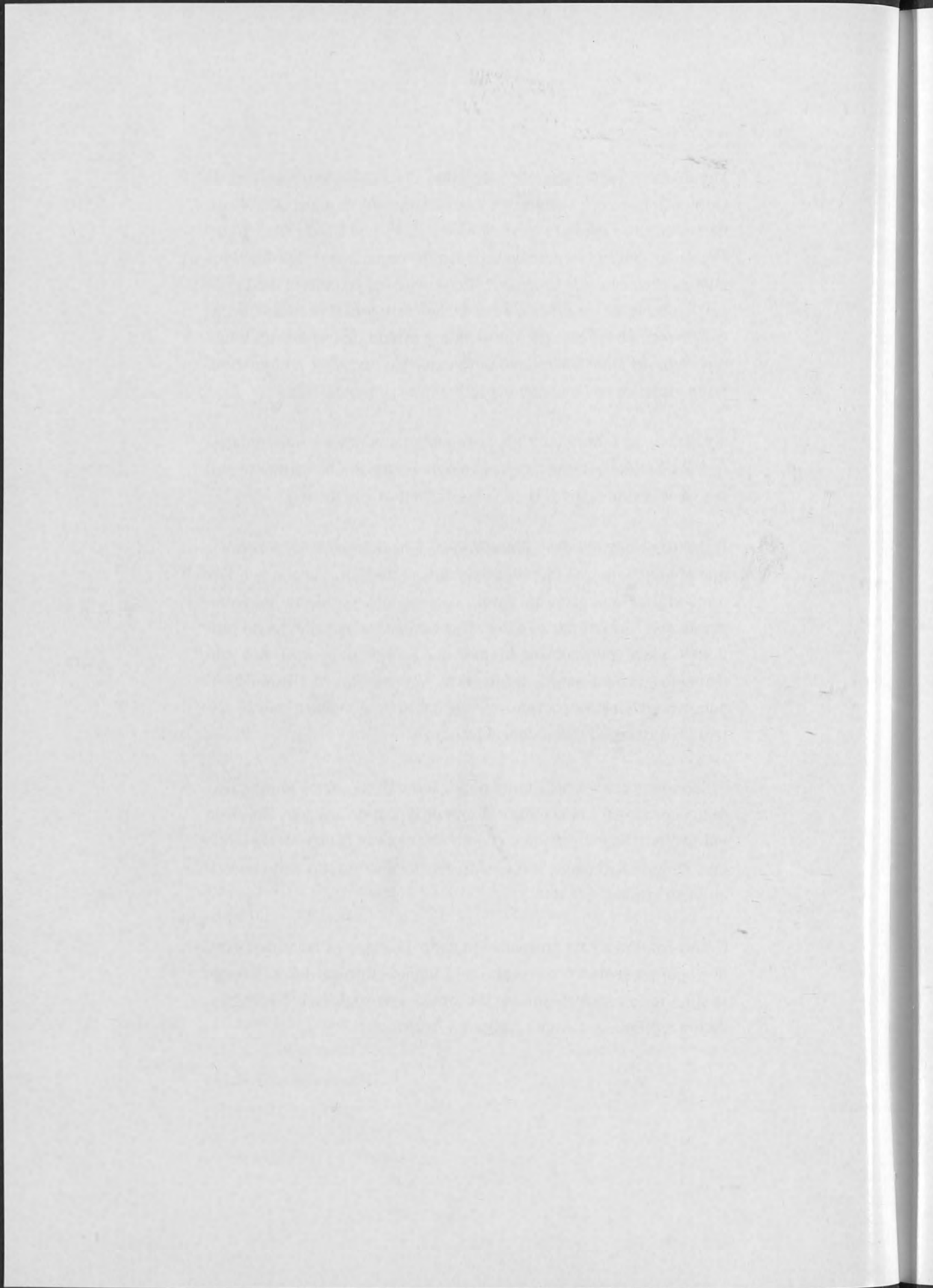
Unha vez máis o *Liber Sancti Iacobi* constitúese en eixo sobre o que pivotan todos os traballos expostos neste libro; de aí que a fórmula clásica que serve de rótulo ao congreso se adecúe perfectamente aos fins nel perseguidos. Facendo nosas as palabras do profesor Caucci von Saucken diremos que se trata de indagar nos fundamentos da concepción mesma do *Codex* partindo da fórmula imperativa *visitandum est* (hase de visitar, débese visitar), que se reitera no moi loado e ben coñecido libro V.

Celebramos con entusiasmo a publicación destas actas porque permiten aproximar aínda máis a figura do Apóstolo aos seus fieis e ao público en xeral, e porque nos descubren novas facetas desta biblia das peregrinacións que é o *Codex*, facetas que doutro xeito pasarían inadvertidas.

Como colofón a esta presentación cabe dicir que os rigorosos estudos aquí presentados son froito dun intenso foro de debate no que se fundiron harmoniosamente o Camiño, coa súa rica e diversa tradición cultural, e a propia figura do Apóstolo.

Emilio Pérez Touriño

PRESIDENTE DA XUNTA DE GALICIA



O *Congreso Internacional de Estudios Xacobeos* celebrou no 2004 a súa sétima edición. Os traballos aí presentados agrúpanse agora nun libro de actas cuxa temática aborda os santos nos camiños, os cultos, a figura de Santiago na formación de Portugal ou como peregrino no século XII, as lendas, os ritos e as tradicións culturais, a arquitectura, o espazo e o tempo. Son un conxunto de relatorios que, tomando como base o *Codex Calixtinus*, tratan as principais relacións existentes entre esta obra e a cultura xacobeas espallada por Europa.

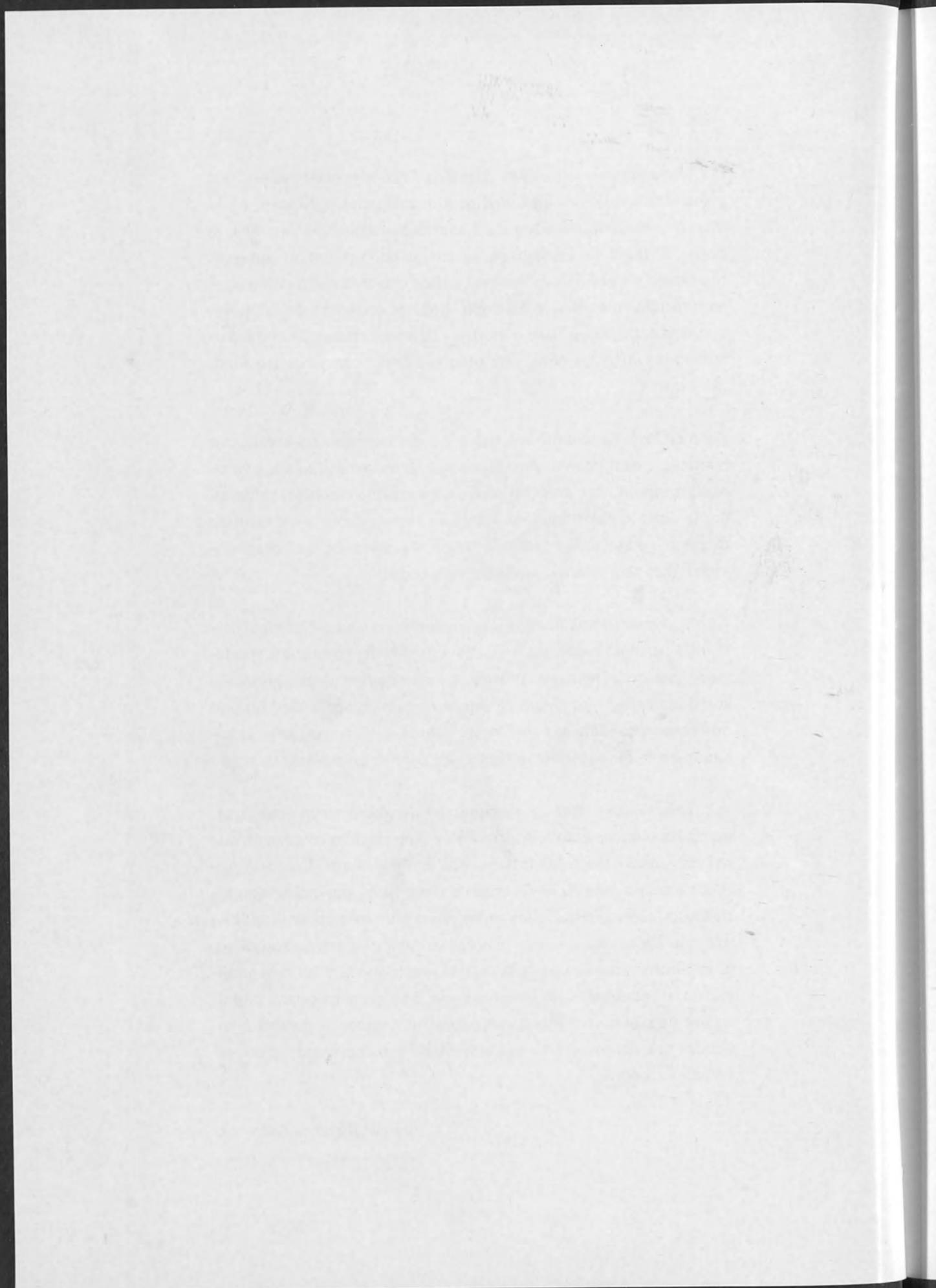
Os membros do comité internacional de expertos do camiño de Santiago e os relatores convidados centraron os seus estudos en temas de indubidable proveito para a comunidade científica interesada no culto e nas tradicións xacobeas, e suscitaron a curiosidade dun público que ás veces adoita coñecer os contidos aquí desenvolvidos dun xeito entre anecdótico e marxinal.

Agora, mercé ao traballo dos investigadores, o *Codex Calixtinus* está máis preto de todos nós. Os seus segredos desvelánsenos con lucidez, por iso a figura do Apóstolo e os itinerarios de peregrinación son descubertos con abraio en aspectos ata o de agora case ignorados como son algunhas tradicións culturais, a escenografía arquitectónica, a aproximación á figura dos santos, os cultos e os ritos.

A excelente concorrencia ao congreso do que derivan estas actas demostra o interese do feito xacobeu e o punto de madureza ao que ten chegado o debate de ideas entre os investigadores. Todo isto certifica a necesidade de obras como a deste libro, que reúne estudos rigorosos sobre o tema, elaborados polas plumas máis senlleiras na materia. Profundar na nosa historia cultural e relixiosa acredita o noso futuro como centro de peregrinación mundial. Con esta publicación, os resultados do congreso non han permanecer no anonimato e os asuntos nel abordados estarán ao alcance de persoas e entidades que desenvolven a súa actividade cotiá centrándose no fenómeno xacobeo.

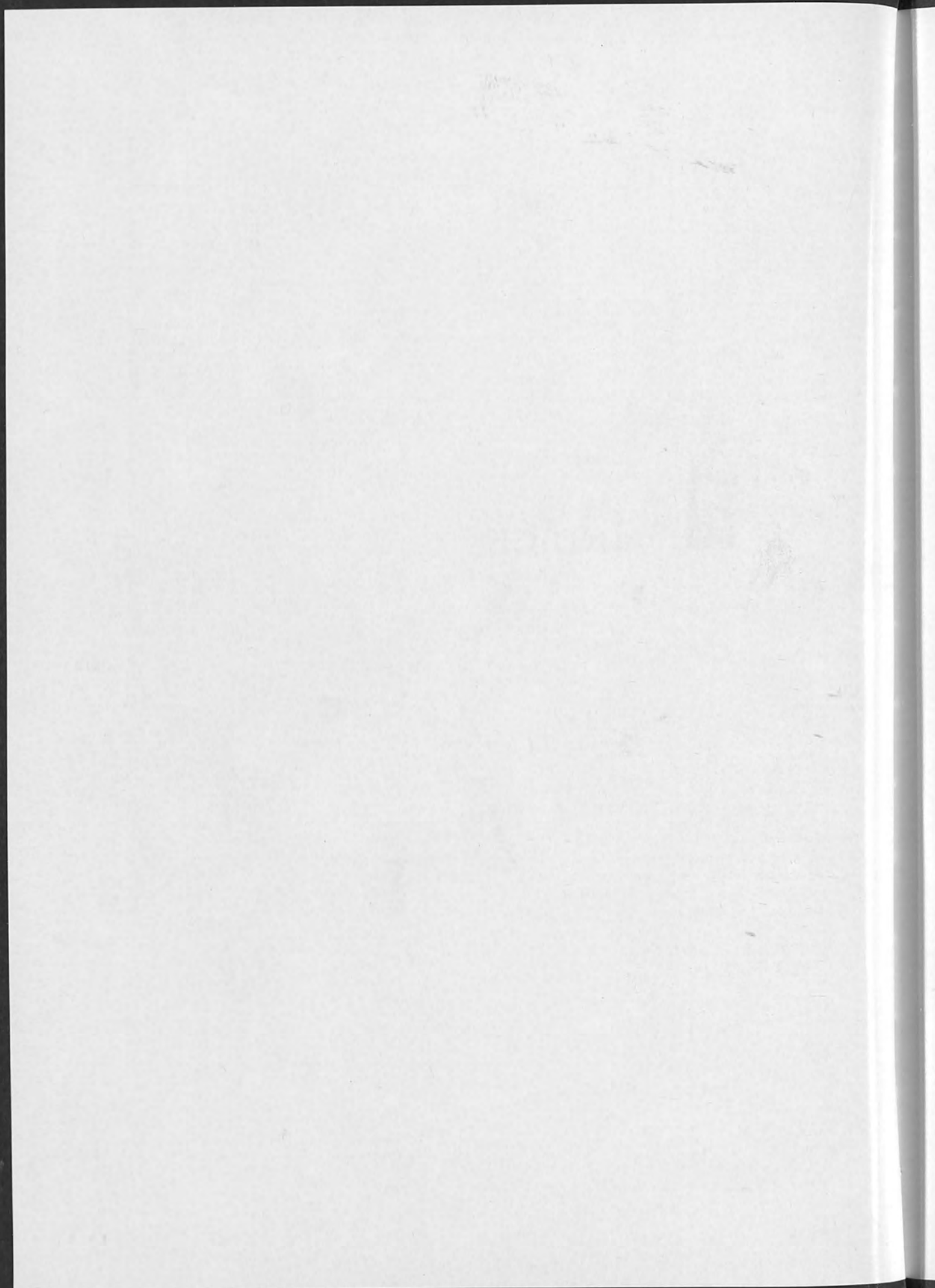
Ánxela Bugallo Rodríguez

CONSELLEIRA DE CULTURA E DEPORTE





ÍNDICE



PRESENTACIONES

EXCMO. SR. PRESIDENTE DA XUNTA DE GALICIA D. Emilio Pérez Touriño	9
EXCMA. SRA. CONSELLEIRA DE CULTURA E DEPORTE D ^a . Ánxela Bugallo Rodríguez	11

PRESENTACIÓN TEMÁTICA

Paolo Caucci von Saucken	17
--------------------------------	----

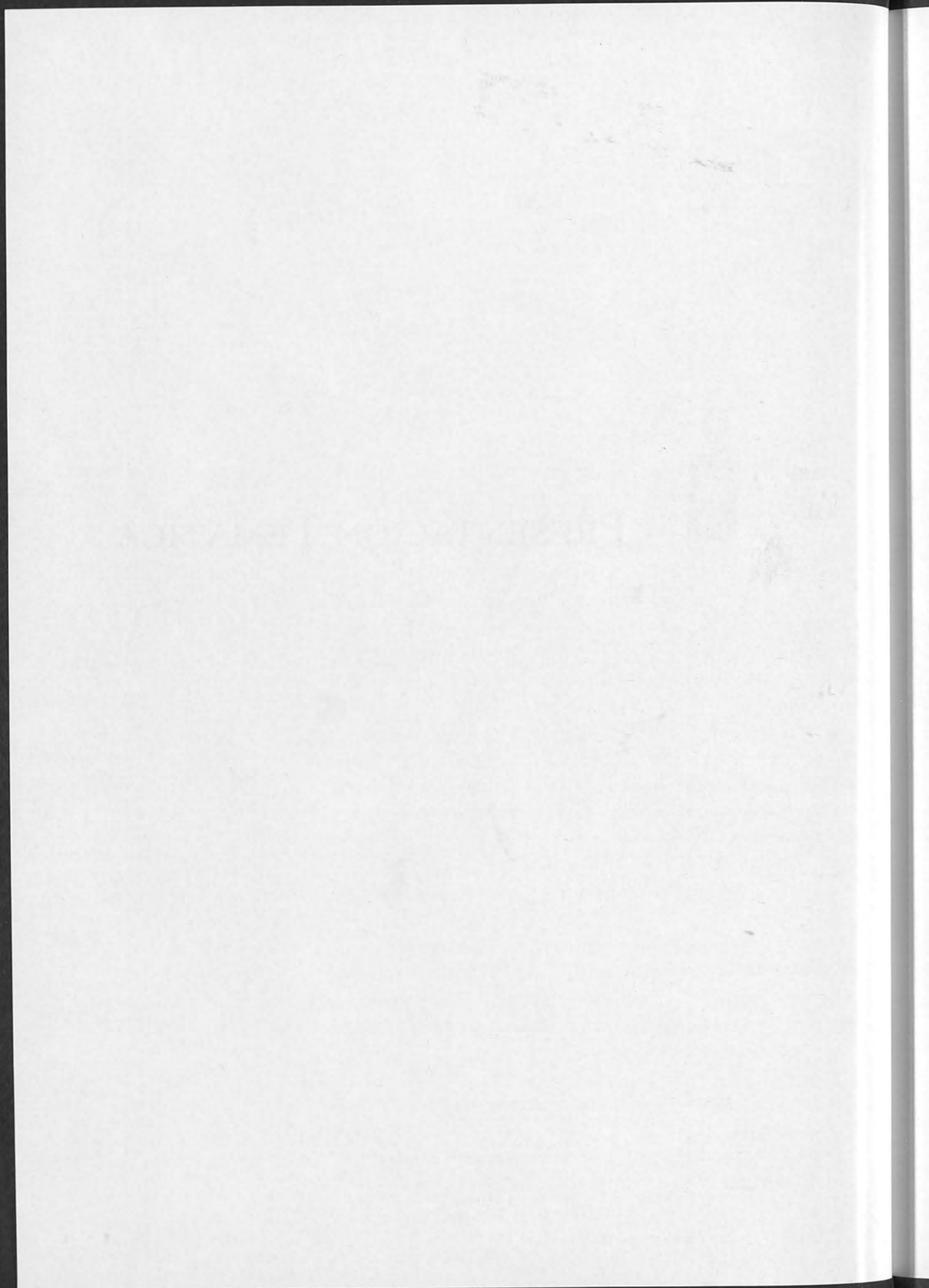
ESTUDIO TEMÁTICO

LA RECEPCIÓN DE LA TRADICIÓN COMPOSTELANA EN LA <i>LEGENDA AUREA</i> DE IACOPO DE VARAZZE Giuseppe Arlotta	27
SANTOS A LO LARGO DEL CAMINO DE LOS PEREGRINOS: SAN MARTÍN DE TOURS Rosanna Bianco	39
SANTOS A LO LARGO DEL CAMINO DE LOS PEREGRINOS: SAN LEONARDO DE NOBLAT Maria Stella Caló Mariani	53
LOS SANTOS VIAJAN: LA CIRCULACIÓN DE OBJETOS Y MODELOS ARTÍSTICOS EN EL CAMINO Manuel Castiñeiras	63
CULTO Y CULTURA DE LA PEREGRINACIÓN A SANTIAGO DE COMPOSTELA Paolo Caucci von Saucken	91
LOS SANTOS MILITARES DEL CODEX CALIXTINUS, V, VIII: LEYENDA Y TRADICIÓN Dominique Constantini	107
SANTOS EN LOS CAMINOS Manuel C. Díaz y Díaz	117
SAINT-GILLES Y SU PEREGRINACIÓN EN EL SIGLO XII EN EL CODEX CALIXTINUS Pierre-Gilles Girault	129
SAN DIONISIO, SANTIAGO Y EL PSEUDO-TURPÍN Rolf Grosse	149
EL CULTO A SAN MARTÍN CON ESPECIAL ATENCIÓN A SU TRASCENDENCIA HISPÁNICA Martin Heinzelmann	163
LOS SANTOS DE LOS CAMINOS PORTUGUESES José Marques	189
SANTA FE DE CONQUES Y LA TRADICIÓN ÉPICA Marco Piccat	213
DE GRAMMATICORUM SCHOLA: LA TRADICIÓN CULTURAL COMPOSTELANA EN EL SIGLO XII Adeline Rucquoi	235

¿QUIÉN ESTÁ DENTRO Y QUIÉN ESTÁ FUERA? LOS SANTOS DE LA GUÍA DE PEREGRINOS HACIA SANTIAGO Alison Stones	255
LOS TRES SANTIAGOS DE LA CAPILLA MAYOR DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO: ICONOGRAFÍA, CULTO Y RITOS Miguel Taín Guzmán	277



PRESENTACIÓN TEMÁTICA



Con emoción y viva satisfacción comenzamos hoy el séptimo congreso del *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago*. Una ocasión que reúne en Compostela, en este extraordinario Año Santo de 2004, para tratar un tema esencial de la tradición jacobea, a muchos de los principales especialistas en la materia.

Nos enfrentamos una vez más al *Codex Calixtinus*, que representa la piedra angular de la peregrinación a Santiago y un punto de partida ineludible para cualquier estudio serio sobre la cuestión. De hecho, el Congreso que hoy se inaugura quiere investigar los fundamentos en los que se basa la concepción misma del *Codex*, partiendo de la imperativa fórmula del *Visitandum est* —‘se debe visitar’, ‘es necesario visitar’, ‘hay que visitar’— que se evoca en el *Quinto Libro*.

Se trata de una aproximación esencial porque ofrece una lectura de los cultos y de la cultura de la peregrinación partiendo de la misma perspectiva del *Codex*, de aquello que el mismo *Codex* considera oportuno y necesario conocer para la realización de la peregrinación a la tumba del Apóstol Santiago.

Una perspectiva muy vasta que nos permitirá hablar de cultos, de santos y de cultura de la peregrinación. Un nexos que se deduce por la invitación imperativa a visitar y conocer que, como hemos apuntado, encontramos expresada en el *Codex*. Tal impostación nos per-

mitirá seguir las devociones, la distribución de los espacios sagrados a lo largo del Camino, la difusión de los cultos hasta en los lugares más alejados del mundo compostelano, entrar en la hagiografía, en la literatura, en el arte, según un criterio multidisciplinar e interdisciplinar que en los estudios compostelanos siempre ha dado óptimos frutos.

El congreso se propone, por otra parte, como natural desarrollo de un hecho que para muchos de nosotros ha sido no sólo una espléndida aventura intelectual, sino también un sólido compromiso que ha marcado profundamente nuestra vida. Un hecho que comienza en 1992, en la vigilia de aquel Año Santo de 1993, que representó la gran transformación de la renacida peregrinación a Santiago.

Había sido un año muy esperado, al final de la pausa más larga entre dos jubileos compostelanos. En este arco de tiempo, en los caminos a Compostela los peregrinos habían aumentado de modo significativo, se había hecho la declaración del Consejo de Europa sobre los Caminos de Santiago como primer itinerario cultural y se habían producido las intervenciones de Juan Pablo II sobre las raíces cristianas de Europa, consolidadas a lo largo de las vías de peregrinación. Los medios hablaban siempre con mayor frecuencia de Santiago y en toda Europa nacían centros de estudios y asociaciones compostelanas que darían una aportación determinante al conocimiento del fenómeno jacobeo.

La situación estaba madura para la creación de una entidad seria y eficaz, que recogiese las experiencias de los varios centros de estudios distribuidos por Europa y de numerosos investigadores independientes, con el fin de constituir una base científica de segura fiabilidad a la cual acudir en busca de información relacionada con la peregrinación. Se advertía la necesidad de una estructura estable, anclada sólidamente a una institución pública que asegurase su continuidad en el tiempo y legitimase su función.

Nació así el *Comité internacional de expertos del Camino de Santiago*, como expresión directa de la *Xunta de Galicia* y con dos objetivos

esenciales: el primero, el de planificar unos programas de investigación, incluso a largo plazo, en grado de producir una base de conocimientos y de datos científicos constantemente actualizados; el segundo, aquél de suministrar estos datos a las autoridades civiles y administrativas, o a cualquiera que los necesitase para tomar decisiones o emprender iniciativas en el campo de la peregrinación y su promoción.

Con tal finalidad, en 1993, el *Comité* organizó un gran congreso internacional que se llamó simplemente *Congreso de estudios jacobeos*, que se proponía recoger los estudios más recientes y ofrecer el *Status quaestionis* del tema jacobeo. Participaron en éste más de 50 estudiosos procedentes de las más prestigiosas universidades y de los más conocidos centros de estudio europeos. Era el primero de una serie de congresos en cuya continuidad y desarrollo se inscribe el que estamos a punto de comenzar, séptimo de la serie.

En los años siguientes, no sólo en Santiago, sino también en España y en Europa, el *Comité* promovió conferencias, presentaciones de libros, mesas redondas, jornadas de estudio, asesoró iniciativas de la *Xunta de Galicia* en el campo de la promoción del Camino, en la organización de premios internacionales, como el *Elías Valiña*, en la elección de publicaciones y sobre cualquier tema que requiriese información o datos.

Se ha tratado de una actividad constante con una fuerte presencia en el mundo de la peregrinación. Pero la parte más visible estuvo marcada, sobre todo, por los congresos de estudios que, a partir del segundo, comenzaron a tener temáticas más específicas. Entre las cuales están las rutas atlánticas de peregrinación; la relación entre la ciudad de Santiago y los peregrinos que allí llegaban; la relación y las diferencias entre las peregrinaciones a Roma, Santiago y Jerusalén; el papel del *Pseudo Turpino*; hasta llegar a este VII congreso que ha escogido volver, como temática, al *Codex Calixtinus* y a su influencia en la cultura de la peregrinación.

Más de 120 ponencias, distribuidas en los distintos encuentros de estudio, han marcado este recorrido y, pensamos, pueden constituir

un buen legado que el *Comité* ha conseguido ofrecer a Galicia, a Santiago y a la peregrinación compostelana. Junto a las actas de los congresos, se encuentra toda la colección «azul» de las publicaciones científicas de temática compostelana de la *Xunta de Galicia*, que constituye el otro referente de un trabajo comprometido y apasionado que ha implicado al *Comité* por más de una década.

Siento el deber de expresar mi personal gratitud a la *Xunta de Galicia*, no sólo por los medios puestos a disposición, sino también por la absoluta independencia y autonomía intelectual de la que hemos gozado en este amplio período, que nos ha permitido poder expresar de la mejor manera nuestro conocimiento y opiniones.

Este trabajo, por otro lado, no habría sido posible sin un claro entendimiento con la *Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo*, por lo que dirijo mi agradecimiento a Don Jesús Pérez Varela, ni habría sido posible sin una relación cordial y eficaz con la *Xerencia de Promoción del Camino de Santiago*, transmito en este caso mi agradecimiento a Doña María José Dopico, y sobre todo no habría sido posible sin estar seguros del apoyo, de la comprensión y de la estima del presidente de la *Xunta*, Don Manuel Fraga Iribarne. Hemos tenido siempre su consideración y esto nos ha permitido trabajar serena y fructíferamente. De esto le estamos particularmente agradecidos, presidente, y se lo hacemos constar sinceramente.

Mi agradecimiento va, en fin, a cada uno de los miembros del *Comité*, que han aportado su contribución y sus conocimientos, a menudo únicos y en todos los casos de muy alto nivel. Finalmente mi agradecimiento y bienvenida a todos los presentes, tanto a los ponentes como al numeroso público que, en el marco de este espléndido edificio, participa con nosotros en el que será, sin duda, un importante congreso.

Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 2004

Paolo Caucci von Saucken
Coordinador del Congreso

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional de
Expertos del Camino de Santiago

PRESIDENTE

Prof. Dr. D. Paolo G. Caucci von Saucken

VOCALES

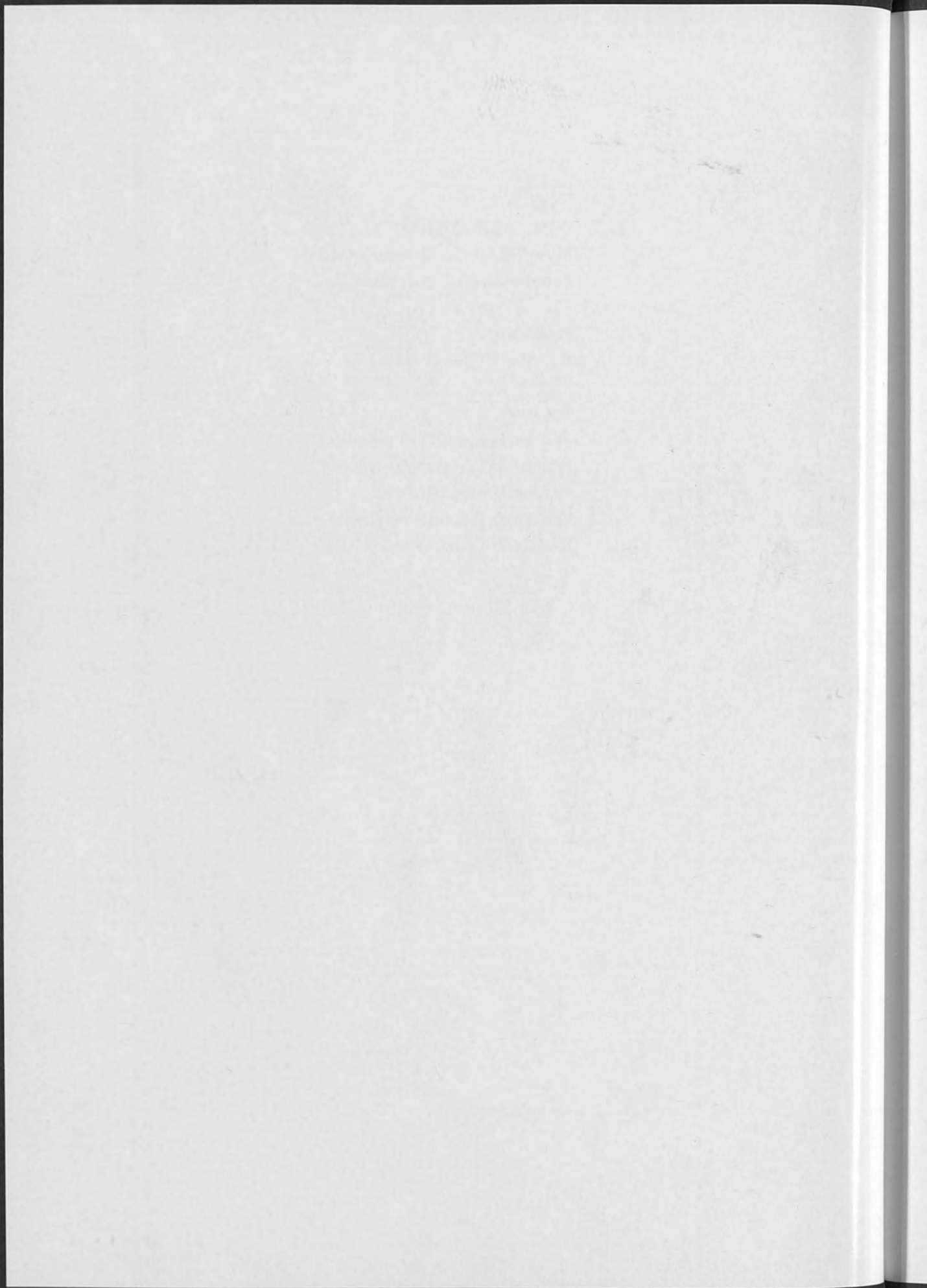
Prof. Dr. D. Manuel C. Díaz y Díaz

Prof. Dr. D. Robert Plötz

Prof. Dr. D. Klaus Herbers

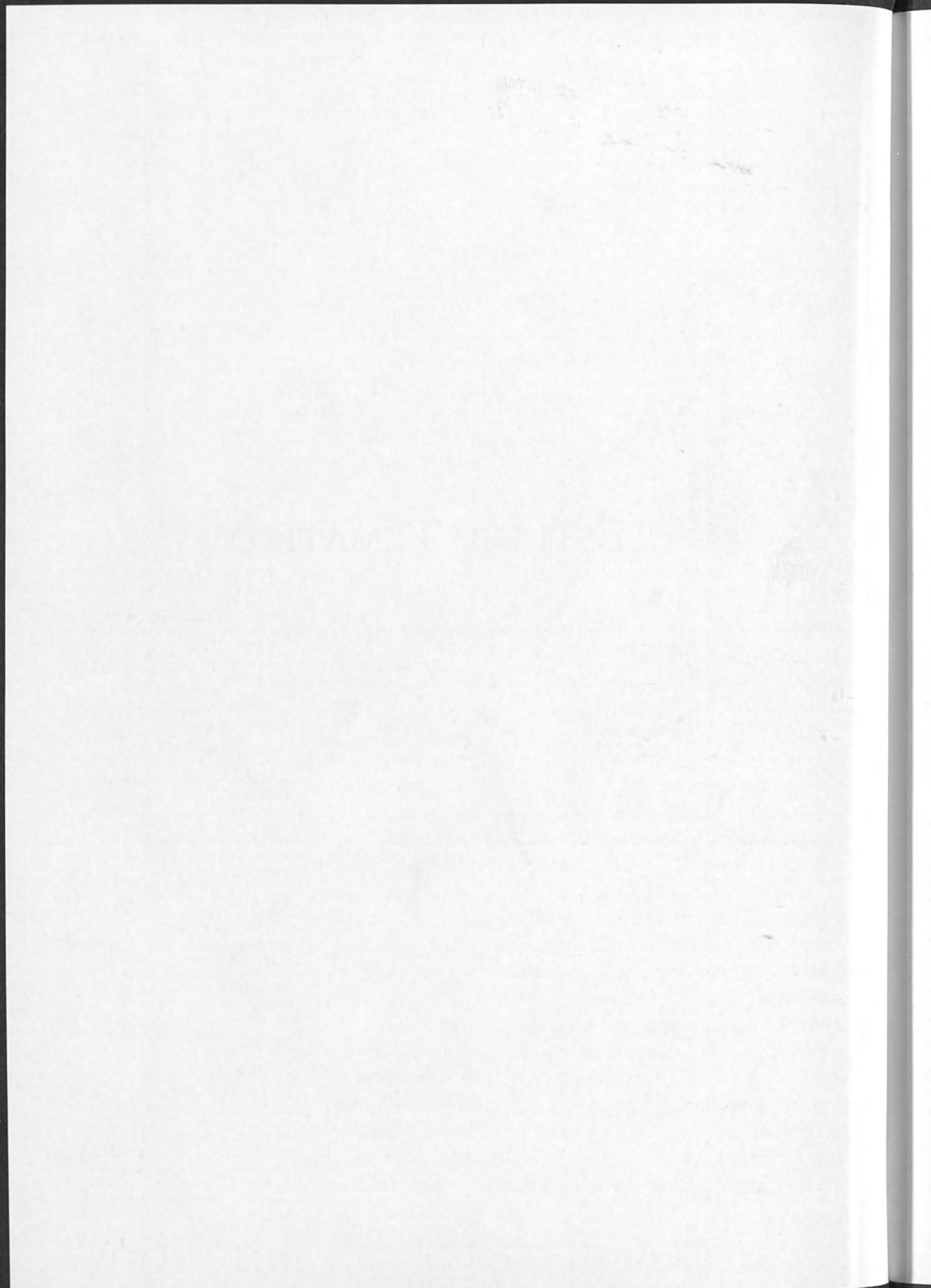
Prof. Dr. D. Humberto Baquero Moreno

Prof. Dr. D. Olivier Cébe





ESTUDIO TEMÁTICO



LA RECEPCIÓN DE LA TRADICIÓN COMPOSTELANA EN LA *LEGENDA AUREA* DE IACOPO DE VARAZZE

Giuseppe Arlotta

Se sabe que la fuente más acreditada para documentar el culto de Santiago y el peregrinaje compostelano es el *Liber Sancti Jacobi*, llamado también *Codex Calixtinus*¹ por la equivocada atribución al Papa Calixto II (1119–1124), cuya autoridad debía garantizar la credibilidad de los argumentos tratados. Efectivamente, los contenidos del *Codex* han sido ensamblados, entre el 1160 y 1170, por un único recopilador, identificado en un religioso de nombre Aimeri Picaud². Esta obra literaria está contenida en un único volumen, custodiado en el Archivo de la Catedral de Santiago, y se compone de 5 libros. El primero de ellos recoge una serie de textos litúrgicos³; el segundo contiene la narración de 22 milagros de Santiago⁴; el tercero describe el traslado de los restos del Apóstol de Jerusalén a Galicia⁵; el cuarto libro narra la *Crónica del Pseudo-Turpino*, que contiene una serie de Chanson de Geste, en la que son protagonistas Carlo Magno y Santiago⁶; el quinto libro, por último, contiene la *Guía del Peregrino*, con los itinerarios y con los consejos para aquellos que se ponen en camino hacia Santiago⁷. Los contenidos del *Codex* son de diversa procedencia: *La Crónica del Pseudo-Turpino* probablemente ya existía antes y fue reelaborada por el recopilador, el cual añadió también antiguos sermones escritos en honor del Apóstol y otros textos que fueron compuestos exclusivamente para el *Codex*⁸. La difusión de estos argumentos fue rápida en toda Europa, gracias a la intensa actividad de los Amanuenses. Entramos en conocimiento por el prólogo del tercer libro

1 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. K. HERBERS y M. SANTOS NOIA, Santiago de Compostela 1998.

2 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Literatura jacobea hasta el siglo XII*, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacoea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23–24–25 settembre 1983), a cura di G. Scalia, Perugia 1985, pp. 225–250; *Id.*, *El texto y la tradición textual del Calixtino*, en *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Pistoia, 28–29–30 settembre 1984), a cura di L. Gai, Perugia 1987, pp. 23–55; *Id.*, *El códice calixtino de la catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988; *Id.*, *Preparativos para una edición del 'Liber Sancti Jacobi'*, en *La 'peregrinatio studiorum' iacoea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa della cultura iacoea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali*, Atti del Convegno internazionale di studio (Pistoia–Altopascio, 23–25 settembre 1994), a cura di L. Gai, Pistoia 1997, pp. 149–159; *Id.*, *Algunos manuscritos jacobeos de Italia*, en *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23–26 maggio 2002), a cura di P. Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 233–245; J. VAN HERWAARDEN, *L'integrità di testo del Codex Calixtinus*, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacoea*, cit., pp. 251–270; *Id.*, *L'integrità del Codex Calixtinus a venti anni dalla sua formulazione*, en *Santiago e l'Italia*, cit., pp. 271–187; P. CAUCCI VON SAUCKEN (a cura di), *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, Milano 1989, reed. 1998, pp. 47–61; J. *Liber Sancti Jacobi*; J. WILLIAMS, A. STONES (eds.), *The 'Codex Calixtinus' and the Shrine of St. James*, Tübingen 1992; G. CHERUBINI, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998, pp. 19–25.

3 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. I, pp. 3–154.

- 4 *Ibid.*, lib. II, pp. 155-177.
 5 *Ibid.*, lib. III, pp. 179-191.
 6 *Ibid.*, lib. IV, pp. 193-229.
 7 *Ibid.*, lib. V, pp. 231-258.
 8 VAN HERWAARDEN, *L'integrità di testo del Codex Calixtinus*, cit., p. 253.
 9 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. III, p. 185.
 10 K. HERBERS, *Difusión de los manuscritos del «Liber Sancti Jacobi» y del «Libellus Sancti Jacobi»*, en *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., p. XXII.
 11 *Ibid.*
 12 G. ARLOTTA, *Il culto jacobeo e il pellegrinaggio compostellano nelle 'Legende' degli agiografi domenicani del sec. XIII*, en «Civis», 85 (2005), pp. 13-19; E. MENESTÒ, *Giacomo nei leggendari d'autore del XIII e XIV secolo*, en *Santiago e l'Italia*, cit., pp. 483-499.
 13 R. GRÉGOIRE, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla Letteratura Agiografica*, Fabriano 1996, pp. 132-135, 158 s.
 14 F. CARDINI, *I Domenicani nel XIII secolo fra crociata e missione*, en *Bartolomeo da Trento domenicano e agiografo medievale*, a cura di D. Gobbi, Trento 1990, pp. 225-236.
 15 M. ZOCCA, *Frați Predicatori*, en *Enciclopedia Cattolica*, V, Città del Vaticano 1950, coll. 1743-1751.
 16 A. DONDAINE, *Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée*, en «Archives d'histoire dominicaine», I (1946), pp. 53-102; T. KAEPPELI, en *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma 1975, p. 473 s., IV (1993), p. 159.
 17 JEAN DE MAILLY, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, traducción francesa en A. DONDAINE, *Jean de Mailly. O. P., Abrégé des gestes et miracles des Saints*, Paris 1947, (Biblioth. d'histoire dominicaine, t. 1).
 18 *Ibid.*, p. 13; la traducción italiana del pasaje está en C. DEL CORNO, *La «Legenda aurea» e la narrativa dei Predicatori*, en *Jacopo da Varazze. Atti del I Convegno di Studi (Varazze 13-14 aprile 1985)*, a cura di G. Farris e B.T. Delfino, Cogoletto 1987, p. 31.

que, incluso antes de que fuese completada la redacción del manuscrito, un amanuense de nombre Ferdinando pagó una suma de dinero para copiar el pasaje que describe el traslado del cuerpo de Santiago⁹. En la actualidad se conocen 300 manuscritos del *Codex*, incluidas las copias parciales y las traducciones¹⁰. Las copias abreviadas del *Codex* comprenden principalmente el prólogo, el traslado del cuerpo, los milagros del Apóstol, el *Pseudo-Turpino* y algunos fragmentos de la *Guía del Peregrino*¹¹.

En el siglo XIII, la Vida de Santiago, el martirio, el traslado del cuerpo y los milagros, fueron relatados por los frailes de la Orden de los Predicadores —los Dominicos— en sus antologías hagiográficas¹². Las llamaban *Legende*, porque tenían que ser leídas para la aculturación de los clérigos y de los laicos, en los refectorios de los conventos y en los ciclos de predicación para la catequesis de los fieles de toda extracción social¹³. La primera misión de los Dominicos, de hecho, era la predicación, con el objetivo de difundir la palabra de Dios y de enfrentarse a los movimientos heréticos que se estaban afirmando en aquel período¹⁴. Los frailes, a lo largo de un año, estaban ocupados en la predicación durante 250 días, por lo tanto era necesario que contaran con una cantidad consistente de argumentos sagrados¹⁵. El dominico francés, JEAN DE MAILLY (1190-1260)¹⁶, en su *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* compuesta entre el 1225 y 1230¹⁷, así escribe: «Ya que muchos pastores no tienen a su disposición las *passiones* y las *vitae* de los santos —que deberían conocer y predicar, en virtud de su oficio, para despertar la devoción de los fieles hacia estos santos— recogemos aquí tales *vitae* en forma abreviada, especialmente, aquella de los santos, cuyos nombres están en el calendario. La brevedad de esta pequeña obra no generará el riesgo de causar el cansancio, y la falta de libros ya no será más una disculpa para quien se ocupa del cuidado de las almas»¹⁸.

Los contenidos de estas compilaciones, por lo tanto, adquiridos de textos sagrados previamente existentes, tuvieron que ser simplificados y adaptados a las nuevas exigencias pastorales, en detrimento de una calidad literaria que a menudo se revela bastante medio

cre. Pero los hagiógrafos dominicos se preocupaban, principalmente, de ofrecer una narración simple y con el objetivo de permanecer grabada en la memoria del feligrés¹⁹.

Entre los hagiógrafos dominicos del siglo XIII, además del citado Jean de Mailly, recordemos a Bartolomeo da Trento (1190 aprox.–1251 aprox.)²⁰, que alrededor del 1244 compiló el *Liber epilogorum in gesta sanctorum*²¹, además de al francés VINCENT DE BEAUVAIS (†1264)²², que en el 1256 escribió el *Speculum Historiale* en el cual insertó el *Libellus Miraculorum S. Jacobi Apostoli*²³, y, por último, a IACOPO DA VARAZZE (1228–1298)²⁴, que entre el 1263 y 1267 compuso la *Legenda aurea*²⁵. Jean de Mailly, Bartolomeo da Trento y Iacopo da Varazze abren el capítulo dedicado a Santiago, narrando la conversión del mago Ermogene, la decapitación del Apóstol y el traslado del cuerpo a Galicia. Vincent de Beauvais, en cambio, pasa por alto estos argumentos y da más espacio a la descripción de los milagros, cuyo número varía de un hagiógrafo a otro.

La tabla siguiente enumera los 22 milagros de Santiago, descritos en el *Codex* y otros 3 (que indicamos con: A²⁶, B²⁷ y C²⁸) que faltan en el *Codex*, pero que están presentes en algunas hagiografías dominicas. La tabla especifica cuales son los milagros de Santiago narrados por cada hagiógrafo.

19 R. GRÉGOIRE, *L'agiografia nel secolo XIII*, en *Bartolomeo da Trento dominicano e agiografo medievale*, cit., pp. 11–20.

20 A. FERRUA, *Bartolomeo da Trento*, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, Roma 1964, p. 778 s.; T. KAEPPELI, en *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Roma 1970, pp. 172–179, IV (1993), p. 46 s.; A. DONDAINE, *Barthélemy de Trente O. P.*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum», 45 (1975), pp. 79–105, trad. italiana en D. GOBBI, *Bartolomeo da Trento, dominicano, scrittore, diplomatico*, en «Civis», 8 (1984), pp. 85–112; Id., *Bartolomeo da Trento: la sua vita e il suo apostolato*, en *Bartolomeo da Trento dominicano e agiografo medievale*, cit., pp. 87–108.

21 BARTHOLOMEI TRIDENTINI O. P., *Pasionale de Sanctis*, ed. D. Gobbi, en *Bartolomeo da Trento dominicano e agiografo medievale*, cit., pp. 1–193; el cap. 66 dedicado a Santiago se encuentra en las pp. 121–123; BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, Firenze 2001; el cap. 290 dedicado a Santiago está en las pp. 192–195.

22 A. D'AMATO, *Vincenzo di Beauvais*, en *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, col. 1438 s.; G. BILLANOVICH, M. PRANDI, C. SCARPATI, *Lo 'Speculum' di Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana dell'età gotica*, en «Italia Medioevale e Umanistica», 19 (1976), pp. 89–170.

23 VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, Douai 1624, reed. anast. Graz 1965, lib. 26; Id., *Speculum historiale*, tom. IV, lib. XXVII, cap. 30: *Libellus miraculorum S. Jacobi Apostoli*, en *Patrologia Latina*, ed. J.–P. Migne, vol. 163, Paris 1854, coll. 1369–1376.

24 T. KAEPPELI, en *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma 1975, pp. 348–369, IV (1993), pp. 139–141; A. BOUREAU, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Préface de J. Le Goff, Paris 1984, pp. 75–96; G. P. MAGGIONI, *Aspetti originali della «Legenda aurea» di Iacopo da Varazze*, en «Medioevo e Rinascimento», 4 (1990), pp. 143–201; Id., *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda aurea»*, Spoleto 1995, (Biblioteca di Medioevo Latino, 8); A. VITALE BROVARONE, *Introduzione*, en IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995, pp. VII–XL; F. BERTINI, *Le fonti classiche in Iacopo*, en *Il Paradiso e la Terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale (Varazze 24–26 settembre 1998), a cura di S. Bertini Guidetti, Firenze 2001, pp. 61–70.

25 IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. Vitale Brovarone, cit.; IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, Edizione critica a cura di G. P. Maggioni, Firenze 1999; IACOPO DA VARAGINE, *Legenda aurea*, a cura di A. Levasti, Firenze 2000; JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, ed. A. Boureau, Paris 2004.

26 V. *infra*, nota 43.

27 V. *infra*, nota 47.

28 V. *infra*, nota 49.

Milagro	Codex	J. de M.	B. da T.	V. de B.	I. da V.
I	●	-	-	●	-
II	●	●	-	●	●
III	●	●	-	●	-
IV	●	●	●	●	●
V	●	●	-	●	●
VI	●	●	-	●	●
VII	●	-	-	●	-
VIII	●	-	-	●	-
IX	●	-	-	-	-
X	●	-	-	●	-
XI	●	-	-	●	●
XII	●	-	-	-	-
XIII	●	-	-	-	-
XIV	●	-	-	●	●
XV	●	-	-	●	-
XVI	●	●	-	●	●
XVII	●	●	●	●	●
XVIII	●	-	-	●	-
XIX	●	-	-	●	-
XX	●	-	-	●	-
XXI	●	-	-	-	-
XXII	●	●	-	●	●
A	-	●	-	-	●
B	-	●	-	●	●
C	-	-	-	-	●

LOS MILAGROS DE SANTIAGO EN EL *CODEX* Y EN LOS HAGIÓGRAFOS DOMINICOS

Sobre el problema de las fuentes, idéntico para todos los hagiógrafos dominicos, Giovanni Paolo Maggioni, encargado de la edición crítica de la *Legenda aurea*, de Iacopo da Varazze, escribe lo siguiente: «Hay que notar de todas formas que no siempre las fuentes son citadas de manera explícita y que, cuando lo son, la identificación presente en el texto de la obra puede no dar información sobre la fuente efectivamente utilizada por Iacopo, el cual a menudo ha aprovechado los epítomes presentes en las obras de compilación contemporánea; en segundo lugar, en muchos casos, el autor dominico integra un epítome precedente con algunos particulares quitados del texto original o, caso más raro, recurriendo a una ulte-

rior compilación de la época: en estas partes, los puntos de referencia pueden ser contemporáneamente más de uno»²⁹. Estas obras están, por lo tanto, carentes de rigor filológico, pero esto no debe quitar nuestra atención del cuidado con el que Iacopo da Varazze estructura el Cap. 95 dedicado a Santiago. El dominico de Liguria describe la conversión del mago Ermogene, el martirio del Apóstol, el traslado del cuerpo a Galicia. Continúa, además, relatando 12 milagros del Santo, mientras Jean de Mailly relata 10, Bartolomeo da Trento solamente 2 y Vincent de Beauvais hasta 19, como se ve resumido en la tabla. No es, de todas formas, la cantidad de los milagros lo que determina la calidad del mensaje con el que, como veremos, Iacopo da Varazze pone en relieve la cultura del peregrinaje a Santiago de Compostela.

La elección de los 12 milagros por parte de Iacopo da Varazze no es una casualidad. Él lee los 19 milagros descritos por Vincent de Beauvais, los compara con los 10 propuestos por Jean de Mailly y a lo mejor también con un texto integral del *Codex*.

El resultado es que respecto a los 22 milagros descritos en el texto compostelano, 13 de ellos no están incluidos en la *Legenda aurea* y son aquellos en los que Santiago es presentado en la dimensión del *deus ex machina* de la tragedia griega. El Santo aparece de repente, resuelve las situaciones imposibles, polariza la atención sobre sí y se transforma en el protagonista absoluto de la escena. Son los 13 milagros en los que el Apóstol interviene prodigiosamente, para liberar a sus devotos de los engaños³⁰, de la muerte³¹, de las enfermedades³², de los abusos³³, pero también para salvarlos de los peligros del mar³⁴, y para ayudarlos en la batalla³⁵ y en otras ocasiones³⁶. En estos episodios el devoto es siempre impotente, ve cambiar sus condiciones de vida a través de una intervención sobrenatural y sufre el milagro de manera pasiva, sin ningún esfuerzo por su parte, sin ninguna participación suya en el cambio. Sin embargo, en los siguientes 9 milagros del *Codex* que encontramos en la *Legenda aurea*, el verdadero protagonista es el peregrino, el cual toma conciencia de las dificultades de la vida, escoge voluntariamente emprender un camino purificador durante el cual es verdad que recibe la ayuda

29 G. P. MAGGIONI, *Introduzione*, en IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. Maggioni, cit., p. XXII.

30 Milagro I, véase *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 161.

31 Milagro III, *ibid.*, p. 162 s.

32 Milagros XII y XXI, *ibid.*, pp. 169, 176.

33 Milagro XIII, *ibid.*, p. 169.

34 Milagros VII, VIII, IX y X, *ibid.*, pp. 166–168.

35 Milagro XV, *ibid.*, p. 170.

36 Milagros XVIII, XIX y XX, *ibid.*, pp. 174–176.

37 Es el primer milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 537; ed. Maggioni, p. 655, nota 97; ed. Boureau, pp. 532, 1303, nota 10; corresponde al milagro XI del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 168. El milagro es citado en VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 30; ed. 1854, col. 1371 s.

38 Es el segundo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 537; ed. Maggioni, p. 656, nota 100; ed. Boureau, pp. 532, 1303, nota 11; corresponde al milagro II del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 161 s. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 259 s.; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 31; ed. 1854, col. 1369 s.

39 Es el tercer milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 538; ed. Maggioni, p. 656, nota 102; ed. Boureau, pp. 532 s., 1303, nota 12, 13, 14. Corresponde al milagro IV del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 163 s. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 260 s.; BARTHOLOMEI TRIDENTINI O. P., *Passionale de Sanctis*, cit., p. 123; BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogramum in gesta sanctorum*, cit., p. 194; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 32; ed. 1854, col. 1369 s.

del Santo, pero es igualmente verdad que es él mismo, con sus elecciones y con sus renunciaciones, quien ha de conquistar el objetivo que se ha prefijado.

Una vez escogidos los milagros, Iacopo da Varazze los propone con una secuencia narrativa distinta de aquella que encontramos en el *Codex* y en los otros hagiógrafos dominicos. Con esta intuición, Iacopo obtiene el efecto de un relato homogéneo del que surge la condición del hombre, prisionero de las angustias diarias, de las que puede librarse poniéndose en marcha hacia Santiago, objetivo concreto de la vida terrena. Durante el viaje, como en la vida diaria, el hombre deberá enfrentarse a dificultades, injusticias de hombres malvados, tentaciones del demonio, pero podrá contar con la ayuda de personas caritativas y, sobre todo, con aquélla de Santiago. Para seguir esta lógica expositiva, Iacopo comienza la narración con el milagro XI del *Codex*, en el que se relata el de un tal Bernardo de la diócesis de Modena, encadenado de manera injusta en los subterráneos de una torre. Bernardo invoca a Santiago, el cual lo libera de la prisión y lo ayuda a encaminarse hacia Santiago³⁷. Ahora Iacopo quiere poner en evidencia que a través del peregrinaje compostelano se obtiene la absolución de los pecados y, por lo tanto, recurre a la narración del milagro II del *Codex*. Un hombre había cometido un pecado tan grave que no podía ser absuelto ni siquiera por el obispo. Se desplaza, entonces, a Santiago llevando una nota sobre la que está escrito el pecado. Cuando coloca la hoja sobre el altar, el escrito se borra y con ello también el pecado³⁸. Continuando en la exposición de los milagros, Iacopo ahora quiere poner el acento sobre dos reglas fundamentales que deben ser observadas por quien escoge iniciar el camino: ayudar al prójimo y llegar a Santiago a toda costa. He aquí, entonces, el milagro IV del *Codex*, en el que se cuenta la historia de los 30 Loreneses, los cuales durante el peregrinaje a Santiago abandonan a uno de ellos a lo largo del camino, porque está enfermo. Sólo uno se queda para asistir al compañero, que a pesar de las atenciones muere. Entonces Santiago llega en ayuda de los dos peregrinos, los lleva en su caballo hasta Compostela y anula el peregrinaje de los otros compañeros porque han sido desleales³⁹. Sigue el milagro V del *Codex*, el más fa-

moso: es el más representado por pintores y escultores en la iconografía jacobea⁴⁰. Es la historia de un peregrino alemán, el cual se dirige a Santiago con el hijo. Se detienen en una posada de Tolosa, donde el posadero esconde en el saco del padre una copa de plata para acusarlo de robo. La sentencia del juez condena al hijo a la horca. El padre sufre la injusticia y, a pesar del gran dolor por la muerte del hijo, decide continuar el peregrinaje a Santiago. A la vuelta pasa por Tolosa y encuentra al hijo aún vivo, gracias a la intervención del Apóstol, mientras el posadero, por su maldad, es ahorcado por la multitud⁴¹. El posadero es el símbolo de los malhechores, que se ocultan a lo largo del Camino. El *Codex* pone en guardia al peregrino de esta gente, y repite la advertencia narrando a continuación el milagro VI, en el que el protagonista negativo es, nuevamente, el posadero. Un peregrino que se dirige a Santiago con esposa e hijos se detiene en una posada de Pamplona. Aquí la mujer muere y el posadero, aprovechándose del triste evento, le roba el dinero y el caballo. El peregrino, sin embargo, decide continuar igualmente el Camino junto a los hijos. Llega en su ayuda Santiago, le presta un burro y le asegura que el malvado posadero caerá de las escaleras y restituirá los objetos robados⁴². Iacopo incluye este milagro en la *Legenda aurea*, pero primero incluye otros dos. El primero, indicado en la tabla con la letra A, no pertenece al *Codex* y Iacopo lo incluye para rehabilitar la figura del posadero y para descargar todas las culpas sobre el demonio, único artífice del mal. Es él quien, con el semblante de Santiago, se le aparece en una posada a un joven que se dirige a Santiago y lo engaña induciéndolo al suicidio a cambio de la felicidad. La intervención de Santiago hace regresar a la vida al joven y exculpa al posadero acusado de homicidio⁴³. Sigue el milagro XVII del *Codex*, muy parecido al anterior, que permite al fraile dominico detenerse aún en la figura del demonio. Se narra el hecho de un joven de Lyon que comete un pecado de fornicación durante el Camino. El diablo, entonces, se le presenta con la apariencia del Apóstol y lo incita a emascularse, para borrar el pecado, y después a suicidarse para obtener la felicidad. Santiago interviene, trae de nuevo a la vida al joven y le hace completar el peregrinaje⁴⁴.

40 V. *infra*, nota 59.

41 Es el cuarto milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 538; ed. Maggioni, p. 656, nota 109; ed. Boureau, pp. 533, 1303, nota 15; corresponde al milagro V del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 164 s. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 261 s.; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 33; ed. 1854, col. 1371 s.

42 Es el séptimo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 540; ed. Maggioni, p. 659, nota 141; ed. Boureau, pp. 535, 1303, nota 18. Corresponde al milagro VI del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 165 s. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 262 s.; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 33; ed. 1854, col. 1371 s.

43 Es el quinto milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 539; ed. Maggioni, p. 657, nota 118; ed. Boureau, pp. 533 s., 1303, nota 16. Iacopo escribe que la fuente literaria es Ugo de S. Vittore. El milagro es narrado también por Jean de Mailly, el cual precisa que lo ha tomado del libro XVI del *De sacramentis* de Ugo de S. Vittore, véase JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 265 s.

44 Es el sexto milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 539; ed. Maggioni, p. 658, nota 121; ed. Boureau, pp. 534 s., 1303, nota 17; corresponde al milagro XVII del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 172 ss. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 264 s.; BARTHOLOMEI TRIDENTINI O. P., *Passionale de Sanctis*, cit., p. 123; BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, cit., p. 194; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 38; ed. 1854, col. 1373 s.

45 Es el octavo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 540; ed. Maggioni, p. 659, nota 149; ed. Boureau, pp. 535, 1304, nota 19; corresponde al milagro XIV del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 169 s. El milagro es citado en VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 36; ed. 1854, col. 1371 s.

46 Es el noveno milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 541; ed. Maggioni, p. 660, nota 155; ed. Boureau, pp. 535 s., 1304, nota 20; corresponde al milagro XVI del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 170 s. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 263 s.; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 37; ed. 1854, col. 1373 s.

47 Es el décimo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 541; ed. Maggioni, p. 661, nota 167; ed. Boureau, pp. 536, 1304, nota 21. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 266; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 39; ed. 1854, col. 1373 s.

48 Es el undécimo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 542; ed. Maggioni, p. 661, nota 170; ed. Boureau, pp. 536 s., 1304, nota 22; corresponde al milagro XXII del *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, cit., lib. II, p. 177. El milagro es citado en JEAN DE MAILLY, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, cit., p. 266 s.; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, cit., ed. 1624, lib. 26, cap. 39; ed. 1854, col. 1373 s.

Con la narración de este milagro, Iacopo ha enfocado todos los elementos fundamentales del peregrinaje a Santiago. Una vez alcanza la meta, sin embargo, el peregrino deberá regresar a la vida cotidiana y será nuevamente expuesto a las injusticias y a las tentaciones. Será entonces necesario que él se vuelva a poner una vez más en camino, en un proceso cíclico que continuará hasta la muerte, cuando acabará el viaje terreno e iniciará ese ultraterreno del alma. Para representar esta alternancia de pecados y de penitencias Iacopo continúa la narración volviendo a presentar el tema del hombre prisionero, tal como se describe en el milagro XIV del *Codex*, que es muy parecido al ya citado milagro XI. Es el relato, de hecho, de un mercader privado injustamente de sus pertenencias por un tirano que lo tiene prisionero en una torre, de la que será liberado por el Apóstol⁴⁵. Iacopo vuelve, además, sobre el concepto de solidaridad entre los peregrinos y sobre la ayuda que viene de Santiago, como está escrito en el milagro XVI del *Codex*. Se habla de 3 caballeros de Lyon en camino hacia Santiago. Uno de ellos ayuda a una pobre mujer llevándole el bolso de viaje. Más adelante ofrece su caballo a un peregrino enfermo, del que recibe en don el bordón. El saco y el bordón después se transformarán en un escudo y en una lanza en las manos de Santiago, el cual defenderá al peregrino del asalto de los demonios⁴⁶. Iacopo insiste en la protección del Apóstol narrando un milagro al que no se hace referencia en el *Codex* y que está indicado en la tabla con la letra B. Se relata como un peregrino de Vézelay que se dirige a Santiago cuando acaba su dinero recibe del Santo un trozo de pan con el que puede alimentarse durante 15 días, porque éste queda siempre milagrosamente entero⁴⁷. Sigue, después, el milagro XXII del *Codex*, en el que se narra la historia de un peregrino que se desplaza a Santiago para pedir la libertad del cuerpo. En el viaje de vuelta cae en más de una ocasión prisionero y cada vez las cadenas se rompen sin que, sin embargo, pueda adquirir la libertad definitiva. Se le aparece entonces Santiago y le explica que no se puede pedir la libertad del cuerpo sin antes pedir la libertad del alma⁴⁸. Los XI milagros hasta aquí narrados en la *Legenda aurea* están ambientados en el Camino de Santiago. Distinta, en cambio, es la ambientación del último milagro que no está señalado en el *Codex* y que está indicado en la

tabla con la letra C. Es la historia de un joven de Prato que prende fuego a los campos de su tutor porque este quería quitarle todas sus pertenencias; condenado a la hoguera, el joven es salvado por Santiago. Este milagro se produce en el 1238, es decir, en el mismo período en que vive Iacopo da Varazze, el cual adquiere el episodio de la tradición oral para englobarlo en la literatura Jacobea⁴⁹.

El objetivo evidente del Fraile dominico, por lo tanto, es aquel de transmitir a sus contemporáneos el significado profundo del peregrinaje penitencial que tratara con mayor profundidad, en edad madura, en sus Sermones, compuestos entre el 1270 y el 1285⁵⁰. Él escribirá que los hombres en el curso de su vida deberán cumplir un peregrinaje agobiante y difícil, pero al final la recompensa será muy elevada; porque «peregrinatur ut ad palatia pergant»⁵¹, y «palatium est paradisus»⁵². Estudios recientes sobre Iacopo da Varazze han llevado a «poner en evidencia la consonancia entre los Sermones y la Commedia» del contemporáneo Dante Alighieri (1265–1321), el cual compuso sus versos sublimes inspirado también por los movimientos culturales y por los ideales de vida del siglo XIII⁵³. Dante relata su peregrinaje fantástico al Más Allá, durante el cual encuentra también al Apóstol Santiago, «Il barone per cui là giù si vicit Galizia»⁵⁴. En la *Vita Nova*, Dante escribe que «non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede» y precisa que «se llaman peregrinos, en cuanto van a la casa de Galicia»⁵⁵.

El mensaje compostelano, que propone el peregrinaje como instrumento de purificación, fue una concreta respuesta a la necesidad de penitencia que se apoderó del hombre de aquel tiempo, estimulado a reflexionar sobre el destino del alma⁵⁶. Un mérito relevante corresponde al fraile dominico, el cual, con las páginas de su *Legenda aurea* dedicada a Santiago, ha contribuido a la divulgación de los valores del Camino de Santiago. Basta con decir que de esta obra literaria nos han llegado aproximadamente 1000 manuscritos en latín, recopilados antes del siglo XV. En el mismo período, la obra fue traducida al italiano, francés, provenzal, catalán, alemán, holandés, inglés y bohemio⁵⁷. Hay que añadir que estas páginas han

49 Es el duodécimo milagro narrado en la *Legenda aurea*, cit., ed. Vitale Brovarone, p. 542; ed. Maggioni, p. 661, nota 177; ed. Boureau, pp. 537, 1304, nota 23. Para este milagro, véase AA. SS. *Julii*, VI, p. 68; *Trans. Reliq. lac. Mai*; véase también G. SAVINO, *La leggenda di san Jacopo dal volgarizzamento trecentesco della 'Legenda aurea' di Iacopo da Varazze in un codice pistoiese, en Pistoia e il Cammino di Santiago*, cit., p. 235.

50 S. BERTINI GUIDETTI, *I 'Sermones' di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998.

51 *Sermones de Sanctis per anni totius circulum*, Venetiis 1580, f. 423r.

52 *Sermones Dominicales per totum annum*, Venetiis 1586, f. 370r.

53 G. FARRIS, *Significati spirituali nei 'Sermones' di Iacopo da Varazze e nella 'Divina Commedia'*, Savona 1998, p. 55.

54 *Paradiso* XXV, 16–18.

55 *Vita Nova* XL [XLI].

56 El peregrinaje a Santiago, ya habitual en el siglo anterior, tuvo su apogeo en el siglo XIII, el cual se caracterizó por grandes manifestaciones de penitencia de masa. Aquí recordamos al fraile dominico GIOVANNI DA VICENZA que en el 1233 iniciaba en Bolonia sus prédicas, demostrando como la injusticia y el vicio son innatos a la naturaleza del hombre, y que solamente en el Más Allá se encuentra la solución de la atormentada jornada terrena. En el 1258, el ermitaño RANIERO FASANI recordaba la profecía del monje cisterciense GIOACCHINO DA FIORE según el cual en 1260 habría tenido comienzo la nueva era del Espíritu Santo, por lo que él, con sus plegarias, exhortaba a los fieles a la penitencia y a la mortificación de la carne. En muchas ciudades se organizaron procesiones de penitencia, durante las cuales muchas personas se flagelaban para expiar los pecados en memoria de la Pasión de Cristo. En la literatura del Doscientos encontramos las aportaciones del franciscano GIACOMINO DA VERONA, con un poema en vulgar dividido en dos partes: *De Ierusalem caelesti* y *De Babilonia civitate infernali* que hablan respectivamente del paraíso y del infierno, así como hace el *Libro delle tre scritture* del milanés BONVESIN DE LA RIVA: en la escritura *nigra*, tras una reseña de los males de la vida, son enumeradas las doce penas del infierno; en la *rossa* se evoca la pasión del Redentor; en la *dorada* se exponen las doce glorias del paraíso; véase L. LEONARDI, F. SANTI, *La letteratura religiosa, en Storia della Letteratura Italiana*, a cura di E. MALATO, I, Milano 2005², pp. 339–404; G. PETROCCHI, *La letteratura religiosa, en La letteratura italiana*, a cura di E. CECCHI, N. SAPEGNO, I, Milano 2005², pp. 509–595; véase también G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana*, I, Milano 1991.

57 SAVINO, *La leggenda di san Jacopo*, cit., pp. 231–244; VITALE BROVARONE, *Introduzione*, cit., p. XXXIV.

58 El *Leggendario angioino ungherese* es un código miniado encargado a una escuela de miniaturistas de Boloña por Carlo Roberto de Angió, rey de Hungría. Se compone de 106 hojas en su conjunto. La Vida y los Milagros de Santiago están ilustrados en 18 hojas, cada una de las cuales contiene 4 escenas. De las 72 escenas originales, sin embargo, quedan solo 64, de las cuales 2 están custodiadas en la Pierpont Morgan Library de Nueva York (código Ms. 360) y la otra parte en la Biblioteca Apostólica Vaticana (código Vat. lat. 8541). En particular, sobre Santiago, véase H. JACOMET, *Une géographie des miracles de Saint Jacques entre le XIII^e et le XV^e siècles? A propos des 'exempla' IV, V et XIV du 'Codex Calixtinus' et de leur postérité*, en *Santiago e l'Italia*, cit., pp. 336-343: *Un singulier légendier*. En general, véase F. LEVÁRDY, *Il leggendario ungherese degli Angió conservato nelle Biblioteca Vaticana, nel Morgan Library e nell'Ermitage*, en «Acta Historiae Artium», 9 (1963), pp. 75-138; L. VAYER, F. LEVÁRDY, *Nuovi contributi agli studi circa il Leggendario Angioino Ungherese*, en «Acta Historiae Artium», 18 (1972), pp. 71-83; C. GNUDI, *La «Bibbia» di Demeter NekseiNeksei-Lipócz, il «Leggendario» angioino e i rapporti fra la miniatura bolognese e l'arte d'Occidente*, en *Actes du XXII^e Congrès International d'Histoire de l'Art* (Budapest 1969), 1, Budapest 1972, p. 569 ss.; F. LEVÁRDY, *Magyar Anjou Legendarium*, Budapest 1973; A. CONTI, *Problemi di miniatura bolognese*, en «Bollettino d'Arte», 64 (1979) 2, pp. 1-28; *Id.*, *La miniatura Bolognese. Scuole e botteghe 1270-1340*, Bologna 1981, p. 85 ss.; *Vite dei Santi o 'Leggendario Ungherese'*. Cod. Vat. Lat. 8541, Biblioteca Apostolica Vaticana. Reproducción completa del código del siglo XIV, en su formato original de cm 21,4x28, ff. 106, ensayos de: G. Betz, G. Morello, H. Stamm, Milano 1991; U. BAUER-EBERHARDT, *Tesori della Biblioteca Apostolica Vaticana a Colonia*, en «Miniatura», 5-6 (1993-1996), pp. 136-140; T. SAJÓ, B. ZSOLT SZAKÁCS, *Vinum vetus in utres novos. Conclusioni sull'edizione CD del Leggendario Ungherese Angioino*, en *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995) ed. G. Klanczay y T. Sajó, Roma 1998 (*Nuovi Studi Storici*, 45) y (*Collection*, 245), pp. 301-315; G. TÖRÖK, *Problems of the Hungarian Angevin Legendary. A New Folio in the Louvre*, en *Napoli, il Mediterraneo, l'Europa*, Atti del Convegno Internazionale CIHA, Comité International de l'Histoire de l'Art (Napoli, 5-7 marzo 1998), Napoli 2000; mismo artículo en «Arte Cristiana», 89 (2001), pp. 417-426.

59 Véase la voz *St. James the More* en *Iconography of the Saints in Italian Painting*, 4 voll., Firenze 1952-1985, reed. 2003, en particular G. KAFTAL, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, I (1952), coll. 507-510; *Id.*, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, II (1965), coll. 577-584; *Id.*, F. BISOGLI, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, III (1978), coll. 447-470; *Id.*, *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, IV (1985), coll. 357-364. Véase la voz *Giacomo Maggiore* en J. HALL, *Dizionario dei*

dado inspiración a artistas de todo tipo. Los miniaturistas del *Leggendario Angevino Húngaro*, realizado alrededor del 1330, se apoyaron en la narración de la *Legenda aurea* para ilustrar la vida y doce milagros del Apóstol, en la misma secuencia expuesta por Iacopo da Varazze⁵⁸. Los pintores y los escultores de todos los tiempos, empeñados en realizar obras de arte dedicadas a Santiago, han sacado los elementos iconográficos jacobeos de la *Legenda aurea*⁵⁹.



FIGURA 1. Parma. Biblioteca palatina. Libro della Società di San Giacomo del Ponte. Miniatura con el milagro de Santiago y los dos peregrinos.

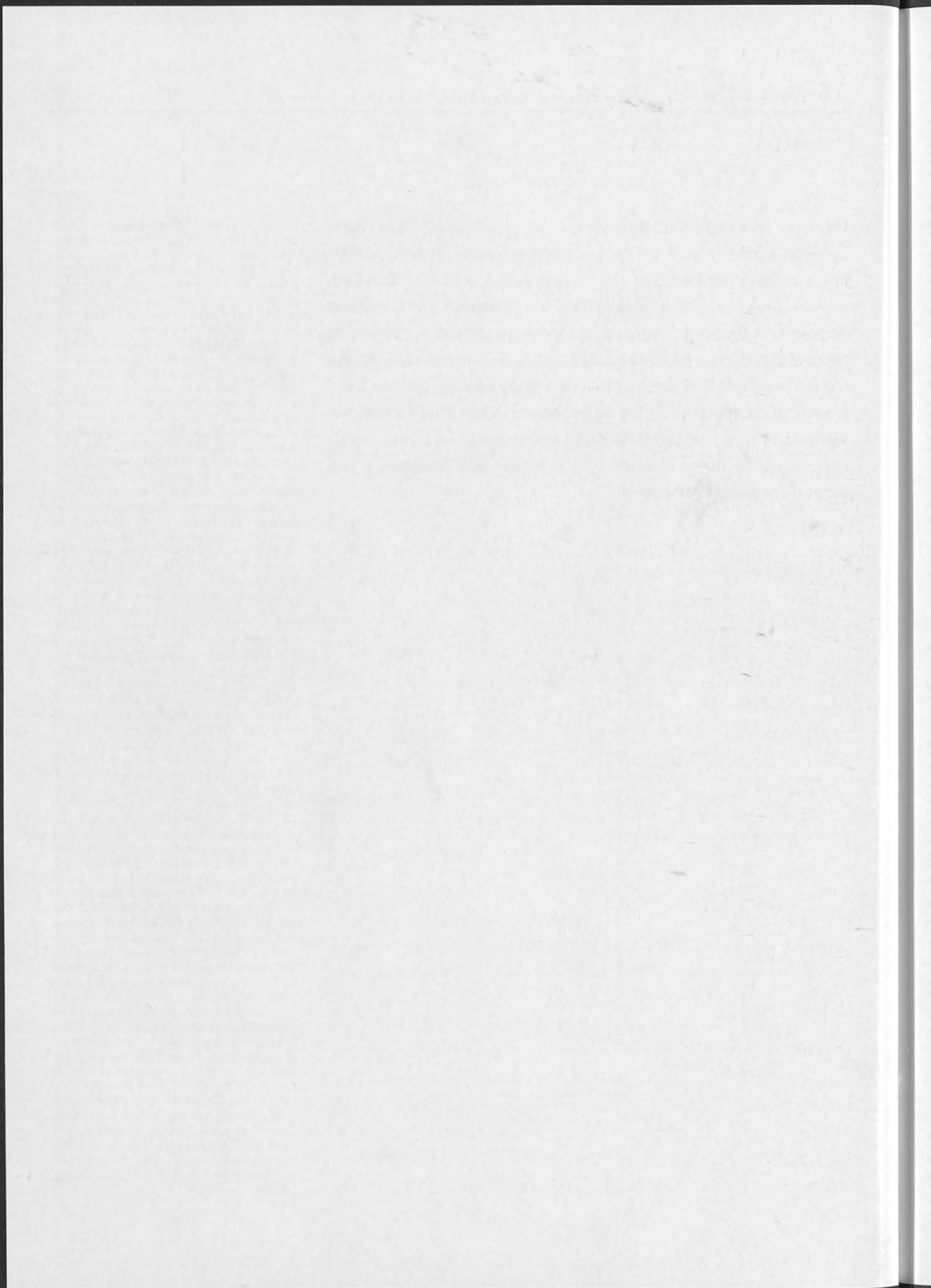
Hay que, en conclusión, observar que las recientes ediciones de la *Legenda aurea*⁶⁰ y los 4 Congresos Internacionales dedicados a ésta y a su autor⁶¹ demuestran el gran interés que, aún hoy, ofrece esta maravillosa colección hagiográfica. En particular, en las páginas dedicadas a Santiago, escritas con lenguaje simple y sincero, se capta el significado profundo del peregrinaje compostelano, así como era percibido éste en el siglo XIII. Un significado que, de todas formas, en la distancia de los siglos, conserva su extraordinaria actualidad, porque Santiago continúa representando una meta segura hacia la que se dirige el hombre en la experiencia profunda y personal de la *imitatio Christi*⁶².

soggetti e dei simboli nell'Arte, Milano 1983, reed. 2003, pp. 196-198. Sobre la iconografía jacobea, véase también F. MARCELLI, *Un ciclo jacobeo inedito e l'icona del Santo Salvatore, nella chiesa ospitaliera di San Giacomo al Colosseo in Roma*, en «Compostella», 22 (1997), pp. 18-22; M. GIULIO, *Un affresco di pellegrinaggio nella Lucania medievale*, en «Compostella», 23 (1997), pp. 4-18; G. TAMBURLINI, *Testimonianze figurative del 'miracolo dell'impiccato' lungo le vie di pellegrinaggio in Friuli*, *ibid.*, pp. 19-26; M. PICCAT, *Il miracolo jacobeo del pellegrino impiccato: riscontri tra narrazione e figurazione*, en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacobea*, cit., pp. 287-310; *Id.*, *Attestazioni iconografiche jacobee in Valsesia*, en «Compostella», 27 (2000), pp. 5-18; A. PETRUZZI, *Devozione iacobea a Venezia*, *ibid.*, p. 58 s.; G. TAMBURLINI, *Due repertori figurativi delle 'Storie di san Giacomo'*, *ibid.*, pp. 61-63; *Id.*, *Il perduto «miracolo della resurrezione dei galli» di Forlì sulla «Via Romipeda»*, en «Compostella», XXVIII (2001-2002), pp. 64-67. De particular interés son los ciclos Jacobeos realizados en Sicilia, en el siglo XVII, sobre 2 obras maestras de platería sacra: el fercolo de plata de Santiago, custodiado en Camaro de Messina, y el arca en plata de Caltagirone, véase G. ARLOTTA, *Guida alla Sicilia jacobea. 40 località legate a Santiago di Compostella*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, Perugia-Pomigliano d'Arco 2004, pp. 45, 111; *Id.*, *Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati*, en *Santiago e l'Italia*, cit., pp. 82-85; *Id.*, *Confraternite di san Giacomo in Sicilia*, en *Santiago e la Sicilia*, Atti del Convegno internazionale (Messina, 2-4 maggio 2003), de próxima publicación; M. C. DI NATALE, *San Giacomo nelle arti decorative di Sicilia*, *Ibid.*; G. MUSOLINO, *Il fercolo di San Giacomo e i corredi devozionali a Messina*, *Ibid.*

⁶⁰ V. *supra*, nota 25.

⁶¹ *'Legenda aurea': Sept siècles de diffusion. Actes du Colloque international sur la 'Legenda aurea': texte latin et branches vernaculaires* (Université du Québec à Montréal, 11-12 mai 1983), ed. B. Dunn-Lardeau, Montréal-Paris 1986; *Jacopo da Varagine*, Atti del I Convegno di Studi (Varazze 13-14 aprile 1985), a cura di G. Farris e B. T. Delfino, Cogoletto 1987; *Il Paradiso e la Terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale (Varazze 24-26 settembre 1998), a cura di S. Bertini Guidetti, Firenze 2001; *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée. Actes du Colloque international «Lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Age»* (Université de Genève, 12-13 mars 1999), ed. B. Fleith, F. Morenzoni, Genève 2001.

⁶² G. MARCEL, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Roma 1980; R. LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, Genova 1997; C. MAZZA, *Santa è la via. Pellegrinaggio e vita cristiana*, Bologna 1999; *¡Ultreya! Guida dello spirito per il Cammino di Santiago*, Leumann 2004; M. CARDONI, *Sulla strada di Santiago*, Cinisello Balsamo 2004; C. PUGLIESE, *Via lattea. Pellegrinaggio a Santiago de Compostela*, Piacenza 2005.



SANTOS A LO LARGO DEL CAMINO DE LOS PEREGRINOS: SAN MARTÍN DE TOURS¹

Rosanna Bianco

En 1948, Emile Mâle², en su importante contribución al arte religiosa del siglo XIII en Francia, había puesto en evidencia como los santos más venerados y más representados son Santiago, San Nicolás y San Martín, a menudo ligados entre ellos y presentes en las dedicaciones así como en las representaciones iconográficas. En Apulia esta proximidad queda confirmada sobre todo en las áreas y a lo largo de las redes viarias relacionadas con la peregrinación a Tierra Santa así como a sus importantes etapas intermedias de San Miguel Arcángel, en el Gargano, y de San Nicolás de Bari.

I. SAN MARTÍN

La vida de Martín, escrita por Sulpicio Severo³, antes de la muerte del obispo, ocurrida en el 397 y posteriormente completada por tres epístolas y por los *Diálogos* con la recopilación de algunos milagros del santo, junto con la literatura subsiguiente, desempeñan un papel fundamental en la fortuna del culto.

El primer biógrafo, Sulpicio, abogado y refinado escritor, está fascinado por la figura de Martín, militar, obispo y ermitaño, y se desplaza en distintas ocasiones en peregrinación a Tours. Como bien ha subrayado Marc van Uytfanghe⁴, Sulpicio resume todo el pasado de la biografía antigua y anuncia el futuro de la hagiografía medieval: delinea la figura de la asceta occidental que funde la profesión mo-

* Texto revisado por el prof. Manuel Antonio Castiñeiras.

1 La presente investigación forma parte del programa *Culto e Iconografía de los santos en Italia central y meridional*, coordinado en la Universidad de Bari por María Stella CALÓ MARIANI, a la que agradezco las valiosas indicaciones, junto a Fernando LÓPEZ ALSINA, Miguel TAIN y en especial Manuel Antonio CASTIÑEIRAS, de la Universidad de Santiago de Compostela. Desco agradecer a Paolo CAUCCI la invitación a participar en el Congreso así como la ocasión me brindó de profundizar en la figura de San Martín de Tours, estrechamente ligada a los recorridos de peregrinación y al culto de Santiago de Compostela.

2 E. MÂLE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1948, p. 328.

3 Sulpicio SEVERO, *Vita di Martino*, in *Vite dei Santi*, ed. di Ch. Mohrmann, IV, *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, Milán 1975, pp. 6-66.

4 M. VAN UYTFANGHE, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, en *Scrivere di Santi. Atti del II Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* (Napoli, 22-25 ottobre 1997), ed. G. Luongo, Roma 1998, pp. 17-42, espec. p. 25.

5 M. LIVERANI, *Martino di Tours*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1966, vol. VIII, coll. 1248-1291.

nástica con una actividad pastoral episcopal; el soldado que vive ya como un monje, el obispo que continua viviendo como un monje. La biografía no conoce evolución: Martín es el santo perfecto, ya desde la infancia, el *puer senex*, construido a imitación de la espiritualidad de Cristo y —según Sulpicio— aquellos que no creen en el Apóstol Martín y en sus milagros rechazaban también el evangelio de Cristo.

Las etapas principales de su vida son las siguientes⁵: nació alrededor del año 316-317 en Pannonia. Posteriormente Martín se trasladó con la familia a Pavía, donde aconteció su primer contacto con el Cristianismo. Encaminado tras las huellas del padre en la carrera castrense, efectuó a los 15 años el juramento militar. Durante una ronda nocturna, probablemente en el año 338, cerca de la puerta de la ciudad de Amiens sucedió el encuentro con el pobre semidesnudo y el regalo de la mitad de su capa (fig. 1). En el año 354, se despidió del ejército y fue a Poitiers junto al obispo Hilario. Hacia el año 360 fundó el monasterio de Ligugé.

En el 371, a su pesar y con la oposición de una parte del clero, contraria a sus hábitos y a su comportamiento, fue elegido por el pueblo como obispo de Tours. Sin embargo, Martín quiso continuar viviendo como un monje y en el año 375 fundó el monasterio de Marmoutier, constituido por un conjunto de eremitorios. Murió en Candes el 8 de noviembre del 397 y fue trasladado a la ciudad de Tours el 11 de noviembre.

La peregrinación a su tumba comenzó en el mismo día de los funerales y progresivamente se reafirmó la devoción por su faceta como taumaturgo por encima de la de ser el evangelizador de la Galia. Su sucesor en el episcopado de Tours, Bricio (398-442), treinta años después de su muerte, construyó el primer santuario, posteriormente sustituido por una imponente basílica, por deseo del obispo Perpetuo, que fue consagrada en el año 471 o 472. Perpetuo organizó también el calendario litúrgico de la diócesis e inscribió a Martín entre los santos de Tours. Añadió a la festividad del 11 de noviembre (*Depositio*), la del 4 de julio, fecha de su ordenación episcopal.



FIGURA 1. Simone Martini, San Martín comparte la capa con el pobre. Asís, basílica inferior de san Francisco, capilla de San Martín.

La obra de Sulpicio Severo fue después reelaborada en versos y completada, con una recopilación de los milagros, por Paulino di Perigueux alrededor del año 470, a petición del obispo de Tours, Perpetuo (458–488), y un siglo más tarde por Gregorio de Tours⁶.

A finales del siglo VIII, Alcuino escribe la guía del peregrino de Tours, divulgando la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, y dejando en evidencia los motivos de la superioridad de San Martín sobre los otros santos: fue visitado por santos y por ángeles y, en sueños, por el propio Cristo (fig. 2); anunció el Anticristo; y pasó su tiempo en oración, meditación y penitencia, como los Padres del Desierto. La peregrinación a Tours se caracteriza, por lo tanto, como el destino en el que se pone de manifiesto la vida y la verdad evangélica⁷. Se delinea, cada vez más claramente, la figura del evangelizador y opositor del paganismo y de las herejías, ya que muchos de los milagros narrados tienen como resultado la conversión de los paganos y de los herejes.

II. LA DIFUSIÓN DEL CULTO Y DE LA ICONOGRAFÍA DEL SANTO

La fortuna del culto, muy popular en Francia, Alemania, Inglaterra e Italia, está indudablemente relacionada con la eficacia de sus biógrafos, de Sulpicio Severo a Paulino y a Gregorio de Tours, y a la intensidad e inmediatez de algunos elementos: la evangelización del mundo rural, la lucha contra la herejía, la elección de vivir en pobreza, la fundación de comunidades monásticas, la actividad pastoral.

Las fuentes literarias lo describen como una síntesis de las virtudes de todos los santos, a semejanza de Cristo, cuyas virtudes imitaba y seguía: «Par Apostolis, Prophetis compar». Los reyes francos conservaban como muy preciosa reliquia una corta capa que perteneció al santo. A partir del siglo VI se elevaron iglesias y altares dedicados a San Martín en Roma, en Nantes, en Burdeos, en Autun. Prueba de ello es que en Ravenna la iglesia del Salvador, construida por Teodorico, tras su muerte, fue reconciliada y dedicada a San Martín.

En Galicia, el rey suevo Carrarico, tras la cura de su hijo de la enfermedad de la lepra, mandó construir como exvoto la iglesia de

6 A. DE PRISCO, *Il pubblico dei santi nei Miraculorum libri octo di Gregorio di Tours*, en *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22–24 ottobre 1998), ed. P. Golinelli, Roma 2000, pp. 23–51.

7 E. DELARUELLE, *La spiritualité des Pèlerinages a saint-Martin de Tours du V^e au X^e siècle*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I Crociata*, Atti del IV Convegno del centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8–11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 201–243.



FIGURA 2. Simone Martini, Cristo aparece en sueños a Martín, Asís, basilica inferior de san Francisco, capilla de San Martín.

8 *Ibid.*, p. 758.

9 E. MAËLE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France* cit., p. 271.

10 L. REAU, *Martin de Tours*, in *Iconographie de l'art chrétien*, Tome III, II, Paris 1958, pp. 900-917; G. Kaftal, *St. Martin*, in *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florencia 1965, coll. 756-757.

San Martín en Ourense, descrita por el propio Gregorio de Tours. En esta ocasión fueron llevadas también a Braga algunas reliquias del santo.

En París, antes de la destrucción por obra de los normandos, la iglesia de St. Martín des Champs se encontraba ubicada a lo largo del camino que desde París llevaba a Santiago. Había sido construida sobre el lugar de un oratorio como voluntad de un devoto agradecido a San Martín.

Protector de los soldados, de los mendigos, de los tenderos, de los sastres y de los vendimiadores, el culto de San Martín ha tenido siempre una fuerte connotación agrícola y relación con la naturaleza: el 11 de noviembre se celebran fiestas y ritos campestres, muchos de origen pre-cristiano, relacionados con la entrada en la temporada invernal, en los que se festeja la producción del vino nuevo y se encienden fuegos.

La relación entre San Martín y la naturaleza se puede constatar en las palabras de Santiago de la Vorágine: «La santidad de Martín era tanta que incluso las criaturas insensibles, vegetales e irracionales, le prestaban obediencia»⁸. Consigue mandar sobre plantas, animales, fuego, viento, agua. Entre los milagros se relata que San Martín hizo fluir una fuente de agua con un golpe de su cruz y su mula marcó la huella de su pezuña sobre una roca⁹.

La representación de San Martín¹⁰ está estrechamente ligada a la difusión de su culto y al modo en el que el santo se percibe: prevalece sin duda la figura del obispo, evangelizador y volcado en la lucha contra el paganismo y las herejías, seguido del caballero que da la mitad de su manto al pobre así como de otros episodios de su vida y de los milagros realizados.

De especial interés por la calidad pictórica de los frescos y por la complejidad de la narración es el ciclo realizado por Simone Martini en Asís, en la basílica inferior de San Francisco.



FIGURA 3. Simone Martini, La investidura como caballero, Asís, basilica inferior de san Francisco, capilla de San Martín.



FIGURA 4. Simone Martini, El milagro del niño resucitado, Asís, basilica inferior de san Francisco, capilla de San Martín.



FIGURA 5. Simone Martini, Las exequias del Santo, Asís, basilica inferior de san Francisco, capilla de San Martín.

En 1312, el franciscano Gentile Partino da Monte Fiore, cardenal de los Santos Martín y Silvestre ai Monti y legado pontificio en Hungría, para resolver cuestiones dinásticas, destina 600 florines a la capilla de San Martín y asume su patronato¹¹. La elección del Santo está unida, indudablemente, al cargo cardenalicio del comitente y sus relaciones con la casa de Anjou, pero no hay que olvidar el componente franciscano. En el Santo de Tours, se pueden leer algunas características propias de San Francisco: la elección de la vida en pobreza, la renuncia a los bienes y la entrega a los pobres, la falta de decoro a los ojos del clero. El relato de Simone Martini se desarrolla a través de episodios narrados por Sulpicio Severo y otros inspirados en la *Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágine¹². Las diez escenas pintadas en las paredes laterales y en las bóvedas siguen este orden: el Santo comparte la capa con el pobre (fig. 1), Cristo aparece en sueños a Martín (fig. 2), la investidura como caballero (fig. 3), la renuncia a las armas, el milagro del fuego, el milagro del niño resucitado (fig. 4), la celebración de la Misa milagrosa, el sueño de San Ambrosio, la muerte y las exequias del santo (fig. 5). La narración —casi en clave franciscana— de la vida de Martín y de su paso de *miles* a religioso, ermitaño, obispo y milagrero, queda com-

11 J. GARDNER, *The Cult of a Fourteenth Century Saint: the Iconography of Louis of Toulouse*, in *I Francescani nel Trecento*, Atti del XIV Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1986), Perugia 1988, pp. 169-193, espec. pp. 186-187; P. Leone de Castris, *Simone Martini*, Milán 2003, pp. 74 e ss.

12 Iacopo DA VARAGINE, *Leggenda aurea*, trad. di C. Lisi, Florencia 1990, II, pp. 753-765.

13 Cfr. notas 20 y 25.

14 *Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, eds. A. MORALEJO, C. TORRES, J. FEO, Santiago 1951, V, cap. VIII, pp. 524-549.

15 *Ibid.*, p. 531.

16 *Ibid.*, pp. 538-539.

17 *Liber Sancti Iacobi* cit., V, cap. IX, p. 552.

18 M. A. CASTINEIRAS, *Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans les grandes centres de pèlerinage: Saint-Jacques-de-Compostelle, Saint-Isidore-de-Léon et Saint-Étienne-de-Ribas-de-Sil*, in «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», XXXIV, 2003, pp. 26-49.

19 *Ibid.*, I, cap. XVIII, p. 218.

pletada por bustos de santos caballeros, obispos o papas, ermitaños o fundadores de órdenes religiosas así como de santos de figura entera especialmente queridos por la dinastía Angevina —Francisco, Antonio de Padua, Catalina de Alejandría, María Magdalena, Luis de Francia, Ludovico de Tolosa, Clara, Isabel de Hungría—.

III. SAN MARTÍN Y SANTIAGO

Como ha sido observado en más de una ocasión¹³, en el *Liber S. Iacobi* no se reserva un espacio muy importante a San Martín. El capítulo VIII de la Guía del Peregrino de Santiago¹⁴, incluye a San Martín de Tours entre los cuatro cuerpos santos que no pueden ser trasladados de ninguna manera, es decir, Santiago, San Leonardo de Limoges y San Gil¹⁵. A pesar de su inclusión en este importante grupo, en dicho capítulo no se dedica una especial atención a San Martín, lo cual no es en nada comparable a la difusión de su culto. El autor lo define como obispo y confesor, resucitador de tres muertos, curador de leprosos, obsesos, enfermos, lunáticos y endemoniados. Se detiene a describir la preciosidad de su sarcófago y define la basílica de Tours similar a la de Santiago¹⁶. Sin embargo, se le da una relevancia mayor, tanto en términos de espacio, como de énfasis a otros santos, como por ejemplo San Gil, y también algunos elementos apreciados en la literatura martiniana son asignados al Santo, como por ejemplo el ser inferior solamente frente a los profetas y a los apóstoles.

En el capítulo IX, relacionado con las iglesias de Santiago de Compostela, la *Guía* clasifica a la Iglesia de San Martín Pinario como la cuarta de la ciudad, después de la de Santiago, San Pedro Apóstol y San Miguel¹⁷. En la basílica de Santiago¹⁸, el altar de San Martín era el primer altar del transepto derecho, después desaparecido a comienzos del siglo XVIII, para hacer un lugar al altar de la Virgen del Pilar. Tours y su patrón son nombrados una vez más, en clave negativa, por los fraudes y los engaños cometidos contra los peregrinos —y también aquí en compañía de santuarios como Santiago, San Gil, San Leonardo de Limoges, Santa María del Puy y San Pedro¹⁹— y como ciudad lugar de aprendizaje de robo y en-

gaños —Puy, Saint Gilles, Piacenza, Lucca, Roma, Bari y Barletta—²⁰. Díaz y Díaz²¹ ha subrayado como existe casi una voluntad de ocultar este santuario, tan atractivo y competitivo.

En mi opinión, resulta de gran interés para comprender la relación entre los dos cultos y la importancia de la obra de intercesión de los santos —es decir, la relación con la muerte²², fundamental en ambos— el milagro narrado en el libro II, capítulo. III²³: un niño, nacido gracias a una peregrinación a Santiago y que enferma a la edad de quince años, en los Montes de la Oca, justo mientras se desplazaba en peregrinaje con los padres, muere. La madre, desesperada, invoca a Santiago y —gracias a la intercesión del Santo— el joven se despierta del sueño de muerte y todos juntos pueden seguir el peregrinaje a Santiago: «Esto se cumplió gracias al Señor y es para nosotros admirable». Pero el relato del milagro no concluye con esta fórmula tradicional: el autor se siente en la obligación de precisar que nunca se ha visto que un muerto resucitase a otro muerto. San Martín y Jesús Cristo, todavía vivos, fueron capaces de resucitar a tres muertos; Santiago, muerto, trajo de nuevo un muerto a la vida y, por lo tanto, vive seguramente con Dios. El relato se termina con la cita del Evangelio de Juan: «El que en mí cree, él también hará las obras que yo hago, y mayores que estas hará» (Juan, 14, 12). Considero por ello que este milagro se haya construido en respuesta al relato de la resurrección de un catecúmeno por obra de Martín, narrada por Sulpicio (capítulo 7)²⁴, que vale al Santo el ser «considerado poderoso y verdaderamente similar a los Apóstoles».

Como ha sido ya observado por Díaz y Díaz²⁵ y por de La Coste-Messelière²⁶, la relación con San Martín y con Tours como meta de peregrinaje está evidentemente construida en clave conflictiva y de competencia, sobre todo por los peregrinos franceses y en virtud de la devoción que el Santo gozaba en la misma Galicia y en el norte de Portugal. Dirigidos a la meta, el camino de Santiago se transforma hacia Tours en el Camino de San Martín²⁷. Una diferencia fundamental entre los dos Santos es aquella relacionada con los lugares en los que se realizan los milagros: Santiago cumple sus milagros a lo largo del camino, en Francia, en Alemania, en Italia, en

20 *Ibid.*, I, cap. XVIII, p. 223.

21 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago*, in *Santiago, Roma Jerusalén*, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 14-16 settembre 1997), ed. P. Caucci von Saucken, Santiago 1999, p. 93: «curiosamente no es mencionado nunca de manera explícita como gran centro de peregrinación, como si en los textos hubiera un empeño de ocultar esta peregrinación tan atractiva y tan frecuentada».

22 H. JACOMET, *Santiago. En busca del Gran Perdon*, en *Santiago, camino de Europa*, eds. S. Moralejo e F. López Alsina, Santiago 1993, pp. 55-81, espec. p. 71; D. PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de Saint Jacques au Moyen Âge*, Paris 2000, p. 13, pp. 66-67. Véase también D. ALEXANDRE-BIDON, D. PÉRICARD-MÉA, *Saint Jacques, intercesseur des morts?*, en *A Réveiller les morts*, eds. D. Alexandre-Bidon y C. Treffort, Lyon 1993, pp. 167-179; R. BIANCO, *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 2002), ed. P. Caucci von Saucken, Perugia 2005.

23 *Liber Sancti Jacobi* cit., II, cap. III, pp. 342-343.

24 Sulpicio SEVERO, *Vita di Martino* cit., cap. 7, p. 24: «potens etiam et vere apostolicus haberetur».

25 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Las tres grandes peregrinaciones* cit., p. 93.

26 R. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *La Francia dei «Chemin de Saint-Jacques»*, in *Santiago L'Europa del pellegrinaggio*, ed. P. Caucci von Saucken, Milán 1998, pp. 233-273, espec. pp. 239-240.

27 *Ibid.*, p. 256.

28 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Peregrinaciones a Santiago y Liber Sancti Iacobi*, in *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago de Compostela 1997, pp. 239–246.

29 Paolino DE PERIGUEX, *De vita Sancti Martini episcopi*, VI libro.

30 A. DE PRISCO, *Il pubblico dei santi* cit., p. 43.

31 R. BIANCO, *Culto e iconografia di S. Giacomo di Compostella in Puglia*, in *Il cammino di Gerusalemme*, atti del convegno internazionale di studi (Bari, 18–22 maggio 1999), ed. M.S. Calò Mariani, Bari 2002, pp. 373–386; Ead., *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), ed. A.C. Quintavalle, Milán 2002, pp. 201–210.

32 *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte, tradizione*, ed. G. Otranto, Milán 1987.

33 Dentro de una mayor definición de los itinerarios italianos y de la consistencia de la peregrinación italiana a Santiago, Paolo Caucci von Saucken ha a menudo subrayado el papel de Apulia bien por la atractiva presencia de sus santuarios bien por el desplazamiento hacia Ultramar. Escribe 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 e in particolare il santuario di Monte Sant'Angelo che attraeva un gran numero di pellegrini»: P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La francigena e le vie romeae*, in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, ed. P. Caucci von Saucken, Milán 1999, pp. 137–186, espec. p. 184; Id., *Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago y Finisterre*, en *El camino de Santiago. Camino de Europa* (Madrid, 22–26 luglio 1991), Pontevedra 1993, pp. 205–213.

Tierra Santa²⁸; San Martín, en cambio, concentra su poder taumáturgico en Tours, sobre su tumba, y la ciudad se ve como *Urbs Martini*, lugar privilegiado de los milagros *ex tumulo* del santo. Esta concentración en Tours se debe sobre todo a Paolino de Perigueux²⁹ (470 aprox.), que dirige atractivas invitaciones a los lectores a desplazarse a Tours, el lugar donde el Santo ejerce mejor su función de *medicus*, de *adiutor* y de *ultor* de los profanadores y, sobre todo, solicita que no se cumplan peligrosos viajes a Oriente para pedir lo que se pueda obtener en Tours³⁰. Gregorio de Tours, casi un siglo después, propone la imagen de San Martín como *Vir apostolicus*, médico, apoyo en los peligros e insiste en la importancia de dirigirse a Tours, donde el Santo a diario ejerce aún su actividad taumáturgica, en particular en ocasión de las dos festividades —11 de noviembre, fecha de la deposición, y 4 de julio, día de su ordenación episcopal—. Gregorio refuerza el mensaje afirmando que Martín es *Totius Orbis Peculiaris Patronus*, y recomienda la oración, el ayuno y obras de caridad para obtener la intercesión, pero el remedio más seguro es, sin duda alguna, el contacto directo con los lugares y los objetos cercanos al Santo.

Durante el episcopado de Gregorio, Tours llegó a ser el centro más importante de peregrinación de toda la Galia, y fue motivo de atracción de personas de todos los grupos sociales, representantes del clero secular y regular, soberanos y exponentes de relieve de la corte.

IV. APULIA

En Apulia el mapa de la presencia del culto de San Martín sigue en gran parte el de Santiago Mayor³¹ y de San Nicolás³² y se concentra a lo largo de los recorridos de la peregrinación, a lo largo de la vía Appia y la Traiana, con proximidad a los puertos de embarque para la Tierra Santa y a la red viaria del santuario de San Miguel Arcángel en el Gargano³³. El culto conoce una fase precoz ligada a los longobardos (siglos VII–VIII), una difusión relacionada con la Orden Benedictina (concretamente entre los siglos X y XII) y un fuerte aumento en la época angevina (siglos XIII–XIV).

A la riqueza de dedicaciones de iglesias, capillas y altares, no se corresponde actualmente una presencia semejante de imágenes del santo. Igualmente en Apulia prevalece el Santo obispo, exento de atributos iconográficos específicos y en algún caso reconocible solamente a través del epígrafe con su nombre.

En los centros urbanos de Apulia los longobardos promueven el culto al Salvador, a Santa Sofía, San Miguel, San Apolinar, San Pedro y San Martín. En Capitanata, esto ocurre, en particular, en el área gargánica así como en los territorios cercanos, en Lesina, en Apricena., y en Tierra de Bari, en Trani³⁴, en Triggiano y en la misma Bari. En el centro antiguo de esta ciudad, englobado en un palacio del siglo XVIII y profundamente modificado, se conserva el oratorio de San Martín, que se puede situar entre los siglos VIII y IX, y que fue lugar de culto hasta el siglo XIX. Durante una excavación, a tres metros de profundidad, se ha encontrado, en un arco solio con restos de frescos, el sepulcro del sacerdote Smaragdo. La lastra con inscripción y cruz griega patada recuerda su compromiso en la enseñanza del canto a los niños.

Muchos asentamientos monásticos dedicados a San Martín pertenecen a la orden benedictina³⁵ y a menudo se caracterizan por la presencia de estructuras de acogida y cementerios. Así sucede en Capitanata, en la ciudad de Lucera; cuyo hospital de peregrinos, con muchas tierras y una iglesia dedicada a San Martín es donado a la abadía de Montecassino. Otro ejemplo es Civitate, cuya iglesia San Martín, perteneciente al monasterio de Santa Sofía, en Benevento, es confirmada en el 1022 y de nuevo en el 1038.

En Tierra de Bari, en el importante centro portuario de Molfetta, el monasterio de San Martín, dependiente de la abadía de Cava, contaba con estructuras de acogida y un cementerio. En Monopoli, por su parte, se testimonia la existencia del monasterio femenino de San Martín, por lo menos desde el siglo X.

En esa misma ciudad —uno de los puertos de embarque más importante y equipado— y en su territorio, se registran asimismo nu-

34 G. BERTELLI, *Trani e il suo territorio tra il VI e la metà dell'XI secolo*, in Atti del III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Salerno, 2-5 ottobre 2003), ed. R. Fiorillo, P. Peduto, pp. 418-426, espec. pp. 424-427; Ead., *Puglia preromana*, ed. G. Bertelli, Milán 2004, pp. 237-240.

35 *Insedimenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, catalogo della Mostra (Bari, 1980-1981), ed. M. S. Calò Mariani, 2 voll., Galatina 1980-1985.



FIGURA 6. San Martín obispo, Massafra, iglesia rupestre di San Simeone in Famosa.



FIGURA 7. San Martín obispo, Mottola, iglesia rupestre de Sant'Angelo di Casalrotto.

³⁶ *Istoria di Monopoli del primicerio Giuseppe Indelli*, ed.M. Fanizzi, Fasano 1999.

merosas consagraciones a San Martín, pero también a Santiago. Entre ellas destacan San Martín de Chirileone, de Eturnilo, de Ghiricalo, de Palude, de Turricella, y se encuentra también un santo ligado a Martín y creo que no especialmente difundido en Apulia: San Hilario de Poitiers³⁶. En Polignano, una localidad a lo largo de la vía Traiana, la pequeña iglesia de San Martín era adyacente a una zona cementerial, destinada a los niños pobres y a una estructura de acogida dedicada a la Virgen. En el siglo XVIII, la iglesia fue englobada en la iglesia de Purgatorio, que conserva, no obstante, el recuerdo del Santo en la consagración del altar mayor.

La imagen de San Martín se repite también en los asentamientos rupestres a lo largo de la vía Appia: en Massafra, en la iglesia de San Simeón en Famosa, está representado con indumentaria episcopal, ligeramente inclinado, bendiciendo con el báculo (fig. 6). En Mottola, en la iglesia de San Ángel, en Casalrotto, —en un fresco, por desgracia ya casi ilegible— el Santo está representado bendiciendo, con el libro (fig. 7). En el Salento, en la iglesia rupestre de los Santos Stefani en Vaste, iglesia que se caracteriza por una intensa peregrinación, al lado de un gran número de cuadros votivos el donante Martín se recomienda al obispo homónimo, haciéndose representar a sus pies (siglo XIV).



FIGURA 8. San Martín obispo, Foggia, Santa Maria Iconavetere, portal de san Martín.

Entre los siglos XII y XIII, en Foggia, el portal norte de la catedral de Santa María Iconavetere, dedicado a San Martín, presenta al santo como obispo al lado de un santo caballero, quizás San Jorge, y a Sansón desquijarando al león³⁷. Martín se puede reconocer por el epígrafe en vertical que lo acompaña (fig. 8). En la ciudad el culto a San Martín era atestiguado también por una iglesia, por un camino y por un molino.

La cercanía entre San Martín y Santiago queda confirmada por los paneles votivos en fresco, arrancados de la iglesia de Santa María de las Rosas en Lavello, en Basilicata (mediados del siglo XV), que unen a los dos santos (figs. 9–10) a las escenas de la Anunciación y de Cristo en majestad³⁸.

La fase angevina, y en particular el siglo XIV, registra otro momento favorable del culto a San Martín: en la línea del interés de los soberanos y feudatarios angevinos del Reino de Nápoles —la fundación de la Certosa de San Martín en Nápoles, la consagración de la capilla de Asis, etc.— por el Santo caballero, Carlos II de Anjou, en el 1302, concede a la ciudad de Barletta la realización en la plaza pública de la feria anual de San Martín, con 8 días de duración,



FIGURA 9. San Martín caballero, Lavello (Potenza), iglesia de Santa Maria delle Rose.



FIGURA 10. Santiago y Santo desconocido, Lavello (Potenza), iglesia de Santa Maria delle Rose.

37 M. S. CALÒ MARIANI, *Foggia e l'arte della Capitanata dai Normanni agli Angioini*, in *Foggia medievale*, ed. M.S. Calò Mariani, Foggia 1997, pp. 72–155, espec. p. 123.

38 A. GRELE IUSCO, *Arte in Basilicata: rinvenimenti e restauri*, Roma 1981, p. 166; *Tardogotico e Rinascimento in Basilicata*, ed. F. Abbate, Matera 2002, pp. 66–68.



FIGURA 11. Puerta de la ciudad, Martina Franca.



FIGURA 12. Puerta de la ciudad, Martina Franca, detalle.

39 F. S. VISTA, *Note storiche sulla città di Barletta*, fasc. VI, vol. I, Barletta 1907, pp. 50-68.

40 I. CHIRULLI, *Istoria cronologica della Franca Martina: cogli avvenimenti più notabili del Regno di Napoli*, edición facsimil, Martina Franca 1980.

a partir del 11 de noviembre³⁹. Con ocasión de la feria se desarrollaba por la ciudad una cabalgata histórica. Según los documentos del Códice Diplomático de Barletta, se hace evidente la distribución temporal de los pagos, localizados en tres momentos del año: San Martín, La Resurrección de Cristo y la Asunción.

Ligado al encargo angevino se encuentra una ciudad entera dedicada al Santo de Tours, Martina Franca, fundada en el 1310 por el príncipe de Tarento, Felipe de Angio, como parte de un dibujo de reorganización y de defensa del territorio. La vivacidad del culto recibe un fuerte impulso en el siglo XVI, cuando el Santo, que aparece sobre las murallas de la ciudad, con la espada desenfundada, salva milagrosamente a los martineses durante el asedio impuesto por Carlos V, en 1529⁴⁰. En recuerdo de este episodio, sobre la puerta principal de la ciudad, próxima al palacio ducal, se encuentra la estatua de San Martín a caballo (figs. 11-12). La puerta, del siglo XIV, fue reconstruida en el 1610 y de nuevo en el 1764, como arco de triunfo, con el lado más decorado vuelto hacia el exterior y defendido por el santo a caballo. En la fachada de la colegiata de San Martín (fig. 13), reconstruida en el siglo XVIII, se recuerda en cambio la donación de la capa al pobre (fig. 14). En su interior, sobre el altar mayor, en el retablo del siglo XVIII, el Santo viene en



FIGURA 13. Martina Franca, colegiata de san Martín, fachada.



FIGURA 14. Martina Franca, colegiata de san Martín, San Martín comparte la capa con el pobre.



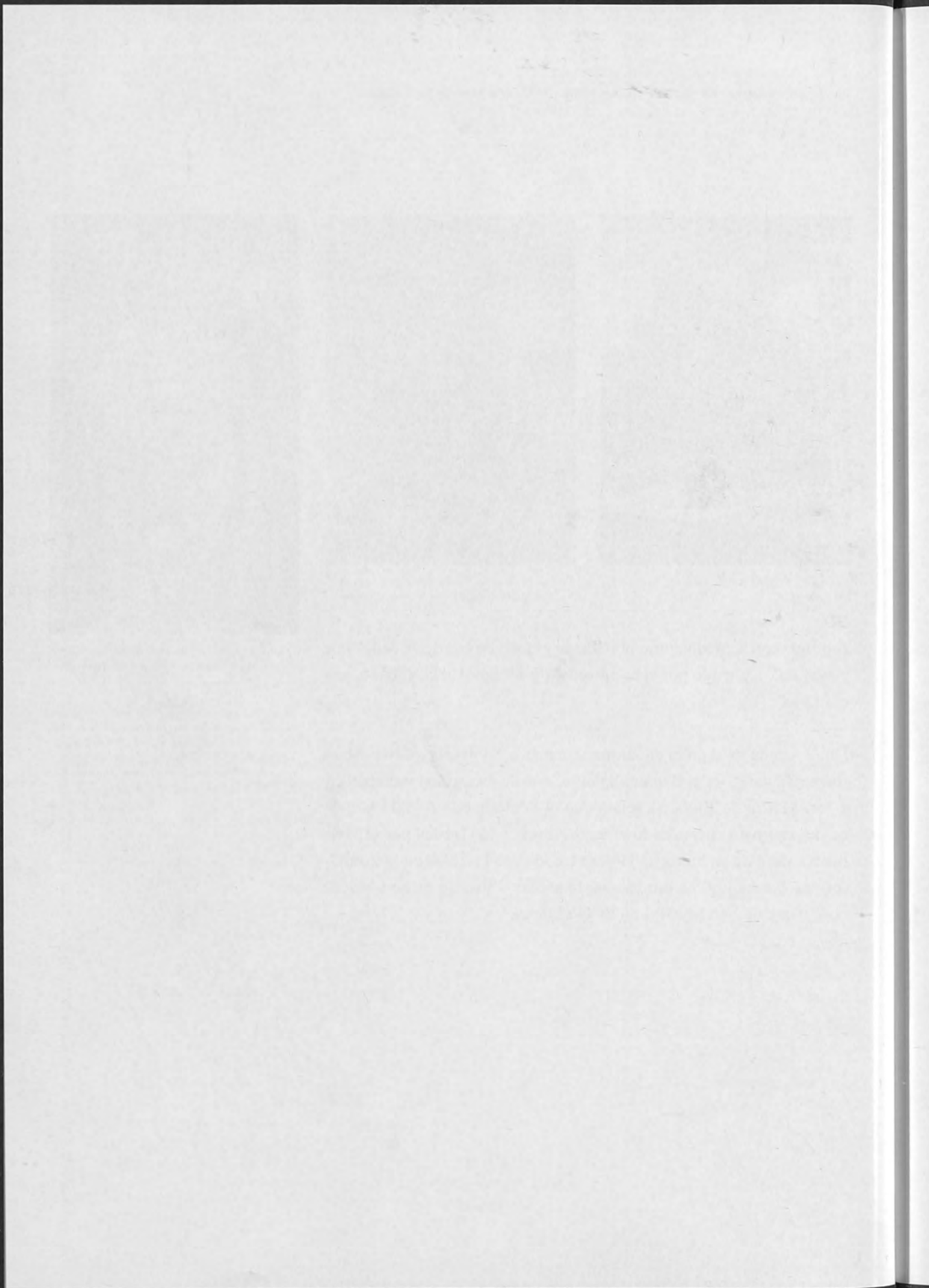
FIGURA 15. Stefano da Putignano, San Martín obispo, Martina Franca, colegiata de san Martín.

cambio representado como obispo, en el acto de bendecir con mitra y pastoral, realizado por el escultor apulo Stefano de Putignano, hacia 1518⁴¹ (fig. 15).

Una leyenda de Apulia aúna una vez más a Santiago y a San Martín: en Taviano, localidad del Salento, que ha escogido como patrón a San Martín de Tours, se relata que el Santo habría robado un poco de paja para encender los fuegos, durante las fiestas por el vino nuevo; durante su huida le habrían caído unas briznas, que se transformaron en estrellas luminosas, llamadas «Striscie di San Martino» (Tiras de San Martín) en la Vía Láctea⁴².

41 C. GELAO, *Stefano da Putignano nella scultura pugliese del Rinascimento*, Fasano 1990, p. 102.

42 *San Martino di Tours*, in G. CIOFFARI, A. M. TRIPPUTI, M. SCIPPA, *Agiografia in Puglia. I Santi tra critica storica e devozione popolare*, Bari 1991, pp. 154-159, espec. p. 158.



SANTOS A LO LARGO DEL CAMINO DE LOS PEREGRINOS: SAN LEONARDO DE NOBLAT*

Maria Stella Caló Mariani

Entre Santiago de Compostela y Jerusalén, en el encuentro y en el cruce de un sistema de vías de tierra y mar (fig. 1), la Apulia medieval ofrecía a los peregrinos sus puertos de arribada y sus lugares santos: entre los más celebrados se encontraban la gruta de San Miguel Arcángel sobre la montaña del Gargano (fig. 2) y en Bari, asomada al Adriático, la basílica de San Nicolás (fig. 3), donde reposan los restos del santo trasladados desde Mira en el año 1087.

De los santos venerados a lo largo de los caminos de peregrinación, en Apulia alcanzaron especial prestigio y popularidad Santiago, San Miguel Arcángel y San Nicolás, entre cuyos santuarios se tejía la red europea de los grandes itinerarios de la fe. Pero al mismo tiempo, hay que recordar también a San Martín y San Leonardo, y con ellos a los santos llegados en peregrinaje de Ultramar, cuyas tumbas y cuya memoria se veneran en las ciudades de Apulia: el griego San Nicolás peregrino en Trani, los antioquenos Guillermo y Peregrino en Foggia.

Con el favor de los Normandos, penetraron en la Apulia septentrional la fama y el culto de San Leonardo. Las redacciones de la vida del santo marcan el comienzo de un rápido y creciente éxito, promovido por el desplazamiento de peregrinos y cruzados. Su santuario era etapa central a lo largo de la *via Limosina*, que partiendo de Sainte Marie-Madeleine de Vézelay llegaba a

* Texto revisado por el prof. Manuel Antonio Castiñeiras.



FIGURA 1. La *via Francigena* e la *via Appia Traiana*.



FIGURA 2. Monte Sant'Angelo, castillo y santuario de San Miguel Arcángel, vista aérea.



FIGURA 3. Bari, basílica de San Nicolás, vista aérea.

Saint-Front de Perigueux. En la hermosa iglesia levantada en el bosque, en las cercanías del puente de Noblat, sobre el río Vienne, reposaba el cuerpo del santo ermitaño, invocado por los fieles, particularmente por los prisioneros, como fuente inagotable de gracias. *La Guía del Peregrino* de Santiago (cap. VII del Libro IV) afirma que «en su basílica... como testigo de milagros tan grandes, se encuentran colgadas, juntas las unas con las otras, miles y miles de cadenas de hierro», bárbaros aparatos e instrumentos de tortura. El santo liberó de las cadenas a un número indeterminado de prisioneros, no solamente en Occidente, sino también en Ultramar, entre los cristianos capturados por los infieles. Uno de estos era Bohemondo, príncipe de Antioquia, el más «apulo» de los Normandos del Sur. El santo se le había aparecido durante su larga reclusión en manos del emir turco Ibn Danishmend. Una vez liberado, en 1103, y tras haber marchado a Francia (1005–1006), Bohemondo se dirigió en peregrinación al santuario lemosino, ofreciendo como exvoto una copia en plata de las cadenas de su prisión y otros dones.

Ya en las primeras décadas del siglo XII, las fuentes enfatizan la particular devoción de Bohemondo hacia el Santo y narran su pía peregrinación a la tumba de Noblat. Igualmente, en la literatura hagio-



FIGURA 4. San Leonardo de Siponto, vista aérea.

gráfica la aventurera historia del príncipe normando adquirió una gran importancia, haciéndose eco del gran crédito que San Leonardo gozaba entre los prisioneros y entre los cruzados en particular (A. Poncelet, 1912).

Una prueba evidente de la relación entre Apulia y el santo de Noblat la constituye, todavía hoy en día, a los pies del santuario gargánico de San Miguel Arcángel y cercana al puerto de Siponto, la iglesia dedicada a San Leonardo (fig. 4): fundada entre los siglos XI y XII, como lugar de parada *iuxta stratam peregrinorum*, por los canónigos regulares de San Agustín la colegiata fue equipada con estructuras de acogida —hospital, posada—. Igualmente, en la bella iglesia bipontina, como en el santuario transalpino, hasta hace algunas décadas en el absidiolo derecho se encontraban colgadas en los muros cadenas y aparatos de hierro, que los prisioneros que habían recuperado la libertad dejaban como exvoto. Todo aquello ha desaparecido. En las paredes a la derecha del ábside mayor quedan los escudos cruzados que los caballeros teutónicos (que sucedieron en 1260 a los Agustínianos) pintaron, en señal de devoción; y en el exterior, por encima del magnífico portal románico (último cuarto del siglo XII), se destaca la imagen esculpida del santo, que sujeta con la izquierda una gran cadena frente a un personaje en actitud de



FIGURA 5. San Leonardo de Siponto, portal.



FIGURA 6. San Leonardo di Siponto, detalle del portal.



FIGURA 7. San Leonardo di Siponto, detalle del portal.

suplica, en la que podríamos reconocer al mismo Bohemondo (figs. 5–7). En el portal de la iglesia del Salvador de Andria, hoy dedicada a San Agustín, en el tímpano esculpido (a finales del siglo XIII), San Leonardo se acompaña de la figura de Salvador y de San Remigio, el arzobispo de Reims del que fue discípulo.

A lo largo de las rutas de los peregrinos y de los cruzados el culto de San Leonardo se difundió en el Sur y a través de Apulia alcanzó Tierra Santa: en Belén, sobre una de las columnas de la iglesia de la Natividad, San Leonardo aparece retratado como diacono, con el recurrente atributo de las cadenas (figs. 8–9). Estamos en pleno siglo XII y la parada de santos orientales y occidentales que acompañan a la omnipresente Virgen María habla con luminosa evidencia de la circulación de los cultos y de las iconografías que habían envuelto al Mediterráneo. Con S. Leonardo se encuentran S. Cataldo (patrón de Tarento) y S. Nicolás de Bari, quienes establecen un puente directo entre Apulia y Tierra Santa.

Todavía en el primer Quattrocento, el santo aparece con la dalmática en Campania, en la iglesia de la Anunciación en Sant'Agata dei Goti, en el centro de un elegante tríptico entre la Virgen y el Arcángel Gabriel (fig. 10), obra del fino maestro del Juicio Universal, afrescado en la contrafachada. (F. Abbate, 2004). Como joven diá-



FIGURA 8. Belén basilica de la Natividad, interior.

como se encuentra en esos mismos años también en Abruzzo: en la Catedral de Atri va a la cabeza de una fila de santos —San Lorenzo, San Antonio Abad, Santiago, y un santo mártir— que cubre el muro junto a una parada de santas, situada debajo, que es introducida por Santa Catalina de Alejandría —Santa Elena, Santa María Magdalena, Santa Lucía y una santa mártir—.

Solamente en raras ocasiones San Leonardo se figura con aspecto de caballero; un hermoso ejemplo, de las primeras décadas del siglo XIV, se encuentra en el oratorio de la Virgen de Loreto, en las Marcas (fig. 11): la Virgen tiene al Niño en brazos y a sus pies aparece la pequeña figura suplicante del comitente, un señor de alto rango, quizás liberado de la prisión gracias a la protección del santo, el cual se yergue a la derecha, elegantemente vestido, en actitud de sostener los cepos y un estandarte (F. Bisogni, 1977).

En el área de Apulia y de la contigua Basilicata, en los numerosos frescos parietales que aún se conservan en iglesias rupestres y santuarios *sub divo*, el tipo iconográfico más difundido lo presenta bajo el aspecto de un monje, en el actitud de sostener cadenas o cepos. Así aparece en las iglesias rupestres de San Nicolás de Motto-



FIGURA 9. Belén, basilica de la Natividad, San Leonardo y San Antonio, fresco.



FIGURA 10. Sant'Agata dei Goti, iglesia de la Anunciación, San Leonardo entre la Virgen y el Arcángel Gabriel.



FIGURA 11. Loreto, oratorio de la Santa Casa, Virgen y San Leonardo.



FIGURA 12. Mottola, iglesia rupestre de San Nicolás, San Leonardo.



FIGURA 13. Castellaneta, iglesia de S. Maria della Luce, San Leonardo.

la (fig. 12) e de San Antonio Abad en Massafra (siglo XIII) y a inicios del siglo XIV en la graciosa iglesia de Santa Maria della Luce, colocada sobre el borde de la espectacular quebrada de Castellaneta (fig. 13). Del mismo modo está presente en el área del Gargano, en pinturas del tardío siglo XIII que funden la herencia bizantina, revitalizada por las aportaciones de Ultramar, con estímulos de sesgo gótico. Una imagen de san Leonardo se incluye en la corte de santos afrescados en las pilastras y los muros de la iglesia de Santa María Mayor en Monte Sant'Angelo.

No lejos, a lo largo de uno de los itinerarios encaminados a la gruta del Arcángel Miguel, San Leonardo se representa en dos ocasiones (figs. 14–15) en los muros de la iglesia de Santa María de Devia —en el territorio del Sannicandro—, en ambas ocasiones al lado de la imagen de Santiago; en el primer panel el comitente no es visible, pero la torre que se levanta a la derecha claramente hace referencia a un episodio de asedio y a la captura de prisioneros.

Si la proximidad de Santiago constituye una llamada explícita al camino de Santiago, la referencia al ideal de vida eremítica efectuada por el santo en la soledad del bosque de Noblat se refleja en el frecuente acercamiento de su imagen a la de San Antonio Abad. Re-



FIGURA 14. Sannicandro Garganico, iglesia de S. María de Devia, San Leonardo.



FIGURA 15. Sannicandro Garganico, iglesia de S. María de Devia, San Leonardo.



FIGURA 16. Andria, iglesia rupestre de la Santa Cruz, San Leonardo.

cuérdense, por ejemplo, los paneles afrescados en la iglesia rupestre de la Santa Cruz en Andria (siglo XIV) (fig. 16), en la iglesia de la Anunciación en Sant'Agata dei Goti, en el santuario de Santa María de Calentano en Ruvo de Apulia, y en la iglesia de San Pedro de Otranto, ya en el siglo XV.

Más allá de las representaciones aisladas, en la Edad Media tardía se hacen más numerosas las que presentan a San Leonardo al lado de la Virgen en el trono con el Niño.

Un polo luminoso de devoción mariana lo constituye en la región de Las Marcas el célebre santuario de la Virgen de Loreto, meta de peregrinaciones interregionales muy concurridas. Todavía en Las Marcas, el culto de San Leonardo se desarrolla en Offida, feudo de la abadía de Farfa, de la cual la pequeña ciudad recibió en regalo una preciosa reliquia del santo lemosino. Entre los siglos XIV y XV, con la tenaz devoción al Arcángel Miguel y con el florecimiento del culto a la Virgen de Loreto, un intenso flujo de peregrinos consigue unir Umbría y Las marcas a Apulia, a través de itinerarios que enlazaban las metas marianas —distribuidas entre Loreto y el santuario de Santa María de Leuca, en el extremo sur de Apulia— con la sagrada cueva



FIGURA 17. Matera, iglesia de S. María de Idris, Virgen entronizada con Niño y San Leonardo.



FIGURA 18. Matera, iglesia de S. Pedro Caveoso, San Antonio Abad, S. Marina, San Leonardo.

de San Miguel Arcángel y la iglesia de San Leonardo de Siponto, convertida en santuario del Perdón, en una especie de «Transfert Sagrado» desde San Leonardo de Limoges a Apulia (M. Sensi, 1999).

En este período (siglos XIV y XV) se multiplican las imágenes de la Virgen, a cuyos lados se disponen los santos objeto de particular devoción: recuérdese en Matera, iglesia de Santa María de Idris (fig. 17) y la iglesia de San Pedro Caveoso (fig. 18), en Irsina, la iglesia de San Francisco.

En la corte celestial que desfila sobre los altares y en los muros de las iglesias aparecen juntos con significativa frecuencia San Leonardo y Santo Antonio Abad, Santiago y San Nicolás, componiendo casi un mapa ideal de la devoción, en la que viene reflejada la inmensa red de lugares santos que entre la Edad Media y la Edad Moderna enlazaba los países de Europa y el Mediterráneo oriental (P. Caucci von Saucken, 1999).

I. BIBLIOGRAFÍA

Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus, ed. K. Herbers—M. Santos Noia, Santiago de Compostela 1999.

A. PONCELET, *Boémond et s. Léonard*, in «Analecta Bollandiana», t. XXXI, 1912, pp. 24–44.

F. CAMOBRECO, *Regesto di San Leonardo di Siponto*, Roma 1913

A. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma 1939 (Andria, cripta di S. Croce, pp. 49–58).

M. MASTROBUONI, *San Leonardo di Siponto. Storia di un antico monastero della Puglia*, Foggia 1960.

G. KÜHEL, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988.

M.S. CALÒ MARIANI, *L'arte medievale e il Gargano*, in *La Montagna Sacra. San Michele Monte Sant'Angelo il Gargano*, a cura di G. B. Bronzini, Galatina 1991, pp. 9–96.

Capitanata medievale, a cura di M.S. Calò Mariani, Foggia 1997.

F. BISOGNI, *Iconografia lauretana: prototipi e sviluppi*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a cura di F. Citterio, L. Vaccaio, Morcelliana 1997, pp. 329–347.

M. SENSI, *La «francigena» via dell'Angelo*, in *Francigena. Santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999, pp. 239–295.

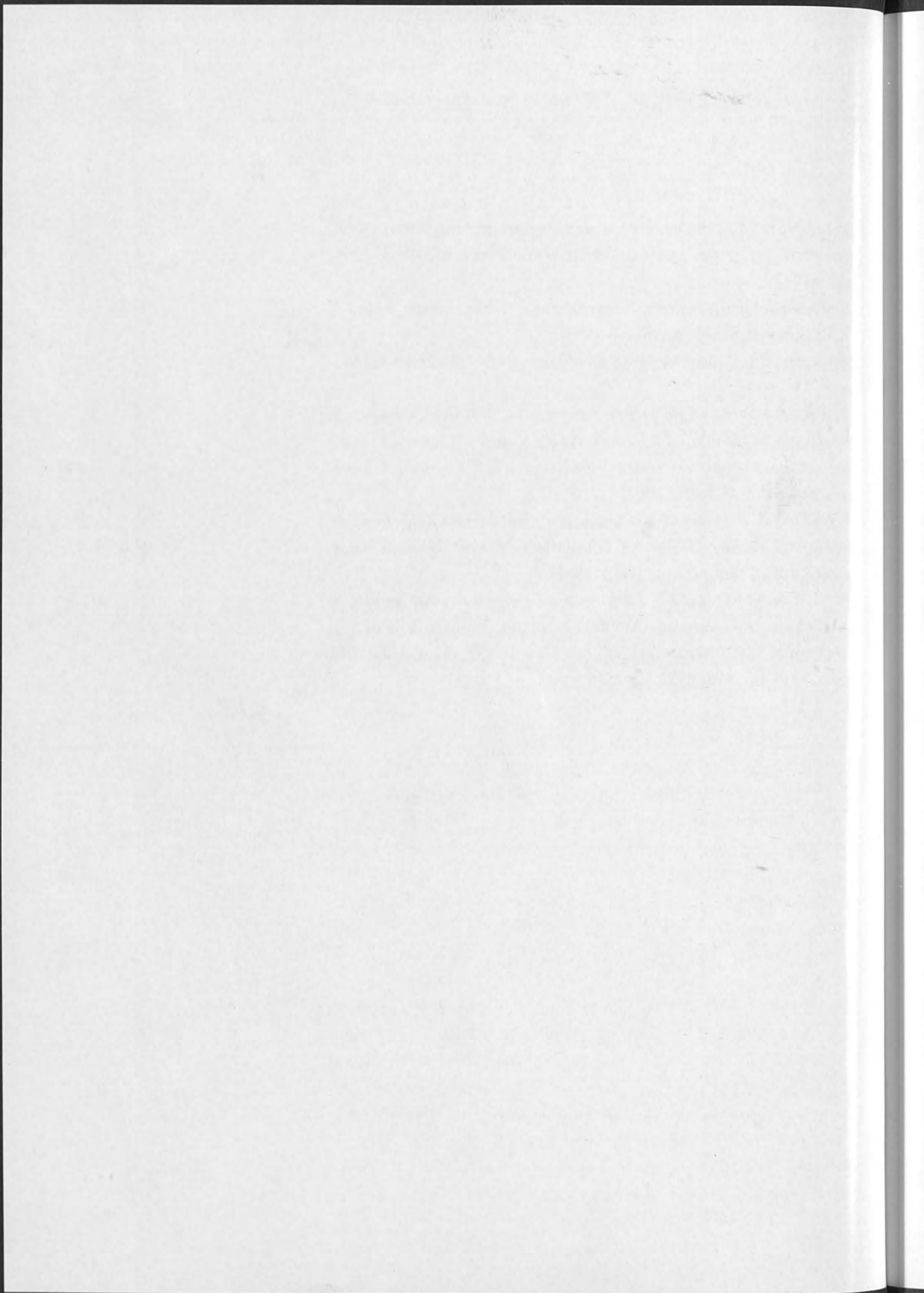
Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999.

Tardogotico e Rinascimento in Basilicata, a cura di F. Abbate, Matera 2002.

Boemondo. Storia di un principe normanno, Atti del Convegno di Studio su *Boemondo, da Taranto ad Antiochia a Canosa*, (Taranto–Canosa, maggio–novembre 1998), a cura di F. Cardini, N. Lozito e B. Vetere, Galatina 2003.

F. ABBATE, *Il «Maestro del Giudizio»: lo stile, una data, forse un nome*, in *Lavorare all'inferno. Gli affreschi di Sant'Agata dei Goti*, a cura di C. Frugoni, Roma–Bari 2004.

M. S. CALÒ MARIANI, *La Puglia e l'Europa nel XII secolo*, in *Medioevo: arte lombarda*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Parma, 26–29 settembre 2001), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2004, pp. 574–592.



LOS SANTOS VIAJAN: LA CIRCULACIÓN DE OBJETOS Y MODELOS ARTÍSTICOS EN EL CAMINO

Manuel Castiñeiras

En reiteradas ocasiones se ha señalado que el capítulo octavo de la Guía del *Liber sancti Iacobi* (libro V), *De los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por su peregrinos*¹, denota su elaboración para una audiencia francesa. Por una parte, cabe destacar su insistencia en las reliquias de los santos más prestigiosos de Francia —san Gil, san Saturnino, santa Fe, Magdalena, san Lázaro, san Frontón, etc.—, en detrimento de las hispanas². Por otra, esa prelación gala se decanta de manera especial por el itinerario de la *via turonense*, que el autor conoce muy bien, a juzgar por el extenso *excursus* hagiográfico que le dedica a San Eutropio de Saintes, así como por las jugosas y atinadas descripciones artísticas que proporciona sobre el destruido sepulcro de Saint-Front de Périgueaux —«rotundum ut dominicum sepulcrum»—, y de la basílica de San Martín de Tours «ad similitudinem ecclesie beati Jacobi miro opere fabricatur»³.

No obstante, se echa en falta en todo el relato una alusión explícita a la iconografía de los santos o a una obra de arte que los represente. La razón de esta ausencia está en el mismo género perieгético al que pertenece la Guía, en el que el gusto por la descripción minuciosa de escenas queda fuera de todo lugar⁴. Pero ni siquiera en el único pasaje del itinerario francés en el que se recurre, al menos, a una enumeración de los temas y motivos que decoran un objeto artístico, el Arca dorada de San Gil (en Arles), se hace mención algu-

1 *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 8, trad. A. MORALEJO, C. TORRES, J. FEO, Santiago de Compostela, 1951, pp. 524-549 (reed. 1992) (=LSI, trad. esp.). Recientemente dicha edición ha sido revisada por J. J. MORALEJO y M. J. GARCÍA BLANCO y editada aparte (*Liber sancti Iacobi. Libro V*, Santiago de Compostela, 2004).

2 P. GERSON, A. SHAVER-CRANDELL, A. STONES, J. KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide. A Critical Edition. II. The Text. Annotated English translation*, Londres, 1998, p. 167.

3 *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, 8, trans. latina K. HERBERS y M. SANTOS NOIA, Santiago, 1998, pp. 245-246.

4 M. A. CASTIÑEIRAS, *El calendario medieval hispano: textos e imágenes (siglos XI-XIV)*, Salamanca, 1996, p. 42.

5 *LSI*, V, 8, trad. esp., p. 528-529. Sobre el Arca de San Gil, véase: R. HAMMAN, «Der Schrein des Heiligen Aegidius», *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, VI, 1931, pp. 114-136.

6 B. ABU-EL-HAJ, *The Medieval Cult of Saints. Formation and Transformations*, Cambridge University Press, 1997, pp. 144, 150; W. Cahn, *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century. II. Catalogue*, nº 1, pp. 13-14. II. 2-5.

7 J. YARZA, *Arte y arquitectura en España, 500/1250*, Madrid, 1985, pp. 163-164; J. A. Harris, «Arca antigua», «Ivory Carvers at Work», «Scenes from the Life of Saint Aemilian», «Christ in Majesty», «Two Monks», «Death of Saint Aemilian», «King Ramiro and a Companion», *The Art of Medieval Spain, 500-1200*, ficha nº 125abedefg, Nueva York, 1993, pp. 260-266.

8 V. PACE, «Riforma della Chiesa e visualizzazione della santità nella pittura romana: i casi di Sant'Alessio e di Santa Cecilia», en *Arte a Roma nel Medioevo. Commitenza, ideologia e cultura figurativa in monumenti e libri*, Nápoles, 2000, pp. 69-85 (con una amplia bibliografía sobre los ciclos hagiográficos de la pintura romana de este momento).

9 Sobre este magnífico conjunto mural, remito a B. BRENK, «Die Benedikttszenen in S. Crisogono und Montecassinó», *Arte Medievale*, 2, 1985, pp. 57-65.

na a la iconografía del santo, ya que el programa iconográfico que la ornaba se centraba en la representación de una teofanía apocalíptica (Cristo Juez con el Tetramorfos y los 24 Ancianos), con un Apostolado y temas alegórico-enciclopédicos (Zodiaco y Virtudes)⁵.

Esta visión «anicónica» del relato, con respecto a los santos, dista mucho de la realidad visual del Camino de aquel entonces (ca. 1137). Como es bien sabido, entre los siglos XI y XII se produjo en Occidente una transformación en el culto a los santos en la que se buscaba impactar al público mediante la construcción de grandes edificios y la búsqueda del boato litúrgico. En esta retórica los santuarios promocionan una nueva categoría artística —la hagiografía—, tanto en su formato libresco como monumental. De esta manera los objetos —libros litúrgicos o relicarios— y los espacios de culto —relieves y pinturas— se cubren de ciclos hagiográficos que intentan promocionar la fama milagrera del santo. Baste como ejemplo la Vida de Santa Radegonda, manuscrito elaborado a fines del siglo XI para el monasterio femenino de Sainte-Croix de Poitiers (Poitiers, Bibliothèque de la Ville, Ms. 250), o el Leccionario ilustrado con la Vida y Milagros de San Martín, realizado para los canónigos de San Martín de Tours hacia el año 1100 (Tours, Bibliothèque Municipale Ms. 1018)⁶. Del mismo modo, por lo que respecta a los relicarios con ciclo hagiográfico, cabe destacar la célebre Arca de San Millán, realizada hacia 1070 en el monasterio homónimo de La Rioja⁷.

No obstante, el fenómeno que más sorprende en estos años emergentes del Románico no es la miniaturización sino la monumentalización de los ciclos hagiográficos. El Papado parece haber estado especialmente interesado en su promoción en Roma entre los años 1050 y 1130. De hecho, una de las constantes de la denominada «pintura romana de la Reforma Gregoriana» es lo que Valentino Pace define como «la visualizzazione della santità»⁸. El proceso se habría iniciado en la iglesia inferior de San Crisógono, en el tercer cuarto del siglo XI, con la figuración de escenas de la vida y milagros de San Silvestre, San Pantaleón y San Benito⁹. A ello se sumarían las dedicadas, a fines del siglo XI, a San Clemente y San

Alexis, en la iglesia inferior de San Clemente a San Lorenzo y Santa Cirila, en la basílica de San Lorenzo Extramuros¹⁰; o a Santa Cecilia, en Santa Cecilia in Trastevere y Sant'Urbano alla Caffarella. A su vez en la capilla de San Sebastián del antiguo Palacio de Le-trán, en el primer cuarto del siglo XII, se incluyeron escenas como el entierro de San Juan Evangelista o el martirio de San Sebastián, y en el propio San Crisógono superior, como he intentado demostrar recientemente, una hagiografía con la Navegación o *Translatio* de Santiago¹¹. Todos estos ciclos se disponen en distintos lugares de edificio a la vista de los fieles: en pórticos (San Lorenzo Extramuros, Santa Cecilia in Trastevere), paredes de las naves (San Crisógono y San Clemente inferior) o arcos (San Sebastián), y recintos absidales (San Crisógono superior).

En el caso del Camino de Santiago y, más concretamente, del su tramo hispano o Camino Francés, el proceso está lleno de peculiaridades. No hay que olvidar que el momento emergente de los ciclos hagiográficos coincide en los reinos occidentales hispánicos con el paso del rito mozárabe al rito latino (1080) y la consiguiente transformación de santoral, con la substitución de viejos cultos y festividades hispánicas por otros nuevos. Dicho proceso, que ha sido muy bien estudiado en los manuscritos litúrgicos¹², no ha gozado del mismo refrendo historiográfico en el campo de la iconografía, si bien los datos conservados apuntan a un proceso similar. De hecho, puede afirmarse que la figuración monumental de estos santos «importados» en el Camino de Santiago se reviste de una triple significación. En primer lugar, indica la relevancia de las festividades del rito latino, haciendo de este modo explícito el cambio. En segundo lugar, da a conocer las «historias» de estos santos así como su contenido catequético. En tercer lugar, en muchas ocasiones suponen una llamada o recuerdo al peregrino de los santuarios que ha visitado a lo largo del Camino.

Esto último es lo que le sucedía, tal y como señaló S. Moralejo, al peregrino que recorría la cabecera de la Catedral de Santiago. En las advocaciones de sus capillas se encontraba con una verdadera geografía simbólica de la peregrinación, pues en ellas se le permi-

10 H. TOUBERT, «Rome et le Mont-Cassin: nouvelles remarques sur la fresque de l'église inférieure de Saint-Clément de Rome», *Dumbarton Oaks Papers*, 30, 1976, pp. 1-33, espec. pp. 30-33, figs. 23-24.

11 M. A. CASTIÑEIRAS, «Calixto II, Giovanni da Crema y Gelmírez. A propósito de una pintura mural jacobea desaparecida en San Crisógono de Roma», *Compostellanum*, XLVII, 2002, pp. 401-411.

12 R. WALKER, *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, Toronto-Buffalo, 1998.

13 S. MORALEJO, «La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago», en *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 1983), Perugia, 1985, pp. 37–61, espec. pp. 42–44; M. A. CASTIÑEIRAS, «Topographie sacrée, liturgie pascale et reliques dans les grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques-de-Compostelle, Saint-Isidore-de-Léon et Saint-Étienne-de-Ribas-de-Sil», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV, 2003, pp. 27–49.

14 Cf. la leyenda en *Acta sanctorum octobris. Tomus VIII*, Bruselas, 1970 (1853), pp. 815–816 (S. Caprasio: Die vigesima octobris); A. Amore, «Caprasio», en *Biblioteca Sanctorum*, III, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1964, p. 768.

tía orar a santos y recordar lugares de culto que habría conocido en su camino¹³. Si en el deambulatorio podían rendir homenaje a Santa Fe de Conques, la Magdalena de Vézelay y San Pedro de Roma, en el transepto le aguardaban San Nicolás de Bari y San Martín de Tours, santos protectores de peregrinos y viajeros. Incluso en las alturas el arcángel San Miguel vigilaba la capilla mayor desde su altar en la tribuna del deambulatorio, recordando así la función y la fama de los prestigiosos santuarios de San Miguel en Monte Gargano, Mont-Saint-Michel o Saint-Michel en Aiguilhe en Le Puy.

I. SANTA FE: DE CONQUES A COMPOSTELA POR LOS CAMINOS DE NAVARRA Y ARAGÓN

Sólo en una de estas capillas de la cabecera románica de la Catedral de Santiago de Compostela se hacía explícita en imagen su advocación: la Capilla de Santa Fe. A su entrada, en la girola, se disponen dos capiteles historiados de carácter hagiográfico. En el capitel de la derecha, los protagonistas se reconocen bien en la cara central (fig. 1): santa Fe con la cabeza velada es agarrada y conducida por un sayón junto al verdugo que la espera con la espada para decapitarla. Por el contrario, en el capitel izquierdo (fig. 2), la mártir, en el centro, dialoga con dos figuras masculinas que sostienen sendos libros mientras una tercera figura reza juntando sus manos en el lado menor derecho. Se trataría quizás de una insólita representación conjunta de los mártires de Agen, santa Fe, san Caprasio y sus dos hermanos, Primo y Feliciano, todos ellos ajusticiados por Daciano¹⁴. El tercer mártir se sitúa en el lado menor izquierdo, ya que en mi opinión la figura orante de la derecha actuaría como mediador visual entre los fieles del templo y los santos allí venerados. Con ello se ha recurrido a la técnica narrativa del espectador implícito tan habitual en la literatura —épica y hagiografía— e iconografía románicas, en la que se buscaba implicar al máximo al auditorio a través de llamadas. Una fórmula similar se ensaya años más tarde tanto en la Portada de Platerías (1103–1111/2), en la que también en el lado izquierdo de un ingreso un ángel desde la cima de un fuste se dirige al espectador señalándole con su índice la representa-



FIGURA 1. Catedral de Santiago, girola, lado derecho de la entrada de la capilla de Santa Fe, capitel.



FIGURA 2. Catedral de Santiago, girola, lado izquierdo de la entrada de la capilla de Santa Fe, capitel.

ción del colegio apostólico¹⁵, como en la Guía del *Códice Calixtino*, en la que el autor se dirige con recomendaciones al viajero¹⁶.

Aunque la composición en friso narrativo de las escenas compostelanas está inspirada en el célebre capitel con el tema del martirio de Santa Fe de Agen de la nave del templo de la abadía de Conques (fig. 3), realizado en la década de 1070¹⁷, su manifiesto estilo jaqués las distingue de su modelo francés. Ello es visible tanto en los pitones de la cesta de los capiteles como en las figuras, de rechonchos rostros esféricos enmarcados por el cabello en casquete y de plásticos pliegues en clámides y túnicas que dejan entrever la anatomía¹⁸. Sus escenas simplifican además con variaciones el modelo iconográfico del santuario galo, en el que se narra el martirio de la santa.

Muy posiblemente tanto la arquitectura de la capilla compostelana como su ornamentación corresponden a la fase de obras de la Catedral, situada entre los años 1095 y 1101, bajo la dirección del polémico maestro Esteban, muy probablemente de procedencia navarro-aragonesa¹⁹. Su intervención supuso un cambio de proyecto o dirección visible con respecto a las obras realizadas bajo Diego Peláez. De hecho, como señaló Moralejo, la planta poligonal de la capilla de Santa Fe tenía su parangón en la capilla mayor de la catedral de Pamplona que, a la luz de las excavaciones, se ha visto que era también poligonal²⁰. Esteban sería el «magister operis sancti Iacobi» que en 1101 está trabajando en la Catedral de Pamplona, tal y como señaló J. M. Lacarra, en un documento del obispo D. Pedro de Rodez (1083–1115) confirmado por el propio Gelmírez (11 de junio de 1101). En dicha acta aparece casado y con hijos, y se le conceden diversas casas y viñas en Pamplona, así como recursos suficientes para hacerse una casa. En otro documento del mismo año, la pareja vende unos bienes de Urraca Sendoa, madre de su esposa, cuyo apellido indicaría que Esteban estaba casado con una navarra y que por lo tanto seguramente procedía originalmente de la zona navarro-aragonesa²¹. No obstante, recientemente se ha puesto en cuestión que este último documento se refiera al mismo Esteban²², si bien el resto de la documentación no ofrece dudas sobre su establecimiento en tierras navarras. De hecho, no creo que volviese

15 M. A. CASTIÑEIRAS, «Un adro para un bispo; modelos e intención na fachada de Praterias», en *Cultura, poder y mecenazgo*, ed. A. Vigo Trancos, Santiago de Compostela, 1998, pp. 231–264 (*Semata*, 10, 1998).

16 «Me he limitado a enumerar estos pueblos y las citadas jornadas, para que los peregrinos que marchan a Santiago prevengan, con estas noticias, los gastos necesarios para su viaje», LSI, V, 3, trad. esp., p. 507. Cf. P. GERSON, A. SHAVÉR-CRANDELL, A. STONES, J. KROCHALLIS, *The Pilgrim's Guide. A Critical Edition. I. The Manuscripts, Their Creation, Production and Reception*, Londres, 1998, pp. 15–16.

17 P. DESCHAMPS, «Étude sur les sculptures de Sainte-Foy de Conques et de Saint-Sernin de Toulouse et leurs relations avec celles de Saint-Isidore de Léon et de Saint-Jacques de Compostelle», *Bulletin Monumental*, 100, 3–4, 1941, pp. 239–264; G. GAILLARD, «Une abbaye de pèlerinage: Sainte-Foy de Conques et ses rapports avec Saint-Jacques», *Compostellum*, X, 4, 1965, pp. 691–702, espec. pp. 700–701; M. DURLIAT, *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990, p. 77.

18 S. MORALEJO, «Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant», en K. J. Conant, *Arquitectura románica da catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1983, pp. 221–236, espec. p. 227; Ídem, «Santiago de Compostela: orígenes de un cantiere románico», *Cantieri medievali*, ed. R. Cassanelli, Milán, 1995, pp. 127–143, espec. pp. 140–141; M. DURLIAT, *Route*, p. 215.

19 He desarrollado ampliamente esta cuestión en un reciente trabajo: «La meta del Camino: la Catedral de Compostela en tiempos de Diego Gelmírez», *Los Caminos de Santiago. Historia, Arte y Literatura*, coord. M.^a C. LACARRA DUCAY, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2005, pp. 213–252, espec. 221–226, figs. 7–15.

20 MORALEJO, «Cantieres», pp. 140–141. Véase también: M. C. Lacarra Ducay, «Arquitectura y Peregrinación», en *Sancho Ramírez, rey de Aragón, y su tiempo, 1064–1094, 900 aniversario de su muerte*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Diputación de Huesca, 1994, pp. 151–176, espec. fig. p. 172; M. A. MEZQUÍRIZ, M. I. TABAR SARRÍAS, *Los niveles del tiempo. Arqueología en la Catedral de Pamplona*, Catálogo de la Exposición, Pamplona, 1993; C. FERNÁNDEZ-LADRERA, J. MARTÍNEZ DE AGUIRRE, C. J. MARTÍNEZ ÁLAVA, *El arte románico en Navarra*, Pamplona, 2004 (2002), pp. 87–90.

21 J. M. LACARRA, «La Catedral románica de Pamplona. Nuevos documentos», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, VII, 1931, pp. 73–86, espec. pp. 81–83.

22 Existe un tercer documento de 1101 así como un cuarto de 1107, con sendas donaciones a Esteban, J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona. I. 829–1243*, Pamplona, 1997, n.º 91 y 97. Véase el comentario al respecto de J. MARTÍNEZ DE AGUIRRE en *El arte románico en Navarra*, pp. 86–87, 111 (notas 6 y 10).

23 A. DURÁN GUDIOL, *La Iglesia en Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062-1104)*, Roma, 1962, p. 48; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona, I, siglos IV-XIII*, Pamplona, 1979, p. 255.

24 *Ibidem*, pp. 297-29; G. DESJARDINS, *Cartulaire de l'Abbaye de Conques en Rouergue*, Paris, 1879, p. CXVII, doc. n. 72 y 577-578, pp. 68 y 407-408. Esa antigua titulación medieval a Santa Fe todavía se conserva en las iglesias parroquiales de Caparros y Murillo el Cuende en la merindad de Olite (Navarra). Si bien la de Caparros se construyó en la segunda mitad del siglo XVI sobre la antigua iglesia del Cristo, en la villa se conservan todavía los restos de la antigua parroquia de Santa Fe, conocida como «la alta». Por lo que respecta a Murillo el Cuende, la fábrica actual del 1500 se eleva sobre una antigua iglesia medieval. Véase *Catálogo monumental de Navarra. III, Merindad de Olite*, dir. M.^a C. García Gaínza, Pamplona, 1985, p. 63-64, 70 y 239.

25 Goñi GAZTAMBIDE, *op. cit.*, I, p. 299.

26 A. Ubieto ARTETA, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, CSIC, Zaragoza, 1951, docs. n.º 64, 95 y 117, pp. 302, 342 y 376.

27 DESJARDINS, *op. cit.*, p. CXVII, doc. n. 472, pp. 342-343; J. M.^a LACARRA, L. VÁZQUEZ DE PARGA, Juan URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, II, Madrid, 1948, p. 94. Para un estado de la cuestión de las relaciones del reino navarro-aragonés y Santa Fe de Conques en tiempos de Pedro I, véase: C. LALIENA CORBERA, *Pedro I de Aragón y de Navarra (1094-1104)*, Burgos, 2000, pp. 174, 299, 333-334.



FIGURA 3. Santa Fe de Conques, nave, capitel.

a Santiago, ya que en 1101 se inician en Compostela nuevos y ambiciosos trabajos en los que él no participó: las obras de cimentación para la platea del palacio de Gelmírez en el lado sur de la Catedral y la consiguiente elevación de la fachada de Platerías, comenzada en 1103, según la inscripción de la jamba izquierda del ingreso derecho. Esteban habría sido pues tan sólo el responsable de completar los muros perimetrales de la girola, con sus capillas poligonales (Santa Fe y San Andrés), así como de gran parte de los muros del transepto entre 1095 y 1101.

Por otra parte, el culto a santa Fe ha de relacionarse con el éxito de que entonces gozaba la santa en el reino de Navarra y Aragón, como liberadora de cautivos, y en particular, con su promoción por parte del citado obispo francés de Pamplona, D. Pedro de Rodez (1083-1115), hijo de D. Didon d'Andouque y antiguo monje de Sainte-Foy de Conques²³. De hecho, dicho prelado no sólo se rodeó en su curia y cabildo catedralicio con una serie de personajes procedentes de la citada abadía gala, como Poncio de Santa Fe, canceller del obispo, Hugo de Conques, prior mayor de Pamplona, o Benifacio, monje de Santa Fe y futuro abad de Conques desde 1110 sino que también mostró pruebas de agradecimiento al santuario de Conques con la donación de los diezmos y primicias de la iglesia de Garitoain (1086), Caparros, Murillo el Cuendo y Bartiag (1092)²⁴, donde se conserva todavía la titulación de los templos a santa Fe. Esta política francófila se culmina en ese mismo año de 1092 con el pacto de hermandad espiritual que establece entre Pamplona y la abadía de Conques, a la que regala el libro *Moralia in Job*, de San Gregorio Magno, con versos dedicatorios (BN Paris Coll. Doat., vol. 143, f. 177v)²⁵. Su influencia está sin duda detrás del compromiso del monarca aragonés, Pedro I, de donar la mezaquita de Barbastro al abad Bégon III en 1099, promesa cumplida tras su conquista en 1102. Asimismo se sabe a través de la documentación de la existencia en 1101 de una calle dedicada a Santa Fe en Huesca²⁶, donde había una numerosa y próspera colonia de gallegos, o de la donación a la abadía francesa de la iglesia y del hospital de la villa de Roncesvalles entre 1101-1104 por el conde Sancho de Erro²⁷. Finalmente el propio Pedro de Rodez participa en

1105, tras rogárselo a Diego Gelmírez, en la consagración de la capilla de Santa Fe de la Catedral de Santiago con motivo de la dedicación de todas las capillas de la girola y del transepto —a excepción de la de san Nicolás—:

Y puesto que tenía él (Gelmírez) sus miras puestas indisolublemente en la contemplación de la patria celestial y ardía siempre en la mutua caridad, accedió a los ruegos del obispo Pedro de Pamplona, que se lo pedía, y le autorizó a que consagrarse con gran veneración el altar de la Santa Fe²⁸.

Este hecho, citado en reiteradas ocasiones por la historiografía, no ha sido, en mi opinión, suficientemente valorado en todo su significado artístico. En primer lugar, al obispo de Pamplona se le concede el raro privilegio de consagrar una capilla, construida años atrás (1095–1101) por un maestro navarro–aragonés, que ahora trabajaba en la obra de su catedral. En segundo lugar, el altar se dedica a Santa Fe, a cuyo santuario tantas donaciones había hecho dicho prelado en Navarra desde 1086. En tercer lugar, los capiteles que decoran el lugar constituyen el testimonio más temprano de recepción del ciclo hagiográfico de los santos de Agen fuera de sus estrictos lugares de culto en Francia. De todo ello se puede concluir que el proyecto de la Capilla de Santa Fe en Compostela participó desde un inicio, a mediados de la década de 1090, del ambiente privilegiado del obispo de Pamplona.

De hecho, no por casualidad tanto el estilo jaqués como el culto a los mártires de Agen se constata igualmente en un tercer capitel, el primero del brazo sur del transepto de la Catedral de Santiago (figs. 4–5). En él se emplea la fórmula de varios personajes retratados en un ambiente acuático, la cual tiene su origen en uno de los capiteles interiores de la Catedral de Jaca. Allí varias figuras dialogan en una escena inspirada, según S. Moralejo, en un *thiasos* marino²⁹. Esta composición de cuerpos en parte sumergidos en ondas sinuosas sirvió como receta de taller para la configuración de otros temas de claro contenido sacro. Este es el caso de un capitel de la iglesia de Santa María de Iguázel o del truncado friso de la portada del

28 *Historia Compostelana*, I, 19, trad. E. FALQUE, Madrid, 1994, p. 109 (=HC). Véase también GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, pp. 281–283; M. C. LARCARRA DUCAY, «El Arte y los Caminos», en *Caminos y comunicaciones en Aragón*, coord. M. A. MAGALLÓN, Institución «Fernando el Católico» (CSIC), Zaragoza, 1999, pp. 135–150.

29 S. MORALEJO, «La sculpture romane de la cathédrale de Jaca. État des questions», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 10, 1979, pp. 79–106, fig. 19.



FIGURA 4. Catedral de Santiago, brazo sur del transepto, muro este, capitel.



FIGURA 5. Catedral de Santiago, brazo sur del transepto, muro este, capitel.



FIGURA 6. Castillo de Loarre, Huesca, portada de la iglesia.

30 R. LÓPEZ PACHO ha llegado a proponer que se trata de la figuración de Alfonso VI y sus cuatro mujeres («Estudio e interpretación icónica de un capitel historiado de la catedral compostelana», *Compostellanum*, XL, 3-4, 1995, pp. 587-594).

31 *Acta sanctorum octobris. Tomus VIII*, p. 816.

32 «Hoc ergo spritiualibus oculis cernes Caprasius, jam de victoria praesumens, rupem, sub qua manserat, dextera percussit et fons protinus erumpens, meritis sancti Caprasii omnibus infirmis usque nunc remedium salutis impendit», *ibidem*, p. 816.

Castillo de Loarre (fig. 6), ambos realizados hacia 1100 por un obrador de tradición jaquesa en el que las escenas se revisten de un claro significado bautismal.

En Santiago la escena está presidida por un personaje central, ricamente ataviado, que se acompaña de otros cuatro, sumergidos en las ondas marinas, las cuales el artista confunde en el lado derecho con un manto de pliegues (fig. 5). Cabe señalar que las dificultades de interpretación de la escena han llevado a las lecturas más inverosímiles³⁰, si bien al hilo de lo expuesto hasta ahora el capitel podría formar perfectamente parte del ciclo hagiográfico de los mártires de Agen. La escena haría referencia a la historia de Caprasio, que por miedo a la persecución, se refugia en una gruta. El día del martirio de la santa el eremita experimenta una visión en la que ésta se le aparece coronada como una beata mártir y lujosamente vestida: «vidit (...) coronam, auro gemmis, que lucentem, super caput Virginis, ornatae splendidis vestibus»³¹. Es entonces cuando Caprasio, sorprendido, da un golpe con su derecha en una roca y hace surgir una fuente de agua milagrosa³². A continuación el santo se presenta de forma prodigiosa en el patíbulo de Santa Fe ante Daciano y declara su fe, induciendo también a sus hermanos, Primo y Feliciano, a sufrir conjuntamente el martirio de la decapitación:

Exiliens igitur Caprasius ad locum certaminis properavit, et Daciano Christianum se offerens, dum nec blanditis nec minis flecteretur, tant jubentis crudelitate laniatus est, ut inter alios circumflectes Primus et Felicianus, fratres propter ejus patientiam conversi, cum ipso Caprasio et Fide Virgine plecterentur. Horum passio celebratur pridie nonas Octobris³³.

Este relato hagiográfico explicaría algunas peculiaridades de la escena: la figura central ricamente vestida y con corona no es otra que la visión de Santa Fe en la gloria, las ondas representan la fuente que manó junto a la gruta de san Caprasio, mientras que los cuatro personajes aluden a los mártires de Agen vivificados por el agua de la salvación. De hecho, en la *Passio* de Santa Fe y San Caprasio, fechada en el siglo X, el eremita explica ante Daciano su regeneración simbólica a través del bautismo, en clara alusión al milagro de la fuente:

In primis quod pleclarum est christianus sum et regeneratus in baptismo a sacerdote confirmato nomine Caprasius nuncupor³⁴.

Muy posiblemente el capitel de resonancias «bautismales» y «vivificadoras» se colocó en el transepto sur de la Catedral de Santiago, pues en este espacio, a continuación de la Capilla de San Martín, se situaba la de San Juan Bautista, antiguo baptisterio de la basílica. La fiesta de santa Fe y de san Caprasio se celebraban respectivamente el 6 y el 20 de octubre. No por casualidad, también éste último gozaba de culto en Aragón, pues cabe recordar que en Santa Cruz de la Serós existe una iglesia parroquial dedicada a san Caprasio (fig. 7), donada en 1083 por el rey Sancho Ramírez al monasterio benedictino de San Juan de la Peña, pionero de la introducción de la reforma monástica en la Península. La elegancia y pureza de su arquitectura de impronta «lombarda» se ha puesto en relación con la Catedral de Roda de Isábena (1050–1060), si bien pudiera haber sido perfectamente construida en tiempos del citado rey donante, por ciertas complicaciones tanto en planta como en alzado³⁵.

33 *Ibidem*.

34 Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 5301, fols. 328r–329v, en M. l'Abbé Servières, *Sainte Foy. Vierge et Martyre*, II, Rodez, 1900, p. 709.

35 A. DURÁN GUDIOL, *Arte altoaragonés de los siglos X y XI*, Sabiñánigo, 1973, p. 183, fig. 183; A. CANELLAS LÓPEZ, A. San Vicente, *Aragón, La España Románica*, Madrid, 1979, 239.



FIGURA 7. Iglesia de San Caprasio en Santa Cruz de la Serós (Huesca).

36 Sobre la tradición manuscrita de estos textos, véase *The Book of Sainte Foy*, trad. P. SHEINGORN (incluye, *The Song of Sainte Foy*, trad. R. L. A. CLARK), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 18, 21–22, 26–27.
 37 LSI, V, 8, trad. esp., pp. 532–533.

Por otra parte, con toda seguridad, la figuración en Compostela de tres capiteles con el ciclo hagiográfico de los mártires de Agen ha de explicarse mediante la circulación de modelos iconográficos creados a partir de la difusión de sus *Passiones* latinas (s. X) o de la vernácula *Chanson de Sainte Foy* (1065–1070), un poema en provenzal compuesto probablemente en Conques y contemporáneo a la realización de los capiteles con las escenas de martirio de la santa. Muy posiblemente esos modelos figurativos circularon tanto en formato librario —Leccionarios, Pasionarios, etc.— como a través de la decoración de relicarios, los cuales no han llegado hasta nosotros. Una prueba del conocimiento textual de los citados ciclos hagiográficos la proporciona el propio capítulo VIII de la *Guía del Celixtino*, donde se habla precisamente de ambos mártires y de la visión de san Caprasio:

Asimismo, por los borgoñones y teutones que van a Santiago por el camino del Puy, se ha de visitar el santísimo cuerpo de Santa Fe, virgen y mártir, cuya santísima alma, tras haber sido degollado su cuerpo por los verdugos sobre el monte de la ciudad de Agen, la llevaron a los cielos como a una paloma de ángeles y la adoraron con el laurel de la inmortalidad. Cuando San Caprasio, obispo de Agen, que evitando el furor de la persecución se escondió en una cueva, vio esto, animado a sufrir el martirio, marchó al lugar en que la santa virgen había padecido y mereció valientemente la palma peleando, y reprochándoles su lentitud a los perseguidores. Por último, el valiosísimo cuerpo de Santa Fe, virgen y mártir, fue honrosamente sepultado por los cristianos en el valle que vulgarmente llaman Conques y sobre él construyeron una hermosa iglesia, en la que, para gloria del Señor, hasta hoy en día se observa escrupulosamente la regla de San Benito. A sanos y enfermos muchos beneficios se conceden, y ante sus puertas tiene una rica fuente, más admirable que lo que puede ponderarse con palabras. Se celebra su festividad el 6 de octubre³⁷.

Algunas noticias permiten intuir la existencia de un tráfico fluido de reliquias y textos entre Conques y las sedes navarro-aragonesas ocupadas entre fines del siglo XI y principios del siglo XII por antiguos monjes la abadía. Tales son los casos de Pedro de Andouque, que en 1092 regala al citado monasterio galo el libro *Moralia in Job*, de Gregorio Magno, (BN Paris, Coll. Doat., vol. 143), y que en 1110 le confía al abad Bonifacio, antiguo colaborador del obispo, 300 morabetinos³⁸, o de Poncio, obispo de Roda y Barbastro (1094-1104), donante en el año 1100 del magnífico altar portátil del abad Bégon III, en el que además de figurarse en retrato-busto santa Fe y san Caprasio se hace constar en la inscripción la vieja vinculación del prelado con el cenobio:

ANNO AB INCARNATIONE DOMINI MILLESIMO:
C(entesimo)// SEXTO K(a)L (endas) IULII DOMINUS
PONCIUS BARBASTRENSIS// EPISCOPUS ET SANC-
TE FIDIS VIRGINIS MONACHUS. HOC ALTARE BE-
GONIS ABBATIS DEDICAVIT// ET DE + (cruce) XRI ET
SEPULTRO (sic) EIVS MULTAQUES// ALIAS SANCTAS
RELIQVAS REPOSVIT³⁹

Por otra parte, existen también ejemplos tardíos de la difusión de ciclos hagiográficos ampliamente ilustrados ligados a los santos del Camino que permiten entender la precoz figuración de los capiteles compostelanos. Es el caso de la iglesia tardorrománica de San Gil de Luna, en Cinco Villas (Zaragoza), consagrada en 1168.



FIGURA 8. San Gil de Luna (Zaragoza), nave, capitel. Dibujo: J. L. García Lloret.

38 Goñi GAZTAMBIDE, *op. cit.*, I, p. 311.

39 M.-M. GAUTHIER, *Émaux du Moyen Âge Occidental*, Fribourg, Suiza, 1972, p. 76, n.º y fig. 34; P. LASKO, *Arte sacro, 800-1200*, Madrid, 1999, pp. 265-266, 467, n. 76, fig. 223; E. TABOURET-DELAHAYE, «Autel portable de l'abbé Bégon», en *Le Trésor de Conques. Exposition*, ficha n. 10, ed. D. Gaborit, E. Tabouret, Musée du Louvre, Paris, p. 56.

40 J. L. GARCÍA LLORET, «La iglesia tardorrománica de San Gil de Luna (Zaragoza). Estudio de su arquitectura y escultura», *Suessetania*, 15-16, 1996-1997, pp. 184-208, espec. p. 199. Para una edición reciente de la *Chanson de Sainte Foy* (ca. 1065-1070), véase la de Robert L. CLARK, incluida en *The Book of Saint Foy*, pp. 275-284.

41 Sobre la iconografía del martirio de San Caprasio en los capiteles de la Catedral de Agen y en la iglesia gerundense de Sant Pere de Galligants, véase: P. BESERAN I RAMON, «Alguns capitells de Sant Pere de Galligants i el Mestre de Cabestany», *Girona revisitada. Estudis d'Art Medieval i Modern*, 10, 1990, pp. 17-44, espec. pp. 26-31, figs. 1-7.



FIGURA 9. Santa Fe de Conques, nave, capitel.



FIGURA 10. Catedral de San Caprasio (Agen), capitel.

En su cabecera nos encontramos con una serie de capiteles, colocados en el arco triunfal y atribuidos al Maestro de Agüero, con el ciclo de santa Fe (Epístola) y de san Gil (Evangelio), completando este último la historia que se inicia en el tímpano de la puerta sur, el único acceso a la iglesia. El conjunto ha sido estudiado por José Luis García Lloret, que propone para el ciclo de santa Fe, compuesto por tres capiteles, una inspiración en la *Chanson de Sainte Foy*, muy posiblemente elaborada en Conques hacia 1070⁴⁰. Se representa así, en el primer capitel, la habitual escena de santa Fe entrevistándose ante Daciano en presencia del verdugo con la espada (fig. 8), como en Conques y Santiago. La narración continúa en el tercer capitel, con la parrilla donde va a ser quemada viva la niña, que resulta vencedora del suplicio al ser salvada por un ángel que apaga el fuego para después coronarla. Por último, en el capitel central, se consuma el martirio con la decapitación de la santa, con un diablo como consejero de la mala sentencia siguiendo la fórmula del capitel de Conques (fig. 9). Junto a la escena la visión de san Caprasio, entre las ondas de agua, un episodio en el que se inspiraba también el tercer capitel de la Catedral de Santiago. Un ciclo similar, pero centrado en san Caprasio, se desarrollaba en la catedral homónima de Agen, en un capitel con la decapitación consiguiente del santo (fig. 10) (ca. 1100), así como en la iglesia gerundense de Sant Pere de Galligants en la década de 1130, en un capitel atribuido al Maestro de Cabestany (fig. 11)⁴¹. Cabe señalar que en la Catedral de Agen existe un segundo capitel, atribuido al mismo maestro del ciclo de san Caprasio, que tradicionalmente se lee como



FIGURA 11. San Pere de Galligants (Girona), capitel. Foto: Pere Beseran.

mo una Asunción (fig. 12), pero que bien pudiese figurar la glorificación de santa Fe coronada y rodeada de ángeles, como describen los textos hagiográficos. Este grupo de capiteles demuestra la circulación de varias escenas de repertorio ligadas al ciclo de Santa Fe y San Caprasio, que certifican la lectura aquí propuesta para el segundo y tercer capitel compostelano.

Como excursus, me gustaría aludir también a la presencia de un ciclo hagiográfico de san Gil. Cabe señalar aquí que la abadía de Saint-Gilles-du-Gard también desempeñó un importante papel en la reconquista de Aragón, de ahí se le donase en 1100, tras la toma de Barbastro, la iglesia mozárabe de Santa Eulalia. Por otra parte, la *Vida de San Gil*, compuesta en la segunda mitad del siglo XII por el canónigo anglonormando Guillaume de Berneville, a partir de una obra latina del siglo XI, parece haber sido, según J. L. García Lloret, la fuente de inspiración de los relieves de la iglesia de Luna. En el tímpano se nos presenta una hermosa escena de caza, inspirada quizá en el frente de un sarcófago romano, con la que se alude a la leyenda de san Gil (fig. 13). En ella se cuenta que san Gil vivía en una cueva oculta por la maleza, adonde una cierva se va a refugiar perseguida por unos lebreles que no se atreven a entrar en el lugar. El cazador informa del suceso al obispo de Nîmes, que se pone en camino con una mesnada de cazadores y arqueros. La cierva vuelve a refugiarse en la maleza donde San Gil vigila subido a la copa de un árbol. Un arquero que dispara al animal hiere al santo. Éste es precisamente el momento figurado en el tímpano: un hombre postrado, el obispo, rinde homenaje, al modo feudal, al santo —que no se figura—, junto a todo su cortejo formado por un ejército de soldados con espadas, escudos y un tocador de olifante.

Esta alusión metonímica del santo titular de la iglesia en la única puerta de acceso es una invitación a entrar en el templo. Allí, en el lado del evangelio, se encuentra el primer episodio de la caza, con el cazador a caballo, la cierva que huye y la túnica y mano extendida de san Gil que emerge de la maleza. Junto a esta escena hay distintos milagros del santo. García Lloret ha relacionado esta presencia de las leyendas hagiográficas francesas con la política exterior de Alfonso II,



FIGURA 12. Catedral de San Caprasio (Agen), capitel.



FIGURA 13. San Gil de Luna (Zaragoza): puerta norte, tímpano.



FIGURA 14. San Esteban de Corullón (León), casa rectoral, relieve.

42 *Ibidem*, p. 207.

43 M.ª C. COSMEN ALONSO, *El arte románico en León. Diócesis de Astorga*, León, 1989, p. 304, lám. 54.

pues el condado de Provenza fue anexionado desde 1166 a la Corona de Aragón, quedando a su cargo el hermano del monarca, Pedro⁴².

II. SAN ESTEBAN DE CORULLÓN

Para ejemplificar este viaje de los modelos iconográficos en relación con la nueva implantación del rito latino me gustaría comentar un ejemplo situado muy cerca del Camino de Santiago a su paso por el Bierzo. Se trata de la iglesia de San Esteban de Corullón (León), en las cercanías de Villafranca del Bierzo. Corullón está situado en un tramo que une el Camino Francés con la comarca de Valdeorras (Ourense), el cual posiblemente formaba parte de un camino de comunicación por el sur con la Vía de la Plata (Puebla de Sanabria–A Gudiña).

En Corullón existe un relieve de mármol empotrado en la casa rectoral de la iglesia de san Esteban con la figuración del martirio del santo homónimo. Un sayón, visto de perfil, alza su mano para arrojar una piedra que toma de un pequeño saco, mientras el protomártir, de frente, nimbado (SCI: STEFANUS PRI) y vestido con un alba, muestra las palmas de sus manos (fig. 14)⁴³. Muy probablemente la pieza formaba parte de la decoración del templo de San Esteban, como retablo de altar, y fue realizada hacia 1124. Al santo lo

volvemos a encontrar representado en una fórmula iconográfica similar, un siglo después, en el retablo pétreo realizado hacia 1220 para el altar mayor de la iglesia benedictina del monasterio orensano de San Esteban de Ribas de Sil (fig. 15)⁴⁴. En su cara frontal, trece arcadas albergan a un Cristo Rey *stauroforo* presidiendo un Apostolado. A la derecha de Santiago, que aparece vestido como peregrino, se representa posiblemente a san Esteban. Dicha identificación se deduce de la peculiar indumentaria y postura del personaje. Además de ser el único que viste ropas sacerdotales —casulla que cae sobre su túnica—, la figura está realizando, como en Corullón, al alzar sus manos mostrando sus palmas extendidas, el gesto litúrgico de la encomendación a Dios del rito de la misa. Dicha caracterización corresponde a la iconografía de san Esteban, protomártir del cristianismo, que fue el primer diácono y por lo tanto el prototipo del sacerdocio.

Pero ¿cuál es el origen de dicha iconografía? Si bien es cierto que la fiesta existía en la liturgia hispánica con su propia lección litúrgica (26 de diciembre)⁴⁵, hasta la introducción del Románico y del rito latino su representación artística era prácticamente desconocida en el Noroeste peninsular. Por ello el modelo iconográfico de Corullón parece proceder del Oeste de Francia, concretamente de la abadía benedictina de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire). Así en la fachada norte de su monumental *tour-porche*, realizada hacia 1070, se incluye panel pétreo (fig. 16), con dos registros, atribuido a UNBERTUS. En el inferior, se representa la Lapidación de San Esteban. En ella el protomártir, arrodillado, alzando los brazos, contempla el cielo, bendecido por la *Dextera Domini* mientras un ángel sale a recoger su alma. En el superior, se escenifica la ascensión del protomártir como santo diácono, vestido con dalmática de amplias mangas y dos *clavi*, que es alzado por dos ángeles mientras eleva su mirada hacia las figuras de Cristo y el Sol⁴⁶.

La imagen deriva sin duda de la ilustración contemporánea de manuscritos, en la que era habitual la representación del martirio de Esteban «actualizado» dentro del Común de los Santos en libros litúrgicos. Así sucede en el Misal de Saint-Maur-des-Fossés, un monasterio benedictino de las cercanías de París y realizado a princi-

44 He propuesto esta lectura en los siguientes trabajos: «Topographie sacrée», p. 46; «Los espacios arquitectónicos en función de las reliquias», en *En olor de santidad. Relicarios de Galicia*, coord. M. A. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Santiago, 2004, pp. 65–80, espec. p. 75. Sobre el retablo pétreo, véase: M. CHAMOSO LAMAS, F. PONS-SOROLLA, «El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil y su retablo en piedra», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIII, 39, 1958, pp. 35–42; J. DELGADO GÓMEZ, *El Retablo Pétreo de S. Esteban de Ribas de Sil*, Ourense, 1999.

45 WALKER, *Views of Transition*, p. 238.

46 M. DURLIAT, «La sculpture du XI^e siècle en Occident», *Bulletin Monumental*, 152, 1, 1994, pp. 129–213, espec. p. 174.



FIGURA 15. Santo Esteban de Ribas de Sil (Ourense), retablo pétreo.



FIGURA 16. Saint-Benoît-sur-Loire, torre-pórtico, lado norte, relieve.

47 W. CAHN, *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century I. Text & Illustration*, Londres, 1996, fig. 84; *II. Catalogue*, n. 84, Londres, 1996, p. 104.

48 *Ibidem*, I, fig. 339; II, p. 169.

49 J. M.^a LACARRA, L. VÁZQUEZ DE PARGA, Juan URÍA RIU, *op. cit.*, II, Madrid, 1948, pp. 301-302; A. SHAVER-CRANDELL, P. GERSON y A. STONES, *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Gazetteer*, Londres, 1995, pp. 386-387.



FIGURA 17. Misal de Saint-Maur-des-Fossés (París, BN, ms. Lat. 12054, f. 156v).



FIGURA 18. Homiliario de St.-Vanne de Verdun.



FIGURA 19. San Esteban de Corullón (León), torre-pórtico, lado norte, con inscripción empotrada.

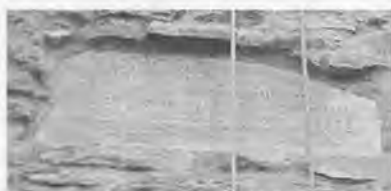


FIGURA 19. Detalle inscripción.

pios del siglo XII (fig. 17) (París, BN, MS. lat. 12054, f. 156v)⁴⁷. En dicho manuscrito la escena consta también de dos registros: abajo, Esteban, arrodillado, vestido como obispo, soporta la crueldad de dos feos sayones que lo lapidan; arriba, la Ascensión de Cristo. Por su parte, en el Homiliario de St.-Vanne de Verdun (fig. 18), del segundo cuarto del siglo XII, los dos registros se resuelven de la siguiente manera: abajo, Esteban lapidado en ropas de diácono, como en Fleury; arriba, Cristo le ofrece la corona de la victoria⁴⁸.

No cabe duda alguna de que el anacronismo de los ropajes en todos estos ejemplos servía para presentar en el contexto de la Reforma Gregoriana al protomártir Esteban como el origen del diaconado y del sacerdocio dentro de un programa de vuelta a los orígenes. De hecho, según la inscripción de Corullón, el santo es un «presbítero»: S(an)C(t)I STEFANUS PR(esbiter)I. Por otra parte, la aparición de esta iconografía «importada» en Corullón no ha de extrañar, ya que como se ha señalado su cercanía a Villafranca explicaría su recepción. Cabe recordar que el nombre «Villa Franca» o Burgo de los Francos aparece en el siglo XI, estando su origen en el establecimiento de «francos» bajo el reinado de Alfonso VI. Allí se elevó una iglesia conocida como Santa María de *Vico Francorum* o Nuestra Señora de Cluniaco, pues era mantenida por los monjes de la Orden de Cluny, así como un Hospital de Peregrinos⁴⁹. El *Calixtino* señala



FIGURA 20. San Esteban de Corullón, puerta occidental.

además a Villafranca como el final de la décima etapa⁵⁰. No obstante, la importancia del lugar radica en que, según una tradición local, en la denominada Puerta del Perdón de la iglesia de Santiago, situada en el lado norte del templo, los peregrinos enfermos o heridos podían ganar las indulgencias sin necesidad de continuar hasta Compostela⁵¹. Posiblemente dicho hecho fomentó el tránsito desde la Vía de la Plata a Villafranca por el camino que pasaba por Corullón. ¿Explica esto quizá la abundancia de iglesias románicas en el lugar?⁵².

Sorprendentemente en la humilde iglesia de San Esteban de Corullón confluyen elementos arquitectónicos y soluciones escultóricas vanguardistas que han llamado la atención de los historiadores del arte. Por un lado, su elevada torre-pórtico occidental (fig. 19) tiene pocos parangones en la Península y remite, en mi opinión, en una versión simplificada al clocher-porche de Fleury⁵³. En su puerta occidental se encuentra además elementos derivados de las catedrales de Santiago y de Jaca, ambas enclavadas en el Camino⁵⁴. A Platerías remite la estructura abocinada con arquivoltas con molduras de baquetón, las mochetas con cabezas animales y el fuste entorchado (fig. 20–22) de la primera columna del lado izquierdo

50 LSI, V, 2, trad. esp., p. 501.

51 LACARRA, VÁZQUEZ DE PARGA, URÍA, *op. cit.*, II, p. 301; Cosmen, *op. cit.*, pp. 387–392.52 La nómina de iglesias románicas de Corullón es de cuatro: San Esteban, San Miguel, San Fiz, San Pedro; cfr. Cosmen, *op. cit.*, pp. 386–320.53 M. A. CASTIÑEIRAS, «Imágenes para el viajero», *Xacobeo '99*, Revista Historia 16, número extraordinario, Madrid, 1999, pp. 62–75.54 M. GÓMEZ MORENO, *El arte románico español*, pp. 133–134; S. MORALEJO, «La primitiva fachada norte de la Catedral de Santiago», *Compostellanum*, XIV, 4, 1969, pp. 623 y ss., espec. pp. 632, 661; Cosmen, *op. cit.*, 304.

FIGURA 21. San Esteban de Corullón, puerta occidental, mocheta.



FIGURA 22. San Esteban de Corullón, puerta occidental, lado izquierdo, columna entorchada.



FIGURA 23. San Esteban de Corullón, puerta occidental, lado izquierdo, capitel.

con decoración vegetal, mientras que el aire jaqués se ve en la cornisa con taqueado y en el capitel con el personaje desnudo con cabello en forma de casquete atrapado entre los sarmientos de una vid (fig. 23), digno de un sucesor del Maestro de Frómista y Jaca.

La datación del conjunto berciano resulta, no obstante, problemática. La mayoría de los autores a partir de los citados parangones estilísticos y de la lectura de la inscripción reutilizada en el lado norte de la torre se han dejado seducir por una fecha alta para el conjunto. El epígrafe reza así:

IN NOMINE DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI ET IN-
HONOREM SANCTI STEPHANI, SACRATUS EST LO-

CUS ISTE AB EPISCOPO ASTORICENSE NOMINE OSMUNDO, IN ERA CENTIES DENA ET BIS QUINQUAGENA ATQUE DUODENA ET IIII QUOTUM XVII KALENDAS IANUARI, PER MANUS PETRO MONICI ET PRESBITERO; CUIUS ORIGO ERAT. POSTEA AD ANNOS VII EJECIT EAM ET A FUNDAMENTIS CONSTRUXIT, ET IN ALIOS VII FUIT PERFECTA⁵⁵. («En el nombre de nuestro señor Jesucristo y en honor de San Esteban, fue consagrado este lugar por el obispo de nombre Osmundo en la era de 1124, en el día 17 de las calendas de enero (16 de diciembre), por orden de Pedro Muñiz, sacerdote, cuyo era el origen. Posteriormente en siete años la derribó totalmente y la reconstruyó desde sus cimientos y en otros siete años quedó totalmente terminada»).

El texto habla de la consagración en 1086 (Era 1124), por el obispo Osmundo de Astorga, de una iglesia construida en honor de San Esteban por el presbítero Pedro Monici. Tras ello se emplea una extraña fórmula que dice que, posteriormente, en siete años se la desechó y desde los cimientos se construyó y en otros siete años fue terminada («Postea ad annos VII eiecit eam et a fundamento construxit et in alio VII fuit perfecta»). La mayoría de los autores han tomado el texto al pie de la letra para afirmar que el propio Pedro Muniz derribó la iglesia primitiva y construyó otra inmediatamente entre 1093 y 1100⁵⁶. Esta interpretación presenta, sin embargo, algunas dudas razonables, fundamentadas tanto en los modelos retóricos del texto como en el sentido último del contenido de sus palabras.

En primer lugar, la alusión explícita a los catorce años de construcción parece responder más bien a un *topos* literario. De hecho, nadie emplea siete años en derribar una pequeña iglesia rural y otros siete en volver a construirla. La fórmula parece responder a una comparación simbólica con el arquetipo veterotestamentario de constructor, el rey Salomón, que edificó en Templo de Jerusalén en siete años:

«aedicavitque eam annis septem»

(La construyó —la casa de Yavé— en el espacio de siete años)

(1 Reyes 6, 38).

55 Tanto en la edición del texto latino como en su traducción sigo, con apenas variaciones, la lectura de A. QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977, pp. 481-484. Osmundo, obispo de Astorga, consagraba apenas un mes antes en el Bierzo la iglesia de San Martín de Pieros (19 noviembre de 1086), según reza todavía una inscripción que se conserva en la fábrica de dicha iglesia; *ibidem*, pp. 480-481.

56 Sobre la problemática inscripción, véase: C. COSMEN, *La arquitectura románica en León: la diócesis de Astorga*, León, 1989, 301-302, 409-410.

57 El documento está recogido en el Archivo de la Catedral de Astorga, tanto en el Tumbo Blanco f. 103, como en *Particulares*, nº 415; cfr. P. Flórez, *España Sagrada*, XVI, Madrid, 1762, p. 109; QUINTANA PRIETO, *El Obispado de Astorga en el siglo XI*, p. 484, nota 93; *El Obispado de Astorga en el siglo XII*, Astorga, 1985, p. 133.

58 *Ibidem*, p. 158

Asimismo la construcción de su palacio duró trece años, tiempo que podría igualmente evocarse en los catorce años de «obras» en Corullón:

«Domum autem suam aedificavit Salomon tredecis annis, et ad perfectum usque perduxit» —También edificó Salomón su casa, durando trece años la edificación hasta que estuvo completamente terminada— (1 Reyes 7, 1).

En segundo lugar, el texto latino dice exactamente que Pedro Muñiz construyó una iglesia consagrada en 1086 por obispo Osmundo, y que después la derrumbó y la hizo de nuevo. Esa reconstrucción pudo llevarse a cabo más tarde y no inmediatamente como se había venido interpretando el texto. De hecho, en ningún modo esa segunda obra correspondería al gobierno del obispo Osmundo, sino al de su sucesor Pelayo (1097–1121), que no se menciona en la inscripción. Por otra parte, sabemos que ese mismo presbítero Pedro Muñiz, ya anciano, entregó en 1124 solemnemente en un documento esta iglesia privada de San Esteban de Corullón, con todos sus solares, al obispo Alón de Astorga (1122–1131) y a sus canónigos⁵⁷. Cabría pues la posibilidad de que la inscripción de la torre fuese concebida entonces como conmemorativa de las empresas llevadas a cabo por Pedro Muñiz. El año de 1124, cuando se produce la entrega de sus bienes a la Iglesia de Astorga, resultaría el más adecuado para redactar un epígrafe que recordaba tanto la primitiva consagración como las obras realizadas posteriormente para la edificación de un nuevo templo. Por ello quizás la construcción de esa iglesia hubiese sido realizada entre 1117 y 1124, unas fechas que coinciden mejor con la actividad edilicia del Románico Pleno en la diócesis. De hecho, en el año 1117 el obispo Pelayo hacía una copiosa donación a la fábrica de la Catedral de Astorga⁵⁸. Por otra parte, tras la finalización de Platerías en 1111/1112 y el posterior incendio de la catedral compostelana en 1117 es muy probable que miembros activos de los obradores compostelanos emigrasen hacia otras tierras del Camino de Santiago. En todo caso, los ecos de las portadas del transepto compostelano que se observan en el ingreso occidental de Corullón permiten suponer una cierta dependencia de las técnicas de

trabajo y de los modelos del santuario jacobeo. A este respecto, cabe recordar que la mitra compostelana poseía importantes bienes en el obispado de Astorga, concretamente en tierras bercianas, en donde la villa de Cacabelos, sita en el Camino de Santiago y no muy lejos de Corullón, era de su propiedad. Allí en 1108 el obispo Diego Gelmírez había incluso consagrado una iglesia con grande honor⁵⁹, si bien con la muerte de Alfonso VI y los desórdenes que le siguieron, gran parte de ese patrimonio se había perdido o disminuido. De la recuperación de este señorío en la década de 1120 da testimonio un documento de 1128 recogido en la *Historia Compostelana* (III, 4), en el que Gelmírez cede a Juan Cídiz, del burgo de Cacabelos, una parte de las posesiones compostelanas en la zona⁶⁰.

En última instancia, la figuración de San Esteban, imagen del sacerdocio, decorando un retablo en la iglesia homónima de Corullón no deja de ser un coherente punto final para la carrera de un presbítero ejemplar, Pedro Muñiz, que en su ancianidad entregó la iglesia privada que había mandado construir al obispo de Astorga, siguiendo los dictados de los nuevos tiempos de la reforma eclesiástica.

III. EL SANTORAL FRANCÓFILO DEL PANTEÓN REAL DE SAN ISIDORO DE LEÓN

El documento iconográfico más excepcional de lo que supuso la transformación del santoral y del culto en el paso del rito hispano al rito latino lo constituye sin duda el ciclo pictórico del Panteón Real de San Isidoro de León. Dicho conjunto fue realizado a fines del siglo XI bajo el patronazgo de la infanta Urraca, hija de Fernando I y Sancha, y hermana del rey Alfonso VI. Precedentemente, como ha señalado I. Bango, dicho espacio había funcionado como Panteón Real de la dinastía leonesa, desde la época de Alfonso V, si bien el nuevo proyecto arquitectónico y pictórico de la infanta Urraca se concibe como un memorial a su padre, Fernando I, como han demostrado J. Williams, S. Moralejo y R. Walker⁶¹.

Su decoración pictórica pudo muy bien estar concluida hacia el año 1100. Desde el punto de vista estilístico e iconográfico no cabe du-

59 LACARRA, VÁZQUEZ DE PARGA, URÍA, *op. cit.*, II, p. 298.

60 *Historia Compostelana*, III, 3, ed. E. Falque Rey, Madrid, 1994, pp. 498-499. Posteriormente Alfonso VII confirma a Gelmírez la villa de Cacabelos en el Concilio de Carrión de 1130, según cuenta la *Historia Compostelana* (III, 14); QUINTANA PRIETO, *El Obispado de Astorga en el siglo XII*, pp. 152, 158.

61 J. WILLIAMS, «San Isidoro de León: Evidence for a new History», *The Art Bulletin*, LV, 1973, pp. 171-189; idem, «León: the Iconography of the Capital», *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, ed. Th. N. Bisson, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 231-258; S. MORALEJO, «Le origini del programma iconografico dei portali nel romanico spagnolo», en *Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica*, Modena, 1990, pp. 35-51, espec. p. 41 ss.; I. G. BANGO TORVISO, «El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IV, 1992, pp. 93-110; R. WALKER, «The Wall Paintings in the Panteón de los Reyes at León: A Cycle of Intercession», *The Art Bulletin*, 2, LXXXII, 2000, pp. 200-225.

62 J. WETTSTEIN (*La fresque romane. La route de Saint-Jacques, de Tours à León. Études comparatives*, II, Ginebra, 1978, pp. 122-124; M. CASTIÑEIRAS, «El programa enciclopédico de la Puerta del Cielo de San Isidoro de León», *Compostellanum*, XLV, 3-4, 2000, pp. 657-694.

63 Esa apertura se inicia en 1053 y se consagra poco después, en 1059, al convertirse el rey de León en *socius* de la abadía borgoñona con un censo anual de 1000 dinares de oro.

64 Aparte de la interesante lectura propuesta por R. WALKER («Panteón de los Reyes») del conjunto del santoral leonés, este ciclo de representaciones hagiográficas ha sido también ampliamente tratado por A. VIÑAYO GONZÁLEZ (*Pintura románica. Panteón Real de San Isidoro—León*, León, 1979, pp. 33-34, 58-59, figs. 21, 43-48); J. SUREDA, *La pintura románica en España (Aragón, Navarra, Castilla-León y Galicia)*, Madrid, 1985, pp. 166-167 y Luis A. GRAU LOBO, *La pintura románica en Castilla y León*, Valladolid, 1996 pp. 68-69, 77).

65 Ch. J. BISHKO, «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *Cuadernos de Historia de España*, XLVII-XLVIII, 1968, pp. 31-135, espec. pp. 55-57; A. LINAGE CONDE, «Tres cuartos de siglo de monacato en el Reino de León: 1050-1125», en *Actas del congreso celebrado en Astorga en 1994. San Genadio y su época*, ed. A. Quintana Prieto, Astorga, 1995, pp. 1-34, espec. p. 15.

66 Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela, Ms. 609 (Res. 1), f. 199r.

67 M. A. CASTIÑEIRAS, «Algunos usos y funciones de la imagen en la miniatura hispánica del siglo XI: los Libros de Horas de Fernando I y Sancha», en *Propaganda & Poder. Congreso Peninsular de História da Arte, 5 a 8 de maio de 1999*, coord. M. Costa, Lisboa, 2001, pp. 71-94, espec. p. 89; WALKER, «Panteón de los Reyes», pp. 215-216.

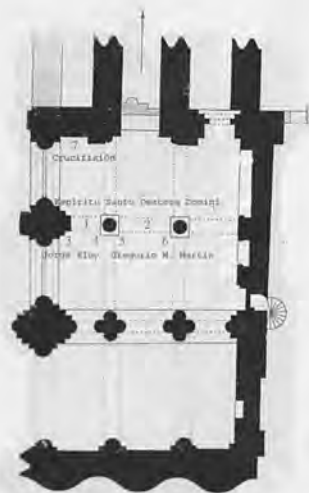


FIGURA 24. Planta del Panteón Real de San Isidoro de León con situación del santoral.

da alguna de sus deudas con la gran escuela de pintura mural del Oeste de Francia⁶², si bien su ejecución local y las aportaciones hispanas han hecho que esta filiación aparezca algo diluida. No obstante, cuando se analiza el conjunto en sus pequeños detalles, esas vinculaciones ultrapirenaicas son tan impactantes como la propia historia de los monarcas castellano-leoneses⁶³. Prueba de ello es su variado santoral, compuesto por la representación de San Marcial, en la bóveda de la Última Cena; de San Martín y San Gregorio, en el intradós de un arco bajo la Ascensión de Enoc y Elías bendecidos por la *Dextera Domini*; y de San Eloy y San Jorge, en el intradós de un arco bajo los arcángeles Gabriel y Rafael con la paloma del Espíritu Santo (fig. 24)⁶⁴. Se trata, en su mayoría, de cultos que no se explican sin la vinculación ultrapirenaica de la capital leonesa iniciada por Fernando I y culminada en el cambio de rito en 1080 con Alfonso VI.

De hecho, en el Libro de Horas de Fernando I, de 1055, se detectaba ya en el calendario la presencia de la festividad de San Antolín («Sce Antonini») (2 de septiembre), un culto francés bien extendido en León y Galicia en el segundo tercio del siglo XI, como muestran las dedicaciones de la Cripta de San Antolín de Palencia, en 1035, y de la iglesia de San Antolín de Toques (A Coruña), en 1067⁶⁵. Su mención también aparece en las letanías de las oraciones de dicho manuscrito («Sancte Antonini ora pro me»), junto a otros cultos franceses como San Martín («Sante Martine ora pro me») y San Marcial («Sancte Martialis ora pro me») ⁶⁶, figurados ambos posteriormente en las pinturas del Panteón Real⁶⁷.

La inclusión de San Marcial (3 de agosto) en la bóveda de la Santa Cena como escanciador (S. MARTIALIS PICERNA) ha sido comentado por muchos autores (fig. 25). Se trata de un santo lemosín, casi ignorado hasta el siglo XI, pero que a partir de una panegírica *vita* realizada por Adhémar de Chabannes y de la solemne consagración de su basílica en 1028 se convierte, en un concilio celebrado en Bourges en 1031, en Apóstol. Su culto se fomentó especialmente con la adhesión de la abadía de San Marcial de Limoges a Cluny en 1062. El santo, en su papel de supuesto discípulo y misio-



FIGURA 25. Panteón Real de San Isidoro de León: San Marcial escanciador.



FIGURA 26. Panteón Real de San Isidoro de León: San Gregorio Magno.

nero de Cristo, habría asistido no sólo a la Multiplicación de los Panes, a la Santa Cena o al Lavatorio de pies, sino que también habría acompañado a Pedro a Roma para después ser enviado por éste, con su bastón, a las Galias, donde adquiriría fama de taumaturgo resucitando a los muertos. Su biografía le atribuye además la fundación de las grandes iglesias de Aquitania: en Limoges, Poitiers, Saintes, Burdeos, etc. Por otra parte, Adhémar de Chabannes describe unas pinturas murales en Saint-Martial de Limoges, con un ciclo hagiográfico dedicado al gran Apóstol de Aquitania⁶⁸, del que quizás provengan los modelos para la curiosa representación leonesa. Si bien su culto en León se remonta al siglo X⁶⁹, su espectacular comparecencia en la Santa Cena del Panteón ha de explicarse a partir de la celebridad que alcanza su leyenda en Aquitania en el siglo XI. Un eco temprano de su difusión en los reinos occidentales hispánicos lo constituye un manuscrito de Silos del siglo XI, estudiado por M. C. Díaz y Díaz, con las Colaciones de Casiano y la Vida de S. Marcial⁷⁰, en la que se incluyó incluso un himno al santo con neumas.

Por su parte, la figura de Gregorio Magno (fig. 26), retratado en el momento de escribir e inspirado por la paloma del Espíritu

68 E. MÂLE, *L'Art Religieux du XII^e siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*. Paris, 1928, pp. 196-197; L. RÉAU, *Iconographie de l'Art chrétien. III. Iconographie des saints. II. G-O*, Paris, 1958, pp. 896-900.

69 WETTSTEIN, *op. cit.*, II, p. 113.

70 Paris, BN, nouv. Acqu. Lat. 2170, ff. 237-255., M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códice visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983, p. 454.



FIGURA 27. San Agustín, París, BN, ms. lat. 1987. Foto: É. Mâle, *L'Art Religieux du XII^e siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, París, 1928.



FIGURA 28. Panteón Real de San Isidoro de León: San Martín de Tours.

71 En el manuscrito se trata, sin embargo, de una representación de San Agustín. Véase en É. MÂLE, *L'Art Religieux du XII^e siècle*, pp. 16–17.

72 Las obras de Gregorio Magno eran entonces muy conocidas en los monasterios gallegos de Celanova, Samos y Caaveiro: DÍAZY DÍAZ, *op. cit.*, p. 202.

73 M. CASTIÑEIRAS, «La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual», en *Santiago, la Catedral y la memoria del arte*, ed. M. Núñez, Santiago, 2000, pp. 47–48.

74 L. RÉAU, *Iconographie*, p. 611.

Santo, remite también a modelos aquitanos, concretamente a un manuscrito de Saint-Martial de Limoges realizado a mediados del siglo XI (fig. 27) (París, BN, ms. lat. 1987⁷¹). Su festividad, el 12 de marzo, era común a la liturgia hispánica, siendo sus obras muy conocidas en Galicia desde el siglo X⁷². No obstante, no cabe duda de que con el cambio de rito y la imposición de la reforma gregoriana esta figura papal cobró cierto protagonismo en las grandes construcciones del Románico hispano. De hecho, en las tribunas de la Catedral de Santiago, Gelmírez, como nuevo prelado papal, le dedicó un altar en la década de 1120 entre el de San Benito y el de San Pablo, cultos también muy ligados a Roma⁷³. San Gregorio era además el santo de la oración de las almas de Purgatorio⁷⁴, un papel muy adecuado para cumplir en el Panteón Real.



FIGURA 29. Tercera Tentación de Cristo. London, BL, Add. 37472. Canterbury Christ Church, ca. 1140.

En lo que se refiere a San Martín, apóstol de las Galias, obispo de Tours, y patrón de la monarquía francesa, su representación adquiere la categoría de verdadera escena narrativa (fig. 28), quizás por la larga tradición iconográfica de su hagiografía. Además

de la vida escrita por Sulpicio Severo (s. IV), existían los ciclos monumentales de la basílica de San Martín de Tours (s. V), con *tituli*, y de la Catedral de San Martín (s. VI), con versos de Venancio Fortunato⁷⁵. A esta tradición pertenece la escena, que corresponde con el capítulo VII, 5 de Sulpicio Severo: el diablo se le aparece vestido como soberano mientras Martín oraba en su celda y le dice que es Cristo. Martín le responde que Cristo no volverá vestido de púrpura sino con los signos de la Pasión⁷⁶. En la escena se ha asumido la iconografía del Evangelio en una transposición de repertorios propia de las hagiografías románicas⁷⁷: el diablo señala la tierra y es oscuro no porque sea moro como se ha afirmado de manera tópica⁷⁸, sino porque su modelo se toma de la iconografía de la Tercera Tentación de Cristo (fig. 29), en la que el demonio, con suntuosa indumentaria, le ofrece a Cristo las vanidosas riquezas del mundo, que son rechazadas por éste con la exclamación «VADE SATANA» (Mateo 4, 10). Por otra parte, la actualidad de su culto en torno al año 1100 viene corroborada en Braga, donde se conserva un fragmento del oficio de San Martín de Tours y de San Bricio para el 11 de noviembre, día de su festividad⁷⁹.

El santo sedente y que parece apurar con un cincel una vasija no es San Gil, como tantas veces se ha dicho⁸⁰, sino San Eloy (fig. 30), el santo orfebre de Noyon, de gran culto en Limoges y muy ligado a la monarquía merovingia⁸¹. Se trata, sin duda alguna, de una de las originalidades más importantes del santoral del Panteón Real, ya que no aparece en los calendarios del siglo XI, pues en el calendario hispánico el 1 de diciembre, día de su festividad, se celebraba San Longino⁸². Se ha pretendido que su representación sea una cita al taller de orfebrería regio⁸³, pero creo que habría que buscar otra explicación para su ubicación en el ciclo leonés.

Por último, San Jorge, cuya fiesta cambia del 24 de abril en los calendarios hispánicos⁸⁴ al 23 del mismo mes en los romanos. Se trata de un santo militar, profundamente ligado a la aristocracia feudal, capaz de vencer los castigos más crueles. Aquí lo vemos precisamente luchando contra un dragón convertido en diablo

75 J. VON SCHLOSSER, *Quellenbuch. Repertori di fonti per la Storia dell'Arte del Medioevo Occidentale (secoli IV-XV)*, ed. J. Végh, Florencia, 1972, pp. 32-34, 37-42. Véase también, É. MÂLE, *L'Art Religieux du XI^e siècle*, pp. 224-225; L. RÉAU, *Iconographie*, p. 900-917; B. ABOU-EL-HAJ, *op. cit.*, p. 8; E. ALFANI, *Santi, supplizi e storia nella pittura murale lombarda del XII secolo. La cappella di San Martino a Carugo*, Roma, 2000, pp. 224.

76 Suplice Sévère, *Vie de Saint Martin*, VII, 5 («La falsa parusia de Satán»), vol. I, ed. J. Fontaine, París, 1969, pp. 307-309.

77 El Evangelio se convierte en el prototipo de los ciclos hagiográficos de la pintura monumental románica, tal y como ha demostrado B. ABOU-EL-HAJ, *op. cit.*, p. 34.

78 WALKER, «Panteón de los Reyes», p. 209.

79 Braga, Archivo de Cámara Municipal, Livro dos Acórdãos de 1551: DÍAZ Y DÍAZ, *op. cit.*, p. 358.

80 L. GRAU LOBO (*op. cit.*, p. 77), todavía lo identifica como San Gil alfarero.

81 L. RÉAU, *Iconografía del Arte Cristiano, Iconografía de los santos A-F*, 2, 3, Madrid, 1997, pp. 432-437.

82 San Longino se celebraba el 1 de diciembre en la tradición hispánica frente al 21 de noviembre en la romana, WALKER, *Views of Transition*, p. 238.

83 *Eadem*, «Panteón de los Reyes», p. 211.

84 Dicha posición aparece todavía en el calendario del Libro de Horas de Fernando I, realizado en 1055: «VIII K. Maias sancte Georgii» (f. 2v).



FIGURA 30. Panteón Real de San Isidoro de León: San Eloy.

85 M. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, «Saint Georges distribuant ses biens aux pauvres. Étude iconographique», *Cahiers Archéologiques*, 28, 1979, pp. 95–102, espec. figs. 1–2; Weststein, *op. cit.*, p. 38.

86 I. G. BANGO TORVISO, *El Camino de Santiago*, Madrid, 1993, pp. 83–85.



FIGURA 31. Panteón Real de San Isidoro de León: San Jorge.



FIGURA 32. Psicomaquia de Prudencio. Foto: É. Mâle, *L'Art Religieux du XI^e siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, Paris, 1928.



FIGURA 33. Panteón Real de San Isidoro de León: Enoc y Elías.

(fig. 31) que, en mi opinión, supone una vez más una transposición de repertorios, concretamente, de la tradición iconográfica de la Psicomaquia de Prudencio (fig. 32). Además el culto a San Jorge estaba muy ligado al de San Martín desde el siglo VI, como santos militares. De hecho, en la basílica de San Martín, en los frescos de la torre de Carlomagno (1060–1080), San Jorge aparece repartiendo limosna⁸⁵.

Quizás se trate de una conclusión precipitada, pero el santoral del Panteón parece centrarse en los cultos de las ciudades francesas de Tours (San Martín, San Jorge) y Limoges (San Marcial, San Eloy). En ellas se encuentra además, como hemos señalado, la filiación artística del repertorio del ciclo pictórico de León. No cabe duda de que los matrimonios de Alfonso VI con mujeres francesas, Inés de Aquitania (1074–1077), hija del duque Guillermo VIII, y Constanza (1080), hija del duque Roberto de Borgoña, descendiente también del Duque de Aquitania, y su entorno cluniacense favorecieron la adopción de estas nuevas modas. Tal es el caso, por ejemplo, de *Adelelmus*, conocido como San Lesmes, un monje benedictino del monasterio La-Chaise-Dieu, que Constanza hizo venir a la corte de León para colaborar en la renovación de los usos y costumbres religiosas del reino⁸⁶.

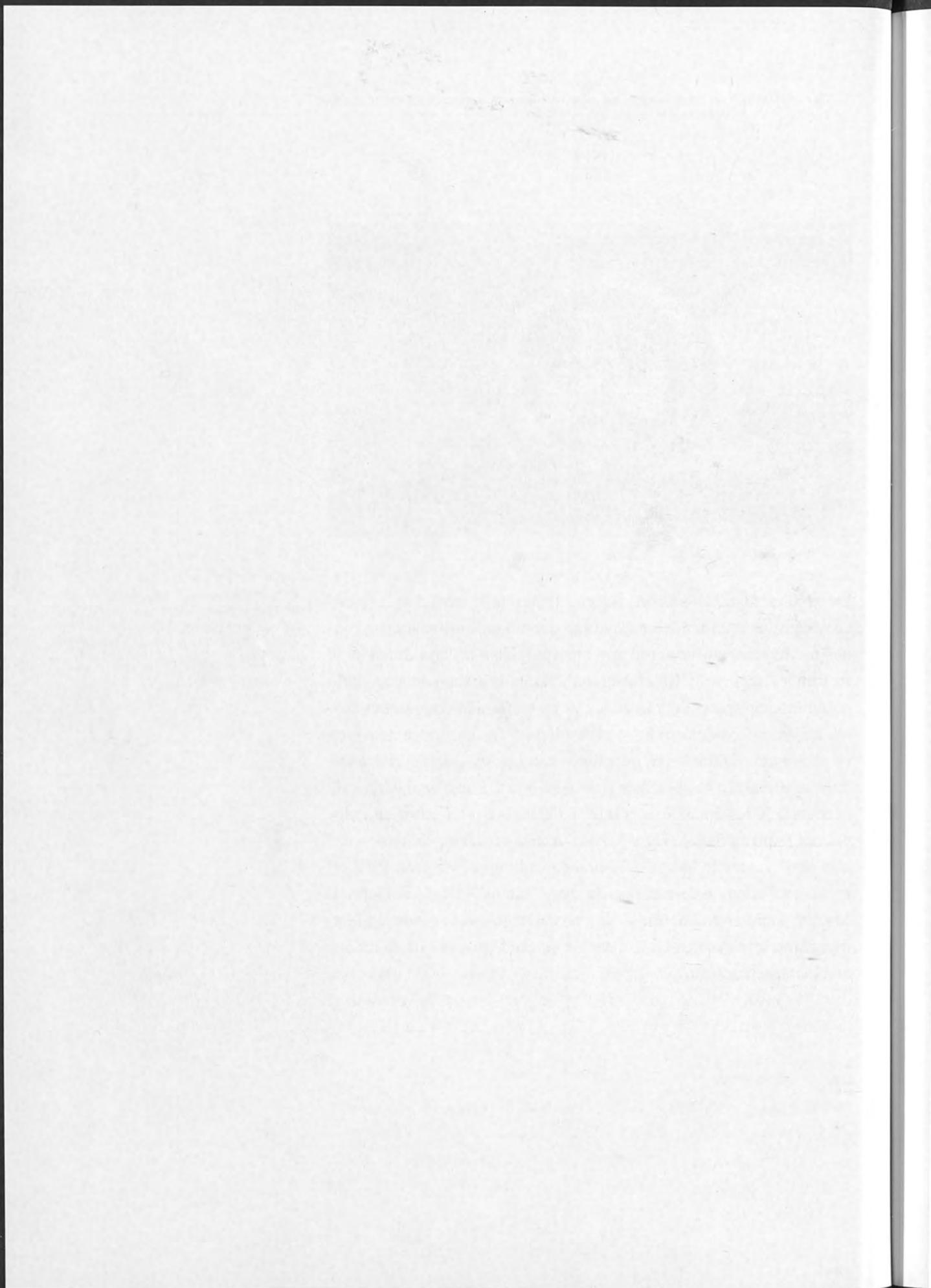


FIGURA 34. Panteón Real de San Isidoro de León: Rafael y Gabriel.

De alguna manera en León, antiguo feudo de la tradición hispánica, asistimos a un fenómeno que fue común en Europa a las regiones periféricas, que tuvieron que incorporarse a la centralidad de la Reforma Gregoriana. En el Panteón los santos actúan en gran parte como modelos de conducta de los vivos y también como intercesores de los enterrados en dicho cementerio⁸⁷. De hecho, se disponen en el intradós de dos arcos decorados con las imágenes ascensionales que prometen la apoteosis celeste: Enoc y Elías, vencedores de la muerte, y los arcángeles Rafael y Gabriel, con la salvífica Paloma del Espíritu Santo (figs. 33–34). A este respecto, cabe recordar que en el Libro de Horas del homenajeado en el Panteón Real, el monarca Fernando I, muchos de estos santos —Rafael, Gabriel, Martín, Marcial y Gregorio— son precisamente invocados, en letanía, como intercesores en la Oración de San Agustín que se recoge en el citado manuscrito⁸⁸.

⁸⁷ WALKER, «Panteón de los Reyes», p. 222.

⁸⁸ «Sancte Gabriel ora pro me», «Sancte Rafael ora pro me», «Sancte Martine ora pro me», «Sancte Martialis ora pro me», «Sancte Gregorii ora pro me» (BUS, Res. 1, fols. 198v–199r).



CULTO Y CULTURA DE LA PEREGRINACIÓN A SANTIAGO DE COMPOSTELA

Paolo Caucci von Saucken

Como hemos podido ver y apreciar en estos intensos días del congreso, el *Codex Calixtinus* representa una fuente inagotable de información para todos los aspectos de la cultura compostelana. En efecto, contiene todos los elementos para poder definir el nexo entre culto y cultura de la peregrinación, que es el tema que me propongo tratar, también como conclusión de este congreso.

El hecho de acceder a esta excepcional fuente significa poder entrar en el corazón mismo del discurso, comprender el sentido y el significado de la peregrinación compostelana y entrever el proyecto, no sólo cultural, sino también ideológico y estratégico que está en su base.

Para situar la cuestión del culto, es necesario partir de la reforma litúrgica querida primero por Alejandro II (1061–1073) y después, con mayor fuerza y determinación, por Gregorio VII (1073–1085). La intención era aquella de uniformar el rito romano en toda la cristiandad y, al mismo tiempo, de dar una señal explícita de la centralidad de Roma respecto a las iglesias locales a partir del uso litúrgico¹.

En la segunda mitad del siglo XI, las condiciones parecían maduras: crecía el prestigio romano y la orden cluniacense ofrecía un instrumento de confianza y seguridad. Como sabemos, la reforma gregoriana comienza a introducirse en España a partir de los Pirineos, con un movimiento que la empuja siempre más hacia occidente: en

¹ Además, como hace notar justamente DÍAZ Y DÍAZ, la iglesia compostelana deseaba configurarse como un centro de culto universal, válido en toda la cristiandad. M. DÍAZ Y DÍAZ, *El códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988, p. 26: «Es natural pensar, pues, que por este tiempo se sintiera vivamente la conveniencia de disponer un sistema litúrgico que fuera a la vez firme, variado y solemne, y que tuviera en cuenta las tradiciones compostelanas y permitiera mayor brillantez en el culto. Bien entendido que el problema ya no radicaba en la romanización de la liturgia, pudieron los interesados en mejorar las celebraciones litúrgicas insistir de pasada en este carácter romano de la misma, más aún en su carácter universal y más actual, aceptando además las más importantes novedades en música, riqueza de formas —farsas, conductos, tropos— y textos».



FIGURA 1. Santiago de Compostela. Archivo de la Catedral. *Códice Calixtino*, f. 4: miniatura de Santiago.

2 P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIe siècle*, Paris 1947, pp. 342-430 y A. UBIETO ARTETA, «La introducción del rito romano en Aragón y Navarra», en *Hispania sacra*, I (1948), pp. 229-324.

3 Cit. en P. ROMANO ROCHA, «El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia», en el catálogo de la exposición a cargo de S. MORALEJO y F. LÓPEZ ALSINA, *Santiago camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1993, p. 30.

4 *Historia compostellana*, Lib. II, cap. III. Véase HENRIQUE FLÓREZ, «Historia compostellana», en *España Sagrada*, Madrid 1765, p. 255.

5 *Historia compostellana*, Lib. I, cap. II, n. 12, en FLÓREZ, cit., p. 16.

6 E. TEMPERÁN VILLAVARDE, *La liturgia propia de Santiago en el códice Calixtino*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1997, p. 39: «En la carta del papa Calixto II que abre nuestro manuscrito, el autor sale al paso de ciertos abusos en materia litúrgica cometidos por algunos canónigos de la catedral compostelana. Estos abusos dan idea de la pobreza de textos litúrgicos en honor del Apóstol Santiago, que parece existir en Compostela: En el último cuarto del siglo XI, Gregorio VII aconsejado y ayudado por los monjes de Cluny introduce y establece, no sin una cierta oposición, el rito romano en España. Los encargados de aprovisionar con libros litúrgicos romanos los templos y monasterios españoles serán precisamente clérigos y monjes de origen francés. ¿Responde aquella pobreza litúrgica, mencionada por la carta del papa Calixto II, a los primeros momentos de incertidumbre y confusión provocados por el cambio del rito? No nos parece demasiado aventurado afirmar que sí».

el 1071 entra en Aragón, en el 1076 en Navarra, en el 1078 en el reino de Castilla y León, no sin oposiciones y dificultades².

Alfonso VI expresa muy bien en una carta dirigida en el 1077 a Hugo, Abad de Cluny, los sentimientos que agitan a los fieles españoles: «De romano autem ritu quod tua iussione accepimus, sciatis nostram terram admodum desolatam esse»³. El monarca indica claramente que la reforma viene aceptada como una imposición y que la gente es *admodum*, muy triste. Gregorio VII, sin embargo, está determinado a eliminar aquella que define «superstitio toletana» y, además de con la Orden de Cluny, cuenta con eliscopado español filorromano, en cuyas primeras filas se encuentra el compostelano. El proceso de asimilación será muy lento, y probablemente no del todo aceptado, así la *Historia compostellana* nos pone en conocimiento de que Gelmírez, cincuenta años después, estaba ocupado todavía en adaptar los hábitos litúrgicos que venían de Francia: «quoniam acclesia beati Iacobi rudi et indisciplinata erat temporibus illis, applicuit animum ut consuetudines eccliesiarum Franciae ibi plantaret»⁴. Un problema con el que, sin duda, el Arzobispo tuvo que enfrentarse, como se deduce de otro pasaje de la *Historia compostellana* que refiere como Gelmírez subió a la cátedra episcopal en la época en la que se realiza el cambio: «Porro in eadem Cathedra, Didacus Pelaiz à Domino Rege Sancio sublimatus est. In hoc tempore apud Hispanos Lex Toletana obliterata est Lex Romana recepta»⁵.

La necesidad de aplicar de lleno la reforma, de vencer las últimas resistencias y de resolver casos concretos, está en nuestra opinión en la base de la formación del núcleo inicial del *Códice Calixtino*.

En las primeras páginas del manuscrito se hace explícita referencia a la necesidad de enriquecer la modesta liturgia de la catedral. La redacción del *Códice* respondería —según Temperán— esencialmente a dos exigencias: aquella de establecer por un lado los primeros momentos de incertidumbre en la aplicación de la reforma, y aquella de dotar la catedral de adecuados textos litúrgicos⁶.

Jacopo Caucci sostiene, partiendo del concepto de que el primer núcleo del *Codex* haya sido el sermón *Veneranda Dies*, que las motivaciones iniciales de la recopilación del Códice hayan sido precisamente las de aplicar y justificar la reforma litúrgica gregoriana que, entre otras cosas, determinaba el cambio de las fechas, haciendo pasar la solemnidad mayor del 30 de diciembre⁷ al 25 de julio, para adaptarla al calendario romano⁸. Una cuestión no secundaria si consideramos todo aquello que representa una importante festividad no sólo en el plano religioso, sino también en el político, económico y social, en la ciudad en la que se realiza⁹. En torno al *Veneranda Dies* se habrían añadido los otros textos en el ámbito de un plano siempre más amplio y articulado.

A cambio de la aceptación de la reforma y del traslado de la fecha mayor al 25 de julio, prevista por el calendario romano, la curia de Santiago habría pedido a Roma la consagración de la antigua festividad del 30 de diciembre al traslado del cuerpo del Apóstol. De tal forma, se venía a consagrar oficial y definitivamente la presencia del cuerpo del Apóstol en Galicia, con una fiesta que entraba legítimamente en el calendario Gregoriano y con un significado que nadie habría podido poner más en discusión.

La cuestión, en efecto, nacía de la evidente diferencia de fechas entre el calendario romano y aquellos *mozárabes* y asturianos. En los calendarios hispanos anteriores al siglo XII, analizados por Vives y por Fábrega¹⁰, se señala que la festividad mayor de Santiago caía el 30 de diciembre. Y lo mismo aparece en el *Liber Mozarabicus Sacramentorum*¹¹, en el *Pasionario Hispánico* de San Millán de la Cogolla¹², en los catálogos de Silos del siglo X y del siglo XI¹³ que concordaban en establecer la festividad en esta fecha junto con aquella de San Juan. Para Fábrega, el motivo de la diversidad respecto a los calendarios romanos se debe al hecho de que en los ambientes eclesiásticos asturianos, en el momento en el que se comienza a afirmarse el culto a Santiago, en la aislada y extrema parte cristiana de la península, parece oportuno unir el culto a Santiago con aquel más importante y conocido de San Juan, hermano de Santiago, desde hace tiempo afirmado y consolidado. Por tal motivo habría sido es-

7 J. PÉREZ DE URBEL, «El Antifonario de León y el culto de Santiago Mayor en la liturgia mozárabe», en *Revista de la Universidad de Madrid*, III (1954), pp. 5-24.

8 J. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Xunta de Galicia-Lugamí Artes Gráficas, Betanzos 2001.

9 TEMPERÁN, *La liturgia propia*, cit., p. 108: «Es fácil suponer que, al menos, hasta el año 1080 se celebraba en la Catedral compostelana la fiesta de Santiago el día 30 de diciembre. Con la introducción del rito Romano se incorpora igualmente el calendario romano con sus nuevas fechas. A raíz de ello surge enseguida el conflicto: no era fácil que en Santiago se renunciase, sin más ni más, a una fecha —la del 30 de diciembre— que atraía tantos peregrinos desde hacía más de dos siglos. Por lo tanto, esta fecha viene como impuesta al autor del *Códice*; no era posible pasarlo por alto».

10 J. VIVES-A. FÁBREGA, «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII», en *Hispania Sacra*, II (1949), pp. 119-146, 339-380; III (1950), pp. 145-265.

11 M. FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris 1912.

12 L. VÁZQUEZ DE PARGA, «El pasionario hispánico de san Millán de la Cogolla —intento de restitución—», en *Archivio Paleografico italiano*, Nuova Serie, II-III (1956-1957), pp. 367-377.

13 M. ALAMO, «Les calendiers mozarabes d'après Dom Férotin. Additions et corrections», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, IXL (1943), pp. 100-131.

14 P. ROMANO ROCHA, *El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia*, cit., p. 31.



FIGURA 2. Pistoia, Ospedale del Ceppo. Detalle del friso del pórtico (siglo XV).

cogida como fecha una muy próxima a aquella en que se conmemoraba al evangelista, justamente el 30 de diciembre.

«El paso de una liturgia a la otra —añade Pedro Romano Rocha— no fue fácil ni rápido, sino algo que con certeza se prolongó por muchos años. Incluso en la hipótesis de una aceptación tranquila, sería necesario considerar la multiplicación y difusión de los nuevos libros, tarea difícil y costosa ya que el trabajo de copiar los manuscritos era obviamente lento y caro. Es posible que en las primeras décadas hayan coexistido textos de las dos tradiciones, y que poco a poco se fuese elaborando la nueva tradición litúrgica»¹⁴.

La reforma gregoriana influye en muchos campos, como nos ha demostrado Castiñeiras cuando nos ha hablado de cómo a través de la aceptación de la reforma a lo largo del Camino de Santiago han entrado en España santos franceses; podríamos decir, litúrgicamente correctos, como aquellos que nos ha enseñado en el Panteón real de San Isidoro de León, en cuyo Santoral aparecen San Eloy, San Jorge, San Martín, San Marcial y San Gregorio, cultos que se explican solamente a través de un programa iconográfico apoyado en la reforma.

El *Veneranda Dies*, respondiendo a tales necesidades y situándose en la base, diría incluso al centro del Códice, constituye también su núcleo ideológico, igualmente por lo que concierne al sentido y al valor que se quiere dar a la peregrinación. Un texto que muestra la aceptación de la reforma gregoriana, que deja entrever la operación de intercambio de la curia compostelana, que consigue de tal forma asegurarse la aceptación romana de la *translatio* del cuerpo del Apóstol y que, al mismo tiempo, contiene también las coordenadas que se quieren dar, desde Santiago, al sentido y a las modalidades de la peregrinación, a la que dirige mensajes, estímulos y sugerencias.

Por otra parte, ya desde las primeras páginas, el *Códice Calixtino* se mueve sobre la doble vía de las exigencias de culto y de la promoción de la peregrinación, aunque preferentemente tiende a agrupar las noticias que conciernen a los peregrinos, en algunos apartados

específicos, como en el *Veneranda Dies*, en el *Liber miracolorum* y de manera explícita y directa en el *V libro*.

En el capítulo XXVII del primer libro una *Missa pro peregrinis sancti Iacobi ad omnes missas sedule dicenda*¹⁵ se indica toda una serie de oraciones para añadir a la liturgia ordinaria de todas las misas que se celebran en la catedral. En éstas se pide al Señor atender a las plegarias de los peregrinos presentes en la catedral, escuchar sus legítimos deseos y permitirles regresar sanos y salvos a sus casas y obtener al final de la vida el reino celestial.

La presencia de un interés dirigido directamente a los peregrinos se evidencia también en los himnos. En la *Prosa sancti Iacobi crebro cantanda*, atribuida a Guillermo patriarca de Jerusalén, se pide a Santiago *Gallecianorum dux et Yspaniorum* que proteja también a sus peregrinos¹⁶. Pero, sobre todo, en el famoso *Dum pater familias* encontramos cantos e invocaciones tomados directamente de los caminos de peregrinación, como el celebre e ineludible *Herru Sanctiagu / Got Sanctiagu / E Ultreia, e suseia / Deus aia nos*¹⁷. El himno es importante, no sólo por la difusión que ha tenido, sino también según el objetivo de nuestro discurso, porque demuestra claramente como el Códice se mueve en el registro de dos lenguajes, uno eclesástico y uno más informal, más personalizado, cercano al mundo de la peregrinación. No hay que olvidar, pues, que el contexto en el que se encuentra el *Dum pater familias* es absolutamente áulico y calado en la estrecha tradición hagiográfica del santo: se hace referencia a *la missio apostolorum*, al haber sido el primer *ex apostolis* en sufrir el martirio, a los milagros que cumple, a la protección dirigida a sus propios devotos... Después, de repente, se recuerda que con frecuencia se canta la melodía del *Herru Sanctiagu*, apenas comprensible, pero bien conocida en el mundo de la peregrinación, intercalando los dos planos y sobreponiendo las dos realidades y, sobre todo, dejando entrever, una vez más, la trama del tejido general que ha inspirado la composición del *Liber*.

En el *Veneranda Dies* esto resulta particularmente evidente, ya que se entrevé de manera explícita, junto al aparato litúrgico, el interés

15 *Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, ed. de K. HERBERS y M. SANTOS NOIA, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1998, pp. 133-135. La primera *oratio* es explícita: «Pateant aures misericordie tue, quesumus, Domine, precibus supplicantium beati Iacobi peregrinorum, et ut petentibus desiderata concedas...» (p. 133).

16 *Ibidem*, p. 134: *Prosa Sancti Iacobi crebro cantanda a Domno Willelmo Patriarcha Iherosolimitano edita*:

...
Sis peregrinorum
Salvator tuorum,
Iacobe, iuva....
...

17 *Ibidem*, p. 269. Véase J. LÓPEZ CALO, *La música medieval en Galicia*, A Coruña 1982 e I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, «La música litúrgica de la peregrinación a Santiago. El *códice calixtino*», en el catálogo de la exposición *Santiago. Camino de Europa*, cit., pp. 37-53. Sobre la cuestión consúltese p. 51: «El Códice Calixtino incluye en uno de los últimos folios (fol. 193r), como ya hemos señalado anteriormente, el himno responsorial 'Dum pater familias'. Es un canto ritmado con dos estribillos que se alternan como respuestas a seis versos. Estos seis versos están escritos en los seis casos de la declinación latina —nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo y ablativo—. En uno de sus estribillos aparece el texto germánico 'Herru Sanctiagu'. Ni por el tipo de letra, ni por la notación musical, puede situarse este canto dentro del conjunto general, ya por sí mismo complejo, del Calixtino».

18 *Liber Sancti Jacobi*, p. 91: «Non absque re ad sanctorum limina tendentes baculum et peram benedictam in ecclesia accipiunt. Cum enim penitencie causa illos ad sanctorum presidia mitimus, peram benedictam illis more ecclesiastico damus, dicentes. *'In nomine Domini nostri Ihesu Christi, accipe hanc peram, habitum peregrinationis tue, ut bene castigatus et emendatus pervenire merearis ad limina sancti Jacobi, quo pergere cupis, et peracto itinere tuo ad nos incolumis cum gaudio revertaris, ipso prestante qui vivit et regnat Deus in secula seculorum. Amen'*. Item, cum baculum ei damus, sic dicimus: *'Accipe hunc baculum sustentationem itineris ac laboris ad viam peregrinationis tue, ut devincere valeas omnes catervas inimici, et pervenire securus ad limina sancti Jacobi, et peracto cursu tuo ad nos revertaris cum gaudio, ipso annuente qui vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen'*».

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, pp. 91-92: «Sunt ergo pisces quidam in beati Jacobi mari, quos vulgus veras vocat, habentes duos clipeos ex utraque parte, inter quos velut inter duas testas piscis in effigie ostree latet. Que scilicet testa velut digiti manus sculpuntur, quas Provinciales nidulas vocant, Franci crusillas nominant, quas peregrini a beati Jacobi liminibus redientes in capis suis consuunt et ad decus apostoli et memoriam eius in signum tanti itineris ad propria deferunt cum magna exultatione. Per duos igitur clipeos quibus piscis ex utraque parte munitur, duo caritatis precepta designantur, quibus vere lator vitam suam debet munire, id est deum super omnia dirigere et proximum suum sicut seipsum amare. ... Clipei vero qui in modum digitorum aptantur, opera bona in quibus eiusdem vere portitor perseverare debe designantur».

21 K. KÖSTER, «Emblemas medievais de peregrinos», en *Seis ensaios sobre o Caminho de Santiago*, a cargo de V. Almazán, Vigo 1992, pp. 364-365.

22 Véanse por ejemplo los dibujos que acompañan las crónicas del códice ilustrado por Giovanni Sercambi en el siglo XIV en Lucca en el que se representan a través de las figuras alegóricas de la *Superbia cornuta, l'avarizia, la cupidigia, i cibi dilectosi e gli amorosi vitti carnali*, los riesgos a los que se va a enfrentar el peregrino. Véase G. SERCAMBI, *Le illustrazioni delle Croniche nel codice lucchese*, con comentarios de O. BANTI y M. CRISTIANI TESTI, Genova 1978.

específico que se tiene por el mundo de la peregrinación. En muchas partes del Sermón éste se dirige directamente a los peregrinos, dándoles las coordenadas, el sentido y el valor que debe tener su peregrinación.

Los rituales del *accipe baculum* y del *accipe peram*, por otra parte ya presentes en otros breviarios y misales, son aquí aclarados, calibrados al peregrinaje compostelano y explicados en su valor simbólico¹⁸. El bordón se dice que representa casi *pedem tercium* del peregrino que, de esta forma, llega a ser el símbolo de la trinidad que debe dar el sentido a su viaje. El bastón sirve también para defenderse de los ataques de los lobos y de los animales salvajes, símbolos de las tentaciones del demonio: «tunc demom contra hominem latrat, cume eius mentem suggestionum suarum latratu ad peccandum provocat»¹⁹.

La alforja como símbolo de la caridad debe quedar siempre abierta, ya que el peregrino debe estar siempre *paratus ad accipiendum et paratus ad dandum*. Y no basta, porque antes de marcharse, deberá confesarse, deberá perdonar las ofensas, pedir permiso a las personas con las que tiene un vínculo jurídico o canónico, disponer los propios bienes como en punto de muerte. Durante el viaje deberá comportarse de manera honesta, escuchar las misas, compartir riesgos y peligros con los otros peregrinos, evitar las palabras inútiles, alejarse de las tentaciones de la carne, de las discusiones y de los excesos del vino. Sólo de esta forma, concluyendo según la línea de la reforma gregoriana, que es sobre todo una reforma de las costumbres, la peregrinación será útil para el alma y para el cuerpo del peregrino.

Se explica también el sentido y el valor de la concha²⁰, *testimonium* de un viaje tan largo, símbolo de los *precepta caritatis*, a los que el peregrino deberá atenerse y de las *bona opera* que debe cumplir²¹. Todo esto, sin dejar a un lado los riesgos morales y físicos de los peregrinos en el ámbito de una representación ideológica de la peregrinación que será seguida en muchas partes de Europa²².

No quiero extenderme demasiado sobre este tema, que todos conocemos, pero quisiera subrayar como el discurso pasa del espléndido Códice miniado de la catedral al mundo de la peregrinación. Puntuales representaciones de la así llamada *benedictio perarum et baculorum*, salen del *Veneranda Dies* y, como ha demostrado muy bien Robert Plötz, las encontramos distribuidas en todo el mundo cristiano occidental²³.

El abad islandés Nikolás de Munkathvera nos hace saber que era practicada en los mismos años en los que se recopila el códice. Dirigido a Roma y después a Jerusalén, cuando en 1154 pasa por Utrecht dice que en aquella ciudad los peregrinos se reunían para recoger, según ritual, el bastón que les habría acompañado durante su viaje²⁴. Un ritual que permanecerá en el mundo de la peregrinación por lo menos hasta 1743, cuando Nicola Albani al salir de Nápoles recibe sus hábitos y el bordón de peregrino, durante una ceremonia religiosa²⁵.

El *Veneranda Dies* responde indudablemente a un preciso plan ideológico que será retomado y desarrollado en otras partes del Códice. La estructura del Sermón —y también por esto nos inclinamos a considerar que haya constituido el núcleo inicial del *Liber Sancti Iacobi*— tiende constantemente a insistir en cuatro puntos esenciales:

1. La glorificación de la iglesia compostelana.
2. La promoción de la peregrinación a su tumba.
3. La difusión de la devoción jacobea en todos los pueblos cristianos.
4. La veracidad de la presencia del cuerpo del Apóstol en Galicia.

Para obtener estos objetivos, asume un tono serio y respetable, no dudando en condenar las numerosas fantasías que habían surgido en relación con la llegada del cuerpo de Santiago, que podían quitar credibilidad al hecho. Había quien sostenía —leemos en el texto— que el cuerpo había sido llevado en vuelo por los ángeles, o que había llegado en un barco de cristal o que había atravesado el mar sobre una gran piedra de la que una parte había quedado en Jaffa, o que el cuerpo y la piedra habían sido llevados por un barco. Son todas *fábulas*, precisa Aymericus, aunque sí es justificable la

23 R. PLÖTZ, *Benedictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, in *Völkultur und Heimat. Festschrift für Josef Dänninger*, a cargo de D. HARMENING y E. WIMMER, Würzburg 1986, pp. 339-376. El mismo, con el título «Contribución á iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana», en *Seis ensaios sobre o camiño de Santiago*, cit., pp. 217-261.

24 Véase F. P. MAGOUN, «The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera: the road to Rome», en *Medieval Studies*, VI (1944), pp. 347-350 y F. D. RASCHELLÀ, «Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese de XII secolo», en *Filologia Germanica*, XXVIII-XXIX (1985-1986), pp. 550-67 y R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma. Gerusalemme, Compostella*, Le Lettere, Firenze 1991, en particular *Il diario di pellegrinaggio a Roma e a Gerusalemme di Nikulas di Munkathvera, abate islandese (ca 1154): «C'è ancora un'altra strada da prendere dalla Norvegia a Roma: per la Frisia, per Deventer o per Utrecht, e lì la gente riceve il bordone e la bisaccia ed è benedetta per il pellegrinaggio a Roma»*. (p. 68).

25 N. ALBANI, «Veridica Historia o sia Viaggio da Napoli a S. Giacomo di Galizia», en *Napoli MDCCXLIII*. El texto con traducción al castellano en *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, a cargo de I. GONZÁLEZ, Edilán-Consorcio de Santiago, Madrid 1993, p. 31: «Onde avendo già parlato col Padre Rettore, che far dovevo lo il Viaggio di S. Giacomo di Galizia, ed il medemo mi disse già la maniera come lo far dovevo, che in un primo ci voleva la Messa nella propria Cappella di S. Giacomo, come lo già sborzai 10 carlini per Celebrare detta Messa, poi il medemo Rettore mi confessò, ed il medesimo uscì con la Messa in detta Cappella di S. Giacomo, che li dovevo lo comunicarmi e far la funzione di vestirmi da Peregrino, che mi diede l'ordine di tener preparati tutti l'Arnesi Peregrineschi che nella Comunione mi dovevo Vestir, come già lo stavo genuflesso à piedi dell'Altare, che nel tempo già della Comunione mi fece pigliar l'Abito da Peregrino acomodato come fusse un Camiso che alle volte si mette il Sacerdote quando si veste per dir Messa, e tutto il rimanente stava in terra su del gradino dell'Altare che solo l'Abito avevo su delle mie braccia, che prima di comunicarmi si voltò il Sacerdote, e lesse tutto quello che legger si dovevo con un altro Messale, e mi diede la Santa Benedizione con l'acqua santa à me, e tutti l'Arnesi Peregrineschi che portar dovevo addosso con Nome del Padre, Figliolo, e Spirito Santo, e con le proprie mani il sacerdote mi pose l'Abito da Peregrino addosso, ed immediatamente mi cibò col Sacro Pane della Santa Comunione...». Sobre la peregrinación de Albani consúltese: P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana. Il Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia di Nicola Albani*, en *Actas del congreso internacional (Perugia 23-24-25 de septiembre 1983); Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, Perugia 1985, pp. 377-427.

26 *Liber Sancti Jacobi*, ed. cit., pp. 86-87. Aymericus concluye: «Istorum omnium et his similibus somnia et fabulas inter apocrypha deputamus, penitus destruimus et omnino deliramus, anathematizantes etiam, ut nemo amplius de eo aliquit scribere audeat nisi autentica, que codex qui dicitur Iacobus continet» (p. 87).

27 M. DÍAZ Y DÍAZ, *El códice calixtino de la Catedral de Santiago*, cit., p. 54.

veneración popular al *petronus* de Padrón, en cuanto sobre éste había sido apoyado, a la llegada, el cuerpo del Apóstol y, posteriormente, allí había sido celebrada la Misa.

Con el mismo criterio fueron atenuadas y consideradas apócrifas todas aquellas leyendas, tradiciones y supersticiones, que no están en la línea de la ortodoxia romana, como el rumor que afirmaba que Santiago era hermano de Jesús y, por lo tanto, otro hijo de María²⁶.

El mismo planteamiento lo volvemos a encontrar en la elección de los milagros, que forman parte de una precisa estrategia que indica claramente específicos objetivos. Las veintidós historias milagrosas recogidas en el segundo libro vienen no sólo escogidas para ensalzar el poder del Apóstol, sino también para promocionar el culto en lugares específicos de la cristiandad. Al mismo tiempo, constituyen la principal fuente de la que brota la cultura de la peregrinación. Su representación tendrá una gran influencia durante siglos, en las expresiones artísticas y literarias en toda Europa.

Ambientados en su mayor parte entre el 1080 y el 1110, representan uno de los textos más antiguos del Códice. Están dirigidos a fieles diseminados en zonas de fuerte arraigo jacobeo como consta por los protagonistas: 9 son franceses, 4 italianos, 2 alemanes. Solamente 2 son españoles. Uno es griego. De particular significado son los 4 milagros localizados en las vías marítimas a Jerusalén, en testimonio de cómo Santiago deba ser protector no solamente de los peregrinos que van a su tumba, sino también de cualquiera que viaje, por tierra o por mar, incluso a otros santuarios: «...tanto por la variedad de las soluciones milagrosas —señala, justamente, Díaz y Díaz—, como de las personas que en ellos intervienen, por la cronología, y por la topografía, el conjunto muestra una decidida intención de notar la universalidad y amplitud del patrocinio de Santiago»²⁷.

Sin embargo, la mayor parte de los milagros suceden en los caminos que se dirigen a Santiago y conciernen a peregrinos compostelanos, los más protegidos y de mayor agrado por parte del Apóstol.

Incluso resucita a un par de ellos, a uno le ofrece un medio para cabalgar a fin de alcanzar su meta, a otros los libera de la prisión²⁸.

El aspecto de mayor interés está en la ideología de estos milagros. Se quiere demostrar que Santiago protege siempre a sus devotos, entiende sus más íntimas motivaciones, repara las injusticias que sufren entrando incluso en cuestiones de orden social, defiende el sentido y el valor de la peregrinación fundada en la fe y en la solidaridad, castiga a los posaderos, enemigos tradicionales de los peregrinos. Llega incluso a explicar a un prelado incrédulo que él no es sólo protector de los peregrinos, sino también *miles Christi* y *defensor fidei* de los españoles empeñados, en ese caso, en la reconquista de Coimbra.

Esta última historia se desarrolla en el interior de la catedral de Santiago, precisamente en la vigilia del 25 de julio. Un obispo griego escucha a algunos peregrinos afirmar que Santiago es también *bonum militem*, un buen soldado que protege a sus fieles. El obispo pone en duda esta versión, ya que dice que éste era sólo un simple pescador y no un guerrero. Es desmentido al día siguiente por el mismo santo que le aparece sobre un caballo blanco, definiéndose *miles strenuissimus* y mostrando como prueba de esto las llaves de la ciudad de Coimbra, que entregaría el día siguiente al rey Fernando, quien en vano la asediaba desde hacía tiempo. Puntualmente, a la hora indicada, la ciudad cae en manos de los cristianos²⁹.

Algunos de los milagros más estrictamente relacionados con los asuntos de la peregrinación entran profundamente en la memoria y en la imaginación del peregrino y se difunden en todo el mundo cristiano, contribuyendo a alimentar el culto hacia el Apóstol y dando origen y forma a múltiples expresiones culturales.

Me refiero en particular a tres milagros que principalmente se arraigaron en la memoria de los fieles: la historia del peregrino que bajo la instigación del diablo, creyendo obedecer a una orden del Apóstol se suicida, pero acaba salvado por él; la del peregrino abandonado por sus compañeros de viaje y ayudado sólo por uno

28 Hay que notar que también en otros puntos del Códice, cuando se habla de los milagros realizados por el Apóstol, junto a aquellos más generales que conciernen a ciegos, sordos, mudos o paralíticos, cuando se habla de casos concretos, se hace referencia casi siempre a intervenciones a favor de los peregrinos. Por ejemplo hablando del tres de octubre, día en el que el Papa Calixto establece la festividad *miracolorum sancti Jacobi*, se refieren a aquellos del peregrino suicida por instigación del diablo y es resucitado, a la liberación de los prisioneros de los musulmanes y al milagroso viaje nocturno del peregrino abandonado por todos los demás excepto por uno, es decir a los milagros que encontraremos después en el segundo Libro respectivamente en los capítulos XVII, I y IV. Véase *Liber Sancti Jacobi*, p. 141: *Calixtus Papae de festiuitate miracolorum Sancti Jacobi que V die de nonarum octobris colitur*.

29 *Ibidem*, Lib. II, XIX, p. 175: *Miraculum sancti Jacobi a Domino Papa calixto editum*. Quizás valga la pena detenerse aún un poco más sobre un hecho que recientemente ha despertado polémicas, pero que ha entrado profundamente en el culto popular. La figura de Santiago caballero, *Defensor fidei*, *Miles Christi* y popularmente *matamoros*, de hecho, ha tenido un gran éxito y contemporáneamente aparece en la *Historia silense* y, casi sin duda de ésta pasa al *Chronicon Najerense*, en el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, en la *Historia de rebus hispaniae* de Jiménez de Rada, hasta la *Primeru chronica general*, en la que Santiago aparece definitivamente codificado como «cavallero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros», llegando a ser uno de los temas iconográficos más difundidos en el mundo hispánico. Véase F. PUY MUÑOZ, *El simbolismo de Santiago matamoros*, en *Atti del congresso internazionale di Studi Santiago e l'Italia*, Edizioni compostellane, Napoli 2005, pp. 649-686.



FIGURA 3. Perugia, San Domenico. Vidriera. Milagro del peregrino ahorcado (siglo XV).

30 P. G. CAUCCI, *La tematica jacoepa nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e Seicento*, en Actas del Congreso *Teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana*, Roma 1981, pp. 471-484.

31 Véase el Catálogo de la exposición *Santiago el Mayor y la Legenda Dorada*, museo de Belas Artes da Coruña (23 de junio-1 de septiembre), Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1999.

de ellos y, milagrosamente, transportado a Santiago por el Santo; y en modo particular, el *Grand Miracle*, del «Peregrino, la horca y el gallo».

Estas historias entran en el teatro medieval, se desarrollan en el del Renacimiento y en el religioso barroco, sobreviviendo hasta nuestros días en forma de baladas, cantos y tradiciones locales, aún vivas en distintas regiones de Europa³⁰. Entran también en la pintura y en la escultura, llegando a ser objeto de *retablos*, frescos en las vidrieras y cuadros, distribuidos desde el mundo escandinavo hasta Sicilia, desde las costas atlánticas hasta el mundo eslavo. Influencian y sufren alteraciones por parte de los ámbitos literarios, en los que se expresan. Llegan a ser fuente de los *legendarios*, como aquel de Jacopo de Varazze³¹ o el húngaro de la *Vaticana*, del que hemos visto sus espléndidas miniaturas, y se dan a conocer no sólo en el mundo de los peregrinos, sino también en ámbito eclesiástico, multiplicando su propagación.

Creo que uno de los puntos más significativos para la difusión en la memoria colectiva de los milagros compostelanos se debe buscar justamente en la *Legenda aurea*, que a través de los numerosos manuscritos, copias, traducciones y demás ediciones impresas los ha hecho conocer en todas partes de Europa.

En más de una ocasión nos hemos detenido en estos milagros. Aquí lo haremos sólo y brevemente en aquel del peregrino ahorcado, porque muestra más que cualquier otro el nexo entre el Códice compostelano y la cultura de la peregrinación, e indica también dos distintos canales de transmisión.

El milagro, así como está estructurado, no presenta grandes novedades respecto a otros del mismo tipo, en los que en punto de muerte el Santo salva a los propios devotos. Sin embargo, más que cualquier otro, este hecho entra a formar parte de la memoria del peregrino compostelano por la evolución que sufrirá la historia y porque se repite y se vuelve a proponer constantemente.

Efectivamente tiene todos los elementos para ser recordado y divulgado. En la *Legenda aurea* encontramos una versión sustancialmente muy cercana a aquella del *Códice Calixtino*. Así será representado allí donde es más fuerte y directo el control eclesiástico y la dependencia dominica. Por ejemplo, en Perugia, en la enorme vidriera que cierra la parte absidal de la iglesia de San Domingo, los cuatro milagros que son representados en la franja inferior vienen directamente desde este texto, sin ninguna referencia al milagro de los gallos. El peregrino ahorcado es sujetado y mantenido en vida por el Apóstol. Sólo éste es el gran milagro.

Pero pocos kilómetros más allá, en Asís, en el oratorio de una cofradía de peregrinos, el milagro es representado en un gran fresco en dos escenas distintas. Junto a la milagrosa salvación de la horca, aparece representado otro evento extraordinario, el tan famoso de los gallos que, a pesar de estar muertos y cocinados, como demostración del milagro cumplido, retoman las plumas y cantan.

Y lo mismo sucederá con frecuencia: junto a la versión oficial que podríamos definir entre comillas «dominica», en las vías de la peregrinación o donde existen cofradías y hospedajes para peregrinos aparece también el otro episodio fruto de una evolución independiente³².

Según Emile Mâle esto sucede en cuanto se realiza una importante modificación del episodio original, como consecuencia de la costumbre de representar en dramas litúrgicos la vida y los milagros del santo, por parte de cofradías de ex peregrinos.

Elementos de naturaleza literaria o provenientes de otras tradiciones confluyen en la trama inicial, enriqueciéndola con temas de gran efecto teatral³³. En este caso, la resurrección de los gallos ya cocinados sobre la mesa del juez. Pero no es la única modificación: en las sagradas representaciones toscanas se dará gran espacio al intento de seducción por parte de la hija del posadero y el contexto general tiende a cambiar y a modificarse. En la segunda mitad del siglo XIV el proceso ya está concluido. El primer anónimo peregrino italiano que deja un relato de su viaje en Santiago, cuando pa-

32 En Umbria se pueden notar a breve distancia los dos ejemplos. Mientras en Perugia en la iglesia de San Domenico se encuentra el milagro según la versión «oficial» de Jacopo da Varazze, en Asís y en San Giacomo de Foligno, es decir en un centro de peregrinación y a lo largo de una vía de peregrinaje, encontramos la versión de los gallos resucitados, muy querida por los peregrinos. Véase G. SAPORI (a cura de), *Giovanni di Pietro. Un pittore spagnolo tra Perugino e Raffaello*, Electa, Milano 2004.

33 ÉMILE MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur les sources d'inspiration*, Paris 1908, pp.177 y ss., en particular pp. 185-186: «pour un poète dramatique, la matière était, il faut l'avouer, un peu mince; aussi la légende, en se transformant en pièce de théâtre reçut-elle quelques embellissements. Une famille entière — le père, la mère et le fils — est partie pour Compostelle. Le fils est un gracieux adolescent dont le charme commence à opérer où il passe (...). L'histoire ainsi présentée devient non seulement vraisemblable, mais encore très propre à intéresser le spectateur».



FIGURA 4. Assisi. Oratorio dei Pellegrini. Pier Antonio Mezzastris. Milagro del peregrino ahorcado (siglo XV).

34 A. MARIUTTI DE SÁNCHEZ RIVERO, «Da Venexia per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via di Chioza», in *Principe de Viana*, XXVIII (1967), pp. 441-514.

35 Véase *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, Actas del VI Congreso Internacional de Estudios jacobeos, a cargo de K. HERBERS, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003.

36 M. DEFURNEAUX, *Saint Jacques et Charlemagne, le pèlerinage et les légendes épiques françaises*, en «Pèlerins et Chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du Xe siècle à nos jours», réunis par R. De La Coste-Meselière, Paris 1965, p. 108.

37 L. MAROZZI, *La tradizione della liberazione del Cammino di Santiago nella Chanson de Geste franco-veneta dell'Entrée d'Espagne*, en *Actas del Congreso e Estudios jacobeos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1995, pp. 513-525.

38 A. M. DUQUE, *Roncesvalles y las huellas carolingias vistos por los peregrinos*, en *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo...*, cit., pp. 83-95.

sa por Santo Domingo de la Calzada, relata haber visto «el gallo y la gallina», haciendo una clara alusión a la localización más importante de este milagro y a la integración del segundo episodio³⁴.

El paso del culto a la cultura en el Códice se realiza también en sentido opuesto y temas culturales y literarios entran a ser parte orgánica de la composición. El libro IV en su totalidad es una prueba clara de este proceso, que nos introduce a las relaciones políticas y culturales con el mundo francés, como prueba ulterior de la influencia en su conjunto, a partir de la reforma litúrgica, que en este momento llega desde Francia con fuerza hasta Compostela.

Carlomagno y Santiago aparecen en la crónica como los dos polos alrededor de los cuales se mueve el no inocente proyecto de reunir en un único proceso de recíproca autodignificación la iglesia compostelana y la cultura carolingia. Una acción a la que no fue ajena la acción que en aquellos años se urdía desde Cluny, a través de una laboriosa trama de fundaciones estratégicas de monasterios, de matrimonios reales, de contactos diplomáticos, que en Santiago se expresaban también por las estrechas relaciones que unían la sede episcopal y la Borgoña, a partir de la legitimación del entero Códice que venía consignada a una presunta carta de introducción, atribuida al borgoñón y cluniacense papa Calixto³⁵.

Por otro lado, después del 1160 la peregrinación a Santiago entra con fuerza en la literatura francesa. Después del 1180, las referencias a Compostela se multiplican en las *chansons de geste* francesas³⁶. Sin embargo, no será en España, a lo largo del Camino de Santiago, donde el sueño de Carlomagno y los hechos carolingios adquirirán perfiles bien precisos, será en aquella literatura franco-veneta que producirá los dos poemas épicos del *Entrée d'Espagne* y de la *Prise de Pampelune* de los que Laura Marozzi nos ha hablado en más de una ocasión³⁷.

Pero no sólo en la literatura culta se divulga el mito de Roncesvalles y de los paladines de Carlomagno³⁸. El Camino de Santiago se llena de los ecos de la batalla entre el gigante Ferragut y Orlando.

En el pasaje de Órbigo, los árboles recuerdan las lanzas que habrían florecido delante de las tiendas de los paladines antes de la batalla. A veces las leyendas carolingias señalan el paso de los peregrinos, o a ellos son dirigidas. Cuernos, olifantes, espadas, corazas, sepulturas, a menudo con significado paralitúrgico los acompañan a lo largo de los caminos de peregrinación, en particular a lo largo del camino turonense, pero también a lo largo del camino tolosano a partir de Arles, donde el *Quinto Libro* recomienda visitar el gran cementerio de Alysamps con uno de los continuos *visitandum est*. Las miles de tumbas que según la tradición contenían los cuerpos de los paladines y de los guerreros carolingios constituían para los peregrinos italianos, alemanes y eslavos que entraban en la vía tolosana la primera señal de encontrarse en el camino que llevaba a Roncesvalles.

Las tradiciones carolingias, desde Roncesvalles se difunden a lo largo de las principales vías de peregrinación. A lo largo de la *francigena*, palacios, cuevas, robles llamados de Orlando o de Carlomagno, marcan el camino para Roma³⁹.

En Puglia, en los puertos de embarque para la tierra santa, continúa el eco de los acontecimientos carolingios, a menudo mezclados con las tradiciones locales, como en el caso de algunos dólmenes que entran en la fantasía de los cruzados y de los peregrinos como enormes tablas donde Orlando o Carlomagno y sus guerreros se reunían para celebrar victorias y banquetes.

El *Cuarto Libro*, por otra parte, muestra el particular interés de los promotores del Códice hacia el Camino de Santiago, hasta este momento tratado sólo de manera marginal. En la triple visión nocturna, Santiago se le aparece a Carlomagno para decirle que Dios quiere de él tres cosas:

- a. Que libere el camino de los musulmanes.
- b. Que libere su tierra de los invasores.
- c. Que visite su propio sepulcro.

De tal forma, los peregrinos podrán alcanzar su tumba en forma masiva y no faltarán hasta el fin de los tiempos.

39 R. STOPANI, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 52: «Il trovare frequentemente ricordate molte delle principali *submansiones* della via Francigena; la persistenza in talune località lungo la via, di ricordi legati alle leggende dei paladini; l'intrecciarsi dei temi delle *chansons* con motivi più propriamente religiosi, sono tutti elementi che non solo testimoniano che la diffusione dei cantari di gesta avvenne per il tramite delle vie percorse dai pellegrini, ma permettono altresì di affermare che le composizioni poetiche dell'epoca carolingia, lungi dall'essere testi 'laici', rappresentarono un aspetto dell'organizzazione 'culturale' dei pellegrinaggi».



FIGURA 5. Santiago de Compostela. Archivo de la Catedral. *Códice Calixtino*, f. 163; miniatura inicial de la *Historia Turpini*.

Una vez más encontramos un doble nivel de lectura. Esta vez, junto a la peregrinación aparece la lucha contra los musulmanes que la impiden. Vuelve a aparecer el Santiago caballero, *defensor fidei, miles Christi, matamoros* que hemos encontrado en el milagro del obispo griego, y como defensor de los gallegos y de los españoles, en numerosos himnos.

La cultura de la peregrinación acoge de esta forma elementos caballerescos y militares, multiplicando sus efectos. El discurso en este plano es complejo, concierne a los mismos ritos del *Veneranda Dies* de iniciación a la peregrinación, basados en el modelo caballeresco y podríamos encontrar ecos en la relación, casi de tipo feudal, que une el devoto a su propio patrón, definido a menudo como *Barón* —es el mismo Dante quien lo llama así—, *Señor, Monseigneur, Herr...*

El profesor Díaz y Díaz en su conferencia inaugural subrayaba la estrecha dependencia entre el cuarto y el quinto libro, no sólo bajo este aspecto, sino también por lo que concierne a la definición de las vías de peregrinación, que no se reducen a las cuatro grandes vías francesas indicadas —en realidad dos, según cuanto se ha dicho en nuestro congreso—, sino al entero mundo cristiano medieval.

Santiago, en la aparición al Emperador, hablando de la vía láctea la relaciona simbólicamente con el Camino, que tiene comienzo en el mar de Frisia y se extiende entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, para converger hacia Galicia. En realidad se quiere abrazar todo el mundo. Es el mismo proceso ecuménico que hemos visto en tantas partes del Códice: desde el *Liber Miraculorum* al *Quinto libro*, donde tratando de la hospitalidad, se indican los tres grandes hospitales sobre los que se funda la caridad de los hombres. Cada uno de ellos se encuentra en una de las grandes vías de peregrinación medieval. El hospital de Santa Cristina en Somport en uno de los caminos que llevan a Santiago, el hospital del Gran San Bernardo en la entrada del Valle de Aosta, en el camino hacia Roma y el Hospital de San Juan —que, aunque no se nombre, no puede ser otro que el de la Orden de los Hospitalarios de San Juan, hoy de Malta— en Jerusalén. También en este caso la peregrinación a Santiago se

une, en sus valores constitutivos, a las otras grandes peregrinaciones medievales y Santiago es el protector de éstas por excelencia.

Si el *Veneranda Dies* es el instrumento ideológico para la estructura de la peregrinación, el *Quinto libro* lo es para su realización práctica. Se dirige directamente a los peregrinos, para indicarles los caminos, las paradas, las devociones y es donde se manifiesta por 23 veces el *Visitandum est*, que hemos puesto en la base de nuestro congreso.

Los santos del *Quinto libro* tienen la función de acompañar y preparar a los peregrinos para el encuentro con Santiago y glorificar su figura. Todo se orienta hacia Compostela, verdadero centro del texto. Viene a crearse una compleja y articulada cultura de la peregrinación, con una continua trama entre Santiago y los principales santos del *Calixtino*. Cerca del Apóstol se encuentran en todas las vías de peregrinación, San Leonardo, San Martín, San Egidio, como hemos escuchado en más de una ocasión en este congreso. Los caminos del *Quinto libro* no van sólo hacia Santiago, sino también en sentido opuesto y llevan a nuestros santos en dirección a Roma y Jerusalén.

Rossana Bianco nos ha mostrado la difusión de San Leonardo en los caminos de Puglia, incluso hasta Belén. San Egidio ha servido en más de una ocasión para reconstruir y para confirmar puntos de la vía francígena y junto a él San Martín y San Leonardo.

En los caminos de peregrinación se crea una estrecha relación de cultos que se influyen mutuamente, se sobreponen y se suceden. No siempre fraternalmente, es más, a menudo en competición, a veces por medio de milagros, contendiéndose peregrinos y limosnas.

En conclusión, como último argumento el *Quinto libro* influye en uno de los aspectos más significativos de la literatura de peregrinación, la así llamada literatura odepórica. Un tema del que hemos hablado en muchas ocasiones y que no deseo repetir, pero que justamente en el *Quinto libro* encuentra todos los elementos que la caracterizan, es decir que del análisis de los 11 capítulos que lo componen resultan evidentes 5 elementos:



FIGURA 6. Santiago de Compostela. Archivo de la Catedral. *Códice Calixtino*, f. 162: miniatura del sueño de Carlomagno y el comienzo de la misión encomendada por Santiago.

40 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La literatura odepórica compostellana*, en *El Camino de Santiago* (a cura de S. Moralejo), Fundación Brañas, Santiago 1987, pp. 45-59.

- La descripción de uno o más itinerarios.
- Los lugares de acogida a lo largo de los caminos.
- Las devociones que hay que cumplir.
- Las impresiones personales que varían de autor a autor y de época en época.
- La descripción de la catedral y de la ciudad de Santiago⁴⁰.

Elementos, éstos, que diferencian la literatura odepórica compostellana de aquella romana y jerosolimitana, mucho más atenta a la *descriptions* de la meta antes que del camino.

Deseo concluir ratificando un concepto que ha caracterizado mi ponencia y nuestro congreso. Y es aquel de la centralidad del *Codex Calixtinus* en el desarrollo de la cultura y de los valores de la peregrinación compostelana y diría, en buena parte también, en el desarrollo de la cultura y de los valores de las peregrinaciones medievales, por lo menos de las *peregrinationes maiores*. Se trata de un Códice que ha unido distintas fuentes alrededor de un claro plan que ha tenido en consideración cuestiones litúrgicas, exigencias políticas, devociones populares y también la sensibilidad y la cultura desarrollada en los caminos de peregrinaje con la que se pone en posición de reciprocidad y de intercambio de influencias. En tal sentido, constituye la más importante fuente de la peregrinación a Santiago. Del Códice derivan indicaciones, sugerencias e imágenes que alimentan toda la civilización compostelana.

Una obra indispensable, por lo tanto, para comprender el nexo entre culto y cultura de la peregrinación. Lo hemos podido notar en todas las ponencias que han subrayado con gran evidencia la complejidad y organicidad del mundo de la peregrinación a Compostela que encuentra en el imperativo *Visitandum est*, puesto en la base de nuestro Congreso, la clave de interpretación de una relación profundamente incorporada en el mundo cristiano medieval.

LOS SANTOS MILITARES DEL CODEX CALIXTINUS, V, VIII:
LEYENDA Y TRADICIÓN

Dominique Constantini

En el Occidente cristiano, el epíteto santo —«*qui est en rapport avec Dieu, en dépendance de Dieu*»¹, y por ello no solamente los seres terrestres sino también los ángeles, las escrituras, el templo o Jerusalén son llamados santos— se da como norma general, y si se sigue un orden cronológico, a testigos de Cristo, mártires o confesores de la fe, luego monjes, ascetas y obispos². «*La précellence (...) généralement donnée aux hommes d'Eglise, aux religieux et aux religieuses sur les laïcs*» es una característica de la santidad³.

Además de su calidad de santo, el santo militar, bastante raro, si se limita a la característica que acaba de ser enunciada, es un soldado (militar < lat. *militaris* < lat. *miles*, *-itis*, 'soldado'⁴). El arcángel Miguel es uno de ellos, y si no el arquetipo en todo caso es un ejemplo, ya que es el jefe de las milicias de los cielos; él es quien, vestido con una armadura, lucha contra el dragón, que simboliza a Satanás⁵. La cultura cristiana representa frecuentemente y pronto a otros santos militares: san Jorge, quien ya en el siglo VI, con sus hábitos de militar romano, decora el monasterio de Santa Catalina del Sinaí y que será elegido como el patrón de los caballeros⁶. Otro santo militar, Sebastián, jefe de la cohorte pretoriana de Roma, acabará por sufrir martirio bajo Diocleciano por haber defendido a los primeros cristianos⁷. En el caso de Miguel las cualidades de santo y militar no pueden ser disociadas, mientras que en el caso de los otros dos, Jorge y Sebastián, quizá la asociación no es tan fuerte, ya que pro-

1 V. CONGAR, Yves, «Sainteté», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1977, p. 603-604.

2 *Ibid.* V. también COHN, Robert L., «Saint», en *The Encyclopedia of Religion*, dir. ELIADE, Mircea, New York - London, Macmillan P. C., 1987, vol. 13, p. 20.

3 V. CONGAR, Yves, «Sainteté», *art. cit.*, p. 603-604.

4 V., por ejemplo, «Militar», en COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980-1991, vol. IV, p. 77.

5 V. RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, P.U.F., 1955-1959, II (*Iconographie de la Bible*), I (*Ancien Testament*), p. 44 ss.; DUCHET, GASTON Y PASTOUREAU, Michel, *La Bible et les Saints*, Paris, Flammarion, 1994, p. 246; CARMONA MUELA, Juan, *Iconografía de los Santos*, Madrid, Istmo, 2003, p. 328 ss.

6 V. FARMER, David HUGH, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 166 ss.; CARMONA MUELA, Juan, *Iconografía de los Santos*, *op. cit.*, p. 224 ss.

7 *Ibid.*, p. 420 ss.

8 V. tabla *in fine*.

9 Manuscrito (siglo XII) conservado en la catedral de Santiago que contiene cuatro libros e intercala entre los dos últimos la *Historia Turpini*. Sobre el texto, v. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988; *Guía del peregrino de Santiago*, al cuidado de CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo, Milano, 1989; MOISAN, André, *Le Livre de saint Jacques ou Codex Calixtinus*, Paris, Champion, 1992. V. también la traducción francesa (precedida por una amplia introducción) de GICQUEL, Bernard, *La Légende de Compostelle. Le Livre de saint Jacques*, Paris, Tallandier, 2003.

10 Para la traducción española de los términos onomásticos y toponímicos del *Codex Calixtinus*, V, VIII, seguimos *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, traducción por MORALEJO, Abelardo, TORRES, Casimiro y FEO, Julio, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Padre Sarmiento, de Estudios Gallegos, 1951.

11 V. *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 235.

12 V. «Légende», en ROBERT, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1972, p. 980.
13 Después VIELLIARD, Jeanne, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, Protat frères, 1938.

14 Dicho de otra forma para referirse a la definición que da el diccionario «est transmis d'abord oralement de génération en génération», v. «Tradition», en ROBERT, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., p. 1810.

bablemente no pasaron sus últimos días en calidad de militares en el sentido estricto del término, es decir, como soldados.

Son treinta y cuatro las ocasiones⁸ en las que el texto del *Codex Calixtinus*⁹ se refiere en el capítulo VIII del Libro V a un santo, o grupo de santos —en los cementerios de Aliscamps¹⁰ y de Belín—, cuyas reliquias se pueden venerar sobre los cuatro caminos que desde Francia conducían a los peregrinos a Santiago de Compostela y que menciona el capítulo I del mismo libro: el primero por Saint-Gilles, Montpellier y Toulouse, hasta el Somport; el segundo por Santa María de Le Puy, Conques y Moissac; el tercero por Vézelay, Saint-Léonard en el Limousin y Périgueux; el cuarto por Tours, Poitiers, Saintes y Burdeos; estos tres últimos caminos confluyen en Ostabat, antes de pasar el Pirineo y antes de unirse al primer camino, que pasa por Saint-Gilles, en Puente de la Reina cerca de Pamplona¹¹.

Ocho, de entre estos santos, o grupos de santos, son presentados y distinguidos de manera explícita como santos militares según el texto del *Codex*, dicho de otra forma, la *legenda*, lo que «*doit être lu*»¹² en este capítulo del *Codex*: Guillermo, Roldán, Oliveros, Gandelbodo, Ogiero, Arestiano, Garín y otros cuyos cuerpos reposan en el cementerio de Belín. El capítulo VIII del Libro V presenta las reliquias como pertenecientes, sin duda, a los santos militares; no jalonan más que dos de los cuatro caminos que desde Francia llevan a los peregrinos hacia Santiago de Compostela. Pero el número de santos militares es probablemente más elevado, ya que por un lado la «Guía del Peregrino», otro nombre del libro V del *Codex Calixtinus*¹³, y por otro lado la tradición¹⁴ proporcionan elementos que permiten presuponer que otros santos mencionados han pasado, si bien no toda su vida, una buena parte de ella en el ejercicio de las armas.

Así, en el camino de Tours, los peregrinos encuentran en Saintes las reliquias de san Eutropio, que recuerda a san Jorge y san Sebastián, ya que, como ellos, es un santo de los primeros tiempos del cristianismo y un mártir. El autor menciona e insiste sobre su pertenencia a la nobleza («*gentili genere*»): «*gentili genere Persarum editus, ex-*

*cellentiori prosapia totius mundi extitit oriundus, quem Babilonis admirandus, nomine Xerses, ex Guiva regina generavit humanitus*¹⁵.

Cabe presuponer que este personaje haya portado armas. En la época en la que el texto ha sido redactado, había, en efecto, «*trois ordres, trois catégories sociales stables, strictement délimitées et chacune investie d'une fonction particulière. Au premier rang, l'ordre des hommes de prière, l'Eglise qui, dans sa volonté de se réformer, travaille à se séparer plus nettement des laïcs au nom de la supériorité du spirituel sur le temporel, et qui, proposant aux clercs la morale des moines, s'efforce à plus de cohésion. L'ordre ensuite de ceux qui combattent, qui ont charge de défendre l'ensemble du peuple, et dont la mission justifie, comme celle des ecclésiastiques, qu'ils soient entretenus par le travail d'autrui. L'ordre enfin des paysans, tout entier soumis, tout entier courbé sur un labeur qui nourrit les deux autres ordres*»¹⁶.

La prueba de que Eutropio había manejado las armas se encuentra posteriormente, cuando, en el camino de regreso de Jerusalén a Babilonia, Eutropio cogerá su espada («*gladio*») para dar muerte a los judíos culpables, según él, de haber matado a Cristo y deshonrado Jerusalén. Pero este episodio guerrero es el único que relata el texto: «*repletus Spiritu Sancto, Babilonem rediit, et quos in ea patria ludeos repperit, propter illos qui Hierosolimam nece Dominum dampnaverant, zelo dileccionis Christi fervens, gladio peremit*»¹⁷.

La primera visita a las reliquias de un santo explícitamente militar y presentado como tal en el texto concierne, en cambio, al santo confesor Guillermo, al que los peregrinos, viniendo de Arlés y de Saint-Gilles, por el primer camino de la guía, pueden venerar en el valle de Gellone: «*Igitur ab his qui per viam Tolosanam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati confessoris Guillelmi corpus est visitandum. Sanctissimus namque Guillelmus, signifer egregius, comes Karoli magni regis, extitit non minimus, miles fortissimus, bello doctissimus. Hic urbem Nemausensem ut fertur et Aurasicam aliasque multas christiano imperio sua virtute potenti subiugavit, lig-*

15 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, *op. cit.*, p. 247.

16 DUBY, Georges, *Des sociétés médiévales*, Paris, Gallimard, 1971, p. 29. V. igualmente, ID., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 80-90 («Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle»).

17 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, *op. cit.*, p. 248.

18 *Ibid.*, p. 244.

19 V. ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 463-464; *La Canzone di Guglielmo*, al cuidado de FASSO, Andrea, Parma, Pratiche edizioni, 1995.

20 Nos referimos a los términos de la clasificación que sigue ZUMTHOR, Paul, *op. cit.*, p. 455 ss. (v. en part. p. 463).

21 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, *op. cit.*, p. 250.

*numque dominicum apud vallem Gelloni secum detulit, in qua scilicet valle, hereticam vitam duxit*¹⁸.

Antes de retirarse en su ermita, Guillermo es «comes Karoli magni regis», conde de Carlomagno, fue soldado («miles», en el texto) y batalló por el mantenimiento o el retorno de la cristiandad en el sur de Francia. Guillermo es el único santo explícitamente militar en este primero camino, el más meridional. La pertenencia de Guillermo al grupo de santos militares se hace evidente en el texto del *Codex Calixtinus* probablemente porque en la época, cuando éste se redactó, se constituyó el ciclo épico de Guillermo, con el *Charroi de Nîmes* y la *Prise d'Orange*¹⁹: las ciudades de Nîmes y Orange son, de hecho, explicitadas en el texto del *Codex*.

El segundo santo militar expresamente citado como tal pertenece también al contexto de las *Canciones de Gesta*, pero al ciclo de Carlomagno²⁰. Así, tras venerar las reliquias de Eutropio, en Saintes, los peregrinos del cuarto camino, el más occidental, que pasa por Tours, encontraban en Blaye las primeras reliquias de Roldán, sus restos mortales: «*Deinde apud Blavium in maritima, beati Romani presidia petenda sunt, in cuius basilica requiescit corpus beati Rotolandi martiris, qui, cum esset genere nobilis, comes scilicet Karoli magni regis, de numero XIIcim pugnatorum ad expugnandas gentes perfidas zelo fidei septus, Yspaniam ingressus est. Hic tanta fortitudine repletus fuit, quod petronum quemdam, ut fertur, in Runciavalle a summo usque deorsum sua framea per medium, trino ictu scilicet, scidit, et tubam sonando, oris sui vento similiter per medium divisit. Tuba vero eburnea scilicet scissa aput Burdegalem urbem, in basilica beati Severini habetur, et super petronum in Runciavalle quedam ecclesia fabricatur. Postquam vero Rotolandus multa bella regum et gentilium devicit, fame, frigore, caloribusque nimiis fatigatus, alapis immanissimis et verberibus crebris pro divini numinis amore cesus, sagittisque lanceis vulneratus, tandem siti fertur in prefata valle, Christi martir preciosus obisse. Cuius sacratissimum corpus in beati Romani basilica apud Blavium ipsius socii digna veneracione sepelierunt*»²¹.

El autor cita la pertenencia de Roldán a la nobleza («*Genere nobilis, comes [...] Karoli magni regis*») y su participación en las campañas de Carlomagno en España. No se pide que se veneren sus reliquias, el autor sólo dice que los restos mortales se conservan en la basílica donde se encuentran los de san Román, y anticipa que en Burdeos, ahí donde los peregrinos venerarán las reliquias de san Severino, encontrarán la trompa de marfil hendida («*Tuba vero eburnea scilicet scissa apud Burdegalem urbem, in basilica beati Severini habetur*»).

El autor considera adecuado señalar, en dos ocasiones y en el mismo párrafo, que el cuerpo de Roldán reposa en Blaye, y acrecienta el grado de perfección de Roldán: la primera vez cita el cuerpo del bienaventurado Roldán («*corpus beati Rotolandi*») y la segunda su sagradísimo cuerpo («*sacratissimum corpus*»). Así, cada vez que se mencionan las reliquias de Roldán nunca aparecen solas en las basílicas donde reposan, lo que en el capítulo VII del Libro V ocurre muy raramente: en la basílica de san Cesáreo en Arlés, donde reposan las reliquias de san Cesáreo y de san Ginés, y en las necrópolis de Aliscamps y de Belín. El autor tiende así a poner a un igual a Roldán y a los santos Román y Severino, que responden a cánones más clásicos de santidad y sobre los cuales el texto es más bien poco revelador, ya que no aporta ninguna información sobre san Román y no indica, acerca de san Severino, más que el día de su festividad. El discípulo de san Martín de Tours²², y el cuarto obispo de Burdeos²³ —aunque el texto silencia estas informaciones— eran suficientemente célebres o tenían la suficiente autoridad para garantizar la pertenencia de Roldán a un grado de perfección comparable al suyo.

En fin, y siempre en el mismo camino, en el sur de Burdeos, los peregrinos encontrarán en Belín reliquias de santos, que pertenecen al grupo de santos militares que son propios del ciclo épico de Carlomagno²⁴: «*corpora sanctorum martirum: Oliveri, Gandelbodi regis Frisie, Otgerii regis Dacie, Arastagni regis Brittannie, Garini ducis Lotharingie, et aliorum plurimorum scilicet Karoli magni pugnatorum qui, devictis exercitibus paganorum, in Yspania trucidati pro Christi fide fuere. Quorum, preciosa corpora usque ad Belinum socii illorum detulerunt, et ibi studiosissime sepelierunt*»²⁵.

22 V. RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, op. cit., III (*Iconographie des saints*), p. 1164 (t. III).

23 *Ibid.*, p. 1202 (t. III).

24 Cf. MOISAN, André, *Répertoire des noms propres de personnes et de lieux cités dans les Chansons de Geste françaises et les oeuvres étrangères dérivées*, t. I (*Textes Français*), Genève, Droz, 1986.

25 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, op. cit., p. 250.

26 *Ibid.*27 *Ibid.*, p. 244.

Estos santos a los que el autor cuelga el epíteto de santos mártires («*sanctorum martirum*») son, como en el caso de Guillermo y de Roldán, recordados por su nobleza («*regis*», «*ducis*»), su vínculo con el emperador y su participación en el esfuerzo de 'recristianización' de España. Al contrario de lo que pasa al visitar los santuarios de Eutropio y de Roldán, los peregrinos recibirán beneficios cuando se detengan en el cementerio de Belín: «*Iacent enim omnes una in uno tumulo, ex quo suavissimus odor flagrat, unde coliniti sanantur*»²⁶.

Cabe destacar que son los últimos santos, en este camino, que hay que venerar en tierra francesa y que sus reliquias, como las de santos más populares, María Magdalena en Vézelay o Martín en Tours por ejemplo, otorgan beneficios.

Roldán y los militares cuyos cuerpos reposan en Belín se han convertido en santos en el campo de batalla; son los santos militares más cercanos, más asimilables al arcángel Miguel, aquellos para los cuales santidad y vida militar están indisolublemente asociadas. Los demás santos militares de la «Guía del Peregrino» mencionados hasta ahora, como Eutropio, que manejó armas durante un tiempo limitado de su vida, o Guillermo, quien después de una brillante carrera militar se retiró en la soledad de su ermita a las orillas del río Hérault, recuerdan las leyendas de Jorge y de Sebastián evocadas anteriormente.

Figuran igualmente en el capítulo VIII del Libro V del *Codex Calixtinus* santos que, durante su infancia o juventud, probablemente aprendieron o ejercieron el oficio de soldado, ya que según una tradición bien arraigada, que no se refleja en el texto del *Codex*, provienen de la aristocracia.

En el caso de Leonardo, el texto indica su proveniencia de una familia aristócrata, pero en ningún momento se dice que este santo haya batallado; sus reliquias son veneradas cerca de Limoges, en el tercer camino, que recorre Vézelay y Périgueux: «*qui cum Francorum genere esset nobilissimus et in regali curia nutritus*»²⁷.

Si nos limitamos al esquema tripartito de la sociedad medieval mencionado anteriormente²⁸ no debemos obviar que, antes de su conversión a una vida de ermitaño, Leonardo ha podido llevar armas.

En cuanto a Honorato, cuyas reliquias se encuentran en Arlés, en el primer camino, y que el texto asocia al epíteto *episcopus*, es hijo de un rey de Hungría que habría liberado a Carlomagno, según una leyenda del siglo X²⁹. Lo mismo ocurre con Martín, calificado de «*episcop[us] et confessor[...]*»³⁰; el texto del Libro V no aporta ningún indicio en cuanto a su participación en operaciones militares. Únicamente se citan sus milagros, así como los beneficios que uno puede obtener tras visitar su sepulcro en Tours. Nada aparece sobre su vida antes de su conversión, tal como menciona la tradición que se ha forjado después de la *Vita S. Martini* de Sulpicio Severo y, según la cual, después de su nacimiento en Panonia y antes de hacerse apóstol de las Galias y obispo de Tours, fue durante varios años soldado en Italia, para luego convertirse en el santo patrón de los soldados y particularmente de los caballeros. La iconografía lo representa «*tantôt en légionnaire romain monté à pied ou monté sur un cheval blanc, tantôt en évêque avec la mitre et la crosse*»³¹.

Otros santos sobre los que conviene interrogarse en cuanto a su pertenencia al grupo de santos militares están en Aliscamps, siempre en el primer camino: «*Multa enim sanctorum martyrum et confessorum corpora ibi requiescunt, quorum anime in paradisiaca sede congaudent. Eorum namque commemoratio post octabas Pasce, II feria more celebretur*»³².

No sólo por su elevado número, sino también por el hecho de que sean anónimos, nos vemos obligados a compararlos a los de Belín, lo que, por otra parte, fuerza un poco el Libro IV del *Codex Calixtinus*, la *Historia Turpini*, que, en el capítulo XXVIII, se refiere a la existencia de cementerios donde reposan los restos mortales de los soldados del emperador Carlomagno: «*Et erant tunc temporis bina cimiteria precipua sacrosancta, alterum apud Arelatem in Ailis Campis, alterum apud Burdegalem (...). Et illi qui in acie montis*

28 V. nota 15.

29 V. RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, op. cit., III (*Iconographie des saints*), p. 655 (t. II).

30 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, op. cit., p. 246.

31 LE GOFF, Jacques, *Un Moyen Age en images*, Paris, Hazan, 2000, p. 92.

32 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, por HERBERS, Klaus y SANTOS NOIA, Manuel, op. cit., p. 242.

33 *Ibid.*, p. 222.

34 *Ibid.*, p. 244.

35 *Ibid.* Suplicio que confirmará la *Legenda aurea* (cf. JACOBI A VORAGINE, *Legenda Aurea*, ed. GRAESSE, Theodor, Dresden – Leipzig, Impensis Librariae Arnoldianae, 1846, p. 350–351).

36 V. su contribución en las Actas del «VII Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 16–19 de septiembre 2004».

37 VIELLIARD, Jeanne, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, op. cit., Paris, 1990, Vrin, p. 35.

Garzini gladiis intacti obierunt, in his cimiteriis aromatibus peruncti sepeliuntur»³³.

La lectura del Libro IV permite suponer que estos santos figuran dentro del grupo de los santos militares.

En fin, se encuentran casos sobre los cuales existe una duda sobre la pertenencia a la categoría de santos militares, incluso teniendo en cuenta la tradición. Es el caso, por ejemplo, de tres santos del primer camino (Tiberio, Modesto y Florencia), que han sufrido suplicio bajo Diocleciano, y que reposan en un mismo sepulcro («*in obitimo sepulcro*»³⁴) en los alrededores de Agde. En el silencio de las fuentes, ¿estos tres santos son militares?: «*Tiberii, Modesti et Florencie qui, tempore Diocleciani, variis tormentis pro Christi fide cruciati, martirium compleverunt*»³⁵.

La misma observación es válida para Facundo y Primitivo, sepultados cerca de Sahagún, en España, para quienes Pascual Martínez Sopena ha propuesto su pertenencia al grupo de militares³⁶.

En las notas a pie de página de la traducción al francés del Libro V Jeanne Vieillard atribuye a Ginés, venerado cerca de Arlés, en el primer camino, las cualidades de soldado y de escribano³⁷, lo que no confirma ninguno de los documentos que he consultado.

Si en total ocho de los treinta y cuatro santos, o grupos de santos, son de manera explícita santos militares, siete pertenecen al ciclo épico de Roldán. Estos últimos son los únicos para los que santidad y vida militar no están nunca dissociadas. En el caso de Guillermo, personaje del mundo épico pero de otro ciclo, la asociación santidad–vida militar no es del todo perfecta, ya que Guillermo es, en la diacronía, primero militar y luego ermitaño.

En cuanto a los santos de los primeros siglos del cristianismo, se menciona únicamente un hecho de armas de Eutropio, y conviene apuntar que antes de llegar a Blaye él es el último santo del que encontramos reliquias, como si tuviera, de alguna manera, que prepa-

rar a los peregrinos para la visita de los sepulcros de Roldán y del cementerio de Belín.

En los demás casos, se menciona la pertenencia a la nobleza, pero nunca se explicita, en el texto, su participación en la vida militar, mientras que, en otros casos, como el de Martín, en el texto se omite su pertenencia a la categoría militar.

Si nos centramos en los distintos caminos, esta investigación muestra que el autor otorga el mayor número de santos militares al cuarto camino, por lo tanto se puede suponer que aquél quería probablemente asociar este itinerario a los grandes lugares que recuerdan las batallas de Carlomagno. Así, como los autores de las *Canciones de Gesta* —especialmente del ciclo de Carlomagno, en el que se buscan muchos de los personajes que aparecen en el último trozo del cuarto camino—, que se constituyen y se modelan en la misma época³⁸, el autor del Libro V del *Codex Calixtinus* participa en el esfuerzo de santificar a aquellos que han participado junto a Carlomagno en la defensa de la cristiandad³⁹. Acentúa sus cualidades de santos y militares, mientras que el texto no puede proporcionar la fecha de su festividad, señal de que su santidad no estaba oficialmente reconocida: la leyenda y la tradición acerca de los santos militares no marchaban al mismo paso.

38 V. ZUMTHOR, Paul, *op. cit.*, p. 455 ss. V. también LEJEUNE, Rita y STIENNON, Jacques, *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Age*, Bruxelles, Arcade, 1966.

39 A propósito de Roldán, cf. SEGRE, Cesare, «Introduzione», en *La Canzone di Orlando*, al cuidado de BENSI, Mario, Milano, Rizzoli, 1985, p. 20.

Nombre C. C., V, 8	N. español	Camino	Localidad	Tipología	reliquias
Trophimus	Trófimo	Saint-Gilles	Arlés	p. de la Biblia, evangelizador, obispo	sí
Cesarius	Cesáreo	Saint-Gilles	Arlés	obispo, mártir	sí
Honoratus	Honorato	Saint-Gilles	Arlés	obispo	sí
Genesisius	Ginés	Saint-Gilles	Arlés	mártir	sí
«Ailiscampis... multa...»	Aliscamps	Saint-Gilles	Arlés	mártires y confesores	sí
Egidio	Gil (o Egidio)	Saint-Gilles	Ródano/Nimes	confesor, abad	sí
Guillelmus	Guillermo	Saint-Gilles	Gellone	conde de Carlom., confes., ermitaño	sí
Tiberius	Tiberio	Saint-Gilles	orillas r. Hérault	mártir	sí
Modestus	Modesto	Saint-Gilles	orillas r. Hérault	mártir	sí
Florenca	Florenca	Saint-Gilles	orillas r. Hérault	mártir	sí
Saturninus	Saturnino	Saint-Gilles	Toulouse	obispo, mártir	sí
Fides	Fe	Le Puy	Conques	virgen y mártir	sí
Maria Magdalena	María Magdal.	San Leonardo	Vézelay	person. de la Biblia, ermitaña	sí
Leonardus	Leonardo	San Leonardo	Noblat	confesor, eremit. [nobleza franca]	sí
Frontonius	Frontón	San Leonardo	Périgueux	obispo, confesor	sí
Evurcius	Evurcio	Tours	Orleáns	obispo, confesor	sí
Martinus	Martín	Tours (cerca de)	Tours	obispo, confesor	sí
Ylarius	Hilario	Tours	Poitiers	obispo, confesor, l. c/ herejía	sí
Iohannes Babtista	Juan Bautista	Tours	Angély	personaje de la Biblia	sí
Eutropius	Eutropio	Tours	Saintes	obispo, mártir [nobleza babilonia]	sí
Romanus	Román	Tours	Blaye	—	—
Rotolandus	Roldán	Tours	Blaye	mártir, conde de Carlomagno	sí (Blaye y Burdeos)
Severinus	Severino	Tours	Burdeos	obispo, confesor	sí
Oliverus	Oliveros	Tours	Belín	mártir, armas de Carlomagno	sí
Gandelbodus	Gandelbodo	Tours	Belín	már., rey de Frisia, arm. de C.	sí
Otgerius	Ogiero	Tours	Belín	már., rey de Dacia, arm. de C.	sí
Arastagnus	Arestiano	Tours	Belín	már., rey de Bretaña, a. de C.	sí
Garinus	Garín	Tours	Belín	már., duque de Lorena, a. de C.	sí
«... aliorum pluri- morum...»	otros...	Tours	Belín	mártires, arm. de Carlomagno	sí
Dominicus	Domingo d.I.C.	España	España	confesor	sí
Facundus	Facundo	España	España	mártir	sí
Primitivus	Primitivo	España	España	mártir	sí
Ysidorus	Isidoro	España	España	obispo, conf., doct. de la Iglesia	sí
Iacobus	Santiago	España	Compostela	personaje de la Biblia (apóstol)	sí

TABLA: Los santos mencionados en el *Codex Calixtinus*, V, VIII.

SANTOS EN LOS CAMINOS

Manuel C. Díaz y Díaz

Cuando uno abre el libro V del llamado *Códice Calixtino*, denominado «Guía del Peregrino», nos sorprende un hecho, de apariencia poco llamativa, sobre el que hace casi setenta años llamó la atención la insigne investigadora Jeanne Vielliard, que tantas rutas, intelectuales y personales, generó en Francia y en otros países a favor de los peregrinos jacobeos de ayer y hoy. Puesto que nos vamos a ocupar en este Congreso, de manera especial, de una parte de este libro V, por ella editado¹ por vez primera² de manera crítica con tanta maestría, quiero rendir homenaje a la buena y acogedora amiga, persona infatigable y comprensiva que fue Mlle. Vielliard, cofundadora y primera Presidenta de la Sociedad Francesa de Amigos de Santiago de Compostela.

Había descubierto Vielliard y anotado que ya en el capítulo 1 de este libro —en el índice «De los caminos de Santiago»; en el texto acéfalo—, se da el hecho curioso de que casi no se citan ciudades en que tales caminos nacen o atraviesan, sino que las designaciones se hacen por sus patronos o por los santuarios que los hicieron célebres, no siempre situados en la propia localidad. Será este hecho³, que revela el papel jugado por los santos a lo largo de la primera parte de este libro V, el que me entretendrá en esta exposición, que por descontado tendrá que echar mano de cosas ya sabidas por todos, o debidamente explicadas por estudiosos anteriores.

1 J. VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin de Saint Jacques de Compostelle*, Macon 1938. Hay una segunda edición, muy remozada, en 1950, y reimpressiones.

2 En realidad, había sido editado sólo también en francés, por un equipo formado por E. FITA y J. VINSON, *Le Codex de Saint Jacques, livre IV*, Paris 1892. Téngase presente que por este tiempo, separado el libro de Turpin desde el siglo XVII, nuestro libro presentaba corregida la numeración como libro IV.

3 Recordado en la versión de todo el Códice realizada por A. MORALEJO con la colaboración de C. TORRES y J. FEO (última edición revisada, Santiago 2004).

4 P. DAVID, «Études sur le Livre de Saint Jacques», *Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, 12, 1948.

5 Pienso en la conclusión, a mi entender desmedida, que un gran investigador como P. David quiso deducir del hecho de que alguna vez se recuerda un tema de la Historia de Turpín, pero no se llega a recordar la parte que haya tenido el emperador en ello («Études sur le Livre de Saint Jacques, III», *Bulletin de l'Institut français au Portugal*, 1946).

Pero antes séame permitido encuadrar debidamente este libro V, a fin de que se comprendan mejor todas sus marcas distintivas y sus funciones.

Nadie puede dudar hoy de que entre la Historia de Turpín, o libro IV del *Calixtino*, y la guía del Peregrino, o libro V, existen unos lazos profundos que los unen de manera especial dentro de la gran obra jacobea. Esta vinculación se prueba en hechos de estilo y vocabulario especiales, que no es éste el momento de comentar. Pero también se comprueban en el profundo interés, común a ambos, por los elementos épicos, que no aparecen en otras partes de la compilación. No puedo por el momento contradecir a P. David, que menciona estas semejanzas, pero considera más importantes no pocos tratamientos divergentes en lo que se refiere a algunos personajes citados en ambos, de modo que no se puede ni atribuir ambos libros a un mismo autor —lo que no se me ocurriría pensar—, ni se pueden establecer los sentidos de las relaciones⁴.

En el libro V se mezclan los santos cuyos sepulcros se espera que visiten los peregrinos en tierras francesas con los recuerdos de los grandes héroes, que se mencionan, unos como cosa conocida y otros explicados con mayores detalles, por si el lector no tuviera mucho conocimiento del tema. Y no faltan otros lazos que atan a uno y otro libro, pues todo parece indicar que este libro V, con todos sus rasgos propios, y la impresión general que da de presentarse como una obra en beneficio de los peregrinos y de su viaje a Compostela, es en el fondo, ante todo, una confirmación actualizada de la más grande empresa acometida por el emperador Carlomagno, núcleo de la Historia turpiniana. Y no bastan a contradecir estos hechos ciertos pequeños detalles⁵.

Una parte de esta relación se sitúa en las justificaciones sobrenaturales de las campañas hispanas del Emperador.

Al comienzo del libro IV se encuentra el germen del libro V, pues el emperador Carlomagno, al contemplar la Vía Láctea, que acabará entendiéndose como símbolo celeste del Camino de Santiago, queda dis-

puesto a escuchar la llamada del Apóstol para que se ponga a su servicio, con el objetivo un tanto confuso e inconcreto de que, después de sus campañas y triunfos, el emperador empuñe de nuevo su espada y renueve su esfuerzo por librar el camino que conduce a su santuario y lo haga accesible a las generaciones venideras. Luego además, habría de cuidarse de construir sobre su sepulcro abandonado un templo digno que atraerá multitudes por todos los siglos futuros.

La Vía Láctea que ve Carlomagno es «un camino de estrellas que arranca del mar de Frisia, y se dirige entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, marchando en línea recta por Gascuña y Vasconia, Navarra y España, hasta Galicia» (IV 1⁶). Este es el camino que el emperador recibe la orden de limpiar de enemigos y hacer patente y practicable. Se hacía necesario mostrar la acción de Carlomagno en este su gran empeño jacobeo. Más adelante, se narra la fundación de la gran basílica compostelana, consagrada por el propio Turpín (IV 19). Todo este montaje literario, con su aire sobrenatural y la presentación del emperador como alférez divino, es lo que da pie a la narración que constituye la segunda parte del libro V (cap. 9), en tanto que la primera parte (caps. 1–8) aparece como posible gracias al gesto imperial de seguir de inmediato y puntualmente las instrucciones del apóstol.

Cuando en el comienzo del libro V se habla de los Caminos de Santiago, se dice que son cuatro, que en Puente la Reina se juntan en uno solo que lleva a Compostela. De aquellos uno viene por Saint Gilles, Montpellier y Toulouse, y sigue por el puerto de Aspe; otro por Santa María del Puy, Santa Fe de Conques y San Pedro de Moissac; un tercero por Santa Magdalena de Vezelay, San Leonardo de Limoges (sic) y la ciudad de Périgueux; y el cuarto se dirige a España por San Martín de Tours, San Hilario de Poitiers, San Juan d'Angely, San Eutropio de Saintes y la ciudad de Burdeos. El primero entra en la Península por el Somport, mientras los otros tres, reunidos en uno solo en Ostabat, alcanzan España por el puerto de Cize.

Aparentemente, todos parecerían trazados en busca de sucesivos santuarios franceses, y todos se limitarían a llevar a Santiago gen-

6 Las citas, debidamente traducidas, las hago siguiendo el texto que nos han dado hace poco K. HERBERS y M. SANTOS NOIA, *Liber sancti Iacobi Codex Calixtinus*, Santiago 1998. No citaré, por tanto, ni siquiera las páginas de esta edición en que el libro V, primera parte, ocupa las págs. 235–240. Quiero advertir que la primera parte de este libro parece tener personalidad propia, toda vez que acaba al final del cap. 8 con una doxología.

7 P. DAVID, «Études sur le Livre de Saint Jacques», *op. cit.*

tes de la Galia. Pero ello, al menos en buena parte, dejaría de cumplir el cometido previsto por el Apóstol, al presentar la Vía Láctea como imagen de su camino. No puede extrañarnos, pues, que se nos ofrezcan algunas informaciones nuevas, aunque parcas, en el capítulo 8, que nos ocupará luego. Nada se dice en concreto a lo largo de este libro de los pueblos que acuden a Santiago —excepto la mención de borgoñones y teutones, y en otro sitio de gentes bárbaras—, aunque nos consta por otras partes del *Calixtino*, y reiteradamente por cierto, que llegaban en alto número de las más diversas procedencias a visitar Compostela. Veremos cómo la situación resulta más clara y convincente posteriormente.

Este libro V, como todos, plantea no pocos problemas de estructura y presentación. Todo parece indicar que los autores —no creo en la obra de uno solo— tienen una idea diferente de lo que han de describir en él. Cualquiera creería tener la idea clara de que el camino abierto por el emperador es el que corre por España, y que es naturalmente único. Esto explicaría de manera inmediata el capítulo 2, sobre las jornadas necesarias para cubrir la marcha desde los dos puertos a Compostela; y el cap. 3 que menciona los pueblos que se cruzan desde los Pirineos hasta Santiago.

El cap. 5, el más reducido en ámbito de todos, enumera y pondera la acción de los que se cuidaron de poner a punto el camino en su parte final; pero este localismo —que ya no es tal, si se piensa que los nombres citados no son hispanos— se rompe más ostensiblemente con los varios sincronismos en que se menciona a Alfonso I de Aragón, a Alfonso VI y Gelmírez y a Luis el Craso de Francia.

De una manera diferente en su organización es el brevísimo cap. 4 en que de una manera sintética se reseñan los tres grandes hospitales, que representan —y suponen implícitamente— las tres grandes peregrinaciones cristianas, al mencionar el de Jerusalén, el del San Bernardo, camino de Roma, y el del Somport, único recordado en el viaje compostelano, indicio —como sostuvo P. David⁷— de que aún no estaban a punto las construcciones de Roncesvalles, que pronto (después de 1130) redujeron la importancia del paso oscense.

De nuevo nos encontramos con el solo panorama hispano en el cap. 6. que enuncia los ríos buenos y malos que han de cruzar los peregrinos, capítulo difícil de explicar en el conjunto, aunque parece pertenecer a una literatura bien representada en otras partes del *Calixtino*, como en el sermón *Veneranda dies*⁸ que tendremos ocasión de mencionar alguna vez más, cuando se habla de los riesgos de toda clase que acechan a los peregrinos, unos que diríamos materiales y otros resultado de la maldad y la codicia de los naturales de las regiones atravesadas.

Un detalle importante, desde el punto de vista literario, que merece cierta atención, es el hecho de que en esta primera parte del libro solamente dos capítulos, el 2 y 6, van adscritos en sus epígrafes a Calixto papa. Podríamos quizá encontrar cierta lógica en esta atribución, ya que por razones del tema ambos capítulos tienen no pocas conexiones entre sí, vínculos de orientación y hasta de léxico.

Volviendo todavía la vista una vez más al mentado cap. 6, es de notar que la introducción del concepto de aguas buenas y aguas malas, con su evidente afán de objetividad, permite relacionar este capítulo con el segundo, cuando éste habla de peatones y jinetes y los riesgos peculiares de cada clase al mencionar las jornadas a Compostela. A su vez el cap. 6 nos pone ya en la pista de ciertas gentes que suelen ser más peligrosas para hombres y bestias que las aguas y el cansancio de las largas y desiguales jornadas.

Estos planteamientos y los detalles a que dan lugar bien pueden tenerse por anticipadores y preparativo del célebre cap. 7, que se destina según el epígrafe a describir las gentes con que se encontrará el viajero a lo largo del camino. En realidad, pienso que todo este capítulo tiene como verdadera finalidad la de describir con todo el renzor y encono posibles a los vascones, sus fechorías con los peregrinos, así como su alejamiento total de lo que se consideraba civilización y buenas maneras. La dramatización de este objetivo está bien planteada, porque se inicia el capítulo con una nota brevísima, que sólo busca dejar de lado el camino del Somport, para pasar a la verdadera narración. Se inicia con menciones positivas que llevan des-

⁸ I 17, p. 89 para una enumeración fantástica de pueblos que mandan peregrinos, quizá siguiendo algún repertorio geográfico. Otra enumeración, linchado con las exigencias y problemas del ritmo poético en el poema atribuido a Fulberto de Chartres, en la Vigilia del Apóstol (ed. cit. 114).

9 Pág. 241.

de la Turena hasta las Landas, que dan entrada gradual, por sus problemas ambientales, a la descripción y calificación negativa de los vascones, como personas y como pueblo. De sus cargadas tintas se va pasando con diversos grados de aceptación hasta Galicia, cuya descripción al final del capítulo resulta una especie de equilibrio entre lo altamente positivo y ciertas pequeñas reservas. Se ha construido, pues, enmarcando el tema de los vascones de modo que los contrastes previos y posteriores acrecienten la pintura del tema central.

Quiero notar aún que en este capítulo 7 se presenta resueltamente el camino turonense como el más importante de las rutas prepirenaicas. Tal diseño, de trazos recargados en una sola dirección, da la impresión de deberse casi en exclusiva a un personaje —¿gascón?, ¿de la Saintonge?—, marcado por una especial animadversión hacia los vascones.

Una nueva complicación para el problema de las diversas autorías parciales, ya que sin la menor duda el escritor que firma como Calixto papa parece mostrar un empeño resuelto en reducir sus notas al solo tramo español, con una siempre leve referencia al Somport, y mayor atención y cuidado en lo referente al camino de Roncesvalles.

Estos diferentes comportamientos en los capítulos iniciales ni confirman ni niegan de manera indiscutible la falta de unicidad en su redacción.

La cosa cambia casi completamente con el cap. 8, porque parece más fácil en él descubrir un escritor que a toda costa quiere probar sus conocimientos franceses, sea verdadero o no su origen, y pone énfasis en unas cuantas devociones galas. Por otra parte, sus noticias tanto piadosas como artísticas, y sus tomas de postura en ciertas discusiones en que se enredan diversas regiones ultrapirenaicas, nos hacen pensar en un hombre con buenos conocimientos, casi siempre sesgados.

Veamos en primer lugar cómo suena su epígrafe: «de los cuerpos de santos que descansan en el camino de Santiago, que deben ser visitados por los peregrinos de éste⁹». Me interesa subrayar que se trata

naturalmente del camino de Santiago, que como se dijo al comienzo resultan ser cuatro que se reducen a dos al pasar por el Somport uno, y juntarse los otros tres en Ostabat y cruzar el Pirineo por Roncesvalles, para fundirse en uno solo en Puente la Reina. Es decir, que según la mente del escritor, los cuatro antes descritos son en realidad uno solo en cuanto se transfiere la realidad física a la espiritual.

La organización de la materia que ahora se aborda es en apariencia idéntica a la del cap. 1; pero sólo en apariencia, porque al menos el primero y el último de los itinerarios ofrecen desarrollos especiales, que los alargan de forma notable. Por otra parte, la estructura de las noticias adopta un orden casi uniforme, que apenas si tiene variaciones notables. En lo que difieren unas de otras noticias es en algunas explicaciones que a veces se convierten en verdaderos tratados hagiográficos o simbólicos. El esquema usualmente empleado se podría sintetizar de esta manera: *uisitandum est in* + nombre de la ciudad en que se encuentra el santuario + *sepulchrum/corpus* —o equivalentes—, seguido del nombre y títulos del santo —mártir, confesor, acompañados de ciertas precisiones—, para rematar con la indicación propia de martirologios o santorales, de «su fiesta se celebra tal día de tal mes».

Es, pues, la forma de estos libros litúrgicos la que está en la base de la noticia pertinente, con la diferencia, claro es, de que aquí el fundamento de la ordenación es la secuencia del camino y no la data correspondiente, como en aquellos. Poco añadiríamos a nuestro dominio del tema si cogiéramos de estos datos que el autor es necesariamente un clérigo habituado al uso de dichos libros.

Pero hay más: parece mostrar una inclinación natural por mencionar y celebrar los santuarios servidos por benedictinos.

Si retornamos ahora a la plantilla del capítulo 1, observamos que se sigue en el cap. 8 el mismo orden utilizado en aquél: el primer camino descrito es el que allí recibe el nombre de Saint-Gilles, y girando contra reloj, el segundo es el de Santa María del Puy; el tercero el de Vezelay, y el cuarto, finalmente, es el de Tours.

Otros estudiosos se encargarán a lo largo de las sesiones de esta reunión jacobea de analizar distintos santos y cultos, según se recuerdan en el *Calixtino*. Buscaré, pues, otras líneas.

El autor de este capítulo se muestra obsesionado por apuntar un gran número de santos, que deben ser visitados para obtener su valiosa intervención ante el Señor. Pero se encontraba con una dificultad notable, a saber, que en no pocas ocasiones se ve obligado a desviar y no poco a los peregrinos para ciertas visitas. Se calla el recuerdo de ciertos santos para que no estorben al culto y devoción de otros, generalmente más recientes: recordaré tan solo el caso de san Leonardo, que sitúa en Limoges y no en Noblat, olvidando a San Marcial, patrono verdadero y antiguo del Lemosín.

Cuando menciona los hispanos se ve limitado a Santo Domingo de la Calzada, como constructor de una etapa importante y cómoda del propio camino, y a San Isidoro, inevitable porque el gran templo en que había convertido Fernando I, después de 1063, y su traslación desde Sevilla, la antigua capilla real de San Juan, linda en León con el camino material seguido por los peregrinos. Y tenía que citar a los Santos Facundo y Primitivo, porque además de que eran franceses buena parte de los monjes de su ya entonces muy famoso monasterio, estaba el lugar estrechamente relacionado con la campaña de Carlomagno, como recuerda la noticia de la alameda, aunque no se mencione al emperador. De estos santos con culto inmemorial, se recuerda la fecha de su conmemoración litúrgica, al revés de lo que pasa con los otros dos, cuyo culto quizá ya vigoroso entonces, no pasaba de un culto popular, que todavía no había encontrado la forma canónica que se establecerá unos decenios más tarde de nuestro escrito.

Es decir, nuestro autor se centra en santos franceses, con situaciones diferentes de relación con los caminos. Lo primero que nos sorprende es que para el camino del Sur y para el que llega del Norte la enumeración comienza antes de lo que se había dado como inicio de ellos, quizá sólo punto de confluencia de gentes llegadas de diversas procedencias. Una muestra de este modo de actuar lo te-

nemos en el caso del Puy, sobre el que pasa como sobre ascuas, sólo para anotar que de allí salen «los borgoñones y los teutones».

En el camino del Sur, ya antes de Saint-Gilles, el autor recomienda en Arles la veneración de santos tan distintos como san Trófimo, que las gentes suponían amigo y discípulo del apóstol Pablo; san Cesáreo, conocido predicador y legislador monástico; san Honorato, obispo escritor; y sobre todo los supuestos mártires y confesores que la piedad popular veía en los personajes de época romana enterrados en preciosos sarcófagos en gran cantidad de mausoleos en Aliscamps, sin recordar la presencia supuesta de héroes en tal cementerio. Luego, tras el recuerdo de san Ginés, se aduce el santuario y personalidad de san Saturnino de Toulouse, de culto tan exitoso en las Galias y en Hispania desde el siglo V.

En el camino del Norte, se comienzan las recomendaciones con el *lignum crucis* y el cáliz de san Evurcio, su cuerpo y el cuchillo usado en la Última Cena, todo ello en Orléans.

Este camino resulta especialmente significativo por las distintas menciones que se hacen para provocar visitas. Adquieren especial relieve las aconsejadas respecto a los héroes épicos. No deja de chocar que se recomiende en Blaye la visita de la iglesia de san Román, porque allí puede venerarse el cuerpo de Roldán, al que se dedica unos párrafos similares a los que en algunos casos explican las circunstancias martiriales o personales de ciertos santos en otros lugares. A este respecto hay que añadir que el recuerdo de san Severino en Burdeos es más bien la ocasión de recordar el olifante rolandiano, allí guardado, y de una manera semejante se recuerda la leyenda del peñasco hendido en Roncesvalles. Casi sorprende más aún que en las Landas se aconseje visitar la iglesia de Bélin sólo porque en ella reposan los restos de varios de los héroes del entorno de Carlomagno, pares de Francia. En este caso, ya sin ambages se atribuye a sus sarcófagos el hecho de que exhalan un suavísimo olor, que cura a los que lo perciben, rasgo típico de las narraciones hagiográficas de este tiempo para justificar la santidad de un personaje.

Parece, pues, que buena parte de la redacción funciona en un sentido determinado: en primer lugar, la exaltación de las leyendas épicas que constituyen el nudo de muchas menciones, haciendo juego con lo que representa la primera parte del Pseudo Turpín; en segundo lugar, una especie de lanzamiento de devociones que están iniciándose o asentándose, como puede ser el caso de la cabeza de San Juan Bautista venerada en Angely desde comienzos del siglo XI; o el culto eucarístico, representado aquí por las narraciones puestas en relación con el cáliz de san Evurcio, y que dependen de las discusiones teológicas sobre el papel del sacerdote en el sacrificio. Otro tanto puede pensarse sobre lo que significa la introducción en el texto, de manera bien burda y la tosquedad de su justificación en el caso de la supuesta Vida de San Eutropio de Saintes, que parece surgida al socaire del culto de san Dionisio en París, y al prestigio de que gozaban los textos griegos, y por ende sus traducciones, en aquel tiempo, de lo que hay otros ejemplos en otras partes del *Calixtino*.

Quisiera aún recordar la importancia que cobran dos narraciones diversas, relacionadas con San Gil, del que se llega a decir que debe ser venerado y ensalzado por todos, por su poder milagrero, gracias al que entre otras hazañas, se le atribuye la del perdón del pecado incestuoso de Carlomagno. La descripción meticulosa y exhaustiva de su arca de oro, y de las representaciones que en ella figuran, con sus diversos significados, parecen en algunos momentos de calidad descriptiva superior a la que encontramos en los monumentos santiagueses, tan entusiasta y detallada. Todavía, en fin, podemos y debemos tener en cuenta la fábula de los santos cuyos cuerpos nunca admitieron traslado alguno, a pesar de haberlo intentado incluso las personas más poderosas de la tierra, para comprender mejor esta especie de indecisión y como equiparación que en algunos casos nos sorprenden: así, al hablar de los intentos de traslados, aún parciales, se mencionan en este orden Santiago Zebedeo, san Martín de Tours, san Leonardo y san Gil. Este compendio de los por el autor considerados los más grandes santos nos deja ver de inmediato cuáles son los cultos que se pretende destacar e incluso engrandecer. Los otros santos que se mencionan, incluso a veces con cierto detalle,

no pasan de ser una especie de colchón para asentar firmemente estos cuatro, que forman el núcleo y la médula de toda la narración.

¿Cuáles son las funciones que desempeñan sus noticias y desarrollos retóricos o realistas? No me cabe duda de que tanta literatura encomiástica podría desdibujar la finalidad de toda la descripción. Pues ¿no se trataba de los caminos de Santiago, y de la exaltación del apóstol de Galicia? Algo tiene que haber oculto en todo este tratamiento para que se hagan compatibles y adecuadas entre sí unas y otras devociones.

Si leemos con atención una pieza básica del Libro de Santiago, a saber el celeberrimo sermón *Veneranda dies* (I 17), aprendemos no pocas cosas que tienen que ver con nuestro tema. Allí se mencionan también como altamente representativos diversos cultos, romerías y grandes fiestas en honor de santos, que curiosamente vienen a fin de cuentas a ser los cuatro de que he hecho mención.

O sea, que el autor por todos sus medios busca crear una especie de ambiente en que todos los santos sirven como acólitos del culto de Santiago, contribuyendo con su propio esplendor a hacer más brillante la devoción y el culto del apóstol. Vendría a ser una especie de *gradatio* en cuya cima aparece Santiago, que supera a todos por su cercanía al Señor, como uno de los tres apóstoles preferidos.

He intentado encajar lo mejor posible, en toda la variedad y riqueza del libro V este capítulo 8 sobre los santos que se deben visitar. Pero no sería honrado por mi parte escabullir lo que me parece el verdadero problema de toda esta cuestión: ¿cuál es en definitiva la razón de que se haya incluido, con tanto énfasis y hasta riqueza descriptiva, este capítulo 8 dentro del libro V, y por consiguiente, dentro del *Liber sancti Iacobi*? La mención de tantos santos, algunos objeto de culto intenso y casi universal, no puede operar en detrimento, o al menos en cierto menoscabo, del apóstol Santiago. Todo este añadido, tan rico y variado, sólo puede y debe interpretarse en sentido contrario al que nos produce su lectura. Se busca causar en el lector, y en el peregrino en su caso, un sentimiento de exaltación de Santiago, del que

los restantes santos distribuidos por los caminos que llevan a Compostela no son más que muestras del gran poder jacobeo, que utiliza a todos ellos como escalones en el camino de ascensión espiritual que constituye la peregrinación compostelana.

¿Sería muy atrevido decir que estamos más bien siempre ante «los caminos del Santo»?

SAINT-GILLES Y SU PEREGRINACIÓN EN EL SIGLO XII EN EL CODEX CALIXTINUS

Pierre-Gilles Girault

La peregrinación a Saint-Gilles, en los confines de la Provenza y del Lenguadoc, en el sur de Francia, estuvo durante mucho tiempo infravalorada. Su importancia en la Edad Media tiende a ser progresivamente reevaluada desde hace unos treinta años gracias a una serie de trabajos que tienen en cuenta los itinerarios¹, la historia de la abadía², el desarrollo de la leyenda del ermitaño³, la excepcional difusión del culto de este santo en Francia⁴ y su esplendor en Europa⁵.

Debemos recordar los componentes de esta situación en algunas palabras. El monasterio de Saint-Gilles fue fundado sobre el Ródano, al lado de Nîmes, en unas circunstancias bastante oscuras entre los siglos VI y IX. El descubrimiento del sepulcro de su legendario fundador, el abad Gil (*Aegidius*), parece ser en el año 925, lo que le permite convertirse en un considerable centro de peregrinación⁶. El rey de Francia, Roberto el Piadoso, es uno de los primeros visitantes de renombre en el año 1030, en el transcurso de una visita por los santuarios meridionales del reino⁷. Una *Vita* legendaria, compuesta hacia el año mil, hace del santo un ermitaño alimentado por una cierva, y que luego pasaría a ser el confesor de Carlomagno⁸. Esta *Vita* contribuye a difundir el culto del santo por toda Europa, y al mismo tiempo la peregrinación y el tráfico del puerto vecino enriquecen a la aba-

1 Marcel GIRAULT, *Les chemins de Saint-Gilles: itinéraires de pèlerinage d'hier et aujourd'hui*, Nîmes, Lacour, 1990.

2 En último lugar Eliana MAGNANI, «Réseaux monastiques et réseaux de pouvoir: Saint-Gilles-du-Gard, du Languedoc à la Hongrie, IXe-début XIIIe siècle», *Provence historique*, t. LIV, n.º 215, 1º trim. 2004, p. 3-26.

3 Marcel GIRAULT, *La vie de saint Gilles*, Nîmes, Lacour, 1987 y 2ª ed. aumentada, 1998.

4 Patrick CORBET, «La diffusion du culte de saint Gilles au Moyen Age (Champagne, Lorraine, nord de la Bourgogne)», *Annales de l'Est*, 5ª serie, 32º ano, n.º 1, 1980, p. 3-42.

5 Teresa DUNIN-WASOWICZ, «Saint Gilles et la Pologne aux XIe et XIIe siècles», *Annales du Midi*, t. LXXXII, n.º 97, avril-juin 1970, p. 123-135.

6 Pierre-GILLES GIRAULT, «Observations sur le culte de saint Gilles dans le Midi», *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIIIe-XVº siècle)*, Toulouse: Privat, 2002 (*Cahiers de Fanjeaux*, 37), p. 441.

7 «Helgaldi Floriacensis Vita Roberti Regis, cap. XXX: Sacrae peregrinationes Regis», en *Recueil des Historiens de la France*, t. X, p. 114. R.-H. BAUTIER et G. LABORY, *Édition de la Vie de Robert le Pieux*, Paris, 1965, p. 126.

8 *Vita sancti Aegidii auctore anonymo* [BHL 93], ed. J. Stilling, *Acta Sanctorum*, sept., t. I, Anvers, 1746 y ed. novísima, Paris, V. Palmé, 1868, p. 299-304. Nueva ed. E. C. Jones, *Saint Gilles: essai d'histoire littéraire*, Paris, Champion, 1914, p. 99-111. He propuesto yo mismo una traducción en M. Girault, *La Vie...*, p. 19-34.

9 Sobre el puerto... «Saint-Gilles et le trafic de l'Europe occidentale au XIIe siècle: Les Zones palustres et le littoral méditerranéen de Marseille aux Pyrénées», *Actes du 55^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, et du 30^e congrès de la Fédération historique de Provence (Saint-Gilles 1982)*, 1983, p. 51-71. Sobre la abadía, Ulrich Winzer, *S. Gilles: Studien zum Rechtsstatus und Beziehungsnetz einer Abtei im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung*, München, Fink Vlg., 1988 (Münstersche Mittelalter-Schriften; 59). Sobre las relaciones con Cluny, Amy G. REMENSNYDER, *Remembering kings past: Monastic foundation legends in medieval Southern France*, Ithaca UP, 1995, p. 236-242.

10 Paris, BnF, ms. lat. 11018, ed. Abbé E. Goiffon, *Bullaire de l'abbaye de Saint-Gilles*, Nîmes, 1882. Lo que nos queda del cartulario se puede consultar en Nîmes en los Archives départementales du Gard, series H y G.

11 Esperando la edición traducida y comentada que estamos preparando véase los «*Miracula beati Aegidii*», en *Monumenta Germaniae historica, Scriptores (MGH SS.)*, t. XII, Hanovre, 1856, p. 316-323 (según Wolfenbüttel, HAB, Cod. Helm. 1049) y en *Analecta Bollandiana*, t. IX, 1890, p. 393-422 (según BnF, ms. lat. 13779). P.-A. SINGAL, «Saint-Gilles centre de pèlerinage au XIIe siècle: le témoignage des *Miracula sancti Aegidii*», *Hommage à Robert Saint-Jean*, en *Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, t. XXI, 1993, p. 247-255.

12 Etienne VAN CAUWENBERGH, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen Age*, Louvain, 1922. François-Louis GANSHOF, «Pèlerinages expiatoires flamands à Saint-Gilles pendant le XIVe siècle», *Annales du Midi*, t. LXXVIII, 1966, p. 391-407.

13 Marcel y Pierre-GILLES GIRAULT, *Visages de pèlerins au Moyen Age*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 2001, p. 164-181, 240-246.

14 Marc BOMPAIRE, en Philippe Contamine et alii, *L'économie médiévale*, Paris, 1993 (collection U), p. 262-263.

15 Marcel GOURON, «Saint-Gilles-du-Gard», *Congrès archéologique de France (Montpellier, 1950)*, Paris, 1951, p. 109.

16 P.-G. GIRAULT, «La châsse et les reliques de saint Gilles au Moyen Age: une tension entre corps saint et images?», *Pecia, ressources en médiévistique*, n^o 8/11, *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, 2005.

día, durante un tiempo dependiente de Cluny, entre los años 1066 y 1132⁹.

A falta de archivos del monasterio, de los que no quedan más que algunos restos, entre los que figura una recopilación de bulas pontificales en favor de la abadía¹⁰, la peregrinación es sobre todo conocida por el *Liber miraculorum sancti Aegidii*, compuesto entre los años 1120 y 1160¹¹. En el siglo XIV los archivos judiciales, sobre todo flamencos, documentan las numerosas peregrinaciones penitenciales impuestas a Saint-Gilles¹². Hemos mostrado en otras ocasiones que entre estas fechas la literatura profana y sobre todo la epopeya reservan un destacado lugar a la peregrinación a Saint-Gilles¹³.

Tenemos, por la presencia de los cambistas, un índice del peso económico de la peregrinación y en consecuencia de las codicias que podía suscitar. En Saint-Gilles, los estatutos de los cambistas de la ciudad fechados en el año 1178 «constituyen uno de los más antiguos ejemplos de reglamentación de los oficios del cambio»; mencionan nada menos que 133 nombres repartidos entre 109 oficinas. ¡Para entenderlo, hay que comparar esta cifra con las diez mesas de cambio establecidas en Saint-Quentin en 1180, con las 39 mesas de cambio descritas en Chartres en el siglo XIII o con los 20 cambistas —repartidos únicamente en 4 oficinas— conocidos en Brujas con el apogeo del puerto flamenco¹⁴! Se ha calculado que 130 cambistas podían responder a las necesidades de unos 50.000 peregrinos durante tres días de la peregrinación¹⁵.

Entre las fuentes, hoy en día mejor conocidas, que son testigos de su popularidad, el *Codex Calixtinus* proporciona muchas referencias a Saint-Gilles. No me extenderé aquí sobre el largo pasaje que el capítulo VIII del Libro V del *Codex*, la famosa *Guía del peregrino de Santiago* reserva a los poderes milagrosos de San Gil y sobre todo al relicario donde se conservaban sus reliquias, porque insistiremos más adelante sobre estos aspectos¹⁶. Me pareció más interesante y más apropiado detenerme sobre las referencias a Saint-Gilles que jalonan los sermones del Libro I y que siguen siendo poco conocidas. Estas referencias (creo) pueden aclarar la lectura de la

Guía del peregrino y permiten un acercamiento comparativo de Saint-Gilles con varias peregrinaciones del siglo XII, en el primer rango de los cuales figura, naturalmente, Santiago.

A fin de explorar todos los recursos del *Codex*, he utilizado por supuesto el texto latino de la edición de Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, así como la reciente traducción francesa de Bernard Gicquel, retomando a veces la de Jeanne Vielliard para algunos pasajes de la *Guía del peregrino*¹⁷. Espero mostrar que si el *Codex* es una fuente excepcional, en muchos aspectos por su amplitud y por la elección de los textos que lo componen, se verá que el sitio que reserva a Saint-Gilles no está aislado y que en contrapunto pueden ser citadas otras fuentes, una de ellas es el *Liber miraculorum sancti Aegidii* casi contemporáneo. Esta revisión nos permitirá determinar por un lado la aportación del *Codex* a la historia de la peregrinación y del culto a *San Gil* en el siglo XII, y por otro lado la aportación de las referencias a San Gil para el conocimiento del *Codex*.

I. SAINT-GILLES EN LOS SERMONES DEL LIBRO I

En numerosas ocasiones los sermones atribuidos al papa Calixto en el primer libro del *Codex* enumeran distintos santuarios de peregrinaciones que evocan o bien al santo patrón o bien al lugar de destino. La datación de estos sermones es incierta: seguramente posterior a la reforma litúrgica del año 1080, es anterior a la primera aparición de la recopilación, hacia el año 1145. Es, en primer lugar, en el sermón *Vigiliae Noctis Sacratissimae* donde el predicador fustiga a «ciertos falsos hipócritas demoníacos, ya clérigos, ya laicos» que arrebatan dinero a cambio de «falsas penitencias» a los peregrinos que encuentran «en el camino de Vézelay, o en el de Santiago, o en el de Saint-Gilles, o en el de Roma...¹⁸». El predicador proporciona así una lista de los santuarios más visitados en esta época en Galia y en Occidente, donde destaca la presencia de Saint-Gilles.

Este pasaje es mencionado casi tal cual en el sermón *Veneranda Dies* con la diferencia de que en la lista de los santuarios junto a Vézelay, Compostela, Saint-Gilles, citados en este orden, Jerusalén

17 *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, éd. Klaus Herbers et Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998. Bernard GICQUEL, *La Légende de Compostelle: le livre de saint Jacques*, Paris, Taillandier, 2003. *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, texte latin du XIII^e siècle*, éd. y trad. Jeanne Vielliard, 2^e ed., Mâcon, Protat, 1950. Para la traducción española, A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*, Santiago de Compostela, 1951, reed. 1992.

18 «...qui in itinere Viziliacensi vel Iacobensi vel Egidiano vel Romano peregrinantibus», *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 2, p. 25. B. Gicquel, *op. cit.*, p. 245. A. MORALEJO et al., *op. cit.*, p. 44-45.

19 «...quí in itinere Viziliacensi vel Iacobensi vel Egidiano vel Iherosolimitano peregrinantibus...». *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 17, p. 98. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 371. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 219.

20 Cf. Jacopo CAUCCI VON SAUCKEN, *El sermón Veneranda dies del Liber sancti Jacobi. Sentido y valor del peregrinaje compostelano*, A Coruña, Xunta de Galicia, 2003.

21 «Si beatus Egidius, sive sanctus Willelmus, sive mirabilis Leonardus, Christi confessores, felicitatem terrenam contempserunt...». *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 17, p. 93. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 364. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 209-210.

22 «Custodes qui altaria basilicum sanctorum, Jacobi scilicet, Egidii, Leonardi, Martini Turonis, beate Marie Podii, Petri apostoli Rome observant et mali hospitis socii fraudis sunt». *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 17, p. 97. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 370. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 218.

sustituye a Roma¹⁹. ¿Indica esto una redacción más tardía, testimonio de la rivalidad entre Compostela y Roma como sede apostólica? ¿O más bien refleja la desafección de Roma, como destino de peregrinación, prefiriendo Jerusalén, más asequible desde su conquista en el año 1099? No puedo dar aquí el tema por zanjado.

Este famoso sermón, que se relaciona con las habituales pruebas que encuentran los peregrinos²⁰, propone otras enumeraciones. La primera exalta la pobreza de Cristo y de los apóstoles Pedro y Santiago, y condena en cambio a los peregrinos que viajan con demasiados lujos para dirigirse hacia sus sepulcros. El predicador les añade tres confesores: «Si el bienaventurado San Gil o San Guillermo o el admirable Leonardo, confesores de Cristo, despreciaron la felicidad terrena (...) ¿qué será de los que, con grandes riquezas, sin dar a los necesitados y bebiendo abundantemente, van a visitarlos?²¹» Además de Saint-Gilles, el autor hace alusión a Saint-Guilhem-le-Désert, cerca de Montpellier, y a Saint-Léonard-de-Noblat, en el Limousin.

El predicador enseguida arremete contra aquellos que engañan a los peregrinos. Son, en primer lugar, los guardianes de los santuarios, que se alían con los posaderos para usurpar las ofrendas de los altares: «Los guardias que custodian los altares de las basílicas de Santiago, San Gil, San Leonardo, San Martín de Tours, de Santa María del Puy y de San Pedro en Roma, son también cómplices de las maldades de los mencionados hospederos²²». Hay que destacar que, entre los lugares recriminados, el autor no duda en acusar incluso a los guardianes de Compostela.

Después de los falsos confesores ya citados, el predicador acusa asimismo a los mercaderes que engañan a sus clientes en la compra. Algunos son tan astutos que envían a sus hijos a aprender las estafas en verdaderos centros de formación —ancestros sin duda de nuestras actuales escuelas de negocios—, que parecen parasitar a los más grandes santuarios: «¿Y qué decir de los negociantes far-santes? (...) Los hay quienes procuran que sus siervos aprendan estos ardides, y los envían al Puy, a Saint-Gilles, a Tours, a Piacenza,

a Lucca, a Roma, a Bari y a Barletta, pues en estas ciudades suele haber escuela de toda clase de engaños²³». Encontramos de nuevo en esta lista Saint-Gilles, Tours, Roma, Le Puy; añadiendo nuevas ciudades, sobre todo en Italia: Lucca, San Nicolás de Bari, Piacenza y Barletta, principal puerto de embarque hacia Tierra Santa.

Las acusaciones del predicador terminan con una llamada de atención a todos los que engañan a los peregrinos; robando a sus santos patrones, corren el riesgo de convertir a estos peregrinos en acusadores: «Si no os convertís de vuestros innumerables engaños a los mismos santos, a saber: Santiago, Pedro, Gil, Leonardo, a la misma Madre de Dios, Santa María del Puy; a Santa Magdalena, a San Martín de Tours, a San Juan Bautista de Angély, a San Miguel Marino, a San Bartolomé de Benevento, a San Nicolás de Bari, los tendréis como acusadores delante del Señor, pues habéis explotado a sus peregrinos». Y concluye «¿Qué será entonces de vosotros, a dónde podréis escapar, a quién pediréis auxilio, teniendo a los mayores santos en el día del juicio de acusadores, cuando los debíais de tener como defensores?²⁴»

De nuevo aparecen los santos Santiago, Pedro, Gil, Leonardo, Martín, Magdalena, María, Nicolás. Y a éstos se les suman el precursor Juan Bautista en Angély, el apóstol Bartolomé, y el arcángel Miguel. En su conjunto, son expresamente designados como «los santos más grandes» —*maiores sanctos*— de la Cristiandad.

En total, los dos sermones del Libro I proporcionan seis listas de santos o lugares que fueron objeto de peregrinaciones. Nueve destinos aparecen en varias ocasiones en estas listas, formando una especie de palmarés de las peregrinaciones medievales. Jerusalén y San Nicolás de Bari sólo se citan dos veces, sin duda a causa de la lejanía del primero, teniendo en cuenta el carácter de estas enumeraciones, centrado en Europa y todavía más en Galia. Aparecen tres veces cuatro grandes santuarios de las Galias: Nuestra Señora del Puy, la Magdalena de Vézelay, San Leonardo de Noblat y San Martín de Tours.

23 «Qui ex pueris suis fraudis didascolos efficere curant, aut Podium aut villam sancti Egidii aut Turoni aut Placentiam aut Lucam aut Romam aut Barium aut Barletum illos mittunt». *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 17, p. 99. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 373. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 223.

24 «Verutamen nisi conversi ab innumeris fraudibus vestris fueritis, ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipsam Dei genitricem Mariam Podiensem, Magdalenam, Martinum Turonensem, Johannem Baptistam Angliacensem, Michaellem Marinum, Bartholomeum Boneventinum, Nicholaum Bariensem accusatores coram Deo habebitis, quorum peregrinos defraudastis...». *Codex*, ed. cit., Lib. I, cap. 17, p. 100. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 374. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 223-224.

25 «Post prophetas et apostolos nemo illo inter ceteros sanctos dignior, nemo sanctior, nemo gloriosior, nemo auxilio velocior». *Codex*, ed. cit., Lib. V, cap. 8, p. 242. J. Vielliard, *op. cit.*, p. 38-39. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 610. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 526-527.

Luego, San Pedro de Roma y Santiago en Galicia son citados a la par: aparecen en cinco de las seis enumeraciones. Son mencionados incluso seis veces si se tiene en cuenta que los apóstoles se nombran en dos ocasiones en el párrafo en el que el predicador invita a los peregrinos a tomar su pobreza como ejemplo. Roma, como ya hemos visto, está ausente en la segunda versión de la llamada de atención contra los falsos confesores; con respecto a Compostela, no figura en la lista de ciudades que acogen verdaderas escuelas de estafadores. El predicador se ha mostrado más bien poco preocupado por tratar con consideración a los guardianes de los sepulcros, probablemente no haya querido enfrentarse a la administración de toda la ciudad...

Cabe destacar que el único santuario que se cita seis veces en todas estas enumeraciones es el de Saint-Gilles. No es casual, sino el reflejo del lugar que ocupa el ermitaño provenzal en la devoción de los peregrinos. El orden que ocupa en estas enumeraciones no es menos revelador. Si en el párrafo sobre los falsos confesores Saint-Gilles no aparece más que en el tercer lugar, después de Vézelay y Santiago, pero antes de Roma o Jerusalén, su santuario se menciona en segundo lugar justo después de Santiago, en el palmarés —me permito decir— de los guardianes corruptos, y su ciudad justo después de Le Puy en la lista de las ciudades donde los estafadores prosperan...

San Gil es además el primero de los confesores después de los apóstoles en el párrafo sobre la pobreza de los santos. Ocupa el mismo lugar en la lista desarrollada de los once «santos más grandes» que se convertirán en acusadores de los mercaderes deshonestos. Este tipo de clasificación es exactamente la que propone en el *Codex Calixtinus* el capítulo VIII del Libro V, cuando el autor de la *Guía del peregrino* escribe con respecto a Gil que «después de los profetas y apóstoles, ninguno entre los demás santos más digno, más santo, más glorioso, ni más rápido en el auxilio que él²⁵».

II. OTRAS LISTAS DE PEREGRINACIÓN DEL SIGLO XI AL XIV

De hecho, Saint-Gilles figura bastante a menudo en las listas o enumeraciones de peregrinaciones, asociado a santuarios más conocidos hoy en día. Como sucede con las listas de sermones, no se trata de hacer un censo de los peregrinos que realmente han visitado su sepulcro, evidentemente más numerosos, sino de comprobar que la ciudad forma parte de los destinos frecuentemente mencionados.

La referencia más antigua a Saint-Gilles en una enumeración se encuentra en el itinerario seguido por Roberto el Piadoso, que visita en el año 1030, durante el invierno, varios grandes santuarios de la Galia meridional: San Esteban de Bourges, San Mayeul de Souvigny, Nuestra Señora de Clermont, San Julián de Brioude, Nuestra Señora del Puy y Saint-Gilles, antes de regresar por San Vicente de Castres, San Sernín de Toulouse, Santo Antonino, Santa Fe de Conques y San Geraldo de Aurillac²⁶. La primera parte del itinerario real sigue el «camino de Saint-Gilles» tal y como se describe en el siglo siguiente en la canción del *Charroi de Nîmes*²⁷. Por lo demás, excepto Le Puy, Saint-Gilles y Conques, hay pocos puntos en común con las listas recopiladas un siglo más tarde en los sermones del *Codex*; faltan naturalmente santuarios como San Leonardo de Noblat o Vézelay que se desarrollan después del año 1030.

Poco después, en el año 1046, el arzobispo de Lyon proporciona una segunda enumeración al confirmar la donación realizada por un tal Aschirius en la abadía de Savigny —departamento del Ródano—. Éste cede al monasterio una iglesia situada en Bussy —departamento del Loira— así como las ofrendas hechas «por los peregrinos que van a los santuarios de los santos tanto a Santa María [¿de Le Puy?] y a San Pedro de Roma como a Santiago o a Saint-Gilles²⁸». En el siglo XII, el cartulario de Sauxillanges, abadía de Auvernia, dependiente de Cluny, nos informa que un pleito, sostenido entre el año 1109 y el año 1114, impuso al prior de Chaumont, dependiente de Sauxillanges, que entregara al mayor de los Montravel, señores de Arlanc y de Marsat en Auvernia, una cabal-

26 *Vie de Robert le Pieux par Helgaud de Fleury*, ed. cit., p. 126. M. GIRAULT, *Les chemins...*, p. 94.

27 M. GIRAULT, «L'itinéraire du *Charroi de Nîmes*: Chemin de Saint-Gilles et chemin de Regordane», en *La chanson de geste et le mythe carolingien: mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, Musée archéologique régional, 1982, t. II, p. 1105-1116.

28 «... cum oblationis quas attulerint homines peregrini et romei, pergentes ad loca sanctorum, tam ad beatam Mariam et sanctum Petrum Romae, quam ad sanctum Jacobum et sanctum Aegidium». Cf. Jean Mabillon, *Annales Ordinis sancti Benedicti*, Paris, t. IV, 1707, p. 473, § XCVIII y *Cartulaire de Savigny*, ed. A. Bernard, Paris, 1853 (Coll. de documents inédits sur l'histoire de France), t. I, n° 731, p. 378. Se sigue discutiendo sobre si el primer santuario mencionado se refiere a Sainte-Marie Majeure o más probablemente a Notre-Dame du Puy, según Maurice Valla. «Chemin du Puy et de Saint-Jacques: La *Via Podiensis* en Forez», *Bulletin de la Diana*, t. XXVIII, 1964, n.º 6, p. 176-195, 214-252. El documento se conoce por copias tardías, pero nada permite poner en duda su autenticidad como lo sugiere Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Age*, Paris, PUF, 2000, p. 335-336.

29 Christian E. ROTH, «Jalons pour une étude sur le culte de saint Gilles en Auvergne. regards sur le «grand diocèse» de Clermont», *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, t. XCIII, 1987, n.º 692-693, p. 317. *Cartulaire de Sauxilanges*, ed. H. Doniol, Clermont-Ferrand, 1864 (Société des Sciences, belles-lettres et arts de Clermont-Ferrand), n.º 630, p. 459. M. BOUDET, «Collection inédite de chartes et franchises de Basse-Auvergne, XIIIe-XIVe siècles», *Mémoires de l'Académie de Clermont*, 1914, p. 40-44.

30 Keith V. SINCLAIR, «Les prières du prône de Poitiers. Le témoignage du manuscrit de Stockholm», *Romania*, t. 114, n.º 3-4, 1996, p. 347, n.º 5.

31 R. A. MICHEL, *L'administration royale dans la sénéchaussée de Beaucaire au temps de saint Louis*, Paris, 1910 (*Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes*, IX), p. 196.

32 «Totz Spanhol, Engles, Alaman, et totz romieus de Lihon en amon, visitant sant Jaeme o sant Gile ad caval, paga d. V», ed. Bondurand, «Péages de Tarascón», *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, t. XIII, 1890, p. 150.

33 *Coutumiers de Normandie*, ed. E. J. Tardif, t. I, Paris, 1903, 2ª parte, XLIII, p. 33. Humbert JACOMET, «Pierre Plumé, Gilles Mureau, Jehan Piedefer, chanoines de Chartres, pèlerins de Terre Sainte et de Galice, 1483-1484, 1517-1518», *Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, n.º 48, 1º trim. 1996, p. 19, n. 89.

gadura si llegaba a salir a Roma, a Santiago «o a otras peregrinaciones lejanas» tales como Saint-Gilles en Provenza²⁹.

Asimismo, a principios del siglo XIII, un manuscrito que pertenecía a un sacerdote de la diócesis de Poitiers incluye una oración de la homilía para ser pronunciada durante la misa dirigida a los peregrinos: «Por pelerins. En après faire proiere a Nostre Segnor Jesu Crist por tous ceus et por toutes celles qui sunt es pelerinages d'outremer [ultramar], ou de Rome ou de Saint Jame ou de Saint Gille ou de Nostre Dame de Roquemador ou de Solac ou de Cele ou es autres pelegrinages qui sunt de par le monde...³⁰» Si los últimos destinos son las peregrinaciones regionales, Nuestra Señora de la Fin des Terres en Soulac-sur-Mer —en el departamento de Gironde, y no en Saint-Pierre de Souillac— o Nuestra Señora de Celles-sur-Belle —en el departamento de las Deux-Sèvres—, Saint-Gilles se encuentra a la cabeza, citado después de Jerusalén, Roma y Santiago, y unido a Nuestra Señora de Rocamador cuya frecuentación ha aumentado poderosamente a lo largo del siglo XII.

Cabe destacar también ciertas tarifas de peajes, que varían sus precios en función de la condición de los viajeros —mercaderes o peregrinos—, su modo de transporte o su nacionalidad y que mencionan su destino. Así sucede con el registro de peajes de Tarascón, que data del siglo XIII y se conserva gracias a una copia del siglo XV³¹. Uno de los artículos precisa: «Todos los españoles, ingleses, alemanes y todo peregrino proveniente de Lyon río arriba, que vaya a visitar Santiago o Saint-Gilles, paga 5 dineros³²». Vemos, en este artículo, que por Tarascón pasaban extranjeros camino a Compostela, pero también a Saint-Gilles.

En la misma época, el *Coutumier de Normandie*, cuyo original en latín se tradujo al francés en el siglo XIV, fija los plazos acordados a los peregrinos para llevar a cabo su viaje en caso de peregrinaciones judiciales: «De pelerinage outre mer, an e jor; de pelerinage de Rome, II mois et II jorz; de pelerinage de Saint Jaque, II mois et II jorz; autresi de Saint Gile, I mois e I jor³³». En el año 1283, Felipe de Beaumanoir, en sus célebres *Coutumes de Beauvaisis*, prevé

que el malhechor debería ir en primer lugar a Nuestra Señora de Boulogne, luego a Santiago de Galicia, para a continuación, nueve días después de su regreso, ir a Saint-Gilles de Provenza, y finalmente volver a salir hacia la Tierra Santa³⁴.

En muchos casos, la condena a una peregrinación judicial impone como destinos Santiago y Saint-Gilles. En enero del año 1265, el arzobispo de Rouen, Eudes Rigaud, condena a Thomas le Meunier, un rico burgués de Dieppe que asesinó a otro burgués, a encaminarse a Santiago en Galicia pasando por Saint-Gilles en la Provenza³⁵. En el año 1389, el obispo de Cambrai ordena a un sacerdote, *messire Bauduin*, detenido en su prisión por asesinato, a dirigirse a *Sain Jaquemene*, en *Ghalisce*, y una vez que haya vuelto de *iceli voiage* [de este viaje], marcharse de nuevo y enseguida a *Saint-Gille en Prouvence*³⁶. Por otra parte, sería necesario reservar una rúbrica aparte a las listas de peregrinaciones judiciales impuestas en el siglo XIV, que rara vez omiten «Saint-Gilles de Provence» al lado de Santiago, de Nuestra Señora del Puy o de Nuestra Señora de Rocamador, por ceñirnos a los que se citan con más frecuencia.

Así en el año 1311, Clemente V, para levantar la excomunión en la que había incurrido Guillaume de Nogaret, le impone peregrinar a Nuestra Señora de Vauvert, a Nuestra Señora de Rocamador, a Nuestra Señora del Puy, a Nuestra Señora de Boulogne-sur-Mer, a Nuestra Señora de Chartres, a Saint-Gilles en Provenza, a San Pedro de Montmajour y a Santiago de Compostela³⁷. El 1º de septiembre de 1316, los diputados de Philippe, conde de Poitiers, regente del reino de Francia y los de Robert de Béthune, deciden por un tratado que «mesire Robert son filz ira dedens un an en pelerinage á Saint-Jacques en Galice, à Notre-Dame de Rocamadour, à Notre-Dame de Vauvert, à Saint-Gilles en Provence et à Notre-Dame du Puy» [que su hijo Roberto irá en el año en peregrinación a Santiago de Galicia, a Nuestra Señora de Rocamador, a Nuestra Señora de Vauvert, a Saint-Gilles en Provenza y a Nuestra Señora del Puy]³⁸; diez años después, el 19 de abril de 1326 la ratificación de la *Paix de Arques*, por Charles le Bel, preve que trescientos habitantes de Brujas y de Courtrai irán en peregrinación: cien de ellos

34 Philippe DE BEUMANOIR, *Costumes de Beauvoisis*, ch. XLI, citado en *Histoire littéraire de la France*, t. XX, reimp. Nendeln (Liechtenstein), Kraus, 1971, p. 375. Dice el texto «Que chil qui avoit fet le vilenie iroit à Nostre Dame de Boulogne», después a su regreso, «il mouveroit à aller à Saint Jacques en Galice», luego a Saint-Gilles en *Provenche*, y al final «aler oultre mer».

35 D. PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes...*, p. 224. *Registrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis. Journal des visites pastorales d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen, 1248-1269*, ed. Théodore Bonnin, Rouen, 1852, p. 507-508.

36 H. JACOMET, «Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives», en *Pèlerinages et croisades, Actes du 118^e congrès national des sociétés historiques et scientifiques (Pau, 1993)*, Section d'archéologie et d'histoire de l'art, Paris, CTHS, 1995, p. 157, n.º 287.

37 E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 10. D. Péricard-Méa, *Compostelle et cultes...*, p. 250.

38 F. L. GANSHOF, *art. cit.*, p. 405 y n. 71.

39 E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 85. D. Péricard-Méa, *Compostelle et cultes...*, p. 251, 256.

40 E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 74.

41 Gérard JUGNOT, «Les chemins de pèlerinage dans la France médiévale», en *Flaran* 2 (1980): *L'homme et la route en Europe occidentale au Moyen Age et aux temps modernes*, Auch, 1982, p. 67-68. Georges ESPINAS, *La Vie urbaine de Douai au Moyen Age*, Paris, Picard, 1913, t. IV, p. 580-585, n.º 1392, y 592, n.º 1400.

42 «De Beati Mariae de Bolonia supra mare. De Valleviridi. De Tabulis in Montepessulano. De Serinhao. De Ruppe Amatoris. De Podio. De Carnoto. De Parisius. De Pontifara. De Solacho. De Beatae Mariae Magdalenae in sancto Maximo in Provincia. De S. Aegidii in Provincia. De S. Guillelmi de Deserto. De S. Antonii Viennensis. De S. Martialis. De S. Leonardi dioecesis Lemovincensis. De S. Dionysii. De S. Ludovici in Francia. De S. Vincentii de Castris». Dom Claude DEVIC y Dom Joseph VAISSETE, *Histoire générale de Languedoc*, Paris, J. Vincent, t. III, 1737, Preuves, p. 372. E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 19. Saint-Gilles no figura en la lista reproducida por G. Jugnot, *op. cit.*, p. 66.

43 *Le Dit des Marchéans*, ed. A. de Montaiglon y G. Raynaud, *Recueil général et complet des fabliaux*, Paris, 1872-1890, t. II, p.124-125, n.º XXXVII.

deben dirigirse a Santiago, otros cien a Saint-Gilles en Provenza y los últimos a Nuestra Señora de Rocamador³⁹.

Los mismos destinos son impuestos a los condenados de derecho común. Así, la *Paix de Angleur*, en el año 1312 prevé por ejemplo viajes a Rocamador, a Saint-Gilles, a Santiago de Compostela, a San Nicolás de Bari «en Chipre» (*sic*) en favor del municipio de Liège, en contra de los culpables de golpes *a sanc corant* [con efusión de sangre]⁴⁰. En Douai, los lugares de peregrinación penitenciales impuestos a los habitantes de la ciudad, entre los años 1383 y 1388, innovan más aún con Lausanne, la Santa Lágrima de Vendôme, San Víctor de Marsella, Santa Catalina de Rouen, San Nicolás de Varangeville, pero se mantienen destinos tradicionales como Nuestra Señora del Puy, Saint-Gilles en Provenza y Santiago en Galicia⁴¹.

En el sur de Francia, Saint-Gilles consta solamente entre las numerosas «peregrinaciones menores» previstas en contra de los Albigenses arrepentidos en el *De pratica inquisitionis* de Bernardo Gui, redactado hacia el año 1321⁴², y no dentro de las «peregrinaciones mayores» limitadas a cuatro: los santos apóstoles Pedro y Pablo en Roma, Santiago de Compostela, el bienaventurado Tomás de Canterbury, los Tres Reyes de Colonia. Esta relegación refleja quizás una pérdida de prestigio del santuario provenzal en el siglo XIV; ello ilustra sin duda, más aún, el hecho de que Saint-Gilles no parece un destino suficientemente lejano como para alejar de manera duradera a los partidarios de una herejía meridional.

Es más, la literatura medieval asocia sin lugar a dudas a Saint-Gilles con Santiago para evocar la idea de peregrinación. El *Dit des marchands*, «fabliau» del siglo XIII, afirma que los mercaderes, cuando han acabado sus negocios, *Puis en vont en pelerinage, Ou à saint Jaque ou à saint Gile* [van en peregrinación a Santiago o a Saint-Gilles]⁴³. Semejante asociación reaparece en el siglo XIV en un sainete piadoso, el *Milagro de la Madre del Papa*: para castigarla por su orgullo —se creía igual a la Virgen—, un papa obliga a su madre a ir en peregrinación de santuario en santuario, *ou à saint Jaque ou à saint Gille, touzjours alez de ville en ville, Requerre des*

saints le suffrage [o a Santiago o a Saint-Gilles, vaya siempre de ciudad en ciudad requiriendo de los santos su sufragio]⁴⁴.

Esta equiparación de los santuarios no es una actitud propia de la literatura profana: cuestionando el beneficio espiritual de la peregrinación en su sermón del lunes de Pascua del año 1261, Roberto de Sorbon deplora, desengañado, que el diablo haya ido, incluso él, mil veces a Santiago y a Saint-Gilles, sin evidentemente enmendarse —*hoc facit etiam dyabolus qui millesies fuit ad sanctum Iacobum et ad Sanctum Egidium*—; citando este pasaje, Nicole Bériou se extraña de que el predicador «mencione también a Saint-Gilles que parece, a su modo de ver, gozar de un resplandor comparable al de Santiago⁴⁵».

Está claro que Saint-Gilles aparece entre los siglos XI y XIV junto a Santiago como el típico ejemplo de destino del peregrino medieval. Se encuentra en listas más largas que recuerdan las enumeraciones del seudo-Calixto cuya exactitud está confirmada por la investigación histórica. Las recopilaciones de milagros ocurridos en los santuarios citados en los sermones del Libro I revelan una frecuentación de origen mucho más amplio que la vocación regional de la mayoría de los santuarios. Las enumeraciones calixtinas pueden así ser comparadas con la lista de peregrinaciones de atracción lejana establecida por Pierre-André Sigal que por supuesto incluye a Roma y Santiago, más tarde alcanzadas por Canterbury, y en las Galias por Vézelay, Saint-Gilles, San Leonardo de Noblat y Nuestra Señora de Rocamadour⁴⁶.

III. UN INCIDENTE EN LA ABADÍA

En otro pasaje, el sermón *Veneranda Dies* relata un incidente que no aboga ni mucho menos por la imagen espiritual del santuario de Saint-Gilles, sino que es testigo de su éxito. Merece ser citado:

Han de tener mucho cuidado los peregrinos durante sus jornadas que no haya discordia ni disputa entre ellos. Pues en la venerable iglesia del piadosísimo confesor San Gil vi en

44 *Miracle de la Mère du Pape*, v. 664–668, ed. G. Paris y U. Robert, *Miracles de Notre Dame par personnages*, Paris, 1876 (SATF, 4), t. III, p. 392.

45 Nicole BÉRIOU, «Le pèlerinage de Saint-Jacques vu par les prédicateurs du XIII^e siècle», en *Saint Jacques et la France. Actes du colloque des 18 et 19 janvier 2001 (Paris)*, dir. Adeline Rucquoi, Paris, Cerf, 2003 (Cerf-Histoire), p. 355 (la fecha del sermón debe ser corregida).

46 P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale, XIe–XIIIe siècles*, Paris, Cerf, 1985 (Histoire), p. 198–210. *Id.*, «Reliques, pèlerinage et miracles dans l'Église médiévale (XIe–XIIIe siècle)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXXVI, 1990, n.º 197, p. 199.

47 «Ad Castellum Novum via Petragoricensi». Si la identificación de esa última, como la ciudad de Perigueux, no plantea dudas (Graesse, *Orbis latinus* 2ª ed., Berlin, 1909, da las formas *Petragoricum*, *Petrorogica urbs*), no podemos decir lo mismo para la traducción de Castellum Novum como Châteauneuf propuesta por Gicquel. Véase *infra*.

48 *Codex*, éd. cit., Lib. I, cap. 17, p. 94. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 365. A. MORALEJO *et al.*, *op. cit.*, p. 211.

49 Abbé César NICOLAS, *Une nouvelle Histoire de Saint-Gilles*, Nîmes, Imp. générale, 1912, p. 52. Cf. Philipp Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, Paris, 1885, t. I, p. 782-783, 792-793.

50 André MOISAN, *Le Livre de saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire*, Genève, Slatkine, 1992, p. 42 y p. 57, n.º 96.

51 *Miracula*, MGH SS, XII, p. 320.

una ocasión en cierta noche unos que alborotando disputaban por la silla del santo; los francos se sentaban en el asiento que está junto al sepulcro y los vascones, deseando sentarse en aquel mismo asiento, les atacaban. Y entonces fue, desde luego, tal la refriega con los puños y piedras, que uno de ellos, con una herida grave, cayó al suelo y se murió. Otro, herido en la cabeza, huyó Castelneu, en la vía de Perigueux⁴⁷, y murió allí. Por lo cual han de desterrar de raíz las disputas y embriagueces entre los peregrinos⁴⁸.

Este incidente relatado en el sermón atribuido a Calixto II podría estar relacionado con la estancia del papa en Saint-Gilles en junio del año 1119. De hecho se sabe que después de la muerte en Cluny del papa Gelasio II, «su sucesor Calixto II inaugura su pontificado con una peregrinación y una estancia junto al sepulcro de Saint-Gilles el 18 de junio y los días siguientes. Su bula datada, en Maguelonne, el 28 de junio testimonia su profundo afecto por el monasterio de Saint-Gilles...⁴⁹». El incidente, si realmente ocurrió, pudo ser conocido en Compostela de manera indirecta. De hecho el mismo año se sabe que «Giraldus, enviado por Gelmírez a Roma, se encuentra en Saint-Gilles con dos canónigos que regresan de Jerusalén» y que «en el mismo viaje Giraldus se encuentra con Calixto entre Le Puy y Nîmes⁵⁰». Así Giraldus pudo transmitir al arzobispo de Compostela Diego Gelmírez un relato que había recogido en la abadía o bien de la mismísima boca del papa. Si esta hipótesis es exacta, hay que suponer que el autor del sermón estaba bien informado, quizás fuese un alegado de Calixto II.

Sea como fuera este pasaje proporciona varias indicaciones sobre la vida del santuario. Confirma por ejemplo la práctica de la incubación en Saint-Gilles con ocasión de veladas de oración, corroborado en este sentido por el *Liber miraculorum sancti Aegidii*. Según éste la iglesia permanecía abierta día y noche. Entre otros ejemplos cabe citar al danés Ascot al que nos muestran en la iglesia mientras «imploraba con fervor durante todo el día y toda la noche la intercesión de San Gil» —*per totam diem et noctem sedulus sancti Egidii intercessionem implorabat*—⁵¹. P.-A. Sigal ya subrayó el interés de otro rela-

to que pone en escena al caballero huido del castillo de Saint-Gilles llegando a duras penas a la abadía: «Éste con un gran esfuerzo, a cuatro patas ya que no podía andar de otra manera, a causa del peso de las cadenas entró en la iglesia y pidió ayuda a los peregrinos, una gran mayoría de los cuales velaba rezando» —*Ad peregrinus quorum ibi maxima multitudo excubans orabat ut sibi succurrerent clamavit*—⁵².

En cambio, si tomamos al pie de la letra el relato de Calixto II es el único texto que menciona un asiento sagrado designado a la vez como el púlpito del santo —*sancti cathedra*— y como un asiento situado contra el relicario en el cual los peregrinos pueden sentarse —*Franci in sede que est iusta arcam sedebant, et Wasconi in ea sedere appetentes illos debellabant*—. Parece ser que se trata de una reliquia de contacto, tal vez un trono abacial que pudo haber pertenecido al santo; en todo caso se trata de un asiento situado al lado de las reliquias en el cual los peregrinos se sentaban, apropiándose de esa manera del lugar del santo, del mismo modo que más tarde se les coronaría en Compostela⁵³. En cambio, es más difícil determinar cuál era la circulación de los peregrinos por la iglesia abacial, ya que si el incidente se remonta al año 1119, no podemos tener, en esta fecha, la certeza de cómo estaba dispuesto el santuario, que en aquel entonces estaba en obras, puesto que una inscripción sobre un contrafuerte de la iglesia y los *Miracula Sancti Aegidii* certifican que las obras de la abadía empezaron en el año 1116⁵⁴.

La violencia que muestran francos y gascones para permanecer al lado del «asiento» del santo revela la importancia que los peregrinos otorgan al hecho de estar cerca de las reliquias. Después de Dieter Harmening, P.-A. Sigal y Jean Delumeau observaron que «la proximidad de las reliquias generaba la constitución de una especie de zona sacralizada bajo la forma de una serie de círculos concéntricos, donde la sacralidad de los mismos crecía desde la periferia hacia el centro⁵⁵»; así «cuanto más se acercaba uno a las reliquias más probabilidades se tenía uno, por lógica, obtener una curación⁵⁶».

En lo que concierne al origen de los peregrinos, sin duda hay que entender por *Franci* los habitantes de la *Ile-de-France* o en todo ca-

52 P. A. SIGAL, «Saint-Gilles...», p. 254. *Miracula, Analecta Bollandiana*, IX, §13, p. 397.

53 A no ser que se trate de una roca sagrada. Así, hoy en día, aún se enseña en Bretaña, en Lantic —departamento de Côtes d'Armor—, en la aldea Ville Méron, un menhir llamado La silla de Saint-Gil.

54 Inscripción: «Anno Domini MCXVI hoc templum sancti Aegidii aedificari cepit aprilis feria IIa in octava Pasche». Cf. Robert Favreau, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 13: Gard, Lozère, Vaucluse, Paris, ed. del CNRS, 1988, p. 70. *Miracula, Analecta Bollandiana*, IX, § 19, p. 403.

55 P. A. SIGAL, *L'homme...*, p. 61.

56 Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 229.

57 El camino de Saint-Gilles que cogen los peregrinos que vienen de Francia es llamado Chemin François, Chemin de Francesz, Lo Chami Franses, Iter Gallieum en varias ocasiones entre Clermont-Ferrand y Brioude.

58 P. A. SIGAL, «Saint-Gilles...», p. 254. *Miracula, Analecta Bollandiana*, IX, loc. cit.

59 M. GIRAULT, *Les chemins...*, p. 193-247. Es el itinerario que sigue en 1169 el obispo de Londres Gilbert para ir a Roma vía Milán: «Per viam multo longiorem et difficiliorem iter arripuit, transitum habens par Rupem Amatoris, per Sanctum Willelmum, per Montem Pessulanum, per Sanctum Egidiuym, et post transcensio Alpinus veniens ad Sanctum Ambrosium». Cf. Edmond Albe, *Les Miracles de Notre-Dame de Roc-Arnaudour*, París, Champion, 1907, p. 53.

60 M. GIRAULT, *Les chemins...*, p. 236.

so del reino de Francia⁵⁷; en cuanto a los gascones, vienen por supuesto del suroeste. Estos orígenes coinciden con los mencionados en el *Liber miraculorum*. Dentro de los treinta relatos que lo componen, diez de los beneficiarios de los milagros son originarios de provincias de Francia (Auvernia §19; Borgoña §5; Bretaña §17; Lengüadoc §19 y §29; Provenza §13; Quercy §28), a los que hay que añadir treinta habitantes del Poitou beneficiarios de un milagro colectivo (§39). Tan sólo un beneficiario de uno de los milagros proviene de Ile-de-France (§20) y otro de Bigorre (§10), provincia a la que podría referirse con la apelación *Wasconi* el predicador⁵⁸.

Es difícil precisar si el herido que huyó «por el camino de Périgueux» es uno de los francos, tal vez de las provincias del Oeste, o uno de los gascones. El itinerario que él sigue hacia Périgueux corresponde sin embargo a una ruta bien conocida que los peregrinos tomaban en ambos sentidos entre Saint-Gilles y Rocamadour, pasando por Saint-Guilhem-le Désert y Montpellier⁵⁹. El lugar de su muerte es más incierto. Bernard Gicquel ha traducido *Castelum Novum* por *Châteauneuf*. ¿Se trata de Châteauneuf —departamento de Haute-Vienne— al norte de Limoges o del burgo homónimo situado en la Vendée no muy lejos de Noirmoutier? No obstante, se puede dudar que un hombre herido haya podido recorrer más de 700 kilómetros. La forma latina del nombre podría designar también una aldea llamada Castelnau —«Castelneu» en la traducción española citada—, quizás Castelnau-Pegayrols —departamento del Aveyron—, situada no muy lejos del camino que une Millau y Rodez, cerca de Saint-Bauzely. Sin embargo, si el peregrino herido tenía sus fuerzas gravemente mermadas se detuvo más bien en Castelnau-le-Lez, cerca de Montpellier, a unos escasos cincuenta kilómetros de Saint-Gilles. El paso de los peregrinos por este mismo lugar está comprobado por la mención *publica via que peregrinorum caminus vocatur*, que designa en el año 1132 al puente de Castelnau⁶⁰. Estas observaciones confirman en todo caso un conocimiento directo por parte del autor del sermón del evento y de los caminos que llevan a Saint-Gilles.

IV. LA GUÍA DEL PEREGRINO

Proporciona naturalmente otro testimonio sobre las rutas del siglo XII el Libro V del *Codex*, comúnmente llamado *Guía del peregrino*. El famoso prólogo que describe las cuatro vías que según el autor conducen a Compostela es lo suficientemente conocido como para que no tenga que recordarlo aquí; encabezando el capítulo VIII el autor reitera: «En primer lugar, pues, se ha de visitar en Arlés por los que se dirigen a Santiago por el camino de Saint-Gilles, el cuerpo de San Trófimo...⁶¹»

Estos dos pasajes y el largo capítulo dedicado a Saint-Gilles que jalona la descripción de la *vía Tolosana*⁶² están en el origen de todas las referencias que en la historiografía contemporánea ven en Saint-Gilles una simple etapa hacia Santiago, o mejor aún, un punto de partida.

Sin embargo, Gérard Jugnot señaló antaño, acerca de los itinerarios conservados o acerca del trayecto conocido por algunos peregrinos a Santiago, que «ninguno de los itinerarios citados empieza en Arlés» y añade «ninguno pasa por Saint-Gilles-du-Gard⁶³». Sin duda es excesivo, pero es cierto que pocos peregrinos de Santiago están atestiguados en Saint-Gilles. Los dos ejemplos más antiguos son los casos de peregrinos alemanes: hacia el año 1077, el abad de Fulda Ruthard de Hersfeld se dirige en peregrinación a Compostela y de regreso visita Saint-Gilles donde trae de vuelta reliquias depositadas en el altar de la iglesia de San Miguel de Fulda; un siglo más tarde, en el año 1170, el obispo de Minden —a orillas del río Weser—, Anno von Blankenburg, hace una etapa en Saint-Gilles antes de seguir su camino hacia Santiago⁶⁴.

En Francia, como ya hemos visto, en el año 1265, el arzobispo de Rouen, Eudes Rigaud, condenó a Thomas le Meunier —de Dieppe— a ir a Santiago pasando por Saint-Gilles, pero finalmente, «la sentencia es aliviada debido al hecho de que puede enviar a dos peregrinos en su lugar⁶⁵». En la literatura la novela de *Robert le Diable* no precisa el itinerario que sigue el hijo del duque de Normandía, pero éste parece ir directamente desde Provenza hasta Galicia: «Roberto se fue, él que había entregado su corazón a Dios, no se de-

61 *Codex*, ed. cit., Lib. V, cap. I y VIII, p. 235, 241. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 597 y 609. J. VIELLIARD, *op. cit.*, p. 3, 35. A. Moralejo *et al.*, *op. cit.*, p. 524.

62 *Codex*, ed. cit., Lib. V, p. 242-243. B. GICQUEL, *op. cit.*, p. 610-612. J. VIELLIARD, *op. cit.*, p. 37-49.

63 G. JUGNOT, *op. cit.*, p. 65.

64 Josef LEINWEBER, *Das Hochstift Fulda vor der Reformation*, Fulda, Parzeller, 1972 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda; 22), p. 137, 138 n. 18 y p. 147 n. 94. Kurt KÖSTER, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen: S. Leonard, Rocamadour, S. Gilles, Santiago de Compostela*, Neumünster, Wachholtz Vlg., 1983 (Ausgraben in Schleswig. Berichte und Studien; 2), p. 93.

65 D. PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes...*, p. 224.

66 *Robert le Diable, roman du XIIIe siècle*, ed. y trad. Alexandre Micha, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 32.

67 Paris, Archives nationales, JJ 76 fol. 162 n.º 271. D. PÉRICARD-MÉA, *Pèlerins et sanctuaires...*, p. 3.

68 Lille, Arch. dép. du Nord, B 1145/18 4771. Citado por D. PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes...*, p. 230.

69 J. CHARLES-ROUX, *Souvenirs du passé: Saint-Gilles, sa légende, son abbaye, ses coutumes*, Paris, A. Lemerre, 1910, p. 258.

70 Es cierto que la crónica de los abades de Figeac no es anterior al siglo XII. Cf. M. GIRAULT, *Les chemins...*, p. 196. *Historia monasterii Figiacensis*, ed. Etienne Baluze, *Tutelensis miscellanea*, t. IV, Lucae, 1764, p. 2.

71 H. JACOMET, «Pèlerinage et culte...», p. 137.

72 Jean-Pierre PERROT, «Le sens de l'errance dans la plus ancienne version française de la Vie de saint Julien l'Hospitalier», en *Sénéfiance*, n.º 2, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1976, p. 475-488.

tuvo, ya fuera en un castillo, en un pueblo, en una ciudad, antes de estar en Saint-Gilles y luego en Santiago el sabio⁶⁶».

Como se ha dicho con anterioridad, se trata de condenas judiciales que asocian en la mayoría de los casos Santiago a Saint-Gilles. Así el burgués de Bourges Phélipot Pelourde obtiene la remisión de un asesinato cometido en el año 1307, por unas cartas confirmadas entre los años 1320 y 1347, que le comprometen a efectuar en el plazo de un año las peregrinaciones a Santiago a Rocamador y a Saint-Gilles⁶⁷. Asimismo en 1383, Felipe el Atrevido, duque de Borgoña, ofrece remisión a Tassard de la Plache, originario de Douai, que había sido condenado a cumplir peregrinación a «Santiago en Galicia y a Saint-Gilles en Provenza»; pero otro no se libra del cumplimiento de estas dos peregrinaciones⁶⁸. No obstante, no por ello se menciona Saint-Gilles como una etapa; antes, al contrario, como ya hemos visto en las *Coutumes de Beauvaisis* o en el caso del obispo de Cambrai en el año 1389, las peregrinaciones deben cumplirse sucesivamente y el penitente ha de regresar de la primera peregrinación hasta su domicilio antes de volver a partir poco después hacia un segundo destino. De hecho las costumbres de la ciudad de Saint-Gilles, cuyo artículo 11 protege los derechos de los peregrinos, no mencionan más que a los peregrinos con destino a Saint-Gilles y Roma, lo que prueba, a mi modo de ver, la insignificancia del tránsito hacia Santiago⁶⁹.

Y, en efecto, si Saint-Gilles ha constituido una etapa, es esencialmente como puerto de embarque hacia Roma y Tierra Santa. Así el primer peregrino conocido, el abad Adacius de Figeac, habría muerto en el año 988 en Saint-Gilles cuando se dirigía a Roma⁷⁰... En el siglo XII Geoffroy III Grisegonelle (1100-1139), conde de Vendôme, sale en peregrinación a Santiago en el año 1124, pero no es sino en el año 1139, de vuelta de la Tierra Santa, cuando desembarca en Saint-Gilles, donde la muerte lo sorprende⁷¹. Ocurre lo mismo en la literatura: San Julián sirve durante siete años en el hospital de Jerusalén y si, para irse en peregrinación a Santiago, permanece dos meses en Saint-Gilles es porque es en el puerto de esta ciudad donde desembarcó de Tierra Santa⁷².

Es únicamente en los siglos XV y XVI cuando viajeros que van de camino a Compostela hacen un alto en Saint-Gilles; pero más que peregrinos, se trata de curiosos que visitan Europa: es el caso de Jerónimo Münzer, originario de Nuremberg en el año 1494, o del veneciano Bartolomeo Fontana, que pasa por Saint-Gilles en el año 1538 de camino a Compostela⁷³.

V. CONCLUSIONES

Hemos comprobado que el *Codex Calixtinus* proporciona diversas y valiosas aportaciones sobre la peregrinación a Saint-Gilles. En el Libro I, el relato de una reyerta en el sermón *Veneranda Dies* confirma ciertos itinerarios, el origen geográfico de los peregrinos, cuando no ritos conocidos por otras fuentes como la velada; nos permite conocer otros rituales como el hecho de sentarse en el asiento del santo. De manera más general las referencias a Saint-Gilles confirman el lugar que ocupa dentro de los grandes santuarios de la Galia y sin duda de Occidente, incluidos los incidentes que podía conllevar tal afluencia de gentes.

A la luz de esta constatación, el Libro V del *Codex*, más allá de la fascinante descripción del relicario o de la apología del santo en el capítulo VIII, viene a confirmar aún más la importancia del santuario. El hecho de que la *Guía del Peregrino* le haya dedicado a Saint-Gilles un capítulo más largo que a cualquier otro —con excepción evidentemente de Compostela— ha sorprendido a más de uno. De hecho, en el texto latino de la edición Vielliard, los bienaventurados Tiberio, Modeste y Florencio, cuyos cuerpos descansan en Saint-Thibéry —departamento del Hérault— no tienen derecho más que a cuatro líneas, la iglesia de San Sernín de Toulouse ocupa diez líneas, Santa Fe de Conques diecisiete, mientras que San Leonardo en Limousin se merece sesenta. En cuanto a Saint-Gilles las 132 líneas que le son dedicadas sitúan a su abadía en el primer puesto de los santuarios franceses citados. Algunos historiadores han querido ver en ello la prueba de que el redactor era originario de ese santuario. Pero es una hipótesis infundada. Es más sencillo suponer que el autor ha reservado a Saint-Gilles un lugar al prorrata del que era el suyo en el proceso y en la espiritualidad de los peregrinos a mediados del siglo XII.

73 E. DESPREZ, «Jérôme Münzer et son voyage dans le Midi de la France», *Annales du Midi*, 1936, p. 70-72. J. CORSINI, «Un pèlerinage italien à Saint-Jacques de Compostelle», *Les chemins de Saint-Jacques et la culture européenne*, en *Campus stellae*, n.º 1, Paris, Klincksieck, 1991, p. 102-105.

74 M. y P.-G. GIRAULT, *op. cit.*, p. 376.

Así las referencias a Saint-Gilles en el *Codex Calixtinus*, tanto en los sermones del Libro I como en la *Guía del peregrino*, confirman su lugar eminente dentro de los grandes santuarios de peregrinación. No es un testimonio aislado: hemos observado la misma tendencia en los poemas épicos y en la literatura profana de la Edad Media, lo que nos permite «devolver a esta pequeña ciudad del Ródano su puesto como primer santuario de peregrinación de la Francia románica⁷⁴».

A su vez, las referencias a Saint-Gilles en el *Codex* vienen también a esclarecer de manera parcial pero no insignificante la génesis del *Liber sancti Jacobi*. Llama la atención la coincidencia entre, por un lado los santuarios de peregrinación citados en los sermones, y por otro lado las etapas o los cuerpos santos que se aconseja visitar en la *Guía*. En efecto, encontramos en el resumen de los itinerarios encabezando la *Guía del peregrino* la mayor parte de los objetivos de peregrinaciones citados en el Libro I del *Codex*: Saint-Gilles, San Leonardo de Noblat, Tours, Vézelay, Le Puy, San Juan de Angély... Me atrevo a sacar dos conclusiones.

En primer lugar, la localización de estos santuarios, situados sobre todo en Francia, y de manera menos frecuente en Italia, o la alusión a los «falsos confesores» que acechan en los caminos de las Galias, parece confortar la hipótesis si no del origen francés del *Codex* —sabemos ahora que ha podido ser escrito en Compostela— al menos de la composición de varios de sus elementos en un medio francés próximo al papado. Eso me parece cierto al menos en lo que respecta a los dos sermones mencionados y a los pasajes descriptivos del Libro V, cuyo autor, si es el mismo, bien se podría encontrar en el entorno del papa Calixto II, al que habría podido acompañar a Saint-Gilles en el año 1119. ¿No se trataría del misterioso *Aymericus cancellarius*, canciller citado con Calixto como autor de la descripción de Compostela que da forma al Capítulo IX del Libro V? ¿Sería Aymery Picaud? ¿Habría que ver en ello uno o varios autores? Dejo en manos más expertas la labor de confrontar estas sugerencias con otras fuentes y con análisis más precisos de los textos del *Liber sancti Jacobi*.

En mi opinión, la aportación más decisiva de las referencias a Saint-Gilles en el *Codex Calixtinus* no concierne su composición, sino más bien su recepción y la manera en la cual la *Guía del Peregrino* debe ser entendida. Se me disculpará que desarrolle aquí lo que ya he sugerido en otra parte. Me parece que una de las lecturas hecha a veces de la *Guía del Peregrino* resulta de una interpretación discutible del texto, y en particular no creo que el texto mencione varios santuarios franceses con motivo de asegurar su promoción. ¿De hecho, cómo pensar que el autor de la *Guía* proponga itinerarios trazados desde cuatro grandes santuarios franceses —Tours, Le Puy, Vézelay y Saint-Gilles— para incitar a los peregrinos a detenerse allí? Al contrario, el hecho de que los santuarios que la *Guía* asigna como puntos de partida y de paso a las cuatro famosas rutas, como ya he dicho, sean los mismos que los principales centros de peregrinación enumerados en los sermones del Libro I, confirma, al contrario, que estos lugares constituían para ella lo que agentes comerciales llamarían hoy las «carteras de clientes», de las cuales convenía captar los flujos.

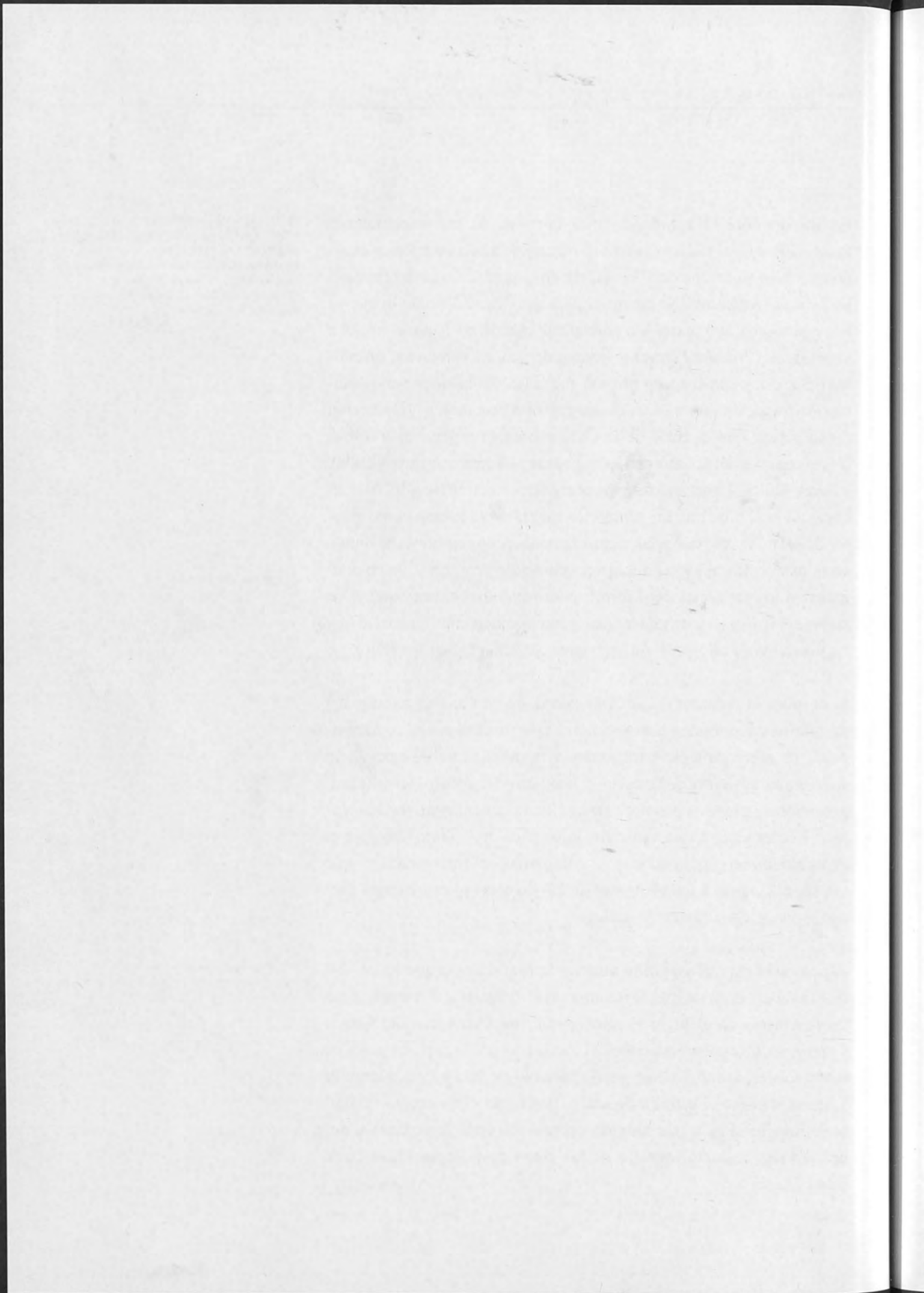
Si después el redactor de la *Guía* «no duda en reclutar a todos los santuarios encontrados por sus cuatro vías tras los pasos de Santiago⁷⁵», es efectivamente para atraer a la muchedumbre que ya se apresuraba allí y drenarla hacia el sepulcro del apóstol, cuya peregrinación se propone promover más allá de la península ibérica. Joseph Bédier ya lo había visto: los itinerarios de la *Guía* son para él «combinaciones geográficas... calculadas e interesadas», que «tienden a captar a los visitantes de las diversas iglesias» para drenarlos hacia el «finisterre» gallego⁷⁶.

Espero así haber conseguido mostrar la importancia que Saint-Gilles tiene en el principal texto medieval relativo a Santiago. Esta presencia revela el lugar eminente que los redactores del *Codex Calixtinus* otorgaban entonces al santuario provenzal. El caso de Saint-Gilles, aunque no se puede generalizar, me parece ejemplar y muestra cómo el estudio de santuarios hasta el momento un tanto infravalorados, y que ha sido promovido en este coloquio, podrá renovar la historiografía de las rutas de peregrinación en la Edad Media⁷⁷.

75 H. JACOMET, «Compostelle au XIIe et au XXe siècles: du mythe à l'utopie?», *Revue d'Auvergne*, n.º 531, 1993, p. 64.

76 Joseph BÉDIER, *Les Légendes épiques*, Paris, Champion, 1929, t. III, p. 94.

77 Muchas gracias a Adeline Rucquoi por su ayuda con la traducción.



SAN DIONISIO, SANTIAGO Y EL PSEUDO-TURPÍN*

Rolf Grosse

Si en el libro 5º del *Liber Sancti Jacobi* buscamos a San Dionisio nos llevamos una decepción. Aparece como autor de la *Vita* de San Eutropio de Saintes¹, pero en vano se busca una indicación de sus reliquias, de su sepulcro o de la abadía que le fue consagrada. El lugar de culto de Dionisio no se encuentra en el punto de mira de la guía peregrina, que describe las cuatro rutas francesas sólo a partir de Saint-Gilles, Le Puy, Vézelay y Tours. Pero sabemos de otras fuentes que Saint-Denis contaba entre los lugares donde se paraba de camino a Santiago. Así, por ejemplo, descubrimos este sitio en el librito de Hermann König von Vach del año 1495, que sin embargo le dedica solamente unas pocas palabras y no lo considera digno de una descripción más detallada². Esto puede sorprender, dado que aun en las postrimerías de la Edad Media la abadía ocupaba un lugar destacado en la iglesia francesa. El monasterio no sólo era la necrópolis renombrada de los soberanos franceses, sino que entre 1491 y 1610 poseyó también el derecho de consagrar a la reina en su iglesia³.

Esto quiere decir que Saint-Denis era bastante más que una simple etapa en el camino a Santiago. Los autores del *Liber sancti Jacobi* tenían conocimiento de esto y aunque en el libro 5º omiten el santuario, a cambio le prestan suficiente atención en el libro 4º, el llamado Pseudo-Turpín. Las prerrogativas que se concedieron a Compostela por un lado y a Saint-Denis por el otro⁴ son motivo suficiente para tratar a San Dionisio y a su lugar de culto, situado en la Île-de-France. Por lo tanto, ofreceremos primero una vista de con-

* Agradezco a Ursula VONES-LIEBENSTEIN (Colonia) la revisión del texto español.

1 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. Klaus HERBERS / Manuel SANTOS NOIA, Santiago de Compostela, 1998, libro V, capítulo 8, p. 246 y ss.: «Via Sancti Jacobi in urbe Sanctonensium, beati Eutropii episcopi et martiris corpus digne peregrinantibus visitandum est. Sanctissimam cuius passionem beatus Dionisius, consocius eius ac Parisiorum presul, litteris grecis scripsit et parentibus suis in Grecia qui iam in Christo credebant, per manum beati Clementis pape misit».

2 «Die walfart und straß zu sant Jacob des Hermann König von Vach. Der 'klassische' deutsche Pilgerführer», en Klaus HERBERS/Robert PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans 'Ende der Welt'*, Munich, 1996, p. 208, línea 608 y ss.: «Nun paß gut auf, was ich dir sage: / Du sollst zwei Meilen von Paryß nach Sankt dionysius gehen», / «Pon atención a lo que te voy a decir: / Has de caminar dos millas de Paris a San Dionisio».

3 En lo referente al papel de Saint-Denis como sepulcro de los reyes franceses véase Karl HEINRICH KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog* (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), Munich, 1971, p. 171-189. Alain Erlande-Brandenburg, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle* (Bibliothèque de la Société française d'archéologie 7), Paris-Ginebra, 1975, p. 68-86, 101-103, 189-191 así como Colette BEAUNE, *Les sanctuaires royaux. De Saint-Denis à Saint-Michel et Saint-Léonard*, en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, tomo 2: «La nation», Paris, 1986, p. 58-70; Percy ERNST SCHRAMM trata el tema de la coronación de las reinas, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates*, 2 tomos, Darmstadt, 1960, tomo 1, p. 141, tomo 2, p. 92.

4 *Liber Sancti Jacobi* (como nota 1), libro IV, capítulo 19 (Compostela), 30 (Saint-Denis), p. 214

y ss., 223. La literatura referente al Pseudo-Turpin es muy amplia; para una idea general véase Pascale BOURGAIN, «Pseudo-Turpin», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 7, Munich, 1995, columna 310; Gillette TYL-LABORY, «Chronique du Pseudo-Turpin», en *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Âge*, 2ª ed., París, 1992, columna 292-295. Recientemente han aparecido los dos tomos editados por Klaus HERBERS: *Jakobus und Karl der Große. Von Einhard's Karls vita zum Pseudo-Turpin* (Jakobus-Studien 14), Tübingen, 2003 y *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, 2003.

5 La mejor visión generalizada en referencia a San Dionisio y a su leyenda la ofrece Alexander PATSCHOVSKY, «Dionysius von Paris, I. Hagiographie und geschichtliche Bedeutung», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 3, Munich-Zürich, 1986, columna 1077 y ss. Véase también Michaël WYSS (ed.), *Atlas historique de Saint-Denis. Des origines au VIII^e siècle* (Documents d'archéologie française 59), París, 1996, p. 19-24, así como, en un cuadro más amplio, Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France* (Bibliothèque des Histoirs), París, 1985, p. 83-125.

6 *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, libro I, capítulo 30, ed. Bruno Krusch / Wilhelm Levison, en *MGH Scriptores rerum Merovingicarum*, tomo 1/1, 2ª ed., Hannover, 1951, p. 22 y ss.

7 Véase WYSS, *Atlas* (como en nota 5), p. 28-78. Véase también Josef SEMMLER, «Saint-Denis: Von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur königlichen Benediktinerabtei», en Hartmut Atsma (ed.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, tomo 2 (Beihefte der Francia 16/2), Sigmaringen, 1989, p. 76 y ss.

8 Se expresan dudas por parte de WYSS, *Atlas* (como en nota 5), p. 112 y recientemente de Françoise VALLET / Patrick PÉRIN, «La nécropole mérovingienne de la basilique de Saint-Denis», en *Les Dossiers d'Archéologie* 297 (Octubre 2004), p. 23: «C'est ainsi qu'il n'a pas été permis de vérifier si la 'grande fosse' reconnue par Formigé a pu effectivement correspondre à l'emplacement de la tombe primitive de saint Denis (et de ses compagnons?), et si le grand sarcophage rectangulaire qui la recouvrait a bien correspondu à la translation des restes du martyr lors de l'édification du mausolée».

9 *Martyrologium Hieronymianum*, en *Acta Sanctorum Nov. II/1*, Bruselas, 1894, p. [130].

10 Véase Martin HEINZELMANN / Joseph-Claude POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques* (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, IV^e section. Sciences historiques et philologiques 329), París-Ginebra, 1986, p. 134-137.

11 WYSS, *Atlas* (como en nota 5), p. 30-32.

junto de la veneración del santo y del rango del monasterio. En la segunda parte de nuestra contribución estableceremos la comparación con Compostela y entraremos en detalles sobre el Pseudo-Turpin.

Hermann König menciona a Saint-Denis en relación directa con París. Los dos lugares no sólo son limitrofes, sino que también están unidos por lazos históricos, ya que a San Dionisio se le considera primer obispo de París⁵. Nos cuenta Gregorio de Tours que durante la persecución de los cristianos por parte del emperador Decius, o sea a mediados del siglo III, Dionisio y otros seis obispos fueron enviados a Galia y que, siendo él obispo de París, sufrió el martirio por decapitación⁶. Una primera *Passio*, que según la palabra inicial de su prólogo se denomina *Gloriosae* (BHL 2171), procede tal vez del principio del siglo VI (o ahora del VIII). En ella leemos que Dionisio fue ejecutado en París y que una mujer pía, llamada Catulla, se pudo hacer con sus restos mortales, sepultándolos a seis millas de París y erigiendo un mausoleo encima de la tumba. De hecho hay hallazgos arqueológicos que confirman que la actual basílica y los edificios anteriores están situado sobre una necrópolis de la Antigüedad Tardía, y allí existen restos de mampostería que quizá provengan del mausoleo de Catulla⁷. La datación exacta no parece posible, pero el mausoleo presumiblemente fue erigido después del Edicto de tolerancia de Milán, que fue promulgado en 313. Se supone que hubo una veneración local que mantuvo la memoria del sepulcro. Hoy se cree que éste puede haberse ubicado en el ábside merovingio, sin embargo no hay certeza absoluta al respecto⁸.

La *Passio Gloriosae* nos informa, además, de que el santo recibió su encargo misionero del papa Clemente y que había llegado a París en compañía de Rusticó y Eleuterio, noticia que también encontramos en el *Martyrologium Hieronymianum* de finales del siglo VI⁹. Hay datos que nos indican que el autor de la *Vita sanctae Genovefae* (BHL 3335) estaba familiarizado con la *Passio*¹⁰. Redactada en 520, en ella se relata que Genoveva, por veneración al santo, había ordenado construir una basílica encima de la tumba. También en este caso son las excavaciones arqueológicas las que confirman el testimonio de la *Vita*¹¹. La veneración del santo, manifestada por Genoveva, dio un enorme auge al culto. Eran cada vez más nobles francos, incluso familiares de

la casa real merovingia, los que buscaban su última morada cerca de su tumba, y en el año 639, con el sepelio de Dagoberto I, se dio el primer entierro de un rey en la iglesia. Saint-Denis se convirtió en «pan-teón de los reyes», aunque de entrada tenía que competir con otras necrópolis, como por ejemplo Sainte-Geneviève en París¹². A mediados del VII la reina Batilde dispuso que la comunidad religiosa de la basílica se adscribiese a una regla monástica —muy probablemente la regla mixta de S. Benito y S. Colomán—, de manera que a partir de entonces podemos hablar de Saint-Denis como monasterio¹³.

La segunda *Passio, Post beatam et gloriosam* (BHL 2178), probablemente se escribió en tiempos del abad Fulrado (750–784) y en ella se amplía la leyenda. Ahora al santo se le identifica con el discípulo de San Pablo, Dionisio Areopagita, oriundo de Atenas y mencionado en los Hechos de los Apóstoles. Se dice que el papa Clemente, (presuntamente) sucesor directo de Pedro, lo había hecho obispo y le confió la misión *in partibus occidentis* y que al dirigirse al occidente había parado en Arles enviando a dos de sus discípulos a predicar: Saturnino a Aquitania, Marcial a España. Leemos además que a finales del siglo I, bajo el emperador Domitian, murió mártir siendo ejecutado en una colina cerca de París y que acto seguido cogió su propia cabeza cortada encaminándose con ella hacia su posterior sepulcro. Con esto se introduce el tema de los cefaloforos a la leyenda. La identificación con Dionisio Areopagita establece el vínculo con San Pablo y con los apóstoles. Un paso más allá da el abad Hilduino cuando antes de 840 redacta a petición del emperador Luis el Pío la tercera *Passio, Post beatam ac salutiferam* (BHL 2175). Él tiene al patrón de su monasterio no sólo por el discípulo de San Pablo, Dionisio Areopagita, que antes de su labor en Galia había sido obispo de Atenas, sino que ve en él también el autor (anónimo) del *Corpus Dionysiacum* neoplatónico de finales del siglo V y sostiene que el papa Clemente le había encargado la labor misionera en toda Galia. La obra de Hilduino alcanzó validez canónica. De ahí en adelante la veneración de San Dionisio abarcaba a tres personas: el primer obispo de París, el discípulo del Apóstol Pablo y el autor de los escritos pseudo-dionisianos. A través de su labor no sólo coloca a la iglesia de París, sino de toda la Galia, en la tradición apostólica. El santo y su monasterio podían ahora aspi-

12 Véase SEMMLER, «Saint-Denis» (como en nota 7), p. 80–83.

13 «Vita sanctae Balthildis», capítulo 9, ed. Bruno Krusch, en *MGH Scriptores rerum Merovingicarum*, tomo II, Hannover, 1888, p. 493 y ss.; véase SEMMLER, «Saint-Denis» (como en nota 7), p. 85, 103–105.

14 Véase Matthias ZENDER, «Die Verehrung des Hl. Dionysius von Paris in Kirche und Volk», en Georg Droge / Peter Schöller / Rudolf Schützeichel / Matthias Zender (eds.), *Landschaft und Geschichte. Festschrift für Franz Petri zu seinem 65. Geburtstag am 22. Februar 1968*, Bonn, 1970, p. 531. En los escritos de Suger sin embargo la identificación con el Pseudo-Dionisio no jugaría ningún papel, como indicó Susanne Linscheid-Burdich recientemente, *Suger von Saint-Denis. Untersuchungen zu seinen Schriften. Ordinatio – De consecratione – De administratione* (Beiträge zur Altertumskunde 200), Munich–Leipzig, 2004, p. 61–78.

15 Para lo que sigue véase Rolf GROBE, *Saint-Denis zwischen Adel und König. Die Zeit vor Suger (1053–1122)* (Beihefte der Francia 57), Stuttgart, 2002, p. 22–24.

16 «Liber Historiae Francorum», capitulo 44, ed. Bruno Krusch, en *MGH Scriptores rerum Merovingicarum*, tomo II, Hannover, 1888, p. 316. Véase Karl Heinrich KRÜGER, «Dionysius und Vitus als frühottonische Königsheilige. Zu Widukind 1,33», en *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974), p. 136.

17 Christoph WEHRLI, *Mittelalterliche Überlieferungen von Dagobert I.* (Geist und Werk der Zeiten 62), Berna–Francfort del Meno, 1982, p. 57. Véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 132 y ss.

18 *Die Sachsengeschichte des Widukind von Corvey* (*Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*), libro I, capítulo 33, ed. Hans Eberhard Lohmann / Paul Hirsch (MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum 60), 5ª ed., Hannover, 1935, p. 46. Sobre la historia ulterior de la reliquia y el papel de San Dionisio para los otónes, véase KRÜGER, «Dionysius» (como en nota 16), en especial p. 141, 145 y ss.

rar a una posición de privilegio en todo el imperio, realizada por la fama del *Corpus Dionysiacum*¹⁴.

El apoyo que la abadía de Saint-Denis recibió de la corte y su papel como panteón real evidencian la creciente relevancia de su patrón¹⁵. Clotario II lo alaba como *peculiaris patronus noster*, y ya bajo su sucesor, Dagoberto I, se convierte en rival de San Martín. Una nota de inicios del siglo VIII en el *Liber historiae Francorum* prueba que gana en importancia no solamente para los soberanos sino para todo el reino: cuando el hijo de Dagoberto, Clodoveo II, se hace con un hueso del brazo del santo, se producen unos desórdenes funestos en todo el reino franco¹⁶. Y en la *Gesta Dagoberti*, en cuya redacción el abad Hilduino tuvo una participación determinante, se desarrolla una verdadera «ideología» de colaboración del santo con el rey¹⁷. Dionisio, leemos ahí, protegió al joven Dagoberto ante las persecuciones de su padre, y conjuntamente con Mauricio y Martín lo salvan después de su muerte de la perdición eterna en el infierno. Si aquí aún se menciona a San Martín vemos que en la primera mitad del siglo IX lo desplaza Dionisio como patrón más importante de los reyes francos. Luis el Pío durante la disputa con sus hijos atribuye su salvación al santo y puso a Carlos el Calvo bajo su protección cuando éste todavía era un niño. Carlos lo celebrará más adelante como *pretiosissimus patronus noster* al que hay que venerar inmediatamente después de la Virgen María y de los apóstoles. Incluso encargó al erudito irlandés Juan Escoto Erígena la traducción de las obras del Pseudo-Dionisio del griego al latín. La relación del soberano con la abadía llegó a tomar formas institucionales al revestir Carlos el Calvo el cargo de abad seglar de la abadía. Esta función permaneció en manos de los carolingios y más tarde de los robertinos hasta 968. No fue hasta Hugo Capeto cuando se permitió a la abadía elegir su propio abad. La importancia del santo por el reino franco-occidental también la conocía el historiador Widukind de Corvey. Cuando Carlos el Simple manda entregar una reliquia de San Dionisio al rey Enrique I, los enviados la alaban con las palabras de que estas reliquias eran «la única consolación, que a los francos que habitan Galia, les había quedado» —*unic(um) solati(um) Francorum Galliam inhabitantium*—¹⁸. Pero no sólo son los francos occidentales los que quieren asegurarse de la intercesión de San Dionisio. La boda de Otto el Grande con

Adelheit puede haber tenido lugar el 9 de Octubre, la festividad de San Dionisio, y durante el sitio de París en el año 946 Otto insistió en la visita al monasterio¹⁹. También está demostrado que tanto Adalberto de Praga como Bernward de Hildesheim emprendieron largos viajes para acercarse al sepulcro. La fama de San Dionisio era tan grande que los monjes de S. Emmeram, en Ratisbona, se jactaban en el año 1053 de estar en posesión de las reliquias del santo²⁰. Los enviados franceses que se encontraban justamente en la corte del emperador Enrique III se enteraron de esto y protestaron enérgicamente, subrayando que el dominio regio sobre el reino franco-occidental y sus victorias estaban precisamente fundamentados en la intercesión de San Dionisio, y que el santo estaba a la cabeza del *apostolatus* de toda la Galia²¹. En Saint-Denis se procedió a la apertura del relicario de plata para encontrar allí los restos mortales del mártir. Y aunque con esto quedó refutada la afirmación de los monjes de S. Emmeram, éstos mantuvieron su pretensión hasta la Edad Moderna.

El ejemplo de Ratisbona demuestra la enorme expansión del culto a San Dionisio. Matthias Zender, que efectuó un estudio sobre el patrocinio del santo, cuenta 1200 lugares de culto consagrados a él, de los cuales el más antiguo —aparte naturalmente de Saint-Denis mismo— ya se había establecido en 511 en las cercanías de Burdeos²². Exceptuando la Bretaña y el área de los Pirineos este patrocinio se puede comprobar en toda Francia, llegando en Alemania hasta los Alpes y el Elba, y tuvo una presencia relevante en Dinamarca y en Inglaterra²³. Sin embargo en Italia sólo se encuentra esporádicamente y en España Zender únicamente se remite a unas reliquias en Bornos, en la provincia de Cádiz²⁴. En la Península Ibérica prácticamente no ha habido veneración de San Dionisio. A diferencia de los santos Martín y Remigio, hasta finales de la era merovingia el culto a San Dionisio se limitó principalmente a la casa real, a la diócesis de París y a las propiedades de Saint-Denis²⁵. Luis A. García Moreno ha subrayado recientemente el aislamiento creciente de la iglesia y de la monarquía hispanovisigoda en el curso del siglo VII, es decir, en la misma época en la que el culto a San Dionisio estaba en auge²⁶. Esta reclusión del exterior puede haber motivado la poca simpatía que se sentía en España por un santo al cual se sentían obligados los merovingios. Veremos enseguida que en el siglo XII los monjes de Saint-Denis consi-

19 KRÜGER, «Dionysius» (como en nota 16), p. 141.

20 En referencia al debate con S. Emmeram véase recientemente GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 19-21, 24.

21 «...cum totius Galliae apostolatus presidere, eiusdemque regni coronam et victorie summam tanti patroni suffragiis hactenus feliciter perstitisse» (Haymo, «De detectione corporum sanctorum Dionysii, Rustici et Eleutherii», capítulo 5, en *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, tomo 11, 2ª ed., Paris, 1876, p. 471; ed. Rudolf Köpke, en *MGH Scriptores*, tomo 11, Hannover, 1854, p. 374).

22 ZENDER, «Verehrung» (como nota 14), p. 528 y ss. Véase Louis MAURIN y. al., *Province ecclésiastique de Bordeaux (Aquitania secunda)* (Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle 10), Paris, 1998, p. 29.

23 Véase ZENDER, «Verehrung» (como nota 14), p. 542-551, así como id., «Dionysius von Paris, II. Weitere Kultverbreitung», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 3, Munich-Zurich, 1986, columna 1079.

24 ZENDER, «Verehrung» (como nota 14), mapa 2.

25 ZENDER, «Verehrung» (como nota 14), p. 529, 534.

26 Luis A. GARCÍA MORENO, «Les relations entre l'Église des Gaules et l'Église d'Espagne du V^e au VII^e siècles entre suspicion et méfiance», en *Revue d'histoire de l'Église de France* 90 (2004), p. 51 y ss.

27 Véase en referencia a esto el artículo de Patrick HENRIET, «Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la péninsule ibérique (XI^e-XII^e siècles)», en *Revue d'histoire de l'Église de France* 90 (2004), p. 65-80.

28 Véase Joachim EHLERS, «Elemente mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich (10.-13. Jahrhundert)» en *Historische Zeitschrift* 231 (1980), p. 576; Rp. en id., *Ausgewählte Aufsätze*, ed. por Martin Kintzinger / Bernd Schneidmüller (Berliner historische Studien 21), Berlin, 1996, p. 227. Este autor ve la veneración de San Dionisio como elemento constitutivo del reino francés.

29 Las investigaciones de Klaus HERBERS son determinantes para el estudio del culto jacobeo, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*. *Studien zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter* (Historische Forschungen 7), Wiesbaden, 1984, y id., «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'», en Jürgen Petersohn (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 43), Sigmaringen, 1994, p. 177-275. (Versión española bajo el título *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del 'Santiago político'*, Pontevedra, 1999).

30 El estudio fundamental sobre esta obra historiográfica es de Ludwig VONES, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts* (Kölner historische Abhandlungen 29), Colonia-Viena, 1980. Véase también su síntesis, «Historia Compostellana», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 5, Munich-Zurich, 1991, columna 42 y ss., así como Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta edad media*, Santiago de Compostela, 1988. En referencia al conflicto con Toledo véase HERBERS, «Político» (como en nota 29), p. 211 y ss.

31 Diego Gelmírez había sido obispo desde 1098/1101 y arzobispo desde 1120/21 en Santiago de Compostela. Murió en 1140. En lo referente a este personaje véase VONES, *Historia* (como en nota 30); Richard A. FLETCHER, *Saint James's Cathedral. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984; Ludwig VONES, «Diego II Gelmírez», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 3, Munich-Zurich, 1986, columna 1000 y ss.; Klaus HERBERS, «Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/1099-1140)», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987), p. 89-102. — El abad Adán dirigió el convento de Saint-Denis desde 1098/99 hasta 1122, su sucesor Suger desde 1122 hasta 1151. En lo referente a Adán véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 131-229; id., «L'abbé Adam, prédécesseur de Suger», en id. (ed.), *Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis* (Pariser historische Studien 68), Munich, 1994, p. 31-43. En referencia a Suger hay que señalar las dos biografías de Michel BUR, *Suger. Abbé de Saint-Denis, régent de France*, Paris, 1991 y de Lindy Grant, *Abbot Suger of St-Denis. Church and State in Early Twelfth-Century Fran-*

guen ligar estrechamente la realeza capeta a su monasterio y a su patrón. En esta época la iglesia española se mostraba muy receptiva para las influencias de más allá de los Pirineos²⁷. Sin embargo la veneración de San Dionisio podría haber realizado el papel político de la realeza francesa en la Península Ibérica de una forma poco deseada²⁸.

Si miramos ahora hacia Compostela, se hacen evidentes las diferencias y los paralelismos entre el culto a Santiago y el culto a San Dionisio²⁹. La diferencia esencial consiste en el hecho de que en Saint-Denis se disponía, desde los inicios, del sepulcro del mártir, con lo cual no se hacía necesaria ninguna traslación de otro lugar. Lo que tienen en común ambos santos es la labor evangelizadora que les fue encomendada en sus respectivos países: para Santiago la Península Ibérica y Gاليا para Dionisio. La posesión de las reliquias procura a Compostela al mismo tiempo la apostolicidad, la cual también la pudo reclamar Saint-Denis gracias a la identificación del patrón con Dionisio Aeropagita, discípulo del apóstol Pablo. Si Santiago rápidamente ganó en importancia para la realeza asturiana, lo mismo vale para la relación de Dionisio con los soberanos francos. Si efectuamos un salto al siglo XII, podemos comprobar, tanto para Compostela como para Saint-Denis, el creciente esfuerzo por revalorizar sus posiciones, forjando para este objetivo unas armas del arsenal de su propia tradición. Estas actividades se iniciaron en Compostela, cuando en 1085 se conquistó Toledo y cuando, sólo tres años después, Urbano II reinstaura la ciudad en sus antiguos derechos de primicia de la *Hispania*. Ahora se trataba de enfrentarse con eficacia a las pretensiones de Toledo. Como se sabe, fue Diego II Gelmírez el paladín de esta causa, utilizando las reliquias del Apóstol como argumento contundente. La *Historia Compostellana* se escribió precisamente para propagar estas ideas³⁰.

Más o menos en la misma época en la que Gelmírez actuó en España, los abades Adán y Suger de Saint-Denis prestan su aportación para convertir a San Dionisio en un santo nacional y para que su monasterio lograra una posición destacada en la iglesia francesa y unida estrechamente a la realeza³¹. Si la revalorización de Toledo fue un duro golpe para Compostela, en el siglo XI también Saint-Denis tuvo que pasar a la defensiva. Sólo con documentos magistralmente

falsificados los monjes fueron capaces de defenderse contra el obispo de París, el cual cuestionaba su status de exención³². Pero lo que tuvo un peso bien mayor fue el creciente extrañamiento de la casa real capeta. Hay datos que hacen pensar que los condes poderosos de Vexin, situado al oeste de París, en la primera mitad del siglo XI habían conseguido hacerse mediadores (*advocati ecclesiae*) del monasterio para luego integrar la abadía en sus dominios³³. Dado que estos condes estaban políticamente orientados hacia Normandía, los lazos antiguos de la abadía con la casa real se fueron disolviendo. Esto no cambió hasta que el rey Felipe I pudo recuperar la abadía para los dominios de la corona. Sin embargo el entendimiento anterior no se pudo restablecer plenamente, y cuando Felipe ordenó ser sepultado en Saint-Benoît-sur-Loire, en 1108, esto significó una ruptura abierta con la tradición³⁴. Ahora el desafío era para el abad Adán. Dos décadas después también Diego Gelmírez se esforzaba por ascender su iglesia al rango de panteón real³⁵. En cuanto a Adán, éste se desembarazó de su tarea con gran habilidad. En Saint-Denis se escribió una narración, muy probablemente entre 1107 y 1122, que relata la consagración de la iglesia conventual llevada a cabo por Jesucristo³⁶. Leemos ahí que Dagoberto había hecho construir la iglesia y que un leproso que pasó la noche anterior a la consagración en la iglesia había visto a Cristo entrando de súbito por una ventana de la iglesia, acompañado por los apóstoles Pedro y Pablo y los santos Dionisio, Rusticó y Eleuterio, para consagrarla. A la mañana siguiente el leproso cuenta al rey Dagoberto el suceso, el cual le presta crédito y declara que después de Dios su patrón principal era San Dionisio. Y añade que, de haberle sido permitido, hubiese instaurado la iglesia de este santo suyo como heredera del reino. Mediante esta leyenda los monjes colocan a su patrón al lado de Cristo y de los dos apóstoles más ilustres. La consagración de la iglesia por la mano divina tuvo que aumentar aún su atractivo como necrópolis, y el gran significado que tuvo esto para el reino entero lo subraya de manera insuperable la idea de que a Dagoberto le hubiese gustado dejar al monasterio el reino en herencia.

De esta manera se habían expresado unas reivindicaciones que cayeron en suelo fértil, ya que en el año 1113 el rey Luis VI habla en un documento «de la iglesia de San Dionisio que destaca entre las igle-

ce (The Medieval World), London-Nueva York, 1998, así como el estudio aparecido recientemente de LINSCHIED-BURDICH, *Suger* (como en nota 14).

32 En referencia al acto de falsificación véase ahora Hartmut ATSMÄ / Jean VEZIN, «Les faux sur papyrus de l'abbaye de Saint-Denis», en Jean Kerhervé / Albert Rigaudière (eds.), *Finances, pouvoirs et mémoire. Mélanges offerts à Jean Favier*, Paris, 1999, p. 674-699, así como Rolf GROBE, «Frühe Papsturkunden und Exemption des Klosters Saint-Denis (7.-12. Jh.)», en Rudolf Hiestand (ed.), *Hundert Jahre Papsturkundenforschung. Bilanz – Methoden – Perspektiven. Akten eines Kolloquiums zum hundertjährigen Bestehen der Regesta Pontificum Romanorum vom 9.-11. Oktober 1996 in Göttingen* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge 261), Göttingen, 2003, p. 174-188.

33 Véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 30-37.

34 GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 84 y ss., 127 y ss.

35 VONES, *Historia* (como en nota 30), p. 490-492.

36 Charles J. LIEBMAN (ed.), «La consécration légendaire de la basilique de Saint-Denis», en *Le Moyen Âge 45* (1935), p. 259-264; véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 147-151; id., «Adam» (como en nota 31), p. 39.

37 *Recueil des actes de Louis VI, roi de France (1108-1137)*, ed. Jean Dufour, tomo I (Chartes et diplômes), Paris, 1992, p. 198, n.º 89: «... ecclesiā? Beati Dyonisii, qu? aliis ?cclesiis de regno nostro preminet et precipue debet a regibus Francorum honorari». Véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 192-194, así como id., «Adam» (como en nota 31), p. 41 y ss.

38 Véase Ernst-DIETER HEHL, «Herrscher, Kirche und Kirchenrecht im spätottonischen Reich», en Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter (eds.), *Otto III. - Heinrich II. Eine Wende?* (Mittelalter-Forschungen 1), Sigmaringen, 1997, p. 176-181.

39 Harald ZIMMERMANN (ed.), *Papsturkunden 896-1046*, tomo I (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 174. Veröffentlichungen der Historischen Kommission 3), 2.ª ed., Viena, 1988, p. 472, n.º 237.

40 *Recueil* (como en nota 37), p. 458, n.º 220; *ibid.*, p. 463 y ss. una lista de las fuentes en referencia a ese acontecimiento.

sias de nuestro reino y que debe ser especialmente venerada por los reyes francos»³⁷. La expresión latina que se emplea para esta posición destacada es *preminere*, y este es un concepto cuyo significado define una decretal del papa León I y, como derivación de esto, el Pseudo-Isidoro³⁸. Ambos textos tratan el primado del Papa: aunque todos los apóstoles tienen el mismo rango, a San Pedro le corresponde un lugar especial, para el cual se emplea la expresión *preminere*. Por esta razón el Papa, como su sucesor, posee el derecho de decidir como instancia superior sobre los conflictos entre obispos. Esta misma expresión la encontramos también en un documento de Benedicto VII del año 975, en el cual define la dignidad del arzobispo Willigis de Maguncia como vicario papal en el reino alemán³⁹. Es de suponer que este término era conocido en Saint-Denis, ya que el texto de Pseudo-Isidoro entró en la colección de 74 títulos, de la que existía una copia en el monasterio. Por lo tanto, Luis VI declara en su diploma que Saint-Denis ocupa una posición privilegiada en la iglesia francesa. No podemos afirmar aquí si esto conllevaba derechos concretos. Pero se abría la posibilidad de derivar reivindicaciones posteriores.

Suger fue elegido abad en 1122 y pudo construir sobre los cimientos dispuestos por su antecesor Adán. En 1124 acontece lo que, una y otra vez, ha servido de símbolo para la ligazón de la realeza capeta a San Dionisio. Durante la incursión bélica del emperador Enrique V en Francia, Luis se apresura para llegar a Saint-Denis y una vez allí saca el estandarte del condado de Vexin del altar y declara con prueba documental ser para este condado tanto vasallo de los santos del monasterio como portaestandarte⁴⁰. Recordemos que el rey Dagoberto en el relato sobre la consagración legendaria de la iglesia por Jesucristo había pensado en la posibilidad de dejar su *regnum* en herencia a la abadía. Y aunque Saint-Denis ya no recibe todo el reino, su patrón se convierte en señor feudal del monarca. Este procedimiento podría ser calificado de puro acto propagandístico de Suger. Pero este acto no solamente nos lo transmiten los escritos de Suger, sino que también se relata, como hemos mencionado, en un diploma expedido por Luis VI con motivo de este acontecimiento. Y aunque su contenido puede haber sido influenciado por Suger, no puede tratarse de una mera invención. El trasfondo nos queda claro si recordamos que los condes del Vexin durante un tiempo fueron mediadores

del monasterio y que en el desempeño de esta función también fueron los portaestandartes de la abadía. Cuando Felipe I se hizo con el condado de Vexin se convertiría simultáneamente en mediador y portaestandarte de Saint-Denis. Ahora bien, sabemos que en los siglos XI y XII los derechos de los mediadores se entendían como objeto de vasallaje. De manera que el abad Suger, jurídicamente muy versado, pudo establecer una dependencia de vasallaje del condado de Vexin y de su señor, el rey francés, del monasterio⁴¹. Con la acción de 1124, la elevación del estandarte del condado de Vexin, Luis fundó una tradición, cuya relevancia duraría toda la Edad Media. Muy pronto este *vexillum* fue denominado Oriflamme, y el rey francés, antes de una campaña bélica, en un acto solemne iba a recogerlo a Saint-Denis y lo llevaba consigo durante toda la operación de guerra⁴². Y así San Dionisio se convirtió en un santo que ayudó en las batallas, función que el Apóstol Santiago como patrón del reino astur-leonés ya tenía tendencia a cumplir desde el siglo IX. Al igual que Luis VI, que portaba el estandarte de Saint-Denis, Fernando II de León en el año 1158 se llamó *vexillifer* de Santiago⁴³.

Con la dependencia feudal del condado de Vexin Suger había conseguido establecer la ligazón del soberano con su abadía. Pero dio un paso más al falsificar probablemente poco antes de 1129 el famoso diploma n.º 286 de Carlomagno⁴⁴. Esto tiene un interés especial en el contexto que nos ocupa, ya que guarda similitudes de contenido con el capítulo 30 del Pseudo-Turpin. Desde hace tiempo existe una controversia entre los investigadores sobre la datación de este espurio. La que más nos convence es la propuesta de solución de Manfred Groten, que después de un análisis de contenido, sobre el cual no quiero entrar en detalles aquí, llega al resultado de que la falsificación solamente tenía sentido antes de 1129⁴⁵. En este documento leemos que todo el reino era un feudo de San Dionisio; que el emperador estaba obligado a pagarle 4 bizantinos de oro, al igual que el siervo paga la capitación. A Saint-Denis se le llama *caput omnium ecclesiarum regni*, y se dice que su abad era el primero entre todos los prelados y que el soberano debe ser coronado en Saint-Denis. El diploma deja claro que Suger estaba retomando ideas y reivindicaciones que se habían formado en la tradición de su monasterio. En la leyenda de la consagración de la iglesia se alude a la dependencia

41 Véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 34 y ss., id., «Saint-Denis avant Suger. Le pape, le roi, l'évêque et la noblesse», en *Les Dossiers d'Archéologie* 297 (Octubre 2004), p. 66 y ss.

42 En referencia a Oriflamme resulta fundamental el estudio de Philippe CONTAMINE, «L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV^e et XV^e siècles. Étude de symbolique religieuse et royale», en *Annales de l'Est* 25 (1973), p. 179-244.

43 Véase HERBERS, «Politik» (como en nota 29), p. 240. Con referencia al papel del santo como matamauros véase *ibid.*, p. 199 y ss., donde se subraya que esta función es en épocas muy tempranas el resultado del patrocinio de Santiago sobre el reino y sus reyes: «(esta función) aún tenía poco que ver con la función general del aquel que ayudó en las batallas».

44 MGH *Diplomata Karolinorum*, tomo 1: «Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen», ed. Engelbert Mühlbacher, Hannover, 1906, p. 428, n.º 286.

45 Manfred GROTEN, «Die Urkunde Karls des Großen für St.-Denis von 813 (D 286), eine Fälschung Abt Sugers?», en *Historisches Jahrbuch* 108 (1988), p. 1-36, p. 9, en referencia a la datación de la falsificación («von ca. 1127 bis Anfang 1129»). Por otro lado Elizabeth A. R. BROWN plantea la pregunta de si el espurio ha sido confeccionado en el siglo XVII, «Saint-Denis and the Turpin Legend», en John Williams / Alison Stones (eds.), *The «Codex Calixtinus» and the Shrine of St. James* (Jakobus Studien 3), Tübingen, 1992, p. 70. Sin embargo creemos que esta es una hipótesis muy osada, difícil de demostrar.

46 VONES, *Historia* (como en nota 30), p. 482-484.

47 *Vie de Louis VI le Gros*, capítulo 10, ed. Henri Waquet (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 11), 2ª ed., París, 1964, p. 54-56.

48 *Vie de Louis VI* (como en nota 47), capítulo 10, p. 54, capítulo 32, p. 262.

49 Cf. Rolf GROBE, «Saint-Denis und das Papsttum zur Zeit des Abtes Suger», en id. (ed.), *L'Église de France et la papauté (X^e-XIII^e siècle). Die französische Kirche und das Papsttum (10.-13. Jahrhundert)* (Studien und Dokumente zur Gallia Pontificia 1), Bonn, 1993, p. 236 y ss.

50 *Historia Compostellana*, libro III, capítulo 46 y ss., ed. Emma Falque Rey (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout, 1988, p. 506, 511; cf. Vones, *Historia* (como en nota 30), p. 520. Sobre la competencia entre Roma y Compostela, véase también HERBERS, *Jakobuskult* (como en nota 29), p. 70-81, así como id., «Politik» (como en nota 29), p. 216.

51 GROTEN, «Urkunde» (como en nota 45), p. 16-20.

52 *Liber Sancti Jacobi* (como en nota 1), libro IV, capítulo 30, p. 223.

de todo el reino de Saint-Denis; el lugar destacado entre todas las iglesias de Francia remite a la preeminencia de la que hablaba el documento de Luis VI, y la única novedad es la exigencia de hacer de Saint-Denis un lugar de coronaciones. En la misma época, aproximadamente, Diego Gelmírez alberga la esperanza de poder llevar a cabo la coronación de Alfonso VII⁴⁶. Las pretensiones de Diego se ven frustradas, y tampoco Luis VI correspondió a las exigencias del diploma de Carlomagno. Una dependencia feudal de todo el reino no parecía aceptable para el rey, y en consecuencia la consagración del soberano no se trasladó de Reims a Saint-Denis.

Pero Suger no se dejó desanimar e hizo entrar en juego al papado. En 1144 redacta la *Vita* de Luis VI y en ella relata el encuentro de Pascal II con Felipe I y el heredero de la corona, que tuvo lugar en Saint-Denis, en términos de derecho feudal: ambos capetos se arrodillan delante del Papa y le prometen «consejo y apoyo»⁴⁷. Quiere decir esto que ahora ya no es San Dionisio el señor feudal del rey francés, sino el sucesor de Pedro. Pero Saint-Denis no queda apartado, ya que es *tanquam propria beati Petri sedes, tanquam specialis filia*⁴⁸. De esta manera el rey francés al menos pudo ser comprometido con la abadía de forma ideológica a través del papado⁴⁹. También Diego Gelmírez en Compostela supo servirse del sucesor de Pedro para superar a sus rivales. Pero su relación con la curia era ambivalente: mientras que Suger nunca cuestionó el primado romano, Diego con su insistencia en la apostolicidad de su sede se convirtió en un rival, al cual la *Historia Compostellana* incluso llega a llamar *summus pontifex*⁵⁰.

El documento de Carlomagno falsificado, que acabamos de tratar, nos lleva al *Liber santi Jacobi*, ya que los historiadores durante largo tiempo creyeron que el correspondiente capítulo 30 del Pseudo-Turpín sirvió de modelo para el espurio. Trató este privilegio Manfred Groten, quien, sin embargo, ha podido convencernos de que la dependencia es justamente al revés⁵¹. Examinemos por lo tanto los párrafos correspondientes en la guía jacobea con más detenimiento⁵². Se habla aquí de un concilio convocado por Carlomagno en Saint-Denis. Y se dice que el emperador había confiado todo el reino franco a esta iglesia, como el apóstol Pablo y el papa Clemente lo habían confiado a San Dionisio a través de su aposto-

lado. Y además había ordenado que todos los reyes francos y obispos obedeciesen al abad. Sin su consejo no se podían coronar reyes, y los obispos no podían estar consagrados, ni ser recibidos o sentenciados en Roma. Los propietarios de edificios en Galia tenían que contribuir anualmente con cuatro dineros a la construcción de la iglesia, y mediante este pago todos los siervos lograrían la libertad. Sigue que, a la noche siguiente, San Dionisio se le había aparecido al emperador prometiendo la condonación de los pecados a todos los que muriesen en la lucha contra los sarracenos, y a los que prestaban el tributo exigido la curación de sus heridas graves. Y finalmente se dice que toda persona que pagase la contribución sería denominada *Francus sancti Dionisii*, dado que estaba libre de cualquier servidumbre. Saltan a la vista las similitudes con el espurio de Carlomagno. Cuando Suger lo falsificó estaba elaborando las ideas que se habían gestado en la tradición de Saint-Denis. Por lo tanto e independientemente del documento de Carlomagno el autor del Pseudo-Turpín pudo también hacer uso de este material. Pero las correspondencias de contenido son tan sólidas, las estructuras tan similares, que resulta difícil negar una interdependencia recíproca entre ambos textos. Y en este contexto la mención de que la coronación de los reyes franceses sólo podrá efectuarse con el consejo del abad de Saint-Denis habla a favor de la génesis posterior del Pseudo-Turpín, pues se trata ostensiblemente de una atenuación de la disposición, según la cual la coronación ha de tener lugar en Saint-Denis. Al autor del Pseudo-Turpín el párrafo original debió parecerle irreconciliable con la realidad y por esta razón lo limó⁵³.

El pasaje relativo a Saint-Denis tiene su paralelismo en el capítulo 19, que trata de los privilegios de Compostela y en el que también se nombre a Carlomagno como fuerza motriz⁵⁴: se dice que a la iglesia de Santiago hay que pagarle un tributo anual, que Hispania y Galicia están subordinadas a ella, que su obispo inviste a los demás obispos y corona los reyes, que Compostela como *sedes apostolica* goza de los mismos privilegios que Roma y Éfeso, que los obispos españoles han de celebrar sus concilios en Compostela. De la misma manera que Saint-Denis, Compostela logra un lugar de primer rango en la jerarquía eclesiástica y secular. Ambos, Compostela y Saint-Denis, van incluso más allá de sus

53 GROTEN, «Urkunde» (como en nota 45), p. 18 y ss.

54 *Liber Sancti Jacobi* (como en nota 1), libro IV, capítulo 19, p. 214 y ss. Cf. Herbers, *Jakobuskult* (como en nota 29), p. 86-91, id., «Politik» (como en nota 29), p. 229-233.

55 HERBERS, «Politik» (como en nota 29), p. 230, 273.

56 Citado en HERBERS, «Politik» (como en nota 29), p. 241 con nota 335 y ss.

57 Cf. Baudouin DE GAIFFIER, «Les sources de la passion de S. Eutrope de Saintes dans le *Liber sancti Iacobi*», en *Analecta Bollandiana* 69 (1951), p. 60-63, así como id., *ibid.*, p. 175. Véase también HERBERS, *Jakobuskult* (como en nota 29), p. 40.

58 Compárese por ejemplo Denise PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge* (Le Nœud Gordien), Paris, 2000, p. 234: «Il est de plus en plus probable que cette œuvre (scil. le Pseudo-Turpin) fut élaborée à l'abbaye royale de saint Denis». HERBERS ofrece un resumen de las investigaciones en *Jakobuskult* (como en nota 29), p. 40-47; véanse también las indicaciones del mismo autor, «Zur Einführung. Jakobus und Karl der Große – von Einhard's Karlsvita zum Pseudo-Turpin», en id. (ed.), *Jakobus* (como en nota 4), p. VIII con nota 7.

59 Esto lo relata SUGER mismo en su «Gesta Sugerii abbatis (L'œuvre administrative)», libro II, capítulo 14, en Suger, *Œuvres*, ed. Françoise Gasparri, tomo I (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 37), Paris, 1996, p. 140, así como en un privilegio expedido en 1140, en Suger, *Œuvres*, ed. Françoise Gasparri, tomo 2 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 41), Paris, 2001, p. 243 n.º 12.

60 *Acta Sanctorum* Octubre IX, Bruselas, 1858, p. 792: «Qui cum simul pervenissent pergentes ad portum Arelatensium civitatis, sanctus Dionisius Marcellum in Hispaniam destinavit, ut verbum vitae Christi Ecclesiae ministraret».

61 Sobre Eugen véase Juan Francisco RIVERA RECIO, *San Eugenio de Toledo y su culto* (Publicaciones del Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos, Serie primera. Monografías 1), Toledo, 1963, y ahora Jean-François Holthof, «Saint Eugène de Tolède et son culte», en id. / Jacques Schnetzler (eds.), *De Saint-Eugène en Païolive*, Montmélan-Les Vans, 2003, p. 257-286, que en la p. 268 explica que en la leyenda de San Eugenio se equiparan dos personas: el obispo visigodo Eugenio II de Toledo y un mártir de Deuil. (Obtuvo la indicación de esta contribución gracias a Adeline Ruequoi). Hay más literatura en el artículo de Franz Staab, «Eugen, hl.», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 3, 3ª ed., Friburgo-Basilea-Roma-Viena, 1995, columna 979 y ss.

62 Cf. Baudouin DE GAIFFIER, «La légende de saint Eugène de Tolède, martyr à Deuil près de Paris», en *Analecta Bollandiana* 83 (1965), p. 341-348, id., «Relations religieuses de l'Espagne avec le nord de la France. Transferts de reliques (VIII-XII^e siècle)», en id., *Recherches d'hagiographie latine* (Subsidia hagiographica 52), Bruselas, 1971, p. 12; HOLTHOF, «Saint Eugène» (como en nota 61), p. 264-269.

dominios —Francia aquí y España allí?: Compostela se coloca en el mismo nivel que Roma y Éfeso, Saint-Denis controla el acceso de los obispos franceses a la curia. No cabe duda de que en el capítulo 19 tenemos también pruebas de temas compostelanos originales, como por ejemplo la tradición apostólica⁵⁵. Pero esto no es suficiente para poder postular una redacción original. La dependencia se debe a que en el capítulo 30 el privilegio de Carlomagno sirve de base y este a su vez será el modelo para el capítulo sobre Santiago. Como comentario al margen quisiera apuntar que la denominación de Saint-Denis como cabeza de todas las iglesias en Francia encontraría su réplica en un documento del rey Fernando II de León del año 1183, en el cual se declaran al apóstol Santiago y a Compostela *caput* del reino⁵⁶. Muchas referencias en el Pseudo-Turpin apuntan por lo tanto hacia Saint-Denis, y esta observación se ve reforzada por el hecho de que también para otros textos del *Codex Calixtinus*, como por ejemplo la *Passio s. Eutropii*, se emplearon fuentes provenientes de este monasterio⁵⁷. Por esta razón la investigación a menudo creyó y cree que el Pseudo-Turpin se había generado en Saint-Denis⁵⁸. Sin embargo nosotros no compartimos esta opinión. Se sabe que los monjes estaban en posesión de una reliquia del brazo de Santiago, la cual se custodiaba conjuntamente con una de San Vicente en el mismo altar⁵⁹. ¿Pero se pretendía realmente promocionar el culto a Santiago, del que se afirmaba que había evangelizado la Península Ibérica? Con esta pretensión se habría entrado en competencia con San Dionisio, en cuya segunda *Passio* (BHL 2178) se relata que había enviado San Marcelo a España desde Arles⁶⁰. Esta noticia puede haber caído en olvido —Hilduino al menos no la menciona en su *Vita*—; pero en el siglo XII es otro santo español el que juega un papel importante en Saint-Denis: San Eugenio, al que al menos desde el siglo IX en el norte de Francia se le consideraba un acompañante de San Dionisio y primer obispo de Toledo, la sede rival de Compostela⁶¹. A su actuación se dedica una *Passio* (BHL 2685), escrita en 840/855 probablemente por un monje de Saint-Denis, y que muy pronto llegó a gozar de una fama tan grande que su relato se utilizó como argumento para probar la identidad de San Dionisio con el Areopagita⁶².

Después de que San Eugenio muriera como mártir, sus restos mortales habían llegado a la abadía de Saint-Denis para ser venerados allí, mientras que este santo en España era desconocido hasta mediados del siglo XII⁶³. Será sólo cuando el arzobispo de Toledo, Raimundo, en el año 1148, después de haber participado en el concilio de Reims, visita Saint-Denis, que los monjes le enseñan el sepulcro y le permiten examinar la *Passio* del santo⁶⁴. Y cuando seis años después Luis VII de Francia, de regreso de su peregrinación a Compostela, va al encuentro de su suegro Alfonso VII, éste le pide una reliquia de San Eugenio. Luis accede a la petición y ordena al abad de Saint-Denis el envío del brazo derecho del santo a Toledo. En señal de gratitud Alfonso donó al monasterio la *villa* de Fornelos, situada en el Camino de Santiago a unos 20 km al oeste de Burgos⁶⁵.

Vemos que en el siglo XII en Saint-Denis seguían vivas unas ideas que resultaban irreconciliables con las pretensiones de Compostela. Con razón Jean-François Holthof sostiene⁶⁶: «Avec saint Eugène, Romain envoyé par Clément, compagnon de saint Denis et donc quasiment contemporain des apôtres, Tolède tenait un argument de plus pour appuyer ses prétentions». Si se prestaba apoyo a Compostela se debilitaba Toledo, donde había desempeñado su labor el compañero de San Dionisio. Por este motivo es muy improbable que los monjes de Saint-Denis hubiesen tenido algún interés por suministrar modelos para la confección del Pseudo-Turpín. Esto vale especialmente para el siglo XII, en el que los abades Adán y Suger se esforzaban por volver a traer a la memoria la tradición propia con el fin de aprovecharla para ampliar su posición⁶⁷. El privilegio de Carlomagno, con el cual se había fracasado, seguro que no se le enseñaría a un extranjero. Si nos preguntamos ahora como se pudieron utilizar textos en el Pseudo-Turpín que provenían de Saint-Denis, nos tenemos que fijar en un priorato del monasterio, situado en Vaux-sur-Vienne, o sea en la ruta peregrina de Tours a Poitiers⁶⁸. Cuando después de la muerte del abad Suger en el año 1151 y después de la elección de su sucesor se produjo un grave conflicto en el convento, Guillermo, ex-secretario de Suger y bibliotecario del monasterio, se retiró a este priorato⁶⁹. Guillermo ya había desplegado su actividad literaria en Saint-Denis y su pluma tampoco descansaría en Vaux-sur-Vienne. En cualquier caso pode-

63 Véase HOLTHOF, «Saint Eugène» (como en nota 61), p. 272.

64 Esta escena se describe en el relato de la traslación (ed. Rivera Recio, *San Eugenio* [como en nota 61], p. 178-180) y la narra de forma muy inteligible Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993, p. 274-276.

65 Sobre el viaje de peregrinación de Luis VII, véase Aryeh GRABUÏS, «Louis VII pèlerin», en *Revue d'histoire de l'Église de France* 74 (1988), p. 15-17; en referencia a la reliquia del brazo LINEHAN, *History* (como en nota 64), p. 276 y ss. El acontecimiento nos ha sido transmitido en el relato de la traslación, ed. Rivera Recio, *San Eugenio* (como en nota 61), p. 180 y ss. La donación de Fornelos fue editado por Jules TARDIF, *Monuments historiques. Cartons des rois* (Archives de l'Empire. Inventaires et documents), Paris, 1866, p. 283, n.º 547; cf. también Luis Vázquez de Parga / José M. Lacarra / Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, tomo 1-2, Madrid, 1948-1949, tomo 1, p. 302, tomo 2, p. 202. Este lugar se menciona en el *Liber Sancti Jacobi* (como en nota 1), libro V, capítulo 3, p. 236.

66 HOLTHOF, «Saint Eugène» (como en nota 61), p. 273. Así ya argumentaba Peter LINEHAN, «The Toledo Forgeries c. 1150-c. 1300», en *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica...*, parte 1: *Kongressdaten und Festvorträge. Literatur und Fälschung* (MGH Schriften 33/1), Hannover, 1988, p. 652 y ss.

67 Véase arriba en el texto cerca de nota 31. Cf. también LINSCHIED-BURDICH, *Suger* (como en nota 14), p. 111-121, que expone que, aunque Suger conocía la *Historia Compostellana*, no se pueden demostrar conexiones con el libro de Santiago.

68 Sobre este priorato situado en el actual departamento de Vienne, aproximadamente a 45 Km. al noreste de Poitiers, véase GROBE, *Saint-Denis* (como en nota 15), p. 105-114.

69 El hecho que Guillermo se retiró a Vaux-sur-Vienne fue tratado por Hubert GLASER, «Wilhelm von Saint-Denis. Ein Humanist aus der Umgebung des Abtes Suger und die Krise seiner Abtei von 1151 bis 1153», en *Historisches Jahrbuch* 85 (1965), p. 257-322, sobre la data de su retirada (1151/52) cf. *ibid.*, p. 285.

70 El *Liber Sancti Jacobi* fue compilado como muy tarde en 1173, y muy probablemente antes de 1165, pero la investigación sale de la premisa de que el Pseudo-Turpín es anterior. Véase *Herbers, Jakobuskult* (como en nota 29), p. 33, id., «Einführung» (como en nota 58), p. VIII, XI. A la datación se refiere también Linscheid-Burdich, *Suger* (como en nota 14), p. 116 y ss.

71 Véase André MOISAN, «Aimeri Picaud de Parthenay et le *Liber sancti Jacobi*», en *Bibliothèque de l'École des chartes* 143 (1985), p. 29.

72 Véase VONES, *Historia* (como en nota 30), p. 524.

mos suponer que estaba familiarizado con las tradiciones de su monasterio, con las ideas y intenciones de Suger, y también con el falsificado privilegio de Carlomagno. Si fuera posible encontrar una fecha exacta para la redacción del Pseudo-Turpín y de sus diversas fases⁷⁰, entonces se podría plantear la pregunta de si hubo alguna materia esencial que llegó a Compostela a través del monje Guillermo. Es posible que éste, después de despedirse de las labores cotidianas del monasterio, haya hablado abiertamente con los peregrinos de Santiago sobre los objetivos del abad difunto. Todo esto queda naturalmente en el ámbito de la especulación, sin embargo llama la atención que nuestro priorato estaba ubicado en Poitou, es decir, el paisaje del que Aimeri Picaud decía ser oriundo⁷¹.

Así se cierra el círculo. Ha quedado claro que, aunque el lugar de culto de San Dionisio no juega ningún papel en la guía de los peregrinos, las fuentes, que se habían generado en la abadía sí que entran en el *Liber sancti Jacobi*. La posición sobresaliente que, ya en la era merovingia, habían logrado Saint-Denis y su patrón en Francia, y que alcanzaría su apogeo en el siglo XII, sirvió de modelo a Compostela. En qué medida las ideas sobre el rango propio se parecían resulta de los dos capítulos del Pseudo-Turpín. Aún así no creemos que partes del Pseudo-Turpín se escribieran en Saint-Denis, ya que la glorificación de Santiago habría limitado el papel de San Eugenio, que por encargo de Dionisio actuó en Toledo. Y en Saint-Denis no era cuestión de poner en duda la tradición propia. En Compostela las pretensiones de la iglesia jacobea dependían totalmente de Diego Gelmírez y no eran compaginables con la realidad⁷². Su muerte cuestionó toda su obra. Tampoco Suger fue capaz de poner en práctica todas sus exigencias, pero consiguió afianzar la posición predominante de su monasterio.

EL CULTO A SAN MARTÍN CON ESPECIAL ATENCIÓN A SU TRASCENDENCIA HISPÁNICA

Martin Heinzelmann

San Martín o su basílica en Tours se mencionan tres veces en el *Liber Sancti Jacobi* (LSJ) del *Códice Calixtino*: las primeras dos menciones se encuentran en el Libro I y están relacionadas con estafas y engaños, que, según el autor, se dan en los grandes lugares de peregrinación, y San Martín de Tours se menciona conjuntamente con las iglesias de Santiago, de San Egidius (St-Gilles), de Leonardo de Noblat en Limousine, de María de Le Puy y la Basílica de San Pedro en Roma, a lo cual se añaden en la segunda mención los centros de peregrinación de Saint-Jean-d'Angély, Mont-Saint-Michel, Benevent y Bari¹. Todas las demás menciones de San Martín aparecen en el Libro V del LSJ y están ligadas a la descripción de las rutas peregrinas hacia Santiago, siendo la última mención la de una iglesia de San Martín en cuarto lugar en el mismo Santiago, «sancti Martín episcopi que dicitur Pinario», la cual al parecer fue fundada por el obispo Sisnando de Iria en la segunda mitad del siglo IX². Una última anotación hace referencia a la localización de los altares de la iglesia de Santiago, entre los cuales el altar de San Martín ocupaba el lugar entre el del Apóstol San Andrés y el del Bautista³. La personalidad del santo varón galo resulta relativamente escueta, si la comparamos con las explicaciones correspondientes en el mismo capítulo dedicadas a los santos Aegidius, Leonardus o Eutropius de Saintes. De todos modos y a modo de resumen se citan los tres despertamientos⁴ y otras obras milagrosas, pero se habla sobre todo de su sarcófago muy suntuosa-

1 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, transcripción por Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOIA, Santiago 1998 (=LSJ), lib. I 17, p. 97 (f. 86r): «Custodes qui altaria basilicum [scil. basilicarum] sanctorum, Jacobi scilicet, Egidii, Leonardi, Martini Turonis, beate Marie Podii, Petri apostoli Rome observant et mali hospitis socii fraudis sunt...»; ibid. p. 99-100 (f. 88v): «Qui ex pueris suis fraudis didascolos efficere curant, aut Podium aut villam sancti Egidii aut Turoni aut Placentiam aut Lucam aut Romam aut Barium aut Barletum illos mittunt. His enim villis scola maxime solet esse tocius fraudis. ... Veruntamen nisi conversi ab innumeris fraudibus vestris fueritis, ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipsam Dei genitricem Mariam Podiensem, Magdalenam, Martinum Turonensem, Johannem Baptistam Angliacensem, Michaellem Marinum, Bartholomeum Beneventinum, Nicolaum Bariensem accusatores coram Deo habebitis, quorum peregrinos defraudastis».

2 LSJ lib. V 9, p. 251; véase V 1, p. 235; V 8, p. 243; ibid. p. 246; V 9, p. 254. - Según LAURENCIN 1997, p. 137. St. Martin fue fundado en 866 por Sisnando, lo que desgraciadamente está sin documentar.

3 LSJ lib. V 9, p. 254 («De altaribus basilice»): «... iuxta Portam Francigenam que est in sinistra parte, est altare sancti Nicholai, inde est altare sancte Crucis, inde est, in corona scilicet, altare sancte Fidis virginis, inde altare sancte Iohannis apostoli et evangeliste, fratris sancti Iacobi, inde est altare sancti Salvatoris in maiori scilicet capite, inde est altare sancti Petri apostoli, inde est altare sancti Andree, inde est altare sancti Martini episcopi, inde est altare sancti Iohannis Bapstise».

4 LSJ V 8, p. 246. Para la denotación de las tres resurrecciones, es decir, tantas como el evangelio también atribuye a Cristo, véase HEINZELMANN 2003, p. 34 con nota 69.

5 *LSJ* lib. V 8, p. 246, «Item in eadem via super Ligerum, beati Martini episcopi et confessoris corpus dignum visitandum est. Hic vero trium mortuorum suscitator magnificus esse perhibetur, et leprosos energuminosque, devios, lunaticos et demoniacos, ceterosque languidos obtate saluti reddidisse fertur. Sarcophagum namque quo sacratissima eius gleba iuxta urbem Turonicam requiescit, argento et auro inmenso, lapidibusque preciosis fulget, et crebris miraculis elucet. Super quem ingens basilica veneranda sub eius honore ad similitudinem scilicet ecclesie beati Iacobi miro opere fabricatur, ad quam veniant egri et sanantur, demoniaci liberantur, ceci illuminantur, claudi eriguntur et omne morborum genus curatur, omnibusque poscentibus digne levamen funditus prestat; quapropter eius fama gloriosa dignis preconibus ubique ad Christi decus divulgatur. Cuius festivitas celebratur III. Idus Novembris.» - Para la basilica de Martins, en el siglo XI (Her-vaeusbau) véase SEDLMAYR 1970, *passim*; para la copia de la iglesia de Santiago véase HERBERS 1992, p. 19 y nota 52.

6 *LSJ* lib. V 8, p. 243: «Quatuor sunt sanctorum corpora, qui ab aliquo de propriis sarcophagis nullo modo moveri posse referuntur, ut a multis probatur: beati scilicet Iacobi Zebedei et beati Martini Turonensis et sancti Leonardi Lemovicensis, et beati Egidii, Christi confessoris. Traditur quod Philippus, rex Galliarum, eadem corpora ad Galliam deferre olim temptavit, sed nullo modo de propriis sarcophagis suis ea movere potuit». - El «rex Galliarum» pudo ser Felipe I (†1108), sin que se pueda demostrar la relación con el aquí citado intento de robo de reliquias y reconocidos momentos históricos.

7 BABUT 1912; véase el índice literario del principio.

8 Véase entre otros FONTAINE 1980, STANCLIFFE 1983, FRANK 1997, HEINZELMANN 2001.

mente decorado y de la gran basílica, que, según la atrevida afirmación del autor, se habría erigido *ad similitudinem* de la Iglesia de Santiago⁵. También se destaca la circunstancia de que San Martín, conjuntamente con Santiago, Aegidius y Leonardo, forma parte del grupo de santos, cuyos cadáveres, según la creencia de la época, bajo ningún concepto pueden ser extraídos de su sarcófago⁶.

Entre las 10 peregrinaciones que se citan en total, y cuya mención en el *LSJ* queda finalmente subordinada a la gloria mayor de la peregrinación jacobea, el santuario de Tours destaca por el hecho de no haber adquirido su fama gracias a un culto surgido en los últimos 200 años antes de la redacción de la obra, sino que —al igual que en el caso de la Basílica de San Pedro en Roma— esta mención se debe a su autoridad y su venerabilidad basadas en una larga historia. A continuación intentaremos señalar aquellos elementos a los que se debe el atractivo que supuso esta historia para los clérigos de Santiago de Compostela aún a mediados el siglo XII. En este contexto nos parece que carece de importancia la pregunta planteada por el protestante Edmond Charles Babut en 1912, si Martín realmente tenía esta relevancia correspondiente a su fama posterior, o si ésta se debe más bien al arte de su primer biógrafo y a la eficiencia de su culto⁷. Me remito aquí a los exhaustivos relatos existentes, en especial de la pluma de Jacques Fontaine, y quisiera decir sobre el santo mismo, y a modo de resumen, que este futuro obispo debió nacer en Panonia en 316/17, que sirvió durante un tiempo como soldado, despidiéndose poco después de su bautismo en 356/57; fue acogido en el clero por el obispo Hilarius de Poitiers, regresó a su tierra de Panonia y fue expulsado de allí por su actitud incondicionalmente anti-arriana. En lo sucesivo sufrió la misma suerte en Milano. Después de su regreso a Poitou, donde llevó una rigurosa ascética en Ligugé, y después de las correspondientes manifestaciones milagrosas espectaculares fue aclamado obispo en 371 por la población de Tours. Como obispo fundó el monasterio de Marmoutier en las afueras de la ciudad, dando ejemplo con su vida en ascesis; se dedicó activamente al servicio a la parroquia y procedió sin clemencia contra los paganos⁸.

Las repercusiones de un episodio de su labor como obispo, episodio especialmente importante para la historia de la Península Ibérica, cuentan con el testimonio no sólo de su biógrafo, sino, una generación más adelante, con el del cronista gallego y obispo Hydatius. Se trata de acontecimientos desencadenados por la persona de Prisciliano y por el juicio en el que estaba involucrado. Él fue un aristócrata español y obispo de Ávila desde 380⁹, cuyas ideas extremadamente ascéticas habían sido condenadas como herejes en 384 durante un sínodo en Burdeos. Martín aún había aprobado esta condena, sin embargo cuando el emperador Máximo en Trieste tomó cartas en el asunto condenando a muerte al hereje y a cuatro correligionarios, el obispo de Tours se opuso, entrando así en conflicto con gran parte del episcopado galo. Los cadáveres de los cinco ejecutados posiblemente fueron trasladados a Galicia, donde pueden haber sido punto de arranque de un movimiento religioso que se extendió hasta mediados del siglo VI¹⁰. Quizás Prisciliano fue sepultado en lo que más adelante sería Compostela, en el mismo lugar en el que se instaló el sepulcro del Apóstol Santiago. En cualquier caso fue el cronista Hydatius, desde 427 obispo de Chaves —sobre todo de Braga— y como tal un comprometido luchador contra los priscilianistas durante toda su vida, el que da a conocer a San Martín en la región, con varias honrosas menciones en su crónica concluida en 469¹¹.

En una versión de la crónica, las «Epitome Hispana» conservadas en dos manuscritos madrileños, encontramos la denominación «Martines episcopus sanctus et uir apostolicus»¹², formulación que de forma similar, con en significado de elogio a una «conducta vital equivalente a la de un apóstol», encontramos también en una crónica escrita 30 años antes, la *Narratio de Imperatoribus domus Valentinianae et Theodosianae*¹³. Y finalmente la crónica gala de 452 también destaca a Martín a causa de sus «milagros apostólicos»¹⁴. Todas estas expresiones se pueden reconducir a los escritos martinianos de Sulpicius Severus, el cual en el año 400 añadió a la *Vita*, redactada en 395/96, o sea aún en tiempos de vida de San Martín, 3 años después de la muerte del obispo, tres cartas y tres diálogos. En estos escritos de hecho encontramos expresiones como

9 Véase MUHLBERGER 1990, p. 81 y *passim*, BRENNECKE 1995 y PRINZ 1999.

10 Véase SCHÄFERDIEK 1967, sobre todo p. 124 ff. En el concilio de Braga 561, donde aún aparecían preguntas del «Priscillianismus» en el orden del día; todavía en la mitad del siglo VII, las preguntas de los priscilianicos «Häresie» eran actualidad. Véase DÍAZ 2001, p. 335. Sobre la tumba del apóstol y el posible último lugar de descanso de Prisciliano véase BRENNECKE 1995, con literatura.

11 HYDACE, *Chronique* 1974, p. 9 ff. (*Biographisches zu Hydatius*), p. 18 ff. («Themen der Chronik»); *Chronik*: 8 (p. 106) «Ambrosius in Italia Mediolani episcopus, Martinus in Gallis Turonis episcopus et vitae meritis et patris miraculis virtutum habentur insignes»; *ibid.* 13b (p. 108) «Priscillianus ... similiter a sancto Martino episcopo et ab aliis episcopis haereticus iudicatus», *ibid.* 37a (p. 114) «Severus, bedeutendster Schüler Martins, Verfasser auch einer Chronik, die bis zur «perniciösissima secta» der Priscillianer reicht, beendet eine Martinsvita»; véase también MUHLBERGER 1990, p. 236.

12 *Ibid.*, 37a (p. 114, nota a pie de página).

13 «(Valentinianus imperator) ... eximios temporis sui habuit sacerdotes Martinum et Ambrosium, quorum alterum scripta sunt posteris edita, alterum vitae commendatio apostolis aequiperanda ignotum esse non sinit», MGH, *Auctores antiquissimi* 9 (*Chronica minora* 1), p. 629; para la fuente véase MUHLBERGER 1990, p. 152 ff.

14 MGH, *Auctores antiquissimi* 9, p. 646, «Martinus Turonensium episcopus apostolicis virtutibus insignis habetur»; dos entradas más se encuentran con su muerte (*ibid.* p. 650) y la redacción de su *Vita* en tres libros de Severus (*ibid.* p. 652). Para los nombramientos de Martins en la *Chronik Prosper* véase MUHLBERGER 1990, p. 80–83.

15 *Vita Martini* 7, 7 ed. Fontaine 1967, p. 268, «potens etiam et vere apostolicus haberetur» (tras su primera resurrección en Poitou); ep. 1,5, p. 318 «O beatum et per omnia similem Apostolis ...»; ibid. 2,8, p. 328 «Est enim ille consertus apostolis ac prophetis ...»; Dial. II 5, Kol. 204 f. «meritoque hunc iste Sulpicius apostolis comparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem, fidei virtus ac virtutum opera testantur»; besonders ibid. III 17, Kol. 222, con la enumeración de numerosas piezas del mundo romano (Italia, Illyrien, África, Oriente, Egipto), en el cual se extiende el nombre de Martín y aún se debe extender más: «felicem quidem Graeciam, quae meruit audire Apostolum praedicantem; sed nequaquam a Christo Gallias derelictas, quibus donaverit habere Martinum»; la designación de los apóstoles como patronos especiales de las provincias o de grandes regiones del imperio romano es corriente a partir del siglo V.

16 Uranius presbyter, *Epistola de obitu sancti Paulini Nolensis episcopi (ad Pacatum)*, 3, Migne PL 53, Kol. 861.

17 Véase a Paulinus de último Mratschek 2002, *passim*. El hijo de Paulinus y Therasia, Celsus, que murió en 392 poco después de su nacimiento, fue enterrado *ad sanctosum Complutum* (Alcalá de Henares).

18 Véase para las imágenes de Martín y Paulinus, así como el carteo anterior de Lehmann 1997; para las construcciones de iglesias en *Primiliacum* y las inscripciones allí halladas, con las imágenes correspondientes, véase PIETRI 1997, p. 185 ff.

19 Inscripción n° 15, sobre (*desuper*) la tumba, «Confessor meritis, martyr cruce, apostolus actu, / Martinus coelo praeminet hic tumulo / ...». También se cita según la inscripción el Apéndice VI de Pietri 1983, p. 798 ff., aquí p. 809 f. Véase también la descripción de la localización de las inscripciones, p. 817–822, así como PIETRI 1984, p. 629–631; eine unterschiedliche Beschreibung der Lage der einzelnen Inschriften hat neuerdings Duval 2002 vorgeschlagen, wobei er für die Inschriften 9/10 und 11 an eine Dekoration der nördlichen und südlichen Außenfassade der Basilika denkt (ibid. p. 37).

20 Inscripción n° 11 (von Paulinus von Périgueux), PIETRI 1983, p. 808, versículos 17–21, «In sanctis quidquid signavit pagina libris, / Instaurat, renovante Deo: quo munere gaudent / Caecus, clodus, inops, furiosus, anxius, aeger, / Debilis, oppressus, captivus, maestus, egenus. / Omnis apostolicis gaudet curatio signis. /» (todos los milagros, que aparecen en las santas escrituras, él [Martín] los renueva por deseo de Dios: este regalo es el júbilo del ciego, del cojo, del pobre, del poseído, asustado, enfermo, débil, oprimido, preso, deprimido y necesitado. Cualquier curación ocurre por milagro apostólico). Sobre el tema de la nueva edición de los milagros bíblicos de Martín (en el sentido de una 'Réécriture' de la santa escritura) véase HEINZELMANN 2003, p. 32 ff. (donde no se respeta la edición anterior).

«apostolicus», «per omnia similem Apostolis», «consertus apostolis», es decir un santo equivalente a un apóstol para los pueblos de Galia¹⁵. Esta llamativa equiparación de San Martín con los apóstoles muy pronto debió encontrar eco, porque ya en 431, en el Nola italiano el sacerdote Uranius, testigo de la muerte del obispo Paulinus, relata que el obispo agonizante mantuvo un diálogo visionario con Martín, al cual califica como «apostólico en todos los sentidos»¹⁶. Paulinus, uno de los aristócratas más conocidos del mundo romano de finales del siglo IV, aún había podido conocer personalmente a Martín, dejándose inspirar por su vida ascética. Conjuntamente con su esposa, Therasia, una de las aristócratas más ricas de España, se decidió, aún antes de la muerte de San Martín en España, por una forma de vida ascética; y después de su traslado a Nola en 397 edita en Roma la *Vita martiniana* de su amigo y compatriota Sulpicius Severus, leyéndosela también en los años que siguen a varios visitantes célebres en Nola¹⁷. Su retrato, conjuntamente con el de San Martín, se encontraba en dos muros opuestos en el baptisterio del convento *Primiliacum* de Sulpicius Severus; este lugar sin identificar podría situarse no lejos de los Pirineos y haber constituido de esta manera el punto de partida para la entrada del culto martiniano en la Península Ibérica¹⁸.

La tendencia evidente de reclamar igualdad de rango para San Martín con los mártires y apóstoles forma parte de los rasgos distintivos del culto martiniano temprano. Esta demanda jugaría un papel importante en la edificación de su relevante basílica sepulcral en Tours, llevada a cabo por su sucesor Perpetuus en los años anteriores a 471. De hecho las inscripciones, que deben haber adornado la basílica, en unión con sendas imágenes, y las cuales conjuntamente con una descripción amplia de su localización están contenidas en un sumario, culminan en las palabras que se leen en el mismo sepulcro del santo, diciendo que él, el confesor, había sido mártir a través de su pasión y apóstol por sus actos¹⁹. Ambos muros de la nave de la iglesia también explican a través de imágenes e inscripciones este mismo tema de los paralelismos entre San Martín y los apóstoles. Mientras que en uno de los muros se describen e ilustran las *apostolica signa* del *taumaturgo* Martín²⁰, en el muro de enfrente vemos al apóstol Pe-

dro, siendo sacado del mar por Jesús, conjuntamente con la representación de la iglesia de Sión en Jerusalén, en la cual vemos también la bajada del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego sobre los Apóstoles. Y allí se encuentra también —como reza una inscripción al efecto— el trono de Santiago el Menor, el cual fue designado primer obispo de Jerusalén por sus colegas apóstoles, es decir, primer obispo en general, aún antes de Pedro²¹.

Sería equivocado suponer que estas inscripciones sólo habían ejercido su influencia sobre los peregrinos que visitaban la basílica personalmente: aún antes de finales del siglo V se compilaron las inscripciones conjuntamente con la *Vita*, con cartas y diálogos en un corpus de texto, generalmente denominado «Martinnellus», cuya historia en lo sucesivo se ve caracterizada por un enriquecimiento creciente de textos martinianos²². Es muy probable que una primera composición textual es todavía obra de aquel obispo Perpetuus, a cuya iniciativa agradecemos la construcción y la configuración iconográfica de la iglesia —lo cual, dicho sea de paso, conllevó durante más de un siglo el compromiso personal y financiero de una gran familia de senadores galo-romana de Tours²³—, y por lo tanto aquel obispo había ordenado la compilación de los milagros del santo y también había encargado al poeta Paulinus de Périgueux una primera *Réécriture* de la *Vita Martini* en verso²⁴. Y, finalmente, también fue Perpetuus quien, con la nueva regulación de las festividades de santos a semejanza del uso romano, estableció las celebraciones para San Martín: una fiesta estival el día 4 de julio, que celebraba la consagración de la basílica, la memoria de la traslación y paralelamente a la fiesta de la Silla de San Pedro, la consagración episcopal de San Martín —es decir, una vez más esta perspectiva que enfoca el rango de un apóstol—; luego una festividad invernal el día 11 de noviembre, que conmemora la llegada gloriosa y la *depositio* de los restos mortales de San Martín en Tours —*receptio domni Martini*—, después de la muerte del santo en Candes, acaecida tres días antes²⁵. Los calendarios litúrgicos visigodo-mozárabes por otro lado, que nos hizo llegar Dom Férotim, registran, aparte del 11 de noviembre, el 4 de julio solamente como conmemora-

21 Inscripción n° 9, PIETRI 1983, p. 807, sobre la escena de Pedro según Mateo 14, 22–31; PIETRI p. 820 señala directamente a la carta 1,6 de Sulpicius Severus, donde se describe un paralelismo entre Martín y Pedro. Inscripción n° 10, *ibid.*, «Sanctissima Christi ecclesia, quae est mater omnium ecclesiarum, quam fundaverunt apostoli, in qua descendit Spiritus sanctus super apostolos in specie ignis linguarum...». Con relación a la ya nombrada ideología apostólica también forma parte la inscripción n° 5 con los dos versículos finales 9–10: «Unde vocat (scil. Martin) populos qui praevis ad bona Ch(ist) / Sidereum ingressus sanctificavit iter» («desde lo alto Martín llama a los pueblos, él, quien ya ha recorrido el camino celestial hasta cristo»), así como inscripción n° 14 con una expresión del apóstol Pablo (más en nota 42).

22 Más de los Martinelli en Bourgain, HEINZELMANN 1997, p. 300–309, HELLMANN 2003 y COENS 1932 (el último de unos textos de una familia del sur de Alemania de los siglos X–XIII, que se despuntan por la incorporación de un milagro ocurrido en Chablis, entre 875/885, véase: BHL 5653c). Al texto original pertenecen *Vita* (BHL 5610), las tres cartas (BHL 5611–13), los diálogos en dos o tres partes (BHL 5614–5616), la «Tituli metrici de S. Martino» (BHL 5624b: inscripciones de Marmoutiers y de la basílica de Martins), así como la sog. «Dicta s. Martini de Trinitate» (CPL 31995, n° 1748a); seguramente después de la muerte de Gregors de Tours (594), probablemente no de antes del siglo VIII, se añadieron de su obra: *Historiae* II 14 (descripción de la basílica); *Hist.* I 48 (BHL 5619/20, 5619 c. d. Muerte de Martins); *Virtutes s. Martini* 1 4–6 (BHL 5621–23: las visiones de los arzobispos Severin de Colonia y Ambrosius de Milán de la muerte de Martins, así como una crónica de la traslación a la nueva basílica por el obispo Perpetuus); *Hist.* II 1 (BHL 1452: *Vita des Bricius, sucesor de Martins*), en parte aún *Hist.* X 31, con la lista de los arzobispos de Tour. Finalmente en el siglo IX apareció una '*Laudatio Vita Martins* de Alkuin (BHL 5625/56) hinzutreten, vereinzelt auch die metrischen Viten des Paulinus von Périgueux und des Venantius Fortunatus.

23 Desde la dedicación de la familia del arzobispo Eustochius de Tours (desde 442 antecesor y parientes de Perpetuus) hasta Gregor de Tours véase HEINZELMANN 1994, p. 21–26.

24 Véase PIETRI 1983, p. 526–529, 735–744: la colaboración de Perpetuus y Paulinus de Périgueux, en la realización de los textos, especialmente en la Basílica. Véase también VAN DAM 1986, por los que los libros I–III de la métrica Martinivita (en seis libros) se formaron antes de la influencia de Perpetuus.

25 Más en PIETRI, Calendrier (1984), p. 130 f. Ya al principio del episcopado de Perpetuus 461 se nombra la fiesta «Receptio domni nostri Martini» como fecha de reunión sobre la base del primer concilio de Tours, véase *ibid.* nota 14. Para las demás celebraciones desde el siglo X véase más abajo.

26 FÉROTIN 1904, p. 470–471 (Translatio), p. 474–475 (Sacratio; ibid. nota 11 con la referencia a *Hymnus in diem sacrationis sancti Martini*, con expresa referencia a la elección episcopal, en la escritura mozárabe British Museum Add. 30.851, directamente de un himno de la ascensión de Martins en 15.8.), p. 486–487 (Obitus, bis auf den Kalender von Cordoba, der *alatus sancti Martini* hat, also «Heranbringung»: das entspricht der *receptio Martini*, was Férotin nicht gesehen hat); véase también LAMBERT 1936, p. 2 f. y GARCÍA RODRIGUEZ 1966, p. 339–341.

27 Véase NIERMEYER/VAN DE KIEFT/BURGERS, *Mediae latinitatis lexicon minus* (Leiden 2002), p. 1211 s.v. *sacratio* 2: «ordination – Priesterweihe» (Du Cange Bd. VI/VII hace referencia a 'sacra' y 'sacrum', con el significado 'obispo').

28 Véase LAMBERT 1936, p. 3–6, el *Martinus magnus pontifex* con relación a la feria *sacratio* del siglo V, lo que también cree posible GARCÍA RODRIGUEZ 1966, p. 341. Véase también los textos de lectura («orationes in die sancti Martini») para la oración de la fiesta de Martins en el Oracional Visigótico 1946, p. 384–387.

29 Más en EWIG 1962, p. 376 ff. y sobre todo SCHREINER 1999, p. 92 ff. «'Politización' y 'Militarización' de la adoración de Martins en la temprana Edad Media».

30 HEINZELMANN, *Die Franken* (1994), p. 334 ff., SCHREINER 1999, p. 93 ff.

ción de la traslación a la basílica de Perpetuus y una tercera fiesta adicional, el 11 de agosto, con la denominación «sacratio domini Martín»²⁶. Mientras que el significado de *sacratio* como consagración episcopal resulta muy familiar, la cuestión de la edad y del origen de la festividad no ha quedado resuelta²⁷, y de momento sólo nos sirve de indicio para la prominente relevancia del santo en el área de influencia visigoda y sueva, que se remonta a tradiciones del siglo V. De este ámbito de influencia posiblemente también provengan los dos himnos *Martinus magnus pontifex* y *Martine, confessor Dei*²⁸.

Con la nueva basílica de 471 y con los elementos creados por Perpetuus —festividades, calendario de celebraciones, *Vita* en verso, inscripciones, anotación de los milagros, Martinellus— se habían establecido todas las condiciones para que la «gran política» se sirviera del popular santo²⁹. Se dio el momento ideal nada más que una generación después de la consagración de la basílica, y estaba relacionado con el conflicto entre el fundador del Reino Franco Clodovico y el Reino Tolosano de los visigodos arrianos, conflicto que por parte franca había sido unilateralmente proclamado como lucha por la fe verdadera. Aquí San Martín se prestaba como el aliado indicado, dado que gracias a su pasado anti-arriano él, conjuntamente con Hilarius de Poitiers, estaba predestinado para una propaganda de este tipo y además podía representar la aristocracia gala ligada a su santuario, así como la población católica en su totalidad. Sobre esta base se dan las condiciones de la alianza entre Clodovico con San Martín, la cual —incluso más que la de la pareja Clodovico–Remigius de Reims— corresponde al fenómeno histórico, que finalmente aún en la historiografía de finales del XIX llegó a entenderse como «Santa Alianza» de reino e iglesia³⁰. Y consecuentemente fue Tours la primera etapa de la decisiva campaña militar visigoda de Clodovico en 507, y en consecuencia también fue en la basílica de San Martín donde después de la victoria sobre Alarico el rey franco ordenó la entrega de las insignias del consulado honorario, que le habían sido enviadas por el emperador Anastasius. Y el que, después de su muerte, su viuda, la reina Chlothildis, se instalara desde 511 hasta su muerte en 548 junto a

la tumba de San Martín, sólo es una constatación más de esta relación especial, de la cual todavía a finales del XV el rey Luis XI pudo afirmar que San Martín era «tutor singularissimus Reguè predecessorum nostrorum»³¹.

Si San Martín se convierte así en el patrón celestial de Clodovico y del reino, esto sin embargo no se extiende automáticamente a los descendientes del rey —sus hijos en sus sendos reinos parciales se decidieron por sus propios patronos, sin que esto mermara la posición universal, quasi apostólica de San Martín—³². Y así por ejemplo se apelaba al santo como garante en los contratos entre los reyes merovingios, y se le invocaba —conjuntamente con Hilarius de Poitiers, como únicos no-mártires— en la liturgia real carolingia del *Laudes* franco como Patrón de los pueblos y ejércitos francos y de sus mandatarios —*exercitus y iudices Francorum*—. Su capa, que con seguridad no fue la capa partida de Amiens, sino la manta de paño —bien atestiguada en el siglo VI— que cubría su tumba —*palla sepulchri*—, al parecer fue incorporada al tesoro real durante la restauración de la tumba (629/639), ordenada por Dagoberto y llevada a cabo por el obispo de Noyon³³, Eligius; y ya en 709, con el mayordomo Grimoald, un carolingio puso su mano sobre la reliquia³⁴. Pero ya a finales del siglo VII³⁵ como reliquia del reino sobre la cual se prestaban juramentos hay testimonios en formularios de documentos reales en los que la reliquia aparece. Su nombre *capella*, más tarde *capa/cappa* dio su denominación al lugar donde se guardaba, la capilla real, así como a los de ahí derivados *clerici capellani*³⁶.

Si San Martín se convierte en el aliado preferido del reinado franco, esto se debe sobre todo a su extraordinaria popularidad, ligada a las romerías a su tumba y a otros lugares memoriales desde la 2ª mitad del siglo V. Margarete Weidemann ha elaborado un amplio itinerario martiniano relacionado con romerías regionales y supra-regionales, que engloba no sólo toda la Touraine, sino también otros lugares memoriales mas alejados como Amiens, Clermont, París, Saintes o Burdeos³⁷. En los años 60 del siglo VI el obispo de Trieste en una carta a la reina langobarda coloca la festividad de

31 SCHREINER 1999, p. 109, sobre el renacimiento de la «adoración política a Martins» por Carlos VII y Ludwig XI.

32 Por el culto a Martins en la época de Merovingio Nobel 1956, p. 23 ff., EWIG 1962, PRINZ 1988; véase también HEINZELMANN 2001, con la bibliografía allí recogida, así como aquí la bibliografía en el apéndice.

33 PIETRI 2000, *passim*.

34 Documento *Childeberts* III., DD *Merow.* 1, 2001, n° 157 del 14 de diciembre (709), p. 392, «Sic ab ipso viro Grimoaldo fuit iudecat(um), ut ... in oratorio suo sup(er) cappella s(an)c(t)i Marethyn(i) memorate homenis hoc deberent coniuare».

35 *Ibid.* n° 126, *Placitum Theuderichs* III, del 30 de junio (682), p. 320, «... in oratorio nostro super cappella domni Martine»; formulación idéntica en Marculf I, 38.

36 VAN DEN BOSCH 1959, p. 22 ff.; SCHREINER 1999, p. 99.

37 WEIDEMANN 1995, especialmente en las figuras 13-15.

38 MGH Epp. 3, Epp. Austrasiae 8, p. 119–122, bes. 121–122.

39 *Concilium Autissiodorense* cap. V, MGH Concilia I, p. 180. Que la intensidad de las fiestas se multiplicara durante las celebraciones de Martins se muestra también por el enorme incremento de los milagros durante estas festividades; más en HEINZELMANN 1981, según los apuntes de los milagros de Martins de Gregor de Tours.

40 *Missale Gothicum* y *Bobbio Missal*, con un texto en parte idéntico; véase también OURY 1962, p. 74 ff. Para Bobbiense véase también HEN 2004, p. 146 con la nota de que Martins y Hilarius también se nombran en el *memento* del «canon missae». Por las tablas de la Catedral Pierre Salmon (*Le lectionnaire de Luxeuil*, 2 Bde. 1944, 1953) sobre las escrituras de formulación «gallicana», se nombra a Martins en la escritura freisinger del siglo XVIII con la denominación «In festivitate s. Martini in cuiuslibet episcopi» (Tomo I, S.CXIX): Martin es imagen de todos los obispos. Sólo un formulario para un santo transmite el *Missale Francorum* (*Natale s. Helarii*) y el *Missale gallicanum vetus* (misa germana).

41 *Bobbio Missal*, p. 108 f., «hic uir quem adnumerandum apostolis martiribus adgregandum»; ibid. (Collectio), «cui a te satis larga pietate concessum est etiam mortuos suscitare»; ibid. p. 10 (Contestatio), «Sic apostolica uirtute sperantibus contulit medicinam ...».

42 Ibid. p. 108, «Bonum certamen certauit cursum consumauit fidem seruauit in reliquo reposita est mihi coronam iusticie quam reddidit mihi dominus in illa die iustus iudex»; véase más en la Inscripción nº 14, PIETRI 1983, p. 809 e ibid. p. 821 (con nota 44) sobre el «nouveau Paul»; ambos textos se refieren a las palabras del apóstol en 2 Tim. 4,7–8.

43 *Missale Gothicum*, p. 113, «Qui sancti spiritus tui dono succensus ita in ipso tyrocinio fidei perfectus, ut Christum texisset in pauperem et uestem, quam egenus acceperat, mundi dominus induisset. O flex largitas, qua diuinitas operitur! O clamides gloriosa diuisio, quae militem texit et regem! ... Digne Arrianorum non subiacuit feritate. Digne tanto amore Martinus persecutores tormenta non timuit securus, quia tanta erat gloriatio (Bobbio: glorificatio) passionis, ut per quantitate uestis exiguae et uestire deum meruit et uidere.»

San Martín en la cabeza de la lista de las fiestas de santos más populares³⁸: los excesos, que tienen su expresión en una prohibición de las post-celebraciones de la fiesta de San Martín, prohibición pronunciada en el sínodo de Auxerre (585), son otro indicio más de la popularidad del santo en aquella época³⁹.

El lugar que ocupa San Martín queda de manifiesto muy en especial en el ámbito de la liturgia y del patrocinio. En primer lugar, según el testimonio de los misales merovingios, a través de los cuales nos ha llegado un santoral detallado, él es el único confesor que —aparte de los mártires y los santos bíblicos— dispone de un texto misal «personalizado» que va más allá de las necesidades de una iglesia local⁴⁰. Así se le menciona en el misal de Bobbio (siglo VII/VIII) como apostólico, entroncando de ese modo con la temática del siglo V, —*adnumerandum apostolis*— y su fuerza milagrosa, que incluso llegó al despertamiento de muertos, se designa como *apostolica uirtus*⁴¹; entre las tres lecturas bíblicas con ocasión de su festividad se encuentra un extracto de la segunda carta de San Pablo a Timoteo, ya en tiempos de Perpetuus utilizado en una inscripción del siglo V de la basílica turense para estilizar a San Martín como el «nuevo Pablo», extracto en el que la autoafirmación del apóstol —*bonum certamen certauit*— aparece referida al santo galo⁴². El misal contemporáneo *Missale Gothicum* trae bajo el título *Immolatio* un texto idéntico con la *Contestatio* del Bobbiense, en el cual se habla de las *apostolica uirtus* de San Martín, de su resistencia contra los arrianos y de las acechanzas del perseguidor, y donde sobre todo el episodio de la partición de la capa se interpreta como don emanado de la relación privilegiada con el Señor de los mundos, que él ha revestido en la figura del pobre. «O gloriosa partición de la capa, que lo mismo pudo vestir al soldado y a su rey»⁴³.

La poderosa influencia del patrocinio de San Martín en el conjunto de Francia ha sido exhaustivamente documentada por Eugen Ewig; pero ya mucho antes se vio que había una relación fundamental entre el patrocinio de San Martín y la misión de la realeza en los primeros siglos de la Edad Media, pero que sólo pudo ser

aclarado en algunos puntos. Un ejemplo representativo es la dotación del obispado de Würzburg, de nueva fundación alrededor de 740, con bienes reales en forma de 20 dominios de la corona, de los cuales 15 iglesias parroquiales poseen el título martiniano⁴⁴. Esos datos en gran parte están apoyados por la influencia del santo en la toponimia. Así por ejemplo el atlas histórico de 1975 cuenta con 424 patrocinios martinianos ya sólo en Baden-Württemberg, regularmente asociado a lugares terminados en -ingen y en -heim, de los cuales sabemos que se habían formado en su mayoría en el siglo VI/VII⁴⁵. En Francia se contabilizan 5000 topónimos y alrededor de 300 municipios que recuerdan el nombre de San Martín, y en total había en este país sobre 3675 parroquias adjudicadas a él⁴⁶.

Volvamos al siglo VI, en el cual, sin lugar a dudas, se pusieron las bases para la veneración martiniana. Los memoriales martinianos más relevantes del siglo VI, en cuanto a su fuerza testimonial, los posee Italia⁴⁷ con iglesias en Roma, los conventos de San Benito (Monte Casino) y Cassiodors (Vivarium), pero en especial también en Rabeau, donde Sant'Apollinare Nuovo, la antigua iglesia palaciega arriana de Teodorico en 561 fue re-consagrada a favor de San Martín por el obispo Agnellus. Allí, en un mosaico de la nave central, San Martín encabeza una procesión de 26 mártires en túnicas blancas, sólo él ataviado con un manto púrpura, que también lleva el Pantocrátor, hacia el cual se dirige la procesión⁴⁸. La significación de esta representación, tan importante para la iglesia universal, cobra su relevancia total en el muro contrario, donde hay una procesión de mártires femeninos, que conduce hacia la Virgen María y que está encabezada por Santa Eufemia, la santa titular de la iglesia de Santa Eufemia en Chalkedon: en esta iglesia precisamente se pronunció en 451 la definición vigente de la esencia de Jesucristo —«en verdad Dios y en verdad humano, el mismo, idénticamente perfecto en su divinidad e idénticamente perfecto en su humanidad»⁴⁹—. De esta manera se destacan a San Martín y a Santa Eufemia de modo espectacular como adalides de la iglesia universal en su lucha contra la herejía. Ya había sido de gran significado la consagración de San Martín *in monti-*

44 WEIGEL 1950, EWIG 1962, p. 376 ff., PRINZ 1988, p. 22-46 y *passim*.

45 BECK 1997.

46 COUDERC 1997, p. 180 ff. sobre las parroquias, p. 184 ff. sobre las feligresías.

47 EWIG 1962, p. 375 f., PRINZ 1988, p. 30, que también nombra el patrocinio por Martins de un convento de monjas en Ravenna en el siglo VI.

48 Véase URBAN 1997, p. 195-196.

49 VOGT 1998, p. 181-184; *ibid.* p. 183, la fundación de otras iglesias en el oeste. HEINZELMANN 2004, p. 33-34.

50 EWIG 1962, p. 375; el himno, MGH, *Auctores Antiquissimi* 7, p. 255, nombra la cualidad de Martins como mártir, el episodio del abrigo de Amiens, la resurrección.

51 *Diálogos* II 8,11 e *ibid.* II 37,2; la popularidad que consiguió Martins a partir de este episodio entre los monjes italianos es fácilmente medible.

52 Más en HEINZELMANN 1994, *passim*, y 2003, p. 23 ff.; sobre los libros de los milagros véase Ders. 1981.

53 Sobre las influencias españolas en la obra de Gregors de Tours véase TEILLET 1984, especialmente p. 367-420; véase también GARCÍA RODRÍGUEZ 1966, p. 336 ff.

54 *De virtutibus s. Martini episcopi* II 8, MGH, SRM I-2, p. 184. Un convento martiniano español, situado entre Murviedro y Cartagena, nombra a Gregor sobre el año 583, véase *Liber in gloria confessorum* 12, MGH, SRM I-2, p. 305. La presencia de reliquias de Martins en España también se atestigua por inscripciones, véase VIVES 1969 n.º 304 (a. 630, Medina-Sidonia), n.º 316 (Loja/Cordub.), n.º 330 (siglo X, San Román de Hornija/Asturum).

55 Más en SCHÄFERDIEK 1967, p. 120 ff. y p. 247-251, THOMPSON 1980, FERREIRO 1995, con más literatura, p. 193 nota 3, GARCÍA MORENO 1997.

bus por el Papa Symmachus en 500, para lo cual Ennodius, un colaborador estrecho del Papa y posterior obispo de Pavia, podría haber compuesto el himno martiniano *Cum gesta Martín loquor*⁵⁰. Y finalmente queda por destacar que San Benito de Nursia, según manifestaciones de Gregorio el Grande, en su llegada a Monte Cassino había erigido un oratorio martiniano en el suelo de un templo a Apolo anteriormente destruido, y que dispuso que lo llevaran allí para morir⁵¹.

Sobre las iglesias martinianas en España nos informa Gregorio, un sucesor de San Martín en Tours de 573-594, cuya obra completa da testimonio de la presencia de su emblemático antecesor, el cual para él había sido el imitador del Cristo más significativo, su «Typos» más perfecto. Esta presencia tan llamativa de San Martín vale tanto para la parte hagiográfica como para la historiográfica del conjunto de su obra, integrada por 20 volúmenes, y en la que los relatos milagrosos, apuntados con regularidad y compilados en cuatro volúmenes, ocupan un lugar privilegiado⁵².

Gregorio a menudo se relacionó con enviados que estaban de ida o de regreso a España, y que hacían parada en Tours⁵³, siendo una excepción entre sus —por lo demás delicadas— relaciones con los enviados; en su mayoría eran arrianos enviados por los visigodos, una delegación de 582, que en su viaje a Chilperich hizo parada en Tours. Uno de los dos enviados, llamado Florentius, habló al obispo de Tours del gran prestigio del que gozaba San Martín en su región en España —desgraciadamente no mencionada—, y que su abuelo incluso había construido una basílica en honor del santo, para la que también había recibido reliquias de Tours y las cuales muy pronto habían demostrado su eficacia⁵⁴.

El historiógrafo episcopal de Tours asociaba unos acontecimientos especialmente positivos con el reino suevo en suelo gallego, cuya conversión al catolicismo en los años 50 del siglo VI él la ve relacionada con la obra de San Martín⁵⁵. En su compilación de los milagros de San Martín en 4 tomos, en los que trabajó durante todo su episcopado, en el libro 1º (capítulo 11) relata la conversión del rey

suevo Chararich, *rex Galliciae* († 558), que para la curación de su hijo enfermo había recibido unas reliquias de Tours⁵⁶ y que había construido una iglesia de San Martín⁵⁷. El rey Miro, sucesor de Chararich, cuenta al enviado franco y mayordomo de Florentianus, que hizo estancia en Tours en 589 durante la celebración estival (4 de julio) de San Martín de Tours y que pudo redactar un reportaje, un milagro acaecido en esta iglesia⁵⁸.

En el 5º libro de su *Historiae* el mismo autor relata la muerte del «obispo de Galicia» Martín en el año 579/80, o sea, obispo de Dumio, metropolitano de Braga, que al igual que su homónimo, era oriundo de Panonia y era famoso por su cultura de letras; este segundo San Martín jugó sin duda un papel central en la conversión de los suevos del arrianismo⁵⁹. Según Gregorio había sido ordenado obispo en un momento, en el que tuvo lugar la llegada a Galicia del mencionado envío de reliquias desde Tours, es decir en el año 556⁶⁰. Su iglesia conventual en Dumio la erigió como una iglesia martiniana, según se deduce de su epitafio compuesto por él mismo⁶¹; dos inscripciones más de su pluma, contenidas en el mismo sumario español, estaban puestas en el refectorio de su convento y sobre todo encima de la entrada de su basílica martiniana en Dumio⁶². Por el trasfondo apostólico hay que mencionar la enumeración, en este último texto, de 15 pueblos (*gentes*), que habían convocado a San Martín a la unión con Cristo⁶³; los 22 versos concluyen con la invitación de que toda Galicia venere a San Martín como patrón⁶⁴.

Martín de Dumio o Braga fue corresponsal del poeta Venentius Fortunatus⁶⁵, que vivía en Poitou y cuyos escritos tan sorprendentemente tienen su sitio en el *Liber Sacti Jacobi*. Su poema de 79 versos, en cuyo inicio se habla de los apóstoles, dedicado a precisamente aquel Martín gallego, sin embargo no fue acogido en la obra: Pedro en Roma, Pablo en Iliria y Scicia, seguidos por Mateo (Etiopía), Tomás (Persia), Bartolomeo (India), Andreas (Achaia) y finalmente el anterior Martín (*Martinus priscus*) en Galia; y Galicia finalmente reservada al *novus Martinus*, que, como se dice

56 Los enviados suevos pidieron una manta para cubrir la tumba durante una noche, que fue pesada a la mañana siguiente y considerada como más pesada; seguramente se orientaron por una costumbre de Roma en la tumba de San Pedro, que igualmente es nombrado por Gregor, *Liber in gloria martyrum* 27, MGH SRM I-2, p. 54.

57 La existencia del *chararich* entregado únicamente por Gregor ha sido negada categóricamente sobre todo por THOMPSON 1980, en contra están FERREIRO 1965 o GARCÍA MORENO 1997; véase también SCHÄFERDIEK 1967 y CLAUDE 1978. Gregor nunca nombra el lugar de esta Iglesia, se debía tratar de Braga, y no de la iglesia del convento de Dumio ni de la iglesia de Orense (Auria).

58 *De virtutibus s. Martini episcopi* IV 7, MGH I-2, p. 201; la data del episodio por HEINZELMANN 1981, p. 237; véase SCHÄFERDIEK 1967, p. 247-251.

59 Para Martín de Braga véase SCHÄFERDIEK 1967, p. 120 ff.; FERNÁNDEZ ALONSO 1967; FERREIRO 1995, p. 208 ff.; GARCÍA MORENO 1997, p. 210 ff.; DÍAZ 2001, p. 334. El papel en la conversión del rey ario y de su pueblo no queda claro en Gregor, quien le quiere dar todo el mérito a Martín.

60 *Hist.* V 37, MGH SRM I-1, p. 243; en oposición estaría *De virtutibus s. Martini episcopi* I 12 (MGH I-2, p. 146). Martín llegó «de regione longinqua» Galicia, cuando los restos llegaban a puero y sólo después habría aceptado «sacerdotatus gratiae principatum».

61 VIVES 1969, n.º 275, p. 82, versículos 3-6. «confessor, Martine, tua hac dicatus in aula / teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem / nomine non merito...».

62 VIVES 1969, n.º 349, p. 119-120 (inscripción para Turoner Martin, que según Gregor, *Hist.* V 38, se encontraba sobre la entrada de la basílica, antes en Dumio que en Braga), y n.º 353, p. 121 (inscripción para el refectorio del convento de Dumio), en Paris. lat. 8093, saec. VIII, en escritura gótica; véase también J.B. DE ROSSI (*Inscriptiones christianae urbis Romae Bd. II* p. 269 f.), sobre todo a Sylloge, que se encuentra conservada en otra casa parisina, así como en Madrid Hs. 10029.

63 VIVES 1969, p. 120, versículos 11-15: «... pio sub foedere X_i / adsciscis gentes; Alemannus Saxo Toringus / Pannonius Rugus Sclauus Nara Sarmata Datus / Ostrogothus Francus Burgundio Dacus Alanus / te duce nosse Deum gaudent, tua signa Sueuus / (admirans didicit)».

64 *Ibid.* versículos 21 f., «electum propriumque tenet te Gallia gaudens / pastorem, teneat Galicia tota patronum».

65 Véase la carta de Venantius Fortunatus, Carm. V 1; VENANCE FORTUNAT 1998, p. 7-13, contestación a una carta previa de Martín; pero de la larga carta no se extrae si Martín antes de su llegada a Galicia estuvo en Tours y si conoció personalmente Fortunat.

66 VENANCE FORTUNAT 1998, livre V, II, p. 14–16, versículos 5–18, especialmente versículos 17–18, «Martino seruata nouo, Galicia, plaude: / sortis apostolicae uir tuus iste fuit» (ambos versículos se repiten como versículos 43–44).

67 *Ibid.* versículos 19–20, «Qui uirtute Petrum praebet tibi, dogmate Paulum, / hinc Iacobi tribuens, inde Iohannis opem».

68 HERBERS 1994, p. 192 ff. «Desarrollo de las tradiciones legendarias españolas», que abogan especialmente por el *Breviarium Apostolorum* que sólo es posible de demostrar en el oeste a partir del siglo VIII; en el *Breviarium* se habla de una misión apostólica en España.

69 Véase HEINZELMANN 2003, especialmente p. 25–27.

70 BHL 100; véase HILLGARTH 1980, p. 40.

71 Véase BOURGAIN, HEINZELMANN 1997, p. 303 con nota 122 (manuscritos y literatura); DE GAIFFIER 1977, DÍAZ Y DÍAZ 1981, p. 56; para VALERIUS véase también DÍAZ 2001, p. 351, que muestra en la nota 85 un trabajo doctoral aún no publicado de 1996 (Salamanca). Para Martine-lli véase más arriba.

72 NOBEL 1956, p. 23 ff., SCHREINER 1999, p. 98 ff.

73 NOBEL 1956, p. 28 con referencia a Hadrian, que muestra la basílica martinica sobre el monte Oppius, para la cual Leo III donó un candel de plata, el convento de San Pedro fue reconstruido por Leó y el altar de la iglesia del siglo VIII de Fridugisus ricamente adornado, para que Leo III lo pudiera forrar de nuevo. Véase también GOUDENNE 2004, quien dice que el oficio gregoriano en honor a san Martín (bajo la influencia de Alkuins) se consagró en Roma a finales del siglo VIII lo cual en p. 384 «véritable consécration pour le vénérable miles Christi».

ahí, era de la casta del apóstol⁶⁶. Venantius continúa que en su persona, o sea en San Martín de Braga, Galicia poseía un Pedro y un Pablo, que se apoyaba en el amparo de Santiago y San Juan⁶⁷. Sin embargo no podemos concluir si esta indicación de un papel especial de Santiago conjuntamente con su hermano ya constituye un indicio para el conocimiento de la relación específica de Santiago con España⁶⁸.

El mismo Venantius Fortunatos presentó una segunda gran *Réécriture* en verso —según la de Paulinus de Périgueux— confirmando de esta manera una autoridad a su modelo, el hipotexto de Sulpicius Severus, que por lo demás solamente la poseen los textos bíblicos⁶⁹. Entre la rica hagiografía merovingia apenas hay un texto que no contenga una referencia —a través de una cita o de la estilización— a la *Vita Martiniana* de Sulpicius Severus. En España fue Braulio (obispo, 631–651) quien escribió la *Vita Aemiliani* siguiendo este modelo y estilizando al santo como *alter Martinus*⁷⁰. Pero en España también se conocía una edición del *Martinellus*, o sea de la compilación de textos martinianos, que entretanto se había seguido enriqueciendo con extractos de la obra de Gregorio de Tours. En efecto, en una segunda edición del florilegio hagiográfico del abad gallego Valerius del Bierzo, que escribe en el siglo VII, se encuentra una referencia a esta colección, cuyas ediciones posteriores, guarnecidas con préstamos del *Martinellus*, sin embargo son difíciles de datar con exactitud⁷¹.

Después del siglo VI es la primera mitad del IX la que constituye una gran época de vitalidad y de relevancia del culto martiniano⁷². El factor decisivo seguía siendo —posiblemente en mayor medida que el éxito sin merma de las peregrinaciones al sepulcro de San Martín y otras memorias martinianas— la especial ligazón «política» del santo con los soberanos francos, cuyo significado incluso quedó evidente en Roma a través del acercamiento franco-romano del siglo VIII⁷³. Esta ligazón entre reinado y santo patrón del reino se manifiesta de manera más clara en su convento —fundación episcopal desde principios del siglo IX—, generosamente equipado y dotado del mejor personal dirigente; después de todo los roberti-

nos-kapetinos se reservaban la categoría de abad de San Martín para ellos mismos⁷⁴.

En una tesis doctoral magnífica sobre realeza y veneración de santos, Hildegard Nobel en 1956 confeccionó un inventario, en el que documenta la relación *peculiaris* o *specialis patronus noster* a partir de los documentos de los carolingios, desde Pipín hasta Carlos III. Entre los ocho santos allí mencionados, Dionisio y Martín encabezan la lista, a gran distancia de los demás, y con un peso ligeramente mayor del santo parisino⁷⁵. Aun así los carolingios franco-occidentales —a diferencia de los franco-orientales— siguen ligados al Santo de Tours y a su convento, que visitan con regularidad y para el cual expidieron 43 diplomas, que todavía se conservan⁷⁶. Según la inscripción dedicatoria de un evangelario suntuoso que el emperador Lothar regaló al convento de San Martín, el mismo emperador se consideraba miembro de los canónigos de St-Martin⁷⁷. Klaus Schreiner subrayó la relevancia del 11 de noviembre como fecha importante para tomas de poder, homenajes, cumbres reales y cortes imperiales de los soberanos carolingios⁷⁸; por lo demás el día de San Martín era ya desde el capitulario de 810-13 la única festividad «oficial» del imperio, dedicada a un santo no-bíblico, a lo cual la lista detallada del concilio de Maguncia de 813 solamente añade la festividad de San Remigio⁷⁹. Y aunque la dinastía franco-occidental parece haber dado una ligera preferencia a San Dionisio, esto no se puede decir en absoluto sobre la veneración popular, la cual concede una clarísima ventaja a San Martín. Poco después de mediados del IX el obispo coral de Sens Audradus Modicus, en una visión, pone en boca de Dios unas palabras dirigidas a Carlos el Calvo: «A ti, Carlos, te ordeno, que bajo el liderazgo del bienaventurado príncipe Martinus liberes a España de los infieles...»⁸⁰; y en el mismo contexto Audradus pone la Franconia Occidental bajo la protección exclusiva de San Martín, lo mismo que pone Italia bajo la del Apóstol Pedro y la Franconia Oriental bajo la protección de Pablo⁸¹.

74 Véase MERSIOWSKY 2004, p. 75 ff. En documentos a St-Martin, p. 80, a los altos cargos del reino, que eran a su vez abades de los conventos: canceller Hitherius abad desde 775, Alcuin (†804), Fridugisus, Abad desde 808, canceller hasta 819-832, cuyo sucesor como canceller Theoto; a los abades y directores de convento de la segunda mitad del siglo IX BOUSSARD 1961, p. 71 ff., con Roberto el Valiente, y los güelfos Hugo Abbas (Cappellán Ludwig des Stammers, Ludwigs III, Karlmanns), los hijos de Robert Odo und Robert (con ellos los Robertinos-Kapetinos se hicieron con la abadía). Para más de los robertinos en San Martín véase anotación 2003, cap. 8, p. 225 ff., ibid. p. 236 ff. También para los dignatarios más importantes que eran los abades: el Doyen y el Trésorier.

75 NOBEL 1956, p. 19 ff., con tabla p. 21; para Ludovico Pío véase MERSIOWSKY 2004, p. 78, según lo cual *patronus noster* aparece para Saint Denis en cuatro documentos y para san Martín en 7 documentos. Más de la guerra política de Martín con el santo Dionisio, quien con el papel nacional de la bandera de Dionisio en la batalla de Ludovico VI y Heinrich V la decantó del lado de los santos parisinos, véase SCHREINER 1999, p. 102 ff.

76 NOBEL 1956, p. 25.

77 Ibid., con referencia a MGH, *Poetae latini* 2, p. 671.

78 SCHREINER 1999, p. 100, sobre todo debido al trabajo de Michael Sierck (*Festtag und Politik*, 1995).

79 NOBEL 1956, p. 28.

80 «Do tibi, Karole, ut Hispanias duce beato Martino Principe liberes ab infidelibus, et tuo regno ad honorem nominis mei secundum libertatem fidelium meorum consocios (scil. consocios)», NOBEL 1956, p. 52 f. (donde se cita según la edición de L. Traube, in den Abh. der Bayer. Akad. der Wiss. XIX-1, 1891); para los fragmentos de *Liber revelationum* véase Walter Mohr, en *Archivum latinatis medii aevi* 29 (1959) p. 239-267.

81 NOBEL 1956, p. 53 f.

82 DESWARTE 2003, p. 149–153; *ibid.*, p. 150, su traducción de los párrafos citados: «il reste sept mois jusqu'au onze novembre, jour de la Saint Martin, et cent soixante-neuf ans seront accomplis. Alors ... on attendra la venue de la vengeance contre l'ennemi et le salut pour les chrétiens, selon la prédiction du prophète Ezéchiel consignée plus haut».

83 DAVID 1947, p. 214 f., 233 f.

84 DESWARTE 2003, p. 153, quien también indica que en los dibujos del panteón real de San Isidoro de León (siglo XI) Martin (y Gregor von Tours) son los únicos «étrangers» representados en el ciclo de la vida de Cristo.

85 MOREU-REY 1964; véase también LAURENCIN 1997, p. 137.

86 MOREU-REY 1972–1973, p. 64 ff. El autor diferencia principalmente dos zonas de nombre: Francia con Cataluña (nombre Martí), y el resto de España (Castilla, Aragón, Galicia) con nombre y apellido Martín, Martínez. Descubre en p. 55–59 que la expansión del nombre Martinus concuerda con la entrada de la liturgia romana.

87 VEZIN 1989, p. 310 y GASNAULT 1997, p. 78; para más de los Martinelli véase arriba la nota 22.

88 *Theodulfi carmina* 56, MGH *Poetae latini* 1, p. 555, versículos 1–2, «Qui Romam Roma, Turonum Turonove catervas / Ire, redire cupis cernere scande, vide».

89 NÖBEL 1956, p. 29.

90 *Ibid.*; *Carmina Centulensia* XXVI (*De festa S. Martini*), MGH *Poetae latini* 3, p. 307–308, versículo 5 f. «Huius (scil. Martini) enim meritis vocitata est (scil. Tours) altera Roma; / Sed vix prima manet, busta secunda iacet» (se cita el asalto con quema de la basílica en 853).

En el contexto político general de la visión de Audradus encaja una profecía en el Reino de Oviedo–León, redactada en 883, anunciando para este mismo año, que empieza con la festividad de San Martín el 11 de noviembre, el comienzo de la liberación después de una opresión de 169 años⁸². El hecho de que aquí se destaque la festividad de San Martín se basa en su gran popularidad en el Norte de la Península Ibérica. Y a él, según Pierre David, le dedicaron entre los años 870 y 1100 más de 50 iglesias ya sólo en la antigua área sueva entre los ríos Miño y Montego⁸³; para el Reino de León se contabilizan más de 90 iglesias y conventos con el patrocinio de San Martín entre los siglos VIII–XI, para La Rioja una cantidad similar⁸⁴. Enrique Moreu–Rey ha reunido en su tesis 400 lugares sólo en Cataluña, en los cuales queda probada la veneración de San Martín; en las diócesis de Girona, Elna y Solsona el patrocinio de San Martín es el segundo en cuanto a frecuencia, después del patrocinio de La Virgen María⁸⁵. En consonancia con esto y según el mismo autor, el aumento del nombre de pila Martín, que se da desde mediados del siglo XI hasta el XIII, se deriva principalmente de los topónimos⁸⁶.

Otro motivo para la popularidad ininterrumpida de San Martín en el siglo IX es, sin duda, también la labor editorial del la abadía matriz, dónde, al terminar el abadengo de Alcuins (†804), destaca su pupilo y sucesor Fridugisus, abad desde 808 y además Archicanciller del Imperio. Bajo su auspicio no sólo se escribieron la serie de Biblias Turonenses, sino también una cantidad inmensa de «martinelli», que difundían la gloria de San Martín por todo el imperio de los francos⁸⁷. A esta gloria parece haber correspondido el éxito de la peregrinación, según se deriva de afirmaciones de Theodulf de Orleans, que equipara Roma con Tours⁸⁸; de manera similar un concilio de Chalán de 813 asocia a los peregrinos indignos tanto de la peregrinación a Roma como de la peregrinación a Tours⁸⁹. En el convento de Centula (St–Riquier) en 853, se decía en los cánticos, poco después de la festividad de San Martín, que la ciudad de Tours, antes de la gran incursión normanda, había sido denominada una *altera Roma*, o sea una segunda Roma⁹⁰, gracias a los méritos de San Martín. El Papa Leo VII (936–939) en una carta dirigi-

da al *dux Franciae* y abad seglar Hugo el Grande en la primera mitad del siglo X confirma que, aparte de Roma, en ningún lugar del mundo se registraba un flujo de peregrinos de las más diversas naciones como en Tours, y que no solamente el pueblo llano (*vulgares*) veneraba el sepulcro del santo desde tiempos remotos, sino también príncipes y reyes⁹¹.

El que se produjera un cambio en esta sucesión de éxitos a partir de las devastaciones normandas resulta bastante plausible. De hecho, los normandos arrasaron Tours en dos ocasiones, resultando especialmente graves las invasiones de 853 y 903, en las que ardió la basílica de San Martín. Pero también en el intervalo los restos mortales del santo emprendieron la huida de estos enemigos en varios ocasiones; en los años setenta permanecieron en Borgoña en la estancia Chablis, donada por Carlos el Calvo a St-Martin, y regresaron gloriosamente el 13 de diciembre de 877, hechos que dejaron su impronta duradera en la narración de los acontecimientos, la *Narratio in reversione beati Martini a Burgundia*, del pseudo Odo, en realidad un canónigo de St-Martin en los años treinta del siglo XII⁹². La adjudicación posterior del texto a Odo de Cluny (878/9-942) sin embargo no es casual, dado que el santo, según un apunte de las «Consuetudines Cluniacenses» del siglo XI era oriundo de Tours, donde recibió su primera formación y fue canónigo del convento⁹³, para el cual escribió una serie de textos litúrgicos, antífonas e himnos, para San Martín, en los cuales con el «Martine par apostolis» entronca una vez más con la propaganda apostólica tradicional y ambiciosa⁹⁴. A él le agradecemos también el hecho de que la festividad de San Martín se celebrase durante toda una octava, lo cual puede haberse extendido a los conventos en España, ligados a la orden⁹⁵.

La devastación de 903 fue motivo para el obispo Radbot de Utrecht de pronunciar un impresionante discurso de victoria, bien conservado, ya que los normandos no lograron conquistar la ciudad y sufrieron grandes pérdidas⁹⁶. Además la presencia física del santo, que no se conservaba en la basílica sino en la ciudad fortificada, parece haber dado ánimo a los ciudadanos y causado gran pavor (*stu-*

91 Mansi 18A, Kol. 375, «universalis Christianitas ... illum (scil. Martinum) divino instinctu quodam, speciali affectu communiter amat, ita ut nusquam alio post sanctorum apostolorum limina, de tam longinquis & diversis nationibus confluent oratores, sicut faciunt ad ipsius venerabile sepulchrum. Nam & ipse sacer locus ubi quiescit, in magna reverentia etiam ab antiquis diebus non solum apud vulgares, sed & apud excellentissimos reges ac principes fuit, sicut nonnulli vestrum videndo sciunt».

92 Más en GASNAULT, *Le tombeau* (1961); véase también DERS., *La Narratio* (1961), donde la *Narratio* o el «Tractatus de reversione beati Martini a Burgundia» del pseudo-odo de Cluny lo catalogan correctamente como del segundo cuarto del siglo XII; un gran número de milagros del viaje de Martín a Burgundia también le fueron atribuidos al abad y al obispo de Tours Herbernus en la primera mitad del siglo XII (853-916); véase VAN DER STRAETEN 1977, de la misma época, sólo es un cuento milagroso de von Coens 1932, p. 291-294. Véase también HATTENHAUER 2002, *passim*.

93 *Consuetudines Cluniacenses*, I, 43, Migne PL 149, Kol. 689, «Quod festivitatem S. Martini cum octavis celebramus, hoc processit a primo loci nostri abbate proprio, scilicet domino Odone, qui Turonis oriundus S. Martini alumnus, et canonicus erat ibidem; unde antiphonas non antiquas, sed novas, quas modo cantamus in Depositione S. confessoris et episcopi, super nocturnis ipse fecit, ipse hymnum, ipse quoque, ut praemisum est, octavas suas indixit».

94 Véase la cita de la nota anterior: «Omnibus horarum hymnis hic versus apponitur, *Martine, par apostolis*». Para los textos véase MIGNE PL 133, col. 513-516, con 12 Antiphonen *auctore Odone* para Martín, así como los Himnos III y IV para el mismo santo; Himno IV comienza en la estrofa 5 (de 8) con «Martine par apostolis, / Festum colentes tu fove», cuya primera parte según el *Consuetudines* ha valido de refrán para todos los demás himnos. A Odo también se le atribuye un tratado sobre el tema de la apostolidad de Martín (BHL 5652, Migne PL 211, col. 668-672) y un sermón sobre la quema de la basílica de Martín de 938 (Migne PL 133, col. 729-749. Para Odo véase GASNAULT, *La Narratio* (1961), p. 161 y HATTENHAUER 2002, p. 43-48.

95 Para la influencia de Cluny en España y Compostela véase sobre todo el trabajo de PETER SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenser in Kastilien-León vom Beginn des 11. zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz 1974).

96 Véase GASNAULT, *La Narratio* (1961), p. 162-164; el *Libellus de miraculo p. Martini auct. Radbodo episcopo Traiectensi ist von O. Holder-Egger aufgrund von fünf Hs in MGH Scriptores* 15, p. 1240-1244 ediert (BHL 5656).

97 *Libellus* (como nota anterior) 6, MGH *Scriptores* 15, p. 1243.

98 *Ibid.* 3, MGH *Scriptores* 15, p. 1242, «Corpus autem Martini ... cum parvissima iaceat in theca, terrenorum principum rigida subigit colla, et cum pusillo claudatur in cespite, triumphat ubique. Postremo Alexandrum, Xersen, Augustum assecrasque eorum comparatione sui facit inglorios, dum illi a solis scolasticis recitantur, nec tamen laudantur, istius vero virtutes ab universa ecclesia memorantur, benedicuntur et praedicantur».

99 Véase la carta de Doyen y de Trésorier de S. Martín al arzobispo de Colonia de 1180/1, en *De cultu S. Martini* 1884, p. 230-243, aquí cap. 12, p. 235 f., «Prima pontificis nostri agitur festivitas quarto Idus Maii ... de triumpho quo per illationem sui corporis civitatem liberavit obsessam, victis et effugatis hostibus adhuc paganis, Danis scilicet et Suedis».

100 GASNAULT, *La Narratio* (1961), p. 162 ff., DERS., *Le tombeau* (1961), p. 63 f., donde se indica que la destrucción de 903 tuvo lugar el 30 de junio. Para la importancia de la fecha de 919, que presenta un periodo de concurrencia de la recién amurallada *castellum sancti Martini* (con basílica y canonizados) frente de la ciudad episcopal de Tours, véase NOIZET 2003, p. 254 ff.

101 Véase MERSIOWSKY 2004, p. 75; el Cartular se quemó en 1793.

102 HENRIET 2004, p. 163-164 texto, p. 165-166, traducción francesa; véase también *Diplomatica española* II 1951, n.º 185, p. 339-342.

103 HENRIET 2004, p. 164, «Nos quoque multorum virorum illustrium vitam virtutes et mirabilia uipote Emeretensium evidenter ac sapienter conscriptas habemus, quae ut rememor (scil. rememoror) in archivis vestris non habentur; por ello el rey debía saber que en Tours no había escrituras que se refiriesen a la tumba de Santiago en Compostela».

104 HENRIET 2004, p. 164, «De cetero quod conquaeritis cuius apostoli tumulus hic penes nos habetur, certissime pernoscite Iacobi apostoli Zebedei Boanergis, qui ab Herode decolatus est, sepulchrum habemus in Archis mamoricis provincia Galaciae. Manu enim Domini gubernante, ut multae veridicae continent historiae usque ibidem per ratum corpus eius perlatus est, atque sepultum. Cuius sepulchrum multis claret hactenus mirabilibus ... Nam quomodo in Jerosolima ab Herode decollatus est et huc sportatus atque sepultus, vel quo tempore, vel quomodo, evidenter manifestum omnibus, et veridicae nostrorum archiepiscoporum epistolae et Patrum historiae et multorum testantur eloquia ...». El rey promete en las reuniones previstas con los clérigos de Tours que les enviará dichos escritos.

105 Para las diferentes basílicas que desde principios del siglo XI se construyen en Tours para San Martín y que tuvieron bastante influencia en la arquitectura de su tiempo véase SEDLMAYR 1970, *passim*.

por) a los *Dani*⁹⁷. En este sermón a San Martín se lo confronta con un Alejandro, Xerxes y Augustus para volver a ser destacado en su significación universal para toda la cristiandad⁹⁸. En cualquier caso, este acontecimiento dejó tanta huella en las generaciones posteriores, que a partir del siglo XII la fiesta de la *Subventio* de Martín del 12 de mayo se asociaba a este «milagro»⁹⁹, aunque en su origen se pretendía conmemorar la reconducción de los restos mortales de San Martín (acaecida el 12 de mayo de 919) a su nueva basílica¹⁰⁰.

De forma completamente diferente, es decir sin la referencia a estos elementos positivos, se conmemora la destrucción de 903 en una carta del año 906 del *rex Hispanae* Alfonso III, conservada según una copia de la *Pancarte Noire* de St-Martin¹⁰¹ escrita en 1137, editada y comentada por última vez por Patrick Henriet¹⁰². Según este texto los canónigos de St-Martin habían escrito al obispo Sisingando de Iria para informarle del incendio y de la reconstrucción proyectada, ofreciendo en venta al mismo tiempo una corona votiva —*corona imperialis*—. El rey pedía a los canónigos que le enviasen posibles relatos de milagros de la tumba del santo, y los informaba también de que la descripción de los milagros de San Martín hasta su muerte —en otras palabras la *vita* conjuntamente con cartas y diálogos— ya estaban en su poder y que él por su lado podía ofrecerles las *Vitas patrum Emeritensium*, las cuales, según le constaba, no se encontraban en los archivos de turonenses¹⁰³. Y finalmente responde a la pregunta de los turonenses sobre qué apóstol se encontraba en la tumba *penes nos* —que quiere decir junto al rey—. Explica detalladamente que se trata de Jacobus Boanaerges, hijo de Zebedeo, remitiéndose a numerosas pruebas —otras se aportarían próximamente— de la presencia verídica del apóstol en Galicia¹⁰⁴. Esta prolija aportación de pruebas a favor del sepulcro del apóstol en Compostela no era ya necesaria en el siglo XII y por lo tanto demuestra sin lugar a dudas la autenticidad de la carta.

A pesar de la repetida destrucción de la basílica por los incendios¹⁰⁵ St-Martin siguió siendo un lugar de gran atracción y con un poderoso simbolismo político, como demuestran las numerosas visitas papales (Urbano II, 1096; Pascual II, 1107; Calixto II, 1119; Inocencio

II, 1130; Alejandro III, 1162), de reyes hasta Luis II de Aragón, que en 1400 fue recibido como canónigo honorario de St-Martin¹⁰⁶. No obstante, desde finales del siglo X se advierte un cierto cambio, que en última instancia podría estar relacionado con la falta de grandes milagros en la basílica y de la consiguiente propaganda literaria. En una carta de 1180/81 que dirigen los dos dignatarios de los canónigos de St-Martin, el decano y el Thesaurarius, al arzobispo de Colonia Philipp von Heinsberg, éstos, en una retrospectiva referente al registro de los milagros martinianos, describen la situación de la siguiente manera: que desde hace unos 550 años después de la muerte del difunto Gregorio los milagros regularmente acaecidos en el sepulcro habían caído en el olvido, exceptuando lo poco que el santo Odo de Cluny había escrito con motivo de la *reversio* de San Martín y exceptuando naturalmente también los cuatro libros de Gregorio de Tours sobre aquellos milagros, que habían sucedido en los 190 años transcurridos entre la muerte de San Martín y la suya propia¹⁰⁷.

A pesar del desarrollo próspero del nuevo *castellum sancti Martini* de los canónigos en el siglo X, que con el apoyo del rey les aportó una independencia amplia de la ciudad de Tours y del arzobispado¹⁰⁸, y a pesar de la notoriedad políticamente estable de San Martín alrededor del cambio de milenio, parece que de hecho los milagros visibles en el sepulcro del santo se habían hecho raros. Lo confirma un diálogo entre el archidiacono Hugo de Tours y su amigo Fulbert de Chartres (obispo de 1006 a 1028)¹⁰⁹, cuyo tema, una visión del tesorero Hervaeus (†1022) ha encontrado expresión al mismo tiempo en las historias de Rodulfus Glaber¹¹⁰. En este diálogo Fulbert tiene que defenderse contra la calumnia de haber dicho que el poder de San Martín se había hecho senil y que estaba adormecido¹¹¹, y Hugo relata la traslación de los restos mortales de San Martín (suponemos que el 4 de julio de 1014) a la nueva iglesia¹¹² construida por Hervaeus y cuenta que al día siguiente los canónigos se encontraban muy desanimados porque San Martín no se había manifestado a través de un milagro¹¹³. Sólo su tesorero Hervaeus consigue animarlos contándoles su visión, en la cual San Martín había transportado a miles de almas perdidas *ab inferis* a la Jerusalén Celestial y que eso significaba mucho más que la mera curación de

106 Véase LAURENCIN 1997, p. 128 ff. y SCHREINER 1999.

107 *De cultu S. Martini* 1884, (ep. 3) 1, p. 230 f., «Unde factum est ut omnia quae a diebus beati Gregorii, Turonensis archiepiscopi, usque ad nostra tempora ad tumbam antistitis, nunquam fere mira operari desistentis, per quingentos et plus quam quinquaginta annos ostensa sunt miracula, oblitterarint oblivio, praeter pauca quae in eius reversione illa celebri de Autisiodoro sanctus Odo, Cluniacensium abbas, descripsit, his tantum quae a transitu ipsius (scil. a.397) usque ad decessum praedicti Gregorii (scil. a.594) per centum fere et nonaginta annos facta sunt, in libris quatuor ab illo digestis». Para las cartas de 1180/81, que son entregadas de Guibert de Gembloux (BHL 5642, 5648-50), véase GASNAULT, *La Narratio* (1961), p. 169 y HENRIET 2004, p. 160 nota 22 con bibliografía nueva.

108 Véase NOIZET 2003, p. 254 ff.

109 *Hugonis archidiaconi Turonensis Dialogus ad Fulbertum amicum suum*, BHL 5660 (citado: *Dialogus*), de Jean Mabillon en *Vetera Analecta* 1723, p. 213-217; el autor del diálogo sería según Hg. (ibid. p. 217) el arzobispo de Tours. Véase también HENRIET 2004, p. 161, quien ya había visto la importancia del episodio.

110 Raoul Glaber, *Histoires. Texte traduit et présenté par Mathieu Arnoux*, TURNHOUT 1996; ibid. 3, 15.

111 *Dialogus*, p. 214, «Hugo: Nova relatione didicimus te in virum Dei nimis mordaciter infremuisse, quod videlicet in eo antiquae virtutis potentia consenuerit, tamquam aemula vetustas prioris gratie praerogativam exhausserit: quod nostris his temporibus ab antiquis miraculis penitus adormisset».

112 Véase SEDLMAYR 1970, p. 10; la nueva iglesia reemplaza por completo el viejo edificio de Perpetuus, que había sido removido por completo después de su quema en 997.

113 *Dialogus*, p. 215, «Fratres in auditorium collecti, & iam animis deiecti, tristi murmure Martinum incusabant, dicentes impensa sibi suorum officia ingrata fore, quod iuxta suorum expectationem plebs de remotis terrarum partibus infusa, nihil memoriale de eo possent referre».

114 *Dialogus*, p. 215, «Martinus plane, mundi adhuc adhibitor corporeus, salutem aegris infundebat corporibus; nunc triumphato saeculo caeli incola factus, caelestes ad superos reportat triumphos».

115 Raoul Glaber, *Histoires*, 3, 15; véase ibid. p. 168, «Sola enim animarum erigens medela exoranda est universis».

116 HENRIET 2004, p. 160 f.

males físicos¹¹⁴. Esta misma tendencia a espiritualizar los milagros de San Martín, sin duda provocada por la falta de manifestaciones visibles, constituye la base de la narración del mismo acontecimiento por Rodulfus Glaber: según esta narración Hervaeus ya antes de la traslación había pedido a San Martín un milagro para su iglesia, a lo cual el santo varón le contestó que él podía conseguir cosas más relevantes para él y su iglesia delante de Dios¹¹⁵.

Con razón Patrick Henriet ha señalado que las actividades literarias de los canónigos en el segundo cuarto del siglo XII se deben entender como una reacción al período anterior sin milagros y su re-interpretación de la labor del santo en su iglesia¹¹⁶. La *Narratio* de pseudo Odo, la compilación de pseudo Herbernus, pero también la copia de la carta de Alfonso III del año 906 encajan en una era en la que la gran masa de peregrinos, tanto en Tours como en Compostela, se deja impresionar más bien por las manifestaciones milagrosas tradicionales que por la interpretación espiritual de éstas.

I. BIBLIOGRAFÍA:

Charles BABUT, *St-Martin de Tours*, París, 1912.

Otto BECK, «Martinspatrozinien in Südwestdeutschland», en *Groß*, Urban, 1997, p. 63–100.

[BHL] *Bibliotheca hagiographica latina*, vol. 2, Brüssel, 1901, p. 823–830 (n.º 5610–5666; véase también *Novum Supplementum*, 1968, p. 616–622).

The Bobbio Misal. A Gallican Mass-Book, London, 1920.

J. VAN DEN BOSCH, *Capa basilica monasterium et le culte de saint Martin de Tours*, 1959.

Jacques BOUSSARD, «Le trésorier de Saint-Martin de Tours», en *Revue de l'histoire de l'église de France* 47 (1961) p. 67 ff.

Pascale BOURGAIN, Martin HEINZELMANN, *L'œuvre de Grégoire de Tours: la difusión des manuscrits*, en *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Textes réunis par N. Gauthier et H. Galinié*, Tours, 1997, 273–317.

H. Ch. BRENNECKE, «Priscillian, Priscillianismus», en *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, 1995, Kol. 219.

- Dietrich CLAUDE, «Prosopographie des spanischen Suebenreiches» (=Prosopographica I), en *Francia* 6 (1978), p. 647–676.
- Maurice COENS, «Un Miracle posthume de S. Martín à Chablis», en *Analecta Bollandiana* 50 (1932) 284–294.
- Jean-Mary COUDERC, «Les toponymes 'Saint-Martin' dans nos campagnes», en *XVI^e centenaire de la mort de Saint Martin. Conférences martinienues (octobre 1996–octobre 1997) (Mémoires de la Soc. archéol. de Touraine 62)*, 1997, p. 179–211.
- «De cultu S. Martin apud Turonenses extr. Sec. XII epistolae quatuor», en *Analecta Bollandiana* 3 (1884), p. 217–257.
- Pierre DAVID, *Étude historique sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*, Lisboa, París, 1947.
- Thomas DESWARTE, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e–XI^e siècles)*, Brepols, 2003.
- Pablo C. DÍAZ, «Monasteries in a Peripheral Area: Seventh-century Gallaecia», en *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, ed. por Mayke de Jong, Frans Theuws, Carine Van Rhijn, Leiden, Boston, Köln, 2001, p. 329–359.
- Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, «Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Aut. Moyen Âge espagnol», en *Hagiographie. Culture et sociétés IV^e–XII^e siècles*, París, 1981, p. 49–57.
- Diplomática española del periodo Astur (718–910). T. II: Cartulario crítico*, por D. Antonio C. Floriano, Oviedo, 1951.
- Noel DUVAL, «Les descriptions d'architecture et de décor chez Grégoire de Tours et les auteurs Gaulois: le cas de Saint-Martin de Tours», en *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier. Textes réunis et edités par Brigitte Beaujard*, Tours, 2002, p. 21–58.
- Eugen EWIG, «Le culte de saint Martin à l'époque franque», en *Ders., Spätantikes und fränkisches Gallien* 2, München, 1979, 355–370 [zuerst erschienen 1961].
- Ídem, «Der Martinskult im Frühmittelalter», en *ibid.* 371–392 [zuerst erschienen 1962].
- Alberto FERREIRO, «Braga and Tours: Some Observations on Gregory's De virtutibus sancti Martin (1.11)», en *Journal of early christian studies* 3 (1995), 195–210.
- Justo FERNÁNDEZ ALONSO, «Martino, vescovo di Braga», en *Biblioteca Sanctorum*, vol. 8, 1967, Kol. 1230–32.

Marius FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904.

Jacques FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, édition critique, trad. franç. et commentaire (Sources chrétiennes, 133-135)*, 3 vol., Paris, 1967-1969.

Jacques FONTAINE, «Martín (saint)», en *Dict. de spiritualité*, Bd. 10, 1980, Kol. 687-694.

Karl SUSO FRANK, «M. Von Tours und die Anfänge seiner Verehrung», en *Groß*, Urban, 1997, p. 21-62.

Baudoin DE GAIFFIER, «Le légendier hispanique, British Museum Add. 17357. Origine du manuscrit», en *idem, Recueil d'hagiographie (Subsidia hagiographica, 61)*, Bruxelles, 1977, n.º XVIII, p. 117-123.

Luis A. GARCÍA MORENO, «La conversión des Suèves au catholicisme et à l'arianisme», en *Clovis-histoire et mémoire. 1. Le baptême de Clovis, l'événement*, Michel Rouche (dir.), Paris, 1997, p. 199-216.

Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda (Monografías de historia eclesiástica, 1)*, Madrid, 1966.

Pierre GASNAULT, «Le tombeau de saint Martín et les invasions normandes dans l'histoire et dans la légende», en *Revue de l'histoire de l'église de France* 47 (1961), p. 51-66.

Ídem, «La 'Narratio in reversione beati Martín a Burgundia' du Pseudo-Eudes de Cluny (Sources et influences)», en *Studia Anselmiana* 46 (1961), p. 159-174.

Ídem, «Le scriptorium de Saint-Martin de Tours à l'époque carolingienne», en *XVI^e centenaire de la mort de Saint Martín. Conférences martiniennes (octobre 1996-octobre 1997) (Mémoires de la Soc. archéol. de Touraine 62)*, 1997, p. 73-86.

Jean-François GOUDESSENNE, *De Tours à Rome: le corps musical martinien au temps d'Alcuin*, en: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 111 (2004), 371-385 [=Alcuin: de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Aut. Moyen Âge, sous la direction de Philippe Depreux et Bruno Judic].

Werner GROß, Wolfgang Urban (Hg.), *Martin von Tours - Ein Heiliger Europas*, 1997.

Hans HATTENHAUER, «Sankt Martin als Sozialpolitiker», en *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, 2002, p. 35–60.

Martin HEINZELMANN, «Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles», en *Hagiographie. Culture et sociétés IV^e–XII^e siècles*, París, 1981, p. 235–257.

Ídem, *Gregor von Tours (538–594), Zehn Bücher Geschichte*, Darmstadt, 1994 [edición ingl. de Cambridge University Press 2001].

Ídem, «Die Franken und die fränkische Geschichte in der Perspektive der Historiographie Gregors von Tours», en *Historiographie im frühem Mittelalter*, hg. Von Antón Scharer und Georg Scheibelreiter, Viena, Munich, 1994, p. 326–344.

Ídem, «Martin von Tours», en *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begründet von Johannes Hoops*, 2^a edición, vol. 19, 2001, p. 365–369.

Ídem, «La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours», en *La réécriture hagiographique dans l'Occident medieval. Transformations formelles et idéologiques*, bajo la dir. de M. Gouillet y M. Heinzelmann (Beihefte der Francia, 58), Stuttgart, 2003, p. 15–70.

Ídem, «Martin von Tours – Identität stiftender Diözesanpatron», en *Dokumentation des Jubiläumjahres 2003. 175 Jahre Diözese Rotenburg–Stuttgart*, Bd. 1. Texto editado por Werner Groß y Eckhard Raabe, Stuttgart, 2004, p. 24–40.

Martin HELLMANN, «Die Auszeichnung der Textstruktur in einer biographischen Sammeledition der Karolingerzeit am Beispiel des 'Weissenburger Martinellus'», en *Scripturus vitam. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, hg. von Dorothea Walz, Heidelberg, 2003, p. 243–262.

Yitzhak HEN, «The liturgy of the Bobbio Missal», en *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, ed. por Yitzhak Hen y Rob Meens, Cambridge, 2004, p. 140–153.

Patrick HENRIET, «La lettre d'Alphonse III, rex Hispaniae, aux chanoines de Saint-Martin de Tours (906)», en *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, París, 2004, p. 155–166.

Klaus HERBERS, «The Miracles of St. James», en *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, hg. von John Williams, Alison Stones, Tübingen, 1992, p. 11–35.

Ídem, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'», en *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hg. von Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen, 42), Sigmaringen, 1994, p. 177–276.

J. N. HILLGARTH, «Popular Religion in Visigothic Spain», en *Visigothic Spain: New Approaches*, hg. Edward James, Oxford, 1980, p. 3–60.

HYDACE, *Chronique*. Introduction, texte critique, traduction von Alain Tranoy (Sources chrétiennes, 218/219), 2 Bde., Paris, 1974.

J. LAHACHE, «Martino, vescovo di Tours», en *Biblioteca Sanctorum*, p. 8, 1967, Kol. 1248–1291.

Dom A. LAMBERT, «La fête de l'ordination sancti Martín. Ses origines, sa doctrine dans la liturgie wisigothique», en *Revue Mabillon* 26 (1936), p. 1–27.

Michel LAURENCIN, *Le prestige européen de saint Martin de Tours, XVI^e centenaire de la mort de Saint Martin. Conférences martiniennes (octobre 1996–octobre 1997) (Mémoires de la Soc. archéol. de Touraine 62)*, 1997, p. 127–141.

Tomas LEHMANN, «Martinus und Paulinus in Primuliacum (Gallien). Zu den frühesten nachweisbaren Mönchsbildnissen (um 400) in einem Kirchenkomplex», en *Vom Kloster zum Klosterverband*, hg. von Hagen Sëller y Franz Neiske (Münstersche Mittelalter–Schriften, 74), München, 1997, p. 56–67.

Mark Mersiowsky, «Saint–Martin de Tours et les chancelleries carolingiennes», en *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 111 (2004), 73–90 [=Alcuin: de York à Tours.]

Missale Gothicum, hg. von Leo Cunibert Mohlberg, Roma, 1961.

Enrique MOREU–REY, *San Martín de Tours, su devoción en Cataluña, según la toponimia, la antroponimia el folklore*, (tesis doctoral 1964), Barcelona, 1967.

Ídem, «'Martin'. Problème philologique et historique», en *Anuario de estudios medievales* 8 (1972–1973), p. 35–68.

Sigrid MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata, 134)*, Göttingen, 2002.

Steven MUHLBERGER, *The Fifth–Century Chroniclers. Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452* (Arca, 27), Leeds, 1990.

Dieter VON DER NAHMER, «Martin von Tours, sein Mönchtum, seine Wirkung», en *Francia 15* (1987), p. 1–40.

Ídem, «Martin von Tours», en *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, 1993, Kol. 344–345.

Hildegard NOBEL, *Königtum und Heiligenverehrung zur SEIT der Karolinger*, Diss. (masch.) Heidelberg, 1956.

Hélène NOIZET, *Pratiques spatiales, représentations de la ville, et fabrique urbaine de Tours du IX^e au XIII^e siècle: chanoines, moines et laïcs à Saint-Martin et Saint-Julien*, Thèse de l'Université de Tours, 2003.

Oracional visigótico. Edición crítica por el D. José Vives (*Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica, 1*), Barcelona, 1946.

Guy OURY, «Les messes de saint Martin dans les sacramentaires gallicans, romano-francs et milanais», en *Études grégoriennes 5* (1962), p. 73–97.

Luce PIETRI, *Naissance d'une cité chrétienne. La ville de Tours du IV^e–VI^e siècle*, Roma, 1983 (Collection de l'École française de Rome, 69).

DIES, «Une nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours», en *Francia 12* (1984), p. 621–630.

Ídem, «Calendrier liturgique et temps vécu: l'exemple de Tours au VI^e siècle», en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge—III^e–XIII^e siècles*, Paris, 1984, p. 129–141.

Ídem, «Martin von Tours», en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, 1992, Kol. 194–196.

Ídem, «Les débuts du culte de Martin de Tours», en *XVI^e centenaire de la mort de Saint Martin. Colloque universitaire 22–25 octobre 1997 (Mémoires de la Soc. archéol. de Touraine 63)*, p. 183–192.

Ídem, «La *capa Martin*: essai d'identification de la relique martinienne», en *Romanité et cité chrétienne. Mélanges Yvette Duval*, 2000, p. 343–357.

Robert PLÖTZ, «Peregrinatio ad Limina Sancti Jacobi», en John Williams, Alison Stones (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James (Jakobus-Studien 3)*, Tübingen, 1997, p. 37–49.

Friedrich PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1988².

Ídem, «Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer», en *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18* (1999), p. 49–59.

Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^{ème} centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961, 1961.

Knut SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 39)*, Berlin, 1967.

Klaus SCHREINER, «Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen – Kontexten des Mittelalters», en *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18* (1999), p. 89–110.

Hans SEDLMAYR, *Saint–Martin de Tours im elften Jahrhundert*, München, 1970 (Bayer. Akad. Der Wiss. Philosoph.–hist. Klasse. Abhandl. Neue Folge, 69).

Clare STANCLIFFE, *St. Martin and his hagiographer*, 1983.

Sulpice SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, hg. übersetzt und kommentiert von Jacques Fontaine, 3 volúmenes, Paris, 1967–1969 (*Sources chrétiennes*, 133–135) (Ausgabe und Übersetzung von Vita und Briefen, ohne Dialoge, en vol 1, alles andere Comentar).

Suzanne TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, 1984.

E. A. THOMPSON, «The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism», en *Visigothic Spain: New Approaches*, hg. Edward James, Oxford, 1980, p. 77–92.

Wolfgang URBAN, «Der Heilige am Throne Christi. Die Darstellung des heiligen Martin im Überblick von der Spätantike bis zur Gegenwart», en *Groß*, Urban, 1997, p. 193–272.

Raymond VAN DAM, «Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours», en *Francia 14* (1986), p. 567–573.

Joseph VAN DER STRAETEN, «Le recueil de miracles de s. Martin attribué à Herberne», en *Analecta Bollandiana 95* (1977), p. 91–100.

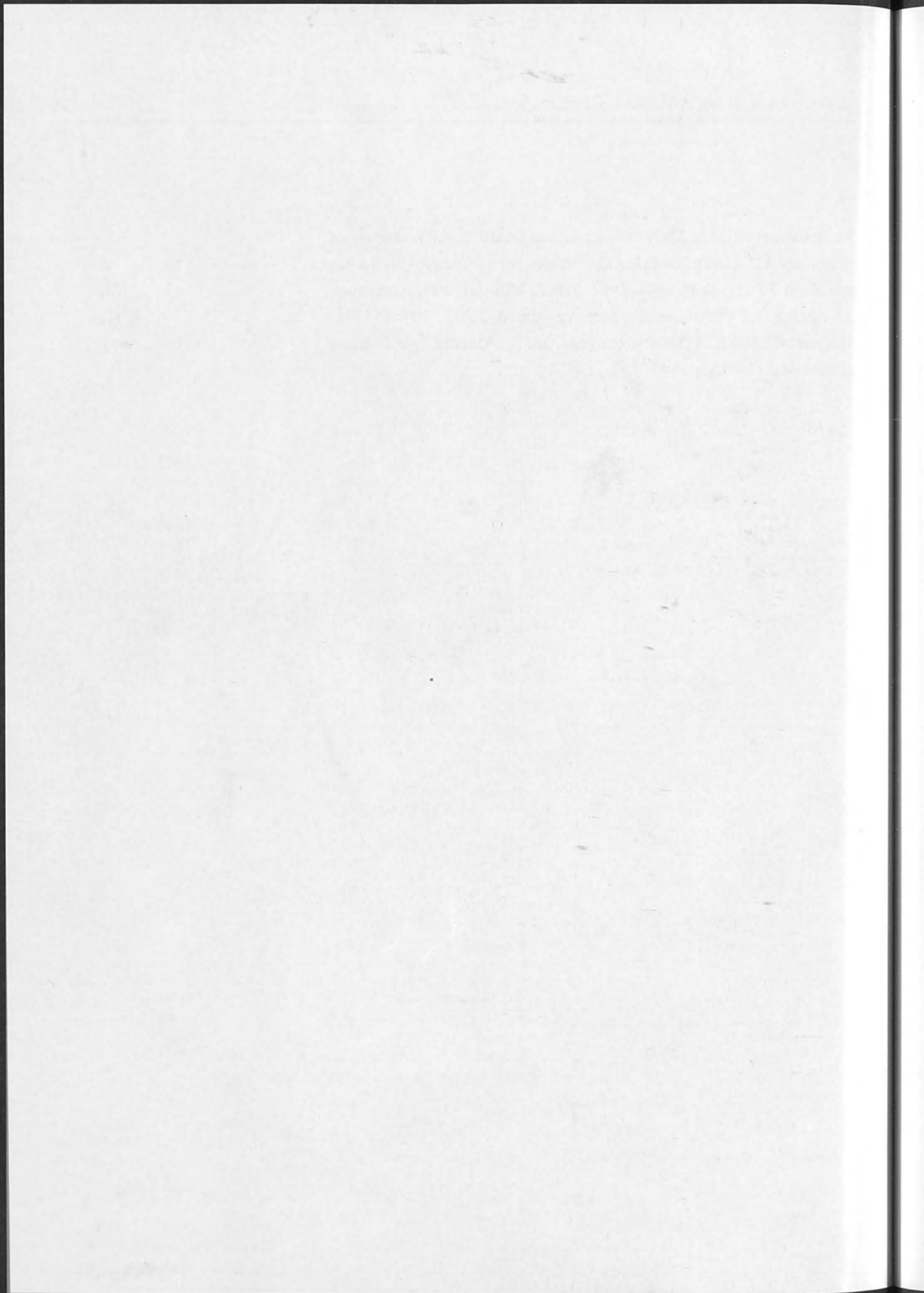
Jean VEZIN, «Les scriptoria de Neustrie, 650–850», en *La Neustrie Les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, publ. por Hartmut Atsma (*Beihefte der Francia*, 16,2), t. 2, Sigmaringen, 1889, p. 307–318.

D. José VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda (Monumenta Hispaniae sacra. Series patrística, 2)*, Barcelona 1969.

Hermann J. VOGT, «Der heilige Martin als Patron des rechten Glaubens», en *Theologische Quartalschrift 178* (1998), p. 177–193.

Margarete WEIDEMANN, «Itinerare des westlichen Arrumes», en *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie Bonn 22–28. September 1991, Teil 1*, Münster, 1995 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 20), p. 389–451.

Helmut WEIGEL, «Das Patrozinium des hl. Martin», en *Studium Generale* 3 (1950), p. 145–155.



LOS SANTOS DE LOS CAMINOS PORTUGUESES

José Marques*

I. INTRODUCCIÓN

El conocimiento del fenómeno jacobeo, que, a lo largo del tiempo, tantas y tan diversas personas atrajo al túmulo del Apóstol Santiago, aquí en Compostela, ha experimentado y recogido un notable afianzamiento, gracias a los congresos y otras reuniones científicas y de muchos estudios autónomos, realizados como preparación y celebración de los varios *años santos* de las últimas décadas. Para que esta afirmación no se pueda considerar desprovista de contenido real, nos permitimos concretar algunas áreas en las que los referidos progresos son evidentes, ora se trate del reconocimiento y definición de segmentos de la red viaria jacobea, de la historia de la difusión del culto del Apóstol más allá de las fronteras de Galicia, del Arte y estructuras de apoyo antaño existentes a lo largo de los caminos de peregrinación, u ora se trate de la propia Geografía, Etnografía y muchos otros caminos del saber, habiendo nosotros mismos aportado también alguna colaboración, por discreta que fuese, a algunas de estas iniciativas o con el pretexto de ellas.

Invitado, esta vez, a hablar sobre *Los santos de los caminos portugueses*, no tengo la sensación de alguien que se quedó «a la vista de la tierra prometida», sino, más bien, caminando con los peregrinos, intentando percibir y evocar lo que ellos iban encontrando a través del Portugal medieval y, todavía lejos del ansiado túmulo del Após-

* Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Porto.

tol, les proporcionaba nuevo aliento para el caminar y los llevaba a pedir la intervención de lo sobrenatural para problemas y situaciones individuales, procedimiento que armonizaba perfectamente con las motivaciones profundas de su peregrinación.

Pretendemos con ello decir que, incluso antes de atravesar la frontera portuguesa por la línea fluvial del Miño o por tierra firme, del norte de Portugal, fácilmente podían encontrar otros centros de peregrinación y templos levantados en honor y alabanza de santos taumaturgos, que muy bien podían responder a las peticiones de los fieles y peregrinos alcanzados por alguna necesidad física o moral.

Evocar a los santos de los caminos portugueses nos obliga a tener presente la red viaria portuguesa seguida por los peregrinos de Santiago, nacionales o extranjeros, que por ahí pasaban, y el contexto histórico en el que esos santos habían vivido y donde se implantó su culto, e incluso el volumen y diversidad de las gracias concedidas o de los milagros por ellos realizados, sin ignorar que lo que pasaba con cada uno de esos intercesores nada tenía que ver con los otros, pero contribuía a crear un espíritu más abierto a lo espiritual que podían captar de muchas formas.

En la exposición de estas situaciones, tenemos que dar preeminencia a los casos más importantes, situados a lo largo de los caminos más frecuentados y, por ello, recorridos por los peregrinos de Santiago o en sus inmediaciones, sin olvidar que, prioritariamente, atraían a numerosos portugueses, habiendo, incluso algunas noticias de la presencia de extranjeros, aunque no tantas como esperábamos.

Nótese, desde ahora, que el escenario de la acción espiritual de estos santos taumaturgos se fue ampliando al ritmo del avance de la Reconquista hacia el Sur, que, en primer lugar, Fernando Magno fijó definitivamente en Coimbra en el año 1064; después, en 1147, D. Afonso Henriques la llevó hasta la línea del Tajo, en cuyo margen derecho se encuentran Santarém y Lisboa, que más adelante reclamarán nuestra atención; y, tan sólo un siglo más tarde, entre 1249 y 1250, se consuma la reconquista del Algarve.

Hechas estas consideraciones iniciales, adelantamos que el esquema orientador de nuestra exposición, incluye los siguientes apartados:

- Los «caminos portugueses».
- Principales fuentes de información.
- Los santos más notables.

Innecesario será explicar que el núcleo central de esta exposición estará constituido por el último punto, que responde plenamente al tema enunciado en el título del epígrafe.

II. LOS CAMINOS PORTUGUESES

Es posible que la lectura de este subtítulo suscite en los presentes y en los eventuales lectores la voluntad de añadirle el complemento «de peregrinación a Santiago de Compostela». En verdad, es esa la idea que subyace, pero la necesidad de ceñirnos rigurosamente al título que nos fue propuesto exige que aclaremos, desde este momento, que el objetivo es evocar, de forma sumaria, lo que se conoce sobre las principales vías de comunicación recorridas por la población y por los peregrinos de Santiago, dentro del territorio nacional, y por el número mucho más elevado de los que afluían a los santuarios portugueses, convertidos en centros de peregrinación interna, por los «milagros» y gracias concedidos por intercesión de sus titulares. Recorreremos estos caminos portugueses, que también podemos considerar «de Santiago», porque son parte integrante de esa red viaria que desde el extremo Sur de Portugal —más concretamente desde Lagos, Faro y Tavira— iba creciendo y ampliándose y se orientaba hacia la frontera con Galicia, la cual atravesaba en diversos puntos del curso del río Miño, el de la tierra firme del norte miñoto y trasmontano, sin olvidar las relaciones marítimas con los diversos puertos gallegos, abundantemente comprobadas, entre otras, por la documentación municipal gallega publicada y accesible a los interesados¹.

El conocimiento de estos caminos de peregrinación jacobea es, como ha quedado sugerido, uno de los aspectos en los que mucho se ha avanzado en las últimas décadas. Para comprobarlo, bastará

¹ *Livro do Concello de Pontevedra (1431-1463)*. Transcripción y estudio de Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Pontevedra, Museo Provincial, 1989.

2 CRUZ, António — «No V centenário de D. Manuel I», in *Revista da Faculdade de Letras. Série História*, Porto, vol. I, 1970, pp. 32–68.

3 A su regreso, D. Manuel I escribió desde Valença al Cabildo de Braga, solicitándole la acogida de su comitiva, sin que ello representase cualquier minoración en los privilegios que, eventualmente, tuviesen en relación a su estancia. Porque puede resultarles útil a los investigadores de los caminos portugueses de peregrinación a Santiago de Compostela, ya la hacemos pública aquí, precedida de la respectiva referencia archivística: — A. D. B., *Cartas do Cabido*, libro 1, n.º 37: — «*Dayam Chamtre Dynydades Cónegos e Cabido nos El Rey vos enviamos muito saudar. Porque nos teemos detrymnado de hir por esa cidade e folgarmyos que o apousentamento de nossa Corte esses poucos dias que hy avemos d'estar se fezesse com todo descanso e o mais sem fadiga que podesse vos rogamos que comvosquo e asy a clerizia dessa cidade vos praza tomardes allguns ospedes de vosso prazer e vontade e em muyto prazer e serviço ho receberemos de vos. E ysto nam prejudicara a vosso prevylegios se nisto os teemdes. Scripta em Valença de Myngo a XXIII de Novembro de 1502.*

(Sumario, al pie): *Emcomenda ao Dayam Chamtre e Cabido de Braga que queyram tomar allguns ospedes de seu prazer e vontade e que nam prejudicara a seus prevylegios se nyssos os tem (...)*.

Falta una palabra final, por desaparición del soporte.

4 ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de — *Vias medievais. I. Entre Douro e Minho*. Memoria de licenciatura, presentada en la Facultad de Letras de Porto, 1967 (inédita). ÍDEM — «Os caminhos e a assistência no norte de Portugal», in *A Pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média, Actas das 1.ª Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, tomo I, Lisboa, I. A. C., 1973, pp. 39–57. Ver mapa, en las pp. 50–51. ÍDEM — «Caminhos medievais no Norte de Portugal», in *Camiños portugueses de peregrinação a Santiago. Itinerarios portugueses*. Xunta de Galicia-Centro de Artes Tradicionais. Comunidade de Traballo Galicia-Norte de Portugal, Santiago-Porto, 1995, pp. 339–356. Para aspectos de detalle, véase la identificación de estos y otros caminos en esta misma obra, que acabamos de citar.

5 MORENO, Humberto Baquero — «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média», in *Revista da Faculdade de Letras. II Serie, Vol. III*, Porto, 1986, pp. 77–89. Con el permiso oportuno, fue sobre este sobre el que señalamos las localidades referidas en el presente estudio.

6 von SAUCHEN, Paolo G. Caucci — *La via lusitana en los relatos de los peregrinos italianos*, in *Actas de las Jornadas sobre el Camino de Santiago—Portugal en la memoria dos peregrinos*. 29 y 30 de marzo de 2001. Universidad Portucalense — Porto. Xunta de Galicia, Conselleria de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 2002, pp. 137–152, pero, concretamente, p. 149. Ver también: ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de — *Os caminhos e a assistência no norte de Portugal*, pp. 348–355.

confrontar algunos de los mapas de ámbito europeo sobre los caminos que conducían a Santiago para verificar, con natural exactitud que, con relación a Portugal, el único reino o nación completamente rodeado por España, decíamos, que apenas estaba señalado el camino de Coimbra a Compostela, por cierto, evocando las dos peregrinaciones de la reina Santa Isabel, cuando hay documentación relativa a la presencia de otros monarcas portugueses, desde los Condes Portucalenses (D. Henrique y D.^a Teresa) hasta D. Manuel I, que ahí se dirigió como peregrino, en diciembre de 1502, siendo bien conocidas las donaciones, hechas entonces al Apóstol y a su iglesia, y sabiéndose también que si en la ida acudió por el litoral, concediendo privilegios y dádivas, cuyos ejemplos más característicos son la ayuda material y las orientaciones dadas sobre las obras de la conocida Iglesia Matriz de Vila do Conde² —innegable ejemplar de arquitectura manuelina—, en el regreso, a partir de Valença, tomó hacia Ponte de Lima y Braga, cogiendo rumbo, después, a Porto³.

Esta nota pretende, esencialmente, establecer el contraste entre lo que hoy se sabe sobre los caminos portugueses, sobre todo con relación al de entre Duero y Miño, gracias a los estudios del malogrado y añorado Profesor Carlos Alberto Ferreira de Almeida⁴, y para el conjunto del País, por el mapa publicado, en 1986, por Humberto Baquero Moreno⁵.

A estos estudios mayores podríamos añadir trabajos más restringidos, de ámbito regional, bien por lo que respecta a la revelación de nuevos segmentos viarios, bien por lo que se refiere a su reconocimiento y señalización, así como la descripción de los itinerarios seguidos por diversos extranjeros que pasaron por Portugal de camino hacia Santiago de Compostela o que de allá volvieron, haciendo íntegramente por tierra lusitana el recorrido inverso o introduciéndole algunos desvíos para satisfacer determinados intereses personales, de naturaleza religiosa, social o artística, pudiendo servir de ejemplo los varios desvíos hechos a partir de la vía principal, tanto para la zona del litoral como para el interior del reino⁶.

Todavía dentro de este ámbito de los caminos, debemos tener presentes las preocupaciones manifestadas por muchas personas que en sus testamentos destinaban alguna contribución para las obras de construcción o reparación de puentes, en territorio portugués o incluso gallego, dádivas que, en última instancia, fácilmente se pueden asimilar a donaciones pías, destinadas a facilitar a los peregrinos la travesía de los caudalosos ríos o, simplemente, por la dimensión espiritual inherente a estos actos de solidaridad cristiana, cuyos efectos reparadores esperaban recibir el día del juicio final, confiados en las promesas bíblicas de que la limosna extingue los pecados tal como el agua apaga el fuego y de que por la distribución caritativa de bienes propios temporales podremos merecer bienes celestiales eternos⁷. Perfectamente articuladas con los caminos, muchas veces supliendo la ausencia de puentes y haciendo las veces de éstos, tenemos que recordar las barcas de pasaje, habiendo también algunas designadas *barcas por Dios o por amor de Dios*, que debían estar siempre preparadas para pasar, gratuitamente, a quien ahí llegase, tanto peregrinos como cualesquiera otros transeúntes⁸.

Pero los caminos, a medida que el número de peregrinos aumentaba, se iban definiendo y consagrando como caminos de peregrinación y pasaron a ser enriquecidos con estructuras de apoyo, como albergues u hospedajes y hospitales, esparcidos a lo largo de todo el Reino, de los que se conocen numerosos y muy significativos⁹. La creación y manutención de estas instituciones, como expresión de caridad cristiana, en el ejercicio de las obras de misericordia, respondían, en cierto modo, a las enseñanzas del capítulo XI del libro V del *Códice Calixtino* en lo que se refiere a la obligación de acoger a los peregrinos de Santiago, fuesen ellos ricos o pobres, que termina con estas palabras: «*Quapropter sciendum quod sancti Iacobi peregrini sive pauperes sive divites, iure sunt recipiendi et diligenter procurandi*»¹⁰.

No pretendemos detenernos más sobre estos aspectos materiales de la logística inherente a los caminos de Santiago dentro de Portugal, pero los elementos mencionados demuestran cuánto se ha avanzado en este dominio, en las últimas décadas, aunque haya campo abierto para proseguir la investigación.

7 *Liber Fidei Sanctae Bracarenensis Ecclesiae*. Edición crítica del padre Avelino de Jesus da Costa, tomo I, Braga, 1965, p. 245. Es lo que se afirma en esta arenga del documento n.º 211, publicado en la página del *Liber Fidei*, al que acabamos de referirnos: «*Quoniam evangelica documenta nos admonent elemosinam dare que peccatum ut aqua ignem extinguit et propria ac temporalia largiri ut eterna atque celestia promereamur...*». La misma idea de perdón de los pecados alcanzado mediante la donación de bienes –en este caso, a la Catedral de Braga–, está, igualmente, presente en la arenga, del documento n.º 157, del *Liber Fidei*, I, pp. 183–184, con doble fundamento bíblico: «*Date et dabitur vobis* – (que, en este caso, se presenta deturpado: *Dabitur date et vobis*) – *querite invenietis pulsate et aperietur vobis*», a lo que sigue esta súplica, extraída del Antiguo Testamento: «*Dissolve fasciculos deprimentes qui contracti sunt liberos et homines eorum dirumpe*».

8 MARQUES, José – «Viajar em Portugal, nos séculos XV e XVI», in *Revista da Faculdade de Letras*, II Serie, Porto, vol. 14, 1997, pp. 101–107. BRAGA, Paulo Drumond – «Barcas de Passagem em Portugal durante a Idade Média. Elementos para o seu estudo», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Lisboa – Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 32, 1993, pp. 373–388.

9 MARQUES, José – «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média», in *Revista da Faculdade de Letras – História*, II Serie, Porto, vol. VI, 1989, pp. 37–41. ÍDEM – «O culto de S. Tiago no Norte de Portugal», separata de la *Revista Lusitânia Sacra*, 2.ª Serie, Lisboa, vol. 4, 1992, pp. 40–42.

10 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Transcripción, a partir del Códice original, de Klaus Herbers y Manuel Santos Noia. Xunta de Galicia, 1997, p. 257.

11 *Portugaliae Monumenta Histórica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita, Scriptores*. Volumen 1, fascículo 1. Olisiponc, Typis Academicis, MDCCCLVI. De ahora en adelante mencionaremos esta obra de forma abreviada: *P. M. H., Scriptores*, seguido del número del volumen y de la página.

III. PRINCIPALES FUENTES DE INFORMACIÓN

Hecha esta evocación de algunos problemas de los caminos portugueses «de peregrinación», a ese efecto enriquecidos con estructuras de apoyo, en relación con nuestro tema, éstos, articulados con otros muchos no inscritos en las rutas de Santiago, fueron intensamente utilizados en la peregrinación interna hacia los centros privilegiados por los templos dedicados a los santos taumaturgos, a los que nos vamos a referir, hubiesen ellos vivido allí o hubiesen allí pasado a ser especialmente venerados.

En la imposibilidad de presentar una visión exhaustiva de todos los santos que se encontraban en los caminos de peregrinación recorridos dentro de las fronteras portuguesas, se impone indicar las principales fuentes de investigación, aclarando, desde ahora, que prestaremos atención, esencialmente, a las que transmiten los «milagros» de los santos que vivieron en localidades situadas a lo largo de los principales caminos portugueses o allí fueron sepultados, que continúan, después de su muerte, atrayendo a muchos devotos necesitados de sus gracias.

Se trata de varios santos, bien anteriores a la independencia de Portugal (1143–1179), bien subsiguientes a ella, cuyas biografías, en muchos casos, están publicadas en los *Portugaliae Monumenta Histórica – Scriptores*¹¹ y/o en ediciones críticas bilingües o solamente en traducciones portuguesas, eventualmente preparadas con objetivos específicos, pero que, en última instancia, acabaron siempre por divulgar su conocimiento. Pensamos, esencialmente, en los siguientes: S. Fructuoso, S. Vicente, S. Geraldo y los santos mártires Víctor, Susana, Silvestre y Cucufato, S. Teutonio, Santa Señorita de Basto, S. Gil de Santarém, Santos Mártires de Marruecos, la Reina Santa Isabel, el beato D. Nuno Alvares Pereira, Infante Santo D. Fernando, la Princesa Santa Joana, para fijarnos, preferiblemente, en santos del período medieval, más conocidos y con un mayor culto.

Para evitar repeticiones innecesarias, nos dispensamos de mencionar aquí las obras a ellos referidas, optando por su referencia bi-

bliográfica completa a medida que vayamos presentando la suma de sus vidas y milagros.

Se trata de santos, cuyos templos y túmulos eran frecuentemente visitados por multitudes de peregrinos o romeros, como vulgarmente eran llamados, que ahí aflúan confiados en su poder intercesor, muchas veces, en busca del *milagro* que aliviase sus sufrimientos físicos y angustias y alterase sus vidas.

A lo largo de esta exposición, usaremos con frecuencia el término *milagro*, en el sentido comúnmente atribuido por los biógrafos, que, en un sentido más lato podemos tomar como sinónimo de «gracia», no pudiendo confundirse con el concepto y definición teológica tradicional, que lo presenta como «*opus quod intra natura, sed preter leges naturae, a solo Deo fit*»¹². Sin negar la posibilidad del milagro y la intervención de lo sobrenatural en la vida humana, como luego veremos, muchos de los pretendidos milagros no resistirían un profundo examen científico.

Y no deben extrañarnos estas colecciones de milagros, destinados a la exaltación de los santos, por cuya intercesión habían sido realizados a favor de sus devotos, constituyendo, al mismo tiempo, nuevos estímulos de fe y de atracción de más peregrinos.

Los santos de los caminos portugueses, que también son caminos de Santiago, fueron surgiendo en el transcurso del tiempo gracias a condicionantes diversos; lo mismo puede decirse de otros allí presentes apenas en sus reliquias. Tales centros de fe y devoción no obedecieron a cualquier lógica o programa previamente establecido, sino que allá estaban y continúan, aunque afectados por las vicisitudes de los tiempos. A su evocación en este congreso permite aplicarles la recomendación que el capítulo VIII del libro V del *Códice Calixtino* formula a propósito de otros santos de los caminos de Santiago, ubicados más allá de los Pirineos: «*De corporibus sanctorum que in itinere Sancti Iacobi requiescunt, que peregrinis eius sunt visitanda*»¹³.

12 Para la explicación de este concepto, véase, entre otras obras: *Vocabulário de Teologia Bíblica*, dirigido por Léon Dufour, S. J. y otros, Petrópolis, Vozes, 1982, cols. 583-591; y «Milagre», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 13.^o, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, cols. 691-694, que remite a la bibliografía teológica específica cualificada.

13 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, p. 241.

14 DIAZ y DIAZ, Manuel C. — *La vida de San Fructuoso de Braga*. Estudio y edición crítica, Braga, 1974.

Dispongámonos, por ello, a recorrer algunas etapas de los caminos portugueses y a conocer un poco de la vida de estos santos y de sus milagros.

IV. LOS SANTOS MÁS NOTABLES DE LOS CAMINOS PORTUGUESES

En la presentación de la vida y de los milagros de los santos más notables, cuyos cuerpos y reliquias —o, al menos, la memoria— perduran en localidades y monumentos importantes, no es posible armonizar el criterio cronológico con el geográfico de la progresión del sur hacia el norte, en dirección a Santiago de Compostela, pues algunos de los santos más antiguos a los que nos vamos a referir se encuentran en la zona norte, más concretamente en Braga (S. Fructuoso y S. Geraldo, de Braga) y Cabeceiras de Basto (Santa Señorita), sin olvidar que hasta 1102 en la ciudad principal también se veneraban las reliquias de los mártires locales, antes referidos. (*Ver mapa*).

En estas circunstancias, optamos por la secuencia cronológica, independientemente de la localidad donde el santo haya vivido o esté sepultado, comenzando por aquellos que son anteriores a la independencia de Portugal.

S. FRUCTUOSO Y LOS MÁRTIRES DE BRAGA

El conocimiento de la vida y milagros de este santo, abad-obispo de Dume y, en los últimos años de su vida, simultáneamente arzobispo de Braga, probablemente fallecido en el 665 está facilitado por el estudio del Prof. Manuel C. Díaz y Díaz¹⁴ —*La vida de San Fructuoso de Braga*—, en el que, además de las líneas generales de su biografía, que van apareciendo a lo largo de su investigación, expone, de forma clara y exhaustiva, los problemas relativos al autor (S. Valerio) y a la época de la composición de la obra —siendo la de 670–680 la más probable—, analiza las fuentes literarias de la *Vita Fructuosi*, prestándole gran atención al capítulo de la tradición manuscrita, con la descripción y crítica de los diversos códices y, por fin, sus ediciones.

Al estudio, le sigue la edición bilingüe latín–castellano de *La Vida de S. Fructuoso de Braga*, en la que destaca su acción como fundador de elevado número de monasterios (13) y reformador de la vida monástica, a través de la *Regula monachorum*, dada al monasterio de Compluto, de la *Regula communis* o *Regula monástica communis* y el *Pacto Fructuosi*, del que resultó el característico monacato de tendencia federalista. Y para culminar toda esta actividad, todavía se registra la fundación del monasterio de Montelios —más tarde transformado en mausoleo—, y la acción pastoral, ejercida en la doble calidad de abad–obispo de Dume y metropolitano de Braga y de toda *Gallaecia*, después de haber sido investido, en la secuencia de la deposición del arzobispo Potamio, en esta última dignidad en el transcurso del X concilio de Toledo (656)¹⁵.

Por muy interesante que sea su biografía, creemos que, en este momento, interesa, sobre todo, el propio S. Fructuoso, como blanco y centro de la devoción de los fieles, que, atraídos por la fama de los milagros, que seguía haciendo después de su muerte, concurrían a su túmulo, en Montélios, en los suburbios de Braga¹⁶.

Sin detenernos en detalles, recordemos lo esencial de los milagros realizados en vida, pues, por lo que se refiere a los posteriores a su muerte, S. Valerio concluyó la vida del Santo abad y metropolitano de la antigua *Gallaecia* en tiempos visigodos diciendo, apenas, esto: «A todos los que acuden al santísimo sepulcro de su santo cuerpo se les siguen manifestando las pruebas de sus virtudes: pues allí sanan los enfermos y se ahuyentan los demonios, y quien desconsolado pide su indefectible ayuda, al punto consigue del Señor cumplimiento de sus peticiones»¹⁷.

Por lo que se refiere a los realizados en vida, recordemos el episodio de la corza perseguida por los cazadores y perros, que encontró junto a él y bajo su hábito la necesaria protección, debiéndose a él el perdón y la salud del joven que mató a la corza a la que el Santo tanto se había aficionado, no siendo difícil aceptar que fue en función de la segunda parte de la narración que se verificaron los hechos mencionados en la primera¹⁸.

15 *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por José Vives con la colaboración de Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez, Barcelona–Madrid, CSIC, 1963, p. 321: «Tunc venerabilem Fructuosum ecclesiae Dumien-sis episcopum communi omnium nostrorum electione constituimus ecclesiae Bracaren-sis gubernacula continere, ita ut omnem metropolim provinciae Gallaeciae cunctosque episcopos populosque conventus ipsius omnemque curam animarum et rerum Bracaren-sis ecclesiae gubernanda suscipiens ita componat atque conservet, ut et Deum nostrum de rectitudine operis sui glorificet, et nobis de in-colomitate eius ecclesiae gaudium praestet».

16 S. Fructuoso mandó construir en Montélios un monasterio. Hoy se admite que el monumento actual es obra de finales del siglo IX o de principios del siglo X, siendo los elementos decorativos y los arcos influencia del arte emiral, de ejecución mozárabe, del que existen otros vestigios en la región norteña, como, por ejemplo, en S. Torcuato, Guimarães, y en Galicia (Cf. ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – *História da Arte em Portugal. Arte da Alta Idade Média*, vol. 2. Lisboa, Publicações Alfa, 1986, pp. 114–1545, pero, sobre todo, pp. 115, 122, 126 y 127).

17 *La vida...*, p. 117.

18 *La vida...*, pp. 95 y 97.

19 *La vida...*, pp. 99 y 101.

20 *La vida...*, p. 101.

21 *La vida...*, p. 103.

22 *La vida...*, p. 105.

23 *La vida...*, pp. 109–111.

Del mismo modo, por su intercesión, fue curado aquel aldeano que, instrumentalizado por el demonio, lo persiguió y golpeó, bajo la acusación de que era un «fugitivo», durante la travesía de Idanha hacia Mérida, y cuando Satanás, a la señal de la cruz hecha por el santo caminante Fructuoso, lo abandonó, habiéndose herido gravemente, debido a las violentas convulsiones en las que se agitó a los pies de su víctima¹⁹.

No menos impresionante —hasta por el sello cultural que le es inherente— fue la gracia recibida durante una travesía de Lusitania a la Bética, librando de la muerte por ahogamiento a un joven que conducía y al caballo cargado con sus códices, ambos arrastrados por un violento remolino, en un río caudaloso y profundo, aumentando el espanto de los compañeros de viaje cuando comprobaron que los códices, a pesar de haberse sumergido en la corriente durante algún tiempo, estaban absolutamente secos²⁰.

A este podemos añadir otros, como el haber salvado de naufragio eminente la barca en la que seguía, alcanzada por violenta tempestad²¹, y haber conseguido la suspensión de las lluvias torrenciales, en un domingo, después de haber embarcado con destino a una isla de Cádiz²², sin omitir toda la protección dada a la doncella Benedicta, oriunda de familia noble, que, a pesar de su intención de tomar hábitos, contra su voluntad había sido prometida en matrimonio a un gardingo, acabando, después de soportados los cuidados, por fundar un gran monasterio²³.

Y no será un despropósito recordar que, siglos después de su muerte, en 1102, a través de sus reliquias, acompañadas por las de los mártires bracarenses, Susana, Cucufato y Silvestre, de mano del prelado compostelano Diego Gelmírez, aún se relacionó con la Sede compostelana, mediante un acto que la *Historia Compostelana* clasifica de *pío latrocinio*, habiendo, finalmente, parte de esas mismas reliquias sido devueltas a Braga, encontrándose expuestas a veneración de los fieles en la Sede, de que fue metropolitano, y en la iglesia parroquial de Real, al lado de su antiguo mausoleo.

S. GERALDO

Porque estamos en Braga, no debemos olvidar a S. Geraldo, que ocupó el solio bracarense después de la larga vacante de cerca de ocho años (1091/92–1099), y fue el primero en recibir el palio de arzobispo y metropolitano, después de la restauración de la diócesis, en 1071. Religioso cluniacense, traído de Moissac a Toledo por el obispo Bernardo, fue proveído en la Sede de Braga, aproximadamente el 26 de enero de 1099²⁴, habiendo fallecido en plena visita pastoral a la zona transmontana, cuando, el 5 de diciembre de 1108, se encontraba en la iglesia de Bornes, que aún consiguió consagrar poco antes de morir²⁵. Es bien conocida su acción pastoral y gubernativa, su preocupación por la introducción del Rito Romano en Braga y la oposición al rito hispánico, hasta el punto de haber cuestionado a la Curia Romana sobre la validez de las ordenaciones celebradas según el rito hispánico, a lo que Pascal II respondió afirmativamente²⁶. De lo que fue su solicitud con la organización material de la archidiócesis da elocuente testimonio el célebre *Liber Fidei* de la Sede de Braga.

Tal como con los santos precedentes, también nos fijaremos, preferentemente, en los milagros de S. Geraldo después de su muerte. Y los primeros que el biógrafo D. Bernardo anotó fueron los realizados durante la transferencia de sus restos mortales de Bornes a Braga. Antes de nada, la respuesta a la oración, invitación hecha por la noble señora Ausenda, dirigida a todos los acompañantes para que suplicasen a Nuestro Señor Jesucristo la travesía de la gran inundación del río Tâmega, sin riesgo para los que transportaban el féretro del Arzobispo y para cuantos lo acompañaban, lo que, de hecho, sucedió²⁷. En ese mismo momento, atendió a las preces colectivas por los dos niños, que pasaban en un pequeño barco que se volcó, y fueron arrastrados por la corriente, saliendo sanos y salvos por su intercesión²⁸. Después, la facilidad con que trajeron de Tibães a Braga la pesada arca tumular, que tanto había costado llevar de Braga a Tibães²⁹; la curación de la yaga de la pierna del clérigo Sesgudo³⁰ y la cefalea de un clérigo de Panóias³¹; curación de parálisis y lepra de una mujer de Braga³²; a una joven, que durante un año, había vagueado completamente loca y furiosa, le restituyó el uso normal de

24 COSTA, Padre Avelino de Jesus da – *A vacância da Sé de Braga e o episcopado de São Geraldo (1092–1108)*, Braga, 1991, p. 10.

25 BERNARDO, Don – *Vida de S. Geraldo*, traducción de José Cardoso, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 30.

La vida de S. Geraldo se encuentra en los: *P. M. H. – Scriptores*, fasc. I, pp. 53–59.

26 *Liber Fidei*, ed. crítica del padre Avelino de Jesus da Costa, tomo I, p. 11, doc. n.º 8, críticamente datado entre [1100–1108]: – «*Paschalis episcopus servus servorum Dei. Dilecto fratri Geraldo Bracharensi archiepiscopo salutem et apostolicam (sic) benedictionem. Eos qui secundum Tolitanum morem ante Romane consuetudinis cognitionem ad diaconatus seu presbiteratus officium proveci sunt, si alias digni fuerint, ab eisdem ordinibus minime removemus*».

27 BERNARDO, Don – *O. c.*, pp. 33–34.

28 BERNARDO, Don – *O. c.*, p. 34.

29 BERNARDO, Don – *O. c.*, p. 35.

30 BERNARDO, Don – *O. c.*, p. 36.

31 BERNARDO, Don – *O. c.*, p. 37.

32 BERNARDO, Don – *O. c.*, p. 38.

33 BERNARDO, Don - *O. c.*, p. 40.

34 BERNARDO, Don - *O. c.*, pp. 40-41.

35 BERNARDO, Don - *O. c.*, pp. 41-42.

36 BERNARDO, Don - *O. c.*, p. 42.

37 BERNARDO, Don - *O. c.*, pp. 45-46.

38 BERNARDO, Don - *O. c.*, pp. 46-47.

39 NASCIMENTO, Aires Augusto - GOMES, Saul António - *S. Vicente de Lisboa e seus milagres*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1988, p. 41. A partir de ahora los dos autores de la introducción y editores del texto de los Milagros serán presentados de forma abreviada: NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A. - *O. c.*, seguidos de la indicación de las páginas.

las facultades mentales³³; salvó del naufragio inminente al clérigo bracarense, Honorico, que, junto a sus compañeros, le habían suplicado protección³⁴; al monje Pelagio el Payo, que, en el regreso de una acción pastoral deparó en la imposibilidad de atravesar el Cávado, le proporcionó la llegada de un pequeño barco, en el que consiguió pasar con seguridad al margen izquierdo y seguir hacia Braga³⁵; a un hombre de Sequeira, en los alrededores de Braga, ciego, sordo y paralítico, que habían llevado a Braga en un carro y colocado a los pies del Santo Arzobispo y allí permaneció en oración confiante, le restituyó la salud suplicada, regresando a casa por su propio pie³⁶. El propio D. Bernardo, su biógrafo, se presenta como habiendo sido curado, casi *in extremis*, de lo que podríamos designar como *anginas*³⁷, no dejando de observar que muchos que no podían ir junto a su túmulo, por la distancia a la que se encontraban o porque andaban embarcados y a brazos con el peligro de las olas del mar y tantos otros, de los que no tenía información, hacían llegar a la iglesia de S. Nicolás, donde estaba sepultado, cabezas de cera, figuras enteras o apenas de los miembros curados, como exvotos, testimonios de su fe y de la santidad del prelado al que habían recurrido³⁸.

S. VICENTE

Evocando ahora a S. Vicente, muy anterior a S. Fructuoso y S. Geraldo, hemos de reconocer que sólo pasó a ser venerado en Lisboa después de reconquistada, en 1147.

Se sabe que de Valencia, donde tenía culto, para preservarlo de la furia devastadora de Abderramán, su cuerpo fue llevado al cabo al que dio su nombre, donde algunos cristianos le levantaron una capilla y continuaron prestándole culto.

La transferencia de sus reliquias a Lisboa se debe a una expedición al efecto promovida por D. Afonso Henriques, coronada con éxito el 15 de septiembre de 1173³⁹, habiendo acabado por quedar la veneración de los fieles en la Sede. Más allá de esta primera expedición, el monarca envió otra, poco después, con el objetivo de recoger cualquier reliquia que, eventualmente, por allá hubiese quedado, como en realidad se comprobó.

El estudio y edición crítica de sus milagros, fuente indispensable para el conocimiento de su culto en Lisboa, fueron hechos por el Prof. Aires Augusto Nascimento, habiendo quedado accesibles en edición patrocinada por el Ayuntamiento de Lisboa, en 1988.

También aquí, consideramos prioritario apuntar algunas notas sobre el culto de este Santo patrón de la ciudad de Lisboa, que ya figura en el célebre *Misal de Mateos*⁴⁰, ciertamente por vía francesa. El incremento del culto vicentino, que, en Lisboa, tuvo en D. Afonso Henriques un primer estímulo, luego encontró gran receptividad en el pueblo de Lisboa y hasta de localidades muy apartadas, inclusive más allá de las fronteras, como la descripción de algunos milagros revela, habiendo el sínodo de Lisboa de 1240 determinado que los párrocos orientasen a los fieles a visitar anualmente las reliquias de S. Vicente, prestándoles, así, el honor y el homenaje debidos⁴¹.

Más allá de la devoción de nuestro primer rey por S. Vicente, para la ciudad, que había sido rescatada oficialmente del dominio del Islam, era importante también atribuirle un patrón celeste y la afluencia de devotos venidos de fuera contribuía a una creciente afirmación de la presencia cristiana en ella. La mejor prueba de la irradiación del culto de S. Vicente se encuentra en la procedencia de los devotos miraculados, mencionándose, incluso, uno venido a propósito desde Lugo⁴².

No nos gustaría proseguir la casuística taumaturga, pareciendo más práctico aludir a la naturaleza de los milagros realizados, con referencia explícita a la curación de parálisis, ceguera, sordera, dolencias neurológicas, liberación de la presión e incluso posesión diabólica y otros, que sobrepasan de largo las dos colecciones de milagros que integran la obra que hemos venido siguiendo⁴³.

A pesar de ello, no podremos dejar de destacar la ejemplaridad de algunos milagros operados junto al túmulo con las santas reliquias, que reflejan y dan testimonio de la repercusión del culto de S. Vicente más allá de las fronteras, sobresaliendo entre tantos otros hechos a favor de nacionales. Así, casos como el de la curación de una

40 *Misal de Mateus*. Manuscrito 1000 de la Biblioteca Pública y Archivo Distrital de Braga. Introducción, lectura y notas de Joaquim Oliveira Bragança, Lisboa, Fundación Calouste Gulbenkian, 1975.

41 *Synodicon hispanum. II Portugal*, dirigido por Antonio García y García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1982, p. 293. La constitución n.º 23 del sínodo celebrado por el obispo de Lisboa, sucesor de D. Soeiro II Viegas (1210-1240), que, «com toda a probabilidade» fue D. João I (1238?-1241), determina: - «Item, moneant presbíteri parrochianos suos tam in confessionibus suis quam in predicationibus sive < > ut saltem semel in anno peregre visitent ecclesiam Ulixbonensem in honorem gloriosissimi martiris beati Vincentii».

42 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - O. c., pp. 84/86-85/87, respectivamente, en las versiones latina y portuguesa.

43 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - O. c., pp. 28/29 - 90/91.

44 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, p. 43.

45 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, p. 45.

46 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, p. 47.

47 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, p. 73.

48 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, pp. 85-87.

49 NASCIMENTO, A. A. - GOMES, S. A - *O. c.*, pp. 91-93.

joven en edad núbil, que enloqueció, habiendo sido hechas vehementes súplicas por ella a S. Vicente, la cual recuperó el juicio y la voz que había perdido⁴⁴; una criatura, de tres años, deformada y sin habla fue curada de repente⁴⁵; una niña de ocho años poseída por el demonio, llevada ante el túmulo de S. Vicente por sus padres, es curada⁴⁶; se puede apuntar, todavía, la curación del empedrador cojo, que se arrastraba apoyado sobre sus manos, y la del ciego que estaba a las puertas de la ciudad⁴⁷.

Más espectacular es la curación del hombre de Lugo, padre de un presbítero y un diácono que habían muerto quemados en un incendio: ante esta tragedia quedó trastornado y ciego, pero, aconsejado para que fuese a Lisboa al túmulo de S. Vicente, quedó curado y recuperó la vista⁴⁸.

A su vez, el relato de los episodios del martirio de S. Vicente, dado como natural de Évora, y de sus hermanas, santas Sabina y Cristeta, perseguidos por los soldados de Daciano, muertos y dejados en el caballete, en las proximidades de Ávila, y guardados por una serpiente, con episodios que llevarían a un judío a la conversión, marca el epílogo de la serie de sus milagros⁴⁹.

S. FRAY GIL DE SANTARÉM

Prosiguiendo de Lisboa hasta Santarém los peregrinos podían venerar y edificarse con el ejemplo del santo dominicano, Fray Gil de Santarém, natural de Vouzela, próximo a Coimbra, cuya *vida y leyenda*, por Fr. Baltasar de S. João, mereció la atención crítica del Prof. Aires do Nascimento.

Oriundo de padres ejemplares, la tentación de la fama y de la ciencia lo llevaron hasta París, donde habría cedido a las seducciones del demonio, lo que lo llevó a firmar un pacto con él, que, después de la conversión, recuperó.

Incluso después de la conversión y de la profesión religiosa siguió siendo atormentado y provocado para el mal por el demonio, al que enérgicamente resistió, siendo beneficiado también y en cierto mo-

do compensado con numerosas situaciones de éxtasis, que llegaban a la levitación. A pesar de ello, tuvo que enfrentarse también a la calumnia de sus cofrades, que llegaron a acusarlo, en el capítulo general, de falta de respeto a una tal Francisca Peres, de la nobleza, cuando la oía en confesión. Su serenidad ante la acusación y confianza en Dios llevó a los detractores a desenmascararse y al factor de la vil calumnia —Fr. Lourenço— a arrepentirse y hacer penitencia.

Aparte de eso, en su vida de oración es considerado impostor, no faltándole tormentos dentro del convento dominicano de Santarém, en el que vivía⁵⁰.

Los peregrinos que aquí acudían bien se podían complacer y edificar con la noticia de los milagros y fenómenos extraordinarios por él operados en vida y, sobre todo, después de su muerte, que el autor de la *leyenda* describe, teniendo el cuidado de mencionar el nombre de los beneficiarios de tales actos y las localidades en las que habían ocurrido. Están en este caso la villa de Óbidos, donde hizo aumentar las reservas de pan, a semejanza de lo que había sucedido en Zaragoza. En Coimbra, transformó el vino que el despensero del monasterio de Santa Cruz encontró completamente estropeado y con un olor insoportable en vino de agradable aroma⁵¹, además de muchos otros que procuraba disimular diciendo que sucedían por virtud de la capa de S. Domingos, que había traído de Bolonia, después de un Capítulo General⁵².

Más numerosos y espectaculares son los milagros hechos después de la muerte. Así, la joven María, de dieciocho años, de Santarém, que había perdido el habla, por su intercesión la recuperó; otra joven, llamada Francisca, fue liberada del demonio, que la atormentaba violentamente; también en Santarém curó a Mayor o Mor Pais de un cáncer en la cara y a María Soares de dolor de corazón, que tenía hacía seis años⁵³; Domingos Martins, de Coimbra, también por su intercesión quedó curado de una hernia estrangulada; mercaderes que navegaban a las islas portuguesas, habiéndole suplicado, vieron pronto el mar calmado, quedando libres de peligro⁵⁴; dio vida a una criatura que se había ahogado en el balneario de las termas de Lafones⁵⁵.

50 NASCIMENTO, A. A. — GOMES, S. A. — *O. c.*, p. 84.

51 Fray Baltazar de S. João — *Vida de Fr. Gil de Santarém*, ed. crítica y traducción de Aires Augusto Nascimento, Lisboa, I.N.I.C. — Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1989, pp. 86–87. De ahora en adelante citaremos esta obra de forma abreviada: *Vida de Frei Gil...*, p. ...

52 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 90.

53 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 98.

54 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 100.

55 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 102.

56 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 104.

57 Cf. *Vida de Frei Gil...*, p. 102.

58 Cf. *Vida de S. Teotónio*, prólogo, traducción y notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, Edición de la Iglesia de Santa Cruz, 1987, pp. 14-15. El Cabo de Málea o Mália se corresponde con el promontorio de Matapão (Matapas ou Tainaron), en el extremo meridional de Grecia (cf. MARQUES, José - «Imagens de peregrinos e peregrinações medievais no Ocidente peninsular», in *Gli Anni Santi nella Storia*, al cuidado de Luisa D'Arienzo, *Atti del Congresso Internazionale*, Cagliari 16-19 outubro, Cagliari, Edizioni AV, 2000, p. 262.

Entre los milagros más recientes, señalados por Fray Baltazar de S. João, hay uno que tiene alguna relación con la peregrinación a Santiago de Compostela. Fue el caso de cierto *castellano* que habiendo venido a Compostela a cumplir un voto a Santiago y, regresando a casa por Portugal, cierta noche había dormido en un valle. Por la mañana casi no podía andar debido a la congelación. Habiendo sido incitado a la devoción y conducido al túmulo de S. Fray Gil, pasada una hora ya estaba curado⁵⁶.

Para cerrar estas referencias al famoso santo de Santarém, diremos, apenas, que después del levantamiento de su cuerpo, curó a ciegos, cojos, flujos de sangre y obtuvo muchas otras gracias para los devotos que a él recurrían⁵⁷.

LOS SANTOS DE COIMBRA

Subiendo ahora hasta Coimbra, los peregrinos deseosos de conocer la vida y los numerosos milagros de los santos ligados a esta ciudad habrían de enterarse de la vida y santidad de S. Teutonio, de los cinco Mártires de Marruecos y de la Reina Santa Isabel, en dos ocasiones peregrina de Santiago.

S. TEUTONIO

S. Teutonio, natural de Tardinhade, en la parroquia de Ganfei, enfrente a Tui, fue llevado a Coimbra por el obispo Cresconio, su tío, transferido para la Sede de Coimbra, habiéndose formado allí. Designado administrador de la diócesis de Viseu, dependiente de la de Coimbra, renunció al cargo para peregrinar a Jerusalén. A su regreso, poco se demoró en la ciudad del Mondego, habiendo partido de nuevo acompañado por un gran número de peregrinos, a los que salvó de perecer en un naufragio inminente, a la altura del Cabo de Málea⁵⁸, dándose así a conocer su influencia ante Dios. Tras el regreso, fue invitado para que se integrase en la comunidad de Canónigos Reglantes de Santa Cruz de Coimbra, de la que fue el primer prior, abandonando, definitivamente, el proyecto de regresar a Tierra Santa y acabar sus días junto al Santo Sepulcro.

El impulso dado a la nueva Orden monástica, que luego se expandió hacia el norte y el sur, marca uno de los aspectos de su vida, coronada con el don de los milagros, especialmente la curación de la posesión diabólica, de lo que curó al monje inglés Samuel, expresamente traído al *monasterio* de Santa Cruz por él mismo acompañado de dos religiosos de su comunidad, de quien imperiosamente expulsó el demonio⁵⁹.

LOS CINCO MÁRTIRES DE MARRUECOS

Relacionados con el Monasterio de Santa Cruz están también los cinco Mártires de Marruecos. Italianos de origen, habían estado algún tiempo en el convento de Alenquer y de aquí habían partido, primero hacia Sevilla, de donde fueron expulsados, y después hacia Marruecos, donde recibieron la palma del martirio, el día 16 de enero de 1220. Encontrándose, en ese momento, D. Pedro Sanches, hijo de D. Sancho I, al servicio del Miramolin de Marruecos, a quien había acudido a ofrecerle sus servicios, recogió sus cuerpos y, en el momento oportuno, los envió a Portugal, llegando al monasterio de la Cruz de Coimbra —donde habían estado en vida—, en el mes de noviembre de ese mismo año, coincidiendo con la muerte de la reina D. Urraca⁶⁰, por ellos profetizada⁶¹. Su culto se extendió, gracias a la intervención de los monasterios de la misma Orden, celebrándose aún anualmente en Paderne, Melgaço, su fiesta, con procesión evocativa de su martirio, desde la capilla de Nuestra Señora de los Remedios, sita en el lugar de Sante, hasta la iglesia parroquial, que hasta 1770 fue iglesia del antiguo Monasterio de S. Salvador de Paderne, de Canónigos Reglantes de San Agustín, integrado en la Congregación de la que la Santa Cruz de Coimbra era la casa-madre.

Del impacto que su devoción iba teniendo en las poblaciones da claro testimonio el *Tratado de la Vida y Martirio de los Cinco Mártires de Marruecos*, cuya primera edición data de 1568⁶².

Entre los beneficiados con la intervención de estos Santos Mártires, se cuentan el Canónigo Diogo Gonçalves, que habiéndose tragado una sabandija, enseguida la echó fuera, cuando «*a mulher de Vasco Annes, sua madrinha, o encomendou e estes sanctos mártires*»⁶³.

59 Cf. *Vida de S. Teotónio*, prólogo, traducción y notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, Edición de la Iglesia de Santa Cruz, 1987, pp. 30-31.

60 VELOSO, Maria Teresa Nobre — *D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sê durante o seu reinado*, Coimbra, Archivo de la Universidad, 2000, p. 67.

61 *Carónicas dos Ministros Gerais da Ordem dos Fraíres Menores (1209-1285)*. Manuscrito del siglo XV, ahora publicado íntegramente por primera vez y acompañado de introducción, notas, glosario e índice onomástico por José Joaquim Nunes, vol. I, Coimbra, 1918, p. 23 y ss.

62 *Tratado da vida e martirio dos cinco Mártires de Marrocos*. Texto arcaico reimpreso de acuerdo con el único ejemplar conocido, con introducción, notas e índice de António Gomes da Rocha Madail, Coimbra, imprenta de la Universidad, 1928, pp. 66 y 86-91.

Aparte de esta edición, la leyenda de los Mártires de Marruecos está publicada, en la versión latina, en los *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptorum*, I, pp. 104-116.

63 MARTINS, Mário — *Peregrinações e Livros de Milagres da nossa Idade Média*, 2.ª ed. Lisboa, ediciones «Brotéria», 1957, pp. 176-177.

64 MARTINS, Mário - *O. c.*, p. 177.

65 *Tratado da vida e martirio dos cinco Mártires de Marrocos*, p. 73.

66 *Tratado da vida e martirio dos cinco Mártires de Marrocos*, pp. 66 y 86-91.

A su vez, el prior de Santiago (de Coimbra), João Martins, se vio libre de un hueso de conejo clavado en la garganta, después de haber hecho una romería al monasterio de Santa Cruz, donde reposaban sus reliquias. Al delegado papal, que había desdeñado hacer oración a estos santos mártires, se le cayó al suelo, muerta, la mula en la que andaba. Habiéndole dicho algunas personas presentes que era por no haberles hecho oración a los Santos Mártires, regresó a Coimbra, les pidió perdón y les ofreció grandes dádivas; una endemoniada fue libre de Satanás y se quedó tranquila⁶⁴. En esta misma línea se sitúa el hecho de un tal Diogo Pires que andaba atareado podando vides el día de la fiesta de los Santos Mártires de Marruecos, que habiendo sido advertido de que era el día litúrgico de estos Santos Mártires, respondió «que oje nan he de guarda», y continuó trabajando. Acto seguido, fue invadido por tan fuertes temblores en todo el cuerpo y en las manos que acabó por admitir que era castigo por la actitud tomada en relación con estos santos. Fue al Monasterio de Santa Cruz a pedirles perdón, y prometió que en el futuro nunca más faltaría a los actos litúrgicos en su honor, y se curó. Posteriormente, este mismo Diogo Pires atestiguó que de las ochenta a cien vides que había podado, antes de ser advertido de la solemnidad de la fiesta litúrgica de los Santos Mártires de Marruecos, en ese año no produjeron ni un único racimo de uvas⁶⁵.

Uno de sus milagros tuvo gran repercusión: en 1375 (Era de 1423) hubo una gran peste. Vasco Martins, que tenía cinco hijos, recurrió a estos *cinco* Santos Mártires y les prometió que si los libraban de la peste a él y a su familia, en el día de su fiesta mandaría a sus cinco hijos, desnudos, como penitentes, al Monasterio de Santa Cruz a visitar y homenajear sus reliquias. Efectivamente, él y su familia no fueron tocados por la peste y la promesa fue cumplida. Ahí tuvo su inicio la procesión de penitencia de los desnudos de Coimbra, realizada el día 16 de enero, fiesta de los Santos Mártires de Marruecos, desde el convento de S. Francisco hasta la iglesia del Monasterio de Santa Cruz⁶⁶.

Fray Manuel de la Esperanza explica que se consideraban «desnudas» a las personas que iban sin ropa de las rodillas para abajo y de la cin-

tura para arriba, recorriendo, así desnudos, en pleno rigor del invierno, algunas calles de la ciudad, recordando el modo como los mártires habían salido de la prisión hacia el palacio real, camino del martirio. Más tarde, los estudiantes y el pueblo de Coimbra ridiculizaron esta procesión, acabando el obispo por impedir su realización. A pesar de algunas tentativas para reactivarla, esto no ha sido posible⁶⁷.

Aparte de muchos otros, constantes en los libros de milagros, confluyen en Santa Cruz muchas personas de los alrededores con sus peticiones y agradecimientos.

LA REINA SANTA ISABEL

Todavía en Coimbra, era imperiosa la visita al túmulo de la Reina Santa Isabel, que, en 1325, ya viuda, vino por primera vez como peregrina a Santiago de Compostela, mereciendo referencia particular la preocupación de pasar desapercibida, con ocasión de la segunda peregrinación, en 1335.

Además de las conocidas prácticas de caridad, fue notable la intervención en el sentido de poner término a la guerra entre su marido, D. Dinis, y su hijo, el príncipe heredero, D. Afonso IV, habiendo dado, a lo largo de su vida, pruebas abundantes de virtudes cardinales. Pero la mejor prueba de su santidad aparece en los milagros realizados, tanto en vida como después de su muerte. He aquí algunos hechos en vida: cuando se trasladaba de Coimbra a Porto, en Arrifana, cura a una niña, ciega de nacimiento⁶⁸; sana a un leproso gravemente herido en la cabeza⁶⁹; con la señal de la cruz y con un beso, el Jueves Santo, cura el cáncer de una leprosa, que había comparecido al lava pies⁷⁰; en Alenquer, transforma el agua en vino⁷¹ y convierte el pan en rosas⁷².

De la amplia relación de milagros realizados después de su muerte, anotamos tan sólo estos: la curación de una religiosa de Celas, con las piernas tan enfermas que no podía andar⁷³; hacer que una mujer quincuagenaria pudiese amamantar⁷⁴; y, finalmente, la curación de una grave enfermedad de un ciudadano de Évora, que besó su féretro⁷⁵.

67 *Tratado da vida e martirio dos cinco Mártires de Marrocos*, pp. 86-91.

68 VASCONCELOS, A. de - *Dona Isabel de Aragão (A Rainha Santa)*. Reproducción facsímil de la edición de 1891-1894, vol. II, Coimbra, Archivo de la Universidad, 1993, p. 179.

69 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 180.

70 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 181.

71 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 182.

72 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 182.

73 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 185.

74 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 185.

75 VASCONCELOS, A. de - *O. c.*, p. 187.

76 MARTINS, Mário – *O. c.*, pp. 21–22.

77 *Carónicas dos Ministros Gerais da Ordem dos Fraires Menores (1209–1285)*. Introducción, notas, glosario e índice onomástico por José Joaquim Nunes, vol. I, Coimbra, 1918, p. 19, citada también por MARTINS, Mário – *O. c.*, p. 24.

78 MARTINS, Mário – *O livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira, de Afonso Peres*, Guimarães, 1953.

79 La vida de Santa Señorinha de Basto se encuentra en los: *P. M. H. – Scriptores*, fac. I, pp. 46–53.

80 DIAS, OSB, Geraldo J. *Amadeu Coelho* – «D. Sancho I, peregrino e devoto de Santa Senhorinha de Basto», in *Revista da Faculdade de Letras – História*, II Serie, Porto, vol. 13, 1996, pp. 63–7.

Son algunos elementos más para justificar la devoción con la que los fieles a ella recurrían.

V. OTROS SANTOS, EN EL NORTE DE PORTUGAL

Continuando hacia el norte, no podemos olvidar a la Princesa Santa Joana, en Aveiro; allí cerca, en Ovar, estaba el cuerpo del bienaventurado Donato, discípulo del Apóstol Santiago⁷⁶. En la Sede de Porto se veneraba a S. Pantaleón, peregrino de Tierra Santa. En Guimarães, se encontraba la iglesia del franciscano S. Gualter, del cual afirma la *Crónica dos Frades Menores (1209–1285)*: «*Foi Gualtério muito devoto e perfeito, o quall por tam clara e famosa santidade respramdeceo que largamente tragia as gentes a devoçom da hordem e por via e exemplo os reformava em bem. E, como ele passasse ali desta vida, segundo dizem, manava olio da sua sepultura, ataa que o seu corpo foy treladado, o quall dava a muytos enfermos remédio e saúde*»⁷⁷.

Allí, justo en el centro de la antigua villa, estaba la iglesia de la Señora del Olivo, cuyos milagros, abonados por actos notariales, habían sido reunidos en libro, publicado por Mário Martins⁷⁸. En el término de la misma villa estaba el templo de S. Torcuato, en el que, según dicen, se venera su cuerpo.

De Guimarães era relativamente fácil llegar a Santa Señorita de Basto⁷⁹, donde fue en romería D. Sancho I para pedir la curación del heredero, D. Afonso II, atacado por una dolencia grave, que algunos consideraban lepra⁸⁰.

VI. SANTOS MÁRTIRES MILITARES

En esta breve referencia a los santos de los caminos portugueses, se impone tener presente que eran recorridos, esencialmente, por romeros portugueses, que, junto a sus reliquias, buscaban lenitivo para sus necesidades físicas o espirituales.

Mencionamos algunos centros de devoción, situados en ciudades y villas de mayor dimensión, y podemos aún evocar algunos solda-

dos, muertos en combate por la fe. En Lisboa, el túmulo de estos *santos mártires* estaba en la catedral, sabiéndose que uno de ellos era el caballero Henrique, natural de una villa llamada Boña⁸¹.

81 MARTINS, Mário – O. c., pp. 22–23.

82 MARTINS, Mário – O. c., pp. 23–24.

83 MARTINS, Mário – O. c., pp. 23–24.

En esta misma clase se incluyen los siete caballeros de Tavira, es decir, cinco caballeros, junto al comendador mayor y al mercader, que posteriormente se les unieron, siendo martirizados por los moros⁸².

A todos ellos podemos asociar también al *Infante Santo*, D. Fernando, hijo de D. João I, que permaneció como rehén, en la secuencia del desastre militar de Tánger, en 1437, falleciendo en el cautiverio de Fez, fracasadas todas las tentativas de rescate. Al entusiasmo por el regreso de sus reliquias le siguió el funeral en el panteón de Batalha, cerca de Leiria.

A los santos hasta aquí referidos, es necesario añadir el Beato D. Nuno Alvares Pereira, héroe nacional de Aljubarrota, Atoleiros y Valverde, cuyo *Livro de Milagres* registra un elevado número de romeros por él beneficiados, especialmente procedentes de la zona centro de Portugal: Montemor-o-Novo, Vila Nova, Óbidos, Xabregas, Ferraria, Cascais, Leiria, Sarrilhos, Santa Iria, Aldeia Galega, Fangas da Farinha, Sta. Marinha, Arruda, Ribatejo, Beja, Carnide, Santarém, Arganil, Sardoal, Vale do Paraíso, Lavradio, Oeiras, Vila Franca, Olivais, Castanheira, Campo de Ourique y Lisboa y su término⁸³.

VII. SANTUARIOS MARIANOS

No es posible prestarles la debida atención, pero no por ello queremos omitir una referencia a los numerosos santuarios marianos, dispersos por el Reino.

Bien sabemos que el culto mariano ocupa un lugar especial en la devoción de los portugueses, pero inventariar la amplia relación de los santuarios marianos nos ayuda a tener una comprensión más exacta de esta realidad.

Mencionamos a la Señora del Olivo de Guimarães y el libro de sus milagros, pero podríamos presentar muchas otras invocaciones y sus respectivos santuarios marianos: Nuestra Señora del Cabo, Santa María de Cárquere —tradicionalmente ligada a la curación de nuestro primer Rey, D. Afonso Henriques—; Nuestra Señora de la Luz, en Pedrógão Grande; Nuestra Señora de Guadalupe, en Santarém; Nuestra Señora de Nazaré; Santa María del Espinheiro; etc., pero... eso ya sería otro programa.

VIII. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto conscientes de habernos mantenido dentro del tema que nos fue propuesto, pero creemos oportuno añadir que, a semejanza de la citada recomendación del título VIII del Libro V del *Códice Calixtino*, tampoco en los segmentos de los caminos portugueses de Santiago de Compostela faltan santos y santuarios dignos y merecedores de ser recomendados a los peregrinos.

Las manifestaciones de santidad que los titulares de algunos de esos santuarios o de simples altares a ellos dedicados, que fuimos encontrando, y que atraían a muchos romeros portugueses, no habrán dejado de impresionar también a los peregrinos de Santiago que atravesaban Portugal en uno u otro sentido, pero sobre este asunto falta una investigación sistemática.

Observamos que los centros indicados se encuentran, esencialmente, al norte del Tajo, línea de demarcación del Portugal cristiano, desde 1147 y durante mucho tiempo. Fue precisamente en esta área en la que surgieron a lo largo de la Edad Media los santos y los centros devocionales más significativos de los que nos hemos ocupado.

En la diversidad de los milagros constantes de los libros que analizamos, es evidente la presencia de casos de curaciones de posesiones diabólicas, de calma de tempestades marítimas y salvamento de peligros de naufragio, salvamento de torrentes fluviales, curaciones de enfermedades del ámbito neurológico —incluyendo casos de lo-

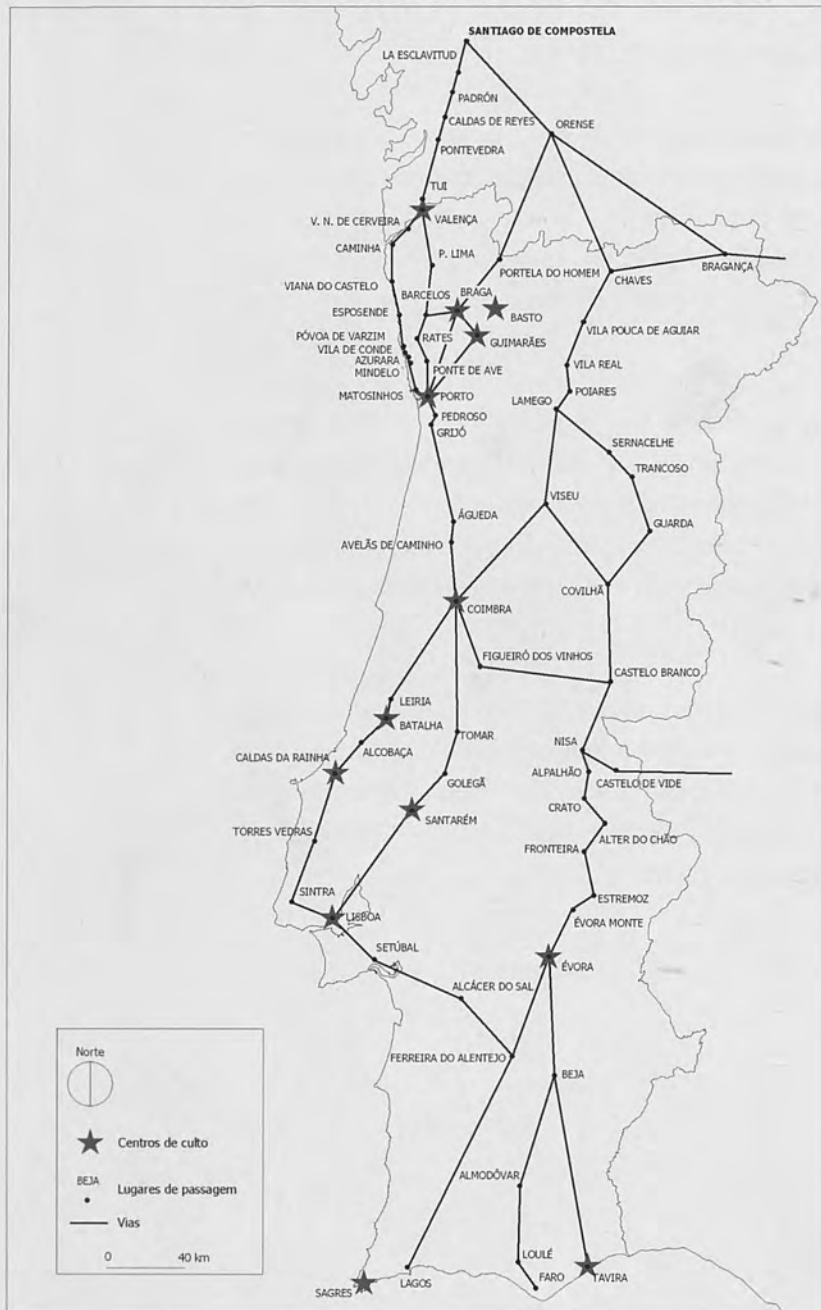
cura—, de ceguera, sordera, parálisis, cánceres, heridas crónicas, tumores cerebrales, ruptura de la columna, etc.

Los Santos correspondían a la fe de sus devotos, que, a su vez, proclamaban su virtud y sus poderes, en una impresionante reciprocidad, igualmente patente en los milagros de Santiago, de lo que el *Códice Calixtino* es fiel depositario, y que el dominicano Fray Paio de Coimbra, en el segundo cuarto del siglo XIII, conocía perfectamente.

El escaso tiempo concedido no nos ha permitido presentar, convenientemente, a *los santos de los caminos portugueses*, y, peor aún, ha impedido que procediésemos al tratamiento crítico de este conjunto de referencias y enunciásemos otros aspectos relativos a su importancia bajo el punto de vista de la historia de las mentalidades y de la sociología religiosa.

Queda, por lo menos, la noticia de que, al lado de los caminos portugueses, que también conducían a Santiago de Compostela, había diversos santuarios, bien con cuerpos o con reliquias de santos, que —evocando el título de este Congreso Internacional— los peregrinos podían y debían visitar: *visitanda sunt...*

Centros de culto aos santos dos caminhos portugueses



SANTA FE DE CONQUES Y LA TRADICIÓN ÉPICA

Marco Piccat

Apoyado a los lados del valle «que vulgo dicitur Conquas», a lo largo del trayecto privilegiado indicado por los «Burgondionibus et Theutonicis per viam Podiensem ad Sanctum Iacobum pergentibus»¹, el *Codex Calixtinus* presenta, en la serie de los *visitanda...*, el lugar reservado para el detenimiento con el fin de rezar y meditar delante del «corpus sanctissimum... beate Fidis virginis et martiris».

El autor trae a la memoria más adelante la historia de Foy, joven virgen, cuya fiesta está establecida a las «II Nonas Octobris», puesta en suplicio en Agen, «supra montem scilicet urbis Agenni», y ahora venerada en la estupenda basílica construida con el fin de acoger sus restos, «honorifice a christianis sepelitur, super quod basilica obtima a christianis fabricatur».

El texto recuerda enseguida el desarrollo de la *Passio* de la Santa con algunas breves indicaciones relativas, por un lado, al momento de la decapitación conclusiva de un ritual de torturas, «...beate Fidis virginis et martiris, cuius animam sanctissimam, corpore a carnificibus decollato, angelorum chori instar columbe in celestibus detulerunt et immortalitatis laurea eam ornaverunt», y por el otro, a la aparición, en esa circunstancia, del obispo Caprasio, en un primer momento simple testigo ocular del desarrollo de los trágicos acontecimientos, «Quod ut vidit beatus Caprasius, antistes urbis Agennis, qui rabiem persecucionis evitans, latebat in quadam spe-

¹ Véase para este tramo del Camino de Santiago el comentario de R. OURSEL, *I santi della via di Le Puy*, en *Le strade del Medio Evo*, Jaka Book, Milano 1982, pp. 109 y ss.

2 *Liber V, Capitulum VIII*, «De corporibus sanctorum que in itinere Sancti Iacobi requiescunt, que peregrinis eius sunt visitanda», f. 171v., en *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, ed. K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1998, p. 244, «Item a Burgundionibus et Theutonicis per viam Podiensem ad Sanctum Iacobum pergentibus, corpus sanctissimum est visitandum beate Fidis virginis et martiris, cuius animam sanctissimam, corpore a carnificibus decollato, supra montem scilicet urbis Agenni, angelorum chori instar columbe in celestibus detulerunt et immortalitatis laurea eam ornaverunt.

Quod ut vidit beatus Caprasius, antistes urbis Agennis, qui rabiem persecutionis evitans latebat in quadam spelunca, animatus ad toleranciam passionis, ad locum quo beata virgo pateretur properavit et martirii palmam fortiter promeruit dimicando, moras etiam perseuquencium arguendo.

Demum beate Fidis, virginis et martiris, corpus preciosissimum in valle que vulgo dicitur Conquas honorifice a christianis sepelitur, super quod basilica obtima a christianis fabricatur, in qua ad Domini decus usque hodie beati Benedicti regula summopere custoditur, incolumibus et infirmis beneficia multa largiuntur, ante cuius fores optimus fons ultra quam dici fas est, mirabilis habetur; cuius festivitas. II. Nonas Octobris colitur».

Véase para la traducción en italiano y relativos comentarios, *Guida del Pellegrino di Santiago*, a. c. de P. Caucci von Saucken, Jaka Book, Milano 1989, p. 100.

3 *La chanson de Sainte Foi d'Agen, poème provençal du XIe siècle, édité d'après le manuscrit de Leide* par A. THOMAS, Champion, Paris 1925, p. VI y ss.; para una primera completa discusión de las diferentes redacciones de la *Passio* publicadas, véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC – E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foi*, Les Belles Lettres, Paris 1926, pp. 35–37 y 179. Aún para otras valoraciones, véase D.- M. DAUZET, *Petite vie de sainte Foi*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, pp. 33 y ss.

4 Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC – E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foi*... cit., cap. VII, p. 184.

lunca, animatus ad toleranciam passionis» y, al final, socorredor que se precipita en el lugar del suplicio de Foy y es martirizado de la misma forma, «ad locum quo beata virgo pateretur properavit et martirii palmam fortiter promeruit dimicando, moras etiam perseuquencium arguendo».

La acogida, el cuidado y el descanso de los peregrinos son, siguiendo el mismo texto, dignamente asegurados en el lugar de la basilica, por la orden de los Benedictinos, «in qua (basilica) ad Domini decus usque hodie beati Benedicti regula sommopere custoditur»; en ella además se les prodigan muchos «beneficia» tanto a los sanos como a los enfermos, «incolumibus et infirmis beneficia multa largiuntur»; cerca de sus puertas, además, una óptima fuente fluye para saciar la sed de muchos, «ante cuius fores optimus fons ultra quam dici fas est, mirabilis habetur»².

Con la voluntad de profundizar en el comentario del texto, hay que precisar enseguida como la antigua *Passio Sactorum Fidis et Caprasii* (BHL 2930), compuesta sin duda antes del 871³, une los destinos de la joven virgen y del obispo de Agen, presentando, por lo que concierne al momento de la muerte de la joven Foy, una situación parcialmente distinta de aquella recién recordada.

También según esta *Passio*, de hecho, el obispo Caprasio, que se había refugiado desde hacía tiempo en las montañas para escapar de las crueles persecuciones, habría asistido al desarrollo de los suplicios que se habían inflingido al cuerpo de la joven mártir: su participación en la visión revela sin embargo una lectura distinta de los signos celestiales, repentinamente intervenidos, «Sicque petitionis suae desideratum assecutus effectum, vidit de nubibus columbam, ut nivem candidam, descendere et coronam, interlucentibus gemmis supra solis splendorem rutilantem, coelestibusque margaritis refulgentem, super caput Virginis ponere, denique ipsam Dei famulam, niveo splendidoque habitu indutam, prospiciens, agnovit ipsam Dei Martyrem perpetuae salutis bravium esse assecuturam, quam tanto munere coelitus videbat esse ditatam»⁴.

Según la versión del *Codex Calixtinus*, por lo tanto, la paloma que aparece mientras que Foy está extendida sobre la rejilla, ya envuelta por el fuego, es la simple representación del alma de ésta que sube hacia el cielo, en un tripudio de ángeles; la decoración celestial que le viene entonces reservada es, simplemente, aquella del laurel de la inmortalidad; el particular del traje que lleva puesto la virgen no viene aquí ni siquiera señalado.

El relato de la *Passio* subrayaba en cambio algunos signos especiales, comenzando por la efectiva presencia de una cándida paloma, «vidit de nubibus columbam, ut nivem candidam, descendere», de la ofrenda de una corona áurea rica de gemas, más resplandecientes y brillantes que el mismo sol, que se deposita a continuación sobre la cabeza de la virgen, «et coronam, interlucentibus gemmis supra solis splendorem rutilantem, coelestibusque margaritis refulgentem, super caput Virginis ponere», y de un traje verdaderamente espléndido y muy blanco, «niveo splendidoque habitu indutam»⁵.

El pájaro es además aquí el sujeto de un ulterior prodigio: una vez puesta, de hecho, la corona, es la misma paloma la que consigue hacer apagar las llamas, que envuelven la rejilla con la sacudida de las alas y con un contemporáneo «imbrifero rore»: «Columba igitur e coelo veniens, ut divina potentia in reliquum tempus circa Martyrem sacram mirabilior fuisse praedicaretur, blando alarum volitatu dulcique alarum applausu, cum imbrifero rore totam vim flammaram exstinxit, fervoremque torridi incendii, quasi irriguis fontibus, tali volatu omnino repressit»⁶.

El signo de la paloma que interviene en el suplicio de la santa, llevando la corona de oro, parece surgir del pasado, entre los motivos a ella asociados por la tradición local, que estaría significando la excelencia del prodigio relatado y al mismo tiempo describiría la fuerza de la predilección divina.

Lo reencontramos, por ejemplo, en la celebre *Passio metrica Sanctorum Fidis et Caprasii* (BHL 2938) en versos leoninos, según la lección del manuscrito de Bremen⁷, relativo a los acontecimientos

⁵ Véase el sugestivo, actualizado y estimulante comentario de D.- M. DAUZET, *Petite vie...*, cit., pp. 41 y ss.

⁶ Véase *ibidem*, p. 184.

⁷ Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC - E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foy...*, cit., pp. 32, 188 y ss., vv. 124 y ss.

8 Véase *ibidem*, pp. 4 y ss. El ms. de Sélestat, que contiene muchos importantes textos sobre santa Foy (s. XI–XIV) —entre los cuales está el *Liber Miraculorum Sanctae Fidis*—, aparece por primera vez en un inventario de 1296. Cfr. J. Génny, *Geschichte der Stadtbibliothek zu Schelestatt*, Schelestatt 1889. *Schelestatt und die Probstei St. Fides*, en *Festschrift zur Einweihung des neuen Bibliotheksgebäudes am 6 juni 1889*, pp. 1–8.

9 El personaje de Caprasio hace allí efectivamente una breve presencia en los vv. 371–372.

10 Para la discusión actualizada sobre la fecha del texto, véase *La Chanson de Sainte Foi, texte occitan du XIe siècle*, édité, traduit, presentado y anotado por R. Lafont, Droz, Genève 1998, 41 y ss. Para una nueva interpretación del texto y sobre los motivos de su composición, véase *La Chanson de Sainte Foy de Conques*, por M. PICCAT, en fase de impresión.

11 Véase A. DE MANDACH, *La 'Chanson de sainte Foy' en occitan: chanson de geste, mystère ou théâtre de danse?*, en *La vie théâtrale dans les provinces du Midi*, Actes du II Colloque de Grasse, 1976, Gunter Narr Tübingen–J.-M. Place Paris, 1980, pp. 33 y ss.

12 Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., XXXV, vv. 364–365. Todas las citas del texto retoman esta edición. Entre las más recientes véase también *La chanson de sainte Foi, Un miracle de sainte Foi*, Cantalansa, Editions Dadon, Conques 1985; la historia de Foy, con el particular de la bajada de la paloma con «une couronne resplendissante d'or et de pierres precieuses et il le mist sus le chef de la vierge...» viene a continuación difundida a través de las páginas del *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum* de Iohannes de Malliaco, cap. CLIV, y del *Speculum Historiale* de Vincentius Bellovacensis, (ed. 1473.), *La passion sainte Foy vierge et de saint Caprasie*, ch. CXXXIII, f. lxxxv r. y v.

13 Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC – E. HOEPFFNER, *La Chanson de Sainte Foy...*, cit., pp. 192, v. 126.

solamente de Foy, que justamente recita: «Ecce columba venit, quae Fidis vulnera lenit...».

Igualmente en la *Liturgia*⁸ en honor de la Santa contenida en el manuscrito de Sélestat está escrito, en la c. 5r, «Nam columba de suspensis visa est descendere...».

También el texto en occitano de la celebre *Chanson de Sainte Foy*, escrita por un monje anónimo para celebrar la leyenda exclusiva de la santa⁹, probablemente alrededor de la mitad o finales del siglo XI¹⁰, presenta con evidencia el motivo. El que sea un texto destinado a ser dramatizado y danzado¹¹ ha significado, en este caso, una curiosa variante, al bajar desde el alto, con una solución escénica de la inmediata representación; de hecho encontramos aquí un ángel, sin embargo plumado y blanco, como un palomo de apenas un año:

«Angels i veng de Cel, pennaz,
blancs qon colums q'eiss l'an foss naz...»¹².

Igualmente, el particular de la corona de oro «coronam, interlucen-tibus gemmis...», que hemos encontrado citada en la *Passio* merece un breve comentario. El texto del *Codex Calixtinus* la sustituye, como hemos visto, con el laurel de la inmortalidad, «immortalitatis laurea», pasaje por otra parte facilitado por el evidente intercambio LAURUM – AURUM, solución parcialmente seguida por el texto de la *Passio métrica* antes citado, que señala simplemente la presencia de un «serto» alrededor de la cabeza de la virgen:

«sicque caput sanctae serto decorat rutilante...»¹³.

En la *Liturgia* en honor de Foy, contenida en el manuscrito de Sélestat, se reencuentra, en la c. 5r, en cambio, la indicación «coronamque super caput... ponere evovae».

La *Chanson* en occitano destaca, en cambio, subrayando toda la belleza y el esplendor, la magnífica confección:

«Aquell angels qe i es venguz,
 aujaz qual deintad i aduz:
 corona d'aur, qe plus reluz
 non fal soleilz quand es creguz...»¹⁴.

El texto del *Codex Calixtinus* no nos habla además del traje que lleva Foy en los tremendos momentos de la tortura. La *Passio* recuerda en cambio como característica destacable el espléndido blador, «ipsam Dei famulam, niveo splendidoque habitu indutam», como también la *Liturgia* que señala solamente «sanctam albam vestem...»¹⁵, mientras en la *Passio métrica* ya se apunta a un traje especial.

El ms. de Sélestat aparece por primera vez en un inventario de 1296. Cfr. J. Gény, *Geschichte der Stadtbibliothek zu Schelestatt*, Schelestatt 1889. *Schelestatt und die Probstei St. Fides*, en *Festschrift zur Einweihung des neuen Bibliotheksgebäudes am 6 juni 1889*, pp. 1-8.

«Fidem sanatam cognovit, non laceratam,
 vestem vestitam gemmis auroque politam...»¹⁶.

Es, sin embargo, una vez más la versión occitana la que presenta una visión particular: la desnudez de la mártir es recubierta totalmente por un palio «ab aur batuz»,

«Cuberg li.l corps, q'era totz nuz,
 d'un pali q'es ab aur batuz...»¹⁷.

Igualmente, en relación con el prodigio siguiente al vuelo de la paloma, los testigos no parecen concordar. El texto del *Codex Calixtinus* de hecho no hace referencia a esto. La *Passio* justifica el apagarse del fuego de la rejilla considerando el revolotear de la paloma y un contemporáneo rocío bajado del cielo; de esta forma se lee también en la *Liturgia*:

«columba sempre candida, nubesque rore fluida,
 flamas extinguitur tenera, circa virginis latera...»¹⁸.

14 Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p. 23, XXXV, vv. 364-367.

15 Véase ms. de Sélestat, c.3r.

16 Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC - E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foy...*, cit., VII, p. 184.

17 Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p. 23, XXXV, vv. 368-369.

18 Véase ms. de Sélestat cc. 3v.- 4r.

19 Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p. 45, «quand sur le feu il (ange) eut soufflé...»; Así también *La Chanson de Sainte Foi...* par R. LAFONT, cit., p. 132, y *La chanson de sainte Foi, Un miracle...*, cit., p. 25. No hay ninguna diferencia significativa en cambio, por lo que concierne al texto del código Calixtino y lo que se afirma en la *Passio* en relación con los acontecimientos del obispo Caprasio que, cuando se desplaza inmediatamente al lugar del suplicio, se impone en la predicación pública, «Hoc miraculo vir sanctus de gratia Dei se martyrio dignum sperans, vultu hilaris, spiritu alacer, corde intrepidus, caeteris ignorantibus, ad locum ubi gloriosissima Virgo et Martyr Fides flammaram patibula sustinebat, improvisus advenit, Christum publica voce praedicans», y discute con los paganos «Ad quem sanctus Caprasius: Imprimis, quod praelatum est Christianum me esse confiteor, in cuius regenerationis lavacro a sacerdote nuncupor Caprasius. Hoc audito, praeses blandis cum corpit lenire sermonibus...».

20 Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC – E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foy...*, cit., VIII, p. 186.

21 Véase *ibidem*, p. 197.

22 Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p. 27, XLI, vv. 437–439.

Y la *Chanson occitana* a su vez:

«Quan sobrel fog fo eissalaz,
l'encendis fo refrejuraz,
ja meilz de re vos nom credaz...»,

en la que «eissalaz» tiene justamente el significado de «soplado»¹⁹ y la expresión en su conjunto «Cuando sobre el fuego se sopló...».

También con relación al dato de aquellos que, según la versión del *Codex Calixtinus*, resultan ser los «beneficia» concedidos a los visitantes del sepulcro de Foy; además las informaciones proporcionadas por los textos se diferencian bastante.

De hecho, la antigua *Passio* en conclusión hace referencia precisamente a «miracula» mostrados, gracias al poder de las reliquias de los santos, «ad salutem omnium», «quorum meritis ad salutem omnium innumera caelitus patrantur miracula, prestante Domino nostro Jesu Cristo»²⁰, mientras la *Passio métrica* proclama las «virtutes...atque salutes» concedidas a «cunctis» los visitantes de los sepulcros santos:

«multae virtutes his fiunt atque salutes
cunctis praestandum sacra corpora qui venerantur»²¹.

En la *Chanson* encontramos confirmado el particular de las «granz vertuz» mostradas por Dios a través de santa Foy, pero también una importante innovación. El texto recita:

«O Deus tan rica saint'aduz,
q'el fa per ella granz vertuz
e plaiz molt gentz e jogs menuz»²²,

que quiere indicar como, junto a los grandes prodigios, Foy puede manifestarse a través de la aparición de cosas agradables y pequeños juegos, debido a que llegará a ser de manera expresa lo más típico de su culto.

Una última variación concierne aún al último dato citado por el texto del *Codex Calixtinus*, es decir, la fuente prodigiosa que ha surgido en las proximidades de las puertas de la basílica de Conques.

En la *Passio*, había sido el obispo Caprasio quien había hecho salir el agua de una roca cerca de la cueva en la que se escondía, trastornado frente a la visión del martirio de Foy. Es más, justamente esta visión le había dado la fuerza, precisamente como la orden de Dios a Moisés en el monte Horeb, de romper la piedra y ver fluir un nuevo arrollo de agua, que se revelaría después enriquecida por el poder de curar: «salutis remedium virtute», «Tunc securus, nec imparibus meritis eandem gloriam subiturus, rupem, sub qua habitabat, dextera sua percussit et continuo inde fons jugis aquae emanavit, quae, usque in hodiernum diem, indeficienter currens, salutis remedium virtute Dei cunctis advenientibus prestare non desinit...»²³.

Al mismo tiempo que para el *Martirologio* de Adone di Vienne, por ejemplo, este agua curaba a todos los enfermos que viniesen a beberla, «De torrente in qua bibet, propterea exaltabit caput...»²⁴, abriendo una tradición que continuará en pleno medioevo, con ejemplos importantes, con el mismo Vincentius Bellovacensis en el *Speculum Historiale*²⁵; el *Codex Calixtinus* la cita sólo como perfecta para detener la sed.

En conclusión, justamente por la relación directa entre esta fuente y el obispo de Agen, y no Foy, el motivo no comparece ni en la *Liturgia* de la santa, y ni siquiera obviamente encuentra espacio en el texto de la *Chanson*.

Ahora, la imagen de una muy joven mártir que desde el quemar de las llamas en su propia carne se transforma de repente en el relucir del oro y de las muchísimas joyas que bajan desde el cielo, como una fina lluvia, que lo enriquece todo, cabeza, prendas e incluso el lecho de las torturas, que ahora se ha transformado en trono de reina, se proponía con fuerte sugestión a los peregrinos, recién entrados en la basílica de Conques²⁶. Con ella, los distintos particulares de la grandiosa reliquia para admirar y venerar, como por ejemplo

23 Véase *ibidem*, VII, p. 184.

24 Véase R. OURSEL, *I santi della via di Le Puy...*, cit., p.129.

25 Véase *La passion Sainte Foy vierge et de saint Caprase...*, cit., «et tantost une fontaine ensailloit par les merites de saint Caprase qui jusques à ores a donné salut aux malades...».

26 Para las fechas de construcción véase J.- C. FAU, *Sainte Foy de Conques*, en *Rouergue Roman*, Zodiaque, Sainte Marie de la Pierre qui vire (Yonne), 1963, pp. 81 y ss.

27 Véase como prueba el caso de la vidriera de Chartres.

28 Las hipótesis para su originaria construcción varían entre finales del siglo IX y finales del siglo X.

29 Para la historia antigua del tesoro de Conques, véase C. DELMAS, *Le trésor de Conques, du haut Moyen Age à l'époque romane* en AA. VV., *Le Trésor de Conques*, Exposition du 2 novembre 2001 au 11 mars 2002, musée du Louvre, Centre des monuments nationaux, Editions du Patrimoine, Paris 2002, pp. 12–26.

30 Véase D. GABORIT-CHOPIN – E. TABURET-DELAHAYE, *Majesté de sainte Foy*, en *Le Trésor de Conques...*, cit., pp. 18–28.

31 Véase *La chanson de Sainte Foy d'Agen...*, cit., p. 17, XXIV, v. 242.

la paloma y la ofrenda celestial de la corona de gemas, episodios a continuación ilustrados de manera variada²⁷, resultaban unidos en su conjunto para sostener con fuerza la antigua y segura «lectio» de la iglesia local.

De hecho, en la basílica había sido puesta desde hacía mucho tiempo en veneración²⁸, mucho antes de que el texto occitano de la *Chanson* hiciera ulteriormente popular en la lengua local el motivo, un «imago» tridimensional, una estatua-relicario, según una costumbre que se había impuesto en la iglesia de Occidente alrededor del 1000. Esta, «ab incolis loci», era llamada «Maiestas sancte Fidis», en señal de la profunda veneración y del culto particular, según el testigo de Bernard d'Angers, monje y maestro, formado en la escuela de Fulberto de Chartres, que había llegado a Conques entre el 1010–1020. La imagen construida en oro, cargada de joyas y piedras preciosas, «imaginis fabrica... constat ex auro mundissimo... et ut ratio artificii expostulat gemmis diligentia opificis subtiliter insertis decenter insignita, ligaturam quoque capitis gemmis et auro profert insignem, armille auree in brachiis aureis, scabellum aureum sub pedibus aureis, cathedra talis ut nichil in ea preciosos lapides, nisi aurum optimum pareat...», llevaba la efigie²⁹ de un personaje de pequeña estatura, sentado sobre un muy rico trono, con una corona y traje de unas extraordinarias confecciones³⁰, con un resultado excepcional del todo parecido a aquellos elaborados como apoteosis de los antiguos emperadores. No de casualidad, en el texto de la *Chanson*, Daziano, el pagano que intentaba engañar a la joven y conducirla al templo para hacerle ofrecer sacrificios a los dioses, intentaba cautivar su simpatía, llamándola con un «filla semblaz d'emperador...»³¹ que nos parece la mejor definición de la particular iconología.



«Majestad de santa Fe, el rostro» de VVAA, *Le trésor de Conques*, Exposition du 2 novembre 2001 au 11 mars 2002 Musée du Louvre, Edition du Patrimoine, Paris 2001. Fotografía de portada.

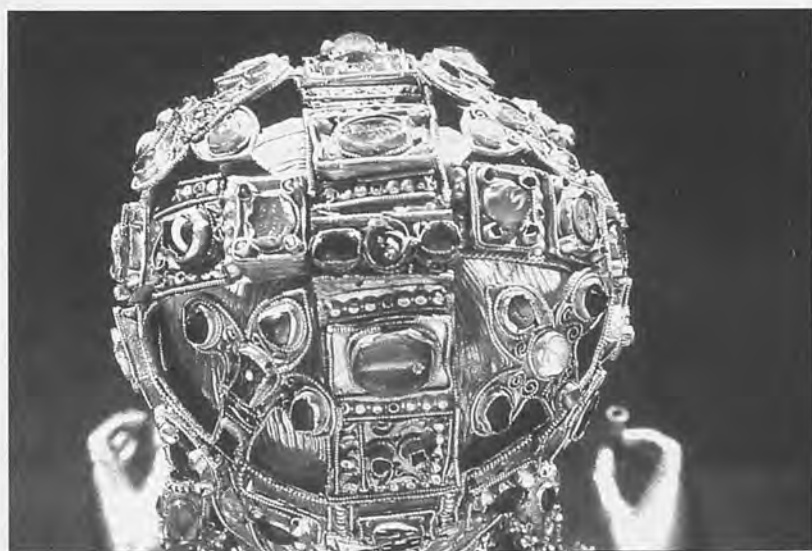
Frente a ella, en la iglesia de aquel tiempo, las impresiones, como ha subrayado J. C. Schmitt, sin duda, discrepaban: «si les moines du monastère étaient bien sûr les champions et le grands bénéficiaires de ce nouveau culte, la statue de sainte Foy, sa position au centre du sanctuaire, l'éclat de ses ors et de ses yeux cristallins, les invocations que lui adressait la foule des pèlerins ne lassaient pas d'in-

quiéter d'autres clercs, venus du Nord et ignorants de ces usages». El mismo Bernard había expresado la impresión inicial de que «les rustici de ces lieux sauvages adorassent une idole comparable aux idoles authentiques de Jupiter et de Mars...»³². También por esto, probablemente, el mismo estudioso recogió de buena gana en su colección de los *Miracula* que iba completando, en el mismo lugar de Conques, del que estamos por ocuparnos en detalle, el único prodigio relacionado con una decoración significativa entre las muchas que decoraban la extraña Majestad venerada por los peregrinos, justamente dos famosas palomas de oro, en el «De miraculo aurearum columbarum», Liber I: «Sed et ante hac multo tempore nostra tamen etate, de columbis aureis elegantissimum fuit miraculum quod statim si vacat audire...»³³.

En este breve relato ejemplar, la ofrenda, no exactamente voluntaria, por parte de un religioso, de dos palomas de oro a la estatua-relicario, habría ido a completar la representación, justo en proximidad de la diadema situada sobre la cabeza, «et de super cacumina fulchrorumque anteriora prominent due columbe gemmis et auro compositae, totius cathedre decorare videntur...», con un «decus memorabi-

32 Véase J.-C. SCHMITT, *Les superstitions*, en AA. VV., *Histoire de la France religieuse, Des origines au XIV siècle*, Seuil, Paris 1988, pp. 419 y ss.

33 Véase ms. de Sélestat, f. 35r.- f. 35v.



«Majestad de santa Fe, la corona», de VV.AA. Le trésor de Conques, Exposition du 2 novembre 2001 au 11 mars 2002 Musée du Louvre, Edition du Patrimoine, Paris 2001, p. 27.



«Majestad de santa Fe, particularo» de VV.AA. Le trésor de Conques, Exposition du 2 novembre 2001 au 11 mars 2002 Musée du Louvre, Edition du Patrimoine, Paris 2001, p. 19.

34 Véase M. THOUMIEU, s. v. *Colomba*, en *Dizionario d'iconografia romanica*, Jaka Book, Milano 1977, pp. 13-131.

35 Véase P. ALFARIC, II, en P. ALFARIC - E. HOEPPFNER, *La Chanson de Sainte Foy...*, cit., II, p. 180.

36 Véase *ibidem*, II, p. 181.

37 Véase *ibidem*, X, vv. 92-94, XI, v. 101 pp. 7-9.

le», en el signo de la leyenda antigua. De esta forma, la particular y simbólica decoración, de hecho, contribuía de manera fuerte a modificar el contexto global de la imagen, minando su apariencia, principalmente profana. Con la inmediata referencia del pasaje de la *Passio* y de la *Liturgia* que los peregrinos habían escuchado leer o comentar, de hecho, la doble presencia de la paloma, junto a la corona, volvía a traer de manera repentina y con fuerzas sobre la estatua todo el peso de la tradición cristiana, integrándola incluso de manera visual en el contexto de un rito totalmente religioso y en el interior de un espacio que se puede definir como sagrado. La imagen reconstruida iba con este signo simbólico, situándose entre aquellas típicas de la historia sagrada que, como para Noé o para José, en presencia de la paloma³⁴ habían leído una señal segura del amor divino, o que para el mismo Cristo, habían visto la señal de la presencia del Espíritu Santo, sin posibilidad de error.

Otras eran aun, por otra parte, las referencias que la visión de la estatua podía directamente recordar: estas iban todas a fortalecer los pocos datos de la antigua *Passio*, después retomadas y amplificadas, con arte, por la *Chanson*.

En la primera, los elementos de identificación de Foy eran, con intención, esenciales y ejemplares de su destino. Se decía, de hecho, solamente como esta había nacido de padres nobles y potentes, «ex parentibus clarissimis splendidissima proles procreata... nobilis veterum et generosa stirpe parentum...»³⁵, joven de edad, «juvenis quidem tempore passionis erat aetate, sed sensu et opere senex»³⁶, bella y con un alma aún mejor, «pulchra erat facie sed pulchrior fide, virginitatis quoque candore formosissima, vultusque hilaritate serena...».

También en la *Chanson*, el comienzo del relato presentaba la riqueza de la familia, visualizándola con la indicación de las propiedades, pero subrayando la costumbre de la joven de llevar joyas y oros,

«e pelz salvadgas e noelz,
et en sos dez ginnos anelz
d'aur et d'argent ben faitz vaiselz...
pos ag blidall ab braczaleira...»³⁷,



«Timpano de Conques» de P. Séguret, A B C de Conques, Office du tourisme de Conques, Millau 1994, pl. VI.

sin modificar los pocos datos físicos, anteriormente recordados, aparte de la referencia de la pequeña estatura, «paucs... estaz»:

«lo corps es belz, e paucs l'estaz,
lo sen(z) es gencer, qe dinz jaz.
Los oilz a gentz, e blanca faz,
el senz del cor es mais prezaz...»³⁸.

La Majestad representaba, sin duda, una realidad representativa de primer orden, con el que el culto siguiente de la santa tendría que enfrentarse continuamente, aunque sino podía constituir, sin duda, la única imagen con la que Foy se hacía conocer: además de ser resplandeciente en el momento de la máxima gloria, reina grandiosa en su corte, por otra parte, también después, la santa necesitaba escoger tanto para lo cotidiano como para la eternidad trajes y tejidos menos importantes, cambiando de buena gana su personaje en favor de los buenos devotos y en castigo de los malvados, en el ámbito de los tantos *joca*³⁹ que habían difundido los legendarios gestos a lo largo de los caminos de las peregrinaciones a Santiago, amplificando al máximo su suerte «quas incole loci, ut est rusticus intellectus, 'ioca' sancte Fidis appellat, tanta ibidem miracula, Cristo cooperante, facta sunt».

³⁸ Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., VIII, vv. 74-77, p. 7.

³⁹ Véase L. SERVIÈRES, *Le pèlerinage de Sainte Foi au Moyen-Âge*, en *Histoire de Sainte Foi*, E. Carrere, Rodez 1896, pp. 68 y ss. Véase por ejemplo el milagro «De Roperto acceptore», c. 38v.; «Quod sancta Fides in conclii insigna facit miracula et de puero in quo quadrupartitum gestum est miraculum», c. 43v.: «...illud frequenter pre nimia leticia recolentes quod iocari sanctam Fidem venerabilis matrona dixisset...».



«El proceso de santa Fe, capitel de la basilica» de J. C. Fau, Rouergue Roman, Zodiaque, S.te Marie de la Pierre qui vire (Yonne), MCMXC, f. 30.



«La oración de santa Fe, particular» de J. C. Fau, Rouergue Roman, Zodiaque, S.te Marie de la Pierre qui vire (Yonne), MCMXC, f. 16.

40 Véase D.- M. DAUZET, *Petite vie...*, cit., pp. 28 y ss.; P. Séguret, *Conques, l'art, l'histoire, le sacré*, Editions du Tricornet, Genève 1997, p. 24.

41 Véase C. DELMAS - J.-C. FAU, *Conques*, Edition du Beffroi, Millau 2000, pp. 32 y ss.

42 Véase, para una completa discusión de la iconografía desarrollada, *Le Tympan*, en P. SÉGURET, *Conques, l'art, l'histoire...* pp. 74-87 e idem, *Le dévoilement: enfer voilé, paradis dévoilé. Interprétation des messages iconographiques du tympan de Conques*, en AA. VV., *Enfer et paradis, l'au-delà dans l'art et la littérature en Europe*, actes du colloque organisé par le Centre Européen d'Art et de Civilisation Médiévale et la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron à Conques les 22 et 23 avril 1994, Les Cahiers de Conques, 1, Rodez, 1995, pp. 93 y ss. Para otras comparaciones, J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 167 y ss.

43 Véase la importante indicación en *Le Tympan*, en P. SÉGURET, *Conques, l'art, l'histoire...*, p. 84.

44 Véase J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 170 y ss.

45 Véase C. DELMAS - J.-C. FAU, *Conques...*, cit., pp. 44 y 45.

46 Véase J.-C. FAU, *La scène de la condamnation de sainte Foy*, en *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 158 y ss.

Una, en particular, del todo distinta de la imagen de la santa, con la rejilla, que fuera del santuario había comenzado a circular por toda Europa⁴⁰, era testimonio en las paredes de la misma abadía. De hecho, entre los personajes del tímpano que sobre la fachada, a partir de las primeras décadas del siglo XII⁴¹, se amontonaban para mostrar la leyenda de los días futuros y la llegada de Cristo salvador⁴² en el reino celestial, por el lado izquierdo del conjunto, al lado de san Jerónimo⁴³ y del mismo Santiago en traje de peregrino⁴⁴, se ponía en camino también Foy, vestida, sin embargo, con un velo, una túnica de religiosa y con la palma del martirio en la mano. Justo debajo de esta escena nuevamente, la misma virgen, vestida de la misma forma simple, una vez abandonado el trono se postraba arrodillada al suelo y se estiraba frente a la divinidad⁴⁵, invocando piedad para sus devotos. Esta vestimenta, no muy distinta de aquella que el tímpano destinaba a la misma virgen María y a las otras religiosas, volvía a aparecer después, en modo evidente, también en los dos capiteles que, en el interior de la basílica, estaban destinados a relatar su martirio⁴⁶ justo según la versión de la *Passio*.

También en estos, nada habría podido hacer imaginar la fulguración de muchos colores que habría por otra parte alcanzado y transformado a la joven y pura niña de Agen en una potente y austera soberana. La misma confiada dulzura de la imagen de la santa mos-

trada por el tímpano y por los capiteles vuelve, por otra parte, también en la miniatura del comienzo del Libro de los *Miracula* de Bernard d'Angers en el manuscrito de Sélestat⁴⁷, justo en la página que nos ha conservado el texto de la *Passio*: aquí, al lado del obispo Caprasio, la virgen que bendice con tres dedos⁴⁸ acoge el libro que le es ofrecido por el mismo autor⁴⁹; su traje, ancho y de largas mangas, con bordes dibujados y tejidos con numerosos pliegues que bajan hasta el suelo, cubre un cuerpo joven y fino.

El contraste estridente entre las dos distintas vírgenes, poderosa y fuerte una en la estatua de oro y joven y dulce la otra en el tímpano, en los capiteles de piedra o en la página manuscrita, debía continuar en el tiempo, aunque sí la popularidad de la imagen relicario, a pesar de haber sido parcialmente reinterpretada, había dejado en la tradición representativa una señal ya indeleble y marcada al punto de hacer imposible el no tenerlo en cuenta.

Así, por ejemplo, justamente en la narración del más famoso y conocido milagro de la santa, ese que se refiere a la restitución de los ojos⁵⁰ al ciego Wibert, cuando el texto presenta la aparición nocturna de Foy, la noche anterior a la vigilia de la fiesta, la palabra de Bernard se revela muy atenta en ilustrar la figura de la jovencita, de aspecto amable y de tez rosada, de la misma edad en la que ella había sufrido la pasión, con un resultado que en su conjunto testimonia a favor de la figura de la joven mártir, según cuanto es narrado por la antigua *Passio*: «astitisse sibi inenarrabilis elegantie visa est pullula, aspectu angelico atque serenissimo, facie candida roseoque rubore guttarum respersa, que inestimabili vultus vigore omnem humanum superexcellabat decorem, quantitas vero non alia erat quam ea que passionis tempore fuisse legitur, idest statura puellaris necdum pervectae etatis»⁵¹.

Sin embargo, teniendo en cuenta la importancia de lo visual y la popularidad de los rituales junto a la estatua, que impresionaban de manera sutil la imaginación del peregrino, el ojo del escritor no puede evitar recordar los tejidos dorados y la figura de los trajes llevados que sirven para connotar al personaje «Vestes erant amplissi-

47 Véase c. 5v.

48 Véase para esta bendición también el texto de la *Chanson*, «Dune se signed ab los tres dez/ e pregged Deu...». Véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p.3, XXI, vv. 195-196.

49 Para un comentario sobre la imagen véase A. DE MANDACH, *La Chanson de sainte Foy en occitan...*, cit., pp. 18 y ss.

50 Véase en *Guibert l'Illuminé*, en P. SÉGURET, *Conques, l'art, l'histoire...*, cit., pp. 33-34.

51 Véase Manuscrito de Sélestat, c. 17v-18r.



«Libro de los Milagros de Santa Fe» ed. facsimilé par La Société de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, s.d.(1994), f. 5v.

52 Véase *ibidem*, «Siquidem vestes mensuram persone excedentes armaturam sive protectionem exuberantis fidei possimus accipere. Quarum aureum fulgor spiritualis gratie illuminationem aperte figurat. Quid subtilitas picture manicarumve rugositas nisi divine sapientie indaginem profert. Et merito in principali corporis parte idem capite sunt vise quatuor gemme per quas liquido principalium virtutum prudentie, iusticie, fortitudinis ac temperantie possimus advertere quadrivium. Quarum sancta Fides quia noticiam perfectionemque habuit, ac penitus sancto afflata spiritu ceteras quoque ab his derivatas intra viscera amoris perfectissime coluit omnimodis altissimo placuit. Ac perinde non ignara summi boni, sacro martirio immolandam semet ultroneam puramque Cristo obtulit holocaustum. Restat faciei qualitas, quam licet primam ut a relatore didicimus promississemus, ultimam tam in expositione nostra ponemus quia... karitatem significari sentimus, per candorem videlicet faciei. Bene et enim per candorem qui nitore sui alios colores vincit, karitas intelligitur virtutum perfectissima, quem nos ante ruborem qui martirium insinuat, non absurde ut a nostro relatore accepimus promissimus, quia ad martyrii gloriam, absque karitatis eminentia, nequaquam pervenitur; hanc itaque virtutem Deo gratissima karissimaque Fides invincibiliter servavit...», f. 18r.

53 Véase, para la interpretación de las diferentes piezas que constituyen la colección, D.- M. DAUZET, *Petite vie...*, cit., pp. 64 y ss.

54 Véase por ejemplo *Liber Miraculorum primus*, De miraculo aurearum columbarum, «sancta Fide in sominis...monitus est...eadem visio apparuit...», c. 35v., De eo cui ad conterendum ferros compedes sancta Fides marcellum attulit (sic), «mox ei sancta Fides vigilantem apparuit...», c. 46v., De eo qui premonitus a sancta Fide per fenestram turris evasit et de mirabili asino, «Hunc sancta Fides...specie conspicabilis apparuit...», c. 47r., *Incipit Liber secundus Miraculorum sancte Fidis virginis et martiris*. Revocetur ad memoriam ille Gerbertus, «in somnis sancta Fides apprensus, sic sibi visa est dicere...», c. 51v., De quodam Raimundo qualiter naufragatus fuerit, «sancta Fides ei dormienti apparisse dicitur...», c. 53v.

55 Véase *Liber Miraculorum*, I, c. 21v.

me auroque per totum intexte mundissimo ac subtili picture varietate circumdate. Manicarum vero quantitas ad vestigia usque dependens in minutissimas rugas pro sui magnitudine subtiliter erat contracta, sed et ligatura capitis in orbem complicata bis binis perspicui candoris emicabat margaritis...». No obstante, se hace seguir enseguida la observación, por una precisa relectura de todo particular notado, a la luz de un discurso simbólico, por el que todo elemento tenía que encontrar una justificación catequística⁵². Así, de la amplitud de los trajes se citaba el significado del «armaturam sive protectionem exuberantis fidei», el resplandor del oro al «spiritualis gratie illuminationem», la decoración o la figura de las mangas a las «divine sapientie indaginem»... Incluso las cuatro piedras preciosas engastadas sobre la diadema de la santa tenían un significado conexo: interpretaban de hecho las virtudes «prudentie, iusticie, fortitudinis ac temperantie...» de las que Foy había estado notablemente dotada. «Restat faciei qualitas», concluía el maestro, pero también por este aspecto, por así decir físico, las referencias eran seguras: el color ganador de Foy era el blanco en cuanto señal de caridad, «bene sed enim per candorem qui nitore sui alios colores vincit, karitas intelligitur virtutum perfectissima», que gana también sobre el rojo, «ruborem qui martirium insinuat», en cuanto sin esta no se puede de ninguna manera alcanzar la «martyrii gloriam». Y justamente esta virtud «Deo gratissima» Foy la había servido durante toda la vida.

Aunque si las apariciones de la santa, obviamente frecuentes en la colección de los *Miracula* a ella atribuidas⁵³, no se detienen siempre sobre su figura⁵⁴, algunos casos particulares nos permiten seguir el comentario. En la gran parte de las citas, Foy se muestra de todas formas de aspecto juvenil, sereno y de particular elegancia en los trajes, como hemos apenas notado. Valga el ejemplo del milagro ocurrido a Gerbertus, igualmente él privado de la vista, en el «De Gerberto simile miraculum»⁵⁵: aquí el autor, de hecho, destaca la juvenil edad y el traje de tejido de oro elaborado con habilidad, «ac si decennem apparere virginem, aspectu iocundo, indicibiliterque venusto, in vestitu deaurato atque inestimabilis artificii varietate circumdato»; así en el milagro «De manicis aureis», en la visión tenida por la mujer del conde de Tolosa Willelmus, Foy aparece siem-

pre como «speciosissime puelle... quam cum prenimia miratur elegantia...»⁵⁶, y también en aquel «De eo quem sancta Fides gladio percussum mirabiliter liberavit» de la misma manera se muestra joven y con trajes de una elegancia indescriptible, «ecce sibi sancta Fides apparire visa est, forma puellari et eleganti, adeo venusta, adeo decora, ut nichil illi in humanis formis posse comparari...»⁵⁷.

Los trajes cambian claramente, en cambio, o por lo menos no se habla de ello, cuando por ejemplo Foy, siempre muy bella y joven, aparece en los sueños de las personas como una pobre santera, «ceu mendicans...», para pedir oro, plata y piedras preciosas para la elaboración de una mesa de oro para el altar, como narrado en el «Quod instituende tabule causa sancte Fidis aurum queritabat»⁵⁸: «sancta Fides vel facili prece vel in instanti improbitate hec eadem ad opus tabule ceu mendicans non extorqueret, apparens singulis per somnium in pulcherrime necdum adulte puelle specie...».

Un caso totalmente distinto es aquel contenido en el relato titulado «De sacris vasis in precipicio conservatis et de Hugone diviniter interfecto»⁵⁹. En éste, frente a la codicia de los hombres que han profanado parte del tesoro de la basílica, Foy modifica claramente su manera de aparecer: en la basílica de Conques, en plena noche, pasando las murallas, puertas y resistentes rejas, al lado de la cama en la que reposa Stephanus, guardián de la cera, quien comparece es una mujer agotada por las fatigas, delgada y pálida, incierta sobre sus pasos como una peregrina que se apoya en el bastón «sancta Fides apparuit sub persona abiecte mulieris multa macie pallens, seseque veluti oppido lassam peregrinali baculo sustentans...». Ésta anuncia haber castigado con la muerte al Abad Ugo, responsable del hurto y de conocer la «anticipata fine» de otros tres compañeros suyos, para desaparecer enseguida en un halo de luz, «tota radiante cella incerto lumine», único medio que le ha quedado para iluminar el entorno.

Aún más significativo es el caso del milagro «De Gueriberto custode, quomodo aurum sancte Fidis invitus reddidit»⁶⁰: en este caso, cerca de la cama de un joven que había robado y escondido una pe-

56 Véase *ibidem*, c. 37r.

57 Véase *ibidem*, c. 59v.

58 Véase *ibidem*, 35v-36r.

59 Véase *ibidem*, c. 57v.

60 Véase *ibidem*, cc. 40v-41r.



«Libro de los Milagros de Santa Fe» ed. facsimilée par La Société de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, s.d.(1994), f. 44v.

61 Véase M. KUBLER, *Libre des Miracles de Sainte Foy, 1094 - 1994*, Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Gyss, Obernai 1994, pp. 5 y ss.

62 Véase para la señalación y el comentario de la misma, P. SÉGURET, *Conques, l'art, l'histoire...*, cit., pp. 20-21.

63 Véase cc. 44 v.-45r.



«Libro de los Milagros de santa Fe» ed. facsimilè par La Société de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, s.d.(1994), f. 67r.



«Libro de los Milagros de santa Fe» ed. facsimilè par La Société de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, s.d.(1994), f. 94v.

queña bolilla de oro caída al suelo tras la fusión de una «area tabula» para la santa, comparece una inédita Foy, no la habitual «puelle quidem...» joven mujer a la que estamos acostumbrados, o quizás como anciana peregrina, sino bajo el aspecto increíble de la potente estatua de oro, «...sed preter solitum in sacre imaginis specie...». La temible visión vuelve idéntica, también en los días siguientes, pero con expresión siempre más temible, «terribiliter eodem modo» y además «multo terribilius», hasta obtener, tras nuevas amenazas, la restitución del oro.

El discurso sobre las posibilidades de representación de la santa, joven mujer, bella y sonriente santera, anciana peregrina, reina de oro, no se concluye obviamente en el interior de los textos escritos. El mismo manuscrito de Sélestat que nos ha conservado la colección de los milagros que hemos apenas repasado ofrece, de hecho, en por lo menos tres importantes y poco señaladas ocasiones, una nueva y particular iconografía, una vez más atribuible a la santa. La ejecución de los dibujos se debe obviamente aplazar a la época de Bernard d'Angers, en cuanto a la única decoración del código concierne también la sección dedicada al anónimo monje, su continuador, a mediados, aproximadamente, del siglo XI⁶¹, en la colección de los *Miracula*; la primera «nueva» imagen de Foy⁶² aparece en el conjunto de un milagro de particular importancia y significado para la historia de su culto, es decir el «De eo qui a suspendio furcarum sancte Fidis auxilio liberatus est»⁶³.

La imagen peculiar muestra una joven de pelo largo, con un traje de falda amplia y de enriquecidas mangas, dotada con un bastón de peregrino que termina con una punta de lanza: el texto, cuando presenta la aparición, precisa, esta vez, el aspecto de «cubiculariam» (camarera) «circa medium noctis, aspicit de parte hostii ineffabilis speciei venire sibi puellam, rater aliquam esse cubiculariam, nisi quia qua erat luce circumdata, non candelam, non aliquod lucerne instrumentum lucem proferebat». Con la particular aparición de la celestial «cubiculariam» en las cárceles, el objetivo de animar al joven y volverle a dar la esperanza de salvación se obtiene prontamente.

La importancia del relato⁶⁴ se evidencia, además de la presencia del particular dibujo, por una curiosa premisa que nos explica el motivo del aplazamiento de la presentación de éste, ya hacia la conclusión del libro, debido a la voluntad de una más completa indagación: «Inter ceteraque miracula de sancta Fide adhuc pergenti a diversis relatoribus sicut summo desidio indaganti dicebantur istud quod nunc aggredior more totius populi festivo atque celeberrimo resonabat preconio, quod postea certius ab his qui rei geste interfuerant exquisitum alte memorie tradidimus».

Según la historia, al noble Hadimarus de Avallena, señor «*demovicensis pagi*», se le habían robado algunos caballos. Rápidamente encontrado el ladrón, le hizo arrancar los ojos, «*prunulis oculorum revulsis*». Hizo después encadenar al cómplice y amigo de éste, «*nec tamen prefati latrocinii cooperatorem*» y, a pesar de su proclamada inocencia, también mandar a la cárcel, «*futurum sane in crastinum furtis appendendum tradat*», y preparar la horca. El hombre, que se había enseguida declarado devoto de santa Foy, «*jmmo per sanctam Fidem reclamanti...*», en la oscuridad de la cárcel, «*alienis verbis quibus sapiebat dominam sanctamque eius interpellare non cessans...*», tuvo de repente la visión que acabamos de anticipar.

Tras haber preguntado por el motivo de su encarcelamiento, la mujer se le reveló, «*sanctam Fidem se esse ipsa respondit*», tranquilizándolo y dándole su protección «*et noli inquit ceptis desistere nec diffidentiam ullam habere, sed semperque et nomen et clamorem sancte Fidis habeto in ore*», y sobre la próxima intervención del Omnipotente «*quia te ab ipsis faucibus hiantis mortis revocabit*».

Al día siguiente, mientras el condenado no cesaba de invocar a la santa «*neque umquam qui nexus ducebatur, nomen sancte Fidis ut erat premonitus, deseruit*», tuvo público lugar la sentencia. Los presentes casi se iban, «*mox de inde pendentem deserunt*», cuando los verdugos, volviendo, encontraron la sorpresa de los patíbulos vacíos, «*furcas vacuas cernunt*». Entonces volvieron a repetir el suplicio, «*tum cum magno strepitu regressi hominem durius ligatum relevant sursum*». A continuación se alejaron, y a la vuelta encontra-

64 Véase la excelente contribución de P. SÉGURET, *Le Pendu Dependu du Livre des Miracles de Sainte Foy. Apologue moral: de la barbarie à l'instauration du droit*, presentado en el Colloque International *Le Pendu Dependu*, Toulouse, 18-21 janvier 1993, ahora en fase de impresión.

65 Para la difusión en Italia véase M. PICCAT, *Il miracolo jacoepo del pellegrino impiccato*, Actas del Congreso Internacional de Estudios: *Il pellerinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Centro Italiano di Studi Compostellani, Perugia, 1986, pp. 287–310; véase además *Guida del Pellegrino di Santiago*, a c. de P. CAUCCI VON SAUCKEN..., cit., pp. 53 y ss.

ron al prisionero una vez más caído al suelo, «eum revertentes retrospicerent humi secundo furciferum elapsus hauriunt». Mientras algunos empezaban a sospechar la intervención milagrosa de santa Foy «virtutem sancte Fidis esse dicebant...», Hadimarus, «crudelis belva», gritando, se precipitó él mismo en el lugar y se encargó en persona de ejecutar el suplicio, «tum multo durius atque immanis hominis... renovatis... retortis tandiu pendentem observavit quandiu strangulatum incunctanter putaverit». El milagro, sin embargo, se repitió: muchos ahora comenzaron a testimoniar que se trataba realmente de la intervención de la santa, «ceteri vero iam manifeste sancte Fidis virtutem unanimes predicantes...», a protestar en contra de la maldad del señor, «scelestissimi facti dominum suum reum esse conclamant», y a declarar que no se podía soportar ulteriormente un comportamiento semejante, «nec se ultra tam indignum factum passuros...».

El mismo Hadimarus, entonces, imploró el perdón de su víctima, «cepit illum obsecrare uti sibi ignosceret», pero ante el rechazo de éste, declaró que era junto a la santa a donde debían ir. Así ambos, Hadimarus el noble y su víctima, «namque utrique idem nomen erat»..., se desplazaron «ante sacram imaginem tamquam ante tribunal», uno «accusantem» y el otro «suum peccatum confitentem» para finalmente recibir la justa sentencia.

El milagro que hemos querido, a propósito, recordar, evidencia enseguida la necesidad de la representación: de hecho el tema del ahorcado–librado aquí señalado ha sido adscrito⁶⁵ entre los milagros propios del apóstol Santiago, según la redacción del *Codex Calixtinus*, gozando, ya en la antigüedad, de una increíble multiplicidad de testigos escritos y representados. Atribuido, entre otros, también a santo Domingo de la Calzada, gozó de una muy especial fortuna justamente a lo largo de los caminos para Compostela, tanto que llegó a ser, en muchos casos, explícito cartel indicador.

Por esto, el dibujante de las miniaturas del manuscrito de Selear, teniendo que construir la figura de la «cubiculariam» que interviene en la horca de su devoto, no podía ignorar el estereotipo del

gran santo protector de los peregrinos, representado en la misma situación, pero debía alejarse para subrayar algunas diferencias evidentes: Foy, en la variedad de los «joca» que su joven edad le concedía, tenía entonces que llegar a ser, en defensa de sus devotos, al mismo tiempo señora y soldado, juntando dulzura y dureza, ternura y fuerza.

La misma representación se vuelve a repetir, pero en el interior de otras dos miniaturas, en el manuscrito de Selestar. En éstas el carácter «épico» de la presencia de la santa se revela aún más insistente: en ambas, de hecho, la primera puesta en el conjunto «De milite qui a latrone in oculo percussus per sanctam Fidem sanitati est restitutus»⁶⁶ y la segunda por el «De contracto directo»⁶⁷; no se habla, en el texto, de una particular aparición suya; se deduce sin embargo claramente como la virgen de Agen con su plegaria ha conseguido, también en estos casos, y tras una lucha, vencer al enemigo —como ceguera y parálisis— y, en el dibujo simbólico, como esta fuerza física suya, alegóricamente expresada por el bastón-lanza, ha superado el peligro del mal. En ambas imágenes, de hecho, la joven, de pelo largo, siempre con el traje de falda ancha y con ricas y decoradas mangas, obliga, apretándola con sus propias manos, a la serpiente alada⁶⁸ a precipitarse al suelo. En la segunda, el mismo bastón-lanza que hemos visto en manos de Foy, para el milagro del ahorcado, viene ensartado, como por un hábil caballero, directamente, en el vientre de la bestia, ya incapaz de emitir otro fuego devorador: el duelo ha sido definitivamente ganado.

El carácter épico que las representaciones quieren expresar depende particularmente del contexto histórico que a lo largo del transcurso del siglo XII había visto el extenderse del culto de Foy y el aflorar del poder de la abadía, desde la Francia del Suroeste hacia las regiones españolas de Navarra y Aragón⁶⁹: mientras sus monjes serán elegidos obispos —en Pamplona (1077) como en Barbastro (1100)—, una entera campaña militar será proclamada bajo su protección⁷⁰, con la adscripción de victorias en su intervención, el triunfo de sus estandartes o la invocación de su nombre como grito de incitación⁷¹.

66 Véase 67r.

67 Véase 94v.

68 En la *Chanson*, por el cruel Daziano, se decía que «irase tan fort con fa serpentz / trastornals oilz, lima las dentz...»; véase *La chanson de Sainte Foi d'Agen...*, cit., p. 19, XXVIII, vv. 284-285.

69 La fama de la santa habría alcanzado también el oriente, en la época de las primeras cruzadas, así como también Siria y Libia, en toda ocasión a través de la invocación para la protección de los caballeros. Véase L. SERVIÈRES, *Culte de sainte Foy dans le reste de la France et à l'étranger*, en *Histoire de Sainte Foy...*, cit., pp. 94 y ss.

70 Véase L. SERVIÈRES, *Culte de sainte Foy dans le reste de la France et à l'étranger*, en *Histoire de Sainte Foy...*, cit., pp. 85 y ss.

71 Véase *Girart de Roussillon*, chanson de geste publiée par V. M. Hackett, Paris, 1953, vv. 3867, 4126...; A. Moisan, *Répertoire des Noms Propres de personnes et de lieux cités dans le Chansons de Geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*, I, Droz, Genève 1896, 416.

72 Véase J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 89 y ss.

73 Véase C. DELMAS, *Le trésor de Conques...*, cit., p. 15.

74 Véase L. VÁZQUEZ DE PARGA - J. M. LACARRA - J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948 (ahora Gobierno de Navarra, Pamplona 1992), pp. 547 y ss.; J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 82-83 y ss.

75 Véase L. SERVIÈRES, *Culte de sainte Foy dans le reste de la France et à l'étranger*, en *Histoire de Sainte Foy...*, cit., pp. 85 y ss.

76 Véase L. VÁZQUEZ DE PARGA - J. M. LACARRA - J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago...*, cit., pp. 506-507.

77 Véase J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 152 y ss.

78 Cf. R. LEJEUNE - J. STIENNON, *Roland et les chapiteaux de Conques*, en *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Age*, Arcade, Bruxelles 1967, pp. 19-23.

79 Véase para las fechas ahora D. GABORIT-CHOPIN - E. TABURET-DELAHAYE, en *Le Trésor de Conques...*, cit., en los apartados individuales, pp. 46 y ss.

80 Véase D. GABORIT-CHOPIN, *Reliquaire dit Lanterne de Bégon ou Lanterne de saint Vincent*, en AA. VV., *Le Trésor de Conques...*, cit., pp. 46 y ss.

81 Véase D. GABORIT-CHOPIN, *Reliquaire dit A de Charlemagne*, en AA. VV., *Le Trésor de Conques...*, cit., pp. 50 y ss.

82 Véase E. TABURET-DELAHAYE, *Reliquaire du pape Pascal II*, en AA. VV., *Le Trésor de Conques...*, cit., pp. 54 y ss.

83 Véase E. TABURET-DELAHAYE, *Autel portatif de l'abbé Bégon*, en AA. VV., *Le Trésor de Conques...*, cit., pp. 56 y ss.

También Conques, de hecho, junto a la misma Cluny, había participado en el movimiento de las abadías benedictinas en apoyo a la Reconquista⁷² contra las invasiones árabes, lucha que se había desarrollado en España por medio de la invocación a la Fe y a Santiago apóstol⁷³, e iniciada, también en Aquitania y en Conques, según la tradición, por obra de Dadon⁷⁴. Igualmente, el señor-guerrero, después monje y finalmente ermitaño⁷⁵, alrededor del 730. Además los mismos monjes, bajo la guía de abades cultos, habían atentamente trabajado para hacer aflorar la presencia de la basílica entre los lugares privilegiados para el culto de la tradición carolingia: por un lado habían obtenido de hecho el cuidado del hostel para peregrinos y de la iglesia de Roncesvalles, lugar particularmente simbólico, a partir del 1082, por voluntad de Pierre d'Andouque⁷⁶, monje de Conques y obispo de Pamplona; por el otro, se habían encargado de decorar el interior de la nueva basílica, con capiteles decorados, entre el 1097 y el 1107⁷⁷, desarrollando, con la alternancia de enfrentamientos y de sonido del olifante, una verdadera catequesis de épica popular. No importa, aunque, como consideraba la Lejeune, no se trataba aun de representaciones precisas y puntuales de la *Chanson de Roland*, «La réponse à la question de savoir si Roland est présent dans les chapiteaux de Conques mérite donc d'être nuancée: originairement il n'y était pas; mais assez vite, et pendant des siècles, beaucoup de fidèles ont cru l'y voir...»⁷⁸, la evidencia de las imágenes no podía de todos modos no recordar a los ojos y a la memoria los gestos en defensa del territorio y de ataque a las infiltraciones de los Moros.

Este papel había sido ampliamente reconocido y apoyado desde fuera: al tesoro de la basílica le había sido ofrecidas, de hecho, toda una serie de piezas únicas de relicarios en oro y piedras preciosas, realizados alrededor del 1100 y, de todas formas, antes del 1107⁷⁹, como aquel llamado la linterna de Begon⁸⁰, aquel llamado A de Carlomagno⁸¹, aquel del papa Pascal II⁸² o aquel del altar del abad Begon III⁸³, objetos de veneración pública que hacían todos referencia —como documentan las distintas inscripciones— al mismo programa político y cultural: la visita a las reliquias, en Roma como en Conques, y la defensa del sepulcro de Cristo como la de la tumba de Foy.

Los cruzados y los caballeros del sur de Francia marchaban bajo la misma adhesión a la Reconquista, tanto en Tierra Santa como en Barbastro, donde los pueblos árabes hubiesen constituido un peligro para la cristiandad.

En este contexto Conques había sabido entablar, ya en la antigüedad, fuertes y sólidas relaciones con la iglesia de Santiago de Compostela⁸⁴. Era esta una relación fuerte y biunívoca, no sólo bajo el aspecto del lenguaje arquitectónico⁸⁵ que tocaba, con un único proyecto, a Saint Sernin (Toulouse), Moissac, Jaca y León⁸⁶, todas iglesias de peregrinación y ricas en particulares decoraciones⁸⁷, sino también bajo aquel particularmente cultural. De hecho, ya alrededor del 995-960, narra el *Liber Miraculorum* de Foy que el conde del Rouergue⁸⁸, uno de la larga lista de señores locales que habrían defendido valerosamente el culto de la santa junto al prestigio de su santuario, había ido en peregrinación a Santiago: aquí, por otra parte, según el texto del *Codex Calixtinus*, una capilla, en posición significativa en el interior de la iglesia, fue consagrada⁸⁹, justamente, al culto de Foy⁹⁰.

Por otra parte, la particular relación de carácter épico que unía a los dos santos titulares se había reforzado sobremanera alrededor del año mil: el papel de defensor de la Cristiandad, que el caballero Santiago había asumido hacia España entera, se reflejaba, aunque si en manera más circunscrita, en aquel desarrollado por la joven virgen de Agen, en tutela de una tierra fronteriza comprendida entre el Rouerge, Navarra y Aragón. Respecto a Santiago, sin embargo, para obtener su objetivo, la joven y ferviente mártir no dudaba en camuflarse de distintas maneras, ella que era llamada hija de emperador, pasando de los trajes de una camarera⁹¹ a aquellos de un soldado listo para el combate y a obrar milagros tanto en las personas como en los animales y en las cosas. De esta forma, Foy había obtenido un resultado en una tarea muy difícil: para responder al fervor de los devotos había roto la pesada inmovilidad de una extraordinaria estatua de oro, en la que se encontraba encerrada su reliquia, para sustituir las luces brillantes, pero fijas, de tantas gemas que la adornaban, por unos «joca»⁹² que, en cambio, la hacían de manera viva presente y partícipe de los nuevos tiempos.

84 Véase L. VÁZQUEZ DE PARGA - J. M. LA-CARRA - J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago...*, cit., p. 548; véase también P. Séguret, *Le Pendu Dependu du Livre des Miracles de Sainte Foy...*, en fase de impresión.

85 Véase L. VÁZQUEZ DE PARGA - J. M. LA-CARRA - J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago...*, cit., p. 546.

86 Véase J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 152 y ss.

87 Véase por ejemplo, J.-F. FAU, *L'ange à l'encensoir à Sainte Foy de Conques et à Saint Jacques de Compostelle*, en AA. VV., *Enfer et paradis, l'au-delà dans l'art et la littérature...*, cit., pp. 71 y ss.

88 Treinta años después su hijo Raimondo, vencedor de los moros, cerca de Barcelona había ofrecido al tesoro de Conques un importante trofeo de guerra, posteriormente, fundido para fabricar una gran cruz.

89 Véase *Liber V, Capitulum IX, De qualitate urbis et basilice sancti Iacobi apostoli Gallicie. Calixtus papa et Aymericus cancellarius, f. 178v.*, in *Liber Sancti Jacobi*, ed. K. Herbers y M. Santos Noia..., cit., p. 251. «De altaribus basilice. Altaria huius basilice hoc ordine habentur: in primis iuxta Portam Francigenam que est in sinistrali parte, est altare sancti Nicholai, inde est altare sancte Crucis, inde est, in corona scilicet, altare sancte Fidis virginis, inde altare sancti Iohannis apostoli et evangeliste, fratris sancti Iacobi, inde est altare sancti Salvatoris in maiori scilicet capite...».

90 Véase para una discusión de las posibles y diversas relaciones entre Conques y Santiago J.-C. FAU, *Sainte Foy de Conques...*, cit., pp. 176 y ss.

91 También en el texto de la *Chanson* se decía vv. 106-107 «q'anssen volg esser sa (Deu) obreira, / et sa fidels camareira»; véase *La chanson de Sainte Foy d'Agen...*, cit., p. 9, XI.

92 Por la calidad de «Joglaresse» atribuida a Foy véase P. SÉGURET, *Conques, l'art, l'histoire...*, cit., p. 41.

93 Véase *Epistola beati Iacobi apostoli*, II, 20.

La última transformación era toda en sintonía con el problema central de su identidad cristiana. De hecho, no había sido justamente el apóstol Santiago el que preguntara en primer lugar: «Vis autem scire, o homo inanis, quondam Fide sine operibus morta est?»⁹³.

Por otra parte, el último libro de Sophie Cassagnes comienza justamente relatando el hurto del *Laudario* de santa Foy, premisa de toda una serie de extrañas aventuras: los «joca» continúan.

DE GRAMMATICORUM SCHOLA: LA TRADICIÓN CULTURAL COMPOSTELANA EN EL SIGLO XII

Adeline Rucquoi

Septimus, de grammaticorum scola, qui domo etiam archiepiscopi prebet ingressum, escribe el autor del *Liber V* del *Liber Sancti Iacobi* hablando de las puertas menores de la basílica de Santiago. En un espléndido artículo publicado en 1971, el profesor D. Manuel Díaz y Díaz señalaba el hecho y daba como hipótesis que el traslado de la escuela episcopal a este lugar podía haber tenido lugar entre 1136 y 1140, ya que no se menciona en el relato de la fuga del arzobispo *per plateam* que se encuentra en la *Historia Compostellana*¹.

De hecho, varios documentos atestiguan la vitalidad de la escuela episcopal desde el siglo X. Recordando, en 982, las vicisitudes de la iglesia de Santa Colomba de Bande, el *quasi confessor* Odoynus señalaba que, tras la llegada al trono de Ramiro II, el *comes* Ordonius Velasquoz «dió su hijo Guttier al obispo Hermegildus para que lo criara». Hermegildus fue obispo de Iria-Compostela entre 924 y 951 y Ramiro II reinó entre 930 y 950, lo que permite situar el acontecimiento hacia los años 930-940². Nada permite saber si el obispo criaba a los niños que se le confiaban en la sede iriense o ya en Santiago, donde consta la existencia del palacio episcopal desde la segunda mitad del siglo IX.

En cambio, a partir de mediados del siglo X, la escuela episcopal parece localizarse en la ciudad de Santiago. El autor del *Cronicon Iriense* coloca bajo el episcopado de Pelayo Rodríguez (969-985)

1 Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *Compostellanum*, XVI/1-4 (1971), pp. 187-200. *Historia Compostellana*, ed. por Emma FALQUE, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXX, Turnhout, Brepols, 1988, III, XLVII, 3.

2 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, Santiago de Compostela, 1899, app. LXXV, p. 177: «...Mortuus vero ipse rex, Ranimirus elegitur in regno. Tunc comes Ordonius Velasquoz dedit filio suo Guttier ad nutriendum ad ipso pontifex Hermegildus...». Emilio SÁEZ y Carlos SÁEZ, *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*, 2. (943-988), Universidad de Alcalá, 2000, n.º 191, pp. 191-201. Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, p. 188.

3 *El Cronicon Iriense*, ed. por Manuel-Rubén GARCÍA ÁLVAREZ, Memorial Histórico Español, t. 50, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963, p. 120: «...Veremundum iuvenem, Ordonii regis filium quondam, apud inclitam beati Iacobi urbem educatum...».

4 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, pp. 518-519.

5 José Manuel RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. IV, n.º 1190, pp. 439-447: «Ego enim Pelagius, istius auctor testamenti, in Galletia provincia hortus, adolevi in sede Sancti Iacobi ibique, doctrinis ecclesiasticis adprime eruditus, ad gradum usque levitici ordinis promotus sum; inde evolatis aliquibus annis et maxime cum iam temporanei funderebantur vertice cani, arcessitus sum memorie rege Fredenando et Santia regina usque in hac sede Sancti Salvatoris et Sancte Marie urbis Legionense constitutus sum episcopus, Deo auxiliante et domno meo Cresconio pontifice in hoc consentiente...».

6 *Tumbo A de la catedral de Santiago*, ed. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, Santiago, Cabildo de la SAMI Catedral-Seminario de Estudios Gallegos, 1998, n.º 74, pp. 171-172: «Ego Didacus Gelmirici, clericus apud sedem Sancti Iacobi nutritus, et comitis domini Raimundi puplicus notarius...». *Historia Compostellana*, II, II: «Igitur Gallitia oriundus fuit, natus probis secundum seculum parentibus. Pater eius nomine Gelmirus miles ac vir prepotens fuit temporibus Didaci Pelagides, Compostellani episcopi, a quo episcopo habuit et rexit castellum nomine Honestum et honorem ei circumquaque adiacentem, Iriam et ei adiacentia, Amaeam, Pistomarchos (...) Huius Didaci episcopi tempore Didacus ille, de quo agimus, bonus adolescens fuit, eruditus litteris in ecclesia beati Iacobi et adultus in curia huius episcopi...». Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, pp. 189 y 191.

7 *Historia Compostellana*, I, XLVI, pp. 84-85.

8 Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, «La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual», *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, ed. por Manuel Núñez Rodríguez, Consorcio de Santiago, 2000, pp. 39-96.

9 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, Santiago de Compostela, 1901, pp. 293-294 y apéndice XLII, pp. 105-106: «Magisterscolarum preterea debet (...) et ponere magistrum in civitate in facultate gramatice qui socios Ecclesie clericos et pueros corrigat ac alios civitatis et diocesis doceat et instruat fideliter in eadem et qui...».

el momento en que el joven Bermudo, hijo del rey Ordoño, fue educado en la ciudad compostelana, precisando además que fue en la era 1020, o sea en el año 982³. En los años 1053-1056, el rey Fernando I de Castilla confió al obispo Cresconius de Iria-Compostela (1037-1066) la educación de su hijo García, el futuro rey de Galicia⁴. En 1073, el obispo de León, Pelayo Titóniz (1065-1085), que era originario de Galicia, recordaba haber estudiado en su juventud «las doctrinas eclesiásticas» en la sede compostelana hasta alcanzar el sacerdocio; en su testamento, Pelayo añade que ya tenía una edad madura cuando los reyes Fernando I y Sancha lo llamaron para ocupar la sede leonesa, o sea que debió de frecuentar las escuelas unos años antes que el infante don García⁵. Algunos años después, en esa misma escuela era criado el futuro obispo, y luego arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez (1100-1139), según él mismo lo afirma en un documento de 1095; la *Historia Compostellana* precisa que «fue instruido en las letras en la iglesia de Santiago y, una vez crecido, en la curia del obispo»⁶, y explica que era hijo de un *miles ac vir prepotens* de la región, mostrando así la pervivencia de la costumbre de que se criasen en la escuela episcopal los hijos de los nobles. A su vez Diego Gelmírez se encargó de la educación de algunos canónigos y del futuro Alfonso VII⁷.

¿Se encontraba entonces la escuela episcopal dentro del mismo palacio del obispo? Sabemos que éste estaba situado al sur del santuario y que, después de los acontecimientos de 1120, Diego Gelmírez lo trasladó hacia el norte, donde se estaba edificando todavía en los años 1130⁸. La mención de una misma puerta que daba acceso a las escuelas y al palacio del arzobispo permite conjeturar que el palacio se estaba entonces terminando y albergaba ya el grupo de los escolares. No creo que se tratara de la escuela de primeras letras que estaba al cargo del *magister scholarum*, y donde, según las constituciones del 25 de julio de 1170, un maestro de gramática debía de impartir una enseñanza a los clérigos y niños de la iglesia, y a todos los otros «de la ciudad y de la diócesis»⁹. El texto de esas constituciones precisa que el maestro ejercía «en la ciudad», y que el documento fue hecho «en el palacio de Quintana» en presencia del arzobispo.

La riqueza cultural de la sede compostelana ya en el siglo XI, recordada por Manuel Díaz y Díaz, que trae a colación los letreros que adornaban el frontal de plata del altar mayor de 1105, o el *Benedicamus Sancti Iacobi* debido a *quidam doctore Galleciano* que figura en el *Codex Calixtinus* al final del primer libro¹⁰, permite pensar que la enseñanza impartida en Santiago tenía un doble nivel: el nivel primario, de enseñanza de las letras y de los principios de la gramática, y otro nivel, superior, donde probablemente se podían aprender las artes liberales. Fernando I entregó su hijo García al obispo de Santiago para que lo educara; ahora bien, el desconocido autor de la *Silense*, al hablar de los hijos del rey Fernando, dice que éste hizo educar a sus hijos e hijas, «en primer lugar en las disciplinas liberales»¹¹. Diversas obras, redactadas en Compostela entre 1047 y finales del siglo XI, como el *Titulus metricus* del *presbiter Compostellanus* Martinus, el *Kalendarium Compostellanum*, el *Chronicon perbreve* o el *Chronicon Iriense*, muestran efectivamente la existencia de una vida cultural¹², de la que dan testimonio, a principios del siglo XII, el tesorero Munio Alfonso, autor de gran parte del primer libro de la *Historia Compostellana*, el anónimo autor del *Chronicon historiae Compostellanum*, o el tesorero Bernardus en su prólogo del Tumbo A.

Aunque Diego Gelmírez tuviera cuidado de señalar que los canónigos y clérigos que vivían en la catedral cuando él se convirtió en obispo eran «rudos» e indisciplinados, lo cierto es que la escuela de Santiago gozaba ya de buena fama y que a su alrededor florecían los saberes. Según los biógrafos del arzobispo, Gelmírez contrató a maestros extranjeros para sacar a todos los clérigos de su diócesis «de los rudimentos de la infancia» (*H. C.*, I, xx, 2-3), y mandó a parte de los futuros canónigos de su iglesia a estudiar a Francia¹³. «Francia» en los textos españoles hasta mediados del siglo XIII suele designar el norte del Loira, la Galia o las Galias, situándose al sur de este río.

¿Cómo entender entonces la contradicción entre una escuela episcopal, que parece desempeñar un papel cultural importante en el noroeste de la Península desde el siglo X, y la llegada de maestros

10 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. por Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOIA, Xunta de Galicia, 1998, I, 31, p. 154.

11 *Historia Silense*, ed. por D. Justo PÉREZ DE URBEL y Atilano GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, Madrid, CSIC, 1959, § 81, p. 184: «Rex vero Fernandus filios suos et filias ita censuit instruere, ut primo liberalibus disciplinis, quibus et ipse studium dederat, erudirentur...».

12 Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, CSIC, 1959, n.º 774, 778 y 866. *El Cronicon Iriense*, ed. por Manuel-Ruben GARCÍA ÁLVAREZ, *op. cit.*

13 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, 1988, pp. 65-66.

14 *Historia Compostellana*, I, XX, 3, p. 47. Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, pp. 190-191.

15 *Historia Compostellana*, II, VI, 2, p. 231. Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, pp. 65-68.

16 *Historia Compostellana*, II, VIII, 1, p. 231. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, Santiago de Compostela, 1900, p. 256 y t. IV, p. 172. Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, pp. 190-191 y 193.

17 *Historia Compostellana*, I, CXIV, 13, pp. 207-208.

18 *Historia Compostellana*, II, XLIX, 1, p. 304.

19 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, pp. 292-293 y apéndice XL, pp. 99-101.

20 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, V, I, p. 235.

extranjeros o la ida a Francia de estudiantes compostelanos? Ciertamente que en ningún momento se indica el origen del *magister de doctrina eloquentiae* que fue contratado por Diego Gelmírez poco antes de 1110¹⁴. Fernando López Alsina lo relaciona con el *magister* Giraldo, quizás oriundo de Beauvais, que hacia 1118 era canónigo de la iglesia compostelana y *didascalus episcopi sancti Iacobi*¹⁵. Antonio López Ferreiro prefería ver en él al *magister* Raucelinus que acompañaba a Diego Gelmírez al concilio de Auvernia en 1119¹⁶. En cambio, si nada permite afirmar de donde procedía el *magister eloquentiae* contratado hacia 1110, algunos de los escolares educados en el palacio episcopal fueron efectivamente enviados a Francia. La *Historia Compostellana* recuerda el caso de uno de los sublevados de la rebelión de 1114, un *quidam* que había sido «amado y criado por el obispo», el cual lo había «educado desde que era un niño en su palacio, y le había dado honores en la iglesia de Santiago, y, ya crecido, lo había enviado a Francia para que aprendiera gramática, dándole no poco dinero, y a su vuelta lo había hecho su familiar, su muy querido, y casi su señor»¹⁷. Un sobrino de Diego Gelmírez, Pedro, que era deán de la iglesia, fue asimismo a Francia para perfeccionarse en «la disciplina filosófica», y aprovechó su estancia para acercarse con unos cuantos concanónigos a Cluny en misión diplomática¹⁸. En julio de 1169, para permitir a los estudiantes que hubiesen salido «para estudiar las buenas artes» seguir sus estudios, el cabildo de Compostela les asignó una parte de las ofrendas del altar de Santiago¹⁹.

El último libro del *Liber Sancti Iacobi*, que fue quizás compuesto en Santiago, en la escuela episcopal o en relación con ella, habla precisamente de itinerarios en Francia. Cuatro son los caminos que, al norte de los Pirineos, llevan al peregrino a Santiago, dice el primer capítulo, que cita en el caso del más meridional las ciudades de Saint-Gilles, Montpellier y Toulouse; para el segundo Le Puy, Conques y Moissac; para el tercero Vézelay, Limoges y Périgueux; y para el más occidental Tours, Poitiers, Saint-Jean d'Angély, Saintes y Burdeos; los tres últimos caminos, que se reúnen en el puerto de Aspe, están caracterizados como de Santa Fe, de San Leonardo y de San Martín²⁰. El capítulo VIII, «*De corporibus sanctorum que in*

ytinere sancti Iacobi requiescunt, que peregrinis eius sunt visitanda», menciona expresamente veintiséis *corpora* que hay que visitar, mayormente situados a lo largo de la ruta de Arles-Toulouse (nueve) y de Orléans-Tours (diez). Si hacemos caso omiso de los tres lugares que se encuentran en España, a lo largo del camino francés —santo Domingo de la Calzada, Sahagún y León—, las otras dos rutas especificadas en el capítulo I, la de Le Puy y la de Vézelay, sólo ofrecen cuatro santuarios que conserven reliquias que merezcan una visita: Santa Fe en Conques, la Magdalena en Vézelay, San Leonardo de Noblat y San Frontón en Périgueux.

Ahora bien, la ruta de Arles y Toulouse es la que lleva desde España a Italia, desde Santiago a Roma. Es la que siguió, hacia el año 1000, el monje armenio Simeón que visitaba los grandes santuarios de Occidente y que, después de Roma, «entró en Aquitania, pasó por Gasconia y llegó a España»²¹. Puede que sea también la del peregrino griego que estaba en Compostela en 1064 y tuvo la visión de Santiago caballero²². Pero es asimismo el itinerario que siguen los escolares que empiezan a salir en busca del derecho que se enseña en Bolonia, y de la medicina que, además de en Salerno, se puede aprender en Montpellier, ciudad que está mencionada en el primer capítulo, aunque no custodiara reliquias memorables.

En Italia, diversos maestros enseñaban el derecho en la primera mitad del siglo XI, entre las artes liberales, como lo atestiguan el *Lexicon* de Papias y la *Rethorimachia* de Anselmo de Besate, ambos de mediados del siglo. En la segunda mitad del siglo, los escolares podían adquirir la formación dada en Pisa, en Pavía por Walcauso y Ugo, en Bolonia por Pepo, y conocer ya parte del *corpus* de Justiniano. En los años 1112-1125, Guarnerius-Irnerius, que estaba vinculado con la casa imperial, enseñaba el derecho romano en Bolonia; Irnerius, en particular, consta entre los jurisperitos que acompañaban a Enrique V en 1118 cuando hizo elegir Papa a Mauricio Burdín, arzobispo de Braga, y fue por ello excomulgado por Gelasio al año siguiente. En Bolonia también, en los años 1130-1140, Graciano compila el *Decreto*, base del derecho canónico de la Iglesia romana. Pero Bolonia no era el único centro donde estudiar en

21 *Acta Sanctorum, Julii*, t. VI, Anvers, 1729, pp. 319-337: «De S. Simeone monacho et eremita»; p. 331: «His peragratis finibus, intravit Aquitaniam, dehinc petit Guasconiam, penetravit Hispaniam, pervenit in Galliciam: ecclesiam S. Jacobi apostoli petiit orationis gratia. Quibus, per fidelem famulum suum multa et praeclara peregit signa virtutum; quae quia innumera sunt...». Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, p. 533.

22 *Historia Silense*, pp. 191-192: «...venerat a Ierosolymis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctuque vigiliis et orationibus instabat. Cumque nostra loquela iam paulisper uteretur, audit indigenas templum santum pro necessitatibus suis crebro intrantes, aures apostoli bonum militem nominando interpellare. Ipse vero apud semetipsum non solum equitem non fuisse, ymo etiam nec usquam equum ascendisse asserens, supereminente nocte, clauditur dies tunc ex more, cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus ei apostolus Iacobus, velud quasdam claves in manu tenens, apparuit, eumque alaeri vultu aloquens ait, «Heri» inquit «pia vota precancium deridens, credebas me strenuissimum militem numquam fuisse». Et hec dicens, allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam, quem apostolus ascendens, ostensis clavibus peregrino innouit Coynbriam civitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum».

23 Charles M. RADDING, *The Origins of Medieval Jurisprudence. Pavia and Bologna, 850–1150*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, pp. 87–178.

24 G. PARÉ, A. BRUNET y P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, Vrin, 1933, p. 26.

25 *Historia Compostellana*, II, VIII, 1, p. 231. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, p. 256 y t. IV, p. 172. Manuel C. DIAZ y DIAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI–XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, pp. 190–191 y 193.

26 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, pp. 204–212.

27 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, p. 216. Archivo Catedral Santiago, Tombo C, f^o 34 y 86.

28 Ursula VONES-LIEBENSTEIN, «Les débuts de l'abbaye de Saint-Ruf dans le contexte de la situation politique d'Avignon au XI^e siècle», *Crises et réformes dans l'Eglise. De la réforme grégorienne à la préréforme* (Actes du 115^e Congrès National des Sociétés Savantes), Paris, CTHS, 1991, pp. 9–25. *ID.*, *Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert)*, 2 vols., Paris–Turnhout, Brepols, 1996. *Vita Tellonis archidiaconi*, en Aires A. NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo. Vida de D. Teotónio. Vida de Martinho de Soure*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 60, 68–70, 76.

29 Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José M.^a LACARRA y Juan URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. I, p. 60.

Italia: Pisa, Pavia y Milán ofrecían asimismo oportunidades para estudiar el derecho civil²³. En Milán, además, el arzobispo Chryso-lanus, que en 1112 disputó en Constantinopla con los griegos, se preocupaba por mantener la escuela episcopal, y quizás por proporcionar un conocimiento del griego²⁴.

Antonio López Ferreiro, basándose en un documento que lo llama «cardenal compostelano», afirmaba que, hacia 1134, el arzobispo Diego Gelmírez había confiado al italiano *magister* Rainierio de Pistoia el cargo de maestrescuela de la iglesia de Santiago²⁵. En la ciudad estaba entonces vecindado Juan Lombardo, que capitaneó la revuelta de 1135–1136, lo que valió la confiscación de todos sus bienes²⁶. En 1137, el Papa recomendó a Diego Gelmírez el clérigo Arias, que había sido criado en la basílica compostelana y había vivido luego en Italia. Entre 1153 y 1154, otro italiano, el *magister* Guido, era canónigo de Santiago²⁷. Estrechas fueron pues las relaciones entre el santuario compostelano e Italia.

Pero el camino que pasa por Arles y Toulouse es también el itinerario que recorren los que acuden a la abadía de San Rufo de Aviñón, fundada en 1039; San Rufo poseía una escuela y un *scriptorium*; en la primera mitad del siglo XII, el fundador de Santa Cruz de Coimbra, don Telo, que había pasado unos años en el sur de Francia, en particular en Montpellier, envió varios canónigos suyos a la casa madre para que trajeran libros²⁸. Montpellier ya comenzaba a tener escuelas de medicina y, quizás, de leyes. Por su parte, en Toulouse, el conde Guillermo IX de Aquitania (1071–1127) cultivaba en su corte la poesía y protegía a los trovadores; en 1137, su hijo, Guillermo X, murió en la basílica de Santiago el viernes santo²⁹.

La importancia concedida al camino meridional en el quinto libro del *Liber Sancti Iacobi* reenvía así, más allá de la peregrinación, a un itinerario de estudiantes y maestros.

El camino occidental, que en el capítulo VIII del quinto libro lleva desde Orleáns y Tours hasta el puerto de Aspe, es otro itinerario que recorrían los escolares cuando iban a Francia «a aprender gramáti-

ca». Llama aquí la atención el hecho de que se mencionara a Orleáns, que no constaba en el primer capítulo.

En Orleáns, Tours, Angers y Meung-sur-Loire florecieron, en esa primera mitad del siglo XII, los estudios del *trivium*, en particular el arte de la poesía y de los clásicos latinos. En Tours, se podían seguir las clases de Bernardo Silvestris, y el arzobispo Hildeberto de Lavardin († 1134), fue un afamado humanista. Uno de los discípulos de Bernardo Silvestris, Mateo de Vendôme, autor de un *Ars versificatoria* dió a Orleáns, a partir de 1140, un prestigio internacional³⁰. La ruta que pasa por Tours y Orleáns la recorrían también los escolares y los maestros que iban o venían de las escuelas catedrales de París, Chartres, Laon o se dirigían hacia la abadía de Le Bec en Normandía, cuya fama se debía al italiano Lanfranco, futuro arzobispo de Canterbury († 1079) y a Anselmo († 1109)³¹.

Esta fue probablemente la ruta que siguió Daniel de Morlay cuando, poco convencido por los saberes enseñados en París, se encaminó hacia Toledo. Y quizás la que tomó Hermán el Dálmata, oriundo de la costa iliria, que, tras haber estudiado con Thierry de Chartres, al que dedicó su traducción del *Planisphaera* de Ptolomeo, hecha en Tolosa, se encontraba hacia 1140 en León, donde redactó una vida de Mahoma para el abad de Cluny Pedro el Venerable; Hermán dedicó además a Bernardo Silvestris, con quien probablemente había estudiado, un tratado de geomancia, el *Experimentarius*, que Silvestris versificó en latín³².

Desde finales del siglo XI, Francia se estaba especializando en la enseñanza del *trivium*, y atraía hacia sus aulas a escolares de toda la cristiandad. A principios del siglo XII, Guibert de Nogent señalaba el gran cambio que él había comprobado entre su juventud, cuando escaseaban los gramáticos, y el momento en que escribía su *Gesta Dei per Francos* en que florecía la gramática y proliferaban las escuelas. Laon, con Anselmo († 1117), París con Guillermo de Champeaux (1103–1113) y Abelardo, que empezó su carrera docente en 1105, Angers, Reims, Bourges, fueron algunos de los centros de «Francia» cuyo prestigio atraía entonces a franceses, italia-

30 G. PARÉ, A. BRUNET y P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, pp. 27–28.

31 Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, 11^a ed., 1993, pp. 38–51.

32 Charles H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, pp. 43–66. Richard LEMAY, «Dans l'Espagne du XII^e siècle: les traductions de l'arabe au latin», *Annales E.S.C.*, 1963, pp. 639–665. *ID.*, «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: l'itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, pp. 428–484.

33 MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 156, c. 844 y 681. G. PARÉ, A. BRUNET y P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, pp. 22-25.

34 G. PARÉ, A. BRUNET y P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, p. 34, n. 2. Las *claves discendi* son, para Bernardo de Chartres, «Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta / Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena».

35 Londres, Brit. Mus., Arundel 377 ed. por Gregor MAURACH, «Daniel von Morley *Philosophia* *Mittelateinisches Jahrbuch*, 14 (1974), pp. 204-255: «Cum dudum ab Anglia me causa studii excepissem et Parisiis aliquamdiu moram fecissem, videbam quosdam bestiales in scolis gravi auctoritate sedes occupare, habentes coram se scamna duo vel tria et desuper codices inportabiles, aureis litteris Ulpiani traditiones representantes, necnon et tenentes stilos plumbeos in manibus, cum quibus asteriscos et obelos in libris suis quadam reverentia depingebant. Qui, dum propter inscitiam suam locum statuae tenerent, tamen volebant sola taciturnitate videri sapientes; sed tales, cum aliquid dicere conabantur, infantissimos reperiebam».

36 *De astronomia cum epistola praevia ad philosophos*, ed. por J. MILLÁS VALLICROSA en *Sefarad*, 3 (1943), pp. 97-105: «Singulis sane diebus ex finitimis circumquaque regionibus ad nos legati conveniunt ex persona mittentium promittentes quoniam statim postquam inceperimus ad audiendam nostram convenient lectionem ad effectum. Non enim docere incipiet cui semper defuerint auditores». John TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.

nos, alemanes o ingleses³³. El viaje a *terra aliena* se convierte en esa época en uno de los requisitos de una educación esmerada, según Bernardo de Chartres, a quien comenta Hugo de San Víctor en su *Didascalicon*³⁴.

Los centenares de escolares que acudieron entonces a Francia *ad discendum grammaticam* no eran ignorantes y no se veían obligados a emigrar para estudiar. Solían ser los mejores de su generación, aquellos que luego, de vuelta a su patria, ocuparían altos cargos civiles o eclesiásticos. Sin embargo, no todos apreciaban la enseñanza dada en Francia, como Daniel de Morlay que, llegado desde Inglaterra a París, sólo encontró allá a maestros «bestiales» que se limitaban a poner asteriscos en sus códices, y optó por irse a Toledo «donde se encontraban los filósofos más sabios de la tierra»³⁵.

Al igual que los escolares, que no dudan en salir en busca de maestros prestigiosos, los maestros también viajaban para impartir su saber, a menudo atraídos por mejores beneficios, por cargos importantes o por la fama de los centros a los que acudían. Pedro Alfonso, por ejemplo, salió hacia 1110 de España para Inglaterra; en una epístola dirigida en 1115 «a los filósofos», animó a los escolares de otras regiones a acudir a él para oír su enseñanza³⁶. Algunos de los mayores profesores de «Francia», de París en particular, eran extranjeros: Hugo de San Víctor provenía de Sajonia, Abelardo de Bretaña, Pedro Lombardo de Italia.

La llegada de maestros extranjeros a las escuelas de Santiago de Compostela pertenece pues a este amplio movimiento de intercambios de conocimientos y de saberes. Siendo ya afamada la escuela episcopal de Santiago y siendo altos los beneficios ofrecidos por la iglesia, se puede suponer que atrajera a maestros de gramática, elocuencia, lógica o arquitectura. El cariz cosmopolita de la ciudad, a donde llegaban peregrinos, mercaderes y visitantes del mundo entero, ricos y pobres, mendigos y poderosos, ofrecía indudablemente un interés para numerosos extranjeros.

Santiago debía de ofrecer pues, desde el siglo X, dos niveles de enseñanza: una enseñanza primaria, confiada al maestro de gramática, abierta a todos y supervisada por el *magister scholarum* del cabildo, y una enseñanza superior, como la que preveían los cánones de los concilios de Toledo II (527) y IV (633), en la que los jóvenes adquirirían las disciplinas liberales. En esta escuela, probablemente, trabajaron, o con ella colaboraron, los arquitectos Bernardo el Viejo, Roberto, Wicarto, y los maestros Giraldo, Raucelino, Rainiero, Guido y otros.

Dejando de lado la escuela de primeras letras, ¿qué estudios se podían entonces seguir en la escuela episcopal de Santiago? Indudablemente, las disciplinas del *trivium*, gramática, retórica y lógica, fueron, como en otras partes, las primeras y más importantes que se impartieron. La contratación del *magister de doctrina eloquentie (...) et de ea que discernendi facultatem plenius amministrat* no deja lugar a dudas en cuanto a los deseos de Diego Gelmírez de que la retórica y la lógica fuesen enseñadas en Santiago. En el largo pleito que, a finales del siglo XII, Compostela sostuvo con la iglesia de Braga sobre los límites de sus respectivas jurisdicciones, ambas partes recurrieron, entre otros documentos, a las obras de Orosio, Idacio de Chaves, Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla, así como al *De bello Alexandrino* de Julio Cesar, las *Collectanea rerum memorabilium* de Solinus, el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marcianus Capela, el *De arte grammatica* de Prisciano y el *Breviarium rerum gestarum populi Romani* de Rufus Festus³⁷.

Quizás convendría retomar el problema del *De consolatione rationis*, atribuido a un *Petrus Compostellanus* y dedicado a un arzobispo de Compostela que, en el primer verso de la dedicatoria, lleva el nombre de *Berenguel*³⁸. Entre los últimos investigadores que han estudiado el tema, César Rana Dafonte se inclina, con otros, por una fecha de composición tardía, el siglo XIV, e identifica el arzobispo Berenguel con Berenguel de Landorra (1317–1330). Aduce tres argumentos: la «influencia» de Alain de Lille († 1203), la fiesta de Santo Domingo y el hecho de que el autor conociera el nuevo Aristóteles³⁹. Alain de Lille, que puede ser el inglés Alain de Tewkes-

37 Avelino de Jesus da COSTA, «Geórgicas de Virgilio (Fragmentos portugueses do século XI)», *Humanitas*, 4–5 (1955–1956), pp. 220–237.

38 P. BLANCO SOTO, *Petri Compostellani de consolatione rationis*, Münster, 1912, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8, pp. 52–133.

39 César RAÑA DAFONTE, «El combate entre el mundo y la razón según Pedro Compostelano», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), pp. 27–36. Véase también Lucas MODRIC, «De Petro Compostellano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur», *Antonianum*, 29 (1954), pp. 563–572.

40 Alain de LILLE, *Lettres familières (1167-1170)*, Paris, Vrin, 2003, pp. 64-75.

41 Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «L'Épître préliminaire du *Liber Sancti Iacobi*», en Adeline RUCQUOI (ed.), *Saint Jacques et la France*, Paris, Le Cerf, 2003, pp. 323-329.

42 Fernando LÓPEZ ALSINA, «La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpin: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?», en Klaus HERBERS (ed.), *El pseudo-Turpin. Lazos entre el culto de Santiago y el culto de Carlomagno*, VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Xunta de Galicia, 2003, pp. 113-129.

bury, estudió en París hacia 1148-1155 y vivió entre Normandía, Inglaterra, Montpellier (hacia 1192-1200) y, finalmente, Cîteaux⁴⁰. Un compostelano, estudiante en París a mediados de siglo, o en Montpellier más tarde, puede haber bebido de las mismas fuentes que el *magister Alanus*, y en ese caso no habría «influencia» sino coincidencia entre ambos autores. La fiesta de santo Domingo nos reenvía al santuario de Santo Domingo de La Calzada, uno de los tres que el autor del quinto libro del *Codex* recomienda en España. Y el «Berenguel» de la dedicatoria puede ser uno de los dos arzobispos de ese nombre que rigieron brevemente la sede, en 1141 y en 1151, o también una invención o una alteración del copista del siglo XIV, que sustituyera al nombre original —o a la inicial— el de su protector. De hecho, el tema del poema y el uso del latín son más propios del siglo XII que del XIV. Y el autor del *De consolatione rationis*, que se da el título de *magister* y declara haberse dedicado *a teneris annis* al estudio de la gramática, la lógica y la retórica, además de influencias francesas que pudo adquirir en las escuelas, imita a Boecio y su estilo está influido por Plinio, Solinus e Isidoro, autores todos que existían entonces en las bibliotecas hispanas.

Volviendo al *Liber Sancti Iacobi*, y a su composición hacia los años 1140, el cosmopolitismo del cabildo y de la escuela permite entender quizás mejor la fabricación, en Santiago, de la obra que incluye elementos no hispánicos, manipulados y reinterpretados para apoyar las tesis sostenidas en Compostela. Atribuir los textos a autores extranjeros y prestigiosos forma parte de esa lógica. Manuel Díaz y Díaz ve en la epístola previa, firmada por Calixto II, la mano de por lo menos dos autores diferentes⁴¹. El actual texto de la *Historia Turpini*, que constituye el *Liber IV* del *Codex*, parece resultar de la compilación de dos textos anteriores, compuestos en épocas diferentes con objetivos distintos, y del que finalmente tan sólo el segundo se atribuiría a Turpín, que utiliza la primera persona y no la tercera en sus descripciones⁴². El *Liber V* se compone de once capítulos yuxtapuestos, cuatro de ellos con nombre de autor: al Papa Calixto sólo se le atribuyen los capítulos II «*De dietis ytinere sancti Iacobi*» y VI «*De fluminibus bonis et malis qui itinere sancti Iacobi habentur*», a «Aymericus» el corto capítulo V «*De nominibus*

quorundam qui beati Iacobi viam refecerunt» y a «Calixto papa y Aymericus canceller» el largo capítulo IX «*De qualitate urbis et basilice sancti Iacobi apostoli Gallecie*». Éste no puede ser el «Aymericus Picaudi presbiter de Partiniaco», autor de un poema añadido posteriormente al *Codex*, y a quien la falsa epístola de Inocencio II atribuye el haber llevado el *Codex* a Santiago por orden del Papa Calixto⁴³. El «Aymericus, cancellarius», a quien se atribuyen dos capítulos del *Liber V*, es indudablemente el que aparece en la *Historia Compostellana* como el jefe de la cancillería pontificia bajo Calixto II, Honorio II e Inocencio II, y que mantenía relaciones de amistad con el arzobispo de Compostela⁴⁴. La descripción y las alabanzas de la basílica construida por Diego Gelmírez están así puestas en boca, o bajo la pluma, de los dos mayores personajes en Roma, el Papa y su canceller.

Parte de los santos o cultos mencionados en el quinto libro se refieren a individuos vinculados con el Carlomagno histórico o legendario. Entre los personajes citados en la ruta de Arles, San Gil es un abad del siglo VIII del que se recuerda que, por su intercesión, un pecado del emperador le fue perdonado. El fruto de ese pecado, según la leyenda, era Roldán, cuyo cuerpo descansa en la ruta de Tours, en Blaye, en la iglesia de San Román. Los compañeros de Roldán, que murieron con él en Roncesvalles, deben de visitarse en esa misma ruta occidental en Belin, donde parece que están enterrados los héroes de todos los cantares de gesta. En el camino meridional, se recomienda una visita al duque de Aquitania, Guillermo, que luchó con Carlomagno contra los musulmanes antes de fundar en Gellone el monasterio de Saint-Guilhem-le-Désert. En Sahagún, el autor trae una vez más a la memoria el recuerdo de Carlomagno con el motivo de las lanzas floridas.

Los caminos se convierten así en un recorrido literario por la historia de Carlomagno. ¿No se podría ver en ello un ejercicio poético, vinculado a la escuela? Cinco de los diecinueve lugares recomendados están efectivamente vinculados con la leyenda del emperador. Su presencia en el *Liber V* no es casual y muestra que el grupo que elaboró los textos luego fundidos en la *Historia Turpini* también intervino en el capítulo VIII del último libro del *Codex Calixtinus*.

⁴³ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pp. 251 y 268.

⁴⁴ *Historia Compostellana*, II, LXIV, LXXXIII, y III, V, XXIII, XXVI, XXVII, L. Firma como «Aymericus, Sancte Romane Ecclesiae daconus cardinalis et cancellarius».

45 *Historia Compostellana*, I, XVI-XVII, pp. 36-40.

El hecho de que once de los santos mencionados fuesen obispos — Trófimo, Cesáreo, Honorato, Saturnino, Frontón, Evurcio, Martín, Hilario, Eutropio, Severino e Isidoro — refuerza, por su parte, la política defendida por Diego Gelmírez de supremacía de la iglesia secular sobre la regular, mientras que María Magdalena y San Juan Bautista pertenecen a los tiempos apostólicos del último santo mencionado, Santiago.

Ahora bien, si aceptamos la idea según la cual los capítulos que componen el quinto libro del *Liber Sancti Iacobi* fueron redactados en las escuelas de Santiago por escolares que habían ido a estudiar fuera, o maestros extranjeros atraídos a Compostela y por arquitectos o médicos relacionados con la basílica y sus escuelas, ¿cómo explicar los cuatro santuarios situados a lo largo de las dos rutas cuya existencia no era desconocida, pero que los autores del quinto libro no parecen haber recorrido? ¿Por qué mencionar precisamente Santa Fe en la vía *podiensis*, La Magdalena, San Leonardo de Noblat y San Frontón de Périgueux en la vía *vezeliensis*, y no otros?

Algunos de los lugares citados están más estrechamente relacionados con el pontificado de Diego Gelmírez. Cuando en 1104 el obispo fue a Roma a solicitar el palio, pasó por Burgos, cruzó Gasconia, atravesó Auch, llegó a Tolosa, se refugió en Moissac, prosiguió su camino por la ciudad de *Caturnicensem*, el monasterio de San Pedro *Usurdecensis*, Limoges, San Leonardo, Santa Valeria y *Savinum* (Saint-Savin?), hasta llegar a Cluny y, finalmente, desde Cluny llegar a Roma⁴⁵. El largo texto relativo a san Leonardo y a las pretensiones de la abadía de Corbigny de poseer su cuerpo puede haber sido adquirido con motivo de este viaje.

Ahora bien, si en 1104 Diego Gelmírez y su séquito pasaron por Limoges y vieron el cuerpo de san Marcial, no parece que visitaran las reliquias de san Frontón en Périgueux. La historia de san Frontón quizás haya sido traída a España por el obispo de Salamanca, Jerónimo, que rigió la sede a partir de 1102; la documentación atestigua que Jerónimo de Périgueux mantenía relaciones de amistad con el conde Raimundo de Borgoña y la reina Urraca, y

que recibió además la cura de todas las iglesias de la diócesis de Zamora⁴⁶. Entre 1120 y 1124, Compostela recibió la dignidad metropolitana de Mérida y, con ella, las diócesis sufragáneas de Salamanca, Ávila y Coimbra. La mención en el *Liber V* del culto a san Frontón puede responder a esta historia reciente de la constitución de la provincia compostelana.

Santa Fe de Conques es el único lugar citado de todos los que existían a lo largo de la *via Podiensis*. Su inclusión en el *Liber V*, al igual que la de Santa María Magdalena, se explica probablemente por el hecho de que la basílica de Santiago poseía las reliquias de ambas santas, y les había dedicado una capilla a cada una en el deambulatorio. San Juan Bautista, San Martín y la Santa Cruz se veneraban asimismo en el edificio descrito en el capítulo IX. La escritura hagiográfica se convierte así en una «explicación», no sólo de las etapas de un itinerario recorrido por maestros y escolares, o de los viajes del arzobispo Gelmírez, sino de la propia arquitectura de la basílica. Y, de paso, el autor añade al santoral hispánico una serie de santos «francos», propios de la liturgia que se estaba difundiendo. De todos los santos *venerandi* del camino, tan sólo cinco pertenecían al calendario hispánico general: san Ginés, san Saturnino, san Martín y los santos Facundo y Primitivo; la Magdalena era venerada en Córdoba, y san Juan Bautista no aparece hasta 1052⁴⁷.

Queda el problema de San Eutropio, cuya *Vita* el autor habría encontrado en Constantinopla, en las escuelas, y la habría traducido al latín. Las relaciones entre Galicia y Oriente fueron siempre estrechas y seguidas. Los casos del monje Simeón, que vino de Jerusalén, o del peregrino griego que se benefició de la aparición de Santiago testimonian el conocimiento que del santuario compostelano se tenía en Oriente. Antonio López Ferreiro sitúa hacia los años 1137–1138 la llegada a Compostela del canónigo de Jerusalén, Aymerico, enviado del patriarca Esteban con cartas para Diego Gelmírez⁴⁸. Por esas mismas fechas, este Aymerico u otro, que se definía a sí mismo como arcediano de Antioquía, redactaba para el arzobispo Raimundo de Toledo (1125–1152) un itinerario de Tierra Santa, con los lugares que había que visitar, la *Fazienda de Ultra*

46 Claude LACOMBE, *Jérôme de Périgueux (1060?-1120), chapelain du Cid, Périgueux, Fanlac, 1999, pp. 63–70 y n.º 3 y 4, pp. 127–133.*

47 Marius FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, 1904, reed. Roma, Edizioni Liturgiche, 1996, c. 456, 473, 476, 487 y 489.*

48 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela, t. V, Santiago de Compostela, 1902, p. 181.*

49 ALMERICH, arcidiano de Antiochia, *La Fazenda de Ultramar. Biblia romanceada et itineraire biblique en prose castillane du XII^e siècle*, ed. por Moshé Lazar, Salamanca, Ediciones Universidad, 1965, p. 43. Este Almerico o Aimerico dominaba el hebreo y tradujo directamente de la Biblia hebrea los textos que inserta en su obra.

50 José María FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. V (1109-1187), León, 1990, n.º 1405, pp. 159-162.

51 Richard LEMAY, «Dans l'Espagne du XII^e siècle: les traductions de l'arabe au latin», *op. cit.*, y «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: l'itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», *op. cit.*

52 *Vita Tellonis*, en Aires A. NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz de Coimbra...*, pp. 54-137; pp. 56-58: «... Unde familiaritate principum habebatur carus et maxime illius qui tunc temporis erat Colimbric episcopus Dominus Mauricius. Rogatus namque, cum eo Iherosolimam peccit, per triennium totius curie et episcopi curam apud se gerens et cuncta pro suo nutu componens. Ibi cum sanctorum loca prout tante discrecionis vir circumspectando visu et gressu pererraret et diversorum loco habitu ordinum calles diversissimas (...) Sed ubi, satis est, exhausti post triennium navigantes apulerunt Bizancium, ubi ferme per medium commorantes annum, si quid deerat supradictis archidiaconus addebat institutis. Cumque sani indeque incolumes repedarent ad propria...».

53 Eduardo PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, *Los señores de Galicia. Tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, 2 vols., A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2000, vol. I, p. 63. J. L. LÓPEZ SANGIL, «La familia Froilaz-Traba en la Edad Media gallega», *Estudios Mindonienses*, 12 (1996), pp. 275-403, cit. por Margarita C. TORRES SEVILLA-QUIÑONES DE LEÓN, «Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)», *Medievalismo*, 9 (1999), pp. 63-82, en part. pp. 73-75.

54 Leontina VENTURA y Ana Santiago FARIA, *Livro Santo de Santa Cruz*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, n.º 118, pp. 255-256 [marzo de 1146]: «... et remedio anime mee et mariti mei ut simus participes orationum vestrarum et pro XX^o morabitanis quos dedistis michi in adiutorium ad viam Iherusalem...»; n.º 102, pp. 238-239 [abril de 1146]: «... qua de causa ipsi canonici Sancte Crucis adjuvarunt me de pane et vino et de auro, ad ultimum vero dum irem in Iherusalem adjuvarunt me de uno mulo et de decem morabitanis, et dimiserunt michi alios III^o morabitanos quos prestaverunt michi pro incosta de una maura...».

55 MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 208, c. 12-14.

56 *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, 1971, artículo: «Benjamin (Ben Jonah) of Tudela». Antonio ANTELO IGLESIAS, *Judíos españoles de la Edad de Oro (siglos XI-XII)*. *Semblanzas, antología y glosario*, Madrid, Fundación Amigos de Seferad, 1991, pp. 301-317.

*Mar*⁴⁹. Desde los años 1133, el ilirio Hermán el Dálmata se encontraba en León, donde era capellán de la iglesia de San Marcelo; su nombre figura al lado del del cardenal compostelano Pedro Fulconis, entre los demás canónigos de León, al pie de una constitución hecha por el obispo don Arias⁵⁰. Por su origen, Hermán pertenecía a la cristiandad griega, y Richard Lemay cree que puede ser el traductor del *Almagesta* de Ptolomeo que fue hecha hacia 1150 en Sicilia⁵¹. Había, pues, individuos que dominaban el griego en España en la primera mitad del siglo XII. Paralelamente, numerosos fueron los españoles que marcharon entonces a Oriente y que incorporaron una visita a Constantinopla a su periplo.

En 1104, el obispo de Coimbra, Mauricio Burdín, y un canónigo de su iglesia, Telo, el futuro fundador del monasterio de Santa Cruz, se encaminaron hacia Tierra Santa; tres años después, volvieron al condado de Portugal, no sin quedarse seis meses en Constantinopla⁵². El conde gallego Rodrigo Velaz, miembro del séquito de la reina Urraca de Castilla, hizo en 1120-1121 una peregrinación a Jerusalén; en 1126 otros dos condes de Galicia, Fernando y Vermudo Pérez de Traba, siguieron su ejemplo, y efectuaron luego una segunda peregrinación unos veinte años después⁵³. Pero no viajaban sólo los obispos o los condes. En marzo de 1146, una tal Aragunti Suariz entregó a los canónigos de Santa Cruz de Coimbra una tierra por su alma y la de su marido «y por los veinte maravedíes que me disteis en ayuda para ir a Jerusalén»; en abril, Pelagio Adaufiz donaba asimismo una tierra a los canónigos que le habían dado dinero y una mula para ir a Jerusalén⁵⁴.

El caso de Mauricio Burdín y de don Telo no fue único. En la segunda mitad del siglo, el leonés Martín se fue a peregrinar a Oriente tras haber visitado el Salvador en Oviedo y Santiago en Galicia; Lucas de Tuy, en la *Vita Martini*, señala que luego marchó a Roma, de allí a Jerusalén donde sirvió en el Hospital durante dos años, y a Constantinopla⁵⁵. Por los años 1160, el judío Benjamín de Tudela dejó Navarra e inició un largo viaje que lo llevó, entre otros lugares, a Constantinopla y a Tierra Santa, luego a Bagdad, en Persia, y a Egipto⁵⁶.

La escuela episcopal de Compostela tenía así múltiples oportunidades de contactos con individuos procedentes de oriente, y en particular de Constantinopla. El sermón X del *Liber I* del *Codex Calixtinus*, *Apostolica sollempnia veneranda*, atribuido a san Jerónimo, recuerda las formas griega, latina, hebrea y siríaca del saludo de bienvenida⁵⁷. La *Vita Eutropii*, aunque interesara el santuario de Saintes, no existe en latín antes del texto incorporado al *Liber Sancti Iacobi*; según su traductor, se encontraba en las «escuelas» de Constantinopla. Ambos lugares, cuyo punto en común es Santiago, están pues estrechamente ligados al mundo del saber y de las escuelas.

El dominio de las artes del *trivium* permite abordar el campo del derecho, indudablemente la disciplina más útil en una época de pleitos interminables acerca de los límites diocesanos. La catedral debía de poseer el *Liber Iudicum*, o *Lex wisigothorum*, y la *Hispana collectio*, como muchos otros monasterios e iglesias de la región. A ello se añadían las actas del concilio de Coyanza de 1055, y las de los concilios de Compostela de 1060, 1063, 1113 y 1114. Entre otras prescripciones, en los dos primeros se recordaba la necesidad de instruir a los futuros clérigos, y la de tener especialistas en *divinae Scripturae* y en *sacri canones*⁵⁸.

A este fondo jurídico hispano Diego Gelmírez añadió el *Policarpus* que le dedicó el cardenal Gregorio de Ostia hacia 1111-1113, obra que compilaba el derecho canónico promulgado desde Roma: primado de san Pedro, uso del palio, etc.⁵⁹. La legación en España en 1118 del cardenal Deusdedit, autor en 1087 de un *Liber canonum* en el que se fundamentaba también la primacía de Roma, deja suponer que los escolares en Compostela, que conocían ya las colecciones canónicas en uso en Italia, tenían la posibilidad de cotejar el derecho canónico italiano y español⁶⁰. En el pleito que Compostela sostuvo con Braga sobre los límites de sus respectivas jurisdicciones, las bulas pontificales y las colecciones canónicas peninsulares fueron ampliamente utilizadas además de las crónicas y otras obras⁶¹. Por esas mismas fechas, Bernardus Compostellanus Antiquus, tras unos años como *notarius regis*, se trasladó a Roma donde glosó el Decreto de Graciano y compiló la *Romana*⁶².

57 *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, p. 66: «Quod enim Grece dicitur «chere» et Latine «ave», hoc Hebreo Syroque sermone appellatur «solom lach», id est «salama lac», id est: pax tecum».

58 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. II, apénd. XCII, pp. 228-234, y apénd. XCV, pp. 237-241.

59 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. III, apénd. XXIX, pp. 83-85.

60 Jean GAUDEMET, *Les sources du droit canonique. VIII-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1993, pp. 90 y 98.

61 Avelino de Jesus da COSTA, «Geórgicas de Virgilio (Fragmentos portugueses do século XI)», *Humanitas*, 4-5 (1955-1956), pp. 220-237.

62 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. V, pp. 41-42, y t. IV, apénd. LIX p.164 y LX p.169. Stephan KUTTNER, «Bernardus Compostellanus Antiquus. A Study in the Glossators of the Canon Law», *Traditio*, 1 (1943), pp. 301-302. Antonio GARCÍA Y GARCÍA, «La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1, Salamanca, 1967, pp. 397-417.

63 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, IV, VIII, p. 242.

64 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, IV, 8. El sepulcro de san Frontis había sido erigido por Guinamond, monje de Casa Dei, en 1077. En cuanto a la basílica de San Martín de Tours, tuvo que ser reconstruida después del incendio de 1096. Anne PRACHE, «Les sources françaises de l'architecture de Saint-Jacques de Compostelle», en Adeline Rucquoi (ed.), *Saint Jacques et la France*, pp. 263–275.

65 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, IV, IX, p. 256. El archipresbítero Gundesindus y el presbítero Segeredus figuran como testigos de una donación hecha en abril 1087 (*Tombo A de la Catedral de Santiago*, n.º 87, pp. 190–192). Las fechas de su muerte en Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, p. 244.

66 Serafín MORALEJO, «La primitiva fachada norte de la Catedral de Santiago», *Compostellanium*, XIV/4 (1969), pp. 623–668. Alejandro BARRAL IGLESIAS y José SUÁREZ OTERO, *Catedral de Santiago de Compostela y museo*, León, Edilesa, 2003, pp. 33–39.

67 Aires A. NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz de Coimbra...*, p. 70: «Quia vero totum prout erat futurum vel fundare minime poterat edificium, radium affectans manu, ut Thomas apud regem Gondaforum, peritus architector interiorum compositionem et exteriorum totius dispositionem structure describit edificiorum».

Pero la cultura en Galicia no se limitaba al estudio de las artes del *trivium*. Destaca aquí la atención prestada por el autor del V *Liber* del *Codex Calixtinus* a la descripción, registro por registro, del arca de las reliquias de san Gil, donde señala naturalmente los signos del zodiaco⁶³. Con ojo de arquitecto, indica que el sepulcro de san Frontón de Périgueux no se parece a ningún otro, y que es redondo como el del Señor, que la basílica de San Martín de Tours fue edificada *ad similitudinem scilicet ecclesie beati Iacobi*, y describe con todo lujo de detalles el santuario de Santiago⁶⁴. Las precisiones que da sobre el edificio, y el vocabulario que emplea en el capítulo IX, revelan que, si no tenía una formación como arquitecto, por lo menos debió de hablar con los maestros que construían la basílica desde 1075. Él mismo nos ha dejado los nombres de Bernardo y Roberto como autores del primer proyecto, con los que trabajaban, dice, cerca de cincuenta *lapicidae*, bajo la férula de Wicarto, Segeredo († 1107) y Gundesindo († 1111)⁶⁵. Sabemos que, tras la interrupción de casi diez años que siguió a la destitución del obispo Diego Peláez en 1088, se les añadió el maestro Esteban, que dio a la obra una mayor amplitud y altura y realizó el programa iconográfico de la puerta septentrional⁶⁶. Sin embargo, el autor de este capítulo del *Liber V* no lo menciona. ¿Porque no era arquitecto? ¿Porque no enseñaba en Compostela?

Según el V libro del *Codex*, en cuarenta y cuatro años se terminó la obra, o sea hacia 1122–1124. Los grandes trabajos de terraplenado que permitieron el alargamiento de la nave principal, la solución encontrada para las criptas, dejan entrever la colaboración del arquitecto con un equipo técnico muy bien preparado. Y el epíteto dado por el autor del V libro del *Codex* a Bernardo el Viejo y Roberto, *didascalii*, o sea «profesores», muestra que, además de ser, como el primero, un *mirabilis magister*, enseñaban su saber, basado en la matemática y la geometría. Los problemas que planteaba el suministro de agua a la fuente que mandó construir el tesorero Bernardo en 1122 fueron probablemente resueltos por él o por otros en esa «escuela» de arquitectura. Recordemos que, no lejos de Compostela, hacia 1131, el fundador del monasterio de Santa Cruz de Coimbra, don Telo, hizo él mismo los planos del edificio, como *peritus architector*⁶⁷.

La música, por su parte, también desempeñaba un papel importante en Santiago, y los peregrinos que acudían al santuario veían probablemente en la puerta septentrional la imagen del rey David a punto de tocar y con los pies sobre el demonio⁶⁸. Manuel Díaz y Díaz ha llamado recientemente la atención de los investigadores sobre la segunda parte de la «Epístola del santo Papa Calixto» que inicia el *Liber Sancti Iacobi*, y sobre la insistencia que su autor pone en la interpretación musical de las piezas litúrgicas contenidas en el *Liber*⁶⁹. De ahí a suponer que en esa redacción interviniera el chantre de la catedral, que podía al mismo tiempo enseñar música en escuela, hay un corto paso que quizás podamos dar. Medio siglo después, músicos e instrumentos ocuparon un lugar preferencial en el Pórtico de la Gloria.

Hacia 1115, Iohannes Hispalensis, que procedía probablemente de una familia oriunda de Sevilla y posesionada en Limia, dedicó una traducción del *Sirr al-asrar* o *Secretum Secretorum*, atribuido a Aristóteles, a la «reina» Teresa, mujer del conde de Portugal⁷⁰. Los capítulos entonces traducidos interesan mayormente la higiene corporal. Quizás haya que relacionar, como ya lo hacía Antonio López Ferreiro, la mención del *medicus* Roberto de Salerno, que acompañó al obispo Diego Gelmírez al concilio de Auvernia en 1119, con la presencia de Iohannes Hispalensis en Galicia⁷¹.

La documentación no permite saber si había estudios de medicina en Santiago, aunque revela que los conocimientos en la materia eran sólidos. Iohannes Hispalensis provenía de una familia de cristianos arabófonos y era quizás pariente del *alvazir* de Coimbra, Sisnando Davidiz. Y Roberto de Salerno pudo haber llegado a Compostela como mero peregrino, o haber acompañado el cardenal Deusdedit⁷². El autor del sermón VI describe sin embargo treinta y tres enfermedades que cura el Apóstol, sin usar «medicamentos o electuarios, o preparaciones, o jarabes, o emplastos varios, o pociones, o soluciones, o vomitivos u otros antídotos de los médicos», y sin recetarles «una gera fortísima, o una trífera alejandrina o sarracena o magna, o una gerapliega o gera rufina o paulina, o un apostólico, gerlogodio o adriano, o poción alguna»; tras la evocación de

68 Serafin MORALEJO, «Saint-Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la cathédrale romane», en Ángela FRANCO MATA (dir.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafin Moralejo Alvarez*, Xunta de Galicia, 2004, t. I, pp. 101-110.

69 Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «L'Épître préliminaire du *Liber Sancti Iacobi*», en Adeline Rucquoi (ed.), *Saint Jacques et la France*, pp. 323-329.

70 *Epistola Aristotilis ad Alexandrum cum prologo Johannis Hispaniensis*, Paris, B.N., Ms. Lat.16170, f° 23-23v: «Domine T. Hispanorum regine Joannes Hispanensis salutem. Cum de utilitate corporis hominis olim tractarem et a me, quasi essem medicus, vestra voluntas quereret et brevem libellum facerem de observatione dietarum vel de continencia corporis, in qualiter se debent governare qui sanitatem corporis cupiunt observare et componere accido no mee mei cogitacio vuestre iussioni accedit ut, dum cogitarem vestre iussioni obedire, huius rei exemplar ab Aristotele philosopho Alexandro editum repente mente occurreret quod extraxi de libro que arabice dicitur *Cyra Laecerar*, id est *Secretum Secretorum*, quem fecit, sicut predixi, Aristoteles philosophus Alexandro regi magistro de dispositione regiminis in quo continentur multa regibus utilia quem quidam interpretis iussu inperatoris sui cum labore magno quesivit de cui inventione sicut ait...». Hermann SUCHIER, *Denkmäler Provinzialischer Literatur und Sprache*, Halle, 1883, pp. 473-480. Lynn THORNDIKE, «John of Seville», *Speculum*, XXXIV (1959), pp. 20-38. Richard LEMAY, «Dans l'Espagne du XIIe siècle: Les traductions de l'arabe au latin», *op.cit.*, ID., «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», *op.cit.*

71 *Historia Compostellana*, II, VII. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.III, p. 256.

72 Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *op. cit.*, p. 197.

73 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, 6, p. 34. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, trad. por A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Xunta de Galicia, 1992, pp. 67-68.

74 Vat. lat. 659, f. 1r, 323x230 mm, XIII^e s. Datien de BRUYNE, «Une liste prêtée au XIII^e siècle à des frères mineurs», *Antonianum*, 5 (1930), pp. 229-232. Manuel de CASTRO, «La biblioteca de los franciscanos de Val de Dios de Santiago (1222-1230)», *Archivo Ibero-Americano*, 53 (1993), pp. 151-162.

75 Manuel ALONSO ALONSO, «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano», *Al Andalus*, 8 (1943), pp. 155-188. *Id.*, «Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawud)», *Al Andalus*, 17 (1952), pp. 129-151. *Id.*, «Juan Sevillano. Sus obras propias y sus traducciones», *Al Andalus*, 18 (1953), pp. 17-49. Marie-Thérèse d'ALVERNY, «Avendauth?», *Homenaje a Millás-Vallierosa*, t. I, CSIC, Barcelona, 1954, pp. 19-43. Lynn THORNDIKE, «John of Seville», *Speculum*, XXXIV (1959), pp. 20-38. Theodore SILVERSTEIN, «Hermann of Carinthia and Greek: a Problem in the «New Science» of the Twelfth Century», *Mélanges Bruno Nardi*, t. 2, Firenze, 1955, pp. 681-699. Richard LEMAY, «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», *op. cit.* pp. 399-535.

76 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, pp. 223-227 y 242.

77 Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, pp. 78-93; *Historia Compostellana*, pp. XXIX-XXXI.

los humores —melancolía, cólera rojo, cólera negro y flema—, el texto atribuye a Santiago un poder mayor que el de Hipócrates, Dioscórides, Galeno, Macro, Vindiciano, Sereno o Tulio y «los demás médicos»⁷³.

No tenemos inventarios de los libros de la biblioteca de Compostela en el siglo XII, y tan sólo los autores o las obras mencionados en otros escritos permiten recrear el mundo cultural en el que se movían los miembros de la escuela episcopal de Santiago. La lista de los libros prestados por el arzobispo entre 1222 y 1230 a los primeros dominicos y franciscanos de la ciudad refuerza la tesis de una escuela en la que se estudiaban todas las artes liberales. La biblioteca episcopal poseía obras propias del *trivium*, como el *De consolacione philosophiae* de Boecio, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, un *Priscianus menor*, la *Aurora* de Pierre Riga y los sermones de Maurice de Sully; poseía también numerosas obras de astronomía, geometría, música y matemáticas, algunas traducidas por Iohannes Hispalensis o Hermán el Dálmata, que pudieron pues ser incorporados a los fondos a lo largo del siglo XII⁷⁴. Entre las obras que estaban en Santiago a principios del siglo XIII, y que constan entre las traducciones de Iohannes Hispalensis, se encuentran de hecho el *De anima* de Avicena o el *De differentia inter animam et spiritum* de Qusta ben Luca, el *Scientiae astrorum et radicum motuum coelestium liber* de al-Farghani, el *De ortu scientiarum* de al-Farabi, el *Liber Alghoarsimi de practica arismetriae* atribuido a Kwharismi, y la *Metaphysica* de al-Ghazali. La *Geometria* de Euclidio había sido traducida por Hermán el Dálmata⁷⁵.

La sede compostelana fue además regida en el siglo XII por una serie de prelados de alto nivel cultural. El deán Pedro Helías, que fue arzobispo entre 1142 y 1149, había sido criado en la iglesia por Diego Gelmírez⁷⁶. Bajo su episcopado, el canónigo Pedro Marcio redactó el *Registrum domini compostellani Didaci archiepiscopi*, tercera parte de la *Historia Compostellana* (HC, II, 63-94 y III, 1-57); notario de la iglesia entre 1134 y 1152, fue el autor del *Diploma de los Votos de Santiago*⁷⁷. Pedro Suárez de Deza (1173-1206), al que un documento procedente de Sobrado califica

como *plenus omni scientia plus quam omnes qui in eadem sede archiepiscopi ante eum fuerunt*, había estudiado en Bolonia o en París, y quizás en ambos lugares⁷⁸. Su sucesor, Pedro Muñiz (1206–1224), había mantenido una controversia con Martín de León sobre san Isidoro, era un afamado canonista y pasó a la posteridad como especialista en artes ocultas y mágicas, lo que testimonia su interés por las ciencias. En 1207 promulgó una nueva constitución relativa a los estudiantes de la catedral que quisiesen seguir con sus estudios⁷⁹. Pese a su fama de nigromante, los cinco libros de su propiedad que heredó un sucesor suyo eran una Biblia, varias homilias, un salterio y las vidas y pasiones de los santos⁸⁰. Bajo su pontificado, en 1214, el canónigo Nuño Fernández, *iturus parisius more scolastico*, hizo su testamento⁸¹.

El quinto libro del *Liber Sancti Iacobi* ofrece así numerosos elementos que nos permiten relacionarlo con la «escuela de los gramáticos», cuya puerta se menciona de paso en la descripción de la basílica. Si se especifica su función —*de grammaticorum scola*— es probablemente porque no se enseñaban todas las disciplinas en las mismas aulas o el mismo edificio. Quizás debamos de pensar en una variedad de lugares dentro de Santiago, donde se podían adquirir las artes liberales, y buenos conocimientos de derecho y de medicina. La escuela episcopal no sería entonces un espacio definido, sino el conjunto de esos espacios, de esas disciplinas, cuyos mejores y más brillantes elementos marcharían luego a perfeccionarse en Francia o en Italia, y que atraería a maestros extranjeros⁸².

Memoria de lugares visitados a lo largo de los caminos que llevaban hacia Montpellier, Bolonia y Salerno, o hacia Tours, Orléans, Chartres y París, capítulos enteros dedicados al itinerario en España —capítulos II, III, V, VI, IX, X y XI—, descripción arquitectónica precisa de la basílica de Santiago y de sus constructores, evocación de los temas épicos de los ciclos de Carlomagno y de Guillermo de Orange, traducciones de *Vitae* encontradas en Constantinopla, enumeraciones de enfermedades y medicinas, preocupaciones litúrgicas y musicales, homenaje a Calixto II y a su canciller Aimerico, menciones de cultos relacionados con el deambulatorio de la igle-

78 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, pp. 312–315, y t. V, p. 24 n. 2 y p. 48. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, t. I, Salamanca, 1970, p. 91. 79 P. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XXXV, Madrid, 1784, cap. IV, pp. 277–281. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. V, pp. 73–74 y 47–48, y apéndice VII, pp. 21–23. R. P. GONZAGA, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, 1687, IIIª parte, cap. V. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, t. I p. 45.

80 Antonio GARCÍA y GARCÍA e Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, «La biblioteca del arzobispo de Santiago de Compostela, Bernardo II (+1240)», *Antoniamum*, 61 (1986), pp. 540–568.

81 Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. V, p. 48.

82 Adeline RUCQUOI, «Las rutas del saber. España en el siglo XII», *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXXV (1998–1999), pp. 41–58.

83 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pp. 241, 252, 256 y 254: «Erubescant igitur emuli transmontani, qui dicunt se aliquid ex eo, vel reliquias eius habere».

sia, los viajes del arzobispo o sus pretensiones: todos estos elementos llevan a pensar que el quinto libro del *Liber Sancti Iacobi*, como los demás, pudo ser redactado en el seno de la escuela episcopal de Santiago por varios de sus miembros, maestros y estudiantes. La presencia, entre ellos, de numerosos extranjeros explicaría perfectamente expresiones como el *nostre gallice* de finales del capítulo VII, y el *cum nos, gens gallica* del principio de la descripción de la fuente del tesorero Bernardo en el capítulo IX. Esta presencia explicaría también el cómputo del tiempo basado en las muertes de Alfonso I de Aragón, Enrique I de Inglaterra y Luis el Gordo de Francia del final de este capítulo IX. Sin embargo, la mano «hispana» se descubre en el «Ruboricense los envidiosos trasmontanos que dicen poseer algo de él [Santiago] o reliquias suyas» del mismo capítulo⁸³.

El quinto libro del *Liber Sancti Iacobi* se nos ofrece pues como un testimonio directo de la vitalidad de la escuela episcopal de Santiago, en la que se enseñaban las artes liberales, y probablemente también algo de derecho, filosofía, medicina y arquitectura. Entre sus maestros figuraban varios extranjeros, atraídos por su fama, y sus alumnos salían a perfeccionarse en el dominio de la lengua, la lógica y la retórica en los mejores centros del norte de Francia, y en medicina o derecho en las escuelas de las Galias y de Italia. Pero la *schola grammaticorum* era una escuela episcopal. Sus miembros obraron por la fama y el prestigio de su sede y de su arzobispo. Los diversos elementos del *Liber Sancti Iacobi* lo atestiguan ampliamente.

¿QUIÉN ESTÁ DENTRO Y QUIÉN ESTÁ FUERA?
LOS SANTOS DE LA *GUÍA DE PEREGRINOS HACIA SANTIAGO*

Alison Stones

Es bien sabido que el texto de la mitad del siglo XII *Guía de Peregrinos hacia Santiago* no presenta más que un sumario de los lugares que se pueden visitar a través de las cuatro rutas que cruzan Francia y/o una única ruta a través de España, desde Puente la Reina hasta Santiago de Compostela. Sin lugar a duda, no todos los lugares conocidos en el siglo XII —ciudades, pueblos, villas, aldeas o abadías— están mencionados específicamente por su nombre, aunque se puede suponer que ellos pertenecen a una u otra de las rutas¹. Y aparte de las cuatro rutas a través de Francia que son claros cortapasos, todos los que hayan caminado por otras saben que existen muchas rutas alternativas que conducen desde un lugar mencionado en el *Guía* hasta el próximo lugar, dándole un énfasis especial a nombres de lugares y hallazgos arqueológicos, como por ejemplo, los armazones usados en funerales o en edificios. Este tipo de evidencias corroboran la idea de que, por lo menos en Francia, los peregrinos medievales tenían muchas rutas entre las que elegir para ir de un lugar a otro, y que las carreteras que conducían a Santiago ofrecían una compleja red de caminos —muchos más de los que la *Guía del Peregrino* sugiere—.

Aquí mi propósito es considerar especialmente una parte de la ruta de Vézelay, para conocer lo que se puede leer entre líneas en la *Guía del Peregrino*. La controversia es que lo que no está escrito es tan importante como lo que se explicita, y que los silencios dicen

¹ Las citas son de *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela, A Gazetteer*, Ed. A. SHAVER-CRANDELL y P. GERSON, conjuntamente con A. STONES, Londres, 1995, reimpresso en *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela, Edición Crítica*, Ed. A. STONES y J. KROCHALLIS, con P. GERSON y A. SHAVER-CRANDELL, 2 volúmenes, Londres, 1998. Véase también J. WILLIAMMS Y A. STONES, EDS., *The 'Codex Calixtinus' and the Shrine of St. James*, Tübingen, 1992.

2 V. SAXER, *Le culte de sainte Marie-Madeleine en Occident, des origines à la fin du moyen âge*, Paris, 1959; para la completa cadena de documentos, véase E. M. FAILLON, *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, Saint Lazare, Saint Maximin, Sainte Marthe, les saintes Maries Jacobè et Salomé*, Paris, 1865.

3 ... Cerca, en la carretera que va hacia Santiago a través de San Leonardo, el más digno conjunto de la bendecida María Magdalena tiene que ser justificadamente venerado por los peregrinos, porque ella es aquella gloriosa María, quien, en la casa de Simón el Leproso, humedeció con sus lágrimas los pies del Salvador, los secó con su cabello y los ungió con su precioso unguento mientras los besaba asiduamente, por lo que sus muchos pecados le fueron perdonados, porque ella realmente amaba al Amante del mundo, que es Jesús Cristo, nuestro Redentor. Es ella la que en realidad, después de la Ascensión del Señor, llegó por océano desde la región de Jerusalén con el bendecido Maximino, discípulo de Cristo y otros discípulos del Señor, en la tierra de Provenza a través del puerto de Marsella, en cuya tierra ella condujo una vida de celibato durante algunos años, hasta que finalmente fue enterrada en la ciudad de Aix por el propio Maximino, el cual se había convertido en obispo de la ciudad. Pero en realidad, después de un largo tiempo, un cierto hombre distinguido, bendecido por su vida monástica y por el nombre de Badilo, trasladó su más preciado barro mortal de esta ciudad a Vézelay, donde aún hoy en día descansa en una venerada tumba. También en este lugar, fueron construidas una amplia y muy bonita basílica y una abadía de monjes. Allí, por amor a esta santa, los múltiples pecados son perdonados por el Señor. La visión le es devuelta a los ciegos, la lengua de los mudos se suelta, los paráliticos se levantan, los poseídos son liberados e inefables beneficios son concedidos a muchos otros. Su solemnidad sagrada recae en el undécimo día de calendas en Agosto (22 de julio). Después uno debería visitar el cuerpo sagrado del bendito confesor Leonardo... (SHAVER-CRANDELL, pp. 78-79).

4 Los tópicos son María lavando los pies de Cristo y la Ascensión de Lázaro, pero hasta donde se sabe, no el viaje a Francia. Tras ser mutilada previamente por los Hugonotes, la escultura fue posteriormente atacada en 1793; F. SALET, *La Madeleine de Vézelay. Étude iconographique hecha por J. ADHÉMAR*, Melón, 1948, 32, citando a A. HÉLIE en *Souvenirs de Vézelay*, Avallon n. d. (1870), 17.

mucho acerca de la agenda política del autor o recopilador del trabajo, juntamente con su actitud hacia los tópicos que circundan el culto de los santos a través de la ruta.

Empezando en Vézelay, los peregrinos eran encorajados a venerar las reliquias de Santa María Magdalena, que, de acuerdo con fuentes relativamente recientes, se encontraban en la abadía².

La vida de la santa, desde su unción de los pies de Cristo en la casa de Simón el leproso hasta su viaje a Francia después de la Ascensión de Cristo, es de los puntos álgidos del breve sumario de la *Guía*³, y ellos también fueron una vez los tópicos de las esculturas utilizados en el dintel del tímpano central —el que muestra el Último Juicio—, en la fachada exterior de la iglesia de la abadía. Gravemente mutilado en el siglo XIX después de Cristo, estas «narrativas» sobre la Vida de María Magdalena fueron desmontadas y abandonadas en las restauraciones de Viollet le Duc y ahora reposan ignominiosamente depositadas en el claustro⁴. Al mismo tiempo que la *Guía* fue escrita (en el año 1145 después de Cristo), la reconstrucción de Vézelay con sus espléndidas fachadas y esculturas capitales fue completada, y en realidad la *Guía* se refiere a la iglesia como una «amplia y muy bonita basílica», pero sin añadir otros puntos adicionales sobre el remarcable tímpano dentro del vestíbulo, ni sobre las innovadoras series de capiteles en la nave y en los pasillos. El sepulcro del santo, aunque no está descrito, sí es mencionado como una «tumba venerada». Aparentemente este sepulcro no estaba al mismo nivel que el sepulcro de metal de San Gil, secundado solamente por el del propio Santiago, cuanto a la duración y detalles de la descripción en la *Guía*. Los puntos álgidos de las curaciones conseguidas por la intercesión de María Magdalena son aquí recontados, así como las conseguidas por Gil, Martín de Tours y Eutropius.

El próximo punto de parada es sorprendente. No es la conocida abadía benedictina de San Marcial en Limoges, cuya iglesia adoptó el característico móvil y capillas radiantes unidas al transepto con pasillos, típicos de las cinco grandes «iglesias peregrinas» en la ruta: la



FIGURA 1. San Leonardo de Noblat, Tumba de San Leonardo (foto: autor).

iglesia colegiata de San Martín de Tours, la iglesia colegiata de San Sernin en Toulouse, las abadías benedictinas de Santa Foi en Conques y de San Marcial en Limoges y la propia Catedral de Santiago⁵. Y en el libro IV del Codex Calistino cap. XXVIII, Marcial, con Maximo de Aix, Paolo de Narbona, Sernino de Tolosa, Fronto de Périgueux, Eutropio de Saintes, es citado como un de los Siete Obispos⁶. La abadía de San Marcial albergó las reliquias del santo de Limousin —que clamaba haber sido un apóstol de Cristo—, y fue impugnada por la falsa conclusión del Papa Juan XIX en el Concilio de Borges en el año 1031⁷. Chabannes, el más destacado entre los defensores de Marcial en el año 1029, abandonó la ciudad cuando la reclamación fue impugnada por Benedicto de Chiusa⁸.

No hay ninguna palabra referente a esto en la *Guía*, la cual, lejos de encorajar a los peregrinos a rendir tributo a San Marcial, en realidad los mueve al Este de Limoges, con una parada en la iglesia colegiata de San Leonardo de Noblat. En realidad lo que nosotros fácilmente pensamos es que la ruta de Vézelay fue designada en la *Guía* como la «carretera que va hacia Santiago a través de San Leonardo». Y como lo enfatiza Manuel DÍAZ Y DÍAZ en su conferencia de apertura, Leonardo, juntamente con Martín y James, fue reclamado para ser uno de los cuatro santos cuyas reliquias serían inamovibles⁹.

5 ¿Cuál fue la primera? The *Chronicle of Conques* clama que la iglesia fue construida durante el reinado del Abad Odolrico y esto sería entonces entre el año 1020 y el 1065. Este es el primer dato documentado de la campaña del edificio. Para una completa discusión sobre la cuestión, véase J. W. WILLIAMS, «La arquitectura del camino de Santiago», *Compostelanum* 29, 1984, pp. 267–90, y para el de San Martín, Tours, C. LELONG, «La date du déambulatoire de Saint-Martin de Tours», *Boletín Monumental* 131, 1973, 297–309, posicionando una única campaña después del año 1096 y dependiente de Santiago, como clama la *Guía*. Como la iglesia de San Marcial fue quemada en el año 1053 y en el año 1062 los Cluniacenses se apoderan de ella, ambos, San Marcial y San Sernin en Toulouse, fueron consagrados por Urbano II en los años 1095–96, mientras que la consagración de Santiago empezó en el año 1075 o 1078 y su dedicación ocurrió en el año 1105.

6 Et erant tunc temporis bina cimeteria precipua sacrocuncta, alterum apud Arelatem in Ailis Campis, alterum apud Burdegalem, que Dominus per manus sanctorum VII antistitum, scilicet Maximi Aquensis, Trophimi Arelatensis, Pauli Narbonensis, Saturnini Tolosanensis, Frontonis Petragoricensis, Marcialis Lemovicensis, Eutropi Sanctonensis, consecravit, in quibus maxima pars illorum sepelitur. Et illi qui in acie montis Garzini gladii intacti obierunt, in his cimeteriis aromatibus peruncti sepeliuntur. (*Liber sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, ed. K. HERBERS and Manuel SANTOS NOIA, Santiago de Compostela, 1987/98, p. 222).

7 L. SALTET, «Une prétendue lettre de Jean XIX sur saint Martial fabriqué par Adémar de Chabannes», *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 27 (1926), pp. 117–39; id., «Les faux d'Adémar de Chabannes: Prétendues décisions sur saint Martial au concile de Bourges du 1er novembre 1031», *ibid.*, 27 (1926), pp. 145–60; R. LANDES, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989–1034* (Harvard Historical Studies), Cambridge, MA, 1995. El material está convenientemente resumido en J. GRIER, «Scriptio interrupta: Adémar de Chabannes and the production of Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS latin 909», *Scriptorium* 51 (1997), pp. 234–50.

8 Para saber sobre los acontecimientos de Ademar, véase Ademar de Chabannes, *Epistola de apostolatu sancti Martialis*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus: Series latina*, 221, volúmenes, Paris, 1844–64, 141, cols. 92–93. Sobre el *Corpus christianorum*, edición de los trabajos de Ademar en curso, véase *Ademari Cabannensis chronicon* (Ademari Cabannensis, *Opera omnia*, pars 1), Turnhout, 1999.

9 «Existen cuatro cuerpos sagrados los cuales nunca fue posible remover de sus respectivos sarcófagos como muchas personas comprobaron: aquellos del bendito James, hijo de Zebedeo, el bendito Martín de Tours, el Santo Leonardo de Limousin y el bendito Gil, confesor de Cristo...» (SHAVER-CRANDELL, p. 77).

10 «...Siguiendo, en la carretera que va hacia Santiago a través de San Leonardo... Entonces uno debería visitar el cuerpo sagrado del bendito confesor Leonardo, quien fue el más noble de la raza francesa, siendo creado en la corte real, renunciando por el amor más alto de Dios al mundo malvado. Durante un largo período de tiempo en un lugar en Limousin comúnmente llamado Noblat, él condujo una vida celibataria de ermitaño, ayunando frecuentemente y manteniendo muchas vigiliadas perdurables a pesar del frío y de la desnudez, e indescriptibles privaciones, hasta que finalmente vino a descansar en su propia tierra; por fin libre, después de una muerte bendita. Dicen de su bendita arcilla mortal que la misma es inamovible. Por esta razón pueden ruborizarse los monjes de Corbigny, quienes dicen tener el cuerpo del bendito Leonardo, ya que de ninguna manera podría el más pequeño de sus huesos o de sus cenizas — como nosotros ya lo habíamos dicho — ser removidos. En realidad, el pueblo de Corbigny como muchos otros ha sido enriquecido por sus beneficios y milagros; pero ellos fueron privados de la presencia de su cuerpo. Como ellos no fueron capaces de tener su cuerpo, ellos veneran el cuerpo de un cierto hombre en el nombre de Leotardo, el cual dicen ellos, fue traído hacia ellos de la región de Anjou en un ataúd de plata como siendo el del Santo Leonardo de Limousin; y, cambiando su propio nombre después de su muerte como si él hubiera sido rebautizado, ellos le impusieron el nombre de San Leonardo —por la fama de tan grande y famoso el nombre— aquel mismo San Leonardo de Limousin. Los peregrinos podrían acercarse allí y enriquecerlos con sus ofrendas. Su fiesta recae en el Idus de Octubre (15 de Octubre). Al principio ellos hicieron que San Leonardo de Limousin fuera el mecenas de su basílica; después ellos pusieron a otro en su lugar, haciendo como si fueran criados envidiosos quienes arrebataban la legítima herencia de su señor por la fuerza y la ofrecían indignamente a un extraño. Ellos también son parecidos a un padre endemoniado que coge a su hija de su legítimo cónyuge y la regala a otro. 'De esta manera ellos cambiaron' dice el escritor de salmos, 'su gloria por la similitud con un buey'. Un cierto hombre inteligente reprochó tal comportamiento diciendo, 'No le des tu honor a otros'. Porque, efectivamente los fieles, extranjeros y nativos que iban hacia allí, creían que encontraban el cuerpo del Santo Leonardo de Limousin a quien ellos amaban, y, sin que ellos lo supieran, era a otro a quien encontraban en su lugar. Quien sea el que esté en Corbigny hace milagros; pero sin embargo, es un bendito Leonardo de Limousin que devuelve cautivos, aunque él está suplantado en el patrocinio de su iglesia. Pero es él quien los guía hacia allí. El pueblo de Corbigny se conduce por una doble falta: porque ellos no lo reconocen para nada como el que les enriquece reverentemente por sus milagros e incluso no celebran sus fiestas. Eso sí, impropriamente celebran las de otro en su lugar.

Por esta razón, el perdón divino ya había distendiéndose a lo largo y a lo ancho del mundo entero la fama del bendito confesor, Leonardo de Limousin, cuya



FIGURA 2. Périgueux, San Fronto, vista del sur antes de la restauración (foto: autor).

Esta declaración le permite al escritor elaborar la falsedad de la demanda rival de Corbigny a poseer las reliquias de Leonardo, antes de proceder a enumerar las distintivas facciones del real Leonardo y su eficacia en dejar libres a los prisioneros (figura 1)¹⁰. Pero Leonardo apenas estaba en la misma alianza que María Magdalena; es más, ni en la misma que Marcial. Leonardo era un santo menor y se quedó así en Francia por toda la Edad Media —su prosperidad en Italia, centrada en la libertad de Bohémond, mencionada en la *Guía*, es discutida en las otras partes de estos papeles—. Y su iglesia, aunque ofrece mucho interés, no hacía sombra a la magnífica abadía de San Marcial. Hoy en día destruida, la abadía de San Marcial es conocida por las excavaciones hechas en ella, y también como un potente centro para la producción e iluminación de manuscritos a través de los siglos undécimo y duodécimo¹¹. El autor/recopilador de la *Guía* debería seguramente haber sabido cual era el lugar, el santo y la reputación de ambos. Que él omitió esos detalles para favorecer a San Leonardo es ciertamente parte de su secreta agenda política.

De San Leonardo la *Guía* pasa directamente a Périgueux, aunque el Río Viena corre directo de San Leonardo a Limoges, de donde los peregrinos probablemente han seguido las más pintorescas rutas de



FIGURA 3. Périgueux, San Frontón, vista del sur antes de la restauración.

hoy en día desde San Yrieix y Exideuil a Périgueux —o entonces sobre la alta tierra siguiendo la presente ruta de tren trazada en el siglo XIX que va desde Nexon, Bussière-Galant y La Coquille, cuyo nombre evoca la ruta y cuyo Sindicato de la iniciativa reclama; la cual fue en realidad un lugar de parada entre Limoges y Périgueux, o otra vez siguiendo el curso de la presente N 21 vía Chalus, donde Richard Coeur de Lion encontró su muerte, hasta La Coquille y Périgueux. Ninguno de estos lugares figura por su nombre, como ocurre usualmente, solamente con las principales etapas de cualquier ruta que es mencionada en la *Guía*. En Périgueux el viajante del norte llega primeramente a la antigua abadía Benedictina de San Frontón, fuera de las paredes de esta ciudad medieval (figuras 2, 3), a cierta distancia de la entonces Catedral de San Étienne, la cual es pasada por alto en silencio (figura 4). Ninguno de los extraordinarios rasgos arquitectónicos merecen una mención en la *Guía* —juntamente con los Apóstoles Sagrados de Constantino en Constantinopla y San Marcos en Venecia, San Frontón es una de las tres iglesias principales que adopta planta de cruz Griega, salta todos los brazos y su cruce con sus cúpulas sobre pechinas (domes on pendentives) bóvedas colgantes (figuras 5, 6) y su entrada con cúpulas sobre trompas (squinches) (figura 7)—. Las otras iglesias de

poderosa virtud dejó libres de prisión a miles de incontables cautivos, quienes llevaban puestos grilletes compuestos por miles y miles de hierro. Más bárbaros de lo que se puede decir, fueron colgados alrededor de su basílica, a la derecha y a la izquierda, dentro y fuera, como si fueran testigos de tan grandes milagros. Es indecible lo que costaría ver aquellos postes de madera cargados con tantos y tan grandes hierros bárbaros: esposas, grilletes, cadenas, trampas, barras, yugos, cascos, guadañas, etc. El más poderoso confesor de Cristo, por la virtud de su poder había liberado a los cautivos de todo esto. Lo que es extraordinario acerca de él, es que él tiene la costumbre de aparecer en una forma humana visible a aquellos que están encadenados en las prisiones con un trabajo duro —incluso a través del océano— ya que al darles testimonio, él los liberará a través del poder de Dios. A través de él se puede conseguir maravillosamente lo que una vez predijo un profeta divino diciendo: Frecuentemente él liberó a aquellos que se sentaban en la oscuridad y en la sombra de la muerte y aquellos destinados a vivir en aflicción y con hierros. Y ellos le lloraron por sus problemas, y él los salvó de sus angustias. Él los arrancó de sus pasos de in-



FIGURA 4. Périgueux, San Étienne, vista del oeste (foto: autor).



FIGURA 5. Périgueux, San Frontón, plano (después de Dehio).

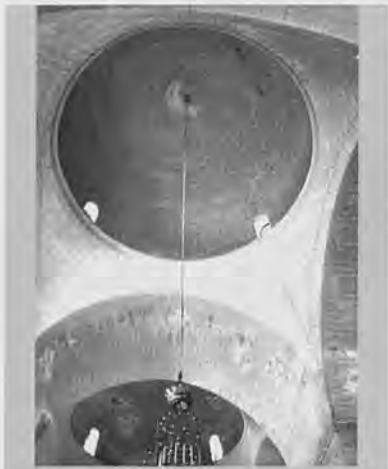


FIGURA 6. Périgueux, San Fronton, interior, bóveda de la nave (foto: autor).



FIGURA 7. Périgueux, San Fronton, interior, bóveda del porche (foto: autor).

justicia, porque él ha roto los portales de latón y cortó las barras de hierro rompiéndolas violentamente. Él liberó a los que tenían grilletes y a muchos nobles maniatados con esposas de hierro.

Generalmente los Cristianos encadenados eran entregados en las manos de los paganos, como fue Bohémund, y ellos fueron gobernados por aquellos que los odiaban, y sus enemigos los oprimían y ellos eran humillados en sus manos, pero él (i. e. San Leonardo) frecuentemente los liberaba. Y él los guió para fuera de la oscuridad y de la sombra de la muerte y rompió sus cadenas haciéndolas añicos. Él les dice a aquellos que están encadenados, 'Sigue adelante', y a aquellos que están en la oscuridad, 'Vosotros veréis'. Sus solemnidades sagradas caen en el octavo día antes de los Idus de Noviembre (06 de noviembre)» (SHAVER-CRANDELL, pp. 79-80).

11 Véase especialmente D. GABORIT-CHOPIN, *La Décoration des manuscrits à Saint-Martial de Limoges et en Limousin du IXe au XIIe siècle*, Paris, 1969.

12 Y entonces, después de San Leonardo en la ciudad de Périgueux, uno debería visitar el cuerpo del bendito Fronto, obispo y confesor, que fue ordenado en Roma dentro del estado pontificio por el bendito apóstol Pedro, y después fue enviado con un cierto cura llamado George a predicar a esa ciudad. Aunque ellos salieron juntos George murió por el camino y fue enterrado, y el bendito Fronto volvió al apóstol y anunció la muerte de su compañero. Entonces el bendito Pedro le dio su bastón diciendo, «Cuando tu pongas mi bastón sobre el cuerpo de tu compañero de esto: Por el bien de aquella responsabilidad que tú has aceptado del apóstol, en el nombre de Cristo, levántate y complétala». Y así fue hecho. Por medio del bastón del apóstol, el bendito Fronto rescató a su compañero de la muerte en el viaje y convirtió esa citada ciudad a Cristo a través de su predicación, y él ganó renombre por sus numerosos milagros; y habiendo muerto allí con dignidad, él recibió sepultura en la basilica construida en su nombre, donde, a través de la bondad de Dios,

la región, incluidas San Étienne, Périgueux (figura 8), las catedrales de Cahors y Angoulême, también tienen bóvedas colgantes, pero poseen plantas de cruz latina. La *Guía* está más preocupada en presentar la leyenda de San Fronton, la muerte de su compañero George —y que el barrio residencial periférico en la orilla opuesta del río Isle hoy en día se llama San George— y el renovado compromiso de Fronto que en su misión evangelizadora, reforzada por el bastón que le fue entregado por San Pedro. Notable es la referencia hacia su redonda y excepcionalmente bonita tumba con el comentario de que ésta se parece al Santo Sepulcro —su forma inusual de conectarla en importancia con la tumba del propio Cristo—¹².

Comenta la *Guía* que algunos dicen que Fronto fue incluso contado como un apóstol de Cristo. Ahí se encuentra la clave para la exclusión de San Marcial. Yo pienso que este comentario sobre Fronto está hecho a pie de oreja. Evidentemente, lo más cerca que Fronto estuvo de Cristo fue al recibir el bastón del personaje al que Cristo tenía designado como autoridad, Pedro. Fronto no se encontró con el propio Cristo. Por otro lado se supone que Marcial sí había disfrutado de un contacto directo con Cristo e incluso había sido contado como uno de sus apóstoles. El autor/recopilador de la *Guía* vierte agua fría de forma implícita en esta reivindicación. Rechazando completamente a Marcial, dejándolo completamente fuera de

la *Guía*, el autor/recopilador también rehúsa cualquier reivindicación de postunidad para Marcial. En vez de eso, lo que él intenta hacer es insertar a Leonardo en el lugar de Marcial y desviar la atención de la región de Limoges a la de Périgueux, persistiendo en Fronto hasta el punto de contar aspectos de la vida de Marcial como si ellos fueran de Fronto.

¿Fue un suceso este intento de descartar a Marcial? Justo lo contrario. Para poder valorar el relativo impacto de este culto a través de una extensa línea cronológica y geográfica, yo llevé una investigación de los modelos de distribución de los santos de Limousin y de Périgueux del LEROQUAIS *Sacramentaires et missels manuscrits*, teniendo en cuenta a Marcial, a su discípula Valeria, así como a Leonardo, Yrieix (Aredius) y Fronto. Mi investigación muestra inequívocamente que Marcial estaba bien en la vanguardia desde los principios del último siglo noveno hasta el siglo decimoquinto, y a través de una muy amplia y vasta zona área de Francia y dentro de España. Yo solamente apunté libros de uso español en LEROQUAIS; pero WILLIAMS ha apuntado la presencia de Marcial en manuscritos de San Millán de la Cogolla (Madrid, Real Academia de la Historia, Cod. 18) y de Silos (Santo Domingo de Silos, Cod. 3; y una *Vita Marcialis* en París, BNF n. a. lat., 2170, ff. 237–255, también de Silos), sugiriendo que la inclusión de Marcial sirviendo en la Última Cena en el techo pintado del Panteón de los Reyes en San Isidoro, León, no fue un caso aislado de la presencia del culto a Marcial en España¹³. Efectivamente en las notas adicionales de WILLIAMS, el obispo Diego Gelmírez de Santiago hizo un peregrinaje a Limoges en el año 1102 para venerar las reliquias de Marcial¹⁴. Según Thomas DESWARTE, la llamada letra de León sobre el entierro de Santiago en Galicia, que se encuentra en el f. 47v del manuscrito Paris, BNF lat. 2036, fue escrito por un monje de León en Saint-Martial entre 950 y 1029 y no en España¹⁵. Para DESWART, la letra era un modelo para la propagación de un culto apostólico de Marcial a Limoges en el contexto de cambio cultural entre Francia y España en el período anterior a Ademar de Chabannes¹⁶. El culto a Marcial también fue documentado tempranamente en Inglaterra: las letanías inglesas nos muestran que Marcial fue

numerosas bendiciones son conseguidas por los que preguntan. Es dicho por algunos de que él es incluso uno de los compañeros de los discípulos del propio Cristo. Su tumba no se parece a ningún otro sepulcro de los santos, sin embargo ella fue construida con un enorme cuidado, —como una rotonda, como el Sepulcro Sagrado— y la habilidad con que fue hecha superó la belleza a todas las tumbas de otros santos. Su festividad sagrada cae en el octavo día antes de las calendas de Noviembre (el 25 de Octubre) (SHAVER-CRANDELL, p. 80).

13 J. W. WILLIAMS, «*Marcialis Pincerna and the Provincial in Spanish Medieval Art*», *Hortus Imaginum, Essays in Western Art*, Lawrence, Kansas, 1974, 29–36, apuntando la inclusión de una figura de Marcial como sirviente en la Última Cena, en la pintura de la pared de la tribuna en Le Puy, en el tercer cuarto del siglo undécimo, y en el dintel de San Julián de Jonzy y en un capitel en la galería de Santo Domingo de Silos.

14 Citando la *Historia Compostellana*, ed. M. SUARES y J. CAMPELO, Santiago de Compostela y Porto, 1950, p. 52; véase ahora E. FALQUE REY, *Historia Compostellana*, Turnhout, 1988.

15 T. DESWARTE, 'Le récit de la translation du corps de Saint Jacques dans un manuscrit de Saint-Martial de Limoges (BHL 4060)', *Aquitaine-Espagne (VIIIe-XIIIe siècle)*, ed. Philippe SÉNAC, Poitiers, 2001, pp. 113–27. Quisiera agradecer a John WILLIAMS por su referencia.

16 Véase especialmente p. 119.



FIGURA 8. Périgueux, San Etienne, bóveda del coro (foto: autor).

17 F. WORMALD, «The English Saints in the Litany in Arundel MS. 60», *Analecta Bollandiana* 64 (1946), pp. 72–86, esp. 74, 84–86; M. LAPID-GE, *Anglo-Saxon Litanies of the Saints* (Henry Bradshaw Society 106), Londres, 1992; M. J. TOSWELL, «St Martial and the Dating of Late Anglo-Saxon Manuscripts», *Scriptorium* 51 (1997), pp. 3–14.

18 M. LAPIDGE, «Abbot Germanus, Winchcombe, Ramsey and the Cambridge Psalter», en M. KORHAMMER, ed. *Words, Texts and Manuscripts: Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Helmut Gneuss on the occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Woodbridge, 1992, pp. 99–129, citado en TOSWELL, n.º 34.

19 TOSWELL (n.º 17), p. 11, citando «uno de los sermones».

20 WORMALD, como n.º 17.

ampliamente venerado como un confesor y en ocasiones como un apóstol en la segunda tercera parte del siglo once¹⁷, y un manuscrito, el salterio, Cambridge, UL Ff. 1. 1. 23, en cuya letanía Marcial es enumerado como un apóstol, fue atribuida a los monjes de Winchcomb durante su visita a Ramsés desde el año 975 al 992¹⁸. De esta manera su presencia entre los apóstoles en la Inglaterra anglosajona parecería predecir el reclamo controvertido hecho por Ademar de Chabannes en el año 1029. También está demostrado que el propio Ademar reivindicó que el rey Cnut le había regalado a William, Duque de Aquitania, un manuscrito escrito en oro en el cual la postunidad de Marcial fue reconocida¹⁹. También fue adicionalmente sugerido que el culto de Marcial resultó acogido por los reyes de Inglaterra por razones políticas para así incrementar su esfera de influencia en Aquitania²⁰; y también como parte de un interés general hacia Inglaterra, los apóstoles y la Virgen María. Si alguno de estos intereses se ampliaron a la discípula de Marcial, Valeria, es una cuestión que permanece para ser investigada.

En los Sacramentarios y Misales preservados en las colecciones Francesas, el nombre de Marcial puede ser encontrado evocado no menos de 47 veces —algunas veces en más de una ocasión en el mismo manuscrito por sus múltiples fiestas de 30 de junio, 06 de julio, 01 de julio, 07 de julio, 16 de junio y 10 de octubre—, en lugares tan ampliamente variados como Limoges, Albi, Cahors, Narbonne, Poitiers, Angers, Tours, Le Mans, Rouen, Clermont, Luçon, San-Maur-des-Fossés, Souvigny, Cluny, Fécamp, San-Evroult, Maillezais (Tours), San-Médard, Soissons, San-Amand, San-Bertin, Marchiennes, Liessies, San-Denis, los Hospitalarios de San Juan de Autun, La Daurade, Figeac, Gellone y entre las Carmelitas. Valeria, la compañera de Marcial (también excluida de la *Guía*), es invocada desde el antiguo siglo décimo hasta el decimoquinto en Limoges, Angers, Poitiers, Paris, Cahors, Clermont, Bordeaux, Souvigny, Cluny —pero su nombre sólo es invocado 15 veces—.

Con relación al abad Leonardo de Noblat, solamente existen 4 invocaciones: en Limousin, Auxerre, Troyes, Sées y Rouen entre los siglos undécimo y decimoquinto. Pero la idea es más complicada



FIGURA 9. Limoges, Archivos Departamentales de la Haute-Vienne, Biblioteca de la Sociedad arqueológica e histórica de la Haute-Vienne, MS 23, Bernard Gui, Santos de Limousin, f. 1v (foto: autor).

que esto. La *Guía* ofrece el veinticinco de octubre como la fecha para la fiesta de Leonardo, pero ni una sola de las referencias de Leroquai corresponde a esa fecha. Un misal del siglo decimotercero de Rouen incluye una conmemoración de Leonardo en el día 23 de octubre, mientras las otras referencias sobre el abad Leonardo son sobre el 15 de octubre, que es la fecha que la *Guía* da a su rival reivindicado en Corbigny, a quien el escritor de la *Guía* identifica como Leotardo. Paradójicamente, las dos referencias en LEROQUAIS a Leotardo tienen fechas del 23 de octubre —el Sacramentario de Souvigny del siglo duodécimo y el misal de Cluny del siglo decimocuarto—, mientras el resto de las referencias de Leonardo —18 de ellas— son de una fiesta el 06 de noviembre para Leonardo el confesor, añadidas a otras 5 para misas votivas sin una fecha. ¿Qué hacer con estas disparidades? Para todos los Leonardos y Leotardos puestos juntos hay 27 referencias; no hay un culto que de ninguna manera desaloje a Marcial de la popularidad, si esa era la intención del autor/recopilador de la *Guía*. Yrieix, local en los extremos, sus 5 menciones fueron encontradas solamente en Limoges, Cluny, y Tulle, al mismo tiempo, el mismo Fronto disfrutó solamente de 8 invocaciones, en Limoges, Figeac, Cahors, Le Puy, Clermont y San Flour, Bordeaux, Toulouse, y La Daurade. Por supuesto estas figuras no llevan en cuenta las pérdidas; uno debería notar la ausencia arrependida de cualquier misal que haya sobrevivido al de Périgueux. De esta manera, las figuras solamente representan una aproximación de los valores relativos basados en cuales han sido los sacramentarios y misales que han llegado a nosotros²¹.

Si estas figuras mucho más artísticas no fueron suficientes para demostrar la reivindicación de Marcial a la apostolicidad, de ninguna manera entorpecieron el desenvolvimiento de su culto. Otras evidencias también pueden ser citadas para un adicional soporte de esto. Como un fenómeno de interés local en Limoges y en su región, el culto de Marcial es recolectado en una cadena de monumentos, colgando de pinturas de paredes hasta esculturas de piedra, manuscritos y esmaltes desde el siglo XII en adelante. Él también encabeza la lista de los santos de Limousin en la biografía de la región por Bernard Guy del año 1305²², seguido de Valeria, Leonardo y Yrieix (fig. 9). La

21 Para un misal ahora perdido del siglo XI, véase C. LEUDET, «Un missel pour la collégiale Saint-Front de Périgueux (XI^e s.)», *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord* 118 (1991), pp. 609-27.

22 Limoges, A. D. Haute-Vienne, Bibliothèque de la Société archéologique et historique de la Haute-Vienne MS 23, f. 1v.; *Légende dorée du Limousin: les saints de la Haute-Vienne* (Cahiers du Patrimoine n° 36), Paris, 1993, ed. P.-E. ROBINNE, p. 55; *Valérie et Thomas Becket: de l'influence des princes Plantagenet dans l'Oeuvre de Limoges*, ed. V. NOTIN, Limoges 1999, pp. 26-32, por J.-L. LEMAÎTRE.

23 La fecha del año 985 es propuesta por L. DUCHESNE «Saint Martial de Limoges», *Annales du Midi* 4 (1892), pp. 289–330, mas las fuentes son dudosas. LEMAÎTRE propone que se depende de una modificación de la fecha efectuada por DUCHESNE en la narración de un milagro en el manuscrito de París, BNF lat. 2768A, de 885 a 985 (but the source is doubtful as LEMAÎTRE suggests that it rests on an alteration made by DUCHESNE to a miracle account in Paris, BNF lat. 2768A, from 885 to 985); J.-L. LEMAÎTRE, «Sainte Valérie, sa vie et son culte d'après les textes limousins», *Valérie et Thomas Becket*, 1999 (n.º 22) pp. 19–45, en 22, citando las primeras menciones de Valeria en las últimas vidas de Marcial, preservado en tres manuscritos de los siglos noveno y décimo: Karlsruhe Badische Landesbibliothek 136, f. 21–22v. de Reichenau; París, BNF lat. 3851A f. 30v. 32, de los siglos noveno o décimo, de San Marcial; Roma, BN, cod. Farf. 29, f. 138v.-143, de Farfa, de los siglos noveno y décimo; para el manuscrito del Vaticano véase, A. PONCELET, «Catalogue codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeterquam Vaticanas», Bruselas, 1909, pp. 118–23. Para el relicario atin en Chambon-sur-Vouaise, véase *Légende dorée du Limousin* (n.º 22), 1993, pp. 114–16, n.º 16; LEMAÎTRE, 21–22; véase también *id.*, «Les reliques et leur culte en Limousin aux XIIe et XIIIe siècles», en D. GABORIT-CHOPIN y E. TABURET-DELAHAYE, eds. *L'oeuvre de Limoges: Art et histoire au temps des Plantagenêts* (Louvre conférences et colloques), París, 1998, 141–64.

24 *Légende dorée du Limousin* (n.º 22), p. 78.

25 Estos han sido más provechosamente unidos en *Enamels of Limoges 1100–1350*, ed. J. P. O'NEIL, Nueva York, 1996; y por G. FRANÇOIS, «Sainte Valérie et l'oeuvre de Limoges», *Valérie et Thomas Becket* (n.º 22), 1999, pp. 46–55; véase también J. DECANTER, «Santw Val@rtie», y las entradas hechas por C. CHABRELY en *Légende dorée du Limousin*, (n.º 22), 1993, pp. 98–123.

26 De esta manera, en un resumen general yo encuentro un mérito considerable en la idea de M.-M. Gauthier de que el comercio en esmalte de las reliquias de los templos fue patrocinado por Eleanor de Aquitania (M.-M. Gauthier, «Légende de saint Valérie et les émaux champlevés de Limoges», *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 86 (1955), pp. 35–80, a pesar de la objeción de C. HAHN de que la vida y el martirio de Valeria reflejaban un ideal de feminidad extraído del propio de Eleanor (C. HAHN, «Interpictoriality in the Limoges Chasses of Stephen, Martial, and Valérie», *Image and Belief: Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, ed. C. HOURIHANE, Princeton, 1999, pp. 109–24, y *ead.*, repitiendo mucho del mismo material, «Valerie's Gift: A Narrative Enamel Chasse from Limoges», *Reading Medieval Images: The Art Historian and the Object*, ed. E. SEARS y T. K. THOMAS, Ann Arbor, MI, 2002, pp. 187–200). El patrocinio de los Plantagenet también es favorecido por los autores de *Valérie et Thomas Becket*, 1999 (n.º 22), véase nota anterior.



FIGURA 10. Flavignac, Reliquiario de Santa Valeria de San Martinet (Meilhac) (foto: autor).



FIGURA 11. Limoges, Museo de l'Évêché, inv. 998.2.1., Reliquiario de Santa Valeria (foto: autor).

mayoría de los trabajos de arte combinan un interés en Marcial y sus milagros con la historia de Valeria; algunas veces como la narrativa de sí mismo, aunque más usualmente enfocándose en el milagro de la presentación de la cabeza (*cephalophoria*) y de este modo combinando la historia de Valeria con la de Marcial, a pesar del temprano traslado de sus reliquias de la abadía de San Marcial en Limoges a Chambon-sur-Vouaise (Corrèze), una dependencia de San Marcial donde el sensacional relicario de plata dorado de los años 1368–78 aporta un testimonio llamativo de la continua opulencia del culto a los finales del siglo decimocuarto²³. En San Junio y Les Sables-Lavarguyon (Haute-Vienne), existen escenas de los milagros de Marcial²⁴, y también en varios de los esmaltes de la segunda mitad del siglo duodécimo, a través del cual el culto era propagado, posiblemente bajo el ímpetu de los Plantagenet —nombre de una línea de reyes ingleses que reinaron desde el año 1154 hasta el año 1485—; una revocación por razones políticas similares a la recepción inglesa de Marcial en las letanías anglosajonas en los siglos anteriores²⁵. El potencial comercial de la industria del esmalte en Limoges no se hubiera perdido en las reglas de los Plantagenet de las tierras Inglesas en Francia y a este respecto la producción de santuarios de Thomas Becket sigue naturalmente a aquellos de Marcial y Valeria, aunque ni un sólo santuario, de cualquiera de los tres santos, puede estar específicamente unido a un mecenas en jardines más que en conjeturas²⁶. De los 25 santuarios que perduran de Santa Valeria, que recaen en tres grupos distintos de terrenos, ni siquiera dos son idénticos en su

selección de episodios y tratamiento, y el debate rodea su relativa cronología y temprana posesión²⁷. Si el marco de San Martinet (Meilhac), ahora visible en la Iglesia de Flavignac (Haute-Vienne), podría una vez haber estado en las manos de los Templarios (más tarde Hospitalarios) de San Martinet (fig. 10)²⁸, y el sepulcro en Masseret (Corrèze) hubiera estado allí desde el principio, otros, como el Museo de Limoges, inv. 998.2.1, son de reciente adquisición y su posesión original es desconocida (fig. 11)²⁹.

En la Catedral de Limoges, Marcial y Valeria ocupan una posición de segunda prominencia solamente para el dedicado San Estefano; retratos de Marcial y Valeria cogiendo él la amputada cabeza de ella pueden ser encontrados en la ventana de la parte de la pared interior que se encuentra sobre el techo adyacente en la parte nordeste del coro cuya reconstrucción fue ampliamente patrocinada por el obispo Renaud de la Porte (1294–1316), la campaña continuando hasta el año 1327 cuando los fondos se vieron mermados. Aunque la subsecuente carrera de Renaud le llevó lejos de Limoges, primeramente a un Arzobispado en Bourges en 1316, posteriormente al Cardenalicio de Ostia en 1320, y finalmente a Avignon, donde murió en el año 1325. Fue en la Catedral de Limoges donde él eligió tener su tumba de doble lado, erigida entre dos embarcaderos, en la parte sureste del coro. Notable por la derivación italiana en el motivo de ángeles apartando cortinas en la parte del móvil, y por su uso de nervios imparciales en su bóveda, esta extraordinaria tumba también incluye un relieve de Valeria presentando su cabeza a Marcial (fig. 12)³⁰. Y el sobrino de Renaud, Bernardo Brun, que pasó su carrera episcopal en otra parte —en Le Puy (1327–42), Noyon (1342–48) y después Auxerre (1348–d. 1349)—, también escogió Limoges como su lugar de descanso, posicionando su propia tumba en frente a la de su tío, entre embarcaderos en la parte norte del coro en Limoges, y otra vez incluyendo en ella una escena de la presentación de la cabeza de Valeria, ofrecida por ella misma a Marcial (fig. 13)³¹.

Aquel interés en su culto con un combinado extendido más allá del clero y atingiendo a los habitantes de Limoges, fue testificado por la notoria presencia en el Registro de Cónsules de Limoges con una

27 Aunque GAUTHIER argumenta que de entre los tres templos de Marcial – Valeria en el grupo vermiculado, el ejemplo del Museo Británico (inv. Waddesdon Bequest, Cat. 1902, n.º 19) es el primero por su superior tratamiento de arquitectura y vivaz tratamiento de las figuras, mientras la posición de HAHN es la de que la versión de San Petersburgo (Museo Ermita, inv. Gamma 175), la cual da un mucho más completo tratamiento de la narrativa que las versiones del Museo Británico y del Louvre (inv. OA 8101), es la más temprana. Aquellos tratamientos completos necesariamente preceden los tratamientos no tan completos; la posición contraria — también debatible — ha sido tomado con relación a otro material por M. MEUWESE, «Three Illustrated Prose Lancelot Manuscripts from the Same Atelier», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 81, 1999, pp. 97–125, en 115.

28 *Valérie et Thomas Becket*, 1999 (n.º 22), 74–75, Cat. 3. Las escenas son, tejado: el Duque Estefano ordena la ejecución de Valeria; Valeria coge su amputada cabeza; parte inferior: el ejecutor de Valeria queda petrificado cuando Valeria presenta su severa cabeza a Marcial y él la coge entre sus manos, dando su espalda al altar; en los finales: un santo con aureola; detrás: paneles de decoración.

29 Comprada de la colección de Keir en 1997; *Valérie et Thomas Becket*, 1999, pp. 86–89, n.º 9. En el tejado el Duque Estefano ordena que maten a Valeria; Valeria conduce su ejecución y es ejecutada; parte inferior: el Duque Estefano ve al ejecutor de Valeria petrificado; Valeria, asistida por un ángel, ofrece su cabeza a Marcial en el altar; finales: figuras de mitra, una cogiendo una cruz y la otra cogiendo un cayado, ¿Alpinien y Austrich-



FIGURA 12. Catedral de Limoges, Tumba de Renaud de la Porte, detalle (foto: autor).



FIGURA 13. Catedral de Limoges, Tumba de Bernardo Brun, detalle (foto: autor).

nien, compañeros de Marcial? En el lado que contiene la puerta, techo: Marcial le devuelve la vida a Hildebert que se había ahogado en el río Vienne y es vomitado por un demonio; Marcial devuelve a 9 encadenados poseídos por demonios —visto como un único prisionero que es devuelto—; Marcial y el Duque Estefano, este último ahora convertido, planean dedicar su iglesia a San Pedro.

30 J. GARDNER, «A Princess among Prelates: A Fourteenth-Century Neapolitan Tomb and some Northern Relations», *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 23–24 (1988), pp. 31–60, en 37–41, figuras 11–15, e *id.*, *The Tomb and the Tiara* Oxford, 1991, p. 134, fig. 158–62, notificando que Valeria es erróneamente identificada como Valerian.

31 GARDNER, 1998, pp. 53–54, fig. 33.

32 En los costumarios de las ciudades de Montauban, Agen, Cahors y Toulouse las ilustraciones de página entera y las páginas juradas son extraídas de la Vida de Cristo; véase H. GILLES, «Les livres juratoires des consulats languedociens», *Cahiers de Fanjeaux* 31 (1996), pp. 333–54.

33 Limoges, Archivos Comunes, AA1, f. 165v., *Légende dorée du Limousin* (n.º 22), 1993, p. 99, n.º 1.

34 P. DESCHAMPS y M. THIBOUT, *La peinture murale en France au début de l'époque gothique*, París, 1963, p. 165, pl. XI-1, dando como data el año 1320; M. KRIEGER, *Grisaille als Metapher, zum Entstehen der Peinture en Camaïeu im frühen 14. Jahrhundert*, Viena, 1995, pp. 109–10, fig. 75.



FIGURA 14. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, f. 165v, Valeria presentando su cabeza a Marcial (foto: autor).



FIGURA 15. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, Letanía, f. 105 (foto: autor).

miniatura de página entera representando a Valeria que presenta su amputada cabeza a Marcial. Este es el único ejemplo que yo conozco de la inclusión de santos mecenas en un documento cívico (fig. 14)³². El manuscrito preservado en los Archivos Comunes de Limoges comprende copias de documentos escritos entre los años 1237 y 1634, juntamente con una Costuma del siglo decimocuarto acompañada de un calendario y de una letanía, en la cual Marcial es por supuesto listado como un apóstol (fig. 15) y también Valeria está incluida entre las mujeres (fig. 16)³³. Los estilos de la figura y de la estructura rectangular exterior que engloba la miniatura de la Presentación de la Cabeza son comparables a las miniaturas de la Crucifixión y del Cristo en Majestad que se encontraban en las páginas juradas (figs. 17, 18), los doseles arquitectónicos estructurando la escena y la Virgen y el Niño en la página enfrente (fig. 19), con sus arcos tridimensionales. Todos ellos son reminiscencias de los fragmentos de las pinturas de la pared preservadas en dos de las capillas del norte del coro en Limoges (fig. 20)³⁴.

Varios rasgos son compartidos entre la página de la Virgen y el Niño y las pinturas en la pared: una pared triangular que engloba un motivo con un ornamento puntiagudo en forma de tres arcos colocados en círculo, casi oculto debajo de los arcos colgantes y con un nervio de bóveda cuatupartito. Puede ser que el pintor de Renaud de



FIGURA 16. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, Letania, f. 105v (foto: autor).



FIGURA 17. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, Cristo en Majestad, f. 8v (foto: autor).

la Porte hubiera rehecho la presentación de la cabeza y de su página principal cuando la pintura de la catedral ya estaba hecha. El *Registro* y *Costuma* es el único testigo de la iluminación del manuscrito en Limoges durante este período, donde la falta de producción está severamente contrastada con la producción de allí, que ocurría en los finales de los siglos undécimo y duodécimo, para los cuales las escasas ilustraciones en la Vita de San Estefano de Grandmont marcan una aislada continuación por sobre el año 1200³⁵.

Muchísimo más lejos, en Avignon, el Papa de Limousin Clemente VI (1342–52) dibujó con su mecenas nativo al apóstol Marcial, para así legitimar la nueva Roma en el palacio papal, donde Mateo de Giovannetti pintó una capilla entera con escenas de la infancia de Marcial en el séquito del propio Cristo con su misión apostólica en Limoges y sus milagros; distinto del ciclo repetitivo en las ventanas de la Catedral de Tours, que se concentran en el rezo, el bautismo y las misiones curadoras de Marcial conjuntamente con Alpinian y Austriclinian. El interés de Clemente sobre la vida de Marcial fue todo un conjunto e incluso comprendía el martirio de Valeria —su muerte anunciada por el propio Cristo— y la presentación de su cabeza a Marcial³⁶. La fama de Marcial —y la de Valeria— fueron aseguradas.

35 Limoges, AD Haute-Vienne, MS Séminaire 68, véase *Légende dorée du Limousin* (n.º 22), 1993, St. Etienne de Grandmont n.º 1.

36 M. PLANT, «The Vaults of the Chapel of Saint Martial, Palace of the Popes, Avignon: Frescoes of Matteo Giovannetti», *Source: Notes in the History of Art* 2 (1982), pp. 6–15. El autor Plant demuestra la maestría de Giovannetti en alojar el pesado formato arquitectónico de las escenas en los difíciles espacios de los cuadrantes de la bóveda. El programa iconográfico es único presentando escenas de la niñez de Marcial, enfatizando su asociación directa con Cristo y con Pedro, y también las escenas más usuales de su recibimiento del milagroso bastón de Pedro y del resucitar a los Austriclinianos con él, milagros añadidos, concluyendo con otra escena inusual de la instrucción de Cristo que él evangelizó en Limoges. Para algunas reproducciones en color, véase E. CASTELNUOVO, «La Pittura di Avignone Capitale», *Roma, Napoli, Avignone: Arte de Curia, Arte di Corte 1300–1377*, ed. A. TOMEL, Turín, 1996, pp. 57–91 y 74. Ninguna de estas fuentes de información da una lista completa de los temas escogidos para la capilla papal. De las listas del *Index del Arte Cristiana*, Universidad de Princeton, viene la siguiente relación:

Bóveda de la parte norte. 1) la llamada de M. MATER dirigida a Marcial, entre Marcellus de Judea (PATER) y Elizabeth de Judea, inscrita MATER y 2 mujeres Benjamita, todos sentados en el suelo; 2) bautismo de Marcial por el apóstol Pedro; 3) Cristo bendiciendo a Marcial circundado por 12 apóstoles, 6 de los cuales están sentados en el suelo; 4) escena no identificada, ¿pescadores? saliendo de un barco en el océano.

Parte este: 1) Pedro recibiendo órdenes de Cristo; 2) El apóstol Pedro enviando a Marcial a Gaul juntamente con Austriclinian y Alpinian; 3) Marcial recibiendo el bastón de Pedro; 4) Marcial resucitando a Austriclinian.

Parte sur: 1) Marcial curando a la endemoniada hija de Arnolfo de Tulle en el castillo inscrito como IN TULLO, siendo visto por Austriclinian y por Alpinian; Marcial, juntamente con Austriclinian y Alpinian levantando el hijo de Nerva de Tulle (nombre inscrito en la cama), en cuarto inscrito IN TULLO; 3) Marcial bautizando a personas; no hay cuarta escena. Parte oeste: 1) Marcial, con Austriclinian y Alpinian, curando a curas paganos ciegos (inscrito SACERDOTES) en Ajen (inscrito IN AGIDIVO), el demonio destruyendo el idolo en el altar, dirigido por ángeles; 2) Marcial, Austriclinian y Alpinian, curando un paralítico en Ajen (inscrito IN AGIDIVO); 3) Cristo enviando a Marcial a Limoges, inscrito NE TIMEAS DESCENDERE AD VRBEM LEMOVICAM QVIA IBI TE GLORIFICABO ET SEMPER ERO TECVM.

Pared norte de la zona norte; Zona 1: 1) Marcial, con Austriclinian y Alpinian, curando a personas endemoniadas en la presencia de Valeria y de Susana (nombres inscritos); 2) Marcial levantando a Aurelia y a Andrea juntamente con Austriclinian y Alpinian; Zona 2: 1) Marcial inviste a Aurelia; 2) 13 iglesias dedicadas a Marcial, todas inscritas: San Pedro en Poitiers, San Estefano en Bourges; Notre-Dame en Clermont; San Estefano de Limoges; San Estefano en Bordeaux; Notre-Dame en Mende; San Estefano en Agen; San Pedro en Saibtes; San Pedro en Angoulême; Notre-Dame en Le Puy; San Estefano en Cahors; San Estefano en Toulouse y Notre-Dame en Rodez.

Pared este; Zona 1: 1) Martirio de Valeria; 2) El alma de Valeria siendo llevada al paraíso; 3) Marcial, Austriclinian y Alpinian resucitando al ejecutor de Valeria y el Duque Estefano arrodillado. Zona 2: 1) La muerte de Valeria anunciada por Cristo; 2) Valeria llevando su cabeza a Marcial; 3) Muerte de Marcial: Marcial arrodillado; alma (vistiendo una



FIGURA 20. Catedral de Limoges, Capilla de San Pedro, pared del oeste, detalle (foto: autor).



FIGURA 18. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, Crucifixión, f. 9 (foto: autor).



FIGURA 19. Archivos Comunes de Limoges, AA 1, Registro Consular y Costumbres de Limoges, La Virgen y el Niño, f. 166 (foto: autor).

El artístico destino de Fronto, como su liturgia, es una laguna³⁷. La espléndida tumba mencionada brevemente en la *Guía* sobrevivió durante el siglo dieciséis y fue descrita en el ahora perdido documento conocido variablemente como el *Grueso libro negro* o *El Libro rojo*.³⁸ Este fue descrito allí con mucho más detalle que la mención enigmática de la *Guía*, como «de construcción circular cubierto con un techo piramidal, esculpida por todo el alrededor exterior con antiguas figuras de monstruos, animales salvajes y figuras de buceadores, de manera que no había ni una piedra que no estuviera finalmente esculpida y lo más destacado es que ha sido hecho con una forma antigua —fortaleza antigua), enriquecida con piedras, vidrios de distintos colores y chapas de cobre doradas y esmaltadas. Todo esto estaba circundado con barras de hierro en las cuales los que se arrodillaban para rezarle a Dios podían descansar» —traducido de la edición de ROUX—. Además, el escultor, Guinamundus, un monje de La Chaise-Dieu, es nombrado como el artista, y el trabajo atribuido al abad de Guillaume de Monte Berulpho (1059–81); el proveedor de la bodega, Étienne Itier, es nombrado como la persona a cargo de las operaciones³⁹ «Cujus tempora (Guilhermi de Monte Berulpho) Guinamandus, monachus Casae Dei, sepulchrum sancti Frontonis mirabiliter sculpsit. Stephanus Itierius, canonicus Sancti Frontonis et cellerarius, omnia necessaria huic operi ministravit». Varios fragmentos de la escultura Romanesca sobrevivieron en el Mu-

seo de Périgord, Périgueux, aunque la mayoría de ellos están en un lamentable estado de conservación. Uno, que parece mostrar a Pedro entregando su bastón a Fronto (inv. No. MS 37), está tan dañado que es estilísticamente identificable —o incluso iconográficamente—⁴⁰. Pero el espléndido fragmento de un ángel (inv. No. A 3249) que retén un vidrio azul en la aureola y considerables trazos de pintura, ha levantado muchos debates sobre su fecha y procedencia (fig. 21)⁴¹. Rehusado por DELAAGE como si proviniera de la tumba, esta pieza ha sido recientemente restablecida efectivamente como un fragmento de la tumba por J. WIRTH en un estimulante argumento que sugiere una temprana fecha para la escultura de Auvergne, particularmente Mozat, que podría ajustarse sobre lo que se ha dicho acerca de la tumba⁴². Ciertamente WIRTH está acertado cuando dice que la presencia de la pintura y del vidrio corresponden a lo que la descripción del siglo dieciséis dice sobre la tumba; y eso seguramente excluye un contexto exterior para el fragmento del ángel.

Entonces, el monumento de Fronto, hubiera en realidad sido espléndido, como la *Guía* lo reivindica. Pero su culto no ocasiona la plétora de templos subsidiarios como el culto conjunto de Marcial y Valeria, tampoco la colección de ventanas, paredes, embellecimientos de tumbas que avalan su popularidad tanto cerca como lejos, extendiéndose perfectamente dentro del siglo decimocuarto. Si Leonardo también disfrutó de una medida de interés fuera de Limousin, el destino de Fronto era lo que el autor/recopilador de la *Guía* había deseado para Marcial —oscuridad—. El fomento de esto en la *Guía*, sin duda merecedora rival de Marcial, no condujo a ningún lugar aparte de interesar a unos pocos tardíos anticuarios.



FIGURA 21. Périgueux, Museo de Périgord, Tumba de San Fronto, detalle del ángel (foto: autor).

toga) llevada por 2 ángeles, Cristo, Apóstoles, la Virgen María y San Estefano; 3) Crucifixión de Cristo, con San Juan el Bautista, la Virgen y San Juan, con un Papa arrodillado, probablemente Clemente VI (extensas partes destruidas).

Zona sur; Zona 1: 1) Remisión de los pecados del Duque Estefano de Gaul, arrodillado, tocado con un bastón por San Pedro, soldados de Estefano con prendas de peregrinos arrodillados; 2) en Viena, inscrita VIGENNA, Marcial con Austriclinian y Alpinian, levantando a Hildeberto de Poitiers juntamente con Arcadio de Poitiers. Zona 2: 1) funeral de Marcial: un paralítico tocando la pira funeraria; 2) Alpinian curando un grupo de personas enfermas con el sudario de Marcial (en parte destruido). Pared del oeste; Zona 1: Estefano y Gaul ordenando que se destruyan los ídolos; 2) Curación de Sigisberto de Bordeaux, tocado con el bastón por Benedicto de Bordeaux; 3) el fuego extinguido por Benedicto de Bordeaux, cogiendo el bastón sobre el edificio en llamas. Zona 2: La visión de Marcial del martirio de San Pedro y de San Pablo: Marcial en túnica, arrodillado ante Cristo, ve la crucifixión de Pedro y la ejecución de Pablo; Pedro y Pablo caminando juntos; los ángeles cogiendo las almas de Pedro y Pablo, llevándolas hacia Cristo en el paraíso. 37 Para un resumen del culto, véase P. POMMAREDE, *La Saga de saint Front*, Périgueux, 1997. 38 Para la *Guía* véase el número 12 arriba; J. ROUX, *La basilique de Saint-Front de Périgueux. Ses origines et son histoire jusqu'en 1583*, Périgueux, 1920, p. 71; V. MORTET y P. DESCHAMPS, *Recueil des textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Age, XIe-XIIIe siècles*, Paris, 1911-29, repr. 1995, I, n.º 74, p. 242.

39 *Gallia Cristiana*, ed. D. SAMMARTHANI, Paris 1873, II, col. 1460. Entre sus hazañas, «Ejus tempore Guinamandus Casae-Dei monachus, sepulcrum S. Frontonis mire exornavit, opere musivo, anno 1077, impensis Stephani Iterii eusdem ecclesiae canonici», un pasaje claramente dibujado del *Libro Rojo*.

40 La más reciente y completa lista de los fragmentos está en A. DE LAAGE, *La sculpture architectonique de l'église médiévale de Saint-Front de Périgueux. Mémoire de maîtrise* (bajo la dirección de Madame Quittier Cazes), Paris, I Soborna, UFR de la Historia del Arte,

1999-2000, pp. 112-118; véase también M. SOUBEYRAN, «Catalogue des éléments sculptés», *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord*, 154 (1967), pp. 186-200.

41 V. MERLÍN - ANGLADE, *Guide du Musée du Périgord*, Périgueux, 2004, p. 82. Encontrado en 1904 detrás del ábside de San Fronto en las fundaciones de una casa en la isla de Quai, fue comprado por el Museo. Una segunda pieza triangular con un ángel fue encontrada poco tiempo después, pero desde entonces ha desaparecido. SOUBEYRAN (n.º 40), pp. 5-6, n.º 6, sugirió que esta pieza pertenecía a la cornisa de la capilla situada en el transepto norte que fue reemplazada por la capilla del Cardenal Talleyrand en el siglo XIV; DE LAAGE, p. 116, no está de acuerdo con esta opinión y ve la misma pieza en las afueras, por el modo de la estructura de la escultura de la fachada de Angoulême.

42 J. WIRTH, *La datation de la sculpture médiévale*, Ginebra, 2004, pp. 256-260, fig. 90, datada entre los años 1077 a 1081.

I. APÉNDICE: REFERENCIAS A MARCIAL, VALERIA, FRONTO, LEONARDO, LEOTARDO, YRIEIX, HECHAS POR V. LEROQUAIS EN 3 VOLS., PARÍS, 1924.

BNF = Biblioteca Nacional de Francia, París

BM = Biblioteca Municipal

MARCIAL 3 + 23 + 3 + 2 + 9 + 1 + 4 + 2 = 47

Albi BM6, Sacramentario de Albi, principios del siglo XII, I 187 n.º 82
BNF lat. 822, Sacramentario de San Marcial de Limoges, principios del siglo XII, I, p. 203, n.º 91

Poitiers BM 40 (132), Misal del collegiado de San Radegonde, 12c, en litania, I, p. 246, n.º 113

30 DE JUNIO

Tours BM 184, con BNF lat. 9430, Sacramentario de la región de Tours, finales del siglo IX, I, p. 46, n.º 16-17

BNF n. a. lat. 1589, Sacramentario de Tours, finales del siglo IX, I, p. 54, n.º 18

BNF lat. 2293, Sacramentario de Figeac para el uso de Moissac, siglo XI, I, p. 101, n.º 41

BNF lat. 821, Sacramentario de una abadía de Limousin, siglo XI, comprado en el año 1210 por Bernard Itier, bibliotecario de San Marcial, de William Martell por 5 solidi, I, p. 154, 157, n.º 65

Montpellier BM18, Sacramentario de Gellone, siglo XI, I, p. 159, n.º 66

BNF lat. 9436, Misal de San Denis, mitad del siglo XI, I, p. 143, n.º 60

BNF lat. 11590, Misal de San Maur-des-Fossés, siglo XI, I, p. 167, n.º 71

Rouen BM 273 (A287), Sacramentario de San Evroult, segunda mitad del siglo XI, I, p. 177, n.º 75

BNF lat. 9435, Misal de la abadía de Maillezais (Tours), finales del siglo XI, I, p. 185, n.º 81

BNF lat. 822, Sacramentario de San Marcial de Limoges, principios del siglo XII, I, p. 203, n.º 91

BNF lat. 9438, Sacramentario de Limoges, primera mitad del siglo XII, I, p. 214, n.º 97

Rouen 290 (A313), Misal de Fécamp, principios del siglo XII, I, p. 195, n.º 86

Bourges BM 30 (28), Misal de San Ouen, Rouen, adaptado por Chezal-Benoît, segunda mitad del siglo XII, I, p. 287, n.º 142

BNF lat. 843, Misal de San Amand, segunda mitad del siglo XII, I, p. 259, n.º 125

BNF lat. 9440, Sacramentario de Liessies, segunda mitad del siglo XII, I, p. 262, n.º 126

Douai BM 81, Misal de Marchiennes, segunda mitad del siglo XII, I, p. 266, n.º 128

Valenciennes BM 108 (101), Sacramentario de San Amand, segunda mitad del siglo XII, I, p. 270 n.º 130

Bourges BM 37 (32), Sacramentario de San Bertin, segunda mitad del siglo XII, I, p. 276, n.º 134

BNF lat., 15614, Misal de San Médard, Soissons, siglo XII, I, p. 200, n.º 88

BNF lat. 2295, Sacramentario de Cahors (tiene a Gengulf y a Ur-cisse y una misa votiva para Stephen, mecenas de la Catedral de Cahors), siglo XII, I, p. 206, n.º 93

Avignon BM 178, Sacramentario de la región de Narbonne, siglo XII, I, p. 256 n.º 123

BNF lat. 9439, Misal de la abadía de San Melaine, primera mitad del siglo XII, I, p. 244, n.º 112

Limoges BM 5 (19), Misal de Limoges, siglo XV, III, p. 81, n.º 635

06 DE JULIO OCTAVA

BNF lat. 9435, Misal de la abadía de Maillezais (Tours), finales del siglo XI, I, p. 185, n.º 81

BNF lat. 822, Sacramentario de San Marcial de Limoges, principios del siglo XII, I, p. 203, n.º 91

Clermont 61 (56), Sacramentario de Clermont, principios del siglo XIII, II, p. 26, n.º 216

01 DE JULIO

BNF lat. 2297, Sacramentario de una abadía Bretona, siglo XI, I, p. 109, n.º 44

BNF lat. 8886, Misal y pontificado de Luçon, probablemente para Etienne Loypeau, finales del siglo XIV (cf. inv. de San Chapelle Bourges), II, p. 375

07 DE JULIO

Angers, BM 93 (85), Misal de San Aubin, Angers, segunda mitad del siglo XII, I, p. 296, n.º 147

Moulins, BM 14, Sacramentario de Souvigny, último cuarto del siglo XII, I, p. 322, n.º 161

BNF lat. 1333, Misal de una abadía cluniana en España, siglo XIII, II, p. 101, n.º 248

BNF lat. 1107, Misal de San Denis, siglo XIII, II, p. 141, n.º 322

BNF lat. 884, Misal carmelita, dúplex, primera mitad del siglo XIV, II, p. 214, n.º 389

BNF lat. 12060, Misal de San Maur-les-Fossés, siglo XIV, II, p. 294, n.º 471

BNF lat. 874, Misal de Cluny, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 352, n.º 527

París, Maz. 428 (734), Misal carmelita, dúplex, siglo XIV, II, p. 304, n.º 482

BNF lat. 867, Misal de Le Mans, siglo XV, III, p. 181, n.º 752

APARICIÓN 16 DE JUNIO

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 311, n.º 486

TRASLACIÓN 10 DE OCTUBRE

BNF lat. 821, Sacramentario de una abadía de Limousin, siglo XI, comprado en el año 1210 por Bernard Itier, bibliotecario de San Marcial, I, p. 157, n.º 65

BNF lat. 822, Sacramentario de San Marcial de Limoges, principios del siglo XII, I, p. 203, n.º 91

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF n. a. lat. 1689, Misal de la orden de San Juan de Jerusalén para el uso de los Hospitalarios de Autun, tal vez por San Bonnet, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 355, n.º 528

TRASLACIÓN DEL 12 DE NOVIEMBRE DE MONTE GAUDIO

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF n. a. lat. 2387, Fragmentario del Misal de La Daurade, siglo XV, en letanía, III, p. 12, n.º 566

VALERIA 2 + 1 + 11 = 14 conmemoraciones

Angers BM 102 (94), Sacramentario de Angers, finales del siglo X; ella es una adición al final, siglo XI o XII, I, p. 89, n.º 34

Poitiers BM 40 (132), Misal del colegiado San Radegonde, siglo XII, en letanía, I, p. 246, n.º 113

02 DE DICIEMBRE

BNF lat. 831, Misal de París, siglo XV, III, p. 25, n.º 579

10 DE DICIEMBRE

BNF lat. 821, Sacramentario de una abadía de Limousin, siglo XI, comprada en el año 1210 por Bernard Itier, bibliotecario de San Marcial, I, p. 154, n.º 65

BNF lat. 822, Sacramentario de San Marcial de Limoges, principios del siglo XII, I, p. 204, n.º 91

BNF lat. 2295, ¿Sacramentario de Cahors? (contiene a Gengulf y a Urcisse y una masa votiva para Stephen, patrón de Cahors), siglo XII, I, p. 207, n.º 93

BNF lat. 9438, Sacramentario de Limoges, primera mitad del siglo XII, I, p. 214, n.º 97

Moulins, BM 14, Sacramentario de Souvigny, último cuarto del siglo XII, I, p. 323, n.º 161

Clermont BM 61 (56), Sacramentario de Clermont, principios del siglo XIII, II, p. 26, n.º 216

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF 874, Misal de Cluny, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 353, n.º 527

Limoges BM 5 (19), Misal de Limoges, siglo XV, III, p. 81, n.º 635

BNF n. a. lat. 2356, Misal de Clermont y de San Flour, siglo XV, III, p. 127, n.º 685

BNF lat. 871, Misal de Bordeaux, siglo XV, III, p. 192, n.º 762

FRONTO 1 + 7 = 8 conmemoraciones

BNF n. a. lat. 2387, Fragmentario del Misal de La Daurade, siglo XV, en letanía, III, p. 12, n.º 566

25 DE OCTUBRE

BNF lat. 2293, Sacramentario de Figeac para el uso de Moissac, siglo XI, I, p. 101, n.º 41

BNF lat. 2295, ¿Sacramentario de Cahors?, siglo XII, I, p. 207, n.º 93

BNF lat. 828, Misal Romano entre los años 1342 y 1352 perteneciente a Jean Jouffroy o Joffrevi Obispo de Le Puy, durante el pontificado de Clemente VI (1342–1352), cuyo nombre se encuentra en el de los oradores del Buen Viernes, II, p. 288

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF lat. 837, Misal de Toulouse, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 321, n.º 493

BNF n. a. lat. 2356, Misal de Clermont y de San Flour, siglo XV, III, p. 128, n.º 685

BNF lat. 871, Misal de Bordeaux, siglo XV, III, p. 191, n.º 762

LEONARDO, abbas 4 conmemoraciones

15 DE OCTUBRE

esta es la fecha que la *Guía* da a Leotardo/Leonardo de Corbigny, no la que está en BNF lat. 821, Sacramentario de la abadía de Limousin, siglo XI, comprada en el año 1210 por Bernard Itier, bibliotecario de San Marcial; a quien tiene es a Austeclinian en ese día.

BNF lat. 17316, Misal de Auxerre, siglo XIV, II, p. 265, n.º 443

BNF lat. 865 A, Misal de Troyes, siglo XV, III, p. 48, n.º 606

Caen BM 703, Misal de Sééz, siglo XV, III, p. 63, n.º 622

23 DE OCTUBRE

BNF n. a. lat. 541, Misal de Rouen, primera mitad del siglo XIII, p. 57 n.º 238

25 DE OCTUBRE

fecha en el *Guía* del la conmemoracion del vero Leonardo; alguna conmemoracion en los manuscritos

LEONARDO, confesor 5 + 18 = 23 conmemoraciones

Montpellier BM 18, Sacramentario de Gellone, siglo XI, I, p. 159, n.º 66

Albi BM 5, Sacramentario de Albi, segunda mitad del siglo XII, I, p. 212, n.º 96

Autun BM 193, Misal de San Philibert, Tournus, último cuarto del siglo XII, I, p. 321, n.º 160

Montpellier BM 23, Sacramentario de Mende, principios del siglo XIII, II, p. 30 n.º 218

Epinal BM 66, Misal de Salzburg (Leonhardus), siglo XV, III p. 54, n.º 614

06 DE NOVIEMBRE

BNF lat. 821, Sacramentario de Limousin, siglo XI, I, p. 157, n.º 65
BNF lat. 11522, Misal y sacramentario de Corbie, principios del siglo XII, I, p. 194, n.º 85

BNF lat. 11591, Misal de San-Maur-des-Fossés, siglo XII, I, p. 205, n.º 92

Rouen BM 296 (A119), Misal de Jumièges, segunda mitad del siglo XII, I, p. 305, n.º 152 y Rouen 297 (A266), Misal de Jumièges, segunda mitad del siglo XII, I, p. 305, n.º 153

Reims BM 227 (C122), Misal de San Rémi, Reims, finales del siglo XII, I, p. 363, n.º 192

París Ars. 135, Misal de Salisbury, segunda mitad del siglo XIII, II, p. 134, n.º 316

BNF lat. 1105, Misal de Bec, segunda mitad del siglo XIII, II, p. 159, n.º 341

BNF lat. 884, Misal carmelita, primera mitad del siglo XIV, II, p. 216, n.º 389

Carpentras BM90, Misal de San Victor, Marseille, primera mitad del siglo XIV, II, p. 278, n.º 456

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF lat. 12063, Misal de Cologne para el uso de Neuss, siglo XV, III, p. 58, n.º 618

Caen BM 703, Misal de Séez, siglo XV, III, p. 63, n.º 622

Caen, Coll. Mancel 237(131), Misal de Bayeux, siglo XV, III, p. 67, n.º 6223

Le Puy BM 4 (8072), Misal de Bayeux, siglo XV, III, p. 92, n.º 650

BNF n. a. lat. 2356, Misal de Clermont y de San Flour, siglo XV,

III, p. 128, n.º 685

Chartres BM 584 (253), Misal de Chartres, siglo XV, III, p. 163, n.º 731

BNF lat. 868, Misal de Angers, siglo XV, III, p. 169, n.º 736

BNF lat. 871, Misal de Bordeaux, siglo XV, III, p. 191, n.º 762

LEOTADIUS: INDENT, LA FECHA DE LA *GUÍA* PARA ÉL ES EL 15 DE OCTUBRE

23 de octubre (cf. Leonardo) 2 conmemoraciones

Moulins BM14, Sacramentario de Souvigny, último cuarto del siglo XII, I, p. 323, n.º 161

BNF lat. 874, Misal de Cluny, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 353, n.º 527

YRIEIX = Aredius abbas 4 conmemoraciones

25 DE AGOSTO

BNF lat. 821, Sacramentario de una abadía de Limousin, siglo XI, comprada en el año 1210 por Bernard Itier, bibliotecario de San Marcial, I, p. 157, n.º 65

BNF lat. 836, Misal de Limoges del año 1359, II, p. 312, n.º 486

BNF 874, Misal de Cluny, segunda mitad del siglo XIV, II, p. 353, n.º 527

BNF lat. 870, Misal de Limoges y de Tulle, siglo XV (Martin de Brive es en el 08 de Agosto, pero eso no pasa con Marcial, Valeria o Fronto), III, p. 82, n.º 636

LOS TRES SANTIAGOS DE LA CAPILLA MAYOR DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO: ICONOGRAFÍA, CULTO Y RITOS

Miguel Taín Guzmán

A mediados del siglo XVII el cabildo de la catedral de Santiago decide renovar todo el aparato mobiliario de la capilla mayor, el recinto que alberga la tumba del Apóstol, «Único y Celestial Patrón de las Españas» (fig. 1). A tal empresa se suma la monarquía española con el rey Felipe IV, profundo devoto del santo al que había sufragado la construcción del retablo mayor de la iglesia madrileña con dicha advocación en 1642¹. En realidad, el apoyo real se circunscribe en el espíritu de reparación del monarca a la causa jacobea tras la desaparición de la influencia del Conde-Duque de Olivares en la corte y su intento de proclamar a Santa Teresa copatrona de España². Así, en 1643 el monarca concede a la Fábrica de la catedral la financiación necesaria a través de una pensión anual de 2.000 ducados sobre las rentas del Arzobispado durante veinte años, otros 2.000 ducados durante el mismo periodo de tiempo sobre las vacantes de las Encomiendas de la Orden de Santiago y, además, 1.000 escudos de oro como ofrenda anual de los Reinos de Castilla el día del Apóstol³. Tal decisión coincide con la intención capitular de alentar el flujo de peregrinos por los caminos de Europa hacia Compostela⁴.

El nuevo canónigo fabriquero José de Vega y Verdugo va a reunir a un ingente colectivo de artistas procedentes de toda Galicia y otros lugares de la Península que, bajo la dirección de Francisco de Antas, Bernardo Cabrera y Domingo de Andrade, procederán a re-

1 Dicho retablo lo realiza Pedro de la Torre, de quien luego se tratará, «conforme a las trazas elegidas por Su Majestad».

2 Sobre el tema véase DÍAZ, J. M.², «Quevedo y el cabildo de la Catedral de Santiago», *Estudios sobre Quevedo*, Santiago, 1995, 106-107.

3 La cédula real figura publicada en LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, t. IX, 1907, 81-83.

4 Sobre las peregrinaciones en este periodo véase GONZÁLEZ LOPO, D. L., «Los avatares de la peregrinación jacobea en el Renacimiento y el Barroco», *Homenaje a José García Oro*, Santiago, 2002, 171-192.



FIGURA 1. Vista general del baldaquino y el camarín de la capilla mayor de la catedral de Santiago (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).

5 El primero en resaltar la triple representación de Santiago en dicho recinto es GUERRA CAMPOS, J., *Guía de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, 1972, 44 (edición revisada por J. PRECEDO LAFUENTE). Un precedente de ella lo encontramos en la misma catedral en el Pórtico de la Gloria, donde Santiago es representado tanto formando parte del colegio apostólico como en cátedra en el parteluz central.

6 Las tres fueron restauradas en 1998 (cfr. *Memooria final de la intervención integral de baldaquino y entorno del presbiterio de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, febrero de 1999; he consultado los ejemplares depositados en el Museo catedralicio y en el Instituto de Restauo de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia).

7 Sobre esta artista véase PÉREZ COSTANTI, P., *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII*, Santiago, 1930, 535-537; FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, V., «El escultor Pedro del Valle. Autor de los pasos procesionales de la cofradía de la Vera Cruz y de las imágenes del baldaquino y del tabernáculo de la catedral de Santiago de Compostela», *Bierzo*, Ponferrada, 2004, 11-24.

8 A.C.S. (Archivo de la Catedral de Santiago), IG leg. 713, Varia, doc. 19; el contrato figura publicado en CARRO GARCÍA «Del Románico al Barroco: Vega Verdugo y la capilla mayor de la Catedral de Santiago», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1962, 241-242, nota 94) y en ÁLVAREZ CERVELA (*Contratos de obra artística en la catedral de Santiago durante el siglo XVII*, original mss. del A.C.S., 1968, 74-76). Las tallas fueron pagadas a su autor dos años más tarde (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1669, fol. 223r.v.). En el Libro 2º de Fábrica consta el pago de la policromía y encarnaciones de las esculturas al pintor Pedro de Mas (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1671, fol. 246v. y data de 1672, fol. 252v.). En 1765 sospecho que el grupo fue «restaurado» de piezas deterioradas por el escultor Juan de Nogueira. Así se explicaría el cobro de «1.000 reales pagados a Juan de Nogueira, escultor, por las piezas que hizo para el camarín del Santo Apóstol, según recibo de 29 de maio de 1765» (A.C.S., IG leg. 537, Libro 5º de Fábrica, data de 1765, fol. 179r.; A.C.S., IG leg. 990-A, Fábrica, Comprobantes de Cuentas 1765-1768, recibo; cfr. QUIJADA MORANDEIRA, B. J., *Lus obras en la Catedral de Santiago desde 1751 a 1800. Aportación Documental*, A Coruña, 1997, 47).

9 Sobre este artista véase TOVAR MARTÍN, V., «El arquitecto-ensamblador Pedro de la Torre», *Archivo Español de Arte*, 1973, 261-297; de su título se trata en la pág. 265.

10 Sobre la iconografía de Santiago Peregrino véanse STEPPE, J. K., «L'Iconographie de Saint Jacques le Majeur (Santiago)», *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, Gante, 1985, 136-143; YZQUIERDO PERRÍN, R., «Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana», *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio*, Madrid-Santiago, 1996, 26-33; BANGO TORVISO, I. G., «Santiago Peregrino», *Santiago. La Esperanza*, Santiago, 1999, 89-97.

tirar el viejo mobiliario medieval y renacentista y a construir entre 1658 y 1677 el baldaquino, el camarín, la pérgola de columnas salomónicas y el forro de las paredes que hoy amueblan dicho espacio. En efecto, utilizando los nuevos parámetros escenográficos barrocos, se va a diseñar todo un aparato de ensalzamiento de las tres representaciones iconográficas del santo: Santiago en cátedra como Padre de la Fe, Santiago como Peregrino y Santiago como Caballero⁵. Si la primera imagen es la antigua medieval, lo único que se respeta y reaprovecha del aparato anterior a la reforma barroca, las otras dos son esculturas de nueva factura que se realizan ahora para su actual emplazamiento⁶.

I. LA IMAGEN DE SANTIAGO PEREGRINO

Aprovechando la estructura templaria del camarín, se asienta sobre él un grupo escultórico compuesto por una imagen del Apóstol y por cuatro reyes (figs. 2 y 3). Su factura corresponde a Pedro del Valle, escultor originario de Villafranca del Bierzo⁷, que firma el contrato para su talla el 8 de noviembre de 1667⁸. En él se compromete a seguir una traza, hoy perdida, de Pedro de la Torre, famoso entallador con taller abierto en la Corte, que se titulaba «Arquitecto de su Majestad» desde 1650⁹.

La imagen de Santiago Peregrino se dispone sobre una peana cubierta con un paño encarnado estofado y un almohadón borlado. Y se presenta calzado y con el atuendo tradicional de los peregrinos. Así, viste una túnica estofada sujeta al talle por un cinto rojo, una esclavina también estofada y su característico sombrero, y porta el bordón con la calabaza propia de su condición. Asimismo, sostiene con la mano izquierda un libro cuya policromía semeja una encuadernación de cuero roja con repujados de oro para recordar su labor como misionero y predicador de la fe. Para su factura el citado artista siguió el amplio repertorio que con idéntica iconografía existía desde la Edad Media en el propio recinto catedralicio, en el Camino de Santiago y en otros lugares de culto jacobeo¹⁰. No obstante, aquí Santiago figura rodeado de cuatro reyes señeros de la Monarquía española creando un nuevo tipo iconográfico de gran re-



FIGURA 2. Pedro del Valle: grupo de Santiago Peregrino y los cuatro Reyes.



FIGURA 3. Pedro del Valle: grupo de Santiago Peregrino y los cuatro Reyes. (Foto: Consellería de Cultura-CORESAL).

percusión dentro del propio recinto catedralicio, como luego veremos¹¹. Y es que si a un nivel inferior y dentro de dicho camarín la otra imagen del Apóstol recibe el homenaje de los peregrinos a través del rito del abrazo, arriba, a un nivel superior, es la realeza quien la venera permanentemente, arrodillada y sin corona. Paradójicamente, Del Valle no sigue al pie de la letra lo escriturado en el contrato donde se especifica que los reyes debían ser representados «con su sitial y almoadas y corona, según está en la traça de Pedro de la Torre»¹². Es probable que el escultor a la hora de ejecutar dichas esculturas optase por la simplificación, pues ni los sitiales, ni las almohadas, ni las coronas fueron finalmente realizados

Los cuatro elegidos para ser representados son monarcas que tuvieron un especial papel en la defensa del Apóstol: «vienhechores de esta Santa Iglesia» se les llama en la documentación¹³. Según el *Libro Segundo de Fábrica*, la elección se justificó por lo siguiente: la de Alfonso II por ser el primer rey que respaldó con su presencia el descubrimiento del sepulcro apostólico en la tercera década del siglo IX, por construir la primera iglesia de Santiago y establecer el *locus sanctus jacobí*¹⁴; la de Ramiro I porque instauró el Voto a Santiago, base de las riquezas del cabildo y su catedral¹⁵; la de Fernan-

11 Para una visión general de las vinculaciones de la monarquía al Apóstol en los siglos de la Edad Moderna véanse los textos del catálogo de la exposición *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago, 2004.

12 A.C.S., IG leg. 713, Varia, doc. 19.

13 A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1669, fol. 223r.

14 El documento sólo dice «que la hiço», en referencia a la construcción de la primera iglesia.

15 El documento dice «que conçedió el Votto a esta Santa Yglesia».

16 El documento dice «que ganó a Granada y le concedió los Votos que llaman Viejos de Granada».

17 El documento dice «...dió y concedió 1.000 escudos de oro en oro de juro y renta en cada un año para la Fábrica; y 40.000 ducados de vellón por una bes sobre las encomiendas de Santiago» (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1669, fol. 223r.; este documento figura publicado en PÉREZ COSTANTI, P., *Diccionario...*, op. cit., 536).

do V, más conocido como Fernando el Católico, por ser el conquistador, con su esposa Isabel, del reino nazarí de Granada y porque instauró el conocido como Voto de Granada¹⁶; y, por fin, la de Felipe IV porque financió la construcción de toda la escenografía de la capilla mayor donde se instalaron las tres imágenes jacobeanas que estamos analizando¹⁷.

Los cuatro reyes creo que se distribuyen por orden cronológico de atrás a delante y de izquierda a derecha: de ser así, detrás del Apóstol se encontrarían a la izquierda Alfonso II y a la derecha Ramiro I. Delante, en cambio, a la izquierda se situaría Fernando V y a la derecha Felipe IV. A los dos segundos se les distingue actualmente con claridad el rostro y el atuendo desde la nave central y el presbiterio, mientras que a los otros dos sólo se les ve desde los pasillos a los pies del camarín. También se puede apreciar el total de las figuras, pero de espaldas, desde la tribuna alta, en concreto desde la curva de la girola. Los cuatro visten según la moda del siglo XVII y cuidan la propiedad y la apostura: llevan armadura damasquinada de diferente factura, como defensores del dogma, y una capa de armiño. Igualmente todos enarbolan en una mano el bastón de mando que indica su rango, los de la izquierda en la mano izquierda y los de la derecha en la derecha por razones de simetría. El principal cambio es el tipo de cuellos y puños: Alfonso II y Ramiro I portan gorguera y puños escarolados, mientras que Fernando el Católico una corta valona. En cambio, Felipe IV presenta su sólita golilla blanca almidonada, prenda con la que aparece retratado en óleos y grabados como los de Velázquez y Pedro Campaña. Ello es debido a que una real pragmática suya había prohibido el uso en sus reinos de las gorgueras antes mencionadas a favor de las más austeras golillas.

Ya he indicado que el dibujo que siguió Pedro del Valle para la talla vino de Madrid. Dado que la obra contó con el patrocinio real, es probable que en dicho dibujo se recogieran los rostros caracterizados de al menos los dos monarcas más recientes. Para ello Pedro de la Torre contó con múltiples fuentes gráficas que pasamos a analizar a continuación, aunque primero se debe advertir que no está documentado ningún trabajo retratístico suyo previo. Otro dato que



FIGURA 4. Retrato de Fernando V (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).



FIGURA 5. Diego de Siloé: estatua orante de Fernando V en la Capilla Real de Granada (1528-1530).

hay que tener en cuenta es la improbable fidelidad de Del Valle a la hora de llevar a cabo los retratos usando únicamente un dibujo, aparte de que en dicho género tampoco tenía entonces ninguna experiencia¹⁸. En todo caso, de Alfonso II y Ramiro I no existe ningún retrato fidedigno que pudiera seguir el autor, presentando el primero una profusa barba y bigote y el otro una mosca y bigote que evitaron al artista detallar rasgos fisonómicos entonces imposibles de conocer. En el Archivo de la catedral aparece una efigie del primer rey en el Tumbo A, pero basta contrastarla con la obra barroca para poder asegurar que el escultor no la tuvo en cuenta. En cambio, para el rostro de Fernando el Católico (fig. 4) pudo contar con numerosos grabados, como los de Diego Gumiel, Marcos Orozco, Lucio Marineo, Pedro de Villafranca, etc., o muchos otros anónimos¹⁹, y con la estatua orante de la capilla real de Granada, obra de Diego de Siloé y fechable entre 1528 y 1530, con el que se asemeja en la redondez de la cabeza, en la melena y en la papada²⁰ (fig. 5). No obstante, Del Valle también pudo inspirarse en el busto del medallón de la portada del Hospital Real en la plaza del Obradoiro, fundado por los Reyes Católicos, aunque tal efigie sea muy parca en el reflejo fidedigno de los rasgos reales²¹. Un dato curioso es que este monarca, como también Ramiro I, presenta los característicos bigote y mosca de moda en el XVII. En conclusión, no es posible dar

18 La estatua orante del arzobispo Carrillo data de 1672 y su retrato es probable que esté tomado de un grabado del libro *Decisiones de la Sacra Rota*, publicado en 1665 (cfr. FOLGAR DE LA CALLE, M.ª del C., «La capilla del Cristo de Burgos de la catedral de Santiago», *Capilla del Cristo de Burgos de la Catedral de Santiago de Compostela*, Madrid, 1998, 34-35).

19 Sobre ellos véanse PÁEZ RÍOS, E., *Iconografía Hispana*, vol. II, Madrid, 1966, 246-251; MORENO GARBAYO, J., «Iconografía de los Reyes Católicos en la Biblioteca de Palacio», *Reales Sitios*, 1970, 41-44; GARCÍA VEGA, B., *El grabado del libro español. Siglos XV-XVI-XVII*, vol. I, Valladolid, 1984, 250-251; PÁEZ, E. y SANTIAGO, E., «Reinados de los Reyes Católicos, Juana de Castilla y Felipe de Habsburgo», *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1993, 25-40. Para el retrato de la portada de *Vita Cristo Cartuxano* (Alcalá, 1502-1503) véase RIVERA MANESCAU, S., «Unos nuevos retratos de los Reyes Católicos?», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1951, 615-622.

20 En el siglo XVII Pedro de Mena copia la imagen granadina en sus estatuas también orantes de Fernando el Católico de la capilla mayor de la catedral de Granada (1675) y de la capilla de la Virgen de los Reyes de la catedral de Málaga (1676-78).

21 Sobre este retrato véase ROSENDE VALDÉS, A. A., *El Grande y Real Hospital de Santiago de Compostela*, Santiago, 1999, 140-141. Varias pinturas y esculturas distribuidas entonces por palacios, catedrales e iglesias españolas y también europeas, de difícil acceso para nuestros artífices, completan el abanico de posibilidades; al respecto consúltense el texto y las fotografías de PARDO CANALÍS, E., *Iconografía de Fernando el Católico*, Zaragoza, 1963.



FIGURA 6. Retrato de Felipe IV (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).



FIGURA 7. Pedro de Villafranca: retrato de Felipe IV en la anteportada de la obra de Francisco de los Santos *Descripción breve del Monasterio de S. Lorenzo el Real del Escorial* (Madrid, 1657).

22 Sobre los retratos de dicho grabador y sus copias véanse PÁEZ RÍOS, E., *op. cit.*, vol. II, 165-182; GARCÍA VEGA, B., *op. cit.*, vol. I, 251-252; a modo de ejemplo véanse las fotografías de los publicados en el catálogo final de este libro con los números 754, 766, 769, 770, 771 y 781. Para otros grabadores de la efigie real tales como Roberto Cordier, Juan de Courbes, Juan de Noort, entre otros, véase el mismo estudio, vol. I, 252; a modo de ejemplo véanse las fotografías con los núms. 475, 500, 597, 628, 924 y 957. Sobre el mismo tema véanse los grabados publicados en VINATEA, P., «Reinado de Felipe IV», *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, *op. cit.*, 247 y ss.

23 Sobre los retratos del rey por el citado artista véase el catálogo de la última exposición monográfica de sus obras en el Museo del Prado dirigida por DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.; PÉREZ SÁNCHEZ, A. E. y GÁLLEGO, J., *Velázquez*, Madrid, 1990.

24 Al respecto véase TAÍN GUZMÁN, M., *As antigas Casa do Concello de Santiago de Compostela. A sede da praza de Cervantes (1689-1787)*, Santiago, 2003, 83.

a estos tres monarcas la categoría de retratos, tratándose solamente de esculturas heroicas de rostro con rasgos idealizados.

En cuanto a la imagen de Felipe IV (fig. 6), su rostro debiera de ser un retrato inspirado en uno de los muchos grabados de su efigie realizados por el grabador real Pedro de Villafranca (fig. 7), siguiendo el modo velazqueño, que figuran en libros de muy diversa índole²²: a título de ejemplo citemos *Regla y establecimientos de la orden y cavallería del glorioso apóstol Santiago* (1655), *Definiciones de la orden y cavallería de Calatrava* (1661), *Origen y principio de la orden y cavallería de Alcántara* (1663), *Discursos Theológicos y Polyticos* (1664), entre otros. Otra posibilidad es que hubiera sido tomado de alguno de los numerosos óleos con el retrato del rey, siendo los más conocidos los de Velázquez²³. Así, por ejemplo, el escultor pudo echar mano del cuadro del monarca que presidía el salón de plenos del ayuntamiento en su sede de la Plaza de Cervantes²⁴. Dado el apoyo del monarca a la reforma catedralicia cabría esperar mayor atención en la representación de su retrato. Sin embargo, si contrastamos la obra compostelana con la iconografía del rey

debemos esforzarnos para hallar algún *parecido* pues sorprendentemente ni siquiera se representa su característico bigote con las puntas hacia arriba que tanto le complacía. En suma y paradójicamente dadas las numerosas fuentes disponibles, tampoco esta figura recoge un retrato fidedigno del rey. Su presencia cabe explicarla dentro de las proclamas de devoción del monarca y enmarcarla dentro de los programas propagandísticos y conmemorativos de la Casa de Austria.

Tal disposición de cuatro reyes rindiendo pleitesía a un santo no tiene paralelos en España. Así, es probable que para la concepción del grupo compostelano Pedro de la Torre se basara en la tradición de las estatuas reales orantes, en concreto en los grupos de Felipe II y Carlos V con sus familiares en El Escorial²⁵. Eso sí, el ademán áulico de los monarcas es muy diferente en Compostela donde los reyes no están en actitud de oración hacia el altar como en el Escorial sino de homenaje, admiración y respeto alrededor de la imagen elevada del Apóstol, en gesto muy propio de la declamatoria barroca.

La creación del nuevo tipo iconográfico probablemente tiene relación con la instauración por Felipe IV de la ofrenda al Apóstol. En efecto, en 1643 el rey establece la donación anual de 1.000 escudos de oro el 25 de julio, día del Apóstol, al Tutor de las Españas, por los favores dados a él y a sus antecesores en el gobierno de sus reinos. Dicha ofrenda la entregaba en nombre del rey ausente el Capitán General del Reino de Galicia o, en su defecto, el Alcalde mayor de la Real Audiencia²⁶. En consecuencia, cuando se disponen las cuatro estatuas regias alrededor del Apóstol se escenifica para siempre el acto mismo de la ofrenda anual por la casa real, siempre presente representada por un delegado.

Esto explica que el grupo no sea imitado fuera del ámbito de la propia catedral, no olvidemos que templo de patronato regio, no habiéndose constatado su presencia en ningún otro lugar. En efecto, primero Fernando de Casas, luego Lucas Ferro Caaveiro y después Ventura Rodríguez y Luis Balladier van a concebir similares grupos

25 Al respecto consúltese BUSTAMANTE GARCÍA, A., «Las estatuas de bronce del Escorial. Datos para su historia (V)», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 1999, 138-141.

26 Asimismo, como refuerzo al culto apostólico, en 1655 Felipe IV instaura también la costumbre de que la casa real regale al Apóstol un presente valioso o, en su lugar, una importante cantidad de dinero, con motivo de los años santos, los cuales serían entregados en nombre del rey por un miembro de la familia o un delegado nombrado al efecto. Él mismo en dicho año regala un conjunto de colgaduras italianas para enriquecer las solemnidades del altar mayor (cfr. ZEPEDANO Y CARNERO, J. M.^a, *Historia y descripción arqueológica de la Basílica Compostelana*, Santiago, 1999 (facsimil de la ed. de 1870), 131-134 y 136-140; LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. IX, 1907, 101).



FIGURA 8. Fernando de Casas: grupo de Santiago Peregrino y dos reyes en la fachada del Obradoiro (1745).



FIGURA 9. Máximo Salazar: grupo de Santiago Peregrino y dos reyes en la fachada de la Azabachería (ca. 1766).

27 A.H.U.S., Sección Protocolos de Santiago, Andrés de Moreda, Mic. 393, 1745, fol. 152r. Sobre el grupo véase VIGO TRASANCOS, A., *La fachada del Obradoiro de la catedral de Santiago*, Madrid, 1996, 89 y ss.

28 La identificación de dichos reyes por MADDOZ (*Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España*, vol. XIII, Madrid, 1849, 817), VILLAAMIL Y CASTRO (*Descripción Histórico-Artístico-Arqueológica de la Catedral de Santiago*, Lugo, 1866, 38; *La Catedral de Santiago. Breve descripción histórica*, Madrid, 1909, 24), CARRO GARCÍA («Coronamiento de la fachada norte o de la Azabachería de la Catedral de Santiago. Planta de Lucas Ferro Caaveiro», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, 1943-1944, 196), OTERO TÚÑEZ («La Edad Contemporánea», *La catedral de Santiago de Compostela*, Barcelona, 1977, 383) y LÓPEZ VÁZQUEZ («La arquitectura neoclásica», *Galicia. Arte*, vol. XV, A Coruña, 1993, 37) con Alfonso III y Ordoño II no tiene ninguna base iconográfica ni documental y no resulta creíble. Sobre los monarcas del proyecto véase también la opinión de VIGO TRASANCOS, A., *La catedral de Santiago y la Ilustración*, Santiago, 1999, 74 y 90, nota 186.

29 Cfr. VIGO TRASANCOS, A., *La catedral de Santiago y la Ilustración*, op. cit., 63.

escultóricos para rematar la fachada del Obradoiro, para rematar la fachada de la Azabachería y para decorar la lámpara de la derecha del presbiterio. El grupo del primero para el Obradoiro, tallado en 1745, consta de un Santiago Peregrino y sólo dos reyes genuflexos, también sin corona, que visten ricos ropajes, capa y anacrónicos puños y gorgueras escarolados, que blanden la bengala y que repiten el ademán del grupo de la capilla mayor (fig. 8). El documento de su contrato advierte que debía de hacerse un Apóstol «en traje de peregrino» y dos reyes «armados y con púrpura, sentados de rodillas delante del santo Apóstol», todo ello «al modo que lo están en el tabernáculo de dicha Santa Yglesia»²⁷.

Asimismo, el grupo diseñado por Rodríguez para la Azabachería consta de un Santiago Peregrino sobre alto pedestal adorado por dos reyes, arrodillados y coronados, por primera vez sin bastones de mando. Son obra del escultor madrileño Máximo Salazar y datables hacia 1766²⁸ (fig. 9). Significativamente el de la izquierda porta el Toisón de Oro. Vigo Trasancos relaciona la presencia de ambos reyes con la entrada por la Azabachería de los delegados regios para efectuar la ofrenda el día del Apóstol²⁹. Para la misma fachada existe también un proyecto de remate, evi-



FIGURA 10. Lucas Ferro Caaveiro: grupo de Santiago como Sacerdote y cuatro reyes del proyecto de remate de la fachada de la Azabachería (1762).

dentamente no ejecutado, firmado por Lucas Ferro Caaveiro en 1762. En él cuatro reyes coronados, aunque aquí de pie, visten similar atuendo regio, compuesto por jubón, calzón amplio, capa larga agitada por el viento y anacrónicas gorgueras en el cuello. Curiosamente están representados como generales del ejército portando en una mano la característica bengala, una espada al cinto y la gran banda cruzando el pecho y anudada al talle. El primero de la derecha porta además el toisón de oro. Los cuatro se disponen por pares y con diferentes ademanes, flanqueando la figura del apóstol, que presenta la novedad iconográfica de vestir como un sacerdote³⁰ (fig. 10).

Por fin, el maestrescuela Diego Juan de Ulloa encargó al platero Luigi Valadier en Roma en 1764 la realización de una lámpara de plata con el grupo de Santiago Peregrino con manto, esclavina, bordón, libro y nimbo, rodeado por cuatro reyes de la monarquía española, significativamente arrodillados, portando la bengala y en actitud y ademanes similares a los del grupo del camarín catedralicio, los cuales parece copiar³¹ (fig. 11). Lamentablemente ni en ésta ni en ninguna de las tres intervenciones anteriores expuestas es posible identificar el nombre de los monarcas.



FIGURA 11. Luigi Valadier: lámpara con Santiago Peregrino y cuatro reyes (1764) (foto: Xenaro Martínez Castro).

30 La identificación de dichos reyes por CARRO GARCÍA («Coronamiento de la fachada norte o de la Azabachería de la Catedral de Santiago...», art. cit., 190) con Alfonso II, Ordoño V, Fernando VI y Carlos III no tiene ninguna base iconográfica ni documental y no resulta creíble. Sobre los monarcas del proyecto véase también VIGO TRASCANCOS, A., *La catedral de Santiago y la Ilustración*, op. cit., 63-64.

31 De su existencia dieron cuenta por primera vez FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J. M.^o y FREIRE BARRERO, F., *Santiago, Jerusalén y Roma*, Santiago, 1880, 48. Sobre la historia de la lámpara véase LÓPEZ FERREIRO, A., op. cit., t. X, 1908, 214.

32 Para una visión general sobre este artista véanse PÉREZ COSTANTI, P., *Diccionario...*, op. cit., 454; CHAMOSO LAMAS, M., «El escultor Mateo de Prado», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1956, 423-448; BOUZA BREY, F., «Noticias biográficas del escultor Mateo de Prado», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1956, 449-453; GONZÁLEZ PAZ, J., «Nuevas esculturas de Mateo de Prado», *Abrente*, 1973, 35-36; HERVELLA VÁZQUEZ, J., «Mateo de Prado y su escuela en Ourense. Obras documentadas», *Porta da Aira*, 1988, 51-70; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., «Una Inmaculada del escultor Mateo de Prado en Fradelo (Viana do Bolo)», *Porta da Aira*, 1991, 325-328; FERNÁNDEZ GASALLA, L., «Retablos y retablistas en la ciudad de la Coruña entre 1641 y 1715», *Abrente*, 1995-1996, 123-163; HERVELLA VÁZQUEZ, J., «Moure y Mateo de Prado en Osera», *Actas do III coloquio Galaico-Minhoto*, Viana do Castelo, 27-29 de setembro de 1985, Viana do Castelo, 1994, vol. III, 723-735.

33 Por las tallas cobra 6.000 reales (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1677, fol. 344r.; A.C.S., IG leg. 958-A, Fábrica. Comprobantes de cuentas, recibos por las tallas del 12 de enero, 24 de mayo, 27 de junio, 14 de julio y 18 de agosto de 1677). Sin embargo, el escultor consideró mal pagado su trabajo, pues en un memorial reclama 6.500 reales por el Santiago ecuestre y 1.200 por cada uno de los «amoros» (A.C.S., IG leg. 958-A, Fábrica. Comprobantes de cuentas, Memorial de Mateo de Prado). Al respecto véase también la reclamación de más dinero presentada por su viuda al cabildo el 7 de septiembre del mismo año en A.C.S., IG leg. 628, Libro de Actas Capitulares, 1677, fol. 398r.v.

34 Cfr. *Memoria final...*, op. cit., 141-142.

35 Sobre la iconografía de Santiago Caballero véanse SICART GIMÉNEZ, A., «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum*, 1982, 11-32; STEPPE, J. K., op. cit., 143-145; PLÓTZ, R., «El Apóstol Santiago y la Reconquista. Antecedentes iconográficos», *Santiago y América*, Santiago, 1993, 266-275; YZQUIERDO PERRÍN, R., *Historiografía e iconografía de Santiago...*, art. cit., 18-23; SUREDA, J., «Santiago Caballero», *Santiago. La Esperanza*, op. cit., 99-104; PORTELA SANDOVAL, F. J., «Santiago, miles Christi y caballero de las Españas», *Santiago y la Monarquía de España*, op. cit., 71-85.

36 Sobre el tema véase REY CASTELAO, O., *La Historiografía del Voto de Santiago*, Santiago, 1985.

37 Cfr. CASTELLÁ FERRER, M., *Historia del Apóstol de Jesus Christo Sanctiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, Alonso Martín de Balboa, 1610, fols. 262r. y ss. (ed. facsímil en Santiago, 2004).

38 *Ibidem*, fol. 264r.v.

39 *Ibidem*, fols. 265r.-266r.

40 Por lógica la autoría del color debe de corresponder al pintor catedralicio Pedro de Más (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1677, fol. 341v.). Ésta fue renovada en 1764 por el pintor compostelano Gabriel Fernández (A.H.U.S., Sección Protocolos de Santiago, Domingo Antonio Sánchez, Mic. 422, 1764. fols. 58r.-59v.).

II. LA IMAGEN DE SANTIAGO CABALLERO

Saliendo del interior de la pirámide del baldaquino, surge la imagen de Santiago caballero, cabalgando al galope sobre un caballo blanco, y arremetiendo contra cuatro soldados turcos (fig. 12). La factura de todo el grupo escultórico corresponde a Mateo de Prado³² y data de 1677, año de finalización de los trabajos en el recinto catedralicio³³. En el transcurso de la restauración del mueble de 1998, en las tablas que hoy se encuentran en el interior del baldaquino, ha aparecido un bocetillo de un jinete que me pregunto si no tendrá alguna vinculación con la decisión de instalar la imagen del Zebedeo en estudio³⁴ (fig. 13). En todo caso, como en el ejemplo ya visto del Santiago Peregrino, para la realización de la talla, el artista tuvo como referentes otros grupos anteriores con el mismo tema de la Aparición del Apóstol en la legendaria Batalla de Clavijo³⁵. Sobre ella existía entonces una abundante literatura³⁶, siendo el ejemplo más representativo la obra de Castellá Ferrer *Historia del Apóstol de Jesus Christo Sanctiago Zebedeo Patrón y Capitán General de las Españas* (Madrid, 1610), donde escribe que el santo apareció en el campo de batalla «armado de resplandecientes y blancas armas en un grande y hermoso cavallo blanco. En la mano derecha traya una espada desnuda, y en la yzquierda un estandarte blanco... Apareció armado con todas las piezas que acostumbra un cavallero»³⁷. Y sigue diciendo que la espada «es la más ilustre, más celebrada y más estimada de todas, y de que más se precian los valerosos» y que «en traer la espada en la mano da a entender viene a sangre y fuego contra el enemigo»³⁸. En cuanto al hecho de guerrear sobre un caballo blanco —«color de triumpho y victoria» según Castellá Ferrer—, lo justifica por ser costumbre de los reyes representarse de esta guisa para «investir a sus enemigos, nadar derramando la sangre dellos, traer la espada tinta en ella, desbaratarlos, y vencer valerosamente la batalla... y que suele mostrarse en semejante trage en las ocasiones de vencimiento» de enemigos³⁹. Basta comparar la imagen y su policromía para convencernos que Mateo de Prado hubo de tener en cuenta lo escrito por este autor⁴⁰.

El apóstol viste armadura seicentista, capa estofada y espuelas. En realidad, dicha armadura es la de los caballeros de la orden militar



FIGURA 13. Boceto de jinete dibujado en las tablas interiores del baldaquino (foto: Conselleria de Cultura-CORESAL).

de Santiago, como delata la presencia de la cruz del Apóstol en el pecho. Su iconografía militar se contamina con la presencia de un sombrero de peregrino adornado en el ala con una concha y dos bordones como distintivos, un hecho habitual en la imaginería jacobea de la época. Su montura presenta silla de montar, bridas para su control y un bocado de cuero policromado. Blande una espada de filo flamígero en la mano derecha y, en origen y siguiendo el tipo iconográfico, portaba su estandarte en la izquierda. A tal afirmación me lleva tanto el estudio de la disposición de los dedos de la referida mano, así como el estudio de borrosas fotografías antiguas en blanco y negro donde todavía es posible contemplar el susodicho objeto (fig. 14). En ellas se observa una larga asta de la que pende el estandarte que parece de factura textil. Guillermo Manier en 1736 dice que se trata de un estandarte blanco⁴¹. Ello coincide con lo escrito por Castellá Ferrer de que en Clavijo el Apóstol portaba en la mano izquierda «un estandarte blanco»⁴².

El santo ataca a cuatro guerreros que huyen despavoridos, los cuales visten a la manera clásica, con coraza, faldón y botas militares. Solamente el rostro aguileño y la nariz afilada, el mostacho, el turbante, el escudo con la media luna que porta uno de ellos y sus ar-



FIGURA 12. Mateo de Prado: grupo de Santiago Caballero y los cuatro turcos (1677).

41 Cfr. HOUËT, B. D., *Pèlerinage d'un paysan picard a Saint Jacques de Compostelle au commencement du XVIII siècle*, Montdidier, 1980, 79.

42 Cfr. CASTELLÁ FERRER, M., *op. cit.*, fol. 262r. Sobre la representación de la cruz de Santiago en el estandarte véase el mismo autor, fols. 262v.-264r.

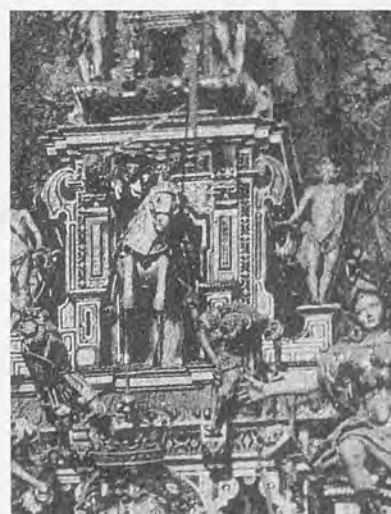


FIGURA 14. Detalle del Santiago ecuestre con el desaparecido estandarte (foto de Hauser y Menet, n.º 2.058, anterior al año de 1905). Colección Fuco Sanjiao.



FIGURA 15. Turco coronado (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).

43 Del eco de dicho enfrentamiento es ejemplo su representación en el ático del Retablo del Rosario en la iglesia de Santo Domingo de Tui.

44 Para tal identificación resulta ilustrativa la lectura de la obra de CASTELLÁ FERRER, M., *op. cit.*, fols. 261v.-266r.

mas, un alfanje, nos indican que no se trata de moros sino de otomanos. Tal hecho se explica por la desaparición de los reinos musulmanes de la Península dos siglos antes, la expulsión de los moriscos —con el consiguiente olvido de su indumentaria— y el nuevo enfrentamiento con el imperio turco en el Mediterráneo en los siglos XVI y XVII. Su aspecto físico y útiles de guerra eran de sobra conocidos en todo el territorio peninsular en tiempos de Mateo de Prado, sobre todo tras la cruenta batalla de Lepanto⁴³.

Los dos turcos más próximos a Santiago presentan un tamaño mucho mayor que los otros y ello probablemente se debe a un intento de corregir la perspectiva al ser observado el grupo preferentemente desde abajo hacia arriba, ya sea desde el presbiterio o desde la nave. Igualmente, de los cuatro uno recibe un tratamiento de mayor relevancia. Me refiero al que porta el escudo con la media luna y se encuentra más próximo al Apóstol (fig. 15). Se le representa coronado y cabe identificarlo con Abderramán II, el emir de Córdoba vencido por los escuadrones de Ramiro I encabezados por el Apóstol en la referida mítica batalla de Clavijo⁴⁴.



FIGURA 16. La imagen de Santiago en el camarín (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).

El mensaje que se quiere transmitir con la instalación final del grupo escultórico es la exaltación de la especial protección del Apóstol a los ejércitos españoles en perpetua lucha contra el infiel, primero durante la reconquista del territorio peninsular, contra los reinos árabes del sur de España, y luego durante la expansión castellano-aragonesa por el mediterráneo, contra los turcos. Así se entiende que rodeando la pirámide del baldaquino se dispusieran ángeles blandiendo estandartes de victorias militares, estos últimos hoy sin localizar⁴⁵.

III. LA IMAGEN DEL CAMARÍN

Como ya he dicho, la imagen gótica y pétrea que alberga el camarín es lo único que se respeta de la antigua disposición de la capilla mayor (fig. 16). Ésta lleva probablemente presidiendo la basílica jacobea desde su consagración en 1211⁴⁶, es anónima y sigue la figura del santo del parteluz del Pórtico de la Gloria y su iconografía de apóstol en cátedra como Padre de la Fe, como San Pedro en Roma⁴⁷. Constituye el elemento central de la peregrinación y, en palabras de David Friedberg, el objeto que despierta esperanza y que alienta el viaje en la

45 Sobre dichos estandartes véase ZEPEDANO Y CARNERO, J. M.^a, *op. cit.*, 92.

46 Cfr. LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. V, 1902, 58.

47 Sobre tal iconografía véanse STEPPE, J. K., *op. cit.*, 135-136; YZQUIERDO PERRÍN, R., *Historiografía e Iconografía de Santiago...*, art. cit., 33-36.



FIGURA 17. Miniatura del Tumbo B (ss. XIV-XV).



FIGURA 18. Santiago coronado (s. XV?); Museo de la catedral de Santiago.

48 Cfr. FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, 1992, 127 y ss.

49 Cfr. CARRO GARCÍA, J., «La imagen sedente del Apóstol en la Catedral de Santiago», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. XV, 1950, 43-44.

50 Según SERAFÍN MORALEJO («Estatua sedente de Santiago coronado», *Santiago. Camino de Europa. Culto e Cultura na Peregrinación a Compostela*, Santiago, 1993, 343) cabe fecharla a mediados del siglo XIII y según HUMBERT JACOMET («Santiago sedente e coroado», *Luces de Peregrinación*, Madrid-Santiago, 2004, 438-441) del siglo XV.

51 Debo la noticia de la existencia de dicha pintura y del interés de su representación a Juan Monterroso, a quien deseo dejar constancia por escrito de mi agradecimiento por la información. Sobre ella véase su tesis doctoral titulada *La pintura barroca en Galicia* (Santiago, 1996, 566-573).

52 Cfr. LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. VIII, 1906, 193-194; CARRO GARCÍA, J., «La imagen sedente del Apóstol...», art. cit., 44-47.

búsqueda de un beneficio espiritual⁴⁸. Tal sentimiento se manifiesta en el abrazo a la imagen por los peregrinos, rito jacobeo que se mantiene todavía hoy en día. En ella se representa al apóstol sedente en cátedra, vestido con manto y túnica que le llega hasta los pies, los cuales se disponen desnudos y sin calzar. Porta en la mano derecha una filacteria, rehecha en tiempos modernos, y blande en la izquierda, también modificada, un bordón de peregrino añadido en el siglo XVIII. En origen, según explica probablemente con acierto Carro García, en la tarjeta se leía «IACOBVS», mientras que en la mano izquierda portaba un báculo en Tau, pues así se representa la imagen en una miniatura del Tumbo B⁴⁹ (fig. 17), en una «copia» de la imagen del Museo catedralicio⁵⁰ (fig. 18) y en una pintura de la estatua sita en el retablo de Nuestra Señora de la Misericordia, fechable en el siglo XVII y localizada en la iglesia de Santa María de Pontevedra⁵¹ (fig. 19). Posteriormente, y según los relatos de los peregrinos y documentos de los siglos XV, XVI y comienzos del XVII, la estatua es enriquecida con una corona y un collar de plata dorada, probablemente fruto ambos de donaciones⁵²: la primera aparece representada tanto en la citada estatua (fig. 18) como en la pintura pontevedresa (fig. 19). Asimismo parece que también cambian los atributos de sus manos

pues Ambrosio de Morales en 1578 la describe como dispuesta «echando con la una mano la bendición y teniendo en la otra un libro»⁵³, y en cambio Confalonieri en 1594 afirma que se presenta «con la cruz del hábito de Santiago en el pecho y un bordón en la mano»⁵⁴.

A lo largo de la Edad Moderna va a haber varios intentos arzobispa-les y de algunos canónigos por sustituir dicha imagen medieval por otra más moderna y de mayor calidad estética. El primer intento documentado corresponde al prelado Maximiliano de Austria, quien en su testamento de 1614 declara que se entreguen al cabildo catedralicio 1.000 ducados «...para que dellos se haga una figura del glorioso Apóstol y Patrón Nuestro Sanctiago. La qual se haga en Flandes, o donde mejor pareçiere, de bronce dorado para poner en el altar mayor en lugar de la figura de piedra que oy está en el dicho altar mayor. Y queremos que si el señor arzobispo, nuestro sucesor, o los señores deán y cabildo, nuestros hermanos, no quisieren que se quite la dicha imagen de piedra, que en tal caso no se dé [el dinero] a la dicha Nuestra Sancta Iglesia...»⁵⁵. Parece evidente que cuando plantea el cambio en Compostela, el prelado tiene en mente la imagen medieval en bronce del Apóstol San Pedro en el Vaticano, que recibe el homenaje de los romeros que van a Roma⁵⁶. En todo caso, su propuesta nunca fue aceptada por el cuerpo capitular.

El segundo intento corresponde al canónigo José de Vega y Verdugo, pues en su *Memoria sobre Obras en la Catedral de Santiago*, escrita entre 1656 y 1657, propone sustituir la antigua imagen por una nueva y trasladar la primera a la llamada *Sacristía Vieja*, mirando hacia la girola y la Capilla del Salvador. Ello permitiría que la estatua apenas se moviera de su lugar original y que los peregrinos pudieran continuar con el rito del abrazo, pero sin molestar los oficios celebrados en el altar mayor con su ruido y «mal olor». De ella critica tanto su iconografía, diciendo «que la primera vez que le bi fue menester, para conoçer que era Santiago, verle en su yglesia y altar, porque si le encontrara en otra adboación de otra yglesia, creyera era otro santo. Y en el modo de estar pareçe más a San Pedro», como su factura «que no tiene en su dibuxo ninguna perfección, antes está estropeado, sin tener ningún miembro y proporción natural».

53 Cfr. MORALES, A. de, *Viaje de... por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León y Galicia y principado de Asturias para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales y libros manuscritos de las cathedrales*, Madrid, 1765 (1ª ed. de 1578), 120.

54 Cfr. CONFALONIERI, G. B., «Viaje de Lisboa a Santiago, 1594», ed. bilingüe a cargo de J. GUERRA CAMPOS en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIX, 1964, 219.

55 A.C.S., IG leg. 174 bis, Testamentaria de D. Maximiliano de Austria (1614-1620), sin foliar; una transcripción del documento aparece publicado en LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. IX, 1907, Apéndice Documental, doc. VII, pág. 39.

56 Imagen clásica transformada en época medieval en la apostólica actual, se sienta en su cátedra y viste a la manera romana, con una túnica, una pesada capa y sandalias romanas. En la mano izquierda sostiene las llaves simbólicas y con la derecha bendice. Desde el año 1605 está instalada en la primera pilastra a la derecha de la cúpula de San Pedro (cfr. SALMI, M., «Il problema della statua bronzea di S. Pietro nella Basilica Vaticana», *Commentari*, enero-marzo 1960, 22-29; ROMANINI, A. M., «Nuovi dati sulla statua bronzea di San Pietro in Vaticano», *Arte Medievale*, 1990, 1-50).



FIGURA 19. Pintura de Santiago coronado antes de la reforma de Vega y Verdugo; tondo del retablo de Nuestra Señora de la Misericordia, en la iglesia de Santa María de Pontevedra (foto: Yolanda Gómez Mirón).

57 Cfr. VEGA Y VERDUGO, J. de, *Memoria sobre Obras en la Catedral de Santiago*, mss. de 1656 y 1657, fols. 32v.-34r. Tal texto se halla publicado íntegro en SÁNCHEZ CANTÓN (*Opusculos gallegos sobre Bellas Artes de los siglos XVII y XVIII*, Compostela, 1956) y en CASTILLO, M. A. (ed.), *Las catedrales españolas en la Edad Moderna*, Madrid, 2001, 207-232. Asimismo, algunos extractos figuran en LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. IX, 1907, Apéndices, doc. XXII, 110-119.

58 Como explica ROSENDE VALDÉS («A mayor gloria del Señor Santiago: el baldaquino de la catedral compostelana», *Semata*, Las religiones en la historia de Galicia, 1996, 488), antes de la reforma la imagen se disponía hacia el altar mayor, contra un paredón, que también servía de apoyo al antiguo baldaquino. Dicho muro sólo llegaba hasta la altura de los hombros para permitir el hábito del abrazo.

La nueva imagen sugiere que se haga bien de piedra, bien de bronce o bien de plata. El primer material no lo ve viable por la inexistencia en Galicia de grandes artistas especializados en este trabajo. Así, se decanta por los metales, sugiriendo que se encargue a algún taller de Florencia, el cual debería remitir al cabildo el dibujo de la nueva estatua, con sus medidas y precios si se hiciera en plata o en bronce, para poder tomar una decisión. De todas maneras, tampoco descarta la posibilidad de que sean artistas locales quienes finalmente la realicen. En efecto, propone que se encargue a un pintor que la dibuje, a un escultor que la talle en madera y a un platero que la cubra. Y termina afirmando «que habiendo aquí tan famosos escultores, esta ejecución será, a mi ber, poco difficultossa».

En cuanto a la iconografía que quiere para la nueva estatua, rechaza que sea la medieval en cátedra pues «con tunicela o tiara ningunas naciones le han visto». En consecuencia, defiende que debía de estar de pie y «que le benía bien el estar de peregrino bestido, la una mano lebantada sobre el botón del bordón y la otra señalando abaxo, a la urna passada el Hic Iacet, teniendo dos u tres géneros de esclabinas que, sobre la del metal, se muden según la grandeza de su fiesta». Por último, plantea exponerla detrás de unas rejas protectoras «para que, con singularidad, se muestre a personas de lustre y estimación»⁵⁷.

Ninguna de las proposiciones de Vega y Verdugo fueron aceptadas tal cual él las planteó y es que la fuerza de la tradición hubo de pesar más. Se instaló, eso sí, una imagen de Santiago Peregrino pero encima del camarín finalmente construido. Así, desde el interior de dicho mueble, abierto hacia el altar mayor, la antigua imagen del Apóstol sigue presidiendo la catedral, manteniéndose el rito del abrazo a la imagen por la espalda⁵⁸.

Y dado que ningún intento por sustituir la estatua por una más moderna tiene éxito se va a proceder a enriquecerla en cuatro ocasiones. El primero en hacerlo es el cabildo de la mano de Vega y Verdugo. Así, el 4 de marzo de 1671 se entrega la primera esclavina con que va a ser vestida la imagen, realizada toda ella en plata en

Madrid por el platero Bernardo Carrión. Ésta pesaba 24 marcos y 3 onzas, y se adornaba con detalles de bronce probablemente dorado y seis conchas de latón⁵⁹. Además, el platero catedralicio Antonio de Castrigo le añadió un nuevo cuello, con un lazo, y unos botones del mismo material⁶⁰. Tal intervención supone la supresión definitiva del antiguo collar de la imagen admirado por los peregrinos, como se recoge en la crónica de los hermanos Boán, que trascribimos más adelante⁶¹.

Semanas después, en septiembre, el cabildo encarga al dicho canónigo fabriquero y al canónigo tesorero que adornen «la caveza y cuello del Santo Apóstol» con piedras preciosas del Tesoro catedralicio⁶². Fruto de tales gestiones es el encargo de un nimbo engalanado de gemas en diciembre de 1675⁶³. Como en el caso anterior, su instalación hubo de suponer la desaparición de la antigua corona de la imagen y con ella del rito de la *coronatio* por los peregrinos, al que también se alude en la crónica de los Boán⁶⁴ (véase dicha corona en la estatua del Museo catedralicio de la fig. 18 y en la pintura de Pontevedra de la fig. 19). Por fin, entre 1676 y 1677 se instala un bordón de plata, transformando definitivamente la iconografía de la vieja imagen de Santo Apóstol en cátedra y Predicador a Santo Peregrino⁶⁵.

Al mismo tiempo, los canónigos aprovechan la oportunidad para llevar a cabo una reforma sustanciosa de la imagen medieval. Lo primero es la talla en una especie de estuco del rico ornato dorado que recorre el manto, la túnica y sus ribetes en el frente de la estatua: dicha decoración se compone de hojas y flores en torno a una gran cruz de Santiago dispuesta en el torso. El hecho de que dichos relieves no aparezcan en la zona de la esclavina indica la previsión de su existencia⁶⁶ (fig. 20). Asimismo, el que no se disponga tal ornato en el frente trasero, conservándose allí excepcionalmente la talla de la túnica medieval⁶⁷, indica la falta de interés por una zona de la imagen oculta a la vista de los fieles y peregrinos por una cátedra moderna, anterior a la actual de Monroy, a imitación de la citada estatua de San Pedro en Roma: en este sentido es ilustrativo que la imagen de la pintura de Santa María la

59 A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de plata de 1671, fol. 236v., y data de vellón de 1671, fol. 245v., data de 1672, fol. 252r.

60 A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de plata de 1671, fol. 237v., y data de plata de 1672, fol. 259v.

61 Tal hecho se deduce de la lectura del siguiente documento: «Más se le hace cargo de cinco marcos y dos onzas que hacen trecientos y quarenta y un reales de plata, los mismos que pessó la plata que se sacó del collar antiguo que tenía el Santo Apóstol antes que se le pusiese la selavina de plata que oy tiene» (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, Cargo de plata de 1672 a 1674, fol. 259r.).

62 A.C.S., IG leg. 627, Libro 35 de Actas Capitulares, 1671, fol. 43r.

63 A.C.S., IG leg. 628, Libro 36 de Actas Capitulares, 1675, fol. 63r.

64 Sobre dicha costumbre véase LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. V, 1902, 94-95.

65 A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, fol. 321v. En 1677 el cerrajero Bernardo González realiza un tornillo «con su porqueta» para sujetar dicha pieza jacobea (A.C.S., IG leg. 958-A, Fábrica. Comprobantes de Cuentas, Cuenta de los trabajos del cerrajero Bernardo González del año 1677).

66 Véase otra foto en color de la imagen sin la esclavina con la túnica original medieval en la zona del busto y restos de policromía en YZQUIERDO PERRÍN, R., «El Gótico. Arquitectura y Escultura», *La Catedral de Santiago de Compostela*, A Coruña, 1993, pág. 251, foto 345.

67 Véase una foto en color de la parte trasera de la imagen con la túnica original y sus pliegues con restos de policromía en YZQUIERDO PERRÍN, R., «El Gótico. Arquitectura y Escultura», *op. cit.*, pág. 250, foto 344.



FIGURA 20. La imagen de Santiago en el camarín sin la esclavina (foto: Consellería de Cultura-CORESAL).

68 Ni la esclavina, ni el nimbo, ni el bordón se conservan.

69 A.C.S., IG leg. 535, Libro 3º de Fábrica, data de 1693, fol. 88v. Tampoco ha llegado la pieza hasta nuestros días.

70 El documento dice lo siguiente: «en 9 de julio entregó seis conchas de latón para la esclavina del Santo Apóstol, a quatro reales cada una hacen veinte y quatro reales» (A.C.S., IG leg. 964-B, Fábrica. Comprobantes de Cuentas, *Recibo de Domingo Antonio Núñez, latonero, de obra que hizo para servicio de la Fábrica de esta Santa Yglesia, diciembre 28 de 1700*).

71 A.H.U.S., Sección Protocolos de Santiago, Domingo Antonio de Caamaño, Mic. 345, 1701, fol. 64r.

72 A.H.U.S., Sección Protocolos de Santiago, D. Antonio de Caamaño, leg. 3.037, 1701, fols. 66r-68v; una transcripción del contrato figura publicado en TAÍN GUZMÁN, M., «Monroy y la orfebrería del altar del Apóstol: el sentido de la magnificencia», *Platería y azabache en Santiago de Compostela. Objetos litúrgicos y devocionales para el rito sacro y la peregrinación (ss. IX-XX)*, Santiago, 1998, 293-294.

73 A.H.U.S., Sección Protocolos de Santiago, D. Antonio de Caamaño, leg. 3.037, 1704, fols. 6r-9v; una transcripción del contrato figura publicado en TAÍN GUZMÁN, M., «Monroy y la orfebrería del altar del Apóstol...», *op. cit.*, 301-302.

74 A su magnificencia también se deben el frontal (1694), las gradas (1697), el copón (1698), la custodia (1700) y el viril (1701) del altar mayor. A éstas y a aquéllas intervenciones ya dediqué un estudio en su día en TAÍN GUZMÁN, M., «Monroy y la orfebrería del altar del Apóstol...», *op. cit.*, 253-302. Sobre el tema véanse también LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. IX, 1907, 224-225 y 230-232, y t. X, 1908, 266-267; RÍOS MIRAMONTES, M.ª T., *Aportaciones al Barroco Gallego. Un gran mecenazgo*, Santiago, 1986, 115-148; el mismo trabajo figura publicado en *Algunas transformaciones en la Catedral de Santiago en el siglo XVII y principios del XVIII*, Santiago, 1986, 45-53 y en «La Capilla Mayor de la Catedral Compostelana. El altar y el camarín», *Compostellanum*, 1982, 130-134.

75 A.C.S., IG leg. 535, Libro 3º de Fábrica, data de 1704, fol. 279v. Tenemos noticias de repintes anteriores: la imagen se doró con pan de oro en 1651 (A.C.S., IG leg. 533, Libro 1º de Fábrica, data de 1651, fol. 205v.) y en 1664 (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de plata de 1664, fol. 121r.), y fue polieromada de nuevo por Pedro de Mas en 1656 «para el día de su fiesta» (A.C.S., IG leg. 534, Libro 2º de Fábrica, data de 1656, fol. 31v.). En el informe final de su última restauración a finales de los 90 por la empresa CORESAL se habla de hasta siete películas de color superpuestas (cfr. «Estado de conservación e intervención», *Catedral de Santiago de Compostela*, Fundación Caja Madrid/Xunta de Galicia, s. l., 1999, 47).

Grande aparezca representada sentada en una (fig. 19). Por último, el epígrafe de la mano derecha fue sustituido por el siguiente «HIC EST CORPVS DIVI IACOBI APOSTOLI ET ISPA-NIARVM PATRONI» y la mano izquierda fue sustituida por la actual para asir el nuevo bordón. Lamentablemente no contamos con ninguna ilustración de la época que nos muestre la prestancia final de la estatua⁶⁸.

El segundo en enriquecerla es de nuevo el cabildo, que en 1693 paga al platero José Clemente la fundición de una segunda esclavina de plata para la estatua, de la que carecemos de más datos⁶⁹. A su ornato debieron de estar destinadas las seis conchas de latón realizadas por Domingo Antonio Núñez en julio de 1700⁷⁰.

El tercero en adornarla, hasta dar a la imagen su aspecto actual, es el arzobispo Antonio Monroy, quien en 1701 declara que «...desde que nos allamos ocupando la silla arçovispal emos thenido siempre yntención y boluntad de que la capilla y altar mayor de dicha nuestra Santa y Aposttólica Yglesia hestubiesse con la deçencia y autoridad que se requiere como cassa santta donde en los años de jubileo concurren de todo el mundo los fieles cristianos, para mayor honra y gloria de nuestro Santo Apóstol y Patrón Señor Santiago, luz y espexo de las Hespañas»⁷¹. En consecuencia, ese mismo año encarga al platero salmantino Juan de Figueroa la fundición de la decoración actual: el arco y la gloria que enmarca el hueco donde se expone al santo y la cátedra donde se sienta, ambas intervenciones en plata⁷². Y en 1704, al mismo artista, la esclavina, el bordón y la calabaza, también argénteas, que vistieron la estatua de peregrino definitivamente⁷³ (fig. 16). Por último, el prelado también donó un pectoral de oro y plata «con la venera del Santo Apóstol» para los días de fiesta⁷⁴. Todos estos ricos accesorios hubieron de estar colocados en la estatua en dicho año, pues en su curso se pagan 433 reales al pintor Juan Carballo por el dorado de la túnica y las encarnaciones del rostro y las manos⁷⁵.

El remate del bordón, la calabaza y el pectoral contaban con pedrería, lo que explica que se perdieran con el tiempo, los dos últimos du-

rante la invasión francesa⁷⁶. Afortunadamente todas las piezas fueron tasadas en Madrid en 1704 por Pablo Santos de Ocampo, quien escribió una detallada descripción de cada una⁷⁷: describe el bordón como compuesto «...de zinco piezas o bollas y medias cañas, que todo forma un remate de platta dorada. Y sobrepuesto en él, en los frissos, bollas y medias cañas, sobrepuesto rossas, engastes, quatro fruteros y quatro tarjettas de oxas caladas con coronas. Y, en los medios, dos espadas de Santiago y dos eses y clabos, son de porcelana. Y toda la engastería es de oro y está guarnecido con trescientos y quarentta y quatro diamanttes, fondos rossas y delgados de barios tamaños; y con beinte y nueve esmeraldas quadradas: las quatro maiores son de a quatro quilates de area fuerttes, y las de demás menores; y con quarentta y ocho rubíes: los quatro maiores son de a tres granos fuerttes de area, y los de demás menores de barios tamaños». La calabaza dice que es «...azinturada, de platta dorada, con un florón de oxas en el suelo, y en el costado quatro trofeos de guerra de armas de relieve, y quatro entrepiezas de echura de tarjetta de oxas caladas con corona encima, y en medio dos espadas pinttadas de púrpura, ábito de Santiago, y dos eses con clabo. En la zintura, un collarino sobrepuesto, con assa y reassa. Y a la parte de arriba, sobrepuesto de rossas, con quatro frutteros, y un cogollo de oxas arriba, que la rematata. Todo está guarnecido con trezientos y zinquenta y dos diamanttes, el maior delgado de dos granos fuerttes de area y los de demás fondos rossas y delgados menores de barios tamaños. Y con nobenta y tres esmeraldas, la maior es jaquelada, redonda, de nueve quilattes de area, y las de demás, quadradas, pequeñas. Y con treintta y dos rubíes pequeños, de barios tamaños». En cuanto a la joya «...se compone de tres cuerpos que se unen con assas. El maior broche, cuerpo de arriba, se compone de seis cartones y diessiocho ojas sobrepuestas, dos cogollos de echura de florón sobrepuesttos a los lados, dos rossas sobrepuestas abaxo, y su medio principal de echura de tarjetta, grande de oxas y cartones, con tres engastes medios sobrepuestos en él. Y el segundo cuerpo se compone de un capelo con sus cordones, y en medio una tarjetta de zinco cogollos de oxas caladas, con su medio sobrepuesto, y en él un escudo de armas con la cruz y armas de nuestro Padre Santo Domingo. Y abaxo, la última pieza, es una benera de echura de concha estriada con una espada de rubíes sobre-

76 Así consta en el *Recibo de la plata extraida de esta Santa Iglesia en tiempo de la ocupación y dominación francesa, dado por Josè de Yívai, su comisionado, en 23 de abril de 1809*, publicado en los apéndices de COUSELO BOUZAS, J., *Galicia Artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*, Compostela, 1932, 688.

77 A.C.S., IG leg. 965-B, Fábrica. Comprobantes de cuentas, *Tasa de la esclavina, calabaza y bordón que dio el yllustrisimo y reverendísimo señor arzobispo desta Santa Yglesia ofreció al Santo Apóstol, Madrid y diciembre 15 de 1704*.

78 La joya pintada que abrocha el cuello del Apóstol no es la presea donada por Monroy pues no coincide con la descripción de Ocampo. Sobre el cuadro véase MONTERROSO MONTERO, J., *op. cit.*, 809–810.

79 Faltan la calabaza y la joya de Monroy por probable desidia del iluminador.

80 Cfr. FILGUEIRA VALVERDE, J., *op. cit.*, 67–69. Al respecto véase también BARRIOCANAL LÓPEZ, Y., *op. cit.*, 262 y foto en 261.

81 También la calabaza y el nimbo.

82 Actualmente la imagen viste una réplica. Como la estatua y sus accesorios de plata, la original fue restaurada en 1998, localizándose en el reverso una plaquita con una inscripción de una restauración de 1965 que dice lo siguiente: «ESTA ESCALAVINA SE RESTAURÓ EN LA JOYERÍA MALDE POR ENCARGO DE LA ARCHICOFRADÍA EN EL AÑO SANTO DE 1965 SIENDO DIRECTOR D. SALUSTIANO PORTELA PAZOS, PRESIDENTE D. LUIS MAIZ ELEICEGUI, SECRETARIO D. JUAN MIGUEL DA PORTA GONZÁLEZ Y CARDENAL ARZOBISPO EL EMMO. Y RVDO. D. FERNANDO QUIROGA PALACIOS» (cfr. *Memoria final...*, *op. cit.*, 124).



FIGURA 21. Juan Antonio García de Bouzas: óleo del altar de Santiago Apóstol (1748).

puesta en ella, ábito de Santiago. Todo lo dicho es de oro pulido por la cara, y por el rebersso sochapado en plata dorada, unas ojas y cogollos zicelados de baxorreliebo, con una ymajen de Nuestra Señora de la Conzepción, y un letrero en la concha que dize la dio el illustríssimo señor Don Frai Antonio de Monrroi... Todo lo dicho está guarnecido con mill trezientos y sesentta diamantes: el maior del medio es rossa, tiene quatro quilattes y medio de area; otro rossa de abaxo, de echura de almendra, tiene diez granos; otro rosa, quatro granos; dos rossas, a seis granos; tres delgados, a quatro granos; seis rosas, a tres granos; dos rossas, aobados, a siete granos; dos delgados, a dos granos y medio; dos rossas lisonjas, a tres granos; y los de demás rossas y delgados menores de barios tamaños. Y con ciento y ochentta y tres esmeraldas: la maior del broche es quadrada, de die-sinuebe quilattes, fuerttes de area; quatro quadradas a zinco quilattes; dos ochabadas a zinco quilates; otras seis abada, nuebe quilattes; otra prolongada del segundo cuerpo, ocho quilattes y tres quarttos; dos prolongadas de los lados, zinco quilates y quartto; una rosa laquelada, siete quilattes; dos punttas, siete granos; dos a quatro granos; y las de demás menores de barios tamaños. Y con ciento y quarentta y ocho rubíes: el maior de la espada es prolongado, de dies granos de area; siete a tres granos; y los de demás menores de barios tamaños».

No obstante, podemos hacernos una idea del aspecto original de la imagen y de los elementos expoliados —con la excepción del peccoral— por haber sido pintados por Juan Antonio García de Bouzas en 1748 en un cuadro que hoy está colgado en la antesacristía de la catedral⁷⁸ (fig. 21). Además, el remate del bordón también figura, aunque no con tanto detalle, en la miniatura del altar del cantoral del canónigo Andrés de Gondar (fol. 57v., ca. 1752)⁷⁹ (fig. 22) y en el grabado bastante fiel que de la imagen hace Melchor de Prado (ca. 1807)⁸⁰ (fig. 23). Por lo tanto el actual es posterior⁸¹, siendo sólo original la caña, en la actualidad ligeramente combada, que se organiza en seis tramos decorados con profusión de acantos dorados, en consonancia con el atuendo de la estatua apostólica.

En ambas pinturas destaca el detalle con que se representa la esclavina, hoy conservada en el Museo catedralicio⁸². Ésta presenta



FIGURA 22. Cantoral del canónigo Andrés de Gondar: miniatura del altar de Santiago Apóstol (1752).



FIGURA 23. Melchor de Prado: grabado de Santiago en el Altar Mayor (ca. 1807).

su superficie ricamente decorada con adornos militares, trofeos, cañones y estandartes, todos ellos dorados. Al frente, en el centro figura una gran orla con la cruz de Santiago esmaltada en rojo y dos conchas sobre bordones cruzados en aspa. Mientras que en la espalda una inscripción recuerda la donación: «EL YLL^{MO}. S^R. D^N. FRAY ANTONIO DE MONROY ARZOBISPO DESTA S^{TA}. YGL^A. DE S^R. SANTIAGO, DIO ESTA ESCLABINA, BORDON Y CALABAZA A SVS EXPENSAS, FIGVEROA FECIT». Un dato interesante es que tanto en el óleo de García de Bouzas como en la miniatura del cantoral de Gondar la esclavina del prelado conserva su aspecto original con el esmalte blanco de la orla de la cruz de Santiago central hoy perdido. Curiosamente, en ambas pinturas no se representa la pedrería, que se debe a una intervención de 1743 debida al platero Juan Bouillier⁸³. Evidentemente, la actual no es la original.

En cuanto a la silla, aparece representada con fidelidad en ambas obras. En realidad, se trata de una cátedra con respaldo y brazos, el primero decorado con roleos grabados en el metal y el segundo compuesto por una enorme voluta de acanto y la cabeza de un querubín arriba. Como pies se disponen dos delfines.

⁸³ También realiza una sortija para la imagen hoy sin localizar (A.C.S., IG leg. 536, Libro 4º de Fábrica, data de 1743, fol. 319v.).



FIGURA 24. Óleo de San Francisco rezando ante el altar de Santiago (s. XVIII); cuadro de la sacristía del convento de San Francisco de Santiago.



FIGURA 25. Detalle del cuadro anterior.

84 Pesaba 139 onzas con el armazón de hierro.

85 Así consta en el citado *Recibo de la plata extraída de esta Santa Iglesia en tiempo de la ocupación y dominación francesa, dado por José de Vivai, su comisionado, en 23 de abril de 1809*, publicado por COUSELO BOUZAS, J., *op. cit.*, 688. Sobre la donación véase LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. X, 1908, 115-117.

86 Cfr. COUSELO BOUZAS, J., *op. cit.*, 289-290.

87 *Ibidem*, 688.

Años después, en 1771, el arzobispo Bartolomé Rajoy dona una nueva esclavina de plata dorada decorada con cuatro conchas y bordones cruzados en aspa y guarnecida de diamantes, una joya de diamantes y un bordón de oro⁸⁴ con los que se vestía a la imagen sólo «en los días de gran solemnidad»⁸⁵. Tanto la primera como el tercero fueron realizados por el platero Juan Farquet en Madrid, según escritura notarial firmada el 14 de abril de 1771⁸⁶. Dado el valor de los tres objetos, éstos se perdieron durante la ocupación francesa⁸⁷. José Tramullas y Ferrera, ensayador mayor y marcador, describe la esclavina y el bordón de la manera siguiente: «certifico haber ensayado una esclavina y bordón de oro compuesta de trescientas y ochenta piezas de cartochería de distintos tamaños, pulidos los lisos y cincelados los mates, y en el número de dichas piezas quatro conchas y otras tantas cruces guarnecidas de diamantes, y para la unión de dichas piezas y su mayor disimulo se hallan entretegidos trescientos ochenta y nueve botones de diferentes tamaños cincelados en echura de flores; y el bordón compuesto de nueve cañones remate y extremo, que todo junto ha sido de peso de cincuenta y ocho marcos, siete onzas, cinco tomines y dos granos en ley de 20 quilates y ? de grano que reducido a la de 22 quilates compone cincuenta y tres marcos, cinco onzas, quatro ochavos, cinco tomines y ocho

granos que al respecto 2.538 reales 22 maravedises y 2/3 el marco, es su valor ciento treinta y seis mil trescientos treinta y dos reales y siete maravedises todo. Y para que conste doy la presente en Madrid a los 15 días del mes de julio de 1762»⁸⁸. En un cuadro de la sacristía del convento compostelano de San Francisco, donde se representa a San Francisco rezando en la capilla mayor de la catedral de Santiago, delante del altar mayor, el camarín y el baldaquino fielmente representados, aparece la imagen de nuestro Santiago vestido con una esclavina que no parece sea la de Monroy y que bien pudiera ser la de Rajoy, aunque dada la calidad de la escena no me atrevo a afirmarlo con rotundidad: se caracteriza por portar dos grandísimas conchas en el frente sobre dos bordones cruzados en aspa⁸⁹ (figs. 24–25).

Por los mismos años el cabildo también interviene una vez más en la imagen. Así, enriquece una de las esclavinas —no está claro si la antigua de Monroy o la nueva de Rajoy— con nueva pedrería y un nuevo dorado: en 1772 le pagan al lapidario francés Martín 250 reales por labrar un zafiro grande para la esclavina del Apóstol⁹⁰ y se gastan 836 reales por 44 adarnes de oro en moneda de Portugal para el dorado de la susodicha esclavina⁹¹. También renueva su policromía con un «retoque» en 1784, obra del pintor compostelano Juan Bernardo Río⁹².

El quinto y último enriquecimiento de la imagen data de los tiempos del arzobispo Malvar, quien dona un rico collar que posiblemente sea el que aparece representado en el grabado anónimo de 1781 que ilustra la reimpresión en dicho año de las *Constituciones establecidas por Francisco Blanco, Arzobispo de Santiago* (Santiago, I. Aguayo)⁹³ (fig. 26). Según Filgueira Valverde, la pieza fue robada en 1807⁹⁴. En cuanto a la esclavina representada, otra vez con grandes conchas, acaso sea también la citada de Rajoy⁹⁵.

De las tres imágenes jacobeanas dispuestas en el presbiterio catedralicio, va a ser la medieval la que sea objeto de una especial devoción por los peregrinos. En realidad, ésta era la meta final del Camino desde su colocación presidiendo el altar mayor en la Edad

88 Documento publicado por LÓPEZ FERREIRO, A., *op. cit.*, t. X, 1908, 116.

89 Debo la localización de este cuadro a Juan Monterroso, a quien deseo expresar aquí mi agradecimiento por la información. Para más datos sobre la pintura véase su tesis doctoral.

90 A.C.S., IG leg. 537, Libro 5º de Fábrica, data de 1772, fol. 381r.

91 A.C.S., IG leg. 537, Libro 5º de Fábrica, data de 1772, fol. 381v.

92 A.C.S., IG leg. 538, Libro 6º de Fábrica, data de 1784, fol. 80r.

93 Cfr. FILGUEIRA VALVERDE, J., *op. cit.*, 65. Sobre el tema véase también BARRIOCANAL LÓPEZ, Y., *op. cit.*, 77 y 260.

94 Cfr. FILGUEIRA VALVERDE, J., *op. cit.*, 65.

95 *Ibidem*, 65.



FIGURA 26. Grabado del Santiago del altar mayor en las *Constituciones establecidas por Francisco Blanco, Arzobispo de Santiago* (Santiago, I. Aguayo, 1781).

96 Es típico de la época confundir el granito con mármol.

97 Es decir, también de plata.

98 Cfr. FERNÁNDEZ DE BOÁN, J. y R., *General descripción del Reino de Galicia*, mss. de ca. 1640; he consultado una copia del s. XIX propiedad de X. R. Barreiro Fernández (pág. 246).

99 Cfr. RUBIO LAPAZ, J., «El Diario del viaje a Santiago de Bernardo de Aldrete. Estudio y edición», *Compostellanum*, 1993, 367.

100 El canónigo se muestra contrario a tales prácticas y pretende implantar una nueva costumbre, la de besar los pies de la estatua apostólica. Para facilitararlo, propone elevar la figura del apóstol «para que se muestre más señor y desahogado de lo que oy está». Según él, sólo a los reyes, príncipes y señores se les debería permitir abrazarla y únicamente en ocasiones muy especiales (cfr. VEGA Y VERDUGO, J. de, *op. cit.*, fol. 32v.).

Media. De ello son testimonio los distintos ritos con los que se le rendía homenaje: el abrazo y beso a la imagen y la coronación de los peregrinos con la corona que pendía sobre la cabeza de la estatua. En este sentido, es ilustrativa la descripción de los hermanos Boán de hacia 1640: «no tiene retablo esta grande capilla ni otra imagen en luga[r] de él, sino la del glorioso Apóstol Santiago que es de piedra mármol⁹⁶, sentada en una silla ricamente dorada sobre el altar mayor, arrimada a un petril que le llega hasta casi los hombros, de modo que le quedan descubiertos parte dellos, el cuello y la cabeza, para dar lugar a la deboción de los peregrinos y gentes que vienen a visitarle a que le toquen, abracen y traten. Tiene un ancho collar de plata ricamente hecho a manera de tusón. Y, encima de la cabeza, una grande y costosa corona de la misma⁹⁷, pendiente de cadenas de ella, que cuando le abrazan una y muchas veces la ponen todos los peregrinos y debotos en sus cabezas. Porque no hay ninguna persona menor ni mayor que con grande devoción y reverencia no use de estas circunstancias y de otras ceremonias⁹⁸».

Hay otros testimonios de la Edad Moderna de que dichos agasajos continúan. En efecto, Bernardo de Aldrete a comienzos del siglo XVII escribe que «a esta figura se sube por unas gradas que están detrás del altar maior i acuden a subir a ella todos los peregrinos i naturales, que abraçan i besan en el rostro a la Sancta Imagen i le ponen sus sombreros i hazen tantas cosas que cada año es menester dorarla dos veces i pintarla porque la gastan i me maravillo como no la an consumido⁹⁹. Vega y Verdugo, entre 1656 y 1657, declara como existía la costumbre de abrazar «por el pescuezo» a la imagen y de besarla en la cabeza¹⁰⁰. Tal hábito perdura una vez reformado todo el aparato de la capilla mayor, facilitándolo la instalación de la estatua en el camarín de fácil acceso por unas escaleras. Así, en 1669 Magalotti, en el relato del viaje de Cosme de Medici, escribe «por encima de ésta [se refiere a la tumba] está la estatua del Santo sedente con un ornamento de joyas alrededor del cuello, y por detrás están las escaleras por las que suben los peregrinos, y quien quiere, a abrazarla con ridícula y supersticiosa piedad. Y la muchedumbre es tan grande y continua que a cualquier hora del día hay gente que se ejercita en tal función, habiendo aquellos que no contentos ni de uno, ni

de dos, ni de tres, repiten diez y quince abrazos en distintas partes de la persona, apretándole ahora el cuello, ahora los hombros, ahora la cintura, según lo que el ímpetu o más bien el frenesí de su tierna devoción les aconseja. Y es cosa indecente y ridícula el ver que los hombres, por no saber que hacer con el sombrero, para sacarse ese estorbo de la mano, lo apoyan por detrás en la cabeza del santo, el cual, visto desde la Iglesia, cambia en cada momento la forma del sombrero»¹⁰¹. En el mismo año Corsini, otro miembro del séquito del noble italiano, escribe «encima de dicha caja está situada la estatua del santo, la cual no sé si decir movidas por devoción o por superstición van las mujeres a abrazar por detrás tres veces diciendo: Amigo encomiéndame a Dios. Los hombres hacen lo mismo poniendo además al mismo tiempo su sombrero sobre la cabeza del santo, que con la diversidad de éstos, cambiando muy a menudo de aspecto parece cosa –estimo lícito decir– ridícula»¹⁰². Igualmente, en el relato del viaje de Domenico Laffi de 1673 se dice que «se trata de una estatua del tamaño de un hombre, que se abraza por devoción, y se alcanza gran indulgencia, al no poder tocarse su santo cuerpo; a esta estatua los peregrinos ponen las «esclavinas» al cuello, y los sombreros en la cabeza; abrazando dicha estatua quedan parados por un tiempo»¹⁰³. Los tres dejan testimonio tanto de la devoción de que era objeto la imagen como de la familiaridad del trato que se le daba al colocar sobre ella sombreros y esclavinas.

Relatos más recientes de peregrinos siguen describiendo hábitos similares. Por ejemplo, Álvarez de Colmenar en 1707 informa como los peregrinos «van en procesión a la iglesia a visitar su estatua que está sobre el altar mayor... la besan tres veces y le ponen su sombrero sobre la cabeza con una respetuosa devoción»¹⁰⁴. Fra Giacomo Antonio Naia en 1718 refiere como «por esta escalera se va a besar y adorar la susodicha estatua de Santiago y allí se adquieren todas las indulgencias»¹⁰⁵. Guillermo Manier en 1736 ve como «llegados los peregrinos abrazan a Santiago por detrás, ponen su esclavina sobre los hombros y su sombrero sobre la cabeza»¹⁰⁶. Nicola Albani en 1743 relata como «habiendo yo subido la primera vez, hice como hacían los demás, que se acostumbra a poner nuestro sombrero en la cabeza de la propia imagen del santo; habiendo hecho

101 Texto original publicado en SÁNCHEZ RIVERO, A. y MARIUTTI, A. (eds.), *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669)*, Madrid, 1933, 334.

102 Texto original publicado en TAVONI, O., «La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III dei Medici», *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia*, Perugia, 1983, 68-69.

103 Texto original publicado en GAMBINI, D., «La Galizia nel Viaggio in Ponente di Domenico Laffi», *I testi italiani...*, op. cit., 92.

104 Texto original publicado en ÁLVAREZ DE COLMENAR, J., *Les delices de l'Espagne et du Portugal*, t. I, Leide, 1707, 137.

105 Texto original publicado en STOPANI, R., «Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)», *Le Lettere*, Firenze, 1997, 148.

106 Cfr. GARCÍA MERCADAL, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, t. III, siglo XVIII, Madrid, 1962, 361.

107 Cfr. ALBANI, N., *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, Madrid, 1993 (mss. del siglo XVIII traducido por Isabel González), 221.

108 Texto original publicado en SCALIA RÖSSLER, G., «La Galizia nella relazione inedita di Paolo Bacci», *I testi italiani...*, *op. cit.*, 146.

109 También aparece nuestro Santiago sedente en la portada del libro de Gregorio Jacinto de Puga, *El Luzero de Occidente*, 1709; y en el sermón de Francisco de Madrid, *Sermón de nuestro gloriosísimo Patrón primitivo y tutelar de las Españas Santiago el Mayor*, 1772 (cfr. BARRIOCANAL LÓPEZ, Y., *op. cit.*, 259-262; véase foto de los dos en 67).

110 Ésta copia un grabado. Al respecto véase SILVA HERMO, M., «Santiago apóstolo sedente», *Luces de Peregrinación*, Santiago, 2004, 290-291.

111 Cfr. ZEPEDANO Y CARNERO, J. M.ª, *op. cit.*, 93-95.

112 *Ibidem*, 131-136.

yo esta operación de poner mi sombrero en la cabeza, y tocarlo con el suyo propio, hice lo mismo con el bordón, con la muceta y la cartuchera, y revestí toda la indumentaria quitándola de encima del peregrino y poniéndola encima del santo apóstol Santiago, pero sólo por un momento, que enseguida se quitan y se ponen de nuevo encima del peregrino, y luego se le da un abrazo a la santa imagen, encomendándome al santo según mi intención»¹⁰⁷. Y Paolo Bacci en 1764 cuenta como «después de comer, besamos la estatua de Santiago y le pusimos nuestro sombrero en la cabeza por devoción»¹⁰⁸.

Tal devoción por la estatua despertó el deseo de devotos y peregrinos por conseguir un recordatorio, proliferando la producción de estampas con la imagen, como la ya vista de Melchor de Prado¹⁰⁹ (fig. 23), y pinturas de ella por encargo, como la ya vista de García de Bouzas (fig. 21) o la acuarela sobre pergamino que posee el Museo de las Peregrinaciones, fechada a finales del siglo XVIII y anónima¹¹⁰ (fig. 27). Tales objetos recuerdan al propietario los poderes y méritos de la imagen objeto de su viaje.

El rito del abrazo al Apóstol hay que inscribirlo como un acto de devoción popular ajeno a la liturgia propiamente dicha. Es de destacar que este gesto ha sido siempre respetado por el cabildo y se vio facilitado por la ubicación del coro en el centro de la nave principal, dejando libre la capilla mayor para las manifestaciones de devoción popular de los peregrinos a lo largo del día. Por otro lado, la función principal de dicha imagen, como la de Santiago Peregrino y la del Santiago Caballero, es presidir los oficios ordinarios celebrados únicamente por los canónigos con la dignidad de cardenales¹¹¹. También presidían ceremonias especiales, como por ejemplo las ofrendas anuales del rey el 25 de julio y de los Reinos de Castilla y León el 30 de diciembre en las que los delegados hincaban su rodilla ante las tres imágenes en reconocimiento del patronato¹¹². En ellas, el Santiago medieval era objeto de las referencias en las invocaciones, como por ejemplo la pronunciada el 30 de diciembre de 1796 por Agustín Bernardo de Ron, regidor decano compostelano, que dice lo siguiente: «tengo el especial honor de presentar el acostumbrado donativo que los muy católicos reinos de Castilla y León



FIGURA 27. Acuarela del Santiago en el Altar Mayor; finales del siglo XVIII (Museo de las Peregrinaciones).

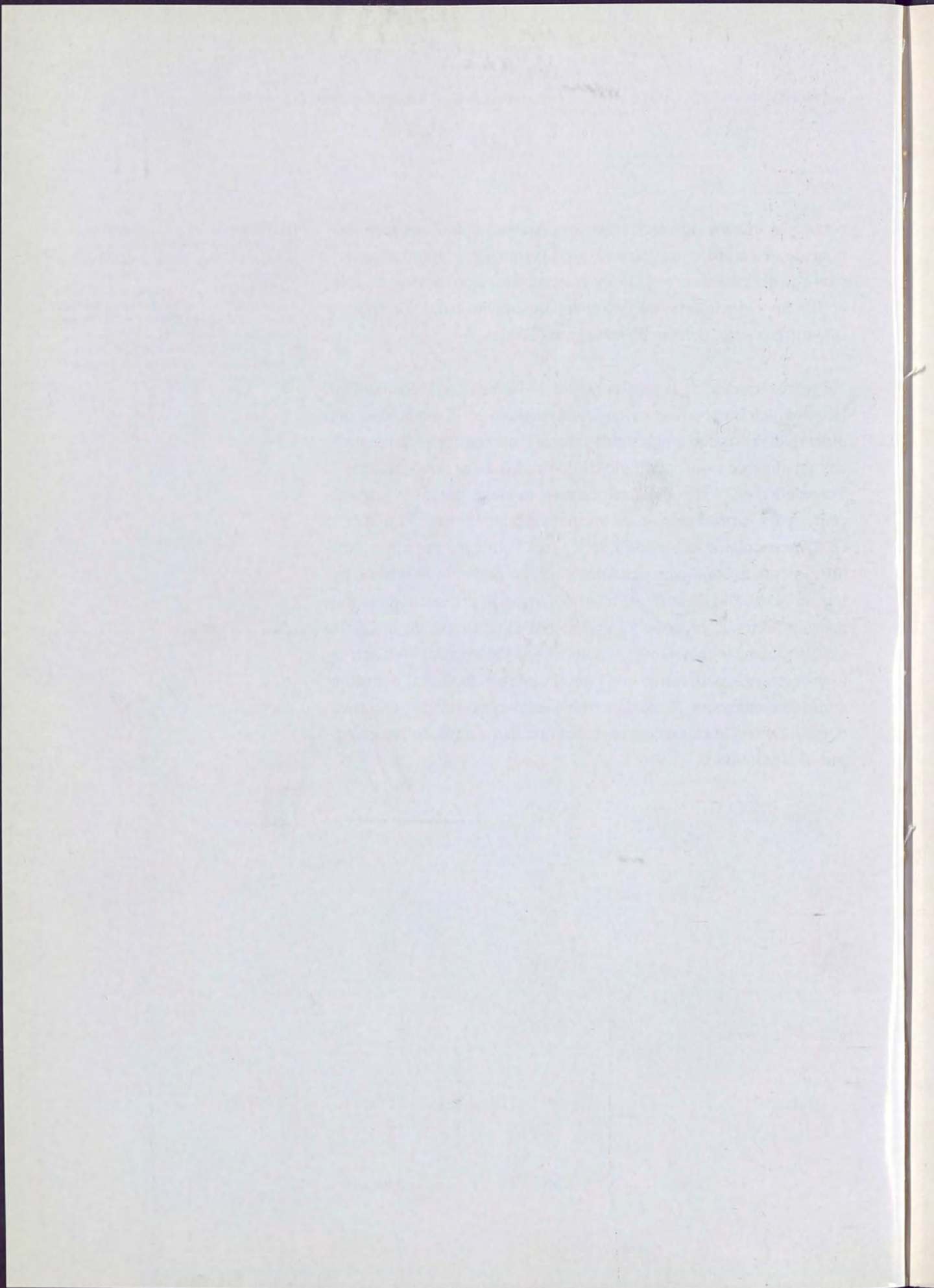
consagran anualmente a este glorioso Apóstol como una leve insinuación de su profunda gratitud, por los muchos y grandes beneficios que deben a su protección y amparo, los cuales han confesado, confiesan y confesarán pública y solemnemente todos los años en este mismo sitio, delante de su sagrada efigie»¹¹³.

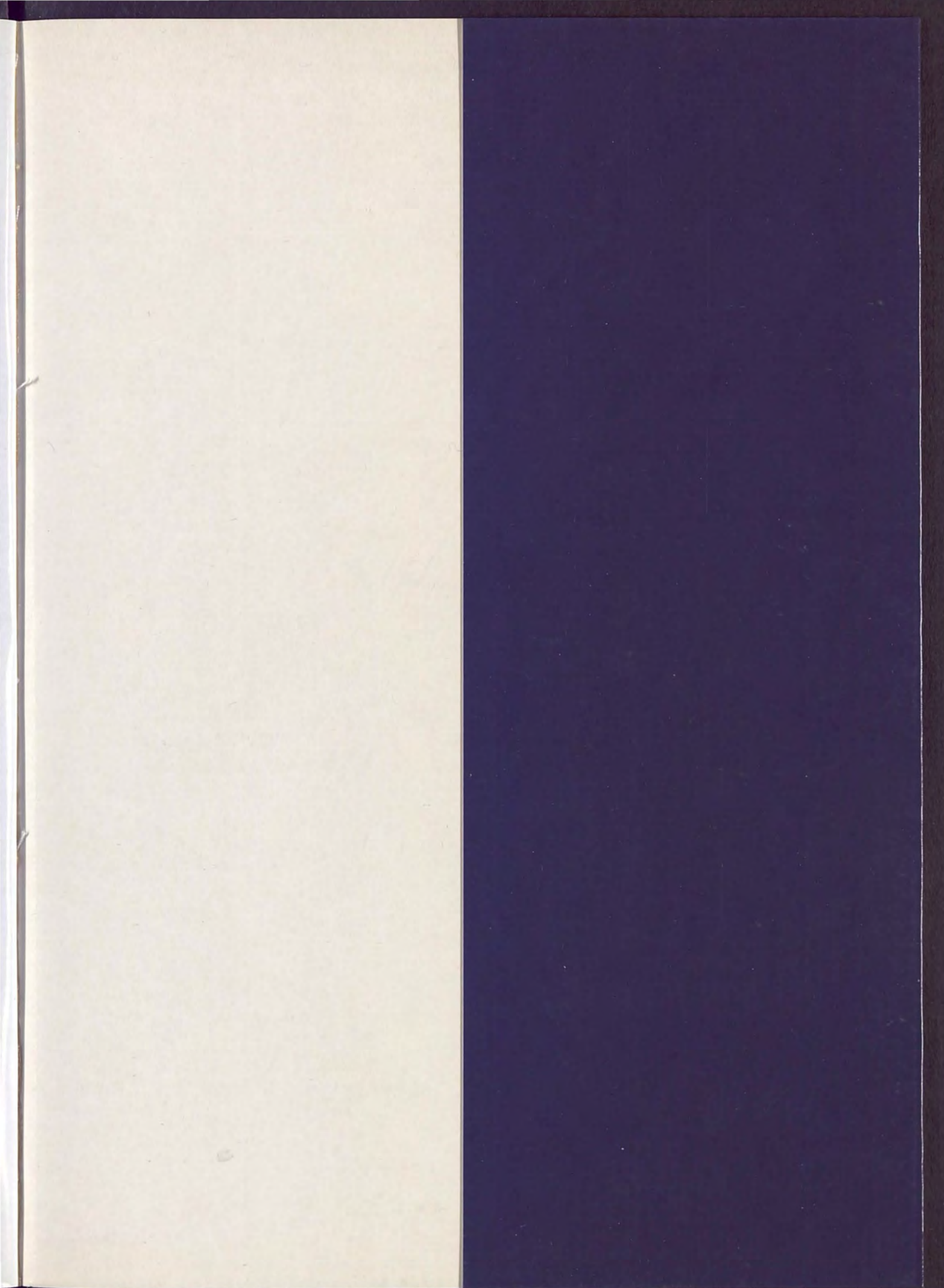
Tal remozamiento de la capilla mayor de la catedral de Santiago en tiempos del Barroco no es un hecho aislado en España sino que otras iglesias siguen ambiciones parejas con programas iconográficos igualmente ricos y complejos dedicados a sus advocaciones¹¹⁴. Todos ellos coinciden en la creación de espacios áureos y magníficos para la presentación de las imágenes del titular¹¹⁵. En el caso de Compostela, la colocación de los tres Santiagos proclama definitivamente la condición del Apóstol como padre de la Iglesia, peregrino y paladín de la fe. Al mismo tiempo, la presencia de la monarquía pretende recordar la tradicional vinculación de la Iglesia Compostelana y de Santiago con el rey y la defensa del Voto. En este proceso es significativo que tanto la imagen medieval del titular como su contenedor, la basílica románica, hayan sufrido parejas superposiciones de elementos barrocos que han cambiado para siempre su significado.

113 Texto de la invocación completo publicado en PÉREZ COSTANTI, P., «La ofrenda al Apóstol Santiago en la festividad de Traslación», *Notas Viejas Galicianas*, t. III, Vigo, 1926, 165.

114 Cfr. MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., «La catedral como núcleo promotor del Barroco Español», *Actas del I Congreso Internacional do Barroco*, vol. II, Porto, 1991, 3-15.

115 Cfr. GONZÁLEZ GALVÁN, M., «El oro en el Barroco», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1976, 73-96.





ISBN 84-453-4147-2



9 788445 341476



XUNTA DE GALICIA

CONSELLERÍA DE CULTURA
E DEPORTE

Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago