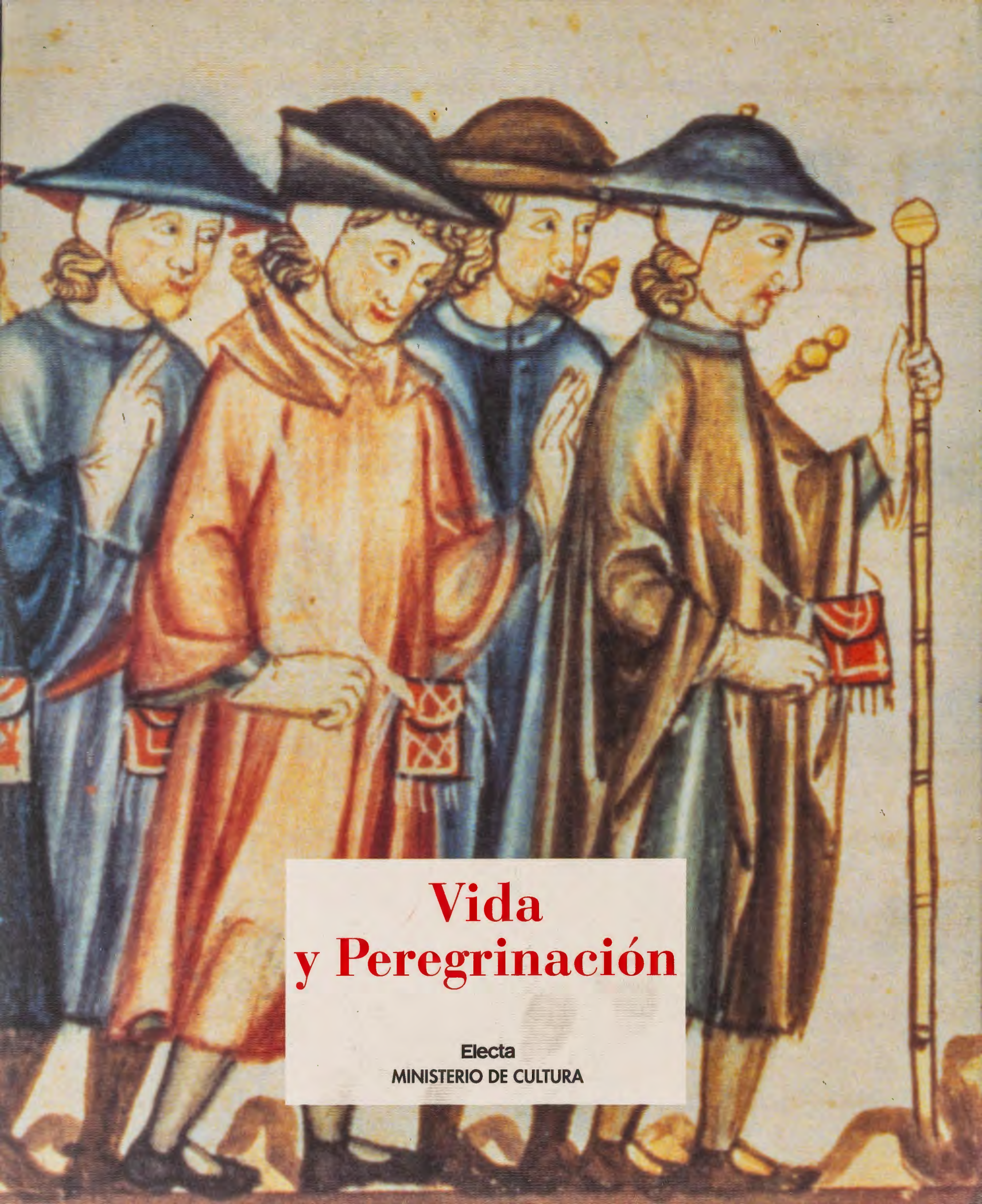


Vida y Peregrinación

Electa
MINISTERIO DE CULTURA

Vida y Peregrinación

CENTRO NACIONAL DE EXPOSICIONES
MINISTERIO DE CULTURA
Dirección General de Bellas Artes y Archivos
Dirección General de Cooperación Cultural

Gobierno de La Rioja
Consejería de Cultura, Deportes y Juventud

Consejo Jacobeo

FUNDACIÓN PARA EL APOYO DE LA CULTURA

FCC FOMENTO DE CONSTRUCCIONES Y CONTRATAS, S.A.

Ministerio de Cultura

Vida y Peregrinación

Claustro de la iglesia catedral de
Santo Domingo de la Calzada, La Rioja
9 julio - 26 septiembre 1993

Electa

Obra en cubierta
Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, fragmento.
Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional

Plaza de Pablo Ruiz Picasso, s/n
Torre Picasso, planta 18
28020 Madrid
ISBN: 84-7483-943-2
Depósito legal: M-20360-1993

Consejo Jacobeo

Presidente
Jordi Solé Tura
Ministro de Cultura

Vicepresidente
Víctor Manuel Vázquez Portomeñe
Consejero de Relaciones Institucionales y Portavoz del Gobierno
Xunta de Galicia

Secretario
Santiago de Torres Sanahuja
Subsecretario del Ministerio de Cultura

Vocales
Máximo Cajal López
Subsecretario del Ministerio de Asuntos Exteriores

Enrique Martínez Robles
Subsecretario del Ministerio de Economía y Hacienda

Fernando Panizo Arcos
Secretario General de Turismo
Ministerio de Industria, Comercio y Turismo

Antonio Llarden Carratala
Subsecretario del Ministerio de Obras Públicas y Transportes

Miguel Ángel Ropero Sáez
Consejero de Cultura, Deportes y Juventud
Gobierno de La Rioja

Daniel Barata Quintas
Consejero de Cultura y Juventud
Xunta de Galicia

Jesús Javier Marcotegui Ros
Consejero de Educación y Cultura
Gobierno de Navarra

M.ª Antonia Fernández Felgueroso
Consejera de Educación, Cultura, Deportes y Juventud
Principado de Asturias

Joseba Arregui Aramburu
Consejero de Cultura
País Vasco

Blanca Blasco Nogues
Consejera de Cultura y Educación
Diputación General de Aragón

Dionisio García Cortazar
Consejero de Cultura, Educación y Deportes
Diputación Regional de Cantabria

Emilio Zapatero Villalonga
Consejero de Cultura y Turismo
Junta de Castilla y León

Secretaría del Consejo
Rodolfo Hoyuelos Cámara

Exposición

Comisario General
Georges Duby

Subcomisaria General
Reyna Pastor

Comisario Técnico
Manuel Núñez

Coordinadora
Beatriz Martín Arias

Diseño y Dirección del Montaje
Jesús Moreno & Asociados
Susana Brogueras
Francisco Ortigosa
Carlos Siles

Información gráfica
Vongo Graphic-F. Aznar

Montaje
Marva, S. A.

Audiovisual
Iskra

Transporte
Edict, S. A.

Seguro
La Unión y el Fénix

Catálogo

Proyecto y Dirección del catálogo
Reyna Pastor

Documentación y catalogación de piezas
Ana Rodríguez

Coordinación
Beatriz Martín Arias
Ana Rodríguez

Fotografía
Dolcet Fotógrafos
Manuel Fernández Cuevas
Fris Fotografía

Diseño de catálogo y cartel
Belén Sánchez

Traducción de los textos de G. Duby y J. Passini:
Marco Aurelio Galmarini

Fotocomposición
EFCA, S. A.

Fotomecánica
Lucam, S. A.

Impresión
tf Artes Gráficas

Ministerio de Cultura

Ministro de Cultura
Jodi Solé Tura

Director General de Bellas Artes y Archivos
José M.ª Luzón Nogué

Director del Centro Nacional de Exposiciones y Promoción Artística
Fernando Perera Mezquida

Jefe del Servicio de Exposiciones
Elena Cortés

La Rioja

Presidente del Gobierno de La Rioja
José Miguel Pérez Sáenz

Consejero de Cultura, Deporte y Juventud
Miguel Ángel Ropero Sáez

Director General de Cultura
Federico San Miguel Izarra

Jefe del Servicio de Promoción Cultural
M.ª del Carmen Herráez

Jefe de Sección de Promoción Cultural
Pilar Oyón Bañales

Alcalde de Santo Domingo de la Calzada
Francisco Javier Ruiz Aznarez

Obispo de Calahorra y la Calzada, Logroño
Ramón Bua Otero

Párroco de Santo Domingo de la Calzada
Tomás Ramírez Pascual

Centro Nacional de Exposiciones y Promoción Artística

Director
Fernando Perera Mezquida

Jefe del Servicio de Exposiciones
Elena Cortés

Jefe de la Sección de Coordinación de Exposiciones
Beatriz Martín Arias

Jefe de la Sección de Coordinación Artística
Mercedes López Castellanos

Gestión Administrativa
M.ª Teresa Álvarez
M.ª Paz Quiñoy
Resurrección Moreno
Cristina Armada
Rosalía Fanjul
Domitila Pedraza
María Plaza Lobato

Gestión Económica
Elena Carranza
Jesús Palacios

También se agradece su colaboración a:
Juan Antonio Aguirre, Carmen Díez, Ángela Martínez, Pilar Mota, así como al:

Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales:

Director
Dionisio Hernández Gil

Subdirector General de Bienes Muebles
José M.ª Losada Aranguren

Jefe del Servicio de Obras de Arte
Pedro Lavado Paradinas

Beatriz Martínez Díaz (Dpto. de Pintura)
José Barbero Gor (Dpto. de Escultura)
Paz Navarro Pérez y Soledad Díaz Martínez (Dpto. de Arqueología)
Socorro Mantilla y Pilar Borrego (Dpto. de Tejidos)
Andrés Serrano (Dpto. de Papel)
Juan Antonio Herráez (Dpto. de Biología)
Miguel Ángel Lorite (Dpto. de Física)

El Ministerio de Cultura agradece la colaboración de las siguientes instituciones que han prestado sus obras:

Archivo General de Simancas, Valladolid

Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona

Archivo Histórico Nacional, Madrid

Ayuntamiento de Burgos, Archivo Municipal

Biblioteca Universidad Complutense, Madrid

Biblioteca de la Universidad de Barcelona

Biblioteca General Universitaria, Granada

Biblioteca Nacional de Madrid

Biblioteca de la Universidad de Valencia

Cabildo Caredralicio de Toledo

Catedral de Salamanca

Centro Etnográfico "Joaquín Díaz", Urueña

Diputación de Lugo, Taller de Instrumentos Musicais

Diputación Provincial de Segovia, Santa Cruz

Monasterio de Yuso, P. P. Agustinos Recoletos, San Millán de la Cogolla

Monasterio de Santa María de Huerta, Soria

Monasterio de Santo Domingo de Silos, Burgos

Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Museu d'Art de Girona

Museo de Artes Decorativas, Madrid

Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona

Museo de Zaragoza

Museo de La Rioja, Logroño

Museo de Farmacia Hispana, Madrid

Museo del Ejército, Madrid

Museo Diocesano de Lleida

Museo Lázaro Galdiano, Madrid

Museo de León

Museu Diocesà i Comarcal de Solsona

Museo de Burgos

Museo de los Caminos, Astorga

Museo Arqueológico de Palencia

Museo Arqueológico Provincial de Córdoba

Museo Naval, Madrid

Museo de la Catedral de Burgos

Parroquia de Santa María la Real, Fitero

Parroquia de San Andrés Apóstol. Rojas de Bureba, Diócesis de Burgos

Parroquia de Revilla de Collazos, Palencia

Patrimonio Nacional, Madrid

Bibliotèque Nationale, París

Bibliotèque Royale Albert I, Bruselas

Musée des Augustins, Toulouse

The Pierpont Morgan Library, Nueva York

Universiteitsbibliotheeck, Leiden

Agradece también la colaboración de las siguientes personas:

Juan de Herrera, Presidente de la Fundación para Apoyo a la Cultura; Guillermo Visedo, Presidente de Fomento de Construcciones y Contratas; Juan Carlos Elorza; Luciano Pérez; Clemente de la Serna; Ángela Franco; Araceli Sánchez-Piñol; Fuensanta Salvador; Mariano del Amo; Joaquín Díaz; Ismael Fernández de la Cuesta; Ofelia García-Luengos; Paloma Martínez-Cubells; Miguel Gros y a María Rosa García Brage, anterior Directora del Centro Nacional de Exposiciones, que apoyó el proyecto en sus inicios.

Así como de aquellos que han contribuido a la documentación y catalogación:

Luis A. Grau (núm. cat. 89), Mercedes Rueda Sabater (núms. cat. 42-62), José A. Gutiérrez González y Carmen Benéitez González (núms. cat. 67-72), Victorino García Marcos (núm. cat. 62).

Fotografías por cortesía de los siguientes Archivos y Servicios Fotográficos:

Archivo Fotográfico Oronoz, Madrid; Archivo Iconográfico Aisa, Barcelona; Actividades y Servicios Fotográficos, Madrid; Archivo Fotográfico de Patrimonio Nacional, Madrid; Fotografía Lauros-Giraudon, París; Paisajes Españoles, S. A., Madrid; Servicio Fotográfico Museu d'Art de Cataluña (Calveras/Sagrista); Servicio Histórico Militar, Madrid; Wide Images. Madrid; Bibliothèque Nationale de París; Bibliothèque Royale Albert I, Bruselas; The Pierpont Morgan Library, Nueva York; Universiteitsbibliotheek, Leiden

Europa ha sido foco de irradiación de valores y conocimientos que han contribuido al bienestar y progreso de la humanidad. Somos herederos de experiencias singulares que se han ido decantando en un núcleo cultural común, que es la base real y profunda sobre la que es posible afrontar los retos actuales y avanzar en la construcción de una identidad europea enmarcada por la libertad, la tolerancia, el diálogo y la solidaridad.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela tuvieron su momento culminante desde fines del siglo XI hasta muy entrado el siglo XIII. Eran expresión de una forma muy específica de la religiosidad y la devoción cristiana medieval, a la vez que un excepcional vehículo de conexión y conocimiento entre las gentes y los pueblos de los distintos reinos europeos por los que discurría el Camino. Así los distintos reinos hispanos se acercaron al de Francia, a las ciudades-estado italianas, a Flandes e incluso a la insular Inglaterra.

El lento y largo andar de los peregrinos trajo consigo la necesaria aparición de variados centros de acogida: hospederías, tabernas, hospitales... Aparecieron nuevos barrios en las antiguas pequeñas ciudades y surgieron aldeas y burgos tanto en la gran ruta jacobea como en las adyacentes.

Los miles de peregrinos en tránsito y los emigrantes que se instalaban en las ciudades y poblados fueron engendrando nuevas formas de vida, acrecentaron el trabajo y el comercio e intercambiaron costumbres, ideas y cultura.

La exposición intenta mostrar y acercar tanto la experiencia y avatares de los peregrinos como su vida cotidiana de viajeros y la de aquellos que los acogían o con los que entraban en contacto.

El alejamiento temporal de esas experiencias vitales y la desaparición general de sus vestigios concretos han dificultado la tarea, pero no hasta el extremo de impedir que historiadores, archiveros, arqueólogos, conservadores y otros especialistas hayan conseguido reunirlos ordenadamente y presentar la reconstrucción que hoy se ofrece.

Quiero expresarles mi reconocimiento, así como a cuantos han participado en la organización y realización de la exposición, y de forma especial agradecer la colaboración del Consejo Jacobeo, que se ha convertido en ejemplo y expresión de la necesaria política de cooperación entre la Administración Central y las Comunidades Autónomas.

Jordi Solé Tura
Ministro de Cultura
Presidente del Consejo Jacobeo

Caminar hacia Santiago o caminar a lo largo de la propia vida son peregrinaciones interiores en las que la aventura deriva en introspección y la introspección resulta ser toda una aventura. Caminos ambos complejos, subjetivos y misteriosos. Paralelos sin duda en el ánimo consciente o subconsciente de quien los transita. Revelador, acaso, el primero —el de Santiago— de las zonas de sombra del segundo —el de la vida.

Caminos tantos, en suma, como individuos, como culturas, como talantes personales, como circunstancias, como fortunas, como creencias, como momentos históricos.

No sirven los estereotipos al uso para conocer y valorar uno u otro. Ni los peregrinos del Camino pueden adivinar las sorpresas y vivencias de la siguiente y sucesivas etapas, ni los peregrinos de la vida tienen predefinido su próximo día o su próximo año.

Mi personal acercamiento al Camino de Santiago —a su conocimiento, a su sentimiento, a su intuición—, se decanta progresivamente por el aprecio de su complejidad espiritual, antropológica e histórica, es decir por la constatación de su sólida sustancia cultural y de su rotunda condición vitalista.

Por ello siempre me ha producido un cierto impulso de rechazo la concepción simplista de la Ruta como expresión monocorde de uniformados y sublimes impulsos místicos. Prefiero visualizar el Camino como plural y abigarrado friso de hombres y mujeres entrecruzando, a lo largo del territorio y de la historia, vidas, sentimientos, pasiones, peripecias, experiencias, sueños y credos. Incluso intercambiando marginación, frustración, perversión y desgracia. Me parece más creíble, más humano, más trascendente, más culturalmente válido, y hasta más digno de ser vivido.

Es por lo que saludo esta exposición con el entusiasmo de quien es atendido en una demanda no expresada pero profundamente sentida. Porque en ella, en sus objetos, en sus documentos, en sus informaciones, obtendremos la más ajustada noticia de la esencia profunda de ese espacio acotado en el territorio y en el tiempo. Esa línea en el mapa que actúa —según alguien ha definido adecuadamente— como "barra imantada" que atrae tanto a quienes son poseedores de la fe como a quienes portan en su mochila la perplejidad, la curiosidad, el desengaño o la duda.

La feliz circunstancia de que esta muestra necesaria —valoro su necesidad por encima incluso de su excepcionalidad— se desarrolle en los ámbitos catedralicios de Santo Domingo de la Calzada aporta un segundo aspecto trascendente. Ya que supone el reconocimiento de la Ciudad Calceatense como el segundo espacio urbano en importancia y riqueza jacobea de todo el trazado español.

Que esta exposición —impulsada y auspiciada por el naciente Consejo Jacobeo, al que no cabe sino desearle larga vida en bien del propio Camino— constituya una de las actuaciones fundamentales de su andadura, y por tanto materialice la tantas veces anhelada y tan escasamente alcanzada coordinación entre las diversas Administraciones vinculadas a la Ruta es el tercero de los aspectos positivos a resaltar.

El Camino, expresión paradigmática de la hospitalidad —y por tanto de la convivencia y de la filantropía—, compromete a la hospitalaria Rioja para que cumpla gozosamente su vocación acogedora. Los riojanos nos disponemos a asumir ante este excepcional acontecimiento que es la exposición "Vida y Peregrinación" nuestra condición de anfitriones con la alegría, pero también con la seriedad y el rigor con que realiza cotidianamente sus funciones de asistencia al peregrino cualquier miembro ejemplar de la Cofradía del Santo de la propia Ciudad Calceatense.

Mi particular apuesta hacia el objetivo de que en torno al Camino habrá un antes y un después de la exposición de Santo Domingo de la Calzada, y que tras ella se clarificará, enriquecerá y consolidará la suerte futura de ese mágico espacio intemporal —territorialmente inmenso y físicamente tangible, y sin embargo conceptualmente metafísico— en el que los seres humanos, cada vez en mayor número, puedan intentar hallar las claves de su identidad, de su sentimiento profundo y hasta acaso de su propio destino.

Miguel Ángel Ropero Sáez
Consejero de Cultura, Deportes y Juventud
Gobierno de La Rioja

Índice

Peregrinaciones

Georges Duby

En los siglos XI, XII y XIII, miles de personas, procedentes de todas las provincias de la cristiandad latina, encaminaban sus pasos a Santiago de Compostela en un incesante movimiento de pueblos que marcó profundamente la historia social y cultural del medioevo europeo. Esta exposición aspira a mostrar quiénes eran esos hombres y esas mujeres y cómo vivían, día a día, en los caminos que conducían a la tumba de Santiago Apóstol. Sin embargo, ya en el comienzo mismo surge un interrogante: ¿cuáles eran las razones que los llevaron a abandonar sus hogares? ¿Por qué decidieron dejar atrás aquel ámbito protector que formaban en torno a ellos sus parientes y sus amigos, para lanzarse a una aventura que duraría meses y de la que no estaban seguros de regresar?

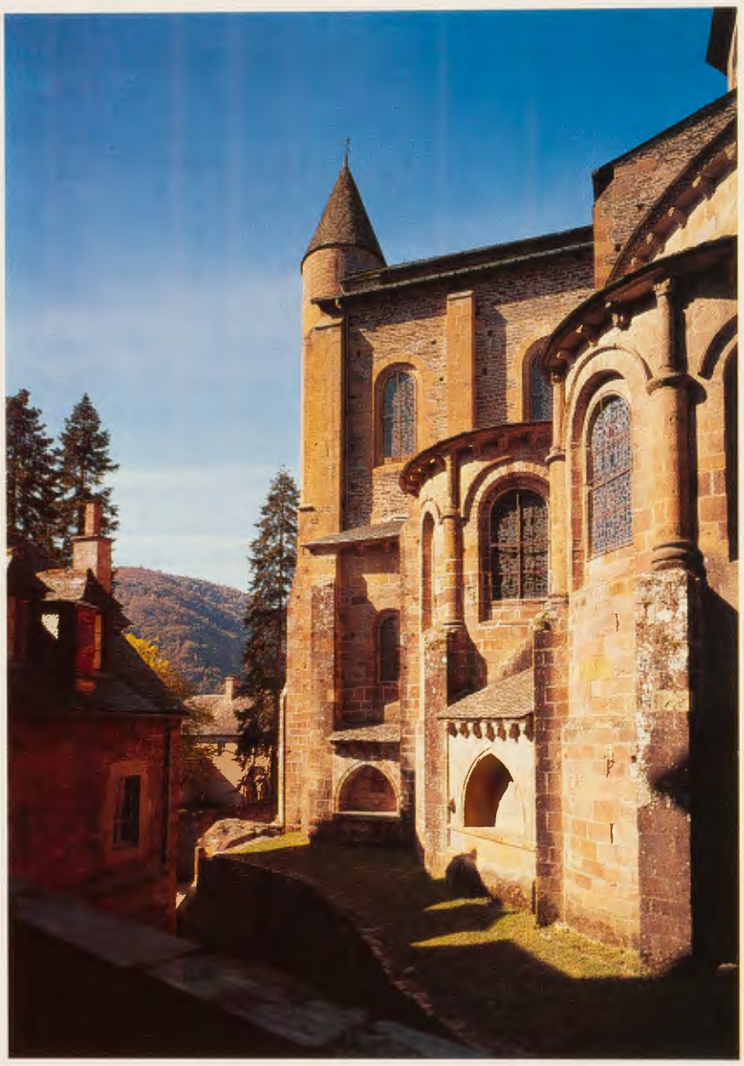
En una generación en la que lo sagrado se unía inextricablemente con los gestos más banales, en que nadie imaginaba que lo invisible fuera menos real que lo visible, en que la muerte no ponía término al destino individual y en que, por tanto, a todos les preocupaba mucho cuál sería su suerte en el otro mundo, el viaje a Santiago se hallaba entre los muchos actos que se realizaban para agradar a Dios y obtener sus favores como recompensa. Era una peregrinación entre muchas otras; y por entonces la peregrinación era una de las formas más importantes de la piedad de los laicos, cuando no, me siento casi tentado a afirmar, la principal.

En primer lugar, porque ir allí, emprender el camino en dirección a un lugar santo con el fin de recoger gracias, se asociaba estrechamente a dos prácticas sociales muy importantes en la época: la obligación de rendir culto a los muertos y pleitesía a los poderosos. Los poderosos esperaban que sus fieles se reunieran en torno a ellos en determinadas fechas para servirles y, a la vez, recibir las señales de su benevolencia. Lo mismo esperaban los muertos de sus herederos, quienes tenían la obligación de visitarlos periódicamente, de rodearlos de atenciones, aunque sólo fuera para evitar que hicieran daño. Pero también había muertos muy poderosos: los santos. Estos personajes tenían su sede junto a Dios, entre sus familiares; Dios los escuchaba; eran capaces de defender eficazmente ante él la causa de sus amigos. Someterse ante lo que de aquellos seres —invisibles, pero muy presentes— quedaba en la tierra, ante sus reliquias y sus tumbas, de la misma manera en que, cargado de ofrendas, era habitual someterse ante el palacio del señor o la sepultura de los difuntos de la familia, autorizaba a reclamar en compensación su apoyo, no sólo en el futuro, cuando hubiera que comparecer en el más allá ante el Todopoderoso, sino también en el presente. En efecto, los santos tenían poder para ayudar en este mundo a quienes acudían a orar en su sepultura en señal de fidelidad. A veces se dignaban a sacarlo milagrosamente de apuros, sobre todo mediante la curación del cuerpo. En el siglo XI, pues, para la mayor parte de la gente, la peregrinación era también una búsqueda del milagro.

Ahora bien, por aquel entonces, en toda Europa el milagro se manifestaba en las proximidades de las fuentes curativas que la alta Edad Media había cristianizado y colocado bajo el patrocinio de un santo tutelar, o bien en torno a los relicarios que se habían diseminado a lo largo y a lo ancho de Europa desde que, en época carolingia, comenzara a organizarse el tráfico de los cuerpos santos, y cuyo renombre las comunidades religiosas encargadas de su custodia se esforzaban en hacer llegar muy lejos gracias a una insistente publicidad. En consecuencia, pululaban las peregrinaciones. Con gran facilidad se podía escoger uno u otro santo para protegerse de tal o cual desgracia, de la que, según era fama, aliviaba. Algunos lugares, más renombrados, atraían de muy lejos a los peregrinos. Por ejemplo, a la tumba de san Gil, en la margen del Ródano, cuya especialidad era curar la esterilidad, llegaban príncipes aun desde Polonia para orar al santo con el propósito de conseguir un heredero masculino. Sin embargo, la mayor parte de las peregrinaciones reunían a las gentes de los alrededores y, en general, se trataba de gente humilde: de cada cinco milagros relatados en los documentos que han llegado hasta nosotros, cuatro favorecen a pobres. Y en una misma región, estas reuniones piadosas tenían lugar en fechas fijas a lo largo del año, como las ferias, con las que, por lo demás, estaban estrechamente relacionadas. Esta forma de devoción, que se injertaba en el cristianismo más grosero, en las antiguas creencias sobre la virtud mágica de determinados lugares, entrañaba una movilidad permanente en el seno de una sociedad mucho más fluida de lo que se cree. Podemos preguntarnos incluso si hubo en el siglo XI muchos hombres y mujeres que, al menos una vez en la vida, no emprendieran la marcha para solicitar el auxilio de un santo protector ante el relicario que guardaba sus huesos.

No obstante, el peregrinaje cumplía otra función, también ella social: era una experiencia purificadora. Desde este punto de vista se hallaba entre los castigos que se imponían a los pecadores por el bien de su alma, castigo que alcanzaba cotas altísimas en la escala de las penalidades y que sólo se requería por faltas graves, pues arrancaba al culpable del marco normal de

Cabecera de la iglesia de Saint-Foy, 1035-1060, Conques, Francia.



su vida, de su entorno social, para condenarlo a una existencia errabunda hasta que purgara su crimen. Al liberar a la sociedad de los miembros cuyas fechorías la perturbaban y la deshonraban, el peregrinaje era una forma de destierro, de exilio. Pero este exilio también podía ser voluntario, libremente elegido como ejercicio de ascetismo. Entonces se espiritualizaba: de *exsilium spirituale* califica Pedro Damián a la peregrinación. Dejar a los suyos, enfrentar lo desconocido, lanzarse solo como un extranjero a quien, en el camino, estaba permitido quitarle todas sus pertenencias, era un acto de renunciamiento análogo al que se realizaba al ingresar en una comunidad monástica. Y, en realidad, los peregrinos, como los monjes, usaban una vestimenta particular —signo del *ordo* al que se habían incorporado— que los protegía de ser confundidos con vagabundos y les permitía hacer valer los derechos que la sociedad reconocía a quienes se sometían voluntariamente a ese tipo de experiencia. En este caso, el peregrinaje no era búsqueda del milagro, sino una forma de mortificación redentora. Marchar de esta guisa por entre los peligros, como los hebreos cuando marchaban hacia la Tierra Prometida, equivalía a protegerse personalmente de la cólera del Cielo, y no ya por intermedio de una reliquia, de un objeto mágico; equivalía a acumular méritos cuyo peso pudiera tal vez compensar el de los pecados cuando, el día del juicio, san Miguel viniera a pesar las almas. Así, pues, este tipo de peregrinación solía emprenderse en el ocaso de la vida y como preparación para la muerte. El rey de los francos, Roberto el Piadoso, comenzó una larga gira por los grandes santuarios del sur de su reino tan sólo un año antes de morir.

Cuando la peregrinación se concebía como un gran acto de ascetismo, como instrumento de ascenso espiritual, sólo la practicaba una pequeña élite de los más fervorosos y angustiados hombres de la iglesia y algunos de los fieles más devotos. Cuando tenía función penitencial, incumbía principalmente a las cabezas dirigentes de los pueblos. En efecto, el príncipe se sentía responsable de la salvación de sus súbditos. Tenía el deber de atraer, tanto por su osadía como por los sacrificios que se imponía, los beneficios del cielo sobre todo el territorio que Dios había puesto bajo su protección. Además, estaba obligado a lavar sus pecados para que éstos no recayeran en perjuicio de su pueblo. Por esta razón, a comienzos del siglo XI, Roberto, duque de los normandos, que había envenenado a su hermano para coger su lugar, y Foulques Nerra, conde de Anjou, que había hecho quemar viva a su esposa, con el pretexto de adul-

Fachada de la basílica de la Madeleine, ss. XII-XIII, Vezelay, Francia.

terio, se autoinfligieron una peregrinación larguísima y peligrosa.

Por último, a estas motivaciones, que podríamos llamar religiosas, se agregaban otras, más profanas, y en particular el gusto por el viaje a tierras lejanas. En realidad, no tenemos por qué suponer que los hombres de aquella época fueran menos sensibles que nosotros a las seducciones de lo que hoy hemos dado en llamar turismo. Los príncipes tenían la costumbre de llevar periódicamente de excursión al conjunto de los guerreros de la región. Lo normal era que les ofreciera el placer de combatir, ya fuera en una verdadera guerra, ya en esos sucedáneos de batalla que eran los torneos. Pero, a veces, cambiaban los objetivos y se llevaban consigo a su gente a visitar un lugar santo. El duque de Aquitania, Guillermo el Grande, lo hacía todos los años, como un rito. Cuando el jefe de la provincia iniciaba un viaje, con la bendición de su clero, lo acompañaban toda su casa y gran parte de sus vasallos. Los cronistas informan de que, en 1020, setecientas personas se pusieron en movimiento detrás del conde de Angulema.

Este tipo de peregrinaciones, generalmente colectivas y aristocráticas, parecían tanto más beneficiosas y resultaban tanto más placenteras cuanto más distante era el punto de llegada. En el siglo XI había tres sepulcros que ejercían la máxima atracción. En primer lugar, el de Cristo. se orientaba hacia Jerusalén a príncipes pecadores con prelados interesados en avanzar por el camino de la santidad, la esperanza de morir en camino, de recibir sepultura al término del recorrido, cerca del Santo Sepulcro, en los lugares a los que, según se creía, Cristo regresaría en toda su gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, lo quese complementaba con la atención cada vez mayor de que eran objeto en esa época los relatos de la vida de Jesús. Sin embargo, Roma era mucho más frecuentada, porque era más accesible y porque, además de las tumbas de san Pedro, jefe de los Apóstoles y detentador de las llaves del Paraíso, y de san Pablo, era posible visitar las de una multitud de mártires. En la alta Edad Media, la mayor parte de los reyes anglosajones habían ido a la ciudad santa, donde seis de ellos estaban enterrados; también eligieron Roma los condes de Barcelona con ocasión de su viaje piadoso. Y, por último, estaba Santiago de Compostela.

Santiago de Compostela, "confluencia de pueblos", según un escritor de la época. ¿Por qué semejante éxito? En primer lugar, porque se consideraba que la tumba descubierta en Galicia era la de Santiago. Como san Pedro, Santiago era un Apóstol, uno

de los doce que habían seguido a Jesús. Uno de aquellos cuya personalidad se destaca con mayor énfasis en el texto del Nuevo Testamento, que lo llama "hermano del señor" y da testimonio de que había dirigido la Iglesia de Jerusalén, primer grupo de cristianos tras la partida de Pedro hacia Roma. La identificación de aquel sitio como el de su sepultura, probaría por último que había llevado el primer Evangelio hasta los límites extremos de Occidente. Ahora bien, después del año mil, en el movimiento que conducía a la renovación de la institución eclesiástica tomando por modelo la vida apostólica, crecía sin cesar la devoción por los principales personajes del relato evangélico. Todos habían vivido en Oriente, casi todos habían muerto allí y allí era donde se encontraba la mayor parte de los vestigios de su existencia terrenal. Europa, lugar de nacimiento de la expansión conquistadora, soñaba con su sitio en Oriente. Sabiamente orquestado, en el siglo XI se difundía el rumor de que en Saintonge se había encontrado el cráneo de san Juan Bautista; en esa misma época, los monjes de Vézelay, en Borgoña, proclamaban a voz en cuello que tenían en su abadía los restos de María Magdalena. Y también se realizaban enormes esfuerzos para probar que los mayores santos cuya sepultura se veneraba en la Galia —san Marcial o san Dionisio—, también habían estado cerca del Señor. Pero en segunda línea, puesto que ya eran discípulos de los primeros discípulos. De estos últimos, Santiago, junto con Pedro, era el único cuyas reliquias la cristiandad podía jactarse de poseer. Esto explica que los peregrinos se dirigieran con tanta rapidez a su tumba. En 997, cuando al-Mansur destruyó la primera basílica, ya venían desde muy lejos. Inmediatamente después de la incursión musulmana, los peregrinos se multiplicaron, mientras que el renombre de Santiago de Compostela crecía con gran rapidez allende los Pirineos.

En ese momento, el desarrollo de la peregrinación de Santiago se vio enormemente favorecido por la intervención del poder, o más bien de los poderes temporal y espiritual. En España, lo mismo que en otros sitios, las monarquías se fortalecían en la corriente viva del crecimiento material que a la sazón dominaba en Europa Occidental. Los soberanos, ante todo los de Navarra, en tiempos de Sancho el Grande, y luego los de Castilla, comprometidos en un lucha sin cuartel contra los moros, a cuya agresión resistían y respondían, reconquistando poco a poco el territorio que se hallaba en manos árabes, hicieron todo lo posible para atraer a los príncipes del reino de Francia y a sus caballeros. Les ofrecían regalos, y sobre todo esposas. Pero también supieron seducirlos deslumbrándolos con los beneficios que podían obtener si prolongaban el viaje hasta el sepulcro de Santiago. En una época en que aún se hallaba vivo el recuerdo de los emperadores francos que, en el siglo VIII, habían sido los primeros en lanzarse más allá de las montañas contra los infieles, y mientras el papado acordaba privilegios, indulgencias y la promesa de salvación a quienes partían con peligro de su vida para extender el reino de Dios, la gran difusión de leyendas que mostraban a Santiago como "Matamoros", lanzándose en persona al combate junto a los héroes de la reconquista y conduciéndolos a la victoria, el enorme eco que tales hechos de armas conocieron y la gloria y el mirífico botín de que eran fuente, el deseo de participar bajo la égida del santo de Compostela en esa guerra santa —prefiguración de la cruzada— encontró buen caldo de cultivo entre los aventureros, fueran caballeros o clérigos, primero en Aquitania y luego en Borgoña. Una parte cada vez mayor de la clase militar, por entonces en plena expansión demográfica, cogió el camino de Galicia. En los últimos años del siglo XI, el prestigio de Santiago se había extendido hasta los confines septentrionales del reino de Francia. Por ejemplo, la *Histoire des comtes de Guines* muestra al conde Baudouin y a Ingelramus, señor del castillo de Lillers, en Flandes, regresar juntos de Santiago de Compostela en el año 1084, exhaustos pero maravillados. Más adelante, en el siglo XII, cuando la frontera retrocedía hacia el sur y había que explotar las tierras reconquistadas, los reyes comprendieron que la peregrinación podía ser un elemento activo de la repoblación y del desarrollo económico, siempre que no sólo atrajera guerreros, sino también trabajadores. Por tanto, se preocuparon por facilitar el viaje, para lo cual establecieron todo un sistema de franquicias y de protecciones, comparable al que los condes de Champagne tuvieron que poner en práctica poco después para atraer a los mercaderes hacia las ferias que habían fundado.

Sin embargo, las disposiciones que adoptó el poder temporal para utilizar en su beneficio la fama de Santiago no habría tenido el mismo éxito de no haberse asociado también el poder espiritual a la promoción de la peregrinación. Las instituciones eclesiásticas contribuyeron muy eficazmente a orientar hacia los puertos pirenaicos a quienes partían no sólo por el placer de combatir y la esperanza del pillaje, sino también en busca de la redención de sus faltas. En los primeros tiempos, la propaganda del viaje a España estuvo sobre todo a cargo de las grandes abadías de la Galia, que conservaban en sus tesoros los

restos de santos ibéricos. Carlomagno, Luis el Piadoso y los grandes señores de su entorno habían saqueado cuanto estuvo a su alcance de estas reliquias transpirenaicas, las habían distribuido aquí y allá a través del imperio franco, y cada uno de esos relicarios evocaba desde entonces la memoria de países lejanos en los que había vivido el santo cuyos huesos guardaba. Las leyendas relatadas a propósito de tales reliquias afirmaban que los santos exiliados protegían especialmente a los hombres valientes que fueran al sur para colaborar en la liberación de los lugares de donde los habían expulsado las conquistas islámicas. Cantidad de caballeros prestaban oídos al llamamiento y acudían. De regreso, victoriosos, ricos, solían, en señal de agradecimiento por las gracias recibidas, donar —a esos santos o al monasterio donde descansaban sus restos— tal o cual dominio con el que les había obsequiado un soberano español como premio por su cooperación en la empresa de reconquista. A veces, en aquellas tierras lejanas los monjes fundaban una filial de su abadía. De esta manera se establecían relaciones cada vez más firmes entre ambas vertientes de los Pirineos. Estas relaciones se estrecharon a lo largo del siglo XI. Son evidentes las que ligaban la abadía de Sainte Foy de Conques a España. Y el parentesco entre las basílicas casi gemelas de Saint Sernin de Toulouse y de Santiago de Compostela es algo así como el símbolo de la fundamental importancia que adquirieron los establecimientos religiosos de Francia en el desarrollo del peregrinaje a Santiago de Compostela.

Sin embargo, el papel principal le cupo a una congregación monástica, la más vital y la más expansiva de todas: Cluny. Efectivamente, a finales del siglo XI, Cluny, cabeza de una suerte de imperio, se erigía en una especie de depositaria de la herencia cultural del imperio romano, y su jefe, el abad del monasterio borgoñón, parece haber sido, dentro del programa de extensión de la influencia de su abadía en la Península Ibérica, uno de los propagandistas más activos de la peregrinación jacobea. Todo mueve a pensar en el sello cluniacense de la inspiración que informa dos textos introducidos en el *Liber sancti Jacobi,* que celebraba la peregrinación e invitaba a participar en ella: la famosa Guía del Peregrino y esa suerte de novela de aventuras, fantasmagórica y cautivadora, que conocemos como Seudo Turpin. En efecto, el momento en que la peregrinación a Santiago de Compostela alcanza su máximo desarrollo es apenas un poco posterior al momento en que el *ordo cluniaciensis* penetra en España, en que se establece la alianza entre el rey de Castilla y el abad Hugo de Cluny, en que los monaste-

"Cristo y los peregrinos de Emaus" y "María Magdalena y los apóstoles", Salterio de Ingeburg de Dinamarca, h. 1210. Musée Condé, Chantilly, Francia.

rios de la Península Ibérica adoptan las costumbres de Cluny. A partir de entonces, los peregrinos a quienes las filiales de la abadía acogían en los caminos que conducían a los santuarios milagrosos diseminados en el sur de la Galia, se sintieron incitados a ir más lejos, a proseguir su viaje allende las montañas, a fin de añadir a los favores ya obtenidos con la visita a las tumbas de san Martín, de san Marcial o de san Juliano, el patrocinio de Santiago Apóstol, al que se atribuía una virtud salutífera eminente.

A finales del siglo XI, la peregrinación se había lanzado con todo vigor. Los dueños del poder sobre cuerpos y almas, estrechamente asociados por intereses convergentes, atraían a Santiago de Compostela conjuntos cada vez más numerosos de caballeros. Pero esta acción de propaganda, que podría llamarse política, no lo explica todo, y en particular no explica la razón por la cual, unos años después, la peregrinación jacobea cambió completamente de naturaleza, se amplió de pronto más allá de toda medida y, a partir de ese momento, sus protagonistas no fueron ya poderosos cuerpos militares, sino una multitud de pequeños grupos formados sobre todo por gente de condición mediana y modesta, e incluso —lo que al comienzo sorprendió e inquietó— por mujeres. Es preciso buscar el origen de esta transformación: se halla en el vigoroso impulso de desarrollo que dominaba el conjunto de la cultura europea y cuya fase más intensa, en el siglo XII, coincide con el período en el que la peregrinación a Santiago de Compostela afirmó su primacía sobre todas las otras.

Pero queda aún por distinguir, entre tantas corrientes que se mezclaron en el amplio flujo de expansión general, aquellas que ejercieron las presiones más importantes en la historia de la peregrinación. A primera vista se advierten dos. Por un lado, el impulso demográfico, que aumentó la cantidad de candidatos al viaje; por otro lado, el deshielo de la economía, la penetración del instrumento monetario y una movilización de riquezas que, sin duda alguna, facilitó la circulación de los hombres. Sin embargo, no hay que perder de vista que este segundo factor actuó en forma indirecta, pues con anterioridad, en los siglos de estancamiento económico, de encierro en la ruralidad, la gente no abrigaba menos dudas en trasladarse, a pesar de la escasez de dinero, los inconvenientes de la acuñación de moneda y el mal estado de los caminos. Si la expansión económica puede considerarse con razón un factor capital del surgimiento de la peregrinación jacobea en el siglo XII, es porque provocó la progresiva disolución de todas las ataduras que mantenían al individuo prisionero de un grupo. Hasta los cambios del siglo XII, las estructuras de la sociedad fueron aglutinantes, y la flexibilización, debida al efecto conjugado del crecimiento demográfico y al auge del intercambio, fue entonces tal que las personas se liberaron progresivamente de los lazos comunitarios. Esta liberación resultó decisiva en lo relativo al fenómeno al que aquí nos estamos refiriendo. En efecto, y con esto tocamos una cuestión esencial, la evolución económica produjo la evolución del cristianismo, la cual determinó a su vez la transformación radical de las prácticas sociales de la peregrinación. Estas últimas sufrieron, en el cabal sentido de la palabra, una suerte de conversión.

En el siglo XII, se observa en los comportamientos religiosos un rápido reflujo de lo irracional, de lo mágico, del "pensamiento salvaje", para retomar la expresión de Levi-Strauss. Los factores de esta evolución son múltiples. Interviene en primer lugar la atención que los hombres de iglesia prestaron al relato evangélico. En efecto, éstos meditaban sobre Cristo y la Encarnación, pero también hablaban, predicaban cada vez más y en términos cada vez más accesibles al pueblo. De esta suerte, el fruto de su reflexión se difundió entre los fieles y los incitó a no seguir manteniéndose en estado de ciega prosternación ante la omnipotencia de un Dios inaccesible. Ahora se les mostraba en Jesús a un Dios hecho hombre, mucho más próximo y al que se podía imitar. Por otra parte, interviene el optimismo, la confianza en el hombre, en el futuro y que suscitaba el espectáculo del progreso material y que permitía creer que el hombre no estaba completamente aplastado por las potencias naturales. Por último, el debilitamiento de las solidaridades colectivas permitía tomar conciencia con mayor claridad de que la salvación del alma es una cuestión personal, que la persona no puede, para obtener la clemencia divina, remitirse a terceros, a intermediarios, a intercesores, ya se trate de santos, ya del soberano que pone en peligro su persona por la salvación de sus súbditos, ya de los delegados encargados de celebrar liturgias. Se procuraba persuadir de que el individuo debe obtener él mismo esta clemencia, por sus méritos. No mediante el cumplimiento de determinados ritos ni por pronunciar tal o cual fórmula, sino llevando una vida acorde con las enseñanzas de Jesús y gracias a un cambio interior, una conversión íntima, un impulso del corazón.

En el mismo momento, el desarrollo global de la sociedad y la creciente convicción de que el mundo material era menos malo de lo que se había creído, de que la condición humana era sus-

Exterior de la iglesia de Saint-Sernín, s. XI, Toulouse, Francia.

"Aparición de Cristo a María Magdalena", salterio de Ingeburg de Dinamarca, h. 1210, Musée Condé, Chantilly, Francia.

Interior de la basílica de la Madeleine, ss. XII-XIII, Vezelay, Francia.

ceptible de mejorar a través de un esfuerzo de todos, provocaron otra mutación, esta vez en el seno mismo de la institución eclesiástica. En el siglo XII, los dirigentes de la Iglesia se percataron de que no bastaba con reformar las costumbres de los monjes y del clero, sino que también había que liberar del pecado a la *ecclesia* entera, esto es, al conjunto del mundo laico. Para ello se dedicaron a educarlo, al tiempo que se reorganizaba la acción pastoral. Invitaron a todos los pecadores a reformar su vida, individualmente. Los llamaban, en primer lugar, a lavar por sí mismos sus faltas. Les mostraban el ejemplo de María Magdalena, pecadora —y pecadora en el último extremo, poseída por los siete demonios, por la totalidad de los vicios— pero que, sin embargo, fue perdonada e incluso elevada por encima de los Apóstoles, porque había reconocido sus pecados y se había redimido mediante la autoimposición de sufrimientos corporales. Lo que los predicadores decían de esta compañera de Cristo era para los cristianos un estímulo para hablar de sus debilidades en confesión, pero también para purificarse mediante la penitencia. Como el cristianismo se había interiorizado, se había vuelto algo personal, los sacerdotes exhortaban a vivirlo en la caridad y en el arrepentimiento. La peregrinación dejó pues de vivirse como hasta ese momento, al menos en los sectores de la sociedad a los que la nueva pastoral afectó primero, esto es, las cortes principescas y la población de las ciudades. Si bien todavía había muchos que partían con la esperanza de un favor milagroso, cada vez eran más los que, en aquel ejercicio de ascetismo, buscaban una renovación moral. Con tales perspectivas era natural que la peregrinación perdiera su carácter ritual y colectivo. Era una cuestión personal, conducida con un espíritu de renunciamiento y de superación de sí mismo. Se entraba en ella por una decisión comparable a la del monje o a la del ermitaño que cambia de vida por penitencia, o a la del caballero andante que se lanza a una de esas aventuras solitarias, cuyas primeras imágenes la literatura profana comenzaba por entonces a presentar a la sociedad cortés. En todo caso, eso era lo que justificaba la peregrinación a ojos de los moralistas, como Honorius Augustodunensis, para quien carecían por completo de valor los viajes que, como la mayoría de los del siglo precedente, se emprendían en busca de gloria o placer, o con la esperanza de beneficios materiales.

Concebida como un medio de redención, la peregrinación debía ser una marcha suficientemente larga, aunque no tenía por qué exigir esfuerzos sobrehumanos, y requería un absoluto desprendimiento de las preocupaciones temporales. Esto hizo que,

en el siglo XII, Santiago de Compostela aventajara a Roma y a Jerusalén. En efecto, Roma, en unos momentos en que se exasperaba la rivalidad entre el papa y el emperador por la dominación del mundo, parecía cada vez más netamente la capital de un estado, y del más pesado, del más codicioso de todos los estados. Mancillada por el dinero y las intrigas políticas, Roma había perdido su atractivo. En cuanto al viaje a Tierra Santa, era una expedición demasiado sufrida para el común de los pecadores y, además, en una época en que se comenzaba a pensar en términos de dinero, demasiado cara. Los jueces flamencos que en el siglo XIII establecieron las tarifas de las indemnizaciones que se exigían para la redención del voto de peregrinación estimaban que, desde Flandes, costaba el triple dirigirse a Palestina que marchar a Galicia. Así las cosas, en el curso del siglo XII los itinerarios del gran turismo sagrado se inclinaron cada vez más hacia Santiago.

Y así era con tanta mayor razón cuanto que esos itinerarios se pergeñaban de tal modo que el viaje a Santiago de Compostela se combinara con la visita a los principales santuarios milagrosos del espacio francés. Se ofrecían diversos programas a los penitentes. Todos convergían en los puertos de los Pirineos Occidentales. Pero, según cuál se eligiera, se podía también solicitar, de paso, el auxilio de María Magdalena en Vézelay, de san Martín en Tours, de la Virgen en Puy, orar ante todas las santas sepulturas reunidas en Arles en los Aliscamps, ante las reliquias de san Marcial en Limoges, de santa Foy en Conques o de san Sernin en Toulouse. Grandes o pequeños, los monasterios ligados a la orden de Cluny se esparcían a lo largo de estos recorridos, y aunque constituían sus jalones más importantes, también se instalaban otros puestos de descanso promovidas por el intenso desarrollo de las instituciones de caridad y otras de misericordia que en el siglo XII eran fruto de la renovación del cristianismo. En efecto, se multiplicaban las iniciativas tendentes a allanar los obstáculos de todo tipo que los peregrinos jacobeos pudieran encontrar en el camino. En el trayecto español se ha conservado el recuerdo de los esfuerzos de un Domingo de la Calzada, dedicado a mejorar las condiciones de circulación, y en el trayecto occitano, los de un Adelardo, fundador de una comunidad de caballeros que se ocupó de proteger los convoyes durante la ruda travesía de las soledades de Aubrac. Para salvar también ellos su alma, los cristianos que no peregrinaban fundaban hospicios o se consagraban al cuidado de los peregrinos enfermos o pobres. Los que regresaban de la peregrinación se agrupaban en esas cofradías de Santiago, cuyas primeras huellas aparecen a finales del siglo XII, pero que se habían constituido ya con anterioridad; en el seno de esas asociaciones predicaban con el ejemplo y preparaban para la partida a los aspirantes a la penitencia que habían hecho voto de seguir a su vez el mismo camino. Y la Guía del Peregrino no es otra cosa que un testimonio, conservado por casualidad, de todos los tipos de indicadores que se instalaron en esa época a través de toda Europa para conducir paso a paso a los caminantes de Dios, ya por escrito, ya mediante la palabra, ya a través de simples signos, al objetivo, se les repetía, más conveniente para su salvación: Santiago.

Gracias a este complejo sistema, que reunía estructuras de acogida y órganos de incitación, Santiago resultaba cada vez más accesible a gente que partía sola y sin grandes medios. Esto determinó la transformación que los historiadores percibieron (con dificultad, pues los testimonios son raros y muy incompletos) en el seno de la sociedad de peregrinaje. En ella se encuentra todavía a príncipes y reyes, como Luis VII de Francia; también a los héroes del nuevo cristianismo, como Francisco de Asís, que realizó el viaje entre 1213 y 1215; y, cómo no, en el siglo XII se encuentra todavía en ella una gran cantidad de caballeros o de canónigos. Pero también se descubre que los peregrinos de extracción popular se multiplican hasta llegar a formar muy pronto la mayoría de los peregrinos. ¿Campesinos? Quizá, pero los documentos casi no hablan de ellos. Se trataba sobre todo de habitantes de las ciudades, mercaderes y artesanos. Muchos partían espontáneamente, pero muchos también partían a su pesar, para cumplir con la última voluntad de un difunto, o bien conminados por un confesor, o incluso condenados por una de esas jurisdicciones represivas, religiosas o civiles, que en esta época acostumbraban a infligir tal pena a los herejes arrepentidos y a los criminales de derecho común. En los caminos a Santiago de Compostela también podían hallarse, por cierto, aventureros e impostores. Sin embargo, es posible creer que la mayor parte de quienes habían cogido el cayado y las alforjas y se habían cosido la concha a la ropa, lo habían hecho con la esperanza de salvación y se hundían en la peregrinación como en un baño regenerador.

En camino, mientras marchaban en compañía de camaradas, y por la noche, en el alto de final de la etapa, en el refectorio, en el dormitorio de la casa de Dios que los acogía, esos hombres, esas mujeres, viejos, jóvenes, ricos, pobres, hablaban entre ellos. La disparidad de dialectos no les impedía intercambiar

impresiones, ventilar sus costumbres, descubrir las ajenas. El "camino francés" era por entonces el principal lugar de encuentro de las culturas europeas. Durante su larguísima aventura, los peregrinos vivían Europa. No hay por qué asombrarse de que el autor desconocido que, en los años treinta o cuarenta del siglo XII, compuso el Seudo Turpin, optara por asociar la figura de Carlomagno a la del apóstol Santiago. En una época en que el recuerdo del emperador "de la barba florida" volvía a gozar de enorme celebridad en el entorno del rey de Francia y en el del rey de Alemania, antes de serlo en todas las cortes principescas de Occidente, este escritor, que, transcribiendo simplemente lo que se repetía por doquier, presentó a Carlomagno como inventor de la peregrinación, lo convirtió en el primero de los peregrinos, en el primer redimido, liberado de todos sus pecados —e incluso de ese pecado innombrable, el incesto—, por haber descubierto la tumba de Santiago y, guiado por éste, haberla liberado de los infieles. Por esa referencia al legendario soberano que había reunido bajo su corona imperial los fragmentos dispersos de la cristiandad latina, la peregrinación jacobea adquiría valor simbólico. El símbolo de una Europa adolescente, vivificada por todas las formas del progreso, esta Europa que la apretada red de caminos a Santiago de Compostela contribuía a reunir más estrechamente y que en los siglos XII y XIII, a pesar de la extrema diversidad de la manera de vivir, de pensar y de creer, estuvo en realidad más unida que nunca antes ni después.

Villas y lugares de población a lo largo del Camino de Santiago en España

Jean Passini

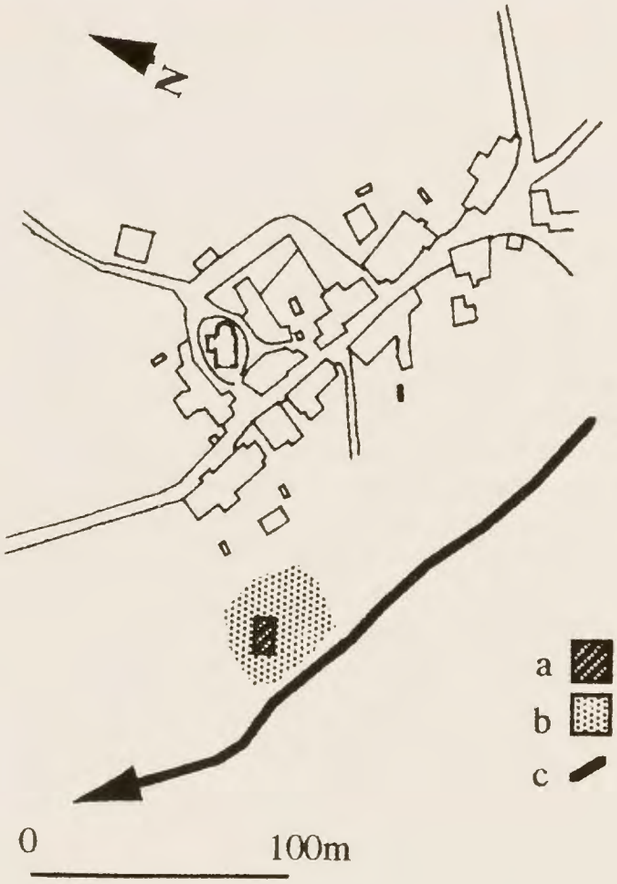
Sobre la tumba de Santiago Apóstol, descubierta en el transcurso del primer cuarto del siglo IX, Alfonso II de Asturias manda construir una iglesia y la dota de un territorio que abarca un radio de tres millas. De esta manera se crea el *locus Sancti Jacobi,* punto de partida de la ciudad de Santiago de Compostela. Exteriormente a las murallas del núcleo inicial se desarrolla un barrio que, a finales del siglo X, toma el nombre de Compostela. Desde finales del siglo X, la pequeña villa aparece como un lugar de intercambio y de tránsito entre el mundo cristiano y el musulmán. Hacia Compostela se dirigen los peregrinos, cuya existencia sólo conocemos a partir de mediados del siglo X gracias a las fuentes narrativas. Por otra parte, los trabajos de García de Cortázar han demostrado que durante la segunda mitad del IX y la primera mitad del X, tanto asturianos como gallegos se instalan poco a poco en el espacio que se extiende entre la Cordillera Cantábrica y el río Duero. Alrededor de 854, son ellos quienes reorganizan las antiguas villas de Astorga y León, cuyas murallas ruinosas constituyen la base de las nuevas fortificaciones. Desde el siglo IX, la villa de León, obispado primero y luego principal ciudad del reinado de Asturias y León, agrupaba en su seno a clérigos, guerreros, comerciantes, artesanos y agricultores. Algunos monasterios crean focos de colonización y de explotación agrícola. Por lo demás, la necesidad de vigilar y defender el territorio que se acaba de ocupar, conduce a la erección de castillos, como el de Castrojeriz en 882 y los de Burgos y Grañón en 884. El antiguo eje transversal Lugo-Astorga-Briviesca, reconquistado a los árabes durante el siglo IX, se consolida durante el transcurso del siglo X. Más hacia el este, el fundador de la nueva dinastía de Navarra, aliado del rey de Asturias y León, se apodera en 911 de la fortaleza de Ruesta y en 922 se instala en el norte de La Rioja. El repoblamiento de los territorios reconquistados por los cristianos, iniciado en el siglo X, pero detenido entre 977 y 1007 a causa de las repetidas campañas, primero de Almanzor y después de su hijo, adquiere renovado ímpetu cuando éstas se interrumpen. Hacia 1030, Sancho el Grande impone que el camino de los peregrinos atraviese Nájera, capital de Navarra, a la que otorga un fuero. Mientras que la fundación de la capital del reino de Aragón en Jaca, en 1035, debida a Sancho Ramírez, acentúa la función de intercambio correspondiente al valle del Alto Aragón y durante el siglo XI desempeña un papel decisivo en el auge de la vía aragonesa del puerto de Somport.

La necesidad de reforzar la seguridad de los peregrinos y la de alojarlos, favoreció la creación de estructuras de acogida. A mediados del siglo IX, García el de Nájera funda en esta villa el monasterio de Santa María y una posada para los peregrinos. A partir de entonces, los reyes de Castilla y León, de Navarra y de Aragón contribuyen a mejorar el camino de los peregrinos. Alfonso VI suprime el peaje que debían pagar peregrinos y viajeros al entrar en Galicia, cerca de Valcárcel. En La Rioja, que los castellanos acaban de conquistar, protege la obra de santo Domingo, quien, tras haber construido un hospital para peregrinos junto al río Oja, edifica un puente sobre este mismo río y traza una calzada rectilínea entre Nájera y Redecilla del Camino. Según la crónica de Pelayo de Oviedo, el rey de Castilla tiene a su cargo el cuidado de todos los puentes existentes entre Logroño y Compostela, como los de Nájera, Santo Domingo, Burgos, Carrión, Ponferrada y Puertomarín. Por lo demás, funda hospitales y favorece el poblamiento de las villas de Sahagún, Villafranca del Bierzo y Logroño. En Navarra y Aragón, Sancho Ramírez cumple una gestión semejante a la de Alfonso VI al suprimir el peaje en los caminos de Jaca y Pamplona y favorecer los albergues de las catedrales de las ya citadas ciudades. Crea, además, las villas de Puente la Reina y Estella, cuyo papel ha sido determinante en la estabilización del itinerario de los peregrinos. Todos estos hechos, que se llevaron a cabo durante el siglo XI y comienzos del XII, contribuyeron a acondicionar el territorio a lo largo del itinerario de los peregrinos entre los Pirineos y Compostela. A finales del siglo XI, peregrinos y viajeros llegados de toda Europa circulan libremente por un camino de trazado bien definido al que se designa con el nombre de *Camino francés.*

Tal como lo describe a comienzos del siglo XII el autor de *Guía del peregrino de Santiago*, el itinerario de este peregrino comprendía trece etapas de extensión desigual, que lo conducían, del puerto de Size a Santiago, por Viscarret, Pamplona, Estella, Nájera, Burgos, Frómista, Sahagún, León, Rabanal, Villafranca, Triacastela y Palas de Rey. El autor de la guía enumera rápidamente las villas y los burgos. Entre los centros importantes de población que se encuentran en el Camino de Santiago, menciona Roncesvalles, Pamplona, Nájera, Burgos, Carrión, "que es una villa industriosa y próspera, rica en pan, en carne y en todas las cosas"; León, "residencia del rey y las cortes, plena de toda suerte de cosas felices"; Astorga, y, finalmente, Compostela, "la muy excelente ciudad del apóstol, plena de todas las delicias, que detenta la custodia del precioso cuerpo de Santiago y a la que se reconoce por ello como la más feliz y la más

Vista aérea de Leboreiro, 1986. J. Passini y A. Humbert, Casa de Velázquez.

Leboreiro: planimetría de la aldea y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. iglesia; b. núcleo eclesiástico; c. Camino de Santiago.



noble de todas las ciudades de España". Los demás sitios que se indican en la guía son *villae* o burgos.

Tanto peregrinos como mercaderes desarrollan una actividad económica intensa en aquellos lugares en los que se detienen, por lo que se comprende que el flujo de extranjeros agrupados bajo el nombre de "francos" haya constituido un elemento fundamental en la creación de nuevas villas y en el desarrollo de las ya existentes. Por otra parte, este flujo generó estructuras de acogida que muchas veces fueron el origen de estructuras aldeanas o urbanas más complejas. Para presentar la población ligada al camino principal de Santiago de Compostela durante la Edad Media, recordaremos, en la medida en que nos es conocido, su proceso genético. Después de presentar la existencia de estructuras elementales de acogida, daremos algunos ejemplos de aldeas, villas pequeñas y villas medias cuyo origen, posterior al siglo X, está directamente relacionado con el Camino de Santiago. Finalmente, hablaremos de las villas ya existentes en el siglo X y cuya estructura se vio afectada por el paso de los peregrinos.

Estructuras elementales de acogida

En el territorio que el Camino de Santiago atravesaba, existía una población rural sobre la cual los documentos del siglo IX nos proporcionan escasa información. De ello ofrece un buen ejemplo el valle del Alto Aragón. Un documento indica que, de 858 a 893, se instalan colonos navarros en la margen derecha del Aragón, y de este modo nos aporta la prueba de que, a finales del siglo IX, existían *villae* en el valle de Aragón. En 920, el Canal de Berdún, largo valle en el que el río Aragón ha cavado su lecho, ya es cristiano. Los documentos del monasterio de San Juan de la Peña, que se refieren al siglo X, mencionan allí numerosas *villae*, entre las cuales Javier Martes, Berdún, Martes y Miramont corresponden a sitios habitados aún hoy. La gran cantidad de *villae* y de "términos" que se mencionan en los documentos del siglo XI indica que la densidad de población en el interior del Canal de Berdún aumenta desde el siglo X. Los lugares habitados, numerosos en las dos orillas del río Aragón, distan de 1,5 a 2,5 kilómetros unos de otros. A comienzos del siglo XI, la población en el Canal de Berdún estaba dispersa y el territorio pertenecía en gran parte al monasterio de San Juan de la Peña. En La Rioja Alta encontramos una evolución similar, marcada por el aumento de la población entre los siglos X y XI y la existencia de grandes señoríos monásticos o catedralicios. A finales del siglo X, el territorio atravesado por el Camino de

Santiago estaba ocupado por una población dispersa. En medio de esta población ya existente, eremitas y órdenes monásticas, a menudo alentados por el poder real, edifican estructuras de acogida para los peregrinos. El largo itinerario, que recorría alrededor de ochocientos kilómetros, cruzaba muchísimos cursos de agua que había que vadear o bien cruzar con la ayuda de un barquero, lo cual constituía una dificultad para el viajero. Es comprensible, pues, que tanto antes como después de la construcción de puentes, en el siglo XI, se instalaran muchas estructuras elementales cerca de los ríos.

Las iglesias aisladas son escasas, citemos las de Garitoain, que a comienzos del siglo XI era propiedad de la abadía de Sainte-Foy-de Conques, y la de la Virgen del Puente que, a finales del siglo XII, pertenece a la orden de los agustinos. Entre los hospitales aislados, recordemos el de Santa Cristina de Somport, mencionado en 1076; el de Annol, de origen desconocido, pero que en el siglo XII pertenece al monasterio de San Juan de la Peña, el de San Juan de Fabero, citado por primera vez en el 1203 como "hospitales Sancti Joannis et stractam peregrinorum", y la hospedería de San Juan de Irago, que ya existía en 1120. Entre las pocas abadías-albergue que conocemos, señalamos la de Santiago de Ruesta, citada en 1098, y la de Cebrero, citada en 1072.

Cada estructura elemental pudo enriquecerse con uno o varios elementos más. En 1103, por ejemplo, un eremita edificó en Foncebadón una iglesia, un hospital y un albergue. Las estructuras elementales evolucionaron de diferente manera según su emplazamiento y el devenir del territorio. Algunas se mantuvieron sin cambios importantes durante la Edad Media, hasta desaparecer poco antes del siglo XX o en sus comienzos. Otras, adquirieron muy rápidamente gran importancia y ocuparon un espacio mayor, como el hospital de Santa Cristina de Somport, que se amplió y a comienzos del siglo XIII tomó el nombre de monasterio. Como en las proximidades de la iglesia de Garitoain se habían edificado algunas casas, la estructura elemental se convirtió en una aldea cuyos habitantes fueron invitados a abandonarla para poblar, en el 1236, la pequeña villa y el castillo de Monreal. Hoy en día, en Garitoain sólo queda un granero.

Aldeas

La mayoría de las aldeas ligadas con el Camino de Santiago, se desarrollaron en la vecindad de un núcleo de origen monástico o eclesiástico, que ha persistido hasta el siglo XX y cuyas huellas se reconocen en la organización parcelaria. El núcleo medieval más simple, cuyo eje lo constituye el Camino de Santiago, se compone de una iglesia, un hospital y casas agrupadas en las proximidades del camino en una extensión que varía de cien a doscientos metros. Las aldeas de Cebrero, Leboreiro y Furelos representan ejemplos de núcleo medieval simple.

Hasta hace cuarenta años, la aldea de Cebrero conservaba un núcleo poblacional antiguo lindante con la propiedad monástica edificada en el siglo XI y cuya iglesia era la de la aldea. Este núcleo estaba formado por unas pocas casas construidas en las cercanías del Camino de Santiago sobre una extensión de unos cien metros, aproximadamente. En la distribución de las casas no se distinguía ningún orden aparente.

Sin duda, en el origen de la aldea de Leboreiro, mencionada en 1164 con el nombre de "burgo de campus Leboreiro", se encuentra una propiedad eclesiástica un poco alejada del camino. A lo largo de ciento cuarenta metros, se agrupan, bordeando el camino, unas quince pequeñas granjas típicas del tradicional paisaje rural gallego. En 1164 había un hospital en Leboreiro.

Origen semejante puede atribuirse a la aldea de Furelos, situada después de pasar el puente, cuya existencia en el siglo XII está documentada en la *Guía del peregrino:* "a ponte villa de Furelos". La calle principal tiene una longitud de doscientos metros. El hospital de peregrinos se encontraba junto al puente.

Hay un segundo tipo de aldeas ligadas al Camino de Santiago, que se caracteriza por un conjunto de parcelas colindantes, alineadas a lo largo de ciento cincuenta a doscientos metros. El Camino de Santiago constituye allí el eje principal de circulación. A este tipo pertenecen, entre otros, las aldeas de Hornillos y de Rabanal del Camino.

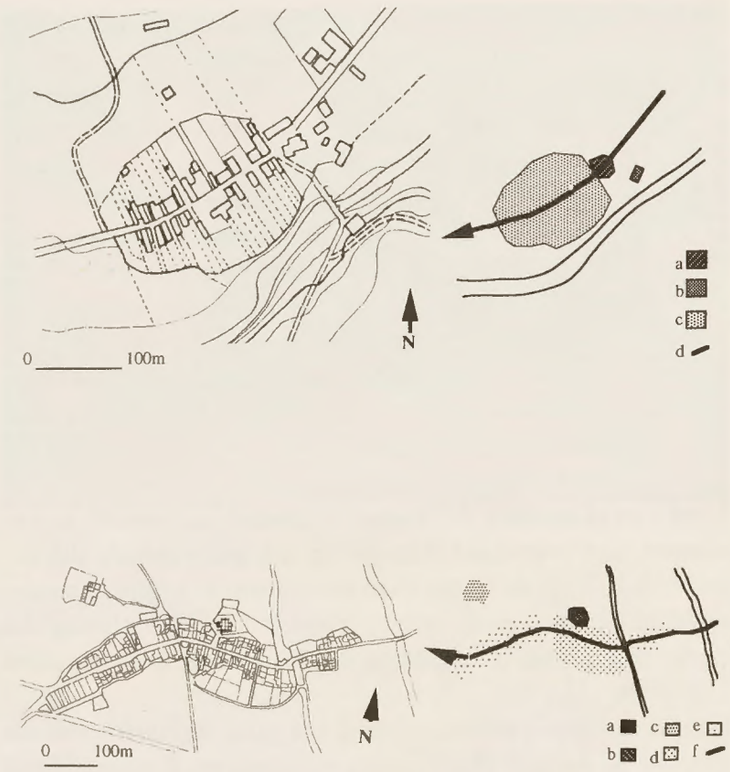
En 1182, el monasterio de Rocamadour recibe la propiedad real de Hornillos a condición de repoblar el lugar. Se instala una estructura lineal, de una extensión de ciento ochenta metros aproximadamente, a lo largo del camino y al pie de la iglesia edificada sobre un antiguo "castrum". En cada extremo de la aldea inicial y a lo largo del Camino de Santiago se agregó un conjunto de casas. A mediados del siglo XIX, Hornillos contaba con setenta casas.

La aldea de Rabanal del Camino ya existía en 1120 y albergaba una importante encomienda templaria. A lo largo de cien metros, Rabanal muestra una estructura medieval del segundo tipo.

El tercer tipo de aldeas relacionadas con el Camino de San-

Larrasoaña: planimetría de la aldea y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. conjunto eclesiástico medieval; b. molino; c. aldea planificada, segunda mitad del siglo XII; d. Camino de Santiago.

Hornillos del Camino: planimetría de la aldea y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. castro primitivo; b. iglesia de San Román; c. monasterio de Santa María; d. planificación urbana a comienzos del siglo XII; e. extensión posterior a lo largo del Camino de Santiago; f. Camino de Santiago.



tiago presenta parcelas linderas en franjas, perpendiculares al Camino de Santiago. Una estructura de este tipo muestran las aldeas de Larrasoaña y de Arzúa.

El pequeño monasterio de San Agustín, cedido en 1049 al monasterio de Leyre se encuentra en el origen de la "buena villa" de Larrasoaña. La planificación de la segunda mitad del siglo XII, delimitó las parcelas en franjas de una extensión máxima de ochenta metros. Las casas, que sólo ocupaban una pequeña parte de la superficie de la parcela, se levantaban en los bordes del Camino de Santiago a lo largo de doscientos metros. La forma oval que aún hoy se puede observar en el catastro, muestra la existencia de un "cerco".

En el siglo XII, muchos extranjeros se habían agrupado en Arzúa. El núcleo del siglo XII, desarrollado en el cruce del camino a Oviedo con el Camino de Santiago, se prolonga en el sentido de este último. Muestra un parcelamiento en franjas regulares de cincuenta metros de largo. Arzúa, que durante el siglo XIX sufrió un importante crecimiento, es actualmente una pequeña villa.

Existe un cuarto tipo de aldeas, caracterizadas por parcelas regulares y un eje rectilíneo. Comprende las *villae* de Burguete y de Canfranc, las cuales tienen en común el haber sido fundadas al pie de los Pirineos, relacionadas respectivamente con los hospitales de Roncesvalles, edificado en el puerto de Ibañeta, y de Santa Cristina en el de Somport. Burguete y Canfranc eran importantes lugares de paso de peregrinos y comerciantes. Canfranc se extiende al fondo del estrecho valle del río Aragón, mientras que Burguete se sitúa en un área abierta. Estas dos aldeas fueron planificadas en el transcurso de la segunda mitad del siglo XII.

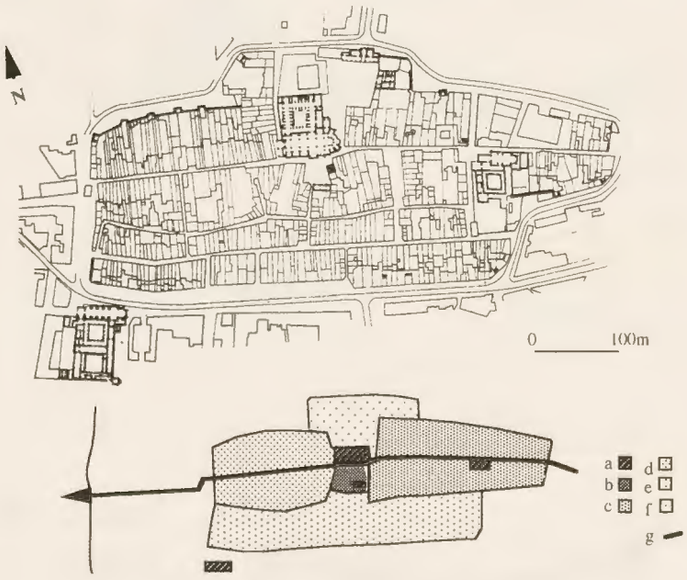
Villas pequeñas

El análisis de los lugares habitados a lo largo del Camino de Santiago nos lleva a considerar que el núcleo urbano inicial, denominado, según los casos, "burgo" o "barrio", se extiende a lo largo de unos doscientos o trescientos cincuenta metros. Está constituido por parcelas cuyas dimensiones han sido determinadas por aquel que ha asumido la partición de la superficie, que el rey o el abad del monasterio, han entregado para ser poblada. A veces comprende una iglesia y, en ese caso, se superpone a la parroquia.

En la época de su fundación, entre los siglos XI y XII, las villas pequeñas comprenden un núcleo urbano básico. Son de origen eclesiástico, monástico, señorial o real. A este tipo correspon-

Vista desde la torre de Santo Domingo de la Calzada, La Rioja. Catedral fortificada y barrio nuevo.

Santo Domingo de la Calzada: planimetría de la villa y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. edificios religiosos; b. núcleo primitivo de fundación, siglo XI; c. barrio viejo, finales del siglo XI; d. barrio nuevo, mediados del siglo XII; e. ciudad fortificada, siglo XIV; f. extensión del siglo XVI; g. Camino de Santiago.



nece al de estructura lineal, en el segundo, al tipo de villas complejas.

Villas medias de estructura lineal

Entre estas villas, destacaremos las de Puertomarín, Puente la Reina y Santo Domingo de la Calzada.

De todas las villas del Camino de Santiago, sólo Puertomarín conservaba una estructura en dos burgos, situados a una y otra orilla del río. La reconstrucción del puente sobre el Miño, edificado en una fecha desconocida, se menciona en el 1123. El primer burgo, el de San Pedro, edificado en los siglos X-XI, sobre la orilla izquierda del río, parece ligado a la construcción del puente sobre el Miño. La iglesia de San Pedro estaba situada a la entrada del burgo. En el siglo XII, se edifica el segundo burgo, sobre la margen derecha. La iglesia románica fortificada de San Juan, más tarde consagrada a San Nicolás, se elevaba en el confín de ese burgo llamado de "Pons Minea" o Portomarín. El segundo pertenecía a la orden de San Juan de Jerusalén, cuya encomienda estaba encargada de la conservación del hospital que se había construido en 1126, de la iglesia y del camino de peregrinación. El "casco viejo" de Puertomarín, que estaba formado por los burgos de San Pedro y San Nicolás, desapareció cuando se construyó el pantano de Belesar.

Puente la Reina presenta origen y evolución diferentes. Los francos se instalaron allí hacia 1090. El puente sobre el Arga se edificó a fines del siglo XI. Alfonso el Batallador fomenta el poblamiento del lugar, cede un terreno que poseía al este del río Arga y, al año siguiente, otorga a los nuevos habitantes un fuero. La villa medieval comprende un conjunto rectangular de 453 metros de largo, que agrupa las parroquias de San Pedro al oeste y de Santiago al este. El Camino de Santiago, conocido con el nombre de Rúa Mayor, constituye el eje principal. La parroquia de Santiago fue habitada antes que la de San Pedro. Desde 1235 las murallas rodean la villa que, en el transcurso del siglo XII, se abre al exterior hacia la iglesia del Crucifijo. Las parcelas del conjunto rectangular tenían una longitud media de 60 metros y una anchura de 6,50 metros. Eran perpendiculares a la calle principal.

Santo Domingo de la Calzada se sitúa en la proximidad del río Oja, sobre el cual, a principios del siglo XII, santo Domingo construyó un puente, lo que implicó una ligera modificación en el itinerario de los peregrinos. Sobre el camino, antes de pasar el puente, santo Domingo construyó también un hospital y

Croquis de la villa de Puerto Marín, sus inmediaciones y el río Miño en agosto de 1812, Pedro Abella. Servicio Geográfico del Ejército.

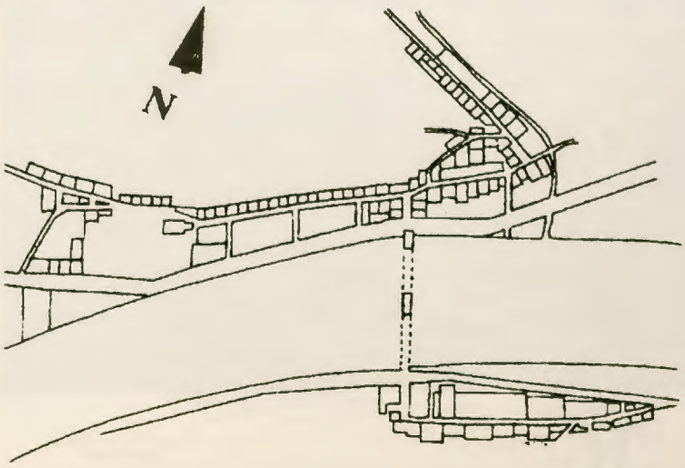
Puerto Marín (villa antigua): planimetría de la villa y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. edificios religiosos; b. barrio de San Pedro; c. barrio de San Juan; d. Camino de Santiago.

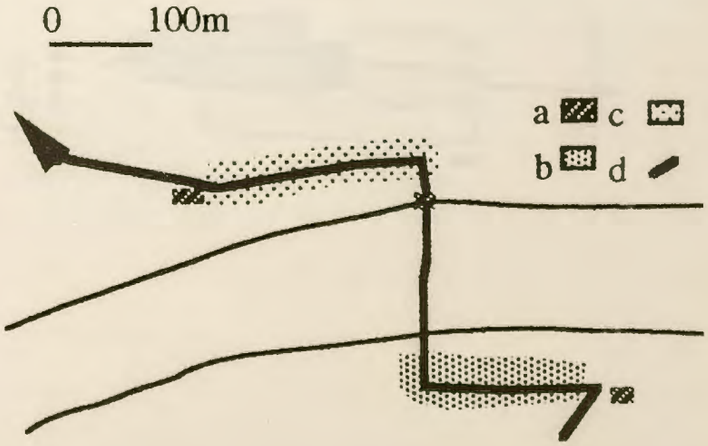
den villas tan diferentes como Redecilla del Camino, Cacabelos y Molinaseca.

Redecilla del Camino aparece en documentos a partir del siglo XII. Su forma geométrica se inscribe en un rectángulo. En 1983, la calle principal, de una longitud de doscientos ochenta y seis metros, estaba bordeada todavía por algunas casas con saledizo. La iglesia ocupa el centro de la pequeña villa. Las parcelas, de cuarenta y cinco metros de largo, perpendiculares a la calle principal, estaban distribuidas de manera regular a uno y otro lado de la misma. Como la población aumentó en el transcurso del siglo XII, se cortó el parcelamiento ya existente en el norte de la villa y se creó una calle secundaria, paralela a la calle Mayor. Las fortificaciones edificadas en el siglo XIII subsistieron hasta el XVIII.

El burgo de Cacabelos, levantado ya en el siglo X en las proximidades del río Cua, fue destruido a comienzos del siglo XII y reconstruido y repoblado por extranjeros. Propiedad del arzobispo de Compostela, la villa recibe en 1130 una carta de franquicia del rey Alfonso VII. El Camino de Santiago constituía el eje de la villa, que se extendía a lo largo de trescientos metros. Sólo a comienzos del siglo XII se construyó un puente de piedra sobre el río Cua. Fuera de la villa se edificaron dos hospitales, uno al este y otro al oeste, antes del puente.

La pequeña villa de Molinaseca fue edificada en el siglo XII. Está situada después de pasar el puente sobre el río Meruelo, sin duda construido durante la primera mitad del siglo XII. El Camino de Santiago constituye la calle principal, a ambos lados de la cual se levantan las casas a lo largo de trescientos metros. Las parcelas regulares presentan una profundidad de cuarenta y seis metros. Propiedad real, hacia 1166 se otorga Molinaseca al conde Ramiro y, más tarde, la comparten dos monasterios. En 1196 se le otorga un fuero. Durante el curso del siglo XIII, la villa prosigue su desarrollo. La parroquia de San Nicolás se convierte entonces en el barrio de los francos. Todavía hoy, Molinaseca conserva las características de un pueblo de peregrinación.





Villas medias

Entre las villas medievales entendemos por medias a las formadas, desde la Edad Media, por dos burgos o dos parroquias o dos barrios. De aquí en adelante, distinguiremos entre el caso en el que los burgos ("barrio" o parroquia) se alinean a lo largo del Camino de Santiago, y el caso en el que éstos se asocian de otra manera. En el primer caso, la villa media perte-

de la calle de San Nicolás, como hacia el este, a lo largo de la calle de las Tiendas. La villa crece hacia el este, sobre la margen derecha del río. Los barrios del Santo Sepulcro y de Santa María se pueblan en el siglo XII. La villa está más extendida sobre la orilla izquierda del Ega, donde los habitantes se instalan a partir de 1164. Un siglo y medio después de la iniciativa de Sancho Ramírez, Estella está constituida por diferentes barrios, unos habitados exclusivamente por extranjeros o francos, y los otros, por navarros y francos. Los judíos se habían instalado cerca del castillo. A finales del siglo XIII, los diferentes barrios se distribuyen en tres unidades administrativas: la primera, la rúa de San Martín, poblada por francos, comprende las parroquias de San Pedro, San Nicolás, Santo Sepulcro y Santa María. La segunda unidad agrupa las parroquias de San Miguel, San Pedro de Lizarra y San Salvador del Arenal. La tercera sólo comprende la parroquia de San Juan. El centro económico y político de la villa era la plaza San Martín. El consejo de la ciudad se reunía en la casa de San Martín, frente al palacio del Rey de Navarra, edificado en el siglo XII. En el siglo XIII, la actividad comercial de Estella es comparable a la de Burgos. Estella es un ejemplo de villa planificada, formada por la suma de barrios claramente diseñados y estructurados. En la orilla derecha, los barrios ofrecen una estructura lineal cuyo eje lo constituye el Camino de Santiago; sobre la orilla izquierda, los barrios se organizan alrededor de la iglesia y de la plaza adyacente.

Sangüesa, fundada en 1122 por Alfonso el Batallador, que le otorga un fuero semejante al de Jaca, se instala sobre la margen izquierda del río Aragón. La nueva villa se organiza a uno y otro lado de un eje rectilíneo de 330 metros de largo que termina en el puente de Santa María la Real, edificada en el 1122. En la vecindad del puente se levanta la iglesia de Santa María la Real. Antes de finales del siglo XII, Sangüesa, que cuenta con dos parroquias, Santa María y Santiago, se rodea de murallas. Pero fuera de las mismas, la expansión continúa. En el siglo XIII, cuatro órdenes mendicantes edifican, extramuros, sus respectivos conventos. Nuevas murallas, que se apoyan sobre la primera, vienen a rodear los barrios más nuevos. Desde mediados del siglo XII al XIX, Sangüesa es una etapa importante del Camino de Santiago.

Villas o núcleos urbanos anteriores al siglo XI

Bajo este título se agrupan, por una parte, las villas de origen romano reacondicionadas a partir del siglo IX, y, por otra, las que se desarrollaron sobre la base del sistema defensivo del siglo IX.

Tres de las etapas que menciona la *Guía del peregrino,* del siglo XII, León, Astorga y Pamplona son villas de origen romano acondicionadas a partir del siglo IX. Cada una de ellas ha resuelto según un modelo diferente el fenómeno de la peregrinación a Santiago.

Veamos primeramente León, capital del reino de Asturias y León, que aunque no debe lo esencial de su desarrollo a la peregrinación, ciertamente se ha beneficiado de ella. En 1017 recibe un fuero del rey Alfonso V. Durante el siglo XI, se erige contra el Camino de Santiago un barrio llamado "vico francorum". La iglesia está dedicada a santa María del Camino. El "vico francorum" y el vecino barrio de San Martín forman, desde 1114 hasta fines del siglo XIII, el Burgo Novo. Desde el barrio de los francos, los peregrinos costeaban por el oeste las murallas de la ciudad y se detenían, si era necesario, en el hospital de San Marcelo, mencionado ya en 1096. Fernando II sustituye este itinerario, exterior a la ciudad, por un trayecto interior que permite a los peregrinos adorar las reliquias de san Isidoro. Desde este momento, los peregrinos atraviesan el barrio nuevo, penetran en la ciudad por la puerta Cauriense, se detienen en el monasterio de San Isidoro y salen por la puerta de Renueva. Alcanzan el puente sobre el río Bernesga después de atravesar el "barrio de Renueva", al que, en 1165, el prior del monasterio de San Isidoro ha acordado una carta de población. La muralla que bordea el barrio nuevo formará parte de la ciudad antigua sólo en el siglo XIV. El barrio nuevo y el barrio de Renueva ligados ambos al desarrollo de la peregrinación a Santiago, representan una urbanización espontánea, mientras que el itinerario de los peregrinos dentro de la ciudad responde a una voluntad monástica avalada por el rey.

A partir del siglo XI, el desarrollo religioso y comercial de la villa de Astorga, contrariamente a lo que hemos visto en León, puede atribuirse por completo a la peregrinación a Santiago. Parece claro que Astorga recibió un fuero idéntico al de León, pero lo cierto es que sólo ha llegado hasta nosotros una carta de privilegios acordada a los clérigos. El itinerario de los peregrinos atravesaba la ciudad de un extremo al otro, de la puerta del Sol, al este, a la del Obispo, al oeste, pero el trazado intramuros de la ciudad es, como el de León, anterior a la peregrinación. Por otra parte, a lo largo del camino han surgido dos barrios: uno, a la entrada de la "rúa de los Francos", el otro a la

"Vista de la villa de Castrojeriz por la párte que mira al Mediodía", dibujo de 1799.

Vista aérea de Nájera, 1983. J. Passini y A. Humbert. Casa de Velázquez.

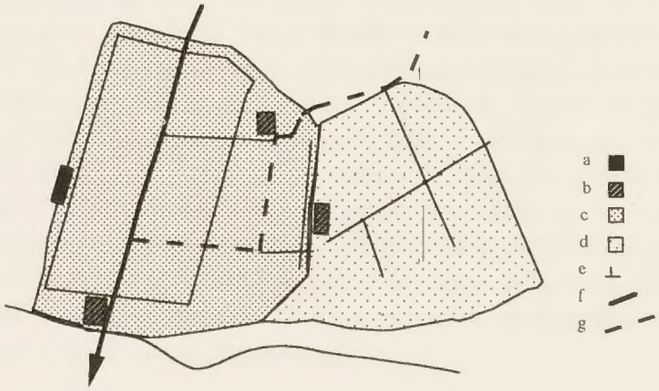
más tarde una iglesia. El nuevo camino, el puente y la iglesia atrajeron población. A fines del siglo XI, ya existe un burgo en la vecindad de la iglesia. En 1109, después de la muerte de santo Domingo, el "barrio viejo" se divide. El eje lo constituye el Camino de Santiago. Este barrio se quemó y más tarde fue profundamente remodelado. En 1152, se exalta la iglesia al rango de colegiata. La villa continúa expandiéndose. En 1162, el abad don Pedro otorga un terreno situado entre el pozo y el puente a los nobles que vinieran a vivir a Santo Domingo de la Calzada. Un texto de 1162 menciona al "Maestro Garsion y su pértica" como responsable de la división del terreno destinado a la construcción. El maestro Garsion construyó la catedral, cuya primera piedra se colocó en el 1168. Las parcelas del "Barrio Nuevo", perpendiculares a la calle principal que, por lo demás, no es sino el Camino de Santiago y lo atraviesa en su mitad, tienen una longitud de 68 metros y una anchura de 3,50 metros. El barrio nuevo, unido a la catedral, está rodeado de fortificaciones. El Camino de Santiago, los milagros de santo Domingo y la situación de la villa, en una llanura próspera, favorecieron la expansión. A los dos barrios, situados a lo largo del camino, viene a agregarse en los siglos XIII y XIV, una estructura urbana regular sita al sur de la villa del XII, y una calle paralela a la principal. En la segunda mitad del siglo XIV, se construyen murallas de piedra. Hasta el XIV, los grandes mercados se realizaban detrás de la catedral, en un lugar exterior a las murallas. El barrio nuevo, poco modificado, exhibía casas medievales aún en 1980. En el siglo XII y a comienzos del XIII, la villa de Santo Domingo de la Calzada presenta una estructura lineal, compuesta por dos barrios diferentes, cuya catedral representa el punto de anclaje y el Camino de Santiago, el eje principal.

Villas medias complejas

Durante la Edad Media, Estella cuenta con varios barrios construidos sobre las dos márgenes del río Ega. En 1090, el rey Sancho Ramírez decide edificar un castillo y asentar en Lizarra una población de francos a la que otorga un fuero. Los monjes de San Juan de la Peña, que deseaban que esta población se estableciera a 3 kilómetros al sur de Lizarra, en Zarapuz, donde ya existía un pequeño monasterio sobre el camino, se opusieron con firmeza a la decisión real. De todos modos, el rey otorgó un fuero y los francos se instalan al pie del castillo, sobre la margen derecha del río. La población se extiende a lo largo del Camino de Santiago, tanto hacia el oeste, a lo largo

Perfil de la calle Mayor, Sangüesa.

Sangüesa: planimetría de la villa y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. castillo; b. edificios religiosos; c. ciudad planificada, siglo XII; d. ciudad fortificada en el siglo XIV; e. red de calles; f. Camino de Santiago; g. camino secundario.

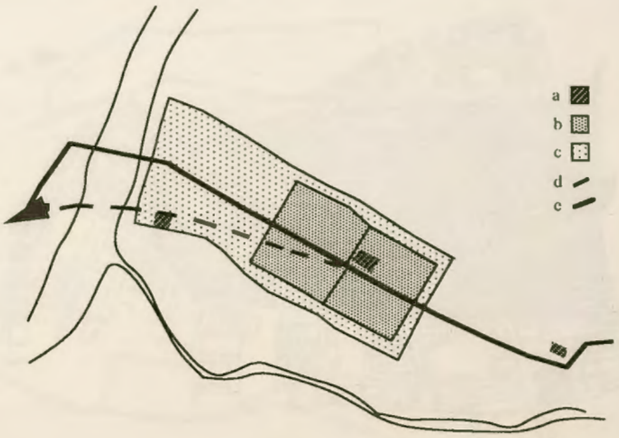


abrupta de la Peña de Malpica— y la aglomeración del siglo XI, que se desarrolla entre el río Najerilla y la Peña de Malpica. Se puede asimilar a Nájera el caso de Los Arcos, donde antes del siglo IX, existía un castillo de origen desconocido. Cerca del castillo y sobre las laderas de la colina se levanta, en el siglo X, una población que constituye el barrio de Santa Eulalia. En el siglo XI se extiende hacia el sur y hacia el este formando en esta dirección el barrio nuevo. Poco a poco, el núcleo urbano se desplaza y alcanza las márgenes del río. El Camino de Santiago coincide con la Calle Mayor en un tramo de 550 metros. Los islotes urbanos que bordean la Calle Mayor fueron planificados en el siglo XII. En 1175, la villa recibe un fuero. Los Arcos era una de las etapas del camino. En el siglo XIII se menciona la existencia de un hospital.

Como hemos dicho antes, Burgos nace en la segunda mitad del siglo X por la necesidad de vigilar la nueva línea de frontera. El castillo está edificado sobre una altura a la que rodean cursos de agua por tres de sus lados. El primer núcleo urbano linda con el castillo. A comienzos del siglo XI, el Camino de Santiago, denominado "rúa vieja", pasaba al pie de la fachada norte de la iglesia de Santa María, atravesaba la parte alta de la villa, costeaba el monasterio cluniacense de Santa Colomba y salía de la villa a la altura de la puerta San Martín. A fines del siglo XI, una aglomeración que reunía en especial a comerciantes y artesanos, surgió entre los ríos Vena y Arlanzón. El camino de los peregrinos atraviesa esta segunda aglomeración bajo el nombre de rúa de San Lorente. A la entrada, pero en la parte exterior de la villa, contra el Camino de Santiago, se elevaba la iglesia de San Juan. Mucho más tarde, en 1283, Fernando III autoriza el poblamiento de la zona junto al nuevo mercado y al convento de San Juan: el Camino de Santiago, que la atraviesa, toma entonces el nombre de rúa de San Juan. Burgos presenta una característica particular: durante la Edad Media, el Camino de Santiago no sufre desplazamientos y constituye el eje principal de los sucesivos barrios engendrados por la expansión de la villa. En el siglo XX, se abandona el tramo de camino que transcurre entre la catedral (en el siglo XI, iglesia de Santa María) y la puerta de San Martín.

En Castrojeriz, tanto como en Burgos, el primer núcleo urbano se sitúa junto al castillo. A mediados del siglo XI se desarrolla una segunda aglomeración a media pendiente a lo largo del Camino de Santiago. Aunque bajo protección real durante el siglo XII, Castrojeriz no pasa de ser una villa pequeña. La muralla, edificada en 1212, desciende del castillo, rodea la vi-

Puente la Reina: planimetría de la villa y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. edificios religiosos; b. conjunto planificado, comienzos del siglo XII; c. ciudad fortificada, siglo XIII; d. Camino de Santiago anterior a la construcción del puente; Camino de Santiago.



salida del "arrabal de Rectavia". En Astorga, la influencia de la peregrinación se detecta en la abundancia de hospitales e iglesias, más que en la estructura de la ciudad.

Contrariamente a León y Astorga, Pamplona no presentó un desarrollo lineal después de su reocupación por los cristianos en el siglo VIII. Sus murallas romanas no parecen haber servido de marco a la nueva población. Por lo demás, como la corte de Navarra había abandonado Pamplona por Nájera en 922, durante un siglo y medio sólo los agricultores agrupados alrededor de las iglesias de Santa Cecilia y Santa María habitaron en la pequeña villa de Pamplona. En la segunda mitad del siglo XI, Sancho el Mayor facilita la instalación de "francos" a lo largo del Camino de Santiago, así surge el burgo de San Saturnino. A finales del siglo XI, la ciudad de Pamplona vuelve a ser capital de Navarra, entonces se abre a Europa y se beneficia del desarrollo comercial ligado al paso de peregrinos y de comerciantes a lo largo del Camino de Santiago. En el siglo XII, la ciudad cuenta con cuatro burgos: San Saturnino, la Navarrería, San Miguel y San Nicolás. Los peregrinos pasaban, ya sea por el espacio conflictivo entre los burgos, ya sea por el interior de los burgos de San Saturnino o San Nicolás. La ciudad de Pamplona continúa su expansión durante el siglo XIII. En 1254 se reparte un terreno en la Navarrería, a lo largo del Camino de Santiago: "in vico pelegrinorum". El burgo de San Saturnino, que surge hacia finales del siglo XI, muestra una estructura compleja, estructura cuyo eje de simetría estaba constituido por el Camino de Santiago.

Algunas ciudades del Camino tienen en común la fundación, en el siglo VIII o IX, de un castillo defensivo sobre una colina. Estas ciudades son: Nájera, Los Arcos, Burgos y Castrojeriz.

Los reyes de Pamplona y de Asturias toman, en 923, uno de los castillos, edificado en el siglo VIII por los árabes sobre un alto emplazamiento de Nájera. Sancho el Mayor otorga un fuero a la ciudad y edifica allí su palacio en el siglo XI. Además, obliga a que el Camino de Santiago atraviese la ciudad de Nájera aprovechando el puente edificado sobre el Najerilla y la protegida ubicación de la ciudad. El monasterio de Santa María la Real, el albergue y el hospital destinados a recibir a los peregrinos fueron edificados durante la segunda mitad del siglo XI. Para favorecer el desarrollo de Nájera, los reyes que le sucedieron explotaron el Camino de Santiago con la ayuda, a partir de 1076, de los monjes de Cluny. La muralla, edificada en el siglo XII, rodea la ciudad alta, el asentamiento troglodita —desarrollado en épocas muy tempranas sobre la ladera

Si bien la implantación de aldeas o de villas es muy variada, terreno llano, pie de montaña o fondo de un valle, lo que se pone de manifiesto es que gran cantidad de núcleos urbanos surgieron en la proximidad de un puente, y a veces a los dos lados de un puente, como en Puertomarín.

Al proteger a los peregrinos, los reyes favorecieron la economía sin olvidar la defensa del territorio, como se puede observar en el emplazamiento de Estella, elegido por el rey de Navarra porque, ante todo, ofrecía la posibilidad de edificar un castillo. Los puentes de Puente la Reina y Sangüesa, útiles para los peregrinos, ocupan, además, una posición estratégica.

Frecuentemente, las villas pequeñas y medianas se elevaron sobre un terreno real o monástico en el que las parcelas edificables se recortaron de manera regular gracias a las técnicas de agrimensura. El Camino de Santiago constituía el eje de estos núcleos urbanos. En algunos casos, a la estructura lineal de esos núcleos se agrega una planificación, como en Puente la Reina, Redecilla del Camino o Grañón.

Bibliografía

Durany Castrillo, M.: *La Región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media, 1070-1250.* Santiago, 1989, 263 p.

Estepa Díez, C.: *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII).* Colección "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa", n.º 19, León, 1977.

García de Cortázar, J. A.: *La época medieval. Historia de España,* t. II, Alianza Editorial, Alfaguara, 1980, 569 p.

Gautier Dalché, J.: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII).* Siglo XXI de España, Madrid, 1979, 470 p.

López Alsina, F.: "El nacimiento de la población de Santiago en el siglo IX", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Il Pelligrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura Jacopea.* Pérouse, 1983, pp. 23-35.

Martinena Ruiz, J. J.: *La Pamplona de los Burgos y su evolución urbana (siglos XII-XVI).* Príncipe de Viana, Pamplona, 1975, 351 p.

Pallarés Méndez, M.: *El monasterio de Sobrado un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval,* 1979, 340 p.

Passini, J.: *Villes médiévales du chemin de Saint-Jacques de Compostelle (de Pampelune à Burgos). Villes de fondation et villes d'origine romaine.* Ed. Recherche sur les Civilisations, "Mémoire", n.º 47, 1984, 183 p.

Passini, J.: *El Camino de Santiago.* Instituto del Territorio y Urbanismo, MOPU. Casa de Velázquez, Madrid, 1987, 356 p.

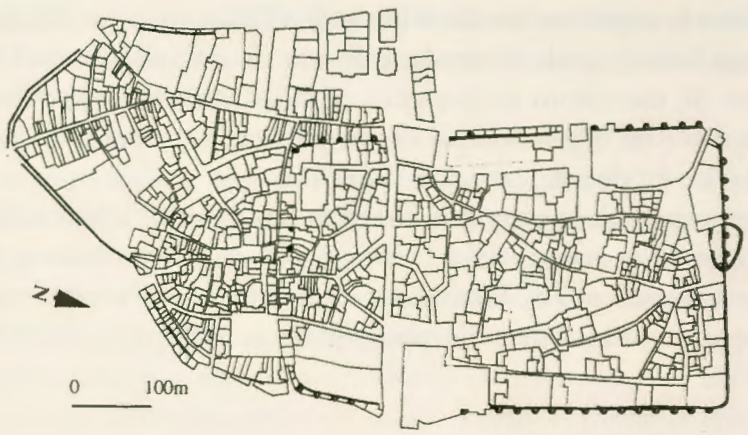
Quintana Prieto, A.: *Monografía histórica del Bierzo.* Madrid, 1956.

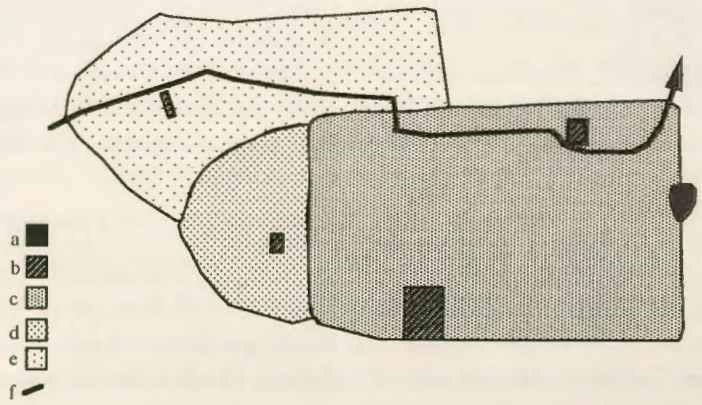
Soria y Puig, A., y otros: *El camino a Santiago II. Estaciones y señales.* MOPT, 1992, 134 p.

Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.ª, y Uría Riu, J.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* 3 t., Madrid, 1949.

Vielliard, J.: *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle,* texto latino del siglo XII, editado y traducido al francés según los manuscritos de Santiago de Compostela y de Ripoll, 5.ª ed., Macon, 1978.

León: planimetría de la ciudad y esquema de la estructura urbanística. Referencias: a. castillo; b. principales edificios religiosos; c. ciudad romana; d. barrio Sancti Martini, finales del siglo XI; e. vico francorum, comienzos del siglo XII; f. Camino de Santiago del siglo XII.





lla, al tiempo que deja fuera, al este, el barrio del Manzano. En el siglo XIV, la villa baja, que se extendía a lo largo de 1,5 kilómetros, contaba con cuatro hospitales y cuatro parroquias. En la villa medieval de Castrojeriz, aparece con toda claridad el papel estructurador que corresponde al Camino de Santiago. Si, tanto en Burgos como en Castrojeriz, el castillo, edificado en el siglo IX, se integra a la villa en el XI, no sucede lo mismo en Grañón. El castillo, construido sobre el Cerro Grañón, y la población que se extiende en las pendientes, y a propósito de la cual se habla en 991 de barrio, fueron abandonados sin duda durante el siglo XII en provecho de la villa actual. Esta última, situada al sudoeste del primer emplazamiento, fue planificada entre finales del siglo XII y primera mitad del XIII. La calzada, construida por santo Domingo en el siglo XI, entre Nájera y Redecilla del Camino, constituye el eje principal de la villa de Grañón. En el 1256 se otorga a la villa un fuero, copiado del de Santo Domingo de la Calzada. La planificación de la villa se hace de forma simétrica en relación con la calle principal por la abertura de dos calles paralelas a la principal, al norte y al sur de la misma. A finales del siglo XIII, la villa, rodeada de una muralla, tiene la forma actual.

Conclusión

La época floreciente de la peregrinación a Santiago de Compostela, ha sido sólo un episodio en la historia del norte de España. Duró desde los comienzos del siglo XI a la mitad del XIII. Este período representa una fase importante de poblamiento, urbanización y expansión de las villas ya existentes, que coincidió, por una parte con la apertura a Europa de los reinos de Asturias y León, de Castilla, de Navarra y de Aragón, y por otra, con la penetración en la Península Ibérica de las órdenes cluniacense y cisterciense.

El Camino de Santiago desempeñó un papel determinante en la organización del territorio, al contribuir con largueza a la jerarquización de la población dispersa, heredada del siglo X. El más simple de los poblamientos, a lo largo del Camino de Santiago, se traducía por la creación de hospitales y de albergues en los lugares montañosos y de difícil travesía. Pequeños monasterios, instalados a comienzos del siglo XI, cerca del camino, fueron el origen de aldeas cuyos habitantes acogían a peregrinos y mercaderes. A lo largo de ese camino se estructuraron gran número de villas nuevas, entre las cuales citamos las de Santo Domingo de la Calzada, Puente la Reina, Sangüesa, Grañón, Ponferrada y Molinaseca.

"Como huna moller fortou a faryna a os romeos que pousaron en sa casa", cantiga CLVII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

A lo largo del camino. Trabajo y economía. Ciudad y campo

Reyna Pastor

La caída del califato de Córdoba (año 1031) alejó el peligro musulmán, y sus temidas incursiones, de la zona situada al norte del Sistema Central. Se inaugura entonces un período de relativa paz alterado ahora sólo por las rencillas internas entre reyes y señores, conflictos que a veces, como durante el reinado de la reina Urraca o la minoría de Alfonso VIII, se convierten en verdadera guerra intercristianos.

La conquista de Toledo en 1085 mantuvo definitivamente la frontera al sur de las Sierras Centrales. Pese a ello, el problema de la guerra contra los musulmanes siguió vivo en todos sus aspectos, militares (de ataque y defensa), políticos, religiosos, poblacionales, etc., e influía en todos los avatares de la sociedad del siglo XII. Fue así hasta por lo menos la gran derrota musulmana de las Navas de Tolosa (año 1212). La zona del sur cristiano (la Trasierra) sirvió como tampón de contención para la más septentrional. Alejó de ésta definitivamente la guerra contra los musulmanes y, por ello, permitió inaugurar nuevas formas de desarrollo y de crecimiento económico.

Una de las expresiones de ese crecimiento quedó plasmada en el nacimiento político, junto al desarrollo poblacional y económico de los grandes concejos de la Extremadura castellano-leonesa como Zamora, Salamanca, Ávila, Segovia, Sepúlveda, Atienza, Medinaceli, etc.

Estos concejos estuvieron presididos por villas —transformadas en algunos casos en ciudades-fortalezas— y tuvieron en sus comienzos un fuerte carácter agropastoral que se fue transformando, a partir de la segunda mitad del siglo XII, en otro más urbano-mercantil y artesanal. Sus pobladores nuevos provenían de diversos lugares del norte peninsular, de Cantabria y de Galicia, o de la vertiente norte del Duero. Predominaba en los grupos emergentes de la población de estas villas-ciudades la valoración de las actividades militares y el desprecio por los menestrales y los ruanos. Así dice la *Crónica de la población de Ávila* al referirse a los "serranos" tenidos como primeros pobladores entre los recién llegados, dedicados a la guerra y la defensa de la villa: "Ca los llamados serranos tienen que ellos son castellanos derechos e tales nunca supieron menestrales algunos, fueron todos caballeros y escuderos... e nunca se mezclaron en casamientos con menestrales ni con ruanos...".

Desprecio por los artesanos y los mercaderes, pero signo acusado de su existencia en estas villas de frontera en el siglo XII.

Junto a estos pobladores comenzaron a instalarse judíos dedicados a la usura y al comercio, quiénes, a veces, ocupaban una calle y, otras, cuando crecían en número, un barrio propio o judería. Sabemos que, por ejemplo en Zamora, habitaban en las Pueblas del Valle.

Este desarrollo de carácter urbano y poblacional tuvo diferencias importantes, pero también semejanzas, con el del más septentrional originado por el camino de peregrinaciones a Santiago de Compostela. Por lo que debe destacarse que, aunque coexistieron temporalmente al menos dos zonas con estructuras sociales y políticas diferenciadas en algunos rasgos importantes, tuvieron otros similares; ello se debe a que se dieron condiciones de desarrollo en *toda* la mitad norte de la Península generadas por su propio *crecimiento interno,* por el carácter expansivo de toda la sociedad hispana plenomedieval. Sobre el conjunto de estos rasgos básicos debe inscribirse el gran fenómeno de la "apertura hacia Europa", que caracteriza al "extenso siglo XII" de los reinos cristianos (desde fines del siglo XI hasta entrado el siglo XIII) y que afectó principalmente a la gran franja del camino de peregrinaciones.

Burgueses y burgos. Artesanos y mercaderes

Esta apertura significó, en primer término, la inserción de los reinos cristianos peninsulares en una serie de manifestaciones propias del desarrollo general que estaba experimentando Europa Occidental desde el siglo XI: crecimiento y expansión de la población y su reubicación siguiendo diversas formas nuevas de colonización, urbana y rural; desarrollo y divulgación de nuevas técnicas agrarias y artesanales y mercantiles; encuadramiento de la población campesina en el sistema de dependencia feudal por el que se ejercía una coacción económica (basada en justificativos no-económicos) sobre el campesinado; organización del sistema político feudal, con reyes, señores y vasallos enlazados por vínculos políticos de fidelidad personal, anudados por el afianzamiento del sistema de relaciones de linajes nobiliarios. Junto a ello e inseparablemente ligado, un nuevo sistema de ordenamiento de la Iglesia papal, que promovía la reoganización territorial de las diócesis y de las jerarquías eclesiásticas —siguiendo las reformas elaboradas desde la abadía de Cluny— que se asentaba fundamentalmente en las ciudades cuyo desarrollo, a su vez, promovía.

Francos, mozárabes, judíos y cristianos locales urbanizados más o menos recientemente constituían la variada población de las ciudades y villas de peregrinaje. Instalada esta variada población en esos burgos y ciudades cumplieron una función económica *burguesa,* vale decir realizaron actividades artesana-

"Como conprou huna figura de Sancta Maria que trouxes sempre consigo", cantiga CLXI, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

regrinaciones, se fue operando una auténtica especialización de los oficios. Ya en el Fuero de León del 1020, se hablaba de vinateros, panaderos, carniceros, sujetos a determinadas cargas, prestaciones y multas en beneficio del rey. Las panaderas del rey (éste es un oficio que parece practicaban con exclusividad las mujeres), las que fabricaban su pan, eran dependientas serviles, y las otras panaderas así como los vinateros y carniceros eran, al parecer dependientes, aunque no siempre del rey. En el siglo XII se pueden localizar a través de la documentación artesanos por sus nombres y apellidos o localizar sus tiendas en la ciudad. Entre los oficios algunos estaban conectados directamente con actividades agrícolas especializadas, por ejemplo los hortelanos, quienes tuvieron cierta importancia en la medida en que, en los suburbios, como se ha dicho, aparecían nuevos núcleos en los que predominaban los huertos.

A partir del siglo XII son mencionados oficios relacionados con el vestido; sus artesanos estaban, por lo general, diseminados en la ciudad.

La actividad textil comprendía varios oficios especializados: bataneros, tejedores traperos, tejedores de lino, de cáñamo, etc. Los pañeros se dedicaban a vender paños tejidos en la ciudad, en la campaña, o traídos de lejanas tierras, de al-Andalus o de allende el Pirineo. Para la nobleza y más tarde para los ricos burgueses, mercaderes de larga distancia traían finos tejidos, los llamados de tiraz o tiraceros, el satén, las sedas, los damascos. Finos paños tintos en rojo escarlata o en azul violado eran preferidos por ese público privilegiado.

Pero en el campo las gentes tejían sus propios paños y sus lienzos y con ellos vestían malamente. Vale decir que al mercado urbano concurrían a vender los excedentes de su propia producción casera pero no compraban tejidos.

La labor de cueros y de pieles parece más destacada en la segunda mitad del siglo XII. Y tanto en ésta como en las otras ciudades y burgos, eran importantes los oficios relacionados con la construcción. Cuando se hace referencia especial a los que trabajan en la catedral se habla de herreros, carpinteros, acarreadores de material, etc. Los que fabrican armas, los cerrajeros así como los vinateros aparecen diseminados en el tejido urbano, sin que pueda señalarse una relevancia especial.

Desde fines del siglo XII los orfebres y monederos cobraron importancia, ello está conectado, lógicamente, con la mayor circulación de la moneda, debida al desarrollo de la economía monetaria y el número de los intercambios.

La organización del artesanado en cofradías y gremios fue algo

les y mercantiles, de tal manera que, aunque la población era de variada procedencia, desarrolló un tipo particular de producción y fue similar la naturaleza de sus rentas. La actividad productiva de esta burguesía tuvo una lógica incidencia sobre la estructura económico-social. Por un lado ejerció un cierto efecto de atracción hacia la ciudad sobre el campesinado y, en su zona de influencia, aceleró su diferenciación. Por otro lado abrió caminos a nuevas formas de actividad productiva, artesanías nuevas o más antiguas pero ahora perfeccionadas y adaptadas para cubrir un consumo mayor, ampliación de mercados, activación de la circulación monetaria, etc. Estas actividades se superpusieron, se adosaron y complementaron a las agropastoriles del entorno y no llegaron, al menos en nuestros siglos, a tener el peso suficiente como para pasar a ser predominantes, ni modificar de manera llamativa, como ocurrió en ciertas regiones de Europa, las estructuras productivas básicas ni la organización política predominante, la feudal.

Este "mundo urbano" —de pequeñas ciudades y de villas o burgos— tuvo una incidencia relativamente importante en el sistema feudal. Pasó a formar parte de él, a integrarse. Burgueses —mayores y menores—, ciudades y burgos fueron parte constitutiva "interna" del sistema feudal. El crecimiento de estos siglos fue suficientemente intenso y diversificado como para permitir (y necesitar) que las ciudades y sus burgueses se integraran como parte imprescindible del mismo.

Obispos y monjes cluniacenses necesitaban construir grandes y espléndidas catedrales e iglesias, basílicas de peregrinación, palacios obispales, etc. Los señores laicos aprendieron pronto a hacer más confortables sus castillos, y la hidalguía y los funcionarios de reyes y señores o de los concejos construyeron casas y palacios en las ciudades. Los miembros del clero secular, sobre todo los que gozaban de una posición —y bienes— de cierta importancia, vivían en casas propias o de la Iglesia, individualmente, y podían tener sirvientes y hasta clientelas propias. Por otra parte los grandes monasterios situados por lo general extramuros, pero cercanos a las ciudades y burgos, solían tener casas propias en ellas, bien para alojar a sus miembros eventual o permanentemente, bien alquiladas a artesanos o a pequeños comerciantes. Cuantitativamente, el fenómeno burgués es, en estos siglos, débil, pero no lo fue en otros aspectos. La creación de su propio hábitat y el desarrollo de sus actividades fueron específicos, diferentes. Los burgueses fueron además gestores de un derecho propio, adecuado a sus actividades y más "libre" con relación a los estatutos del campesinado.

Las murallas separaban la ciudad del campo. Según algunos historiadores separaban también dos tipos de vida, dos tipos de actividades y derechos e instituciones diferentes. En parte era así, pero estas ciudades, burgos o villas no eran "islas", no daban la espalda al campo. No en cuanto que, obviamente, la ciudad necesitaba abastecimientos del campo y de los intercambios del mercado local, muy conectado con la campiña circundante. No porque buena parte de sus habitantes eran propietarios y explotadores directos o indirectos de tierras próximas. Por otra parte, las ciudades y burgos del camino, así como buena parte de las otras, estaban penetradas por el campo, las casas estaban circundadas por huertos y, a veces, por jardines. En su parte posterior solían tener establos y corrales con animales de tiro y domésticos, almacenaban abono, etc. Vale decir que una parte al menos de sus habitantes hacía una vida semirrural. Al punto era así que solían verse dentro de los muros o junto a ellos, en el exterior, filas de viña agrupadas en pagos, pertenecientes a los vecinos, y también huertos o parcelas con árboles frutales, lo que se mantuvo hasta que el crecimiento de los burgos más prósperos provocó la desaparición de esos elementos rústicos de dentro o fuera de los muros.

Artesanos y mercaderes en León y en Burgos

Las ciudades de León y de Burgos, las más importantes sin duda de dos regiones, de dos reinos, situadas a lo largo del camino francés, pueden proporcionar datos suficientes para comprender el alcance de las actividades mercantiles y artesanales en los núcleos cabeceras de León y Castilla y al mismo tiempo hitos importantes del camino.

Para León poseemos un largo y minucioso estudio de Carlos Estepa. Sabemos que la ciudad perdió el carácter de sede del reino astur-leonés, pero que luego de un período de retracción, a fines del siglo X y principios del XI, recomenzó una activa vida urbana. La ciudad creció desde fines del siglo XI con motivo de las peregrinaciones, recibió inmigraciones de mercaderes y artesanos "francos", mozárabes y judíos. En el año 1092 los documentos aluden a la existencia de un "vico francorum" y se había formado en las proximidades del mercado la "rua francorum". Los documentos del siglo XII hablan de un burgo de los francos conectado con el camino. A finales de ese siglo se formó un burgo nuevo. Acompañando a este crecimiento poblacional, compuesto por gentes que se dedicaban al comercio y a las artesanías, el primero ligado en buena parte a las pe-

birse estas expresiones de lujo ostentoso, por ejemplo en las Ordenanzas de Valladolid de 1258. En ellas se dispone que los clérigos no lleven zapatos con hebilla.

Las técnicas del tratado y decorado y teñido del cuero se practicaban en el sur musulmán. Eran admiradas por toda Europa, se trataba de los famosos *cordobanes,* cueros repujados y labrados finamente y teñidos de rojo o de dorado. El repertorio iconográfico de las Cantigas muestra la riqueza y la variedad del calzado. Podía tratarse de rústicos zuecos, galochas o abarcas, como de botas decoradas o de las zapatas nombradas. Se distinguían, por sus formas y decorados, los calzados que correspondía llevaran mudéjares y judíos. En su largo peregrinar los romeros debían gastar varios pares de sandalias, zapatas, etc. Casi todos andaban con un par de repuesto encima. El de la zapatería era pues un oficio y un pequeño comercio variado, reglamentado y seguramente próspero.

Los maestros de los zapateros de Burgos debían pagar dos maravedíes al hospital de San Martín por cada aprendiz contratado. Esta disposición de los estatutos de la cofradía señala la existencia de una cierta complejidad en la composición del *oficio.* Maestros y aprendices contratados. Éstos aprendían el oficio y, mientras tanto, estaban sometidos al maestro de manera tal que éste podía no sólo ordenar el trabajo sino también otros aspectos de sus vidas, podía castigarlos corporalmente, etc. Otras corporaciones estaban organizadas también en la ciudad, aunque no se conocen sus estatutos sí se sabe que contaban con talleres de maestros y aprendices. Como las de los vaineros, los brazoneros, etc. Por lo general cada taller cumplía la doble función de producir los artículos y de venderlos en pequeñas tiendas que daban al exterior. Contaban éstas, a veces, con un pequeño escaparate, con unos anaqueles en los que se exponían los artículos a la venta o en la que se guardaban las especies, si se trataba, por ejemplo, de una farmacia.

Algunas tiendas de productos alimenticios como el pan o la carne solían tener sus lugares fijos de venta. Tiendecillas ubicadas alrededor de plazas o en "ruas" comerciales. Allí estaban también los tenderos, carniceros, orfebres, etc.

Pero el grueso de los intercambios se practicaba en los mercados al aire libre, dispuestos en zonas periféricas al centro ubano, en los que se ubicaban tenderetes desmontables. Estos mercados eran, en las villas más pequeñas, semanales, pero en ciudades ya importantes como Burgos en el siglo XIII, podían ser más frecuentes, hasta diarios. Entonces se llamaban açog o açogue en Castilla y León, o zoco, lugar de la villa donde los artesanos y comerciantes tenían establecidos sus puestos de venta. En Burgos existían varios de estos mercados especializados. Así, La Llana, ubicada detrás de la Catedral era el mercado del grano, en La Red estaba el del pescado y en El Rastro el de la carne. Pero el mercado que fue cobrando más importancia fue el ubicado en la glera entre el Arlanzón y el Vena en las proximidades del camino a Santiago. Allí los peregrinos compraban alimentos, abarcas, vestidos, cambiaban las cabalgaduras, etc. Como puede observarse en las Cantigas de Santa María, los peregrinos hacían sus provisiones de boca y luego pedían, en las tabernas y mesones que se les guisara la carne, se amasara el pan, cuya harina traían, etc. (Cantigas CLIX y CLVII.)

Burgos producía artículos textiles, de cuero o de hierro para el consumo de la ciudad y del alfoz o término en el que estaban ubicadas sus aldeas. No podía abastecer de estos bienes a poblaciones más lejanas que las de su entorno. Pero era un centro de acopio de otros productos, como la sal y la lana de oveja, así como del comercio que, impropiamente, llamaremos "internacional".

Los reyes tuvieron interés en fomentar este último y dieron diversos privilegios a los mercaderes de Castilla y de Burgos en especial, y disposiciones para protegerlos en su camino a ellos y a sus mercaderías.

Así llegaban a la ciudad, o partían de ella mercaderes venidos de Francia y Flandes o de Oriente, vía Barcelona, y, sobre todo aquellos que cargaban con los preciosos artículos de al-Andalus. Sedas labradas, tapices, cordobanes, joyas, vestidos, perfumes, artículos suntuarios en general para un público rico y escaso. Por ello los mercaderes deambulaban de una villa a otra, de una feria (mercado anual de varios días) a otra, transportando en cabalgaduras, los cofres con sus ricas mercaderías. La Iglesia y la nobleza laica eran sus clientes así como los reyes y sus pequeñas cortes.

Mercaderes y ferias

Era en las ferias donde se reunían los mercaderes a larga distancia, ésos que transportaban los más finos objetos. En León y Castilla tenemos noticias de ferias en los documentos del siglo XII. La más antigua feria castellana de la que hay noticia es la de Belorado, otorgada por Alfonso el Batallador, en el 1116: "et die lumis habeatis vestro mercato et de anno feriam habeatis diebus Sancti Michaelis", por tanto, feria anual y mercado semanal concurrían en la pequeña ciudad. Alfonso VII, el Emperador, hizo numerosas concesiones de ferias, una a Vallado-

"Como un canbiador a quen dizian Garin estava en sa tienda canbiando", cantiga XLI, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

casi inexistente no sólo en León sino en todas las ciudades del camino. Lo más relevante al respecto fue la fundación de la cofradía de monederos, vinculada en la ciudad al monasterio de San Claudio, de la que se tienen noticias hacia el 1206. Por ella los monederos de León, Castilla, Aragón y Navarra se comprometen a dar al abad de San Claudio un dinero por semana, en donde quiera que se labrase la moneda, mientras que el maestro de monederos debía dar un sueldo de plata. Parece tratarse, por estas características, que lo que se formó por entonces fue una agrupación general de los monederos de los reinos hispanos.

Esta enorme carencia organizativa de artesanos y mercaderes de las ciudades importantes del camino —y las que no lo eran— señala la debilidad de estas actividades si se compara con la fuerza y desarrollo que tuvieron los gremios en los grandes centros regionales europeos de la época, como Flandes y el centro-norte de Italia.

Ello se debe, en buena parte, al rechazo que demostraron los reyes de fines del siglo XII y, sobre todo, del siglo XIII por los gremios y aún por las cofradías. Las diversas disposiciones tomadas por Alfonso X, el Sabio, y sus sucesores al respecto lo demuestran. Estaban éstas referidas a las cofradías, agrupamientos de quienes practicaban un mismo oficio con fines de ayuda mutua como la de proteger a las viudas de los cofrades desaparecidos. También tenían fines asociativos y religiosos, un santo patrono de quien celebraban sus fiestas. Como cofradías participaban en procesiones y demás oficios religiosos de sus ciudades. La ubicación de obradores y tiendas agrupados en calles o en barrios de la ciudad facilitaba la formación de estos grupos solidarios. En León los oficios estaban ubicados en calles exteriores al recinto antiguo como San Martín, Santa María del Camino, San Marcelo y Santo Sepulcro.

Para Burgos, que fue la capital comercial de Castilla la Vieja en los siglos XIII y XIV, sólo tenemos noticias de la existencia de la cofradía de los zapateros, cuyos estatutos datan del 1259. En ellos se detallan los tipos de material para el calzado (que podían ser desde muy toscos a muy refinados). Llegaban éstos a estar elaborados en seda bordados con hilo de oro y plata y con piedrecillas multicolores, también podían ser de piel terminados en una punta, que, a fines de siglo, fue cada vez más alargada. En las Cantigas se los denomina zapatas. (Cantigas LXI y LXIV.) Pero la gran moda en zapatos o escarpines a partir del siglo XIII, fue la del empleo del color dorado. Tanto se adornaba el calzado con flecos y con hebillas que llegaron a prohi-

"Como un judeieynno diss a seu padre que comungara con os crischanos", ejemplo de horno de vidrio, cantiga IV, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

lid, en el 1155, otra a una villa muy destacada del camino, Sahagún, en el mismo año, la que podía durar tres semanas. Durante el siglo XIII las concesiones reales se hicieron más frecuentes y, con ellas se sentaron las bases de un importante, y cada vez más regular, comercio a larga distancia. Se dan ferias a Burgos, Alcalá de Henares, Medina del Campo, etc. La concesión real de ferias, no sólo permitía estas reuniones de intercambio económico, sino también garantizaba la protección de mercaderes y mercaderías que entrasen a ella, pero no para las que sacasen. A la entrada al mercado o la feria se pagaban los "portazgos" (una pequeña moneda o una parte del producto que se traía, los que quedaban en beneficio de la ciudad o del rey). Éste también garantiza la paz de las ferias y mercados, así como la paz del camino (especialmente el de Santiago). En ocasiones, como es el caso del monasterio de Sahagún, el rey renunciaba en su beneficio de los portazgos y le otorgaba a la vez otras ventajas económicas. Por ellas los monjes tenían el privilegio de vender las mercaderías que querían mientras otros no podían hacerlo en tanto ellos ofertaran las suyas. Si los monjes compraban paños, pescado o leña estaba prohibido hacer lo mismo hasta que ellos terminaran sus compras tenían además el monopolio de la venta del vino y las *banalidades* del horno (derecho en exclusiva de su posesión y de cobrar por su uso). Por los aranceles de su portazgo (que fueron recogidos en el 1123 en el Fuero de Oporto) podemos conocer la dimensión de un mercado enclavado y dominado por un amplio señorío cluniacense por el que cruzaba el camino francés y en cuya villa la migración "franca" era importantísima. Se habla en ellos de carros que transportaban madera y leña, carbón, animales cargados con hierro, lino, muelas de molino, rejas para los arados, truchas, ajos, manteca, aceite, etc. Productos locales y otros propios de un comercio más amplio de tejidos, vestidos y tintes: *trocielo, cárdeno, zumaque, guardamicí,* y aun, de esclavos moros.

Los *trossiellos* eran unas túnicas francesas, los paños podían venir de *tiraz* o ser *greciscos,* los de *valancina* eran tejidos de Valenciennes, o los procedentes de las ciudades flamencas como Arras, Ypres, Gante, Lille o Malinas eran los paños *camelines,* los *estanfores* venían de Inglaterra.

Artesanos urbanos. Vestidos, casas, ajuares, construcciones

No todas las prendas de vestir eran ricas y costosas ni llegaban a través del comercio a distancia; tampoco procedían del telar y la confección campesinas destinadas a producir, muy principal-

"Como o donzel casou con outra moller e leyxou Sancta María", cantiga XLII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

Arquivolta con escena de labores del campo, s. XII. Detalle. Iglesia parroquial de Beleña de Sorbe, Guadalajara.

Bóveda con la Anunciación a los pastores, s. XII. Detalle. Panteón Real, colegiata de San Isidoro, León.

lidad una caja de madera con el cabezal más alto en la que se unían las piezas por un ensamblaje de espigas y cuñas. Podía llevar algunas cortinas y estar adornada con tallas más o menos finas. Sobre las camas se extendían las coçedras o colchones, de lana o de algodón, en el caso de los ricos, de paja, en el de los pobres. Los pudientes usaban sábanas de lino, cobertores y mantas o pieles. Los otros prescindían de las sábanas. Las mesas eran de dos tipos, de tablero sobre borriquetes móviles o de pies fijos. Cubiertas en los banquetes por manteles, ocultaban su rusticidad. Sillas y sitiales expresaban la jerarquía de sus dueños u ocupantes. A veces se ennoblecían con trabajos de tallado de las maderas, otras con incrustaciones de marfil, nácar, plata o cobre. Los tronos y las cátedras de las altas prelaturas eclesiásticas estaban ricamente decorados y cubiertos además con finas telas. Los tronos podían ser bajos y sin respaldo.

Armarios, generalmente de dos puertas superiores y dos inferiores, prestaban múltiples funciones, sobre todo en las boticas y las tiendas, o como librerías o para guardar la vajilla. La ropa se distribuía en diversas arcas y arcones. Las de los campesinos solían ser muy rústicas y escasas. También se guardaba en ella pan, y otros alimentos. La "industria" de las armas exigía artesanos y materiales especializados, herreros, orfebres, etc., realizaban los distintos procesos de elaboración. Junto a éstos estaban los más modestos herreros que se ocupaban en fabricar y vender herraduras caballares o mulares; guadañas, azadones, hierro de arado, hoces de monte, para segar y de piedra, etc., vale decir herramientas de trabajo, para los campesinos o para los horticultores y viñateros de las villas.

Por último, la construcción de edificios importantes como las catedrales, los palacios urbanos, las murallas, etc., exigían esfuerzos mancomunados. Acarrear piedras de las canteras, tallarlas, montar andamios, etc. No es el caso de describirlo aquí, sólo se dirá que los artesanos se agrupaban en talleres según sus especialidades y que junto a ellos estaban los artistas, escultores, pintores de frescos y de tablas, artesanos del vidrio, esmaltadores, plateros, etc.

Estos trabajos exigían un número considerable de operarios, muchos de los cuáles se controlaban como verdaderos asalariados, por día, por mes. Se formaban así cuadrillas de peones, gente no especializada, generalmente jóvenes venidos del campo, que intentaban ubicarse en las ciudades, y que, en las importantes, fueron constituyendo una especie de grupos marginales, no incluidos en las cofradías, sin trabajo fijo y que, al menos por tiempo, no gozaban del reconocimiento de ser vecinos de la ciudad.

"Como un cavaleyro fez huna camisa d'aquel lenço que pos sobela arca de Sancta Maria", cantiga CXLVIII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

mente, para el autoconsumo familiar. Las vestimentas de las gentes urbanas, de los hidalgos y funcionarios del rey, o de ricos mercaderes locales, eran confeccionadas en talleres especializados. Alfaiates y sastres o sastras se encargaban de esta tarea. Telas y paños podían venir de telares rurales o de más lejos. Las prendas de vestir eran más o menos las mismas para hombres y mujeres, a excepción, claro está de las vestimentas de guerra. El conjunto de ropas masculino, antes corto, se fue alargando durante el siglo XIII. No era muy complicado, primero se llevaba la camisa, generalmente de lino (la Cantiga CXLVIII muestra como una sastra y sus ayudantas confeccionan una para un caballero). Sobre ésta venía la saya, prenda con apertura lateral encordada o lazada; cubriéndola parcialmente el pellote que tenía grandes flanqueras y que cumplía la función de abrigar y permitir al mismo tiempo el libre movimiento de los brazos, y, finalmente, el manto. El pellote era, al menos en parte, obra de curtidores. De piel o de paño forrado por dentro con piel raída. El paño externo estaba generalmente tinto, pero también podían usarse otros tejidos, se le decoraba frecuentemente con un gironado o perfilado de pieles lo que lo hacía muy vistoso. En cuanto al manto de los caballeros solía estar forrado de ricas pieles, como el armiño (destinado al rey), la marta cebellina, la nutria, etc. Los mantos de los menos ricos llevaban pieles de cabrito, conejo, liebres, etc. Las vestimentas de los nobles solían estar trabajadas en franjas o en listas (el viado), o "a compás", vale decir adornadas con círculos, sobre todo en la espalda, en los que se bordaban animales o dibujos heráldicos. Los hilos de oro y de plata se empleaban con cierta profusión. Había aún otras vestimentas, aunque las nombradas eran las más usadas y comunes, su diferencia estaba en la riqueza de los materiales empleados y en el esmero de su confección y decoración más que en las formas mismas. Se completaba el atuendo con una variedad de sombreros, tocados y bonetes de muy diversos materiales y formas. Los judíos y los musulmanes debían llevar tocados establecidos que los distinguieran de los cristianos.

Las mujeres casadas debían ir siempre tocadas, era un distintivo de su condición, a tal punto que "destocar" a una casada constituía una injuria castigada con penas rigurosas, más o menos duras según los fueros locales del siglo XIII. Las jóvenes solteras podían ir destocadas, se las denominaba "doncellas en cabello" justamente para mostrar su soltería y, presumiblemente, su virginidad.

Los ajuares de las casas eran muy sobrios, escasos muebles prestaban los servicios indispensables. La cama, que era en rea-

Las monedas, los cambistas

Para comprar y vender este conjunto de bienes artesanales locales o traídos de mercados lejanos hacía falta tener monedas. Durante el siglo XI circulaban varias especies monetarias de distinta procedencia, desde viejas monedas romanas hasta las valiosas musulmanas de plata (el dirhen) y de oro (el dinar), o las venidas de Europa Occidental. Dada la variedad de especies y la diversidad de contenido metálico de cada pieza fue necesario recurrir siempre a los *cambistas,* especializados en pesar cada moneda para reconocer su valor intrínseco. Estos cambistas eran generalmente judíos quienes, además, compraban y vendían metales preciosos no acuñados y practicaban el préstamo con usura, que estaba totalmente prohibido para los cristianos, lo que no quiere decir que no lo practicaran.

Los reyes navarros y castellano-leoneses de fines del siglo XI y de primeros del XII acuñaron en cecas reales moneda pequeña, de vellón. Lo hicieron en distintas cecas pero con inscripciones iguales. Los reyes de fines del siglo XI y primeros del XII sufrieron la fuerte presión de los cluniacenses, de Sahagún y de Santiago, para que les entregaran el derecho de acuñación y sus beneficios, pero sólo una vez, a Santiago, en el 1108, Alfonso VI hizo entrega del referido derecho. Un gran paso lo dio Alfonso VIII de Castilla cuando hizo acuñar, a partir del 1173, maravedíes, moneda de origen musulmán, primero en la ceca de Murcia y luego en la de Toledo. Esta fuerte moneda de oro sirvió como reactivadora de la economía cristiana y comenzó a circular por el camino de peregrinación. Lo mismo hicieron poco después los reyes de León y de Portugal. Alfonso VIII no sólo acuñó el maravedí de oro sino también moneda de plata, los burgaleses, de los que hay testimonios documentales de principios del siglo XIII. Completó estas acuñaciones con las de moneda inferior y divisoria, de cobre, a imitación de las felles almorávides, y dineros.

De esta manera, a fines del siglo XII y durante el XIII los reyes castellanos y leoneses tomaron medidas económicas de suma importancia a fin de controlar, en lo posible, el problema de la moneda. Pero durante el siglo anterior, es decir desde fines del XI, la apertura urbana y mercantil a la que hemos hecho referencia, de la que fue gran protagonista el desarrollo del "camino" y de sus inmigrantes, tuvo que ser solventada, en un principio, y desde el punto de vista de las monedas de valor, con las piezas de oro y de plata musulmanas.

Vida y trabajo rural en el entorno de las villas y ciudades del camino

Presentaremos brevemente los aspectos más destacados de la organización de la vida y del trabajo en el entorno de ciudades y villas del camino, el perteneciente al mundo rural.

Hablaremos primero de los campesinos, ligados a una pequeña explotación y a un sistema rentístico-vasallático que debían a los señores —eclesiásticos o laicos— dueños feudales de la tierra.

Si eran dependientes de un señorío quedaban sujetos a variadas obligaciones, tales como el pago de una renta que consistía en entregar una parte, generalmente proporcional, a veces fija, de todo lo producido. Debían además hacer ciertas prestaciones, anuales, mensuales, etc., según los casos, en trabajo directo, llamadas en Castilla, sernas, en las tierras de explotación directa del señor. Asimismo debían prestar ciertos servicios de guerra y vigilancia, someter al control señorial los cambios que ocurrían en sus familias (anunciar la muerte de los padres y pagar por sucederles, pedir autorización para los casamientos, etc.). Tenían que dar posada y yantar (de comer) a los señores y su séquito o sus delegados; pagaban por el aprovechamiento de bosques y pasturas, etc. Su libertad de movimiento estaba muy controlada pues debían dejar a un reemplazante que aceptara las mismas condiciones de sujección en caso de querer marcharse. En fin eran *vasallos* de los señores, hombres dependientes.

A su vez los campesinos de los concejos —abundantes a lo largo del camino— eran explotadores directos de sus parcelas pero estaban sujetos a cargas que les imponían las villas cabeceras de los concejos y el mismo rey, en caso de ser concejos de realengo, o los señores, en caso de serlo de señorío.

De una u otra manera —y hubo todavía otras formas intermedias— los campesinos se organizaban en sus pequeñas explotaciones con una autonomía relativa —limitada por las obligaciones impuestas por su dependencia— dado que disponían sobre la distribución de su fuerza de trabajo y eran propietarios de sus medios de producción: los animales, las semillas, las herramientas. El trabajo de las unidades domésticas, vale decir del conjunto familiar, más estricto o más extenso, que habitaba una pequeña explotación, no aparecía como un costo objetivo. El trabajo en las formaciones feudales no se incluía como parte de los costes de producción. El trabajo se desarrollaba preferentemente en el seno del grupo familiar. Así pues, la intensidad del mismo correspondiente a cada miembro de la familia dependía

"Como lavravan huna eigreia et poseron a omage de Sancta Maria no portal", cantiga XLII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

como cabecera a Burgos, la de Segovia y la de León. Por tanto, dos de las grandes ciudades del camino francés vieron ampliados sus intereses económicos de tal manera que, sobre todo Burgos, se transformó en el gran centro acopiador de lana de oveja merina (con notable incremento en los siglos bajomedievales). A Burgos acudían los mercaderes de Flandes especialmente para comprar allí la lana, que, luego, era transportada en carretas a los cuatro puertos del Cantábrico antes nombrados para su exportación.

Entre tanto, todo un mundo de pastores y de ayudantes, los rabadanes, de caballeros villanos contratados para la custodia de los ganados en trashumancia, de carretas con provisiones, etc., se movía hacia el sur en el otoño y hacia el norte en la primavera. Era un nuevo mundo de trabajo y de actividad productiva que tuvo larga y señalada historia para Castilla. Las ciudades del camino o los grandes monasterios como Sahagún o las Huelgas, fueron ampliando su dedicación ganadera y, aunque no dejaron de ser centros de la peregrinación, su eje económico cambió, como es el caso de Burgos, o se diversificó, como es el caso de las demás.

Bibliografía

Bishko, Ch.: "El castellano hombre de llanura. La explotación ganadera en el área fronteriza de La Mancha y Extremadura en la Edad Media". *Homenaje a Vicens Vives,* I, Barcelona, 1965, págs. 201-218.

Estepa Díez, Carlos: *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII).* Editado por el Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1977.

Idem: "De fines del siglo IX a principios del siglo XIII". *Burgos en la Edad Media.* Dirección J. Valdeón Baruque. Junta de Castilla y León, 1984, págs. 21-96.

García de Valdeavellano, Luis: *Sobre los burgos y los burgueses de la España Medieval.* Espasa-Calpe, Madrid.

García de Valdeavellano, L.: *El mercado en León y Castilla en la Edad Media.* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975, 1.ª, 1931.

Gautier-Dalché, Jean: *Historia urbana de León y Castilla, siglos IX-XIII.* Siglo XXI, Madrid, 1979.

Guerrero Lovillo, José: *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas.* Instituto Diego Velázquez. Sección de Sevilla. CSIC, Madrid, 1949.

Mínguez Fernández, José María: *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X.* Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980.

Pastor, Reyna: *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España Medieval.* Ariel, Barcelona, 1973.

Pastor, Reyna: *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII.* Siglo XXI, Madrid, 1980.

Pastor, Reyna: "Las actividades económicas en los reinos occidentales en los siglos XI y XII". *Los reinos cristianos en los siglos XI y XII.* Espasa-Calpe, Madrid, 1992. Historia de España Menéndez Pidal, tomo X, págs. 1-237.

Ruiz, Teófilo F.: "El siglo XIII y primera mitad del siglo XIV". *Burgos en la Edad Media.* Dirección de J. Valdeón Baruque. Junta de León y Castilla, 1981, págs. 99-212.

del ciclo de desarrollo de la misma. Un grupo familiar podía estar en un período de expansión, de dispersión o de reemplazo, y, por tanto, contar con un número variable de individuos que trabajaban y que no lo hacían (ancianos y niños).

La fuerza de trabajo de un hombre y de una mujer —punto de partida de un nuevo grupo doméstico— se empleaban por igual en las labores fundamentales de la producción rural y aun en las de la construcción y mantenimiento de casas e instalaciones propias de la explotación. No existía, por tanto, una marcada división sexual del trabajo. Sin embargo es posible conjeturar que algunas tareas, las que exigían mayor fuerza muscular, como la de arar la tierra, eran realizadas por los hombres, mientras las mujeres se dedicaban con preferencia a otras, como por ejemplo acondicionar el lino o la lana para el hilado y su posterior tejido. Estas unidades domésticas unirresidentes se identificaban con la casa y con la unidad de explotación rural en la que trabajaban y producían. Unidad de explotación y unidad doméstica formaban un conjunto que predominó en la península cristiana a partir, al menos, de la organización del sistema feudal (desde el siglo XI). En la casa se distribuía el trabajo del grupo familiar, trabajo que podía estar dividido entre hombres y mujeres, de acuerdo con el ciclo de vida de sus componentes y el estatus o jerarquía de sus miembros. La casa era la célula base de la hacienda rural y en ella se realizaban tareas fundamentales, como las operaciones preparatorias del trabajo, la conservación de productos y alimentos (elaboración del vino, cría de animales de corral y producción de vegetales del huerto). Todo ello unido a las actividades básicas para la alimentación y el vestido.

Al analizar la funcionalidad de los miembros del grupo doméstico hay que tener presente que el trabajo "interno" de la casa, predominantemente femenino, no tenía sólo una dimensión privada. Dado que estaba incluido (no explícitamente por lo general) en los distintos contratos enfitéuticos como indispensable y básico para el sostenimiento de la fuerza de trabajo del grupo (alimentación, vestido, etc.), la reproducción de la mano de obra y la producción de bienes "externos" como los tejidos, que podían vender en los mercados. Mientras que, por el contrario, el señor no permitía al hombre vender su fuerza de trabajo fuera de la unidad doméstica, con excepción del que le era debido en la reserva señorial.

Con este sistema predominante de organización del trabajo y de la producción campesina resulta evidente que los campesinos tuvieron poco acceso directo al mercado de villas y ciudades dado que sus excedentes eran, por la fuerza del sistema, escasos, y que sólo podían aparecer como tales en los años buenos. Pese a ello estos trabajadores rurales estaban presentes en ferias y mercados, transportando y ofreciendo los bienes excedentes de sus señores o haciendo las mínimas compras imprescindibles para mantener en uso sus herramientas, sus animales, etc.

La conocida astucia campesina permitía que tuvieran siempre algún remanente de boca o de vestir que ofrecer a los viandantes y algunas monedas para poder comprar ciertos artículos que sólo podían adquirirse en las villas y ciudades. Además, los jóvenes hijos solteros podían ofrecerse como fuerza de trabajo para las construcciones urbanas o como aprendices en los talleres, como transportistas, etc.

En el cruce de los caminos. El desarrollo de la ganadería ovina

Desde fines del siglo XII y especialmente durante el siguiente se fueron estructurando en Castilla y León nuevos ejes verticales; vías económicas que conectaron el norte con el centro peninsular y, más tarde, con Andalucía. Grandes vías de comercio, como la que unió los puertos cantábricos de Santander, San Vicente de la Barquera, Castro Urdiales, Laredo con Burgos y a ésta con Toledo y otras ciudades de allende el Sistema Central. Estos ejes verticales se formaron como consecuencia de la extensión paulatina de la trashumancia inversa o de invernada, es decir hacia el sur. Efectivamente en ese siglo de la segunda parte del XII y la primera del XIII, quedaron establecidos dos circuitos de trashumancia: uno practicado ya desde antes, de trashumancia normal, de veranada, y otro de inversa, de invernada, hacia el sur peninsular. Primero ampliado hacia la cuenca del río Guadiana y la Extremadura castellana con el objeto de aprovechar sus ricos pastos de invierno.

Sumados uno y otro circuito permitieron el mantenimiento de miles de cabezas de ganado, sobre todo el ovino, y por consiguiente una notable producción de lana. El desplazamiento de esas miles de cabezas de ganado exigió una organización que se hizo cada vez más compleja y que culminó con el surgimiento (entre el 1230 y el 1265) del Real Consejo de la Mesta. Esta institución reunía a todos los ganaderos con los objetivos de organizar en conjunto la trashumancia y la comercialización de la lana.

Los ganados transitaban por un enjambre de caminos, llamados cañadas, que convergían en tres principales: la que tenía

Iglesia y hospedería de San Juan de Ortega.

los excedentes, en el desarrollo comercial, artesanal y urbano. Por ahí hemos de explicar el resurgir de estas actividades tan relacionadas con el Camino de Santiago y no al revés.

Por otro lado influyeron las circunstancias políticas. Por encima de los poderes locales se fue desarrollando un poder político superior, especialmente con el advenimiento de la dinastía navarra y la unión de los reinos de Castilla y León (1037). Las consecuencias no se hicieron esperar. De una parte, sus reyes quedaban convertidos en líderes de la lucha contra el Islam (Toledo, 1085) y en principales beneficiarios del oro y de la plata que, en forma de tributos y como revulsivo para el comercio, llegaba de los reinos de taifas. De otra, en el interior, se hacía por primera vez viable una planificación general del espacio entre los Pirineos y Galicia en orden a fijar, proteger y desarrollar los movimientos de personas, cosas e ideas más allá de los estrechos marcos de la aldea o del señorío. En este contexto el Camino de Santiago jugó un importante papel. A modo de una barra imantada sirvió para encauzar, primero, y potenciar, después, los resultados del crecimiento económico, de la estabilidad política, de las inquietudes religiosas, mentales e institucionales al uso en Europa. Por eso fue muy útil al sistema feudal. Constituido en soporte de estabilidad y progreso, material y espiritual, no podía por menos de legitimar socialmente a quienes invertían en su promoción y desarrollo una parte de su tiempo y de sus fortunas.

De acuerdo con lo dicho, no ha de resultar extraño que fueran los sectores con más responsabilidad e interés en el éxito de las reformas y, por extensión, del sistema feudal los primeros en atender el Camino: la monarquía, la nobleza, los obispos y los monjes, sobre todo los monjes cluniacenses, aliados de la Corona desde que Sancho el Mayor de Navarra estableciera vínculos de asociación con Cluny, reforzados inmediatamente después por Fernando I y Alfonso VI. Principalmente en tiempos de este último monarca (1072-1109), con iniciativas que surtieron efecto tanto a nivel de infraestructuras viarias y comerciales como en la creación de una primera red asistencial de carácter público y gratuito. Al quedar unidos los reinos de León y de Castilla y, desde el 1076, incorporados La Rioja y Logroño, pudieron ser enlazados con cierta facilidad, aprovechando a tramos viejas rutas, núcleos de población tan significativos como Nájera, capital que fuera del reino navarro; Burgos, capital del reino castellano; Carrión, sede de los condes más poderosos de la Tierra de Campos, los Banu-Gómez, León, capital regia y sede episcopal, o Astorga, cabecera de una antigua diócesis. A

La asistencia hospitalaria a los peregrinos en Castilla y León durante la Edad Media

Luis Martínez García

Burgos, con 32 hospitales; León, 17; Astorga, 25; Villafranca Montes de Oca, con hospital; Valdefuentes, hospital; San Juan de Ortega, Atapuerca, Arlanzón... Cualquiera diría que en la Edad Media, a juzgar por el número de hospitales conocidos a lo largo del Camino, los peregrinos pudieron disfrutar de un servicio asistencial intenso, eficaz, gratuito y suficiente. Cuando la voz *hospital* adoptaba, además, un sentido amplio de hospedería, asilo y centro sani-tario, y cuando al lado de los mismos hospitales se practicaba la asistencia, remunerada o no, en domicilios particulares.

Nos hemos acostumbrado a oírlo, a repetirlo, y, sin embargo, no es cierto del todo a no ser que se matice. De querer introducir un cierto orden analítico en lo que sabemos —con demasiada frecuencia, meras descripciones del número, denominación y ubicación de los centros— y, de paso, para proseguir en el conocimiento del mundo del peregrinaje parece oportuno insistir en dos direcciones principales. Una, analizar el desarrollo y naturaleza de la actividad asistencial con sus implicaciones en el contexto económico, social, religioso y mental de cada momento, lo que inevitablemente exige distinguir fases y rehuir de las generalizaciones con las que tantas veces ha sido presentada la Edad Media —la "gran época de las peregrinaciones"—, como si lo mismo hubieran significado para el caso los siglos X y XI que el siglo XIII o el XV. Y dos, entrar de puertas adentro de los centros de acogida por ver lo más precisamente posible el nivel asistencial, a sabiendas de que el peregrino-pobre-enfermo, arquetipo de hombre desvalido en la ruta, necesitaba refugio, alimento y atenciones sanitarias como socorro integral básico.

Estamos todos de acuerdo en la idea de que el Camino de Santiago, como fenómeno histórico, desbordó por múltiples lados el ámbito religioso. De forma entreverada e inseparable actuaron en su desarrollo también otros, económicos, políticos, ideológicos, cuya plasmación asistencial diferenciada en el tiempo exige, aunque sea en breve síntesis, un análisis por etapas.

El siglo XI. La formación de una primera y planificada red asistencial

Fue a lo largo del siglo XI, principalmente en su segunda mitad, cuando el Camino de Santiago fija su trayectoria y se masifica. Hasta entonces la devoción a Santiago había tenido más bien un carácter espontáneo y selectivo; atraía a gentes por lo común acaudaladas y cercanas al poder eclesiástico o civil, obispos y abades, reyes y nobles, que acuden a Compostela desde lugares cada vez más distantes. Son peregrinos que viajan con su séquito, en comitiva y a caballo, con recursos y protección propia. Van haciendo su camino sin ruta fija. Desde Francia entran por Roncesvalles, cruzan el reino de Navarra y por Álava atraviesan el norte de las tierras de Burgos, Palencia y León para, a veces por Oviedo, llegar a Galicia. Otros se acercarían por mar desde las regiones atlánticas hasta desembarcar en puertos gallegos. La noticia de dos o tres hospitales, por lo demás de dudosa datación, en Villabáscones (San Medel —Burgos—), Carrión y Sahagún vendría a confirmar la falta de una mínima política asistencial.

A mediados del siglo XI comienza la gran corriente migratoria y se establece la ruta que con ligeras variantes se mantendrá hasta nuestros días. En el origen de este auge está indudablemente el hecho religioso. En una época de formalismos, gestos y liturgias, de culto a los santos y a las reliquias, se difunde entre los cristianos la costumbre de peregrinar —como a Roma o a Jerusalén— a Santiago de Compostela. Había precedido una activa propaganda, promovida por martirologios e ilustres peregrinos, sobre el descubrimiento del sepulcro del Apóstol, la veneración de sus reliquias y la eficacia de su intercesión en la recuperación de la salud espiritual y física. Pero no se trataba de un movimiento religioso espontáneo o aislado sin más. Eran tiempos de reformas eclesiásticas y entre las aspiraciones de los reformadores estaba la de hacer partícipes, mediante la limosna y la peregrinación, a todos los cristianos, y no sólo a los clérigos y a los monjes, de los ritos salvíficos más importantes. A todos los cristianos; dentro de un orden de jerarquización y de centralismo que pasaba a su vez por la integración y homologación de las iglesias nacionales en el conjunto de la cristiandad occidental. Tal era el sentido de otras iniciativas como la difusión de la idea de Imperio y de Cruzada, la unificación de la liturgia, la potenciación de los obispados y de las grandes abadías o la introducción de la regla benedictina en los monasterios.

Ahora bien, nada de ello hubiera sido posible de no haberlas precedido la bonanza económica y, tras ella, la estabilidad político-militar e institucional. En el fondo, con las reformas pretendía adaptarse la Iglesia a los cambios operados en las estructuras económicas y sociales de tipo feudal que se estaban imponiendo en la organización civil. Llegado el siglo XI se inicia, en el norte peninsular como en el resto de Europa, una fase de crecimiento económico basado en el predominio de la pequeña explotación campesina establecida en régimen de gran autonomía productiva. Crecimiento agrícola que inmediatamente surtiría efectos positivos en el censo demográfico y, con

Ruinas del hospital y monasterio de San Antón, Castrojeriz.

ello contribuyeron el monarca y los poderes territoriales, unas veces protegiendo a individuos que, como santo Domingo, entre Nájera y Montes de Oca, trabajaban por habilitar tramos difíciles, y otras, suprimiendo trabas como el portazgo impuesto a la entrada del reino de Galicia, o, aún más, incentivando fiscal y judicialmente el desarrollo de actividades comerciales y artesanales con la instalación en los arrabales de las ciudades y villas más importantes del Camino de grupos humanos económica y socialmente más dinámicos que los sectores tradicionales; en muchos casos, "francos", compatriotas y hasta compañeros de viaje de los mismos peregrinos.

Por otro lado, el rey promovió la fundación y dotación de hospitales, bien directamente, haciendo uso del patrimonio regio, como los hospitales burgaleses del Emperador (1085) y de San Juan (1085) o el de San Juan de Oviedo (1096), bien asumiendo iniciativas particulares como la del ermitaño Gaucelmo que levanta el hospital de Foncebadón (1103) a la entrada del Bierzo. A imitación suya tampoco faltaron en esto los nobles; como la condesa Teresa que dota un hospital en Carrión o los obispos Pelayo y Pedro que lo hacen en la ciudad de León (1084-1096).

De uno u otro modo, en el tránsito de los siglos XI al XII podía darse por establecida una ruta de peregrinos y comercial, la clásica, a su vez dotada de una primera red de centros asistenciales que contribuían a consolidarla. Si sumamos a los castellano-leoneses los edificados en el reino navarro-aragonés en tiempos de Sancho Ramírez había ya hospitales en todas las etapas del camino: Jaca (1084), Pamplona (1087), Estella (1090), Nájera (1052), Burgos (1085), Frómista (1066), Carrión, Sahagún, León (1096), Foncebadón (1103), Villafranca del Bierzo, el Cebrero, Portomarín y, como culminación, Compostela.

Una primera cobertura asistencial que si tuviéramos que definir en pocas palabras diríamos que se distinguía por su carácter afrancesado, monástico e integral. Aún siendo de fundación particular los hospitales quedaron en su mayoría de forma inmediata bajo el control de monasterios benedictinos vinculados más o menos directamente a Cluny. Entre el 1073 y el 1081 pasan, por ejemplo, a depender de la abadía borgoñona San Zoilo de Carrión, Sahagún, Santa María la Real de Nájera, Santa Coloma de Burgos y otros menores. De igual modo, el monasterio y hospital de San Juan de Burgos respecto a la abadía de Casa Dei. Monjes y nobles de origen francés en puntos y puestos claves del camino y de la Corte, comerciantes francos, peregrinos francos, integrados todos en un marco supra-

Patio y puerta de la iglesia del hospital del Rey, Burgos.

Perspectiva de campos de cereal.

concilios y la legislación civil dictaban normas de protección a peregrinos y mercaderes.

Una vez restablecida la paz y durante más de una centuria, hasta mediados del siglo XIII, debió lograrse el apogeo de las peregrinaciones. A ello contribuyeron varios factores. Unos ya conocidos y otros nuevos. Entre los primeros, los valores religiosos. También el apoyo de los poderosos, que invierten en su promoción y seguridad. Alfonso VII (1126-1157), por ejemplo, protege y financia al santo Juan de Ortega cuando éste erige un monasterio y hospital (1142) en lo más cerrado de los Montes de Oca. Alfonso VIII fundará y dotará espléndidamente al Hospital del Rey (c.1187). O la nobleza, que les imita en sus respectivos territorios: los Lara fundan un hospital en Tardajos (1147) y otro en Itero del Castillo, Gonzalo Ruiz Girón levanta el de la Herrada y Tello Pérez de Meneses los de San Nicolás del Real Camino y el de Villamartín, en Tierra de Campos. Unos y otros ordenaban a la vez a sus cancillerías, en Navarra o Aragón, Castilla, León o Galicia, expedir con liberalidad salvoconductos y privilegios especiales, individuales o colectivos.

Pero estos esfuerzos, con ser importantes, poco hubieran valido de no haber estado arropados por la prosperidad económica tanto en lo que afectaba a los propios peregrinos como a las disponibilidades del mercado. Es lo que podemos deducir de la lectura del *Liber Sancti Iacobi* elaborado a mediados del siglo XII por el francés Aymeric Picaud para hacer propaganda, aconsejar y prevenir a los futuros peregrinos. De creer en los relatos de milagros y otros episodios parece que los peregrinos tomaban sus precauciones antes de iniciar el viaje. Quien podía, procuraba viajar a caballo y con cartas de recomendación; los que no, solían agruparse en centros religiosos próximos a sus lugares de origen para hacerse acompañar conjuntamente de algunas cabalgaduras y, según las posibilidades de cada cual, proveerse de vituallas y dineros con los que hacer frente a los gastos del viaje. En cualquier caso no les sería difícil asegurarse sobre la marcha el sustento. Cuando el autor describe las regiones por donde se ha de pasar dirá que, después de cruzar la tierra de los navarros "rica en pan, vino, leche y ganados" y pasados los Montes de Oca, llega Castilla y Tierra de Campos "...una tierra llena de tesoros, de oro, plata, rica en paños y vigorosos caballos, abundante en pan, vino, carne, pescado, leche y miel". Y en otro capítulo, al enumerar las villas de la ruta: "...después, Estella, fértil en buen pan y excelente vino, así como en carne y pescado, y abastecida de todo tipo de bie-

Hostal de San Marcos, León.

Castillo de Ponferrada.

nacional articulado mediante vínculos jerárquicos. Difícilmente podía un peregrino extranjero, y menos francés, sentirse extraño en estas tierras. Es muy probable que la cobertura asistencial alcanzara ahora, de acuerdo con las necesidades, el máximo grado de satisfacción. De una parte, porque aún no se había tocado techo en la masificación y seguía predominando un tipo de peregrino socialmente distinguido que llega a los monasterios con recursos económicos o con cartas de recomendación desde otros cenobios hermanos. Tal pudo ocurrir con la caravana de peregrinos procedente de Lieja, dirigida por Roberto, monje del monasterio de Santiago de dicha ciudad, hospedada en Burgos el año 1065, o con el arzobispo de Lyon que peregrina en el 1095 acompañado de un elevado número de clérigos y laicos de su diócesis. De otra, por la misma calidad de la asistencia. Cada monasterio, además de la hospedería propia, procuró disponer de un hospital aparte con sus recursos y administración específicos, donde ofrecer al peregrino una asistencia integral, en fuego, cama y alimento según las rentas, con lo que además de dar respuesta a los imperativos de caridad de la regla benedictina y a la lógica inclinación de proteger a paisanos y parientes servía para canalizar las donaciones y limosnas de los particulares especialmente sensibles ante la débil situación de los peregrinos.

Junto a los monasterios, de acuerdo con la afluencia de peregrinos, la iniciativa privada completaría en forma de posadas las insuficiencias de la red asistencial gratuita. En tales condiciones, la aventura del peregrinaje en el siglo XI debió reducir enormemente los riesgos, convirtiéndose la misma protección en elemento propagandístico tanto o más eficaz que los milagros atribuidos al Santo Apóstol.

1100-1250. Control político-militar y apogeo benéfico-asistencial en una ruta estratégica

A la muerte de Alfonso VI se abre un período de conflictos que pondrán de manifiesto el alto valor estratégico del Camino. Por su control lucharán distintos bandos militares y en sus ciudades y villas más importantes habrá revueltas de mercaderes y agricultores contra el orden señorial establecido. Ahora bien, aquellos conflictos no lograron alterar de forma grave el creciente flujo de las peregrinaciones. Tal era la fuerza adquirida en el período anterior. De hecho los mismos contendientes le apoyarían; la reina Urraca (1109-1126) promoverá la repoblación de Villafranca del Bierzo, Alfonso el Batallador otorgará un fuero de *francos* a Belorado (1116), y, mientras, los

Rebaño de ovejas.

Vivienda antigua al paso del Camino, Astorga.

1250-1500. La creciente intervención de los laicos y de los poderes locales en una asistencia sacralizada

El éxito obtenido en la segunda mitad del siglo XII por los canónigos regulares ilustra adecuadamente acerca de las tendencias dominantes en materia de espiritualidad y sus repercusiones en la práctica de la caridad cristiana. En el intento por armonizar la austeridad de una vida en común y la práctica de un apostolado activo acabaría por imponerse ésta; es decir, el obispo frente al abad y el canónigo frente al monje, quienes a la cabeza del clero secular, plenamente integrado en el quehacer diario de los fieles a través de las parroquias y de las cofradías, se convierten en protagonistas de las labores asistenciales. Y por medio de la clerecía parroquial, los laicos, sobre todo los laicos acaudalados de las ciudades que con sus donaciones lograrán mantener el espíritu hospitalario en los siglos finales de la Edad Media.

Ahora bien, para que se dieran estos cambios en los protagonistas de la asistencia debieron suceder antes otros en relación con el Camino y con los peregrinos. Por un lado, la vieja ruta jacobea deja de ejercer el monopolio de las actividades mercantiles. Desde fines del siglo XII surgen nuevos e importantes focos; sobre todo el de la cornisa cantábrica, con el desarrollo de centros urbanos como Santander (fuero de 1187), Castro Urdiales o Laredo, y el de las zonas fronterizas con el Islam donde destacarían por sus ferias Madrid, Alcalá, Cuenca, Cáceres, Badajoz o Sevilla, según el proceso de conquistas territoriales. Particular incidencia en el Camino tuvo el nuevo eje comercial que unía Burgos con las villas portuarias del Cantábrico. En el trayecto, otras villas se incorporan a los mercados; así, Medina de Pomar (fuero de 1181), Frías (1202) y, aún más, Miranda de Ebro (1177) y Pancorbo que servirán de enlace a Burgos con Vitoria y Bayona abriendo de ese modo una nueva ruta con Francia. A la sombra del comercio, tanto ésta como la ruta abierta por la costa (San Sebastián, Bilbao, Santander, Llanes, etc.) serán también utilizadas por los peregrinos, multiplicando las opciones y aliviando con ello el número de los que seguían el viejo camino. Perdía así éste el valor estratégico anterior y en consecuencia las atenciones que le dedicaban los poderes públicos superiores. En el futuro, la protección a los peregrinos debería dispersarse más, para ser las autoridades locales las que adquieran las máximas responsabilidades.

Por otro lado, se hace mucho más complejo el perfil del peregrino. Como ha escrito Vázquez de Parga: "La peregrinación

nes (...), Carrión, que es una villa próspera y excelente, abundante en pan, vino, carne y todo tipo de productos. Viene luego Sahagún, pródigo en todo tipo de bienes (...) viene luego Mansilla, después León, ciudad sede de la corte real llena de todo tipo de bienes...". Mejor no podían pintarse las expectativas gastronómicas. Aunque la mayoría debiera de comprar los alimentos. El mismo libro da cuenta del peso que en materia asistencial soportaba la iniciativa privada y el hospedaje remunerado cuando denuncia y previene a los peregrinos sobre los abusos del servicio como los cambistas, que les estafan con los cambios de moneda, los banqueros, herboristas y especieros, vendedores de falsas reliquias, recaudadores de tributos, falsos sacerdotes, salteadores de caminos y, sobre todo, los posaderos, que salen a su encuentro por la ruta prometiéndoles en falso lo mejor, que dan alimentos en mal estado, utilizan pesas y medidas falsas o les roban mientras duermen. Abusos y robos que incluso podían darse entre los mismos peregrinos dando así a entender que comerciantes de todo tipo, pero también vagabundos, truanes y falsos peregrinos estaban ya entremezclándose, junto a los verdaderos, en la corriente jacobea. Hasta mercaderes musulmanes, según noticia del 1143 que les detecta en Compostela con salvoconductos del rey castellano-leonés, acudirían a él con regularidad.

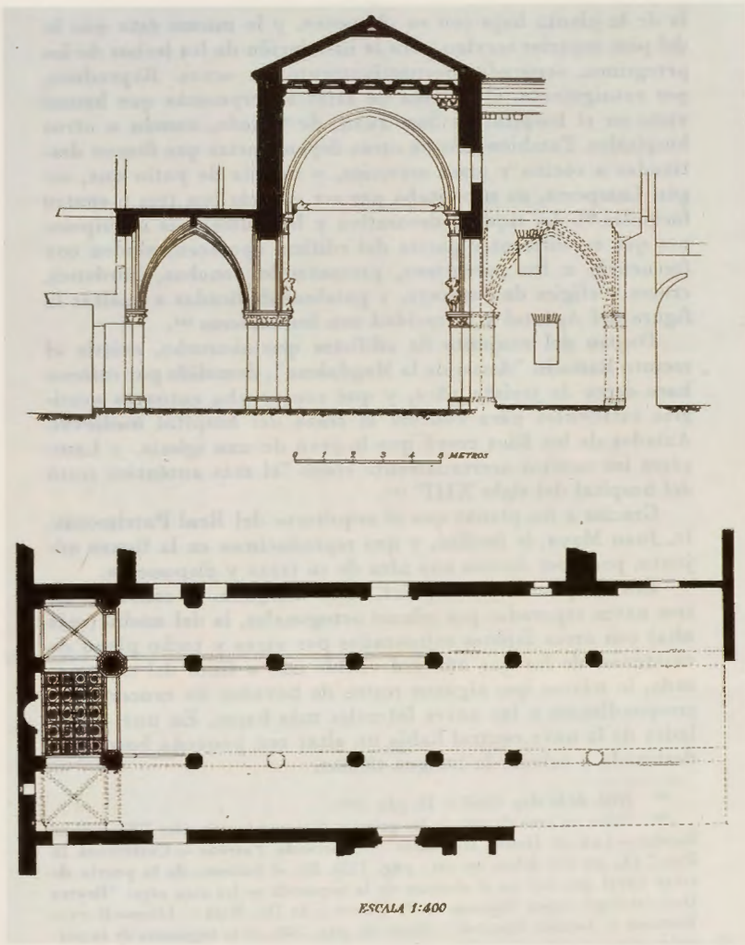
Un mundo, pues, dinámico, bullicioso, complejo y de alto valor político, económico y religioso se desenvuelve a lo largo del Camino Francés. Demasiado importante como para no merecer la intervención planificada de los poderes establecidos. Si antes habían sido los monasterios, ahora serán las Órdenes Militares las que asuman la responsabilidad, por encargo o con el beneplácito del rey y de la nobleza, de proveer y coordinar las labores de asistencia, protección y control del Camino y de los caminantes. Un papel que no les ha sido reconocido suficientemente, pero que cuadraba a la perfección con el perfil de sus miembros, entre religiosos, hospitalarios y caballeros guerreros. Con su presencia, si no la totalidad del trayecto al menos los territorios más inseguros de Burgos y Tierra de Campos fueron sistemáticamente militarizados.

La Orden de San Juan de Jerusalén poseía la villa de Atapuerca (1126), las encomiendas de Itero del Castillo, Población de Soto (1140) y San Juan del Camino y la villa de Hospital de Órbigo, con bienes y derechos en lugares próximos a ellas. La Orden del Temple tuvo asiento principal en Villalcázar de Sirga y en Ponferrada (1185). La de Santiago, en los hospitales de San Marcos de León (1190), Santa María de las Tiendas y Villamartín (1196), en Tierra de Campos. Y la de Calatrava, con bienes diversos en tramos de La Rioja y de Burgos.

La intervención de las Órdenes Militares se hizo, como decimos, a costa de los monasterios benedictinos. Es cierto que la hospitalidad continuaba siendo una manifestación de la espiritualidad monástica y la caridad un elemento más de su liturgia. Pero el orden y el ritual de cada día chocaba abiertamente con el dinamismo y la improvisación propios de la clientela peregrina. Por eso fueron cediendo en el servicio hospitalario hasta convertirle en un mero rito a practicar en la hospedería con *sus* pobres, generalmente naturales del lugar o de la comarca. En realidad ocurrió a los monjes negros que estaban perdiendo sintonía con los tiempos. Con el desarrollo económico, el liderazgo espiritual y cultural abandona los claustros, mientras los laicos, sobre todo los habitantes de los burgos, encuentran su modelo religioso y a sus más fieles aliados en las instituciones de la Iglesia secular, como ellos mejor identificados con los ideales de trabajo, pobreza y predicación que con la vida contemplativa e inmovilismo de los monjes. Lo ha dicho G. Duby: "Cluny estaba decididamente relacionado con los elementos más modernos, con el dinero, con los intercambios, con la ciudad. Pero el dinero, los intercambios y la ciudad llevaban en sí los gérmenes de la destrucción de Cluny". [1] La pérdida de confianza de los fieles se tradujo en una desaceleración paulatina de las donaciones y consecuentemente en el deterioro de los patrimonios hospitalarios regentados por ellos, que se haría especialmente grave después de mediado el siglo XIII. Cuando el año 1245 llega a San Zoilo de Carrión una inspección de Cluny encuentra desatendido el oficio de la limosnería; y más tarde, ésta y otras abadías de la zona, según las Cuentas de 1338, sumidas en una profunda crisis, han relegado a los últimos lugares las rentas a disposición del oficial limosnero.

La alternativa a la hospitalidad benedictina estuvo, pues, en las Órdenes Militares; y también, aunque en menor medida, en las nuevas propuestas religiosas de vida en común, de estricta observancia o más evangélicas, como los cistercienses, los premostratenses y, sobre todo, los canónigos regulares de San Agustín que darían pruebas de su hospitalidad con los peregrinos en San Juan de Ortega (1138), Santa María de Villalbura (1178), Burgos o San Isidoro de León (1148). También adoptaron la regla agustiniana los Antonianos, dedicados expresamente al cuidado de los peregrinos-enfermos del "fuego de San Antón", con casa y hospital en Castrojeriz desde 1146.

Plano de la iglesia del hospital del Rey, Burgos.



eran otra cosa. Había pocos; en todo el camino, el Hospital del Rey de Burgos y, si acaso, el de Roncesvalles y el muy tardío Hospital Real de Santiago. La construcción del de Burgos ya llamó la atención de cronistas contemporáneos como Lucas de Tuy o Jiménez de Rada, y de igual modo en los siglos siguientes, por su belleza y tamaño.

En lo referente a la economía todos se sostenían regularmente merced a las rentas del patrimonio con el que habían sido dotados por sus fundadores y bienhechores, complementadas ocasionalmente con limosnas de los fieles dispuestas casi siempre en los testamentos y, en menor medida, con los legados piadosos de peregrinos agradecidos o fallecidos en la casa. Pero las diferencias llegaron a ser enormes. En principio, los mejor dotados fueron los más antiguos, de los siglos XI y XII. La categoría de sus fundadores unido a la abundancia de espacios libres les otorgaron amplios dominios de carácter señorial e inmune, devengadores de tributos y rentas, con nutridas cabañas de ganado y hasta una buena porción de terreno en las inmediaciones, de donde podían extraer productos cerealísticos, cárnicos y hortofrutícolas de gran consumo en la casa. Estamos a falta de estudios monográficos; pero una estructura así debieron tener, entre otros, el Hospital de San Juan de Ortega, los de San Juan y el Emperador de Burgos, los de Villamartín y las Tiendas de Tierra de Campos, los de San Marcelo y San Isidoro de León, el de San Esteban de Astorga o el de Foncebadón a la entrada del Bierzo. Con el tiempo la mayor parte de ellos se fueron devaluando, como parecen estarlo en la Baja Edad Media. Al menos, los citados de Burgos, cuyas rentas no superaban los ingresos de otros pequeños urbanos de fundación tardía, tales como el Hospital de San Lucas, con unos 10.000 maravedís y 200 fanegas de trigo/cebada, o el de La Real, con 30.000 maravedís y 100 fanegas de renta ordinaria anual a finales del siglo XV, respectivamente. En todo caso, los de este nivel ocuparían la cabeza del numeroso grupo de los pequeños que, con las rentas por el arrendamiento de ciertos bienes urbanos y alguna heredad rústica donados por el fundador como bases patrimoniales, apenas tenían para cubrir los gastos de mantenimiento y el salario de sus administradores. El Hospital del Rey se movía en otra órbita. Cuando aparecen las primeras cuentas seriadas, en los últimos años del siglo XV, tenía unos ingresos anuales en torno a las siguientes cifras: 1.600.000 maravedís, 7.000 fanegas de trigo/cebada, 300 fanegas de sal y una cabaña de ganado lanar trashumante de 4.000 cabezas, más otros 1.500 carneros y 1.000 ovejas a elegir de otras cabañas en los puertos de mon-

iba siendo cada vez menos la expresión espontánea de un sentimiento sincero de fe y devoción, para convertirse en un acto utilitario u obligado". [2] En efecto, junto al peregrino de corte antiguo, movido por impulsos religiosos, apacible, que camina en grupo y protegido, se suman de ahora en adelante los que viajan en cumplimiento de penas impuestas por tribunales civiles o por simple afán de aventura. Pero aún había más. Aquellos que, cada día en mayor número, transformaban los caminos en un modo de vida, en un viaje sin retorno, falsos peregrinos, pordioseros anónimos, vagos y enfermos, confundidos con los pobres del reino y temidos, todos, por ser fuente inagotable de contagios. Los hijos, a fin de cuentas, del crecimiento urbano, mercantil y monetario que tanto abundarán en tiempos de crisis, después de mediado el siglo XIII. En la ciudad, la pobreza y la marginación se convierten en un problema social más que moral, al que han de hacer frente las autoridades locales y, en general, la sociedad integrada. Fue así como los ricos de las ciudades, ocupantes en muchos casos de cargos concejiles, tendrán la oportunidad de dejar constancia de su poder, de legitimar moralmente la posesión de unas fortunas logradas por mecanismos tenidos por pocos cristianos y, en consecuencia, de asumir parte de sus responsabilidades en cuanto generadores de estados de pobreza. La riqueza se impone ante la virtud como vía de salvación y la limosna se convierte en el último recurso meritorio de los ricos. Unos la ejercerán de forma individual e inmediata, generalmente por vía testamentaria, y otros, de forma colectiva y duradera mediante la fundación de hospitales que dejan en manos de su parroquia o de la cofradía a la que pertenecían.

En ese contexto, las ciudades y villas más importantes se fueron llenando de hospitales. Es el caso en Burgos del Hospital de Anequín, el de Michelote, o los de las cofradías de capellanes, de caballeros, de ciegos, de tanadores, zapateros, etc. En León, la cofradía de Santiago, la de los capellanes, de los curtidores, la parroquia de Santa Ana, etc. En Astorga, la cofradía de San Feliz, de los pelliteros, de los Mártires, de Rocamador, de Santa María... En fin, una oleada de fundaciones que llegaría a alcanzar con el tiempo a las parroquias y cofradías de las pequeñas aldeas vecinas. Desbordada la hospitalidad monástica y bloqueadas o devaluadas las rentas de las más antiguas fundaciones, ése será el prototipo de hospital en los siglos finales de la Edad Media. Apenas una fundación, la del Hospital de San Antón en Villafranca Montes de Oca por la reina Juana Manuel (1380), recuerda motivos y situaciones anteriores. Sin embargo, no es probable que mejorara la calidad de la asistencia. Al menos de la asistencia a los peregrinos. Sus patrimonios eran modestos y a los auténticos peregrinos les surgían competidores por doquier.

Expuesto someramente el proceso de formación de una red benéfico-asistencial a lo largo del Camino de Santiago, veamos ahora, con la misma brevedad, el nivel de asistencia que ofrecían.

La condición de los asistidos

En general todos estaban dispuestos a acoger indistintamente a individuos realmente necesitados, ya fueran peregrinos, ya pobres del lugar, sanos o enfermos. A los sanos se les albergaba normalmente por una noche y a los enfermos hasta que recobraran la salud o muriesen. No obstante, casi todos tuvieron preferencias. Los hospitales de fundación temprana no admitían a pobres naturales mientras hubiera peregrinos solicitando asistencia. En los regentados por cofradías los preferidos eran, por el contrario, los pobres y enfermos vinculados de una u otra forma a la cofradía, como en los parroquiales eran los feligreses más necesitados. Otros se especializaron en determinadas enfermedades, sobre todo contagiosas, como los hospitales de San Lázaro para leprosos. En cualquier caso estaban excluidos los falsos peregrinos, los vagabundos y las mujeres de dudosa conducta moral. Para su identificación y control regían una serie de distintivos —en los peregrinos, el hábito con esportilla, bordón y calabaza; en los hospitales, temas jacobeos en la fachada— y de prácticas, como la muesca hecha en el bordón a quien recibía la ración del Hospital del Rey, para no repetir.

La calidad del hospedaje

De puertas adentro, la calidad de la asistencia varió mucho de unos centros a otros, en función sobre todo del valor del patrimonio y del uso que de él hicieran los administradores. Según estos criterios podemos hablar de tres tipos: pequeños, medianos y grandes hospitales. Los medianos eran los más antiguos y de mayor solera. Ocupaban edificios de noble hechura, construidos para el caso o readaptados. Disponían de amplias salas —dormitorios y enfermerías separadas para hombres y para mujeres—, cocina e incluso capilla y botica, y al lado, trojes, bodega, cuadras, horno y hasta un cementerio propio. Los pequeños, por lo general, se valían de una vivienda familiar, normalmente del fundador, convertida en centro de acogida, con dos o tres habitaciones, cocina y cuadra-almacén. Los grandes

partir entre tres (307 gramos por persona); en los días de abstinencia, la carne era sustituida por el pescado en cantidad y precio equivalentes a la carne. Una ración, sin duda, suficiente para el día —en torno a las 2.800 calorías—, rica y equilibrada —dada la aceptable proporción de proteínas, grasas e hidratos de carbono—, aunque incompleta por la falta de frutas y productos lácteos y derivados. Una ración similar a la que percibían los oficiales menores —las de los mayores eran más abultadas— y, día a día, no menos digna que la que ponían a la mesa las familias más afortunadas de la época. Era a todas luces una ración privilegiada, una "limosna —como se decía— de reyes". Probablemente la fórmula se remonte a tiempos anteriores. En el Hospital de Villamartín daban, hacia 1231, dos panes y dos jarras de vino, tres días de carne por semana y ración de conducho, queso y manteca.

El problema, claro está, radicaba en la cuantía de las raciones. ¿Fueron suficientes para atender la demanda de peregrinos-pobres-enfermos? Parece evidente que desde el momento en que había raciones reglamentarias se estaban poniendo límites a la asistencia. Es cierto que algunos, preferentemente los situados en lugares inhóspitos o de paso obligado, contemplaban la posibilidad de establecer raciones de mera subsistencia o de aminorar la reglamentaria para dar a más aunque fuera con menos. Así en Foncebadón, en San Juan de Ortega o en Valdefuentes; en éste último daban a finales del XV un pedazo de pan de cuatro onzas (115 gramos) por toda ración. Pero los más prefirieron mantener la calidad del servicio concentrando la entrega en determinadas fechas del año. Los ejemplos abundan. El Hospital de La Real cifraba el mayor peso de la actividad benéfica en una comida a doce pobres durante los días de Cuaresma y en la entrega anual de cincuenta y tres pares de zapatos a los peregrinos. El Hospital de San Lucas daba una comida a doce pobres en la fiesta del patrono. O el del Emperador, que repartía una fanega de pan cada viernes y una comida diaria a otros doce pobres por Cuaresma. Y eso si no les ocurría lo que al Hospital Real de Santiago que, según se reconoce en las Ordenanzas de 1524, no tenían rentas suficientes para dar de comer a más que a los enfermos y a los oficiales de la casa, aunque, eso sí, ofreciera a los peregrinos sus dependencias para comer de lo propio.

Siendo así, los peregrinos —y pobres en general— debían andar espabilados y bien informados para lograr en uno u otro hospital alguna de aquellas buenas raciones. ¿Cuántas? Por lo visto, escasas..., a excepción del Hospital del Rey. Hemos hecho cálculos a partir de datos de finales del siglo XV y principios del XVI para llegar a una conclusión ciertamente de impacto. Sin contar las raciones que en especie o valoradas en dinero llevaban a sus casas los oficiales y criados, ni las consumidas por los enfermos, sólo en las *Mesas de los Romeros,* dependencia donde comían los peregrinos sanos, el Hospital del Rey distribuyó al año por término medio 69.210 raciones, es decir, unas 190 diarias de las ya conocidas. Otra cosa es que hubiera para todos. De ser precisa la estimación recientemente formulada por el Centro Europeo de Estudios Compostelanos de haber habido durante los siglos XI al XIII entre 250.000 y 500.000 peregrinos anuales, aunque descendiera algo en los siglos XIV y XV, es evidente que no. Algunos lograrían los servicios de otros hospitales y muchos más, a buen seguro, recurrirían a la hospitalidad privada, remunerada o simplemente caritativa.

La asistencia sanitaria

Se ha dicho del Camino de Santiago que fue un camino de enfermos. Al Apóstol se le reconocían poderes curativos extraordinarios, siendo muchos los que iniciaban el viaje enfermos; otros perderían la salud en el trayecto. Un buen camino para que por él se propagaran los remedios de la medicina popular, el arte de curanderos. Ya el *Liber* denunciaba a especieros, herboristas y drogueros por vender jarabes y purgantes adulterados que nada curaban. Por las mismas fechas el fuero de Atapuerca (1138), de la Orden de San Juan, establece que los bienes de los peregrinos que morían sin testar pasaran directamente al dueño de la casa donde habían fallecido; lo que si, por un lado, servía para incitar a la hospitalidad privada, por otro, ya que había hospital en el lugar, prueba que los enfermos eran confiados a personas particulares.

Con el tiempo, los progresos de la ciencia médica, que hacían posible diferenciar mejor al pobre del enfermo, llevaron a los hospitales a prestar mayor atención a la asistencia sanitaria. Son acogidos sin límites de tiempo, habilitan salas especiales para ellos y contratan los servicios de un boticario o de un médico. En el Hospital del Rey había una botica espléndidamente provista de aceites, ungüentos, conservas, drogas, dulces, especias, aguas diversas..., preparadas por el boticario para ser aplicadas a los enfermos por indicación de los médicos. Un capítulo importante de la atención sanitaria estuvo en la alimentación; una alimentación de carácter protector y curativo como la del mismo Hospital del Rey donde se les daba

taña, por privilegio. Un patrimonio extendido por más de un centenar de lugares que colocaba al hospital entre las entidades más poderosas de la época.

En cuanto a la administración, estuvieron todos en manos de instituciones religiosas. Primero, los monasterios y las sedes episcopales, después las Órdenes Militares, más tarde las parroquias y las cofradías que ponían al frente a alguno de sus miembros, ayudados de personal de servicio. Según la categoría del centro, el número de éstos podía oscilar entre uno o dos de los pequeños hospitales de cofradías —una hospitalera o un matrimonio para las labores domésticas— y la veintena que podía alcanzar un hospital de tipo medio como el de San Marcelo de León en el siglo XIII. El Hospital del Rey de nuevo marcaba diferencias. La administración estaba en manos de un comendador, doce freires y ocho freiras —legos del Císter de condición hidalga— con un servicio complementario que a finales del siglo XV constaba de siete capellanes más treinta y ocho oficiales menores y criados permanentes (escribanos, sacristán, hornero, carnicero, boticario, mozos de las enfermerías, etc.) residentes en viviendas intramuros de la casa, a quienes se sumaba, en número oscilante, el grupo formado por los que no vivían regularmente en la casa (letrados, médicos, pastores...). Con unos y otros la nómina sobrepasaba ligeramente el centenar de empleados. Todos los centros, pequeños y más grandes, garantizaban a los empleados el sustento y un salario, de forma que su satisfacción llegó a convertirse en la principal partida de gastos. Es una constante en los casos analizados. Según datos de 1211 el Hospital de las Tiendas de la Orden de Santiago debía entregar la décima parte de sus rentas al prior de Uclés y otras partidas sin especificar para la defensa de las fronteras del sur, la redención de cautivos, etc., quedando reservada al hospital la cuarta parte para labores benéficas. Más tarde, a finales del siglo XV, los hospitales de San Lucas y de La Real de Burgos debían emplear hasta el 75 % de los gastos ordinarios en salarios y gastos de representación. Incluso el Hospital del Rey, según un detallado presupuesto de 1515, destinaba el 48 % de los gastos a la paga de salarios y raciones alimenticias del personal asistente. Por contraste, en éste la asistencia benéfica representó el 28 % y en aquéllos el 15 % aproximadamente. Contrastes que ponen de manifiesto el desvío —estructural— de unas rentas instituidas en principio para los más necesitados a beneficio de sus administradores.

Ahora bien, el grado de eficacia de los hospitales vendría determinado tanto por la calidad de la oferta asistencial como por las características de la demanda de sus potenciales clientes. Como centros a los que se acudía en estado de gran necesidad la asistencia se concretó en dos ofertas básicas: la posada y el alimento. Alojamiento, es decir, techo y fuego para calentarse ofrecieron todos y siempre. Que no era poco para los caminantes. Sobre todo en la primera época cuando aún se mantenía la costumbre de no dar en las posadas —tampoco en las privadas y retribuidas— alimento alguno que no hubiera comprado previamente o llevara consigo el huésped. El tipo de peregrino dominante entonces lo permitía, y en los casos en que no, la solidez patrimonial podía responder del sustento. Aunque no siempre, el alojamiento otorgaba la posibilidad de dormir en cama. Incluso, de acuerdo con la documentación bajomedieval, en una confortable cama hecha al estilo de hoy. He aquí algunos datos: el Hospital del Rey disponía de 87 camas, distribuidas en dos enfermerías (45) y dos hospederías (42) para hombres y para mujeres. Otros, a larga distancia, procuraron ajustarse a la cifra de doce, con sus resonancias evangélicas, como los hospitales del Emperador, de San Lucas y de La Real de Burgos o el de San Marcos de León. Los más, principalmente de cofradías, no solían pasar de seis, bastando con que una institución tuviera dos o tres camas para ser considerado hospital. Por más que a veces durmieran dos en una cama los datos no ocultan la modesta capacidad asistencial de la mayoría.

Claro que el aprecio de los hospitales más que por el fuego o el lecho venía dado por el alimento. Especialmente a partir del siglo XIII, cuando crece el número de los peregrinos pobres y de los pobres enfermos. La sociedad castellano-leonesa, a través de los hospitales, haría en este sentido un gran esfuerzo. Bastará para comprobarlo la intensificación de las donaciones con la expresa intención de dar para comer a los pobres y peregrinos. Bien es cierto, sin embargo, que el dar y el recibir pronto debieron transformarse en rito. Ante la imposibilidad de dar a todos por igual, para evitar abusos de los administradores, mantener la dignidad del centro y recordar gratamente la memoria del fundador y bienhechores, optaron por establecer raciones-tipo reglamentarias. Conocemos con detalle la del Hospital del Rey de fines del siglo XV. Cada peregrino acogido tenía derecho a una ración —almuerzo si llegaba por la mañana y cena y alojamiento si llegaba por la noche— compuesta por un par de panes de medio cuartal (575 gramos), dos vasos de vino de medio azumbre (un litro), potaje con legumbres u hortalizas (habas, garbanzos, lentejas, ajos, puerros, zanahorias...) y un trozo de carne de ovino de dos libras de peso a re-

mejor pan, *mejor* vino y, en exclusiva, aves de corral y frutas. Con esas atenciones no es de extrañar que se disparara el gasto. En el período 1481-1483 los gestores del Hospital de San Lucas cifran el coste diario por enfermo en diez maravedís. De ahí el celo de los hospitaleros a la hora de acogerlos. En abril del año 1500 había en la enfermería de los hombres del Hospital del Rey trece enfermos, cuando tenía camas para treinta y siete. El Hospital de La Real acogía por aquellos años a un promedio de dos enfermos anuales y el de San Lucas, dedicado especialmente a ellos, andaba en sus mejores tiempos entre los cuatro y los seis enfermos de larga duración. Ante una dispersión así, que en poco favorecía la práctica sanitaria, no sorprende que los Reyes Católicos intentaran corregir la situación potenciando los hospitales mayores y eliminando otros pequeños realmente ineficaces.

La asistencia espiritual

Con el paso del tiempo y de multitud de peregrinos que viajaban en nombre de Cristo, el Camino de Santiago se transformó en un espacio sagrado, jalonado de monasterios e iglesias, capillas, hospitales y cofradías, con sus reliquias de santos e imágenes milagrosas de visita obligada. Hasta el hospedaje de cada día debió considerarse un acto más de la liturgia en la que el peregrino había convertido el viaje de acercamiento a Compostela para venerar la tumba del Apóstol, su principal objetivo. La beneficencia estaba en verdad profundamente sacralizada. Acabamos de ver el grado de ritualización de la asistencia alimenticia. De hecho, desde el momento en que un peregrino cruzaba la puerta de un hospital se le hacía participar, según las horas, en los oficios religiosos. Antes y después de comer debía rezar en sufragio por el alma del fundador y bienhechores, y, tras pasar la noche, reanudaba la marcha sólo después de haber oído misa. Un buen exponente de la relación cama/altar tenemos en el Hospital del Rey donde las camas de los peregrinos sanos ocupaban las naves laterales de la iglesia, para desde ellas, sin dejar el descanso, asistir a las funciones litúrgicas. Los que llegaban enfermos, antes de acceder a las enfermerías, debían confesar, comulgar y hacer testamento. Para ello los hospitales mejor dotados contaban con clérigos expertos en lenguas extranjeras. En el Hospital del Rey los había que hablaban alemán, francés, flamenco y latín. Los servicios religiosos se intensificaban en la hora de la muerte. Cuando fallecía un peregrino era enterrado con gran solemnidad y respeto en presencia de la comunidad hospitalaria y con el acompañamiento de personas piadosas y de cofradías —la de San Esteban de Astorga, por ejemplo— dedicadas especialmente a ello.

Digamos en fin, para concluir, que la infraestructura asistencial respondió, por lo visto, en cada momento a la importancia religiosa, económica, política y cultural del Camino y de los caminantes, y que los hospitales, a pesar de las limitaciones derivadas de una concepción ritualista de la limosna, cumplieron con la doble misión de acoger y controlar la caudalosa corriente de hombres, bienes e ideas que transcurrieron por él durante siglos, a la vez que, sin abandonar sus fines específicos, dieron satisfacción a las necesidades materiales, espirituales o ideológicas de un amplio número de asistentes, bienhechores, poderes establecidos y del propio sistema feudal en el que estaban integrados.

[1] Duby, Georges: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo.* Barcelona, 1982, pág. 289.

[2] Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M.ª, y Uría, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Madrid, 1948-49, 3 vols., t. I, pág. 72; todavía hoy la mejor obra sobre la ruta jacobea.

Bibliografía

Guía del Peregrino Medieval ("Codex Calixtinus"). Traducción castellana de M. Bravo Lozano, Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún, 1989.

Dyer, Ch.: *Niveles de vida en la Baja Edad Media.* Crítica, Barcelona, 1991.

López Alonso, C.: *La pobreza en la España medieval.* Madrid, 1985.

Martínez García, L.: "La asistencia material en los hospitales de Burgos a fines de la Edad Media", en *Manger et Boire au Moyen Age. Actes du Colloque de Nice, octobre 1982.* París, 1984, págs. 349-360.

Martínez García, L.: "La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos. Contribución a la historia del consumo en la Baja Edad Media castellana", en *Cuadernos burgaleses de Historia,* 2 (en prensa).

Martínez Sopena, P.: *El Camino de Santiago en Castilla y León.* Junta de Castilla y León, Salamanca, 1990.

Matellanes Merchan, J. V. y Rodríguez-Picavea Matilla, E.: "Las órdenes militares en las etapas castellanas del Camino de Santiago", en Santiago-Otero, H. (coord.): *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones.* Junta de Castilla y León, Salamanca, 1992.

Pounds, N. J. G.: *La vida cotidiana: historia de la cultura material.* Crítica, Barcelona, 1992.

Ser Quijano, G. del: "Algunos aspectos de la caridad asistencial altomedieval. Los primeros hospitales de la ciudad de León", en *Studia Historica.* Historia Medieval, vol. III, 2 (1985), págs. 157-179.

Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M.ª, y Uría, J.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* C.S.I.C., 3 vols., Madrid, 1948-49.

nuevo significado a su apelativo de "francos", en que se acentuaba su carácter de hombres libres. Y, sin duda, la relación entre su origen extranjero, sus ocupaciones artesanales y mercantiles, y el apoyo de las instancias más altas a su establecimiento, proporcionó un sentido de grupo particular tanto a ellos como a quienes los rodeaban —uno de cuyos resultados fue su frecuente agrupamiento, la formación de colonias.

Dado el carácter selectivo del asentamiento de tales francos, conviene resaltar el papel que tuvo entre los circuitos de tráfico el Camino de Santiago, la ruta que conducía hasta el sepulcro apostólico de Compostela atravesando el corazón de las Españas occidentales. Su doble función religiosa y económica, además de su perspectiva continental, eran bien indicadas por Alfonso VI en el 1072, cuando prohibió la percepción del impuesto, "que llamamos *portazgo*", sobre las mercancías que traían quienes pasaban junto al castillo de Autares, en el Bierzo. Estimaba el rey que la medida beneficiaría a las gentes "no sólo de España, sino también de Italia, Francia y Alemania", tanto "a los pobres y peregrinos que se dirigían a Santiago por razón de orar" como "a cualquier hombre que fuera negociante". Desde este momento a mediados del siglo XII, otros testimonios avalan el papel del Camino como factor clave de las relaciones con Europa y ponderan la importancia de las villas y ciudades que esmaltan su recorrido: son tan diversos como el inventario de los productos que pasaban por las aduanas de Pamplona y Jaca, los seguros de tránsito obtenidos por los mercaderes compostelanos, la definición del Camino por al-Idrisí como la "gran ruta de los viajeros" —conectada con otras vías trasversales—, o las noticias del monje Hermann sobre el itinerario peninsular de los comerciantes —además de la información contenida en la *Guía del Peregrino* de Aymeri Picaud.

La presencia de los francos en el Camino de Santiago

Desde el último cuarto del siglo XI a principios del siglo XIII, los francos han constituido un grupo con entidad propia en las ciudades y villas del Camino de Santiago. Esta afirmación general admite matices. Desde luego, ha habido asentamientos anteriores, como cierto "Bretenaldo franco" avecindado en Compostela hacia el año 930; pero su caso no serviría para caracterizar a los habitantes de la naciente urbe en esa época. Parece evidente, por otro lado, que los francos no sólo se asentaron en los núcleos urbanizados de la ruta jacobea; los testimonios de su presencia acompañan desde fines del XI al desarrollo de Valladolid, a la repoblación de Ávila y Salamanca, a la conquista de Toledo, de Huesca o Zaragoza, además de manifestarse con claridad en Oviedo, Avilés y otras villas del Duero y del Ebro. Dedicados a la menestralía y al comercio, los inmigrantes contribuyeron a suplir el éxodo del vecindario musulmán en unos casos, mientras en otros servían con sus ocupaciones para tonificar los centros de mercado y las redes de intercambio; dado el papel que tenía en tales itinerarios el Camino de Santiago, no es extraño que un caudal importantísimo buscase asiento a lo largo de la ruta.

Sin embargo, cabría preguntarse si, como sucedió al mismo tiempo en otras áreas de Europa, hubo una colonización rural paralela protagonizada también por los foráneos que, para el caso, desbordase los límites del corredor jacobeo. Aunque no pueda darse una respuesta concluyente, los escasos datos proponen la negativa; tal "Luque de Narbona" poseía en Cisneros, cerca de Sahagún, tierras en régimen de behetría hacia 1084, amén de bueyes, ovejas y algunos cerdos. Como donó todo su haber a un "Raimundo Miro", otro franco, sabemos que además era dueño de animales de transporte, dinero y paños, lo que le identifica más como un comerciante con intereses en el campo que como un rústico sometido a las costumbres del país; en definitiva, nada distinto de lo que perseguirían años después los burgueses de Sahagún.

A lo largo del Camino, la impronta de los francos se manifiesta de formas diversas. Un primer aspecto a considerar son las condiciones jurídicas o sociales que permiten diferenciar al grupo dentro del contexto urbano. Otro, su huella urbana, los espacios que se han podido vincular al grupo. Queda, en fin, la identificación de los individuos que lo componen, a la búsqueda de precisar sus orígenes y el peso demográfico que han representado en ciudades y villas.

Los fueros concedidos a ciertas de las villas que nacieron junto a la vía peregrina constituyen un testimonio destacado, sobre todo en las regiones orientales. El fuero de Jaca, con el que el rey Sancho Ramírez manifestó en el 1077 su voluntad de convertirla en ciudad, es su matriz. Este mismo texto debió concederse a Estella casi simultáneamente, poco después a Sangüesa, y en el tercer decenio del siglo XII se aplicaba a Puente la Reina y al "Burgo de San Cernín" de Pamplona. Todas estas villas o burgos de Navarra conocerían una cláusula de exclusividad: sólo los francos tenían derecho a poblar en ellos. Así lo testimonian las circunstancias de la fundación de Estella, al poner en boca del rey Sancho Ramírez las siguientes palabras:

Los francos y el Camino de Santiago

Pascual Martínez Sopena

La época de expansión que conoció Europa occidental entre los siglos XI y XIII ofrece como uno de sus síntomas principales las migraciones que se produjeron por todo el continente. Sus aspectos son muy diversos. En regiones ocupadas de antiguo, la visible extensión de las tierras cultivadas representó una lenta pero continuada conquista de los dominios de la naturaleza virgen, cuyas etapas pauta el nacimiento de nuevas aldeas. Mientras, la configuración de la ciudad como centro de mercado ponía en movimiento hacia las sedes episcopales y los núcleos de poder territorial heredados de la alta Edad Media a una población que se acomodó en los nacientes burgos de sus periferias, prestos a constituir el elemento más dinámico de las nuevas realidades urbanas.

La apertura de frentes de colonización y la ventosa urbana influyó, con frecuencia, sobre el contorno inmediato, generando trasvases demográficos de ámbito restringido. Pero junto a este proceso se aprecian migraciones de alcance mayor; entre ellas están las que movilizaron más allá del Elba y de los Pirineos a muchas gentes, que abandonaban sus países de origen bajo el señuelo de nuevas y mejores condiciones de vida. En términos de metáfora, ellos debían protagonizar una cierta dilatación del espacio europeo, si damos a este concepto un sentido complejo donde se aunen el hecho demográfico, el establecimiento de redes de tráfico a lo largo del continente y la difusión de convenciones culturales.

Los extranjeros en la España de los siglos XI y XII

Son muy diversas las razones que contribuyen a explicar el éxito de los países hispánicos como zona de inmigración durante este período. La península constituía entonces una de las fronteras de la Cristiandad, un paisaje a la vez arcaico y lleno de posibilidades. Las sociedades norteñas que protagonizaron la lucha contra el Islam desde algunos siglos antes habían llegado a adquirir una posición de supremacía política, tras la fragmentación del califato de Córdoba, cuyos provechos sólo podían gestionar en parte. Súbitamente enriquecidos por los tributos con que los reyezuelos de al-Andalus compraban su supervivencia, las *parias,* los soberanos cristianos del norte carecían por lo común de contingentes humanos bastantes para afianzar su previsible expansión territorial, y para dotar a sus estados de grupos sociales específicos que, a través del comercio y la artesanía, transformasen en productos el oro que llegaba del sur: tanto más para asegurar la difusión en Occidente de los que ofrecía la espléndida sociedad andalusí como propios o importados. Además, la peculiaridad hispana se extendía al plano ideológico. La Iglesia de Aragón y Navarra, de Castilla y León, seguía fiel a las antiguas normas visigóticas y aún avanzado el siglo XI estaba al margen de las corrientes que venían animando, desde Cluny y Roma, la reforma de costumbres y la soberanía universal del pontífice. Tales circunstancias obraron como estímulos para que desde más allá de los Pirineos se encauzase una vigorosa corriente, preparada para suplir todo género de carencias.

Estos inmigrantes fueron conocidos como "francos" *(franci, francigenae* en los documentos de la época), término que aludía a su origen extraño al país. Pero bajo esta denominación común se perciben distintos grupos. Hubo un vibrante flujo de aventureros militares, que pusieron sus armas al servicio de las campañas de los monarcas hispánicos. Pocos arraigaron en el país, aunque algunos se situaron en los puestos más encumbrados y dirigieron grandes empresas de colonización; los condes Raimundo de Borgoña y Enrique de Lorena, convertidos en yernos de Alfonso VI y en señores de Galicia y Portugal, son el ejemplo supremo. Otros eran del tipo que resume la peripecia vital de Espaniol de Labort y su cuñado Arnaldo de Leginge; aquél participó en la toma de Zaragoza (1118) y acabó sus días como monje de la abadía de Sorde, en su Gascuña natal, mientras éste otro, que había llegado hasta Jerusalén, murió en la batalla de Fraga (1134), como tantos de sus compatriotas.

Otro sector fue el de los eclesiásticos, protagonistas de la reforma de la iglesia hispánica desde el último tercio del siglo XI. Cluniacenses en buena parte, contaron con el apoyo de los soberanos y la enemistad de los naturales del país, encabezados por el clero autóctono. Una relación mínima no podría prescindir de Bernardo de Sedirac, un tiempo abad de Sahagún y luego primer arzobispo del Toledo conquistado, o de Pedro de Rodez, obispo de Pamplona... Pero el número de clérigos extranjeros inundó los claustros, cabildos y parroquias, gobernó los monasterios y las diócesis, e impulsó con eficacia sus objetivos hasta verlos cumplidos a lo largo del XII.

El tercer contingente, el más importante por su volumen e irradiación, estaba constituido por aquéllos que buscaban su fortuna en la práctica de oficios diversos y encontraron su oportunidad instalándose en antiguas ciudades y nuevas villas, a lo largo de los circuitos donde se activaba el tráfico, al amparo de privilegios específicos o, al menos, de una cierta seguridad para desarrollar sus actividades. Estas garantías dieron un

Vista de Villafranca del Bierzo.

mán, inglés, gascón... Partiendo de este dato se aprecia que considerar a los francos como grupo diferenciado puede enmascarar la complejidad del grupo. Pero no es menos cierto que, si su traducción en el plano jurídico, en la percepción social o en el emplazamiento urbano han podido servir como aglutinante de una conciencia común, el predominio de ciertas áreas de emigración sobre las restantes ha proporcionado una relativa unidad cultural, cuyos efectos pudieron ser mayores a escala local por la llegada de gentes que procedían de la misma comarca. Una somera comparación de los nombres más usuales entre los que identifican a los francos en las ciudades y villas del camino con los paralelos de diferentes áreas extrapeninsulares, ayudada de las valiosas indicaciones de origen, parece señalar un amplio arco entre Narbona, Limoges y Burdeos como la zona de emigración más caracterizada, con ramificaciones hacia las principales vías que desde París o Provenza convergen en los pasos pirenaicos. La inmigración, por tanto, se nutre de las regiones del Midi francés, donde los nombres de Bernardo, Guillermo, Raimundo y Giraldo, Ponce o Arnaldo, son corrientes en estas fechas.

La emigración franca debió vivir sus mejores momentos en los últimos decenios del siglo XI y los primeros del XII. Pero después continuó un estimable flujo que todavía se prolongaba a comienzos de la centuria siguiente. Diversos testimonios corroboran el hecho desde una perspectiva demográfica; su valor no radica tanto en los repertorios de nombres que ofrecen como en que proporcionan instantáneas más o menos amplias de las sociedades urbanas en los tiempos en que iba frenándose la corriente.

León ofrece la más antigua. Fuera de sus murallas, hacia el 1165 se organizaba la población de la *Rua Nova* (Renueva), sobre terrenos pertenecientes a la colegiata de San Isidoro al oeste de la ciudad. El grupo de primeros ocupantes estaba formado por noventa y una personas: los nombres de una de cada cinco denotaban todavía su procedencia foránea.

En el 1188, un agudo pleito por el cobro de diezmos fue ocasión para que depusieran como testigos gran número de vecinos de Villafranca del Bierzo, que sumados a los jueces árbitros y a los confirmantes del acta —unos y otros *burgueses* del lugar—, alcanzaban la cifra de ochenta y cinco individuos. Casi la mitad de ellos tenía nombres o apellidos de origen franco, comprendidos nueve de los diez declarantes que manifestaron que "no conocían nada de los tiempos del Emperador", de donde puede deducirse que se habían asentado en Villafranca después del 1157, fecha de la muerte de Alfonso VII.

"...Querían los monjes de San Juan (de la Peña) hacer población de francos en aquel su término de Zarapuz, en el Camino de Santiago, y yo quería mudar dicho Camino por Lizarra, y hacer aquí un castillo y población de francos. Como este lugar de Lizarra es más sano que donde ellos querían poblar, les dije que me consintieran de buena voluntad hacer la población, que yo les daría la décima parte de todas las cosas que Dios, por su misericordia, se dignase otorgarme en dicho poblado...".

Estella nació mediante un convenio entre el monarca y el monasterio aragonés, tras el que existía la misma voluntad de hacer una población exclusiva para francos, como plasmaría el fuero al prohibir que ningún navarro pudiera asentarse en la villa "sin consentimiento del rey y de todos los estelleses". El mismo criterio seguía rigiendo en el 1129, cuando Alfonso I el Batallador concedió el fuero de Jaca "a todos los francos que vayais a poblar en el llano de San Saturnino de Iruña", es decir, en el nuevo "burgo de San Cernín" de Pamplona. Bien es cierto que a lo largo del XII se siguieron creando nuevos burgos o *poblaciones,* de cuyos estatutos desapareció este precepto; así sucedió en la *Población de San Nicolás* en Pamplona, o en las de San Juan y San Salvador del Arenal de Estella, todas ellas fechadas en los últimos años del siglo.

Algunas de las reglamentaciones jurídicas que se dieron en los reinos occidentales durante el período de Alfonso VI reconocieron la personalidad de los francos, si bien no llegaron a concederles un tratamiento como el que recibían en Navarra por los mismos tiempos. Más bien en sentido contrario, el fuero de Logroño del 1092 ordenaba que todos los habitantes de la villa, tanto francos como hispanos, estuviesen sometidos a la misma ley: ésta era "el fuero de los francos". En Sahagún —cuyo fuero, dado entre el 1080 y el 1082, tampoco pone trabas de orden étnico—, existen, sin embargo, dos merinos bajo la autoridad del abad, uno para los francos y otro para los castellanos, donde se reconoce la heterogeneidad anotada por la *Primera Crónica anónima.* Esta dualidad de oficiales jurisdiccionales para unos y otros aparecerá también en el fuero de Belorado, concedido en el 1116 por Alfonso el Batallador de Aragón; se trata en este caso de sendos jueces, pero la autoridad del concejo reside en alcaldes comunes. La percepción de comunidades diferenciadas, más desde un punto de vista social que jurídico, tiene otros ejemplos en diversas ciudades. La documentación emanada de la cancillería real la hace patente en Burgos en el 1091 y el 1103. En 1122, cuando se funda en León la iglesia del Santo Sepulcro, ciertos individuos del *consilium francorum* —que debe identificarse con los vecinos del "burgo" de Santa María del Camino— consignarán su presencia en el acto junto a la reina Urraca. Por los mismos años, algunos documentos de Nájera indican igualmente que los integrantes de la comunidad son "francos" o "castellanos".

Sobre todo los ejemplos navarros y también el leonés ponen en la pista de un segundo tipo de cuestiones, las de orden toponímico, que pueden servir para ubicar en las villas y ciudades a los francos. Así, suele considerarse que el *Burnao* o "burgo nuevo" de Jaca fue su asiento más característico en esta ciudad pirenaica, aunque da la impresión de que se hallaban repartidos por todos los barrios de ella. El "Burnao" debió poblarse a fines del XI o principios del XII, extramuros de la ciudad, y tuvo una historia accidentada que acabó en el 1596, cuando se construyó la ciudadela sobre gran parte de su solar. Con nombres más específicos se conocen calles en otros núcleos: Logroño, Burgos, Astorga, Santiago de Compostela, tuvieron calles o rúas "de francos", alguna de las cuales ha conservado su nombre con el paso de los siglos. En villas de menor importancia, como Molinaseca, se distinguía en el 1226 un barrio propio, el *vico francorum,* y el pequeño burgo de Redecilla del Camino era conocido a fines del siglo XII como "Rediziella de francos" para distinguirlo de su homóloga "del Campo". Otros casos hacen pensar en situaciones semejantes, aunque los conocemos en negativo. Por ejemplo, la existencia de un *barrio de castellanos* en el Belorado del XII sugiere simétricamente otro "de francos", ambos bien acordes con la normativa foral antes descrita. Del mismo modo, los *castellanos* de Sahagún habitaban a principios del siglo XII en la zona próxima a la puerta de Cea, nombre que subsistía como el de uno de los barrios de Sahagún más tarde. Nada sabemos sobre la población de otros pequeños burgos como Trabadelo o Pomboeza, que se establecieron a la sombra de castillos o cerca de pasos fluviales a fines del siglo XI, y que pudieron ser asiento más o menos efímero de colonias extranjeras.

La identificación de los individuos requiere una pesquisa onomástica. Los países hispánicos poseían a fines del siglo XI formas de designación peculiares respecto a sus vecinos norteños —aunque había, desde luego, variantes regionales como ocurría al norte de los Pirineos. De esta suerte, uno de los síntomas más característicos de la emigración franca es la aparición en los documentos de nombres personales alógenos, con alguna frecuencia acompañados de indicaciones de origen a modo de sobrenombre o apellido: de Cahors, de Tours, ale-

Vista de la Rúa de Estella, Navarra.

"Combate de Roldán y Ferragut", capitel románico del palacio Real de Estella, Navarra.

conbiene a saver, gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provinciales, lonbardos e otros muchos negociadores de diversas naciones e estrañas lenguas...", donde la habilidad para el desempeño de oficios y negocios se asocia a la condición de extranjero, y ambas a la de inmigrante.

Las nuevas fundaciones, por tanto, contemplaron un aporte de extranjeros que resultó vital en su primer desarrollo. Pero quizá sería excesivo extender esta impresión a todos los núcleos urbanos del Camino de Santiago. En relación con ello se ha pensado que la emigración franca pierde vigor cuanto más se aleja de los Pirineos, aunque convendría enfocar el problema desde otras perspectivas.

Por ejemplo, algunas de las villas jacobeas fueron impulsadas demasiado tarde como para recibir una población franca de cierta entidad; puede ser la circunstancia de casi todas las que pobló Alfonso IX en territorio leonés y gallego desde los últimos años del XII, como Mansilla, Bembibre y Ponferrada, o Triacastela, Villanueva de Sarria y Mellid. Para estas fechas, el éxito de un nuevo villazgo —como posiblemente el crecimiento de cualquier otra de las aglomeraciones que habían experimentado antes la contribución franca—, ya dependía más de la atracción de pobladores del contorno que de la venida de extranjeros.

Por otra parte, no debe desdeñarse en ciertos casos un desarrollo previo, que hunde sus raíces en los primeros decenios del siglo XI e incluso puede datar de antes. León proporciona los datos más apropiados para reflexionar con cierta profundidad. Su mercado semanal del siglo X se situaba fuera de los muros, en un área que se urbanizó rápidamente y contaba con una iglesia dedicada a san Martín en el año 1029. Este barrio siguió creciendo y a fines de siglo podía albergar cuatrocientos o quinientos habitantes —un tercio de la población de la ciudad regia—, según demuestra el felizmente conservado catastro del 1097. Por lo que sabemos, en el perfil profesional de este vecindario destacaban sus ocupaciones artesanas y mercantiles; al mismo tiempo, sus nombres denotan que eran mayoritariamente gentes del país, con ingredientes menores de mozárabes y judíos, y un muy reducido contingente de francos. En realidad, los francos de León se iban asentando desde pocos años atrás en otro espacio cercano, pronto llamado el "vico francorum", alrededor de la iglesia de Santa María del Camino —que se había construido en torno al 1092—. Los francos, por tanto, contribuyeron a reforzar el sector de me-

Vista de conjunto de Nájera.

De la misma época que el documento anterior es un censo del vecindario de Santo Domingo de la Calzada, establecido para controlar el pago de los derechos que el cabildo tenía sobre los solares urbanos. Santo Domingo contaba entonces con poco menos de doscientos vecinos. Como una parte de ellos indicaba su origen a modo de apellido o sobrenombre, podemos conocer que al menos el 15 % provenía de otros lugares de la Rioja Alta. Este mismo hecho o el uso de nombres característicos permite imaginar que otro mínimo del 30 % eran francos. En proporción mucho más reducida figuran los procedentes de otras villas de la ruta, Sahagún o Burgos. Aun teniendo que prescindir de la mitad de la población, las cifras resultan reveladoras de las grandes tendencias, que fluctuaban entre la emigración desde el contorno y la contribución foránea en un momento en que, como se sabe, la villa extendió su superficie de forma considerable.

En fin, los documentos municipales de Jaca proporcionan otras referencias entre los años 1215 y 1220. En la primera de esas fechas, el concejo estableció la paz con las comunidades de los valles de Echo y Aísa, mientras en la segunda sancionaba los *Establimentz* u ordenanzas municipales. No menos de sesenta burgueses aprobaron las paces; sus nombres señalan que en gran proporción eran gentes foráneas, aunque otros denotan proceder de un corto radio en torno a la ciudad. Pero, en conjunto, esta antroponimia contrasta con la de los montañeses, apegados a los nombres usuales del país un siglo antes. El centenar largo de vecinos que confirman los *Establimentz,* concordante en muchos casos con las listas anteriores, no hace sino destacar el mismo perfil.

El proceso de urbanización y los francos

El rápido inventario de la presencia franca en el camino proporciona algunas evidencias. La primera es su contribución al aspecto de corredor urbanizado que presenta la ruta. Diversos de los núcleos que surgen a su vera han nacido para ellos, según se ha apreciado en Navarra; también se ha subrayado que más al oeste no se llegó a tal exclusivismo jurídico. Pero el ambiente social de las villas nuevas no debió ser radicalmente distinto, al menos en sus orígenes. La *Primera Crónica anónima* de Sahagún ofrece un vívido cuadro de cómo fue la fundación de la villa: "...ayuntaronse de todas las partes del uniberso burgueses de muchos e diversos oficios, conbiene a saver, herreros, carpinteros, xastres, pelliteros, çapateros, escudarios e omes enseñados de muchas e dibersas e estrañas provincias e rreinos,

cronista de Sahagún, entre los mercaderes "mas ricos e principales" y las gentes de ciertos oficios artesanos "de vil condicion", como los zapateros.

Este panorama, como sugiere el caso de Arnaldo y Giraldo de Logroño, no está exento de movilidad. Precisamente otro logroñés, Martín, se encargaba de tallar los capiteles del palacio de Estella —uno de los cuales representa el combate de Roldán y Ferragut, tema asociado a la literatura épica del camino. Sin duda muchos francos no llegaron a asentarse definitivamente en el país; de hecho, los había que cruzaron los Pirineos con la intención de volver en un plazo breve a su lugar de origen como ese Arnaldo Raimundo, que en el 1163 cedía sus bienes a los cistercienses de Berdoues en prenda del dinero que le prestaron para su viaje a España, donde no pensaba pasar más de cinco años. Pero incluso los que no debieron retornar y sus vástagos circulaban con frecuencia a lo largo de las villas y ciudades del Camino; por eso no es extraño encontrar a gentes de Jaca en León y Villafranca del Bierzo, o a otras de León en Estella, cuyos vecinos y los pamploneses también se señalan en Burgos... Es posible imaginar en el ejercicio del comercio un vínculo común a todas estas noticias: los emigrantes temporales, deseando mejorar su posición entre sus convecinos mediante un negocio afortunado (¿qué otra cosa podrían ser los *romei mercatores* o "peregrinos mercaderes" que pasaban por Jaca a fines del siglo XI?), los demás utilizando el camino como circuito para sus operaciones o para encontrar posibilidades de trabajo más halagüeñas.

Muchos de los francos establecidos han manifestado otros intereses. En un momento en que las villas comienzan a irradiar sobre un entorno relativamente amplio —tanto por la variedad de su producción como por su mercado semanal—, la atención a la demanda ha generado su enriquecimiento y ha abierto posibilidades a otras inversiones rentables.

La tierra parece ser la principal. De acuerdo con la variada población de ciudades y villas, no sólo los francos debieron interesarse en los bienes fundiarios, las rentas u otros variados derechos —incluida la adquisición de señoríos—. Pero una incursión en los datos permite apreciar lo significativo de su participación. El tendero Giraldo no poseía menos de veintiuna viñas en el término de la villa de Sahagún hacia el 1117, cuya producción prensaba en su propio lagar y almacenaba en las cubas que tenía en alguna de sus casas. Gilberto y Justa, burgueses de Villafranca, gastaron no menos 2.500 sueldos comprando tierras entre el 1163 y el 1175. Hacia 1230, uno de los cargos que se formularon contra el prior Juan, rector de Santa María de Nájera, fue la ridícula cantidad por la que cedió al burgués Archerno varias de las heredades del monasterio...

Cada uno de estos casos ofrece facetas distintas de la inversión fundiaria. El de los vecinos de Villafranca, que desarrollaban sus negocios asociados con otras personas, muestra la capacidad para obtener grandes beneficios en un tiempo reducido, una parte sustancial de los cuales se invierte en adquirir bienes rústicos. Muchas de estas inversiones, como se advierte con Giraldo, han podido tener una clara orientación: en su caso, no es difícil percibir que la villa de Sahagún constituía un mercado muy apropiado para los caldos, ya se tratase de atender las necesidades del vecindario como las de los montañeses, que descendían periódicamente a las tierras llanas en pos de vino y granos. En fin, el caso najerino revela que los burgueses aprovechaban las estructuras de explotación feudal. Seguramente la falta de liquidez de los señores (la gestión de Santa María la Real fue desastrosa), propiciaba cesiones en condiciones tan favorables, y los beneficios que esperaba Archerno por las heredades de Busto y Santa María lo explican con cifras; él pagó cien maravedíes por disfrutar (durante dos vidas), tierras que en un sólo año rentaban ochenta. Esto sugiere la existencia de un préstamo previo, circunstancia que no se reduce a una institución aislada. Las monarquías han debido recurrir igualmente a los potentados urbanos, proporcionando nuevas vías para su presencia en el campo y el comercio de productos agrarios: así, el logroñés Bernardo de la Tenda veía recompensado el *obsequium* que entregó a Alfonso VIII de Castilla con el señorío de Muro de Cameros en el 1192; veinte años más tarde y por algo parecido, Pedro II de Aragón concedía a Auger de Oloron, vecino de Jaca, el aprovechamiento hereditario del *almudín* de la ciudad —lo que significaba confiarle el control del comercio de granos.

Francos e hispanos: unas relaciones problemáticas

Un ambiente de hostilidad parece haber presidido las relaciones entre los francos y los naturales de los países hispánicos en el siglo XII. Si los documentos cancillerescos indican de pasada que en muchas de las ciudades y villas del camino vivían dos comunidades distintas, las medidas discriminatorias puestas en práctica al constituirse los "burgos de francos" navarros o la existencia de barrios y calles "de francos" denotan con mayor viveza las bases de una conflictividad cuyas noticias se perciben en los diplomas, se deducen de las crónicas coetáneas, y al

Ciudadela de Jaca, antiguo asiento del Burnao.

Vista de Jaca y el valle de Canefranc.

nestrales y comerciantes leoneses, se añadieron a un movimiento que se había iniciado al calor de la progresiva independencia del trabajo artesano respecto a los dominios señoriales —estimulada desde los años 1020 con el fuero concedido por Alfonso V y su aire de libertad.

Sería interesante conocer si el caso de León ejemplifica la evolución de otros centros de poder que han contribuido a articular el trayecto hacia Santiago: así Nájera, que a lo largo del siglo XI consolida un núcleo de población formado por diversos barrios bajo el primitivo asentamiento de la peña. En medio de ellos se funda Santa María la Real en el 1052 y allí tiene su sede el mercado, cuyo vecindario parece provenir del país —según se observa en los primeros años del XII—, cuando por otra parte es visible la presencia de los francos en la ciudad.

Por lo que narra la crónica, Sahagún se pobló de francos que ejercían tareas artesanales y se dedicaban al comercio. Es fácil pensar que, con los matices antes señalados, éste ha sido un hecho común en todos los núcleos urbanizados de la ruta, ya fueran más antiguos o se creasen entre los siglos XI y XII. Aparte de las ventajas colectivas para el establecimiento de tales especialistas, no han faltado las facilidades dadas a individuos, de las que es una buena muestra la concesión hecha en el 1148 por Alfonso VII a ciertos Arnaldo Gaeto y Giraldo *esperoner* (es decir, un fabricante de espuelas), que habían acudido a Logroño —seguramente atraídos por las nuevas ventajas con que el emperador procuró alentar la población en estos años— . Ambos recibieron el disfrute de algunos molinos inmediatos, para que —según se manifiesta—, no abandonasen la villa por carecer de recursos suficientes. Resultado de unos y otros acicates, no será extraño que desde mediados del siglo XII, cuando la documentación permite entrever la creciente división del trabajo urbano, una parte considerable de los menestrales y comerciantes que se conocen en León o Burgos, por no hablar de las villas navarras, resulten francos de origen; las diversas ramas del trabajo metalúrgico, de la confección textil o del cuero, aparte del influyente grupo de cambistas y monederos, componen un cuadro bastante expresivo. Para darle trazos más precisos pueden incorporarse individualidades como el maestro Garsión, constructor de la catedral de Santo Domingo de la Calzada y planificador de su expansión urbana, o Pedro *peregrino,* que rehizo el puente de Portomarín en el año 1120... En todo caso, oficios variados y de diversa estimación social: su condición común de extranjeros y habitantes urbanos no oculta las diferencias de fortuna; ésas que oscilan, a los ojos del

Ruinas del monasterio de San Benito, Sahagún, León.

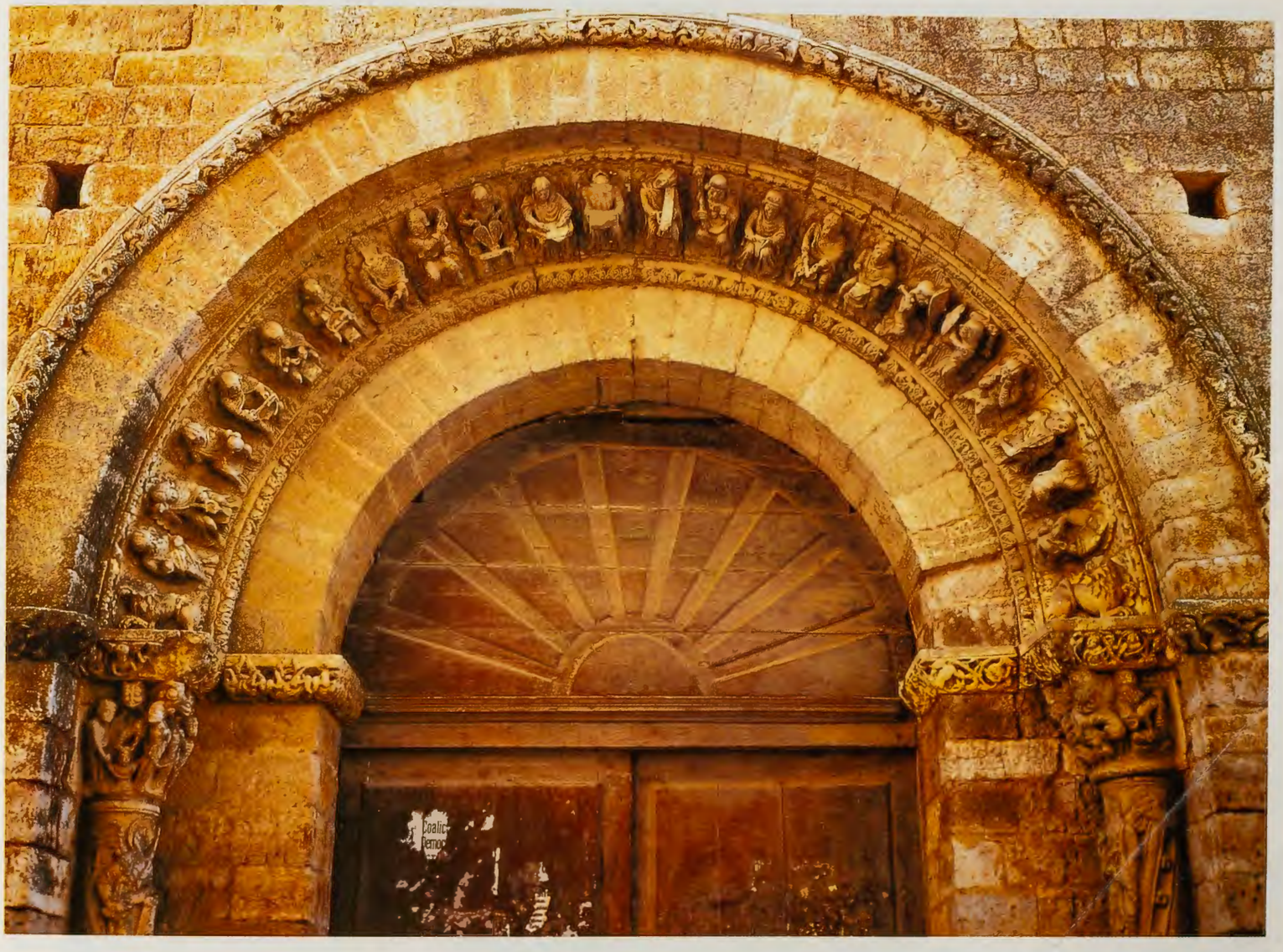
tiempo se destacan en la propia literatura jacobea. El *Liber Sancti Iacobi,* miscelánea de relatos milagrosos y épicos, de notas viajeras y ritos litúrgicos, viene a ejemplificarlo.

Es muy posible que el *Liber* refleje en algunas de sus partes una mentalidad a la vez defensiva y solidaria, propia de los extranjeros instalados junto al Camino —cuyo trayecto se convierte en escenario de todas las acciones. De ser así, la *Guía del Peregrino,* escrita por el clérigo francés Aymeri Picaud, y la *Historia de Turpín,* no dejan demasiadas dudas respecto a las impresiones que tenían los francos sobre lo que les rodeaba: inmersos en un ambiente hostil, se veían en la necesidad de prevenir las asechanzas de las gentes del país, al mismo tiempo que afianzaban su sentimiento de comunidad recurriendo a explicaciones míticas. La *Guía* expresa sobre todo la primera idea; vascos y navarros en particular, pero también castellanos y leoneses, son descritos con tintes sombríos; en contraste con la riqueza de recursos que ofrecen las tierras de España, sus habitantes se adornan con todo género de perversiones. La *Historia* opta por relatar una serie de fabulosas campañas de Carlomagno al sur de los Pirineos, destinadas a liberar repetidamente el sepulcro del Apóstol del poder musulmán —del que las gentes del país (navarros, serranos, pardos), parecen sus aliados naturales—, y a repartir la tierra entre las naciones que colaboraron en la empresa: bretones, franceses, griegos... En suma, la parábola que viene a legitimar la presencia franca se aúna con el sistemático recuento de los vicios que hacen abominables a los hispanos, indignos de su propio país.

Desde el punto de vista de éstos se expresaba una visión contrapuesta. A propósito de las noticias que corrían sobre las pretendidas andanzas del emperador, tuvo ocasión de escribir el Silense: "Los francos lo han afirmado falsamente... (Carlomagno), corrompido por el oro según costumbre de los francos, volvió a su tierra sin realizar el menor esfuerzo para liberar a la Santa Iglesia del dominio de los bárbaros...". En ese mismo contexto se acuñó la leyenda de Bernardo del Carpio, el imaginario vencedor de Roncesvalles, que, en efecto, no habría tenido inconveniente en pactar con los moros para realizar sus hazañas.

Ante testimonios tan explícitos de la mutua animosidad se puede llegar a conclusiones rotundas. Antes de hacerlo conviene distinguir tiempos y espacios. La situación de Navarra no puede asimilarse a los territorios occidentales, y particularmente en éstos se percibe una evolución entre los primeros decenios del siglo y los años finiseculares.

Figuras de artesanos en la portada principal de la iglesia de Santiago, Carrión de los Condes, Palencia.



Vista de Sangüesa.

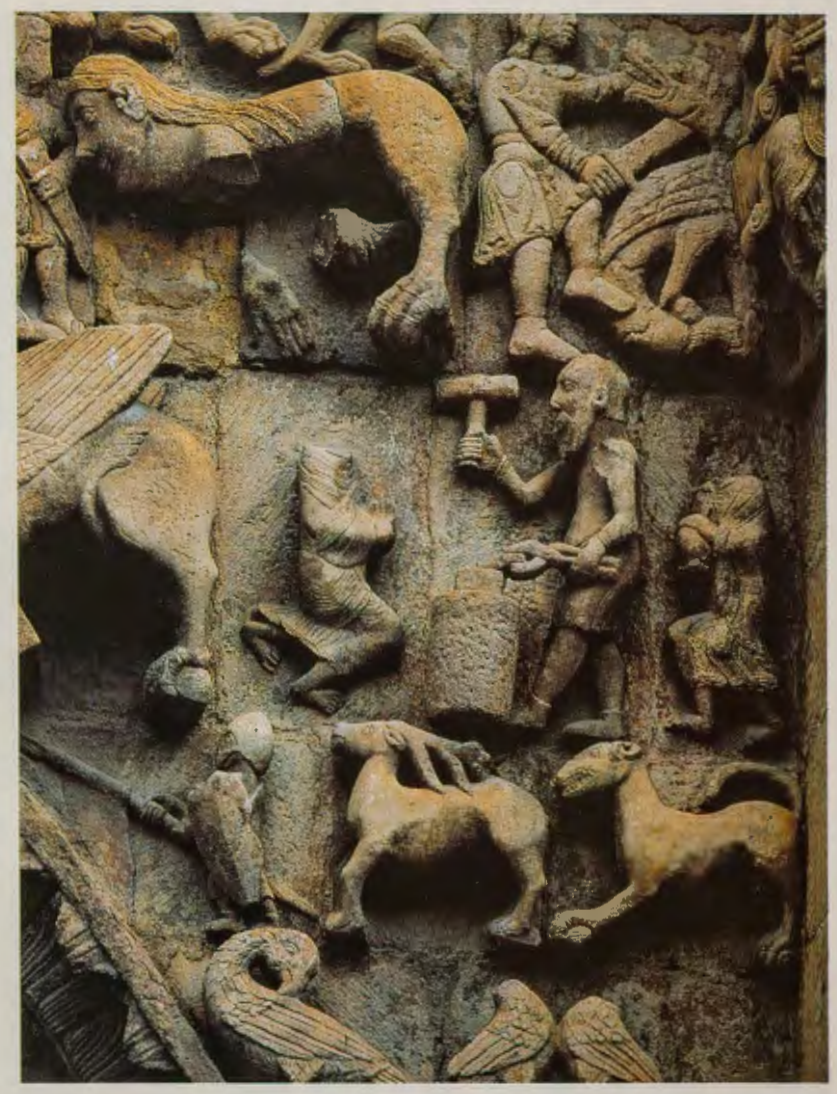
La aguda crisis que se produjo en Castilla y León a la muerte de Alfonso VI (1109) encuadra una primera etapa. Como es sabido, la falta de entendimiento entre su sucesora, la reina Urraca, con Alfonso I el Batallador de Aragón y Navarra, su segundo marido, sirvió de pretexto para que estallasen conflictos políticos y sociales larvados durante el largo reinado del conquistador de Toledo. El desarrollo de la crisis, tal como se revela a través de las principales fuentes —la ya citada *Crónica* de Sahagún y la *Historia Compostelana*—, ofrece una notable complejidad. La anarquía política, estimulada por la pluralidad de facciones en liza, tiene su correlato social en las revueltas de los campesinos contra los señores, en las correrías de bandas nobiliarias y "caballeros pardos" de las Extremaduras y, en particular, en las sublevaciones burguesas. En relación con ellas, debe destacarse que uno de los grandes problemas de principios del siglo XII era el encaje del fenómeno urbano en expansión dentro de la sociedad feudal. Los sectores burgueses no pretendían, desde luego, ofrecer una alternativa a la organización social: pero sus reivindicaciones aspiraban a conseguir cierta autonomía política, a suprimir las cargas que lastraban sus actividades y a incrementar su peso específico en el contorno rural. Todo ello resultaba inaceptable para los señores y no suscitó la simpatía de los campesinos. Aquéllos, porque habían contemplado el desarrollo urbano como una fuente de nuevos ingresos —derivados de impuestos y multas, o asociados a su nuevo papel como intermediarios entre la ciudad y el campo—; éstos, porque sus propias reivindicaciones antiseñoriales no pasaban por soportar pasivamente una diversificación de dominadores.

Mientras la nobleza y el alto clero se agruparon en torno a la reina o, en el caso de Galicia, alrededor de Alfonso Raimundez, hijo del primer matrimonio de doña Urraca, las poblaciones urbanas, sobre todo las del Camino de Santiago, secundaron a Alfonso el Batallador. Se ha explicado que, al tomar esa opción, los burgueses consideraban al monarca como garante de orden y prosperidad para sus negocios, dada la creciente anarquía. Pero no es menos visible que el relativo aislamiento de los burgueses se correspondía con el del monarca aragonés, alejado de sus bases de partida. La mutua necesidad enriquece su significado si se considera la favorable política de los soberanos pirenaicos hacia sus propios súbditos francos, así como sus intereses en el sur de Francia —de donde provenía una parte muy considerable de los habitantes de las villas y ciudades. De ahí el concurso que halló Alfonso el Batallador en Nájera, Bur-

Vista exterior de los ábsides de San Juan de Ortega, Burgos.

Tímpano de la iglesia de Santa María Real, Sangüesa.

Detalle de herrero con animales, portada de la iglesia de Santa María Real, Sangüesa.



gos, Carrión, Sahagún e incluso León para sus primeras campañas, o el apoyo que prestó para mantener la revuelta de los vecinos de Sahagún contra el señorío monástico. Pero también de ahí parece deducirse la progresiva ruptura en el seno de la burguesía, cuyo frente común se descompone según criterios étnicos conforme pasa el tiempo.

La perspectiva se estrecha al abordar esta cuestión. Sólo poseemos noticias suficientemente concretas sobre los acontecimientos de Sahagún, que se convierte en involuntario testimonio de lo que pudo ser una situación más extendida. Los castellanos de Sahagún, o una mayoría de ellos, fueron pronto objeto de la desconfianza de sus convecinos francos, cuya opinión general les acusaba de estar prestos a someterse a doña Urraca y a negociar con el señor —hecho por lo demás cierto. La alocución que el abad Domingo dedicó a los francos cuando en el 1116 regresó a posesionarse de la villa es ilustrativa de hasta qué punto se habían impuesto las diferencias entre ambas comunidades sobre otros factores: "Bien sabedes como e en que manera el rey don Alfonso (VI) vos ayuntó de diversas naciones... Considerad que vuestros fijos e nietos an de bivir, quieran o no, si quisieren morar en España, con los fijos e nietos del rey don Alfonso".

Si en algún momento hubo una pretensión de exclusivismo (de hecho los francos habían expulsado de Sahagún a los castellanos y todavía urdieron otra conjura en el 1117, que fracasó), declaraciones de este tipo invitaban al entendimiento. Su consecuencia a largo plazo fue la fusión de las comunidades, pero todavía pasó mucho tiempo antes de que este proceso fuera efectivo en el siglo XIII: se trataba del punto final de una evolución que contempló fases diversas. Hasta mediados del siglo XII, las comunidades parecen haber mantenido existencias separadas, como se hace visible en los acuerdos que se conciertan entre el monarca y el monasterio, de estos poderes con los burgueses, o en los negocios particulares. El fuero del 1152 sigue observando tal dicotomía a escala jurisdiccional —"los merinos de Sahagún sean dos, uno castellano y el otro franco"—, pero al mismo tiempo reconoce la existencia de un órgano común, el concejo. Desde esta fecha parece precipitarse el acercamiento, que identifica bajo la simple rúbrica de "hombres de la villa" a francos y castellanos entre los signatarios de cualquier asunto, que no impide que los merinos sean ambos de uno u otro origen, y que revela el peso creciente de los naturales del país cuando, en el 1195, se documentan los primeros alcaldes concejiles.

conviene plantear si en las épocas de revuelta no tuvieron tanto peso estos datos como la condición de extranjeros, si la contribución del fenómeno migratorio en la población de villas y ciudades no llegó a identificar abusivamente las reivindicaciones de un grupo social con un componente étnico. Desde luego, el proceso de formación de las oligarquías urbanas en las ciudades castellano-leonesas revela que la pregunta sigue siendo oportuna.

Bibliografía

La mayoría de los documentos que se reproducen parcialmente en el texto o se comentan proceden de diversas colecciones diplomáticas, cuya relación es como sigue:

Cartulario de San Millán de la Cogolla (1076-1200). Zaragoza, 1989, ed. M. L. Ledesma Rubio.

Colección Diplomática Calceatense. Archivo Catedral (1125-1397). Logroño, 1985, ed. C. López de Silanes y E. Sainz Ripa.

Colección Diplomática Medieval de La Rioja, vols. II y III, Logroño, 1976 y 1979, ed. I. Rodríguez R. de Lama.

Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), vols. III y IV, León, 1988 y 1991, ed. M. Herrero de la Fuente y J. A. Fernández Flórez.

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), vols. IV y V, León, 1990, ed. J. M. Ruiz Asencio y J. M. Fernández Catón.

Fueros del Reino de León, vol. II, León, 1981, ed. J. Rodríguez Fernández.

Jaca: Documentos municipales, 971-1269. Valencia, 1975, ed. A. Ubieto Arteta.

Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny, vol. V, Frankfurt, 1975, facsímil ed. A. Bruel.

En la cronología de los textos forales se ha aceptado la propuesta por A. M. Barrero García y M. L. Alonso Martín, *Textos de derecho local español en la Edad Media, Catálogo de fueros y costums municipales.* Madrid, 1989. El autor agradece al profesor B. Cursente, de la Universidad de Niza, las referencias de los cartularios de las abadías de Sorde y Berdoues. Las principales obras consultadas en la elaboración del trabajo son:

Defourneaux, M.: *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles.* París, 1949.

Durany Castrillo, M.: *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media, 1070-1250.* Santiago de Compostela, 1989.

Estepa Díez, C.: *Estructura social de la ciudad de León, siglos XI-XIII.* León, 1977.

Estepa Díez, C.; Ruiz, T. F.; Bonachía, J. A., y Casado Alonso, H. (J. Valdeón, dir.): *Burgos en la Edad Media.* Valladolid, 1984.

Gautier Dalché, J.: *Les colonies étrangères en Castille. I. Au nord du Tage:* Anuario de Estudios Medievales, 10 (1980), 469-486.

Genèse médiévale de l'Anthroponymie moderne. Études d'Anthroponymie Médiévale (I et II Rencontres, Azay-le-Ferron, 1986-1987). Tours, 1989.

Lacarra, J. M.: *Alfonso el Batallador.* Zaragoza, 1978.

Lacarra, J. M.: *Historia del Reino de Navarra,* 3 vols., Pamplona, 1972.

Lacarra, J. M.; Uría, J., y Vázquez de Parga, L.: *Las peregrinaciones a Santiago,* 3 vols., Madrid, 1948-1949.

López Alsina, F.: *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media.* Santiago de Compostela, 1988.

Pastor, R.: "Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII). Análisis histórico social de una coyuntura", en Id., *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval.* Barcelona, 1973, 13-101.

Represa Rodríguez, A.: *Estructura urbana de León en los siglos XI-XIII:* Archivos Leoneses, XXIII (1969), 243-283.

Los testimonios son bastante concordantes en otras de las ciudades del reino. En Nájera, Burgos o León, las menciones de las dos comunidades diferenciadas no sobrepasan el umbral de 1130, primer indicio de su aproximación. A lo largo del siglo, los francos se han integrado en la vida ciudadana y el éxito personal de muchos de ellos, asociado en principio a la prosperidad de sus negocios, se traduce en que forman una significativa parte de las minorías dirigentes que controlan las instituciones urbanas generación tras generación —lo que, por otro lado, ha propiciado los enlaces mixtos. Lo mismo parece ocurrir en Logroño o Villafranca, y es presumiblemente en Carrión y Santo Domingo... Así Albertino de León, que en el 1122 formaba parte del *consilium francorum,* se había convertido en merino de la ciudad en el 1129 y ostentó ese cargo durante más de diez años; su hijo Juan regiría la diócesis leonesa hasta el 1181. Igualmente en Burgos, de donde Mateo Chastel es *iudex* al menos entre el 1142 y el 1159; su cuñado es el obispo de la ciudad, Pedro —él mismo, de padre lombardo—, y serán hijos suyos Juan Maté, alcalde de Burgos, y Marino Maté, el obispo sucesor de Pedro... Todavía en el siglo XIII, los nombres francos se seguían identificando en ambas ciudades, asociados con frecuencia a las familias de la oligarquía. Muchos de los *caballeros villanos* que monopolizaron el poder en Burgos, sobre todo a partir del "Fuero Real" de Alfonso X, descendían de los comerciantes francos asentados en la ciudad durante el siglo XII; completamente castellanizados, conservaron sin embargo sus conexiones mercantiles con el norte —lo que aseguró su duradera importancia en la vida económica y política de la ciudad.

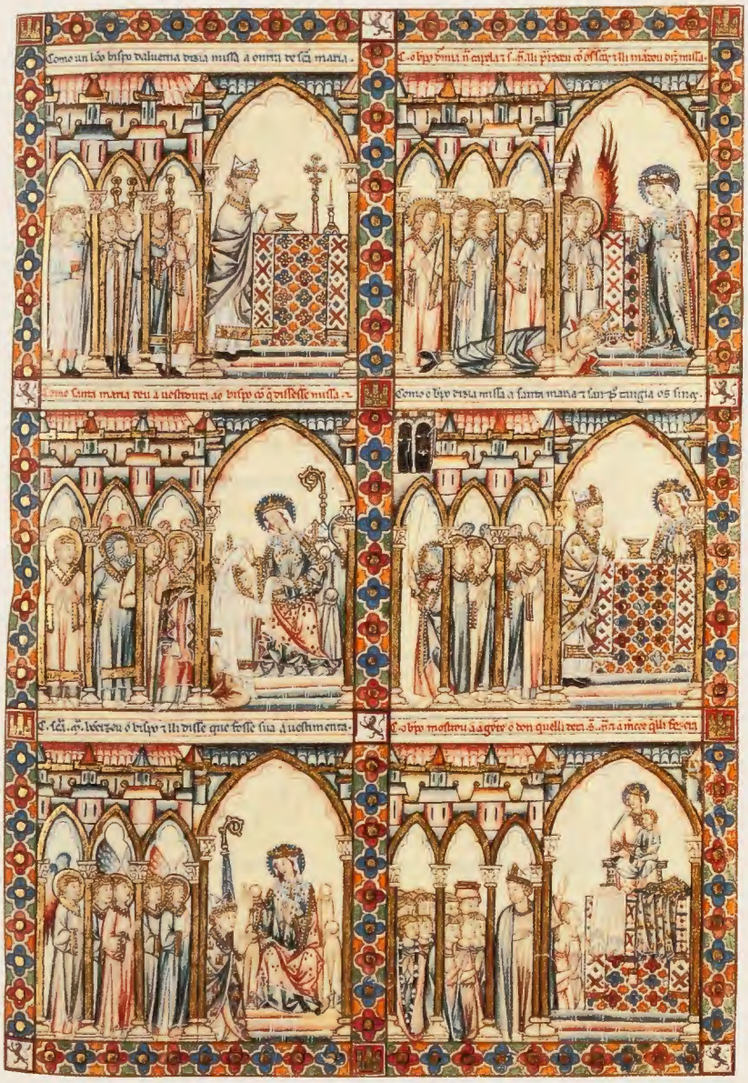
La situación se planteaba de modo distinto en las tierras próximas al Pirineo, singularmente en Navarra. La impronta de los privilegios que habían dado nacimiento a los primeros burgos, y los contactos intensos y continuos con las zonas del sur de Francia a través de un circuito que tenía un claro carácter interregional, significaron un estímulo para que las colonias francas preservaran su identidad y probablemente renovaran sus efectivos —aunque los inmigrantes no fueran tan numerosos después del año 1180 como lo habían sido antes. Como ya se ha indicado, el marco jurídico se hizo más flexible en las pueblas que Sancho VI el Sabio creó en Estella y Pamplona, abiertas a los navarros al igual que la nueva villa de Los Arcos (1175). El mismo monarca concedió a la Navarrería de Pamplona los privilegios que disfrutaba el burgo de San Cernín, al tiempo que autorizaba a poblar el espacio que separaba ambos barrios.

Pero tales acciones no sirvieron para aglutinar a la población. A mediados del siglo XIII, en Puente la Reina se diferenciaban "la rua mayor poblada de los rumeus y la rua poblada de la Navarrería". La separación entre el vecindario hizo que en Estella hubiese varios órganos de jurisdicción durante largo tiempo; parece que sus tres barrios no fueron reunidos en un solo concejo y bajo la autoridad de un solo alcalde hasta fines del siglo XIII. Pero sobre todo fue en Pamplona donde las diferencias entre los núcleos que conformaban la ciudad resultaron más prolongadas y sangrientas. El viejo asiento de Iruña, la Navarrería, estaba habitado por gentes del país, más rústicas que artesanas, aparte de clérigos de la catedral, caballeros y ricos hombres. En los barrios o burgos de San Cernín y la Población predominaban los artesanos, comerciantes y, sobre todo en aquél, las gentes de origen franco. La separación étnica, por tanto, coincidía con una notoria diferenciación social. Además, los distintos barrios se hallaban separados por murallas y fosos, indicio muy gráfico del tipo de relaciones que mantenían al mismo tiempo que pretexto de múltiples luchas.

Los vecinos del burgo de San Cernín, que formaban el colectivo más dinámico, no cesaron de incrementar sus privilegios en detrimento de los otros; incluso, fiados del amparo del rey Sancho VII el Fuerte, asaltaron la Población de San Nicolás en el 1222. Pero el episodio de mayor gravedad ocurriría en 1276. En medio de los problemas que suscitaba la intervención francesa en el gobierno del reino, las gentes de la Navarrería, con el concurso de hidalgos y campesinos del contorno, sitiaron los burgos de San Cernín y San Nicolás. La llegada de tropas francesas cambió las cosas; la Navarrería fue arrasada y por espacio de medio siglo sería un solar yermo... Hubo que esperar al 1423 para que el "privilegio de la Unión" estableciese un solo municipio y, con ello, el fin oficial de las luchas entre los burgos.

En suma, los enfrentamientos entre los francos y los naturales del país parecen más o menos duraderos en función de circunstancias diversas, desde las condiciones jurídicas de los asentamientos hasta la persistencia o no de flujos migratorios. No se podría minusvalorar su importancia. Pero no responde a todas las cuestiones. No pueden olvidarse la primitiva cohesión de los burgueses de Sahagún frente al señorío monástico, las diferencias de bases sociales y económicas entre la ciudad episcopal de Pamplona y los burgos, o la hostilidad entre el ambiente urbano y el traspaís rural que se percibe en ambos sitios y en otros como Jaca. A la vista de ello,

"Como un bono bispo d'Alverna dizia missa a onrra de Sancta Maria", cantiga LXVI, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*



Las donaciones al Apóstol y su iglesia que estas mujeres solían hacer consistían fundamentalmente en ricos objetos de culto, vestimentas sacerdotales, telas e incluso en algunas ocasiones reliquias de otros santos: Urraca, la mujer de Ramiro I, "afermosó" la catedral compostelana "con muchos dones de oro y plata y piedras preciosas y cortinas de sirgo", [4] según la descripción de Lucas de Tui. En el 911 Ordoño II y su esposa Elvira habían donado a la iglesia varios cálices de oro y ricas vestimentas. La reina Urraca, hija de Alfonso VI, entregó en el 1117 a la iglesia compostelana un preciadísimo regalo, la reliquia de la cabeza del Apóstol Santiago el Menor, que había sido traída desde Jerusalén por el arzobispo de Braga, Mauricio, y depositada en un primer momento en San Isidoro de León.

Afortunadamente, el fenómeno de las peregrinaciones medievales dio lugar también a otros documentos generados en su mayor parte en el lugar desde donde se comienza el viaje. De esta manera, podemos conocer los nombres y características de otras mujeres que emprendieron su marcha hasta Santiago; la mayor parte de ellas son también reinas o mujeres nobles, personas cuya importancia explica su mención en documentos y crónicas: la condesa Ermesinda de Barcelona en el 1057, la emperatriz Matilde de Alemania en 1125, la condesa Sofía de Holanda hacia el 1150, la princesa Cristina de Noruega en el 1254, la noble sueca —y más tarde santa— Ingrid Elovsdotter en 1270, la reina Isabel de Portugal en dos ocasiones, en el 1326 y el 1335,[5] o la condesa Richardis, viuda del conde Sigfrido de Sponheim, son algunos ejemplos.

En algunos casos, las menciones a las peregrinaciones de estas mujeres suelen referirse no a los objetos que ellas dejaron como obsequio al obispo compostelano y su iglesia, sino a los dones que recibieron en Santiago de manos del prelado y que trajeron de vuelta a sus países; así ocurre con la peregrinación ya citada de la emperatriz Matilde de Alemania, viuda de Enrique V e hija del rey Enrique I de Inglaterra, en 1125: según la tradición, habría recibido en Santiago una reliquia del cuerpo del Apóstol, en concreto una mano. Una vez en su país de origen, Inglaterra, habría ofrecido la preciosa donación a su padre, quien, a su vez, la habría depositado en la abadía de Reading, de fundación real, de donde fue robada pero rápidamente recuperada, en el 1154. La presencia de esta reliquia sería la razón de la adscripción de la abadía al culto jacobeo y habría influido decisivamente en la difusión del interés por el sepulcro del Apóstol en Inglaterra.[6] En el caso de la pri-

Mujeres peregrinas: formas de participación y devoción

Marta González Vázquez

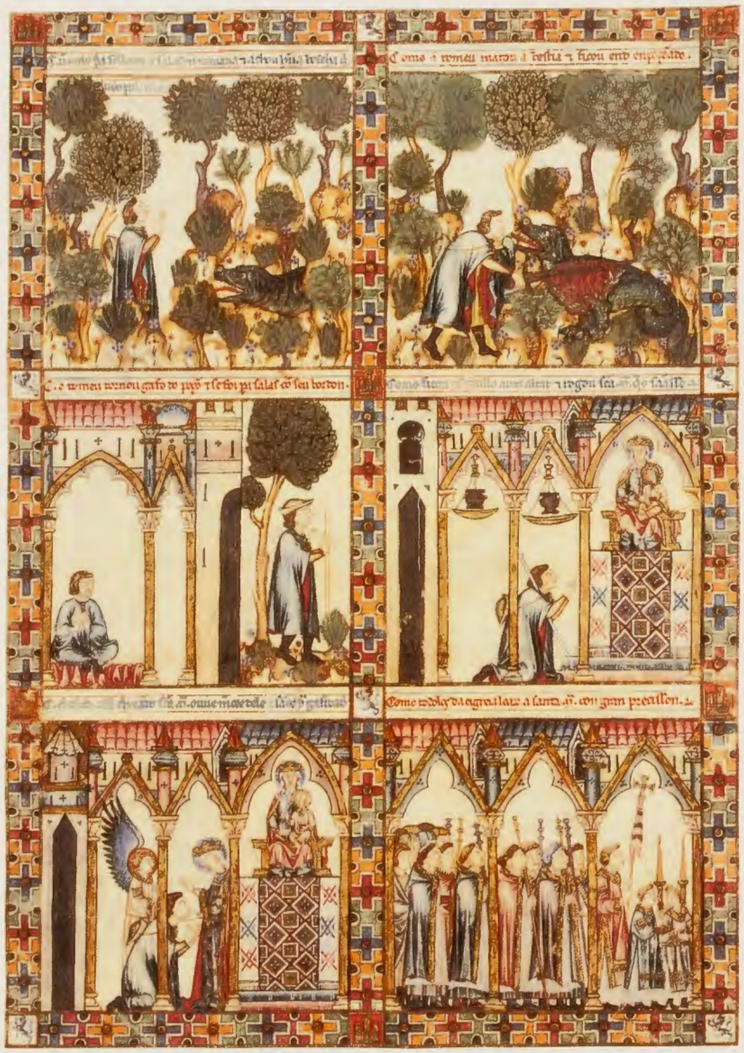
Cuando hacia el 1255, durante el reinado de Alfonso X en León y Castilla, se compila la primera gran obra legislativa de este período, el Fuero Real, se especifica en qué casos —dentro del nuevo panorama jurídico que la obra inaugura— las mujeres pueden presentar su testimonio como prueba. La validez de sus palabras como testigos queda reducida a aquellos ámbitos que se consideran en este momento como propiamente *femeninos,* si podemos utilizar este término. Veamos cuáles son: "Toda muger vecina o fija de vecino pueda testimoniar en cosas que fueren fechas o dichas en baño, e en forno, e en molino e en rio e en fuente e sobre filamientos e teximientos e sobre partos e en catamientos de muger e en otros fechos mugeriles e non en otras cosas si non en las que manda la ley, si non fuer muger que ande en semeianza de varon que non queremos que testimonie si non en cosa que sea contra rey o contra su señorio".[1]

Actividades y convenientes ocios de las mujeres del siglo XIII quedan bien reflejados en el texto: baños, molinos, ríos y fuentes son considerados suficientemente apropiados y la presencia de las mujeres en ellos justificada. Pero el mismo texto revela la existencia de otras mujeres cuyas acciones y ocupaciones escapan a las reglas establecidas, mujeres que andan "en semeianza de varon", que realizan, por tanto, actividades consideradas como exclusivamente masculinas; de algunas de estas mujeres, aquéllas que llegaron hasta el sepulcro del Apóstol Santiago en Compostela durante los años de lo que denominamos Edad Media, realizando en muchos casos un largo y quizá penoso viaje, vamos a ocuparnos ahora en la medida de lo posible.

Y decimos en la medida de lo posible puesto que las dificultades que normalmente encontramos para el estudio de la historia de las mujeres se intensifican aún más en el caso de la investigación sobre su participación en las peregrinaciones, debido fundamentalmente a la escasez de fuentes y al variado signo de las que conservamos. Testamentos, crónicas, vidas de santas, relatos de viajes devocionales, repertorios de milagros, romances, todos ellos deben ser tenidos en cuenta si queremos evidenciar, si no la frecuencia, sí la existencia de peregrinaciones de mujeres a la tumba de Santiago, pero no debemos olvidar las características particulares de cada una de estas fuentes y el diferente grado de fiabilidad que presentan. Se nos permitirá, sin embargo, echar mano de todo tipo de materiales para presentar un panorama lo más gráfico posible de las mujeres peregrinas a Santiago, las características de su viaje y los aspectos ideológicos que rodeaban sus peregrinaciones.

Cualquiera que emprenda un estudio sobre las peregrinaciones a Santiago durante la Edad Media considerará como esencial el estudio de los materiales conservados en el archivo de su catedral, que suele ser considerado por el profano como abrumadoramente repleto de informaciones sobre aquel aspecto que hizo diferente a Santiago con respecto a las otras sedes episcopales hispanas: la posesión en su interior de los restos de un Apóstol —en concreto uno de los más significados por su relación estrecha con el Señor— y el culto al que la tumba apostólica dio lugar. Pues bien, resulta en cierta manera decepcionante el poco lugar que ocupan las informaciones sobre las peregrinaciones en la documentación conservada en el archivo de la catedral de Santiago, recopilada en una serie de cartularios o *tumbos.* No sólo no se llevó un registro de peregrinos, sino que aquellos pocos que aparecen mencionados en los documentos se hicieron merecedores de tal honor fundamentalmente por el hecho de haber donado, en el momento de finalización de su viaje, un rico presente al Apóstol y su iglesia. Es la donación, por tanto, el elemento importante del documento y la peregrinación llevada a cabo se cita tan sólo en ciertas ocasiones. Esta característica restrictiva de la documentación compostelana hace que las primeras menciones que conocemos de mujeres que llegaron hasta Santiago sean tan sólo de reinas que, acompañando a sus maridos, vienen hasta el sepulcro *causa orationis:* en el 899 viene Jimena, esposa de Alfonso III, para la consagración de la basílica de Santiago; en el 911 es Elvira, la esposa de Ordoño II, quien acompaña a su esposo; en el 924 Fruela y su esposa Urraca; en el 934 Ramiro II y la reina Urraca; en el 1045 Fronilde, la mujer de Ordoño III, en este caso sin la compañía de su marido; Sancha, la mujer de Fernando I, viene a Santiago en tres ocasiones; en el 1097 la hija de éstos, la infanta Elvira, visita el sepulcro de Santiago y en el 1100 su otra hermana, la infanta Urraca; en el 1105 los condes de Galicia, Raimundo de Borgoña y Urraca llegan "apud tumbam Beatissimi Jacobi Apostoli causa orationis".[2] Es evidente que el término peregrinación en el caso de la visita de estas mujeres a Santiago no es quizá el más apropiado, pues el carácter político[3] de estos viajes es innegable, pero consideramos ineludible el presentarlos ya que se trata de los primeros testimonios de mujeres que, a pesar de las características peculiares de sus viajes a Santiago, son presentadas por la documentación compostelana de alguna manera como peregrinas: han llegado al sepulcro *causa orationis,* es decir, con un fin propiamente devocional.

"Como un ome ya senlleiro a Salas en romaria e achou huna bescha que veno polo matar", cantiga CLXXXIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

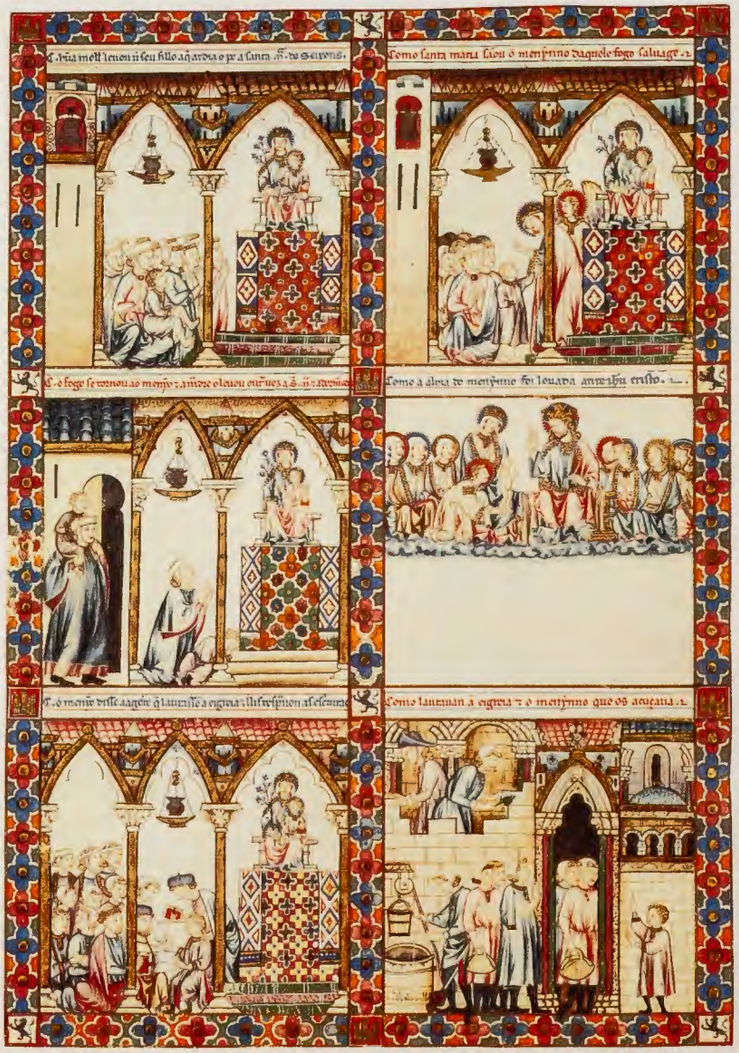


namos aquí: el hecho de que la peregrinación a Santiago no fue un fenómeno aislado dentro de sus vidas, sino que más bien se trató de un viaje devocional más dentro de una serie de itinerarios a lugares de reconocido *prestigio* religioso. Podríamos hablar incluso de una *moda* de la peregrinación entre las mujeres —pudientes, por supuesto— que se manifiesta fundamentalmente en los siglos XII y XIII. Algunas de ellas escapan a las características habituales de la vida de las mujeres en esas fechas: es el caso, por ejemplo, de la infanta Sancha, hermana de Alfonso VII, quien, según la Crónica General visitó Santiago en el 1149, "nunca quis casar et foy en rromaria a Ultramar",[14] además de dedicar su vida de soltera al "culto de las iglesias, fundar monasterios y socorrer a pobres". [15] La condesa Sofía de Holanda, a la que ya hemos citado, murió en Jerusalén en el 1176, al visitar Tierra Santa por tercera vez.[16] El testamento de una de las mujeres nobles más importantes de Galicia en el siglo XII, doña Urraca Fernández de Traba, esposa del caballero don Juan Arias, copiado en el Tumbo C de la catedral de Santiago,[17] ha sorprendido siempre por los destinatarios de sus mandas, que van desde el arzobispo de Santiago y varios miembros del cabildo de su catedral hasta el obispo de Oviedo, el arzobispo de Toledo, santa María de Rocamador, el Papa o Jerusalén "ubi Dominus Noster Ihesus Xpistus fuit crucifixus mortuus et sepultus et tertia die resurrexit". ¿Conocía a los personajes a los que cedió parte de sus propiedades o los lugares a donde fueron destinados sus bienes? La conservación de un documento de donación de una renta al monasterio de San Pelayo de Oviedo, realizada cuando allí se encontraba en peregrinación, en el 1192, siete años antes de redactar su testamento —*venit Ovetum causa oracionis* [18]— nos hace pensar que probablemente había visitado al menos algunos de esos santuarios y lugares. El interés por las reliquias es tan grande que la esposa de Alfonso IX de León y su hermana son las causantes del cierre del arca de reliquias de la Cámara Santa de Oviedo, al sospechar los clérigos que su devoción era demasiado intensa y lo que deseaban era llevarse el arca y su contenido.[19] En cuanto a las santas que peregrinaron a Santiago, varias de ellas habían realizado también viajes a Jerusalén y Roma: es el caso de santa Ingrid, a finales del siglo XIII y santa Brígida, ya en el XIV.

Las características del viaje: la realización de la peregrinación

Contamos con muy escasos datos sobre la manera en que las mujeres que se aventuraban a viajar hasta Santiago lo hacían,

"Como huna moller levou un seu fillo a quen ardia o pe a Santa Maria de Seixons", cantiga LIII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*



mera peregrinación de la reina Isabel de Portugal, realizada en el 1326, el arzobispo compostelano don Berenguel de Landoira entregó a la reina un báculo cubierto de conchas labradas en las láminas de latón dorado que lo cubrían y una esportilla o saquito de piel a modo de monedero, para que se evidenciase su condición de peregrina a Santiago.[7] Con este báculo o bordón realizó la reina a su vuelta a Portugal numerosos prodigios, y con él fue enterrada en el monasterio de Santa Clara de Coimbra.

Un caso particular entre las mujeres que realizaron una peregrinación hasta Santiago lo constituyen varias santas, en cuyas *vitae* se mencionan como esenciales muestras de devoción los viajes piadosos a diferentes santuarios. Ya Vázquez de Parga [8] advertía de la alta consideración que suponía la inclusión de un viaje devocional de estas características en la biografía de cualquier santo y del hecho de que se incluyen en numerosas *vitae* hasta convertirse en un cliché literario; son varias las santas mujeres a las que la tradición convierte en peregrinas a Santiago, lo cual nos parece ya suficientemente significativo de la alta consideración moral de las peregrinaciones a diferentes santuarios también en el caso de las mujeres: santa Paulina, alemana, que llega a Santiago en el 1112, junto a su marido y sus padres; [9] santa Ingrid de Skänninge, perteneciente a una noble familia sueca y fundadora del primer convento dominico femenino de su país, quien vino a Santiago en el 1280; [10] santa Isabel de Portugal, mujer del rey don Dionis, quien habría peregrinado a Santiago en dos ocasiones, una en el 1326 con el acompañamiento propio de una reina y otra, más humildemente y sin ser reconocida durante el camino, en el 1335; [11] santa Brígida de Suecia, la famosa mística, pariente de santa Ingrid, que efectivamente llegó en el 1341 a Santiago —donde tanto ella como sus acompañantes fueron testigos de varias visiones celestiales— y que fue canonizada en el 1391,[12] y santa Bona de Pisa, quien después de múltiples peripecias consagraría su vida a acompañar a los peregrinos italianos en su camino a Santiago.[13] Sin entrar en consideraciones sobre la veracidad de algunas de estas peregrinaciones, consideramos interesante el mencionarlas, puesto que el valor de los textos en las que están incluidas, como ejemplos a seguir por otras personas, contradice las creencias generalmente establecidas de la nula o escasa importancia de las peregrinaciones de las mujeres.

Un rasgo común caracteriza los escasos datos que conservamos sobre los hechos y personalidad de estas mujeres que mencio-

"Como huna iudea que era prenne estava en sa casa con sa fillellinna", cantiga LXXXIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

hijos. En los milagros recopilados en el Códice Calixtino los protagonistas son muchas veces matrimonios o familias enteras, que acuden en busca de ayuda al sepulcro del Apóstol por razones que podemos considerar también familiares: curación para la enfermedad de un hijo, imposibilidad de tener descendencia, cumplimiento del voto realizado al serles concedida la gracia implorada. Muchas de estas promesas realizadas al Apóstol las conocemos a través de las peticiones que las potenciales peregrinas realizaron para que se conmutase su voto y no se viesen obligadas a realizar el penoso viaje hasta Santiago: en el 1354, por ejemplo, se dispensa a una tal Margarita, esposa del caballero Jakob Jensen de Lund (Suecia) de la promesa que había realizado de llegar hasta Santiago si su marido, enfermo, se curaba.[24] En otros casos es la expiación de un crimen cometido por un hijo el que lleva a los matrimonios a Santiago: hacia el 1190 un niño danés mató a otro en un lugar cercano a Banestorp. A pesar de ocultar el cadáver, el crimen se descubrió y el niño, de siete años, condenado a morir descuartizado. Winido, su padre, peregrinó a Jerusalén primero y más tarde a Santiago, acompañado de su mujer, en busca del perdón divino para el crimen de su hijo.[25]

Un sistema para llegar hasta Santiago era el unirse a un grupo, en general formado por personas procedentes de la misma ciudad o zona. Era un sistema prudente y más seguro que el aventurarse por los caminos con escasa protección. Los grupos solían ir encabezados por un clérigo, monje e incluso en algunas ocasiones por el párroco del lugar de origen de los peregrinos. Como ya hemos visto, santa Bona de Pisa se encargaba de la *infraestructura* peregrinatoria de ciertos grupos de su tierra. A veces estos grupos estaban compuestos fundamentalmente por mujeres: la beata Verdiana de Castelfiorentino lidera, en el siglo XV, uno de estos grupos de peregrinas a Compostela.[26] Los viajes de devoción a santuarios, tanto cercanos como más alejados, eran una de las diversiones aceptadas para las mujeres solas. Un texto del libro del Caballero Cifar nos ilustra sobre los placeres de estas lícitas escapadas piadosas: "Un ome bueno avia una fija muy fermosa et muy leida e de buena palabra e de buen resçebir et plaziale mucho de dezir et de oyr, et por todas era muy visitada, et era familiar de muchas dueñas quando yvan a los santuarios en romeria, por muchas plazenterias que les sabia dezir".[27]

Los peregrinos procedentes de las islas británicas y los países escandinavos realizaban su viaje en barco, método que obligaba a la organización de grupos más o menos numerosos. Una vez llegados a la costa gallega, desembarcaban habitualmente en La Coruña y seguían los últimos tramos a pie. La inclusión de mujeres en estos contingentes de peregrinos está perfectamente documentada.[28] El viaje era más rápido, pero no por ello menos penoso que a pie o a lomos de cabalgadura, a juzgar por las informaciones que poseemos sobre las características de estos barcos de pasajeros[29] y las condiciones de higiene y hacinamiento en las que se realizaban las singladuras.

Aspectos ideológicos de la peregrinación de las mujeres. Los nuevos modos de religiosidad

La relativa importancia de las peregrinaciones de mujeres durante los siglos XII y XIII, no sólo a Santiago, sino también, como ya hemos visto, a Roma y Jerusalén, provoca que ya durante el siglo XIII se levanten ciertas voces contrarias a la frecuencia de estos viajes devocionales femeninos y dubitativas con respecto a la eficacia de sus beneficios espirituales; el franciscano Bertoldo de Ratisbona consideraba que las peregrinaciones realizadas por mujeres llevaban consigo más pecados que indulgencias,[30] incidiendo con su crítica en los factores placenteros que el emprender un viaje podía aportar a las mujeres de estas fechas. Con el paso del tiempo estas voces se hacen más frecuentes, incluso entre las propias mujeres: la pensadora francesa Christine de Pizan, a principios del siglo XV, recomendaba a las mujeres, como amas de casa, salir poco de sus casas y no ir a romerías para evitar gastar sin necesidad.[31] No se trata tan sólo de un ambiente negativo con respecto al hecho de que las mujeres se integren en la corriente peregrinatoria, sino que los alegatos en contra de todo tipo de peregrinos comienzan a ser generales y culminarán, dos siglos después, con las manifestaciones totalmente contrarias de personas como Erasmo de Rotterdam, Tomás de Kempis o el propio Lutero. Nuevas formas de devoción consideradas más apropiadas comienzan a sustituir a la visita a los santuarios, aunque no de forma absoluta, puesto que las pocas cifras que conocemos con respecto al número de peregrinos llegados a Santiago registran un máximo precisamente en estos siglos finales de la Edad Media.[32] A estas nuevas tendencias de religiosidad hay que añadir la aparición de nuevos santuarios con otras advocaciones que, de alguna manera, suponen la creación de competidores para Santiago; son especialmente preocupantes los santuarios marianos, algunos de ellos nacidos precisamente a la sombra del Camino Jacobeo, como santa María de Villasirga. Las Cantigas de Santa María de Alfonso X son un

"Como huna moller era toda tolleyta e das pernas encolleyta", cantiga CLXXIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

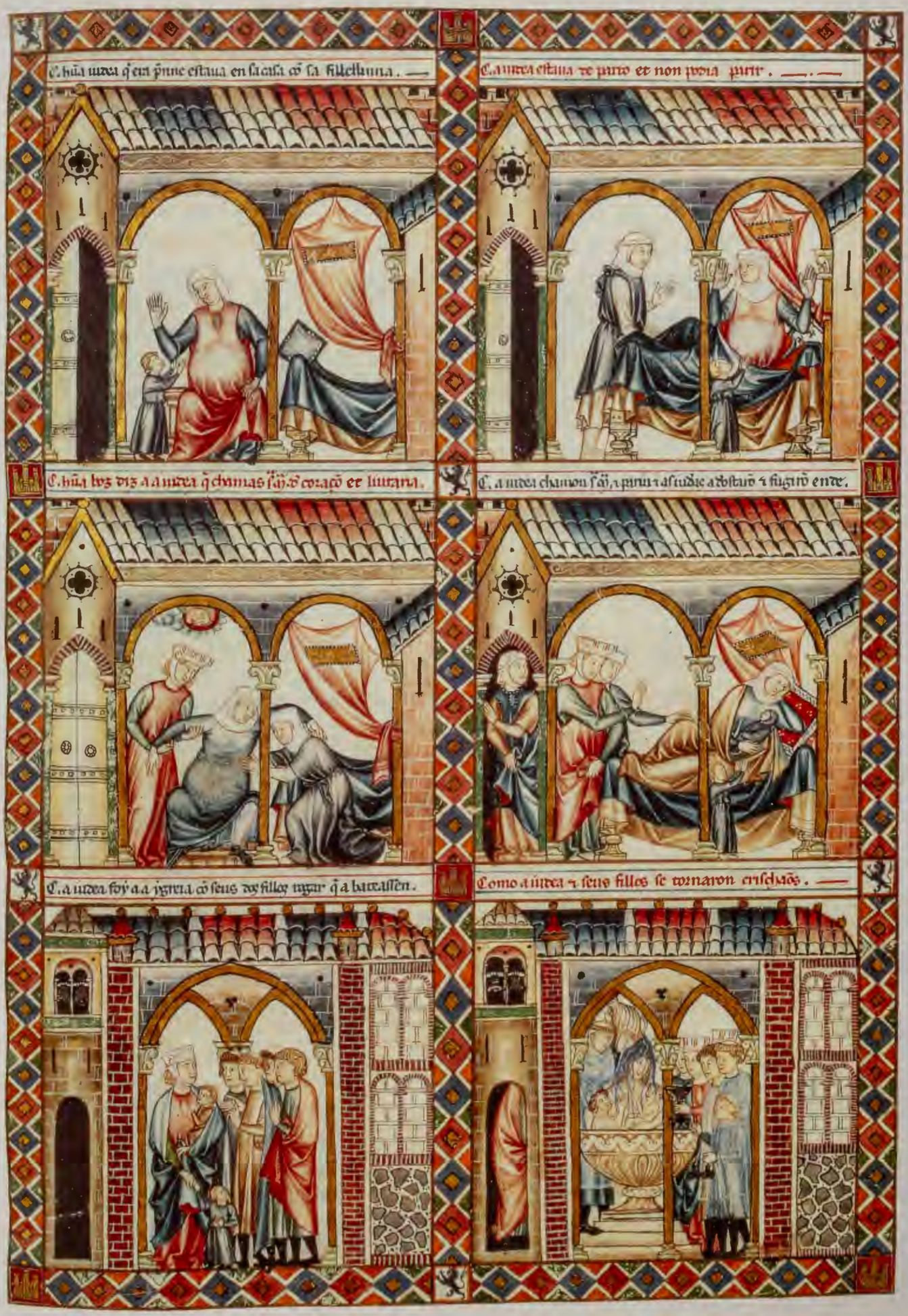
pero, en general, podemos resumir que solían emprender la marcha en familia o formando parte de grupos, a pie, a lomos de caballo o mulo y algunas en barco. Las noticias de peregrinas solas son inexistentes y el único ejemplo con el que contamos se encuentra en los milagros recopilados en el Códice Calixtino, sirviendo como pretexto para mostrar la benevolencia de cierto caballero que, peregrino también, ayuda a esta solitaria mujer a transportar su pesado hatillo, que le impide avanzar.[20] Las menciones a la peligrosidad de los caminos castellano-leoneses son numerosas, los relatos sobre peregrinos robados, atacados, incluso asesinados también son habituales. No era frecuente, por ello, el aventurarse solo y menos en el caso de una mujer; el tema de las mujeres asaltadas en el transcurso de una peregrinación a Santiago aparece en repetidas ocasiones: la condesa Sofía de Holanda fue atacada por unos bandoleros que intentaron asesinarla, pero milagrosamente sus acompañantes consiguieron repelir el ataque.[21] En las Cantigas de Santa María, de Alfonso X, hay un caballero *roubador e guerreiro* que roba a una peregrina todo lo que tiene y la deja sin nada.[22] Asimismo, el romancero se hace eco del tópico, en el conocido episodio de la peregrinación de Flores y Blancaflor: la joven Blancaflor y sus padres vienen a Compostela en cumplimiento de la promesa hecha al Apóstol de viajar hasta Santiago si tenían descendencia. Por el camino los moros los atacan, matan al padre y hacen cautivas a Blancaflor y su madre. La violación de una peregrina es un tema recurrente en la literatura medieval: ya en el Códice Calixtino se recoge el *Milagro de Santiago de la cara torcida del hijo de un vizconde conocido en tierras de Poitou,* complicado título tras el que se relata la historia de un matrimonio de peregrinos que viajan con otros acompañantes y que son detenidos por ese hijo de vizconde que pretende forzar a la mujer. Ésta prefiere morir ahogada en un río cercano antes que acceder a sus peticiones, pero el caballero es más fuerte y se consuma el acto. El castigo del Apóstol es inmediato: el culpable queda con la cara torcida y la lengua pendiente, y muere seis días después. Un romance muy divulgado, y que da lugar a la obra de Tirso de Molina *La romera de Santiago* recoge el mismo tópico, y nos cuenta la historia de otra peregrina a Santiago que fue violada en el camino por el conde Miguel, primo de Bernardo del Carpio.[23]

Los datos sobre los modos de peregrinación de las mujeres se multiplican cuando observamos las peregrinaciones de los hombres, pues muchos de ellos han llegado hasta Santiago acompañados de sus esposas y, en ocasiones, también de sus

ejemplo de esta competición entre centros de peregrinación, y en la mente de sus redactores Santiago tiene las de perder, pues son varios los ejemplos que se presentan de personas que, buscando la curación de alguna enfermedad, emprendieron el viaje hasta Santiago, y no encontrando allí solución alguna sí la consiguieron al llegar a Villasirga, por ejemplo: [33] una dama francesa ciega que peregrinó a Santiago en busca de curación volvía desilusionada de Compostela cuando, a causa de una tormenta, se refugió en la iglesia de Santa María. Allí rezó con fervor y se curó, recomendando a los peregrinos jacobeos que encontró después que, en vez de seguir su camino hasta Compostela, fuesen a Villasirga. Otra dama francesa, tullida, peregrina a diferentes santuarios, se hace llevar en una carreta hasta Villasirga "et foi saa et cobrada de quantos membros auia". La curación milagrosa necesaria se opera también en otros santuarios existentes a lo largo del camino, como san Juan de Ortega, donde un matrimonio irlandés que había emprendido viaje a Santiago con su hijo mudo de siete años ve como el niño recobra el habla ante la tumba del santo [34] cuando unas mujeres echan unas manzanas sobre el sepulcro. Los lugares de peregrinación que compiten con Santiago no se encuentran sólo a lo largo del camino, sino también en países lejanos, como las islas británicas, donde la tumba de san Godric de Finchale —también él peregrino a Santiago, Jerusalén y Roma— era un lugar donde hombres y mujeres que habían viajado hasta Compostela sin encontrar curación a sus males recobraban la salud. [35] Es evidente que Santiago ocupa un lugar de primer orden en el escalafón de los santuarios medievales realmente eficaces, y servía para establecer comparaciones con sitios y santos geográficamente muy distanciados.

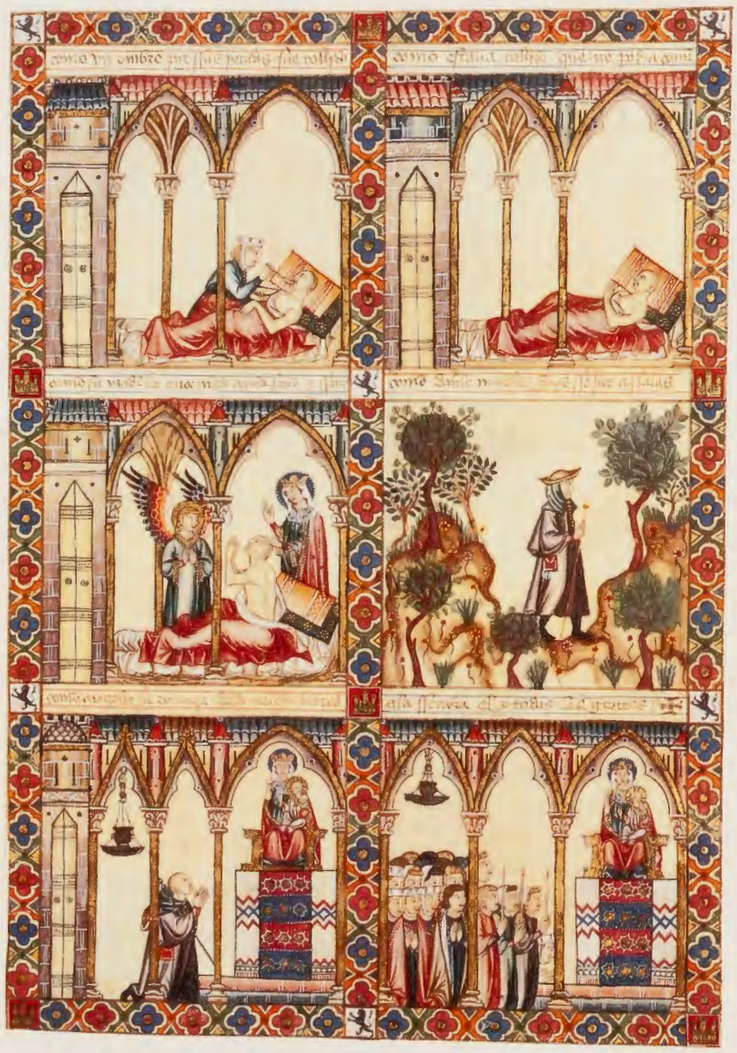
La creencia en que el participar económicamente en los gastos de una peregrinación supone también una coparticipación en los beneficios espirituales que el viaje reporta, ocasiona el que muchas mujeres leguen, generalmente en sus testamentos, cierta cantidad de dinero para que otra persona —a menudo un hombre— peregrine por ellas a Santiago. Es lo que los estudiosos de las peregrinaciones a Compostela denominan peregrinación por procuración, distinguiendo P. Sigal [36] entre la *peregrinación póstuma,* cuando debe realizarse una vez que el autor del testamento ha muerto, y la *peregrinación vicaria,* cuando se hace por un vivo. Este tipo de peregrinación —más frecuente una vez comenzado el siglo XIV— se considera válida a todos los efectos, tal como lo demuestra el único relato de un milagro realizado gracias a la intervención del Apóstol Santiago que se encuentra registrado en la documentación de la catedral compostelana: [37] una niña italiana, de la Marca de Ancona, enferma de un tumor en la garganta de difícil curación, se salva en el mismo instante en que sus padres hacen voto de peregrinar a Santiago por su curación: "supradicto apostolo Iacobo voverunt et statim restitua est integre sanitati". Se nos dice que tres peregrinos se encontraban presentes en el momento del milagro, los venerables varones Juan, Pedro y Mateo, y uno de ellos es el que viaja a Santiago en representación de la niña y sus padres. María Fernández, vecina de Astorga, manda que "enbien por mi a Santiago en romeria un omme o mugier"; a San Salvador otro. [38] La condesa de Saboya envía también en 1384 a dos frailes a Santiago en peregrinación. [39] En 1391, María Rodríguez, viuda de Pedro López de Mañente y vecina de Viveiro, en el obispado de Mondoñedo, manda "yr por min en romaria duas beses a Santiago d-Espanna, porque soo sua rominna et llo promety. Iten mando yr por min en romaria a Santo Andre de Teixido, porque llo tenno prometudo, et que le ponnan enno seu altar hua candea commo he hua muller de meu estado". [40]

A través de un sistema también monetario podía una persona verse, como ya hemos citado, liberada del voto de realizar el viaje hasta Compostela. Se pagaba una cantidad similar a la que se habría gastado en caso de tener que peregrinar a Santiago y la promesa quedaba conmutada. Los pagos a la Cámara Apostólica se hacen muy frecuentes ya a principios del siglo XIV y entre las personas que se vieron de esta manera liberadas de su compromiso aparecen muchas mujeres: así, en 1331 Agnes de Ruppeforty pagó ciento treinta y tres *agni* de oro y cinco sueldos pequeños de Tours, y por las mismas fechas, aproximadamente Raymonda Fabrissa de Areis, de la diócesis de Toulon, desembolsó diez florines, la misma cantidad que Bernarde Julienne de Montpellier. La italiana Saurina de Montebonino pagó veinte florines aragoneses. Margarita de Foix, quien había hecho la promesa de peregrinar a Santiago después de que hubiese nacido su primer hijo, finalmente anuló su voto de esta misma manera en 1332. [41] En otras ocasiones la dispensa de la promesa realizada no se realizaba a través de un pago a la Cámara Apostólica, sino que otras autoridades eclesiásticas más cercanas podían asimismo conmutarlo por la dedicación a otras obras piadosas: ya hemos citado el caso de la noble sueca Margarita, esposa del caballero Jakob Jensen; en 1354 el prior del convento de los dominicos de Lund la dispensa de realizar la peregrinación hasta Santiago por la ex-


C. hũa uxor q̃ era p̃ñe estaua en sa casa cõ sa filleslumia.
C. a uxor estaua se parto et non poia parir.
C. hũa voz diz a a uxor q̃ chamas s̃ãy. d̃ coraçõ et liurara.
C. a uxor chamou s̃ãy. a parua a afudie a dostaõ e fugiu ende.
C. a uxor foy a a igreia cõ seus dos filloz rogar q̃ a baxcassen.
Como a uxor e seus filloz se tornaron cristãos.

"Como un ombre por ssus pecados fue tollido", cantiga CLXVI, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

"Como o judeu furtou huna omage de Santa Maria", cantiga XXXIV, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*



trema debilidad en la que ella se encuentra, a cambio de que mande a la iglesia compostelana la ofrenda que allí hubiese presentado al Apóstol. [42] Seis años después, Inés de Holme, vecina del pueblo inglés de Burton-in-Lonsdale, destinó el dinero que habría gastado en peregrinar a Santiago en mandar realizar una gran vidriera en colores, con las imágenes del Apóstol y de santa Catalina, para la catedral de York.

Las mujeres y la infraestructura del camino de peregrinación

La devoción de las mujeres al Apóstol Santiago no se plasmó sólo en las peregrinaciones, de un alcance relativamente limitado al no encontrarse todas las personas en condiciones de poder emprender un viaje de estas características, sino que encontró una manera de canalizarse a través de otras actividades piadosas —donaciones, limosnas, construcción de capillas, dedicación de altares— pero, fundamentalmente, a través de acciones relacionadas con el Camino de Santiago. Éste ofrece una sucesión innumerable de posibilidades de ejercer la caridad: hospitales, alberguerías, monasterios, cofradías, puentes, calzadas. Asimismo un modo ampliamente difundido de demostrar devoción al Apóstol Santiago es tratar hospitalariamente a sus peregrinos, trato que el Códice Calixtino propugna de manera bastante perentoria con sus ejemplos de los castigos que Santiago propina a aquéllos que se muestran desconsiderados con los romeros: una mujer negó el pan a un peregrino que se lo pidió, y cuando éste continuó su camino y desapareció, Santiago hizo que el pan se convirtiese en piedra. La mujer, arrepentida, intentó buscar al romero pero ya era demasiado tarde y no lo encontró. [43]

Las caridades para con los peregrinos no se limitan a dispensarles una favorable acogida en el caso en que éstos así lo pidan; pueden también ser destinadas a objetos de absoluta necesidad para los romeros, como zapatos, por ejemplo: María López, vecina de Santiago, en 1348 dona por el alma de su marido "Johan Afonso viinte pares de çapatos a rromeus de Santiago". [44] El necesario acondicionamiento y puesta a punto de la infraestructura del camino como red viaria y de los establecimientos surgidos en torno a él para la recepción de los peregrinos proporciona numerosos ejemplos de caridades realizadas por mujeres: la construcción, reparación y puesta a punto de los caminos y puentes era una forma altamente valorada de caridad. La intervención de doña Mayor, esposa de Sancho III de Navarra, es recordada en el nombre de Puente la Reina, sobre el río Arga. [45] Constanza de Portugal, la esposa de Fer-

"Como huna moller diss a seu marido que fossen rogar a Santa Maria de Salas que llis desse fillo", cantiga XLIII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

"Como huna bona moller avia un fillo pequeninno e fremosinno", cantiga CXXXIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

"Como huna bona dona fazia sempre sa oraçon a Sancta Maria", cantiga XXIII, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

"Como estavan en huna villa en Franca muitos doentes do fogo de San Marçal", cantiga XCI, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

nando IV, intercede ante su marido hacia 1311 para que atienda la petición de los vecinos de Belorado, que desean ver reconstruido el puente sobre el río Tirón. [46] La cesión de cantidades de dinero para la conservación de los puentes en los testamentos particulares de mujeres era también algo frecuente en estos siglos. [47]

Pero conservamos una mayor información sobre la actividad, incluso laboral, de las mujeres si prestamos atención a los documentos generados por las instituciones creadas para el auxilio de pobres y peregrinos en las villas y caminos; son éstas las alberguerías y los hospitales, creadas para acoger a todos aquellos que por muy diferentes causas —no sólo peregrinatorias— se encuentran fuera de su lugar de residencia habitual o carecen de ella. Las funciones de los hospitales, por un lado, y las alberguerías, por otro, están escasamente diferenciadas, a juzgar por el texto de Alfonso X: "...et debe (el rey) otrossi mandar facer hospitales en las villas do se acojan los homes porque non hayan de yacer por las calles por mengua de posadas: et debe facer alberguerias en los lugares yermos do entendiere que seran meester porque hayan las gentes a que allegar seguramente con sus cosas asi que non geleas puedan los malfechores furtar nin toller". [48]

Tal como vemos por el texto, era obligación real el preocuparse por la fundación y dotación de estos hospitales y alberguerías donde se hospedase a pobres y peregrinos y se les atendiese de sus males en caso de que llegasen enfermos o tuviesen necesidad de ciertos cuidados. Asimismo, los obispos debían destinar una parte de sus rentas a la construcción de estos edificios, [49] y también desde muy temprano los monasterios añadieron a sus dependencias un lugar destinado a hospedería de visitantes y peregrinos. La iglesia de Santiago fue particularmente activa a este respecto y nos consta que al menos a finales del siglo XII poseía numerosos hospitales para peregrinos en Italia —en los obispados de Vercelli, Verona, Ferrara y Bolonia— y el sur de Francia, además de uno en Tineo, en el camino de Oviedo a Santiago y varios en la ciudad de Compostela. Además, las fundaciones particulares de hospitales se multiplicaron, dando lugar a la existencia de una gran cantidad de pequeñas instituciones, generalmente de escasa dotación, muchas veces creadas a partir de la donación de una casa, unos cuantos lechos —en ocasiones no más de cuatro o cinco— y la adscripción de una o dos mujeres para su administración y funcionamiento.

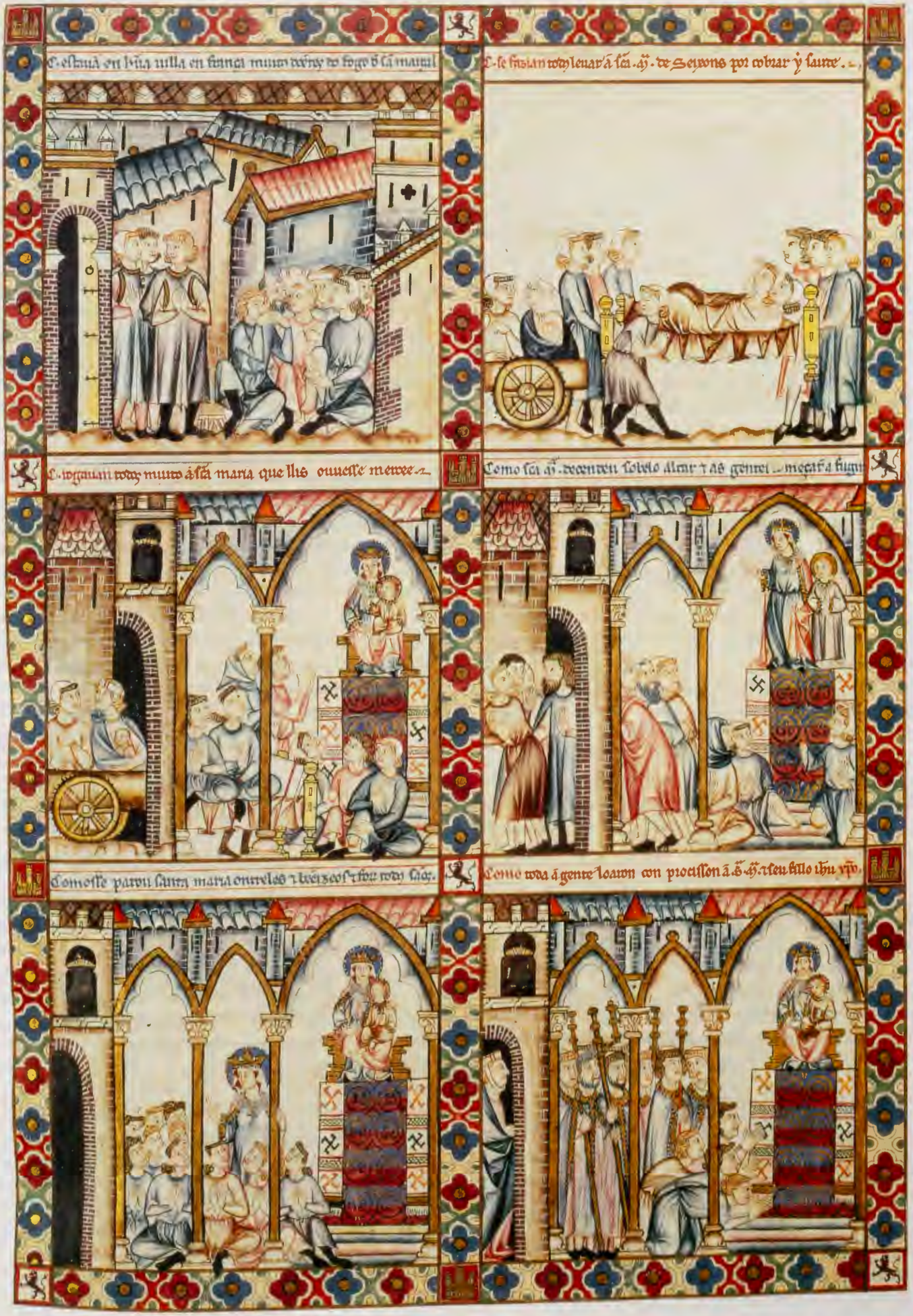
Las fundaciones de hospitales por parte de mujeres se suceden desde la primera que conocemos, la del Hospital de la Con-


Como o juveu furrou hũa omage de santa Maria.
E o juveu deitou a omẽgo de si na puada possello de dono.
Como os diabos fillaron logo o juveu e o levaron.
E un erechão e sa moller lavaro a omẽgo da puada e a lavaro
Como alli acabante morron e ficon en romaria a aquel logar.

desa, en la zona lucense del Camino, que podría deberse a la esposa del conde Gatón, repoblador del Bierzo en las primeras décadas del siglo X.[50] En el 1066 la viuda de Sancho el Mayor ordenó construir en Arconada, cerca de Frómista, un monasterio con alberguería. Hacia el 1070, la condesa Teresa, mujer de Gómez Díaz, conde de Carrión, participó en la creación en esa villa de un hospital dedicado a san Zoilo, en el monasterio del mismo nombre. En 1120 las infantas Sancha y Elvira donaron un solar en Astorga para la construcción de un hospital. Desde el siglo XII, las menciones se multiplican: nombres como el de la reina Urraca; la infanta Sancha de León; Eva Pérez de Traba —tía paterna de la doña Urraca Fernández que hemos visto en Oviedo *causa orationis—;* Teresa González, hija del mayordomo de Alfonso VIII; doña Cristina Laínez; doña María Ramírez —viuda de don Fortún de Bastán—; la condesa Aldonza Ruiz de Castro; Marina Fernández de Tudela; la reina Juana Manuel —esposa de Enrique II—; la reina de Navarra doña Juana, mujer de Carlos II hasta Isabel la Católica —fundadora del Hospital Real de Santiago— aparecen ligados a la creación de diversos hospitales a lo largo del Camino Jacobeo.

Los hospitales y alberguerías son también los destinatarios de numerosas donaciones particulares para ayuda de su sostenimiento, de las cuales dependen enormemente debido a lo exiguo —en muchos casos— de su dotación inicial: las mujeres nobles, burguesas y campesinas no suelen donar dinero en metálico, sino más bien inmuebles —casas, heredades— y objetos apropiados a la función de acogida a pobres y peregrinos de estas instituciones. Son particularmente importantes las donaciones de camas y sus ropas: almohadas de plumas, colchas, mantas y sábanas suelen cederse en los testamentos de mujeres a los hospitales y alberguerías del Camino. Urraca Pérez cede en el 1218 "I par de mantiliis et II auriculares y I puluinar".[51] María Rodríguez, a la que hemos visto enviando representantes suyos en romería a Santiago *d-Espanna* y san Andrés de Teixido, cede en el 1391 "ao espital de Santa Maria", en Viveiro, "hua coçedra que eu tenno, en que ora dormen os ommes da casa". Algunos testamentos, como el de Teresa Sánchez, mujer de Alfonso Gómez Churruchao, redactado en el 1395, son más explícitos sobre las características de tales donaciones: "mando que a cama que puge eno espital de Santiago que ha cuatro cabeçeas et huun almadraque et duas savaas que lle den mays para a dita cama a colcha nova que teño feita en Santiago et huun panal, et que meus herees que seian teudos de restoyrar et cobrir para senpre os ditos panos en maneira que non desfalezcan".[52] La presencia minoritaria de las mujeres en la corriente de peregrinos que recorría el Camino en los siglos que nos ocupan hace que las instituciones dedicadas exclusivamente a las mujeres sean muy escasas. Ocurría, en cambio, frecuentemente que un mismo hospital tuviese pabellones o alas separadas por completo para el alojamiento de las mujeres, y aunque la construcción fuese única, la separación de sexos era rigurosa y general a todas estas instituciones. Véase como ejemplo la institución, por parte de Rui Sánchez de Moscoso, del hospitalillo de Santiago, a finales del siglo XIV: "...para rescibimento et manteemento e consolaçon dos ditos pobres e peregrinos de qualquer hestado e condiçon que sehan omes e mulleres apartadamente dentro e nas ditas myas cassas de morada en que agora moro... fazo ordeno e hestablezco por hospital perpetuo con certos leitos e camas... apartadamente como se rrequiere e for necessidad de boa onestidad".[53] La estricta separación entre los sexos influía también a la hora de disponer otros elementos en los hospitales, tal como ocurrió en el Hospital Real de Santiago, fundado por los Reyes Católicos, en el que se disponen "dos vergeles uno a la parte de las mugeres y otra a la parte de los onbres y de dos capillas, es a saver, una para hombres y otra para mugeres". Se considera necesaria tal separación "por quanto la comunicacion de hombres y mugeres y en especial de la calidad de los que acuden a dicho hospital es muy peligrosa",[54] señal evidente de la decadencia en la que a finales del siglo XV y comienzos del XVI se encuentra ya la opinión general hacia los peregrinos, suplantados por toda una serie de vagabundos, *belitres,* pícaros y gallofos que aprovechan la existencia de una infraestructura amplia destinada a la acomodación de peregrinos en su propio beneficio.

Los cuidados que se destinaban a pobres y peregrinos en estas instituciones eran normalmente dispensados por mujeres, tanto monjas como *buenas mujeres* laicas, dado el carácter específicamente femenino que se atribuía a estas atenciones y actividades de recepción. La dedicación a estos menesteres está bien considerada y en ellos se afanan también mujeres de la nobleza. La hermana de Alfonso VII, Sancha, a la que ya hemos citado anteriormente, "estando eno Espital do Temple, servindo os pobres sete anos polo amor de Deus, nunca ende quiso venyr ata que Nostro Senor Ihesu Cristo lle fezo merçee que deu fogo novo na sua lampaa, en dia de çinquesma, per mao dos angeos. Et esto foy cousa verdadeyra".[55] Según la tradición, Estefanía de Armengol, la mujer de Ponce de Minerva, se consagra —cuando su marido es hecho prisionero


E estava en hũa villa en franca muito cõ fogo ẽ sã marcial
E se fasian ũ ũ leuar á sta. aõ. de seyons por cobrar ỹ saude.
E ũ ũ gauan ũ ũ muro á sta maria que lhis ouuesse merce.
Como sta aõ. decendren sobre alme e as gentes megaba fugir
Como esse parou santa maria entre eles e deixeos e foy ũ ũ ũ ũ.
Como ũ ũ á gente loauan con procisson á s. aõ. e leu bilo ihu xpo.

cuerpo santo entero; este hecho hacía más eficaces las oraciones en la basílica compostelana y las posibilidades de curaciones y atención de peticiones debidas a la intercesión del Apóstol. Esta integridad del cuerpo de Santiago el Mayor es, según R. Oursel, una de las razones del éxito de la peregrinación jacobea: *Les pélerins du Moyen-Age: les hommes, les chemins, les sanctuaires.* París, 1963, pág. 35. Sin embargo, las reliquias del Apóstol Santiago eran numerosas en las iglesias europeas, e incluso Toulouse disputaba a Compostela la posesión del cuerpo apostólico. Véase *Santiago de Compostela, 1000 ans de pélerinage européen.*

[7] *Archiepiscopus Sti. Iacobi dedit Reginae baculum et sportellum; ut per illa appareret esse peregrina Sti. Iacobi; et sic reversa fuit ad Regnum Portugalliae.* Relato de la Vita de la santa, recogido por López Ferreiro, A.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia...*, VI, 85, apéndices. Véase también Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 80.

[8] Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 40.

[9] Martínez, T. S. I.: *El Camino Jacobeo.* Bilbao, 1976, pág. 86.

[10] Véase Almazán, V.: *Gallaecia Scandinavica.* Vigo, 1986, págs. 148-149.

[11] López Ferreiro, A.: *op. cit.*, VI, 298.

[12] Véase Almazán, V.: *op. cit.*, págs. 162-165.

[13] González Vázquez, M.: *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago.* Santiago, 1989, pág. 20.

[14] Lorenzo, R.: *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla.* Orense, 1975, págs. 405-406.

[15] Flórez, P.: *Memorias de las Reynas Catholicas.* Madrid, 1790, vol. I, pág. 95.

[16] Vázquez de Parga, L. y otros: *op. cit.*, I, 66.

[17] 1199/07/30. A.C.S., Tumbo C, fols. 10r-12r. Editado por López Ferreiro, A.: *Galicia Histórica, colección diplomática.* Santiago, 1901, doc. 20.

[18] Fernández Conde, F. J.; Torrente Fernández, I., y Noval Menéndez, G. de la: *El Monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes.* Oviedo, 1978, vol. I (996-1325), doc. 42.

[19] Starkey, W.: *El Camino de Santiago.* Madrid, 1958, pág. 316 y Uría Riu, J.: *op. cit.*, II, 491.

[20] Moralejo, A.; Torres, C., y Feo, J.: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus.* Santiago, 1951.

[21] Huidobro y Serna, L.: *Las peregrinaciones jacobeas.* Madrid, 1950, vol. I, pág. 366; Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 66, y Martínez, T. S. I.: *op. cit.*, pág. 87.

[22] Cantiga LVII, citada por López Alonso, C.: *La pobreza en la España Medieval.* Madrid, 1986, pág. 200.

[23] Martínez, T.: *op. cit.*, pág. 195.

[24] Almazán, V.: *op. cit.*, pág. 155.

[25] Véase Almazán, V.: *op. cit.*, págs. 145-146.

[26] VV.AA.: *Historia de la vida privada. De la Europa feudal al Renacimiento.* Madrid, 1988, vol. II, pág. 172.

[27] Cit. por López Estrada, F.: "Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana", en *La condición de la mujer en la Edad Media.* Madrid, 1986, pág. 18.

[28] Las informaciones son más abundantes cuanto más nos acercamos al final de la Edad Media. Algunos ejemplos: la condesa Alicia de Norfolk, en 1316; Margery Kempe, mujer inglesa que escribió un relato de sus diferentes peregrinaciones a Jerusalén, Roma y Santiago, entre otros lugares, tuvo que esperar seis semanas en Bristol en la primavera de 1417 hasta que las condiciones climáticas permitieron la salida de un barco hacia Galicia. En 1516 un barco de la Hansa parte de Stralsund, en el Mar Báltico, contabilizándose 150 peregrinos *sin contar las mujeres y las jovencitas.* Véase Lomax, D. W.: "Algunos peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media", en *Príncipe de Viana,* 118-119 (1970), págs. 159-169.

[29] Véase el relato de Félix Faber de Ulm sobre los incidentes de su peregrinación en barco a Jerusalén, publicado en VV.AA.: *Historia de la vida privada,* II, 579-590.

[30] Cit. por Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 112.

[31] Cit. por Vincent-Cassy, M.: "Péchés des femmes à la fin du Moyen-Age", en *La condición de la mujer en la Edad Media.* Madrid, 1986, pág. 516.

[32] Véase Vázquez de Parga, L., y Barret y Gurgand: *La aventura del Camino de Santiago.* Vigo, 1982, quienes barajan algunas cifras correspondientes esencialmente a los peregrinos jacobeos procedentes de Inglaterra y Escandinavia.

[33] Cantigas 278 y 268. Asimismo la número 218 hace referencia a un mercader alemán tullido y pobre que quedó ciego durante el camino a Santiago, siendo abandonado por sus compañeros de peregrinación. Al pasar por Villasirga al regreso de Santiago, la Virgen se apiadó de él y fue curado. Cit. Lacarra, J. M.: *op. cit.*, II, 209-211.

[34] Starkey, W.: *op. cit.*, 265, y Lacarra, J. M.: *op. cit.*, II, 175.

[35] Lomax, D. W.: *op. cit.*, págs. 163-164.

[36] Sigal, P. A.: "Les différents types de pélerinage", en *Santiago de Compostela: 1000 ans de pélerinage européen,* págs. 99-100.

[37] Ha sorprendido a muchos historiadores el hecho de que en un santuario de tan gran importancia como Santiago no se llevase un registro o compilación de los milagros del Apóstol. Podríamos quizá pensar que es más lógico que hubiese existido, aunque hoy en día no lo conozcamos. El milagro al que aquí nos referimos está copiado en el folio 219 vuelto del libro llamado Tumbo B, cartulario cuyo contenido son principalmente diplomas reales y pontificios; es evidente que no era éste el lugar más indicado para un relato de tales características. Ed.: López Ferreiro, A.: *op. cit.*, VII, 151. Cit. Uría Riu, J.: *op. cit.*, I, 429.

[38] Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 121.

[39] Cit. por Vázquez de Parga, L.: *op. cit.*, I, 81-83.

[40] Pub. por Cal Pardo, E.: "De Viveiro en la Edad Media", en *Estudios Mindonienses,* vol. 7 (1991), págs. 157-160.

[41] Cf. Goñi Gaztambide, J.: "Dispensas del voto jacobeo en el siglo XIV", en *Hispania Sacra,* vol. XXIV (1971), págs. 239-244.

[42] Almazán, V.: *op. cit.*, pág. 155.

[43] Moralejo, A.; Torres, C., y Feo, J.: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus.* Santiago, 1951, pág. 575.

[44] *Galicia Histórica, colección diplomática.* Santiago, 1901, pág. 152.

[45] Véase Goddard King, G.: *The Way of Saint James.* Nueva York, 1920, vol. I, pág. 74, y Barret y Gurgand: *op. cit.*, pág. 73.

[46] Huidobro y Serna, L.: *op. cit.*, II, 56.

[47] *Galicia Histórica, colección diplomática,* pág. 496.

[48] *Partidas del rey don Alfonso el Sabio,* II, XI, I.

[49] Concilio de Maguncia (816). Cit. por López Ferreiro, A.: *Galicia Histórica,* I, 235.

[50] Véase Losada Díaz, A. y Seijas Vázquez, E.: *Guía del Camino Francés en la provincia de Lugo.* Lugo, 1982, pág. 29.

en Tierra Santa— al cuidado de los peregrinos en la hospedería que ella misma había fundado y, allí, años después, reconocerá a su propio marido entre los caminantes a los que lava los pies. Varios de los relatos e itinerarios de peregrinos que conservamos recuerdan a las mujeres encargadas de servirles las raciones de alimentos; estas informaciones corresponden fundamentalmente al siglo XV, pero tenemos ya menciones anteriores respecto a las mujeres encargadas de estos menesteres en el hospital de San Juan de Oviedo en el siglo XIII, donde una mujer hospitalera "diligenter corporale servicium exibeat peregrinis" [56] y en el hospital de Jerusalén de Santiago, donde "cum duabus bonis mulieribus" se atendía una institución de doce camas. [57] La Crónica de Rodrigo Jiménez de Rada menciona a las "mujeres y hombres misericordiosos que atienden a los enfermos hasta su muerte o hasta que recobran la salud" en el Hospital del Rey de Burgos, durante el siglo XIII. [58] Además de encargarse del abastecimiento del hospital o alberguería, y de repartir las raciones destinadas a los allí hospedados, las mujeres hospitaleras se encargaban también de la limpieza y cuidado de los pobres y peregrinos enfermos o simplemente necesitados de cuidados e higiene. Estos aspectos podían, en ocasiones, no ser demasiado agradables, tal como confirma, ya en el siglo XVI, una carta del subprior Huarte, en la que se describen las cualidades que deben poseer las mujeres que atiendan el hospital de Roncesvalles: "y siendo posible sean devotas y sin melindres para tratar bien y limpiamente los enfermos". En algún caso en que sabemos que estos menesteres de la vida interna de los hospitales eran realizados por hombres, como en el Hospital del Emperador de Burgos, éstos fueron sustituidos ventajosamente por mujeres, pues éstas "economizaban más y gastaban menos". [59] Muchas otras mujeres trabajaban en los hospitales en actividades no tan relacionadas con la recepción y trato a los peregrinos: en este mismo hospital una mujer se encargaba de la limpieza, hacer las camas y poner la mesa, otra distinta de barrer las habitaciones, salas y capilla y una tercera únicamente de cocer el pan necesario. En algunos hospitales el cargo de administrador, reservado en todos los casos a un hombre, era destinado a un casado, ejerciendo la mujer un papel auxiliar en la gerencia del hospital o alberguería, tal como ocurre en el hospital de Montouto, en Lugo, creado por Pedro I, o en el Real de Santiago.

Conclusión

Como conclusión a esta pequeña panorámica sobre el papel de las mujeres en la evolución de la peregrinación a Santiago durante la Edad Media, podemos destacar que no sólo se integraron de manera activa en la corriente peregrinatoria que las llevaba, como hemos visto, a Santiago y otros santuarios de mayor o menor renombre, sino que también con sus donaciones y fundaciones colaboraron decisivamente en la formación de una infraestructura de atención a los peregrinos que se desarrolló a lo largo del Camino de Santiago desde al menos el siglo XI. Como ocurre con la mayoría de la documentación de que disponemos para el estudio de la peregrinación a Compostela, las referencias a mujeres son esencialmente de reinas, nobles o santas, y carecemos casi por completo de datos sobre las peregrinaciones y romerías menos excepcionales. A pesar de esta fundamental escasez de información, hemos visto cómo las visitas a santuarios eran una especie de afición apasionada y apasionante para algunas mujeres, y las romerías eran por ello consideradas fundamentalmente, tal como ocurre hoy en día, devociones de mujeres. La acendrada piedad al Apóstol Santiago y la esperanza de sus favores, además de la curiosidad por visitar su renombrado y recóndito santuario y su ciudad actuaron como acicate, tanto entre hombres como entre mujeres, para arrostrar las incomodidades del viaje y llegar al fin de su camino, a Santiago.

[1] *Fuero Real del rey don Alfonso el Sabio.* Valladolid, 1979, libro II, título VIII: *De las testimonias e de las pruevas,* ley VIII, págs. 33-34.

[2] López Ferreiro, A.: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela.* Santiago, 1903, vol. III, pág. 288.

[3] P. A. Sigal ha calificado en su artículo "Les différents types de pélerinage" a este tipo de peregrinaciones de reyes y reinas como "peregrinación política o nacional". *Santiago de Compostela: 1000 ans de pélerinage européen.* Gante, 1985, págs. 97-101.

[4] Puyol, J.: *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy.* Madrid, 1926, pág. 293.

[5] La noticia de la segunda peregrinación de la reina procede de la Crónica del Rey Alfonso IV, pero no parece demasiado fiable. No ocurre lo mismo con la primera, documentada ya en la vida de la santa reina escrita por una monja del convento de Santa Clara de Coimbra, donde santa Isabel fue enterrada. Véase Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M., y Uría, J.: *Las peregrinaciones a Santiago.* Madrid, 1948, vol. I, pág. 80.

[6] Véase Tate, B. y M.: *El Camino de Santiago.* Barcelona, 1987, pág. 50 y Mullins, E.: *The pilgrimage to Santiago.* Londres, 1974, pág. 65. Tate pone en duda la veracidad de tal donación. En el Códice Calixtino se hace hincapié en el hecho de que en Santiago se veneraba el

[51] *Galicia Histórica, col. diplomática,* pág. 323.
[52] *Galicia Histórica, col. diplomática,* pág. 159.
[53] *Galicia Diplomática.* Santiago, 1886, III, 327-330.
[54] *Galicia Histórica, col. diplomática,* págs. 508-509.
[55] Lorenzo, R.: *op. cit.,* págs. 405-406.
[56] Vázquez de Parga, L.: *op. cit.,* I, 322.
[57] Estatuto capitular de 1309. Ed. López Ferreiro, A.: *Historia...,* V, doc. 48.
[58] Cit. por Vázquez de Parga, L.: *op. cit.,* II, 189-190.
[59] Huidobro y Serna, L.: *op. cit.,* II, 246 y 201.

Bibliografía

Barret, P. y Gurgand, J. N., La aventura del Camino de Santiago. Vigo, Xerais, 1982.
Filgueira Valverde, J., *Historias de Compostela.* Santiago, Bibliófilos Gallegos, 1970.
Flórez, P. E., *Memorias de las Reynas Catholicas.* Madrid, 1790.
Galicia Diplomática. Santiago, Tipografía M. Mirás, 1883-1886.
Goddard King, G., *The Way of Saint James.* New York, 1920, 3 vols.
González Vázquez, M., *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago.* Santiago, Xunta de Galicia, 1989.
Huidobro y Serna, L., *Las peregrinaciones jacobeas.* Madrid, C.S.I.C., 1950, III vols.
López Fereiro, A.: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela.* Santiago, Sálvora, 1983 (reimpresión).* *Galicia Histórica, colección diplomática.* Santiago, 1901.
Martínez, T. S. I., *El Camino Jacobeo.* Bilbao, Diputación de Vizcaya, 1976.
Mullins, E., *The Pilgrimage to Santiago.* Londres, Secker & Warburg, 1974.
Oursel, R. *Les pélerins au Moyen-Age: les hommes, les chemins, les sanctuaires.* París, 1963.
Santiago de Compostela, 1000 ans de pélerinage européen. Gante, 1985.
Starkey, W., *El Camino de Santiago.* Madrid, Aguilar, 1958.
Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M., y Uría Riu, J., *Las peregrinaciones a Santiago.* Madrid, C.S.I.C., 1948, 3 vols.

"Como uuns romeus yia en romaria a Santa Maria de Seixon", ejemplo del atuendo típico de los peregrinos, cantiga XLIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*

primitiva basílica o al saqueo de Compostela por Almanzor—procedan de épocas muy posteriores —fundamentalmente del siglo XI y de comienzos del siglo XII—, cuando la leyenda ya estaba consolidada. Lo imaginario, por consiguiente, da sus primeros pasos inspirado por lo real.

No tenemos tampoco demasiados datos sobre la propagación del culto a Santiago por el resto del continente europeo con anterioridad al siglo XI; no obstante, cabe pensar, por las informaciones que recibimos de algunos martirologios y hagiografías de la época, que los rumores que llegaban de Compostela acerca del portentoso hallazgo de la tumba del apóstol fueron bien acogidos en general, ya que entroncaban con la tradición antes mencionada de su predicación por la península ibérica. Por lo demás, también en el espacio europeo se produce la paradoja de que la mayor parte de las referencias escritas sobre los orígenes de la devoción santiaguista proceden de aquellos tiempos en los que el mito ya estaba implantado. Hay, sin embargo, dos hechos que merecen ser destacados en esta fase de promoción: por un lado, el activo protagonismo de la monarquía astur-leonesa en la divulgación e irradiación del prodigio, evidente cuando se afirma que Alfonso II el Casto, coetáneo de la "invención" de Santiago, se apresuró a comunicar el hallazgo a las autoridades pontificias o cuando se escuchan las réplicas de Alfonso III a las dudas que le habían planteado el clero y pueblo de Tours sobre la autenticidad del fenómeno; y, por otro, el apoyo incondicional suministrado por el Papado para el refrendo de la leyenda; un apoyo que, según nos dicen las fuentes del siglo XII, llega inmediatamente, a través de una epístola de León III —"Noscat fraternitas vestra"—, en la que el Pontífice, contemporáneo de Alfonso II, proclamaba la buena nueva a toda la Cristiandad.

Así pues, y por encima del presunto carácter apócrifo de muchos de estos documentos, a comienzos del siglo XI tenemos ya diseñadas dos construcciones imaginarias acerca de Santiago el Mayor: una de ámbito universal, que sanciona la irrupción del apóstol dentro del elenco de los grandes santos, y otra de ámbito más local, que nace apegada a las ansias de afirmación nacional de los guerreros de las montañas cantábricas.

Desde estos sólidos presupuestos, se inicia la espectacular ampliación del ciclo legendario compostelano, al calor de los nuevos vientos que soplan en la Europa del año mil. El mito va enriqueciéndose progresivamente con la incorporación de sucesivos elementos fantásticos y va ganando en complejidad y atractivo en cada una de sus dos vertientes, la general y la par-

Entre lo imaginario y lo real. El culto y la peregrinación a Santiago

Juan Carlos Martín Cea

La importancia de lo imaginario en la promoción del culto y de la peregrinación a Santiago

Al igual que otros muchos relatos coetáneos de "invenciones" y hallazgos de antiguos despojos de santos y mártires, la leyenda del descubrimiento del sepulcro de Santiago el Mayor nace rodeada de multitud de elementos fantásticos y maravillosos. En efecto, cuenta la tradición —recogida, por cierto, en fuentes muy posteriores— que en las primeras décadas del siglo IX un eremita, llamado Pelayo, fue alertado por una revelación divina de que los prodigiosos fenómenos luminosos que observaba en las inmediaciones de Amahia —detectados asimismo por numerosos feligreses de la vecina iglesia de San Félix de Solobio— eran la prueba inequívoca de que allí reposaban los míticos restos del apóstol Santiago; afectado profundamente por la trascendencia de la noticia, Pelayo puso los hechos en conocimiento de su obispo Teodomiro, titular de la diócesis de Iria Flavia —Padrón—, quien, después de comprobar "in situ" la veracidad del suceso, fue conducido por las portentosas luces, en compañía de una gran muchedumbre de fieles, hasta la cueva en que se encontraba el mausoleo del apóstol. De esta manera, Santiago se incorporaba oficialmente a la cada vez más extensa nómina del santoral medieval.

Así pues, la primitiva leyenda de Compostela no difiere sustancialmente en su origen de aquellos otros relatos imaginarios que se habían propagado a raíz del denominado renacimiento carolingio para legitimar el culto a los mártires y a las reliquias en diversos santuarios occidentales. Lo sorprendente, en este caso concreto, no es, pues, la justificación inicial del mito, sino la extraordinaria celeridad con la que éste se difundió por el conjunto de la Cristiandad europea, convirtiendo a Santiago de Compostela en uno de sus centros más emblemáticos, equiparable tan sólo, por su atractivo, a los lugares de Tierra Santa o a la misma ciudad de Roma. En consecuencia, ya desde mediados del siglo XI, el núcleo compostelano comenzará a transformarse en un hito de referencia obligada para el cristiano, capaz de arrastrar en peregrinación a miles y miles de fieles que llegaban de todos los rincones del mundo hasta entonces conocido.

¿Dónde radica, por tanto, la clave del gran éxito jacobeo? O, dicho de otra manera, ¿por qué una leyenda como la santiaguista consigue arraigar tan profundamente en la sensibilidad colectiva y en el universo mental del Occidente medieval? Ciertamente no es fácil hallar una respuesta satisfactoria, ya que son múltiples los factores que intervienen en la cristalización de una devoción; pero, sin duda, buena parte del éxito cosechado por el mito compostelano reside en su perfecta identificación con las necesidades espirituales que en ese momento demandaba la emergente sociedad feudal. Ahora bien, esta identificación del apóstol con las exigencias de la Cristiandad latina no fue del todo espontánea, sino que descansaba sobre la base de una ingente labor de propaganda ideológica, gestada principalmente en los círculos intelectuales de los *scriptoria* monásticos, en los ambientes cortesanos de las incipientes monarquías de un lado y otro de los Pirineos y, por supuesto, en la curia pontificia. No sorprende, por consiguiente, que sean ellos precisamente quienes mayor interés evidencien por la difusión del culto a Santiago y quienes se encarguen de ir ampliando paulatinamente el ciclo imaginario inicial para readaptarlo a las nuevas situaciones concretas. Un rápido recorrido por la evolución y difusión de este culto bastará para comprobarlo.

En realidad, la vinculación del apóstol con el viejo solar hispano había sido ya defendida por numerosos autores grecolatinos durante los siglos VI y VII, es decir, mucho antes de que se produjera el legendario descubrimiento de su sarcófago en tierras gallegas; partiendo de la creencia generalizada de que los apóstoles se repartieron las áreas de actividad misionera, eran varios los que afirmaban que a Santiago se le asignó la difícil misión de evangelizar Hispania. Esta idea, admitida sin mayores problemas en todo el Occidente cristiano, no tuvo, sin embargo, gran eco en la sociedad visigoda; en cambio, a finales del siglo VIII va a resurgir con renovada pujanza en el minúsculo reino astur, que, a pesar de proclamarse heredero de la tradición visigoda, hace del apóstol Santiago su patrón y su valedor. Es evidente, por tanto, que los ideólogos asturianos, en su intento de legitimar su resistencia frente al Islam, optaron por recuperar este mito no sólo para afirmar sus señas de identidad y su espíritu de reconquista, sino también para aproximarse al resto de la Cristiandad en la que aspiraban a integrarse. La "invención" de los restos del santo, rodeada, como hemos visto, de prodigios y fantasías, no podía llegar, pues, en mejor momento y fue saludada con regocijo por los monarcas astur-leoneses, que brindaron todo su apoyo a la magnificación del culto. Con todo, no deja de ser curioso que la mayor parte de las informaciones sobre el desarrollo de la devoción a Santiago entre los siglos IX y X —tanto las referidas al hallazgo de su sepulcro como las que aluden a la construcción de su

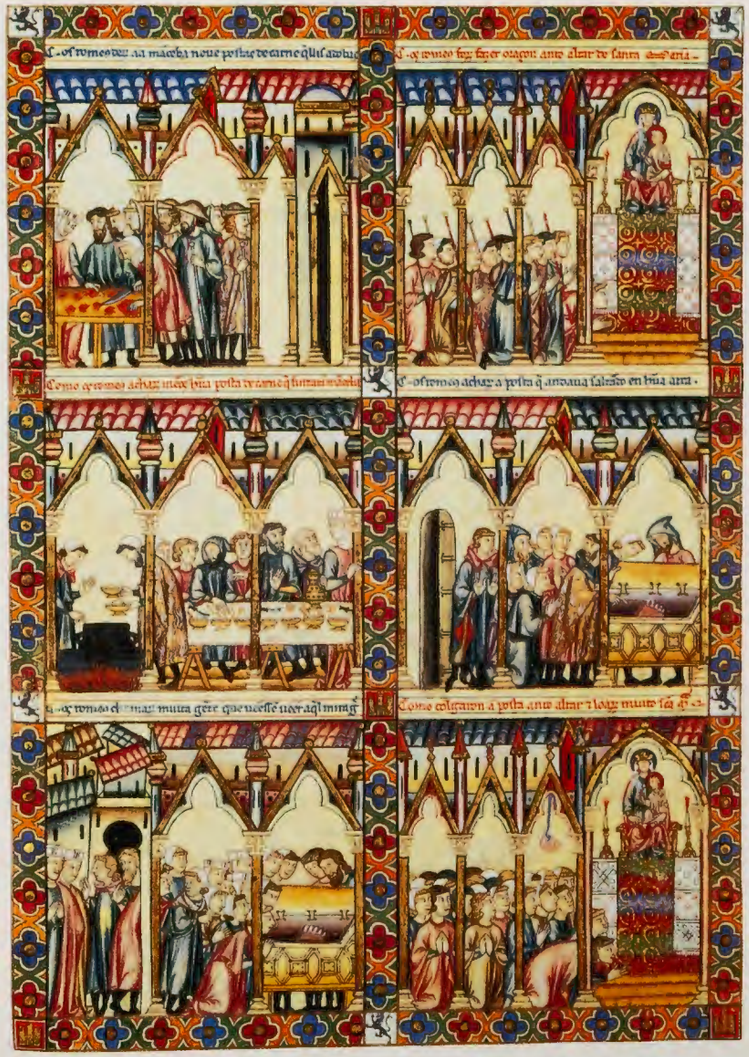
nación los fieles de todos los pueblos "hasta la consumación de los siglos". Por supuesto, este singular relato —que más tarde, a mediados del siglo XII, podremos leer ya completo en la fabulosa *Historia de Turpín* del *Codex Calixtinus*— no es más que una fantasía, una mera recreación ficticia que aspira a conectar ambos mitos, pero posee la enorme virtualidad de entroncar con los gustos y la sensibilidad de la época; la popularidad de Santiago de Compostela se dispara a partir de entonces hasta límites insospechados: ¿acaso hay algún otro santo capaz de reunir en su entorno mayor cúmulo de prodigios? No; sólo san Pedro y san Pablo, que descansan en su sede romana, o la atractiva Jerusalén, la patria de Jesucristo, pueden competir con Santiago. El éxito de la peregrinación jacobea estaba, por consiguiente, garantizado.

Mientras tanto, en tierras hispanas también se empezaba a sentir un inequívoco proceso expansivo. El hundimiento espectacular del Califato de Córdoba en los primeros años del siglo XI fue aprovechado por los pequeños reinos del norte para invertir en su favor la tendencia de la secular lucha contra los musulmanes; los avances de las tropas cristianas a lo largo de esta centuria son ostensibles en todos los frentes, pero resultan especialmente espectaculares en la corona castellano-leonesa, donde el monarca Alfonso VI lograba hacerse con el control de la emblemática capital toledana en el año 1085. El viejo espíritu de Cruzada, larvado en el subconsciente desde la génesis de estos reinos, cobró renovados bríos de la mano de los éxitos militares. Los aires de "reconquista" se expanden por toda la sociedad y contagian también a Santiago, su "patrono" y su valedor; sus milagros, que corren de boca en boca, alentados por la propaganda, se involucran poco a poco en la lucha: así, uno de los más antiguos —recogido en primer lugar en el *Libro de los Milagros* del *Codex Calixtinus*— explica cómo el apóstol liberó a veinte caballeros, vasallos del conde Armengol, de la prisión musulmana de Zaragoza y cómo posteriormente les condujo sanos y salvos hasta un castillo cristiano. Pero esto sólo es el comienzo; a medida que avanza la Reconquista crece la implicación del apóstol, que muy pronto tomará la espada para combatir codo a codo con los soldados: un nuevo milagro del *Codex* nos muestra cómo Santiago marchaba ya a la cabeza de los ejércitos, transformado en "caballero y atleta de Dios", para ayudar a Fernando I a conquistar la inexpugnable Coimbra en el año 1064; desde entonces, sus apariciones en los campos de batalla se multiplican hasta convertirse en un tópico insustituible. Ha nacido, por consiguiente, un aliado incondicional, el temible Santiago "Matamoros", que, a lomos de su caballo blanco, socorre incansablemente a los esforzados guerreros cristianos en su cruzada contra los infieles. El mito, gracias a ello, está más vivo que nunca y penetra en la historia oficial, que le atribuye victorias tan memorables como la de la legendaria Clavijo, allá por el siglo IX.

Esta forma de devoción jacobea, de marcado carácter hispano, alcanza tal popularidad que incluso comienza a exportarse más allá de nuestras fronteras; el milagro ya mencionado de la toma de la ciudad de Coimbra constituye un ejemplo perfecto de cómo se proyecta hacia el exterior la leyenda del "Matamoros". Su protagonista —y, en teoría, narrador— es "casualmente" un extranjero llegado de Grecia, que decide cambiar la mitra de su obispado por un miserable habitáculo en la iglesia compostelana; este hombre de vida piadosa, quedó sobrecogido un día al oír cómo unos campesinos se dirigían al venerado apóstol llamándole caballero; indignado por tal tratamiento, recriminó a los que así hablaban, reprendiéndoles por confundir al preciado pescador apostólico con un simple y vulgar caballero; pero después, al llegar la noche, se le apareció el mismísimo apóstol, vestido con una armadura y dispuesto para la batalla, para confirmarle de viva voz que realmente era un caballero y que estaba al servicio de Dios "en los combates contra los sarracenos", anunciándole al mismo tiempo que se disponía a acudir en auxilio del monarca Fernando I para otorgarle la ciudad de Coimbra; desde entonces, este extranjero ya nunca volvió a dudar de la eficacia militar del apóstol, sosteniendo ante todo el mundo que su nombre debía invocarse en la cruzada contra los infieles.

Este curioso milagro, destinado sin duda alguna a convencer a los visitantes extraños de las virtudes guerreras del santo, nos pone sobre la pista de otro fenómeno capital que se estaba produciendo en Castilla: la presencia habitual de extranjeros en los territorios de la Corona. En efecto, la llegada del siglo XI marca igualmente la pauta para la paulatina integración de estas tierras en la órbita del Occidente cristiano; desde los tiempos de Sancho III (1003-1035) diversos contingentes de comerciantes, artesanos, guerreros, aventureros y religiosos cruzan los Pirineos cada vez con mayor frecuencia y lentamente van estrechando las relaciones entre ambos mundos. En este singular proceso Santiago juega un papel de importancia primordial, ya que les proporciona un punto de referencia común sobre el que después se articulará el denominado "camino francés"; no resulta, por tanto, casual que la mayor parte de es-

"Como os romeos deron a a manceba nove postas de carne llis adobas", cantiga CLIX, Cantigas de Santa María. *Patrimonio Nacional.*



ticular. Sin embargo, lo imaginario sigue, como veremos, profundamente apegado a la realidad material.

En los albores del siglo XI, Occidente parece despertar por fin del largo letargo en que había quedado sumido tras el fracaso de la reconstrucción imperial carolingia; los síntomas de recuperación se multiplican y una renovada vitalidad comienza a ser perceptible en todos los órdenes de la vida. Pero, mientras los sueños de unificación política se desvanecen a fuerza de sangre y fuego a lo largo de la centuria, un nuevo poder, la Iglesia, se perfila ideológicamente como auténtico vertebrador de toda la Cristiandad; la Iglesia, que cimenta su hegemonía sobre la base de una profunda reforma, adquiere en este momento un destacado protagonismo e impone su autoridad sobre los distintos —y divididos— poderes temporales, hasta el punto de conseguir desviar la lógica militar que amenazaba con destruir a la sociedad feudal hacia una admirable empresa exterior: las Cruzadas. Es, pues, dentro de este ambiente, plagado de hazañas caballerescas y de relatos legendarios, cuando el culto a Santiago de Compostela alcanza una dimensión hasta entonces desconocida. En consonancia con su dignidad jerárquica y con su elevada condición apostólica, Santiago se presentará como un santo especialmente propicio para obrar milagros y maravillas; muy pronto, por consiguiente, sus prodigios pasarán a contarse entre los más reputados del santoral y su fama se irá extendiendo como una mancha de aceite; pero esta capacidad taumatúrgica, compartida por lo demás por otros muchos compañeros del Cielo, no es, a pesar de su brillantez, su única faceta atractiva. Tan relevante, al menos, como esta última, será su asociación especial con el mítico Carlomagno, el "último" emperador cristiano que ha conocido Occidente y uno de los grandes héroes de los populares cantares de gesta; Santiago se hermana, así, con los principales protagonistas del ciclo épico carolingio —es decir, con el modelo ideal elegido por la sociedad feudal— y se convierte en inspirador sobrenatural de muchas de sus acciones: fue él quien reveló a Carlomagno el lugar donde yacía sepultado y quien le animó además a emprender la difícil conquista de España; fue también él quien le ayudó a doblegar la resistencia de algunas ciudades hispanas —derruyendo, como en Pamplona, sus descomunales murallas— y quien en última instancia le aseguró su rotundo triunfo sobre los musulmanes. Carlomagno se transforma, por tanto, en el auténtico descubridor del apóstol, en el fundador de su santa morada —la catedral— y en el primer promotor de un camino por el que desfilarán en peregri-

tos extranjeros elijan para asentarse los núcleos que están ubicados a lo largo de dicho camino. Con todo, el espaldarazo definitivo a esta política de convergencia con el resto de la Cristiandad llegará de la mano de Sancho Ramírez (1063-1094), en Navarra y en Aragón, y sobre todo de Alfonso VI (1072-1109), en Castilla, que fomenta la instalación en su reino de numerosos nobles franceses —en especial, borgoñones— con ventajosas alianzas matrimoniales, garantiza la seguridad de los grupos de peregrinos foráneos que deambulan por la ruta de Compostela y alienta una arriesgada reforma eclesiástica —inspirada básicamente por los cluniacienses, protegidos asimismo por el monarca—, que acaba, no sin problemas, con el particularismo de la religión castellana; Castilla abandona, pues, la vieja liturgia mozárabe y reconoce su dependencia de la autoridad del Romano Pontífice.

Ahora bien, este ambicioso proceso de asimilación con la Europa feudal, promovido desde la cúspide de la sociedad, tuvo también consecuencias en el desarrollo de la devoción jacobea; la armonización de las dos culturas dio un decisivo impulso a las peregrinaciones compostelanas —que se constituyen desde finales del siglo XI en un auténtico fenómeno de masas—, pero obligó igualmente a fundir las distintas construcciones imaginarias que circulaban en torno a Santiago dentro de un mismo crisol. Esta fusión de las tradiciones fantásticas y la confluencia general de intereses para promocionar la peregrinación jacobea entre el Papado, Cluny, los monarcas castellano-leoneses y la sede compostelana —ocupada en este momento por el arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140), un personaje crucial en el fomento de la propaganda— explica la aparición, a mediados del siglo XII, de ese maravilloso compendio de la mitología santiaguista que es el *Liber Sancti Jacobi,* a menudo también conocido como *Codex Calixtinus* por su atribución al papa Calixto II. No vamos a entrar aquí en los problemas de autoría del libro ni en las fechas de su elaboración; lo que nos interesa resaltar sobre todo es que el *Liber Sancti Jacobi* supone la culminación de toda una larga trayectoria anterior y la plasmación más desarrollada y completa del ciclo imaginario compostelano. Esa es su mayor virtud: el haber sabido reunir todas las tradiciones referidas al apóstol Santiago dentro de un mismo "corpus". Aún así, la finalidad esencial del trabajo sigue siendo la de contribuir a la difusión y magnificación del culto y de las peregrinaciones, motivo por el que está escrito en un lenguaje llano y sencillo "para que aproveche tanto a las personas cultas, como a las poco entendidas". Por lo demás, es indiscutible que existen diversos autores que intervienen en su gestación, aunque parece bastante probable que hubiera un compilador final que organizara todos los materiales; y aquí, todos coinciden en señalar al clérigo de origen francés Aymeric Picaud como autor de buena parte de su redacción, instigado presumiblemente por el arzobispo Diego Gelmírez. De cualquier forma, el *Liber Sancti Jacobi* aporta en sus cinco partes un amplio conjunto de datos sobre los textos y formularios de la liturgia santiaguista, sobre los milagros atribuidos oficialmente al apóstol, sobre la maravillosa traslación de su cuerpo a tierras gallegas y la ubicación de su sepultura y sobre sus míticas relaciones con el emperador Carlomagno, narradas con profusión en la *Historia de Turpín,* por supuesto, de carácter apócrifo; pero no acaba aquí su originalidad, ya que al final se añadió una utilísima información —en el *Liber Peregrinationis*— sobre los principales detalles y etapas del Camino que han de recorrer los peregrinos para visitar al apóstol. Estamos, por consiguiente, ante una obra monumental que encierra la mejor recopilación de elementos imaginarios surgidos en torno a Santiago y que coincide en su aparición con el momento de mayor esplendor de las peregrinaciones compostelanas.

Desde entonces, la leyenda se consolida en un privilegiado lugar, manteniendo su vitalidad hasta la época bajomedieval, pero deja de incorporar elementos innovadores; el apóstol naturalmente seguirá acumulando milagros, devolviendo la vista a los ciegos, sanando a los pobres tullidos y venciendo a los musulmanes —como vuelve a suceder de nuevo en la batalla de las Navas de Tolosa (1212)— e incluso seguirá concitando la admiración de miles y miles de peregrinos, pero ya nunca pasará de ahí; su ciclo imaginario se ha completado, como evidencia perfectamente el hecho de que la *Leyenda Dorada* de mediados del siglo XIII no incluya ninguna novedad significativa con respecto a lo ya mencionado por el *Codex Calixtinus.* Otros santos y otras devociones, en particular la de la Virgen María, están en el siglo XIII reclamando su protagonismo.

Los cultos y devociones secundarias a lo largo del Camino

Aunque las dimensiones del culto a Santiago le convierten en el héroe central del Camino, conviene recordar también que al amparo de la ruta jacobea se desarrollaron otras devociones; sin embargo, la mayor parte de ellas no excede por lo general del marco "nacional" o regional —al menos, en la península

Escultura de Santiago Matamoros sobre la puerta principal del hospital de San Marcos, León.

como ya sucediera con el mito compostelano, los tiempos de reconquista crean mitos de reconquista. Por supuesto, este grupo de santos posee, como es "natural", una asombrosa capacidad taumatúrgica: sus reliquias sanan enfermos, corrigen endemoniados, liberan cautivos y aplacan tempestades. Pero muchos de ellos también se inmiscuyen en las hostilidades contra los musulmanes: es el caso de san Isidoro, que acude en ayuda de Fernando I en su capaña contra Valencia, que colabora después con Santiago en la maravillosa capitulación de Toledo (1085) y que socorre más tarde al emperador Alfonso VII en la toma de la ciudad de Baeza, a mediados del siglo XII; o el caso todavía más fantástico del confesor san Millán, que, invocado por el conde Fernán González, se presenta cabalgando con el apóstol en sendos corceles blancos para desbaratar a las hordas musulmanas en la mítica batalla entablada en las inmediaciones de Simancas, lo que le valió el merecido "derecho" a percibir con carácter perpetuo los votos de los castellanos; san Millán y san Isidoro se equiparan, pues, con Santiago. En definitiva, todas estas leyendas, recogidas en su mayor parte en los primeros años del siglo XIII, apenas aportan novedades fantásticas y siguen básicamente el sendero trazado por la de Santiago. El único apunte de originalidad es el que advierte a los peregrinos que también se pueden sanar en sus iglesias y santuarios: así le sucedió, por ejemplo, a un pobre paralítico vasco, que después de morirse el burro con el que se dirigía a Compostela, quedó completamente curado por rezar e interceder a san Zoilo; conviene, por tanto, no ser descuidado y detenerse por un momento a ofrecer alguna limosna. Lo ideal se construye, igualmente, vinculado a lo material.

Por ello, no nos sorprende que un tercer núcleo de devociones surjan ligadas al propio proceso de afianzamiento y consolidación del Camino, como sucede con santo Domingo de la Calzada, constructor del puente sobre el río Oja y pionero en la restauración de la ruta, que logra apropiarse en el siglo XV de uno de los milagros más populares del apóstol —el del ahorcado que salvó su vida, después de ser acusado en falso. Pero el suyo no es un caso aislado; otros ejemplos muy similares son el de san Lesmes, responsable del hospital de San Juan de Burgos e infatigable trabajador al servicio de los viajeros, y el de su vecino san Juan de Ortega, que además de reparar la Calzada creó un refugio para los peregrinos en los peligrosos Montes de Oca. Son, pues, nuevos aliados que amparan a los romeros en las peripecias de su viaje.

Con todo, en el siglo XIII emerge una nueva forma de devoción mariana que muy pronto colocará a la Virgen en una posición destacada; el culto a la Madre del Salvador, que encaja perfectamente con la sensibilidad despertada por la literatura cortés y con los manifiestos deseos reformistas de cistercienses y premonstratenses, se extiende rápidamente por todo el Occidente cristiano y penetra igualmente en Castilla, donde consigue adeptos tan relevantes como Alfonso X el Sabio. Aunque el fenómeno es general y no afecta directamente al desarrollo de la peregrinación jacobea, lo cierto es que la devoción a María acaba arraigando también en numerosas localidades del Camino, como en Villasirga, con Santa María la Blanca, o en Ponferrada, con Nuestra Señora de la Encina. Santiago tiene, por tanto, una "peligrosa" competidora que clama por labrarse un hueco en el corazón de los peregrinos; la Virgen comienza entonces a dar muestras de su poder: las obras de Gonzalo de Berceo y, en especial, las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio —localizadas frecuentemente en escenarios del Camino— demuestran bien a las claras que a lo largo del siglo XIII sus milagros no tienen rival; por eso, la Virgen de Villasirga —protagonista de varias cantigas— consigue sanar a enfermos desahuciados por el apóstol, como, por ejemplo, a una dama francesa que no había recuperado la vista en Santiago y que, sin embargo, volvió a ver la luz tras rezar en su iglesia de Santa María, o a un pobre tullido alemán que, abandonado por sus compañeros al regreso de Compostela, logró gracias a la Virgen un completo restablecimiento. Son, pues, los primeros indicios de un cambio en la espiritualidad, pero sus efectos por el momento no parecen afectar al apóstol, cuya fama y popularidad se mantiene todavía vigente.

Las aventuras del peregrinaje: realidades y fantasías

Este vasto y heterogéneo conjunto de leyendas, vertebrado fundamentalmente en torno a la figura de Santiago el Mayor, provocó una creciente fascinación en el seno de la Cristiandad europea, animando a multitud de fieles a trasladarse hasta Compostela. Con todo, y como se ha dicho, el auge de la peregrinación jacobea durante los siglos XII y XIII no puede desvincularse de las nuevas condiciones políticas, económicas y sociales que se generalizan por el continente europeo ni tampoco de la sutil propaganda con que se fomenta incesantemente su culto. Ahora bien, a medida que la afluencia de visitantes empieza a cobrar importancia, aumenta la necesidad de dotar de unas señas de identidad propias a la peregrinación compostelana. El interés se desplaza entonces hacia la indumentaria de los viaje-

Retablo de Sant Jaume de Frontanya. Milagro del ahorcado, Museu Diocesà i Comarcal, Solsona.

Ibérica— y sus proyecciones imaginarias resultan bastante más pobres que las suscitadas por el apóstol, del que a menudo tomarán prestados diversos elementos fantásticos.

Pero, ¿cuáles eran estas devociones y en qué medida podían competir con los mitos compostelanos hasta finales del siglo XIII? Si hacemos caso al autor del *Liber Peregrinationis,* a mediados del siglo XII los centros que todo viajero debía visitar en España eran el de Roncesvalles, asociado, como se ha dicho, al ciclo épico carolingio; el cuerpo de santo Domingo en la villa de la Calzada; la basílica de San Facundo y San Primitivo en Sahagún y los restos del sabio doctor san Isidoro en la ciudad de León; muy pocos, por consiguiente, en comparación con los que él mismo señala en los diversos itinerarios franceses; sin duda su procedencia de la lejana región del Poitou justifica el alto grado de desconocimiento de otros santuarios hispánicos, lo cual, en cierta medida, parece avalar la hipótesis del carácter esencialmente regional de la inmensa mayoría de estos cultos. Los primeros y más antiguos, implantados con anterioridad al auge de las peregrinaciones, eran los de san Millán de la Cogolla, venerado ya en época visigoda, el de su discípulo santo Domingo de Silos y los de los primitivos mártires san Facundo y san Primitivo de Sahagún, san Marcelo de León y los santos Claudio, Lupercio y Vitorico, también de la misma ciudad; todos ellos fueron recuperados a fines del siglo IX o a comienzos del siglo X por la liturgia mozárabe y gozaron de cierto crédito. Sin embargo, de este conjunto inicial sólo alcanzan cierta notoriedad el monasterio de san Millán, apoyado básicamente por círculos de la monarquía navarra, igualmente necesitados de un mito nacional, y el cenobio de Sahagún, protegido por Alfonso III; el resto de los santos leoneses quedarán relegados a un discreto segundo plano tras la llegada de las reliquias de san Isidoro, rescatadas del Islam sevillano por el rey Fernando I en el 1063. Inmediatamente después, los castellanos harían lo propio trasladando desde la Córdoba musulmana los venerables despojos de san Zoilo y san Félix, que se acomodan en el 1070 en las proximidades de Carrión, la patria de sus descubridores. Este segundo conjunto de santos participa, por tanto, directamente del espíritu de Reconquista, como muy pronto también lo va a hacer el Arca Santa de Oviedo, que tras haber permanecido oculta desde los tiempos en que los últimos visigodos la transportaron a las montañas de Asturias, decide desvelar sus reliquias —entre las que se cuentan varias de Jesucristo, la Virgen, los apóstoles y de numerosos mártires españoles— durante el reinado de Alfonso VI. De nuevo, y

legiado de dicha preocupación, ya que ha sido pensado y elaborado para informar a los caminantes de las distintas vicisitudes con que se toparán en la ruta; en él, por ejemplo, se habla de los peligros que acechan al viajero, de la calidad de las aguas y la comida en las diversas etapas del recorrido, de las costumbres y formas de vida de las poblaciones por las que transitan, de las iglesias y santuarios que merecen ser visitados y de los comportamientos y malas artes de "portazgueros", barqueros y posaderos; es, pues, un instrumento fundamental para guiar a los peregrinos. Pero éstos no viajan solos; desde el momento en que echan a andar, Santiago camina a su lado para protegerles de todo mal. Ése es el cometido esencial de muchos de sus milagros, ambientados estratégicamente en los lugares de mayor peligro, como en los agrestes Montes de Oca, donde el apóstol devolvió a la vida al hijo de unos franceses que falleció en este paraje inhóspito; o en el terrible puerto de Cize, en tierra de los montaraces vascos, camino de Roncesvalles, donde Santiago rescatará y llevará a lomos de su montura al único peregrino loreno que se hizo cargo de un compañero enfermo, abandonado por el resto de la expedición en las primeras rampas de la montaña —donde, finalmente, encontró la muerte—, a pesar del juramento de ayuda mutua que todos, menos el protagonista, habían prestado al partir. Tampoco se olvida el santo de socorrer a las víctimas indefensas de la codicia de los posaderos; así, en la ciudad de Toulouse, sostuvo durante treinta y seis días al hijo de un romero alemán que había sido condenado a la horca tras ser acusado en falso de haber robado una copa de plata por uno de estos desalmados; y aquí, en la ciudad de Pamplona, auxilió a otro desvalido, que había sido despojado de todo cuanto tenía por un malvado hostalero, prestándole un magnífico asno para que pudiese llegar hasta Compostela. El mensaje, por consiguiente, no puede ser más rotundo: no hay que tener ningún miedo, porque, suceda lo que suceda, el apóstol vendrá en ayuda de todos sus caminantes. Dos nuevos y diferentes milagros —extraídos igualmente del *Codex*— bastan para corroborarlo: el de Bruno de Vézélay, que se quedó sin dinero al regreso de la romería y al que nunca se le acabó el pan obtenido por mediación de Santiago, y el del desgraciado Guiralt, que inducido por el demonio a amputarse sus miembros viriles y a acabar después con su vida, por no haberse confesado a tiempo de un pecado de fornicación, fue asimismo resucitado por el santo compostelano para que pudiese continuar su viaje. Lo real y lo imaginario se combinan, por tanto, en el *Codex* en aras a un mismo fin: disipar los posibles temores que asaltan al peregrino y garantizar su seguridad. No es, pues, una mala estrategia para animar a las gentes de la plena Edad Media a emprender tan glorioso camino.

Por lo demás, todos estos relatos fantásticos encajan perfectamente con las situaciones y circunstancias concretas que se viven realmente en la peregrinación. A pesar de la creciente preocupación de los diferentes poderes públicos para "que los pelegrinos que vienen a Santiago... vayan et vengan sanos et salvos", el Camino no está todavía exento de riesgo: hay numerosos tramos difíciles, bandidos y maleantes que están continuamente al acecho y alimañas de todo tipo que atacan sin previo aviso. Por eso, conviene viajar en grupo y pernoctar en lugares seguros; de hecho, la mayor parte de los peregrinos debieron hacerlo así, congregándose previamente en un punto preestablecido, donde recibían —según se dice en el *Codex*— los atributos jacobeos (la esportilla y el bordón) y las bendiciones para el camino. No parece, por tanto, descabellado que muchos intercambiaran, tal y como cuenta el milagro, juramentos de asistencia mutua para reforzar la solidaridad ante los peligros de las largas etapas.

La maldad de los posaderos, denunciada con acritud en el sermón *Veneranda Dies,* donde se les acusa de estafar a los peregrinos en la comida, de utilizar pesas y medidas falsas, de emborracharles para robarles después e incluso de inducirles a la lujuria, también parece justificada; en efecto, numerosas "fazañas" antiguas —o sentencias— recopiladas en el *Libro de los Fueros de Castiella* están protagonizadas por este tipo de mesoneros, que engañan a los romeros para quedarse con su dinero. Más aún, la propia insistencia legal para acabar con estos comportamientos, reflejada en el *Fuero Real* o en los libros de *Las Siete Partidas,* demuestra fehacientemente que éste es un mal endémico; ni las leyes ni las sentencias de excomunión de la Iglesia consiguen erradicarlo. Sin embargo, a los caminantes les queda el consuelo, al menos, de saber que el venerado apóstol castiga a tales desaprensivos con una muerte terrible, como, por ejemplo, le sucedió al perverso mesonero de Pamplona que falleció por sus muchos pecados al desplomarse la techumbre de su posada.

Con todo, los mesoneros no son los únicos que abusan del peregrino; idéntica actitud se percibe entre barqueros, recaudadores de impuestos e incluso entre algunos señores, que tratan de aprovecharse al máximo de los grupos de viajeros.

Por fortuna, también existen personas que les protegen a lo largo del sendero; los hospitales y alberguerías, que se reparten

Sepulcro de Santo Domingo. Detalle del ahorcado, iglesia catedral de Santo Domingo de la Calzada, La Rioja.

ros, que poco a poco se uniformiza alrededor de unas prendas básicas: el bordón o bastón para caminar, la esportilla o zurrón para transportar los enseres y la comida, la calabaza o cantimplora para beber, la esclavina o capa para resguardarse del frío, el sombrero, para mitigar el calor, y sobre todo la popular concha venera —la vieira—, que muy pronto se convertirá en el símbolo más representativo de los romeros de Santiago; un símbolo que además será rápidamente reconocido, ya que, como pregona otro de los milagros del *Codex,* sirve para sanar a un hombre que vivía en Italia, aquejado de una espantosa hinchazón en la garganta. La concha, por consiguiente, es un emblema eficaz que todos quieren portar consigo, lo que dará origen posteriormente a un lucrativo negocio.

A mediados del siglo XII, cuando se elabora el *Liber Sancti Jacobi,* la propaganda compostelana parece haber logrado sus frutos: así lo acreditan, al menos, las multitudes de todo tipo que, ataviadas con los símbolos jacobeos, se congregan en la ciudad para visitar la basílica del apóstol. Sin embargo, es difícil desentrañar los motivos que realmente impulsaban a estos hombres y a estas mujeres a emprender semejante viaje; a juzgar por *Las Siete Partidas,* tres eran las causas fundamentales que les llevaban a abandonar sus casas y a vagar en pos del apóstol "lazrando sus cuerpos et despendiendo los haberes": la pura devoción religiosa, la obligación de cumplir con un "voto" o con una promesa y la ejecución de una penitencia; son, pues, móviles espirituales los que inducen, según el autor, a tomar la senda de la romería. Esta opinión, que resume el sentir de la época, aparece refrendada constantemente en numerosos testimonios documentales, junto con otros factores de características muy similares, como las esperanzas depositadas por los enfermos de recuperar la salud o las posibilidades que ofrece el apóstol de redimir los pecados mortales, tal y como se dice que aconteció —en un nuevo relato milagroso— a un peregrino italiano que vio cómo su infame delito se borraba del pergamino en que estaba escrito al depositarle en el altar de Santiago. No obstante, bajo esta finalidad religiosa se perciben también en los textos razones de índole más mundana: desde el mero afán de aventuras hasta la práctica del comercio o incluso de la mendicidad; a pesar de su componente ascético, lo profano y lo material tienen cabida dentro del peregrinaje.

Desde este punto de vista, hay que reconocer el acierto y la suma clarividencia del *Codex Calixtinus,* en el que nunca se pierde de vista la dimensión humana de la romería. El *Liber Peregrinationis* constituye sin duda alguna un exponente privi-

por todo el Camino, cumplen, en este sentido, una misión primordial, ya que no sólo les proporcionan un cobijo seguro para aliviar sus penalidades físicas, sino además una morada sagrada en la que siempre podrán acogerse en caso de ser sorprendidos por la muerte. Asimismo los poderes públicos les amparan teóricamente ante cualquier desventura, pero su eficacia por el momento dista mucho de ser completa. En cambio, apenas sabemos nada de qué respuesta encontraban en las poblaciones que atravesaban, aunque, en principio, cabe sospechar que fueran bien recibidos por sus camaradas y compatriotas afincados en los burgos de francos; de cualquier forma, no debe olvidarse que la propaganda insiste constantemente en que se les debe tratar con esmero, ya que como se afirma en el *Liber Peregrinationis* todo aquel que alberga en su casa a un peregrino compostelano "tendrá como huésped no sólo a Santiago, sino también al mismo Señor". De nuevo lo imaginario acude en ayuda de lo real.

Lo maravilloso, en definitiva, se proyecta constantemente sobre la dinámica cotidiana de la propia peregrinación, involucrándose en los problemas reales de las personas que por allí transitan. La realidad y lo imaginario discurren, pues, por el mismo camino.

Bibliografía

El libro de L. Vázquez de Parga, J. M.ª Lacarra y J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Madrid, 1948-49, 3 vols., sigue siendo, a pesar de los años, una obra fundamental para todas estas cuestiones; una información más somera puede encontrarse también en la obra de Y. Bottineau, *El Camino de Santiago,* Barcelona, 1965 o en la obra de carácter divulgativo de P. Barret y J. N. Gurgand, *La aventura del Camino de Santiago,* Vigo, 1982. Desde un punto de vista más regional, el trabajo de P. Martínez Sopena, *El Camino de Santiago en Castilla y León,* Salamanca, 1990, ofrece, amén de otros datos de sumo interés, un tratamiento excelente de la problemática de los cultos y devociones secundarias del Camino y de la forja de la leyenda de Santiago el Mayor. Sobre los milagros del *"Liber Sancti Jacobi"* trata la obra de M. de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIIIème-XIIème siècles),* Nantes, 1987, que añade además una transcripción completa de los diversos milagros del Libro; y sobre el *"Liber Peregrinationis",* la mejor traducción existente es, a mi modo de ver, la de M. Bravo Lozano, *Guía del peregrino medieval (Codex Calixtinus),* Sahagún, 1989, cuyas notas también resultan de suma utilidad.

Ménsula románica con dos tañedores del organistrum flanqueados por instrumentistas. Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela.

El canto de los peregrinos

Ismael Fernández de la Cuesta

¿Cómo era la música de los peregrinos a Santiago de Compostela? ¿Qué cantos cantaban? ¿Qué música se oía en su tiempo? ¿Cuál era su función social? Hoy no podemos contestar adecuadamente a tantas preguntas.

Los vestigios que ha dejado la música a lo largo de los siglos son sumamente escasos. Por eso la historia que de ella se escribe adolece de una falta de datos pertinentes, esto es, aquéllos que se refieren directamente a la sustancia musical y no tanto los que nos informan de lo que está fuera de su perímetro. De los períodos antiguos —y puede tener uno la tentación de incluir en ellos la historia de la humanidad anterior al advenimiento y uso generalizado del gramófono— podemos rastrear no pocos detalles marginales. Pero la música de los grandes maestros, la música en sí, calló para siempre nada más oírse. Las respetadas partituras musicales ¡Qué imperfectas son para transmitir el arte fluido de los sonidos! Así es que cuando queremos abordar históricamente la música de tiempos pasados, hemos de confesar la limitación que deriva de la singularidad del hecho musical, de su realidad fluyente y perecedera, y anunciar la metodología específica que tal hecho inevitablemente presupone.

Siguiendo un proceso de utilidad y eficacia, podemos acotar el vasto campo de música en dos capítulo: 1) La música sociológicamente relacionada con la peregrinación. 2) La música que pudieron cantar los peregrinos a Santiago en el ejercicio mismo de su peregrinación.

Haría falta completar el panorama con un tercer apartado, a saber, el Camino de Santiago como *topos* o tema de inspiración de composiciones musicales hasta el día de hoy. Así, por ejemplo, la hermosa *Missa Sancti Jacobi* de G. Dufay, [1] con no pocas reminiscencias del "ars subtilior", debe considerarse como un buen ejemplo de tema jacobeo. Mas este interesante punto se aparta de nuestro propósito.

El camino de la música

Para la historia de la música el Camino de Santigo fue muy productivo desde sus orígenes y durante toda época medieval. En este largo espacio cronológico el Camino de Santiago es también, y sobre todo, camino de la música como medio natural de la exteriorización de los sentimientos y afectos del hombre.

El imperio carolingio se sirvió del canto de la liturgia romana para ejercer el influjo político y religioso que convenía a un imperio. Este canto, atribuido por los clérigos de la corte a san Gregorio Magno y llamado desde entonces gregoriano, iba a reemplazar rápidamente al canto litúrgico propio de las diversas iglesias de Italia, Las Galias, península Ibérica, etcétera. Las iglesias hispánicas, forzadas por su frontera con el Islam a ser conservadoras, resistieron durante varios siglos ante la invasión carolingia en materia litúrgico-musical, mas tuvieron que ceder al fin a presiones de todo tipo, procedentes así de las cortes, como, sobre todo, de las iglesias y congregaciones monásticas: Cluny, San Víctor de Marsella, etcétera. A fines del siglo XI, cuando ya se estaba poniendo la primera piedra de la catedral románica compostelana, el canto gregoriano penetraba definitivamente en Castilla por el Camino de Santiago sustituyendo al canto hispánico o mozárabe. Con el canto gregoriano llegaron los tropos, el teatro litúrgico, un sistema polifónico nuevo y un código gráfico musical que reemplazaba la bella escritura neumática hispano-visigótica.

Poco después, el movimiento trovadoresco, fraguado en Occitania, al encuentro con la tradición lírica hispano-árabe, producirá la cantiga galaico-portuguesa, cuyos más excelsos creadores aparecerán en la Escuela de Santiago de Compostela, durante los siglos XII y XIII. La canción compuesta en la lengua lírica de prestigio, la galaico-portuguesa, como más allá de los Pirineos había sido la occitana, relegó al ámbito de la tradición oral la música y los propios poemas de la lírica en castellano, los cuales no aparecerán sino dotados de una superestructura polifónica y ropaje literario en los albores del Renacimiento. Los cancioneros polifónicos de los siglos XV y XVI y la propia tradición oral prolongada en nuestro folklore actual son testimonio de la música que cantaron y oyeron los peregrinos de Santiago en épocas pretéritas.

El Camino de Santiago se convierte, pues, de esta manera en camino de la música en una época decisiva para su historia, cuando se establecen los principios de la técnica que han producido su rápida evolución desde los sugestivos modelos del canto litúrgico hasta las grandes obras de los compositores de los tiempos modernos.

Tres hechos decisivos muy concretos ocurren durante el largo y ancho período de la peregrinación a Santiago: a) el nacimiento y fijación de la escritura musical moderna; b) el nacimiento y desarrollo de los tropos, y c) el nacimiento y consolidación de la técnica polifónica de la armonía y del discanto, basada en unos principios acústicos y matemáticos deducidos de la experiencia y, por consiguiente, el establecimiento de los principios fundamentales sobre los que se ha sustentado la composición musical hasta nuestros días.

tico, Teodulfo de Orleáns y el monje Witiza, más conocido como Benito, abad fundador de Aniano en el 782. Aniano acudiría a Galicia en el 799 para arrancar al obispo de Toledo, Elipando, la abjuración de sus tesis adopcionistas, como ya lo había hecho en Aquisgrán Felix de Urgel. Otro de los más directos consejeros del emperador, Alcuino, obispo de Tours, establecería fluida y sólida correspondencia con Beato, abad de Liébana, cuyo comentario al libro del Apocalipsis tendría rápida difusión en los reinos cristianos y entre los mozárabes.

El encuentro de los emperadores carolingios, y muy especial de Carlomagno, con la cultura visigótica por las rutas del norte peninsular será probablemente definitivo para llevar a cabo su plan de unificar la práctica litúrgico musical de las iglesias cristianas, introducirla en todos los rincones del Occidente mediante los *manuscritos notados* y llevar a efecto la unificación política conforme al lema "cuius regio eius religio". Esto no sería sino el punto de partida de una relación extraordinariamente fructífera en el ámbito de la música entre las gentes del imperio franco y los pueblos del norte por el camino de ida y vuelta a Santiago de Compostela. La consecuencia más inmediata para la península sería, a partir del siglo XI, la progresiva adopción de la notación de puntos, llamada aquitana, en sustitución de la bella notación visigótica. La notación aquitana tenía como característica su capacidad de representar exactamente los sonidos según su mayor o menor altura en la escala diatónica, sacrificando muchos y variados matices rítmicos y articulatorios descritos por los otros tipos de notación neumática, incluida la visigótica.

Nacimiento y desarrollo de los tropos

Por los años en que a este lado de los Pirineos se libra la batalla de Clavijo, 859, un monje procedente de tierras norteñas acude al célebre monasterio de San Galo (Suiza) huyendo de los terribles normandos. San Galo era a mediados del siglo IX un emporio de cultura y espiritualidad monástica. Monjes escritores, músicos y artistas nos han dejado huella imperecedera de aquel esplendor. Uno de ellos, por nombre Notkero, narra cómo el citado monje trajo en su huida un antifonario en el que los largos melismas de algunas piezas se veían enriquecidos con letrillas y composiciones circunstanciales, de nuevo cuño, llamados tropos, con el fin de hacer menos aburridos los grandes desarrollos melódicos sobre una vocal y permitir al mismo tiempo su exacto recuerdo. Notkero nos describe en su *Liber Sequentiarum*[7] la nueva técnica de incorporar tropos al repertorio tradicional y el extraordinario éxito de los mismos en su monasterio y fuera de él. La novedad era auténticamente revolucionaria, toda vez que rompía el cerco impuesto por la tradición al inmutable y sagrado repertorio litúrgico musical de inspiración divina, para dejar libre curso a cantos compuestos por los nuevos maestros. Así, la práctica de los tropos se extendió rápidamente por todo el Occidente, si bien no pocas iglesias y algunas congregaciones monásticas la rechazaron en sus liturgias. Éste es el caso de Cluny, Corbie y Saint Amand. Las iglesias hispánicas tanto cristianas de los reinos del norte, como mozárabes del ámbito musulmán, parecen haber rechazado de plano las nuevas prácticas musicales. Entre las causas del conservadurismo hispánico en materia litúrgico-musical se señalan: la afirmación de la ortodoxia del viejo rito ante la sospecha, alentada en Roma y en el Imperio, de solapado adopcionismo, y el sólido mantenimiento de un cristianismo de frontera amenazado por la religión islámica con la que convivía. Ahora bien, en tiempos anteriores a la entrada de los árabes en la península, el repertorio musical hispánico había sido ya permeable a los nuevos usos.

Los escritos de los Padres Visigodos y muy en especial el libro *De ecclesiasticis officiis* de san Isidoro describen el repertorio de una liturgia, la hispánica, perfectamente formada. Pero el *De viris illustribus,* del mismo autor, proseguido por san Ildefonso de Toledo, da a entender que algunos de estos varones ilustres, como san Leandro obispo de Sevilla (Cartagena, 540-m. Sevilla, 13.3. 599 o 600), san Eugenio de Toledo (m. 657), Juan y Braulio (m. 631 y 651) obispos de Zaragoza, Conancio obispo de Palencia (m. 638) y san Julián (m. 690), obispo de Toledo, según nos cuenta a su vez el sucesor en la sede y biógrafo, Felix *(Vita Scti. Juliani),* introdujeron mejoras o realizaron modificaciones en el canto litúrgico.[8]

El repertorio tropístico del otro lado de los Pirineos entró en la Península Ibérica con el canto gregoriano por las vías de penetración de los eclesiásticos y monjes que repoblaron las iglesias y monasterios a partir de la segunda mitad del siglo XI y muy en especial después del concilio de Burgos en la primavera de 1081. Pero dado que algunas congregaciones monásticas rechazaban el uso de los tropos, a lo largo del Camino de Santiago vamos a encontrar vestigios de las dos prácticas: la cluniacense, que rechazaba, como si se tratase de una agresión contra una venerable tradición y contra la austeridad propia de

Maitines de la fiesta de la Transfiguración del Señor, s. XIII. Antifonario monástico procedente del monasterio de San Salvador de Celanova. Monasterio de Santo Domingo de Silos.

La península Ibérica, y muy particularmente la franja por donde discurre el Camino de Santiago, es un lugar privilegiado de llevar y traer esta tecnología musical. El proceso evolutivo que sufre la técnica musical durante los siglos XI al XIII es muy grande. Mas el movimiento de masas tan extraordinario que acarrea la Ruta Jacobea no debió ser ajeno a la aceleración y extensión del mismo.

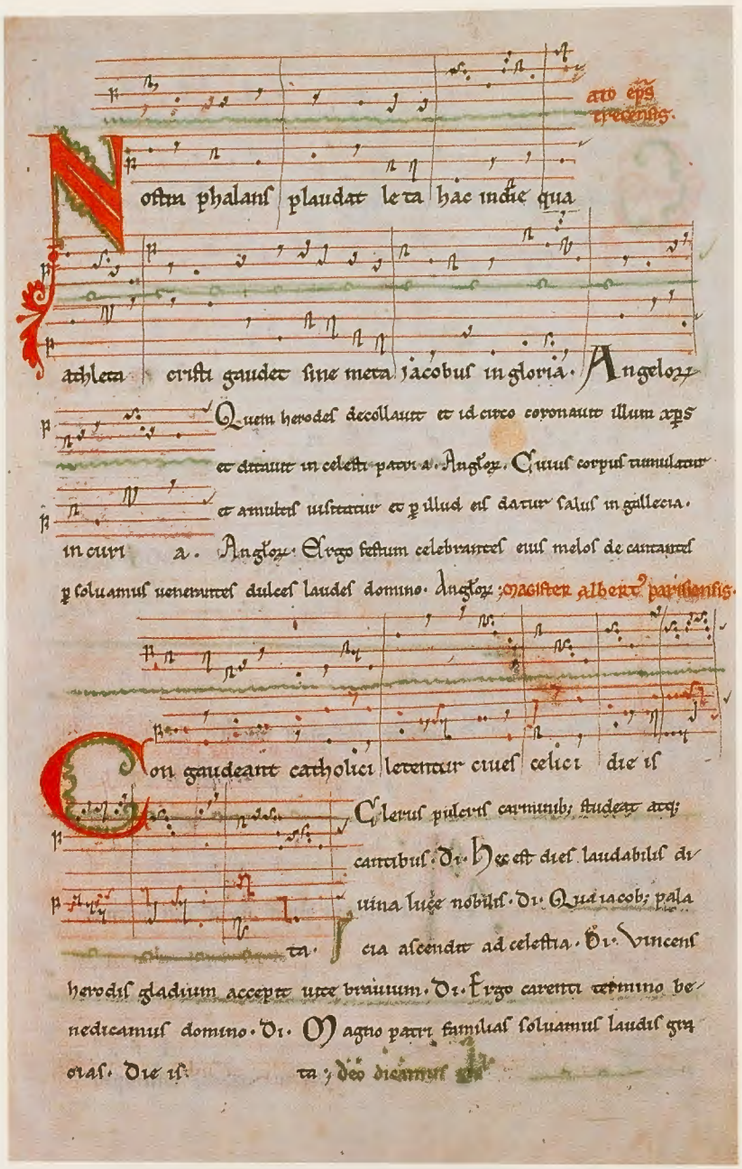
La notación musical

No se ha dado, todavía hoy, una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre el origen y primer desarrollo de los neumas latinos. Estos neumas eran signos gráficos que intentaban representar de manera adecuada los sonidos, una vez aislados del continuo sonoro que es el canto. Estos signos formaron un código gráfico-musical sumamente rico cuya evolución acabó conformando la notación musical moderna.

Los primeros manuscritos notados de los que tenemos constancia en el ámbito franco-germánico [2] aparecen en torno al año en que se construye la segunda iglesia de Compostela (899) y es consagrada por el obispo de Iria Flavia, Sisnando, en presencia de Alfonso III de Aragón. Mas, como ha señalado muy oportunamente M. Huglo,[3] la notación visigótica posee unos rasgos de tal antigüedad, como es la ausencia de licuescencia, que bien podría ser considerada como la más antigua de todas las notaciones latinas. Esta hipótesis se sumaría a la de K. Levy [4] y a las de algunos autores españoles, como G. Suñol, [5] sobre la influencia del canto hispánico con respecto al galo-romano tanto en lo que se refiere a la notación como al enriquecimiento del repertorio con nuevos cantos.

El lugar por donde transita este conjunto de relaciones y donde se realiza el intercambio de tecnología y bienes culturales no es otro que el Camino del Norte. En tiempos de Carlomagno, a fines del siglo VIII, cuando se compila en las Galias el Gradual gregoriano, se toman del Antifonario mozárabe ciertos ofertorios con textos que no pertenecen al libro bíblico de los salmos, los cuales permiten aumentar a veintitrés la serie de dieciséis de que consta el Gelasiano. Más aún, los *Libri Carolini,* compuestos por orden del emperador en el concilio de Francfort (794), toman del Antifonario mozárabe, y no de la Biblia Vulgata ni de otras versiones al uso, los argumentos bíblicos para rebatir el adopcionismo, según ha demostrado brillantemente A. Freeman.[6] Y es que entre los redactores se encontraban dos influyentes personajes hispánicos que en su juventud habían cantado el canto visigó-

"Nostra Phalanx", conducto a dos voces, primera pieza de la parte polifónica añadida al final del códice, ca. 1180. Códice Calixtino, catedral de Santiago de Compostela.



componen cantigas en lengua galaico-portuguesa. Recordemos, entre otros, a los compostelanos Bernal de Bonaval, activo en la primera mitad del siglo XIII, y Joan Ayras de Santiago, que desarrolló su actividad poética en la segunda mitad del mismo siglo, en las cortes de Alfonso III de Portugal (1248-1279) y de Alfonso X el Sabio (1252-1284). Si nos referimos a las cantigas de contenido profano (ya sean *de maestría,* utilizadas preferentemente en las cantigas de amor, ya sean *de refram,* más propias de las cantigas de amigo), el apreciable número de poemas en lengua galaico-portuguesa que conocemos hoy ha llegado sin música. Hemos de reseñar, no obstante, la honrosa excepción de las Cantigas de Martín Codax y las recientemente descubiertas en la Biblioteca de la Torre do Tombo de Lisboa, pertenecientes a don Denís de Portugal, aún sin publicar. Claro está, el importante bloque musical del rey Alfonso X el Sabio con sus cerca de 415 Cantigas de Santa María (más que toda la música de los trovadores occitanos junta) ha de entenderse dentro del movimiento trovadoresco, porque, como ya he demostrado en otra ocasión, estas cantigas a la Dama del cielo son la traslación a lo divino de la *cansó* occitana con tema de amor cortés bajo la forma de villancico. [10]

La primera polifonía occidental

Es verdaderamente notable que el primer repertorio polifónico coherente con obras audibles en el mundo actual pertenezca a los oficios del apóstol Santiago según la liturgia compostelana. Y que un hito tan importante en el camino como es Burgos posea uno de los códices polifónicos más significativos de toda la Edad Media, en la transición de la llamada "ars antiqua" al "ars nova". Qué duda cabe que el Camino de Santiago sirvió para traer y llevar las nuevas técnicas del entramado polifónico.

Hasta el siglo XI, la polifonía vocal era sobre todo una técnica de improvisación, llamada discanto. Mientras los clérigos de la *schola* monástica o catedralicia cantaban, con gravedad y respeto y con voz sostenida, los cantos del repertorio litúrgico, el *primicerius* o capiscol (caput scholae) tejía sobre él un adornado melisma, multiplicando virtuosísticamente sonidos y más sonidos sobre cada una de las notas del canto litúrgico. El resultado de la conjunción de las voces debía producir un efecto sonoro extraordinariamente sutil, sometido a las inamovibles leyes de la consonancia. Esta técnica era transmitida de maestros a discípulos por tradición oral, y las formas resultantes recibían el hombre de *organum, conductus,* etcétera. Los orígenes

Tañedores de guitarra y laúd de mástil largo, cantiga CL, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

Tañedores de rabab y laúd árabes, cantiga CLXX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

la oración litúrgica, cualquier innovación en el canto gregoriano, y la de las restantes iglesias y congregaciones. El monasterio de Silos se hallaba a fines del siglo XI en la zona de influencia de la Congregación de San Víctor de Marsella (a dicho monasterio llega como legado del Papa el cardenal Ricardo, abad del monasterio marsellés), y por eso los manuscritos gregorianos silenses de rito monástico nos revelan los primeros vestigios del drama litúrgico conocidos en España [9]. En las iglesias de la observancia cluniacense y en las zonas de su influencia encontraremos, sobre los tropos y dramas litúrgicos, un desierto documental. En la propia catedral compostelana se cantarán tropos litúrgicos, y su consecuencia más directa serán los *órgana* y los *conductus* polifónicos tales como los que aparecen en el códice calixtino.

El movimiento trovadoresco y la canción romance

Uno de los efectos más visibles de la generalizada práctica de tropos fue el movimiento trovadoresco. El trovador (tropator) no sólo recibió del compositor de tropos su nombre, sino también su técnica métrica y versificatoria para la creación de poemas musicales en lengua vulgar. Las especiales circunstancias sociales de los reinos cristianos del Norte peninsular, ajenas al feudalismo, unidas a la tardía entrada del uso de los tropos litúrgicos fueron las que evitaron probablemente los préstamos poético-musicales de los trovadores occitanos. No impidieron, sin embargo, la venida a España de los más excelsos poetas en lengua occitana, ni el nacimiento de un movimiento singular, autóctono y netamente trovadoresco, que tendrá en Santiago de Compostela su centro más importante: el que dio lugar a las cantigas en lengua galaico-portuguesa. La migración del movimiento trovadoresco hacia Galicia, y la consolidación de la lengua galaico-portuguesa como lengua de prestigio para la poesía y la canción de los trovadores hispánicos, como allende los Pirineos había sido la lengua occitana, debe entenderse como consecuencia directa de la gran atracción que supuso el sepulcro del Apóstol. Otro tanto cabría decir de la épica. Un testimonio fehaciente es la vitalidad que a lo largo del camino tuvo la *Chanson de Roland* y los vestigios de los ciclos épicos tradicionales que todavía aparecen en nuestro romancero.

Durante los siglos XII-XIII, Santiago será, en efecto, un centro cultural de primer orden. Su Escuela tendrá una relevancia fuera de toda duda. Este prestigio cultural hará de Compostela un punto de convergencia de los poetas que

Heraldos tañendo trompetas árabes o añafiles, cantiga CCCXX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

Gaita con chorus o vejiga para almacenar aire, cantiga CCL, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

sustanciosamente enriquecido por la búsqueda que desde hace años ha emprendido Eusebio Goicoechea Arrondo cuyos resultados todavía no se han dado a conocer. Este cancionero moderno y otros de venerable antigüedad, como *Les chansons des pélerins de S. Jacques,* impreso en Troyes en 1718, contienen, por lo general, cantos con una de estas dos características: o bien son cantos para alimentar la piedad y devoción a Santiago, dentro o fuera de la liturgia, o bien son profanos pero con tema jacobeo. Si nos sirviéramos de estos cancioneros como única fuente para recomponer históricamente el canto de los peregrinos de Santiago, llegaríamos a unas conclusiones más bien decepcionantes, por la parquedad poético-musical de los mismos. Mas no es éste el planteamiento que quiero seguir para describir el canto de los peregrinos jacobeos, sino el que corresponde a los hechos de la historia, de la geografía y de la sociología musicales. Así, nos interesa descubrir qué cantos oía el peregrino, cuando andaba su camino, qué cantos cantaba él mismo y qué cantos bailaba, por cuanto la peregrinación, realizada muchas veces con un espíritu penitencial, estaba impregnada de la alegría desbordante del pecador arrepentido y perdonado.

Cantos oídos

El peregrino que recorría tan largo camino para acudir a Compostela desde cualquier punto de Europa atravesaba normalmente pueblos de culturas y lenguas muy diferentes a las suyas. La superestructura política o eclesiástica, con sus rituales de poder similares en toda Europa, traía consigo una inevitable similitud en las costumbres de las respectivas capas sociales y en las manifestaciones religiosas y culturales correspondientes. Mas la burguesía, los artesanos, los habitantes de las poblaciones más o menos nutridas dedicados a la agricultura, poseían hábitos particulares, las más de las veces cerrados sobre sí mismos o sin transcendencia alguna en el entorno.

El canto litúrgico. La música litúrgica hispánica debía dejar atónitos los oídos de los primeros peregrinos europeos después de atravesar los Pirineos. Salvo excepciones, todas las iglesias del imperio cantaban el mismo canto, llamado gregoriano. Éste, traído de Roma, había sido redactado de nuevo por los carolingios. Su atribución a san Gregorio Magno, como ya dije anteriormente, era el marchamo de prestigio que propiciaría su rápida difusión por todo el Occidente. Las iglesias hispánicas se habían negado al cambio y hasta el fin del siglo XI no se completó por el Norte la transición de un canto a otro.

El canto hispánico era muy adornado. Los largos melismas que

de esta técnica se pierden en la noche de los tiempos. Pero la documentación sobre su uso se percibe ya en algunos textos de san Isidoro de Sevilla, en la Liturgia visigótica [11] y, algo más tardíamente, en ciertos monasterios del entorno de París, como Saint-Maur des Fossés,[12] y en San Marcial de Limoges.[13] La migración de los clérigos o monjes hacia la Península Ibérica en el último tercio del siglo XI y posteriormente, con vistas a poblar monasterios y catedrales, e introducir en estas iglesias el canto gregoriano, va a ser un motivo, no ciertamente el único ni quizá el más importante, para poner por escrito los *organa* más célebres de los grandes maestros.

La inserción final en el códice calixtino de los *organa* y *conductus* para los oficios de las fiestas del Apóstol Santiago, a saber, la "Passio" (25 de julio) y la Traslación de las Reliquias (30 de diciembre), tal como se hacían en las grandes iglesias de Occidente, y notablemente en el Norte de Francia, ha de entenderse en el contexto que acabamos de señalar. Se escribe, según todos los indicios, en Vézelay para llevar a Compostela, donde se supone que los maestros no practicaban la misma técnica, las obras polifónicas compuestas o atribuidas por la tradición a grandes maestros de París, de Chartres y de otros centros del Norte.

En Burgos se escribe, a fines del siglo XIII o principios del siglo XIV, el códice polifónico de Las Huelgas. Su primer editor y transcriptor, Higinio Anglés,[14] relaciona su música con la de la Escuela de Notre Dame de París, haciendo notar, sin embargo, su singularidad, como es el contenido de piezas propias de la liturgia del célebre monasterio burgalés y su notación mensural. En el mismo ámbito geográfico se sitúa el notable fragmento polifónico de Silos, y los otros vestigios polifónicos burgaleses, el procedente del Convento de San Esteban y el fragmento del *ars nova* del archivo diocesano dado a conocer por J. López-Calo.[15] Estos códices y fragmentos, definidos discutiblemente por algunos autores como periféricos, [16] revelan la conexión de una ciudad del Camino, como Burgos, que además es lugar preferido de la Corte real castellana, con los centros más importantes de la producción polifónica durante la Edad Media, como es París, Florencia, Cambridge, etcétera.

El canto de los peregrinos

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿qué cantaban los peregrinos en el ejercicio mismo de su peregrinación, y qué oían cantar a los lugareños a lo largo del camino?

Cantos sagrados y profanos

A propósito de los peregrinos que llegaban desde tierras lejanas a venerar a la Virgen de Montserrat, el *Libro bermejo* (Llibre Vermell) escrito a principios del siglo XV en dicho santuario mariano y conservado hoy en su archivo, nos ofrece una información transferible a otras peregrinaciones, y muy especialmente a la del Apóstol Santiago, cuyo texto traducido al castellano dice así:

"Puesto que no pocas veces los peregrinos, al llegar a la iglesia de la Virgen María del Montserrat desean cantar y bailar, el incluso durante el día quieren danzar en la plaza, y allí no han de cantarse canciones que no sean honestas y devotas, hemos copiado algunas antes y después. Habrán de ejecutarse honesta y comedidamente a fin de no estorbar a los que continúan con su oración y contemplación devota" (fol. 22, edición facsímil a cargo de M. Gómez, en Éditions L'Oiseau-Lyre, Mónaco 1992).

En efecto, el *Libro bermejo* copia varios cantos en latín y catalán, entre los cuales podemos destacar tres canciones de baile en redondo o rondó ("Trepudium rotundum") y una danza de la muerte.

En Compostela apenas encontramos algo similar. El códice calixtino es muy parco sobre este particular, y todo lo que nos ofrece al final de los oficios litúrgicos de Santiago es la famosa *Ultreia.* Mas este canto no debe desligarse del resto de los conductos e himnos insertos en dicho códice. Su forma participativa, a través de los dos estribillos alternantes "Primus ex apostolis" y "Herru Sanctiagu", se observa también en varios otros del oficio litúrgico, y las palabras germánicas introducidas en uno de los citados estribillos no indican condición extralitúrgica. Al contrario, en ciertas solemnidades o ceremonias especiales a las que asistían gentes llegadas de países germánicos se les permitía cantar en su lengua en medio de la ceremonia. Una rúbrica del Pontifical romano del siglo XII en el "Ordo qualiter rex teutonicus Romam ad suscipiendam coronam venire debeat" admite que después de leída la epístola y antes del evangelio canten los asistentes germanos un canto en su propia lengua: "Theutonicis in sua lingua cantantibus laudis". [17] En mi opinión, pues, la *Ultreia,* por más que pueda ser considerada como un canto procesional, no tiene la función profana, aunque honesta y piadosa, que el *Libro bermejo* concede a los cantos insertos en él para que los canten los peregrinos.

Pedro Echevarría Bravo recopiló una buena colección de cantos relativos a la peregrinación a Compostela en su *Cancionero de los peregrinos de Santiago.*[18] Parece que este repertorio puede ser

Paisanos tañendo flautilla y tambor, cantiga CCCLXX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

Escena pastoril: dos juglares tañendo albogue y caramillo, cantiga CCXL, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

deat referre versu..." (Epigrama a Lucio, IV, 55). Pero más tarde será san Isidoro y toda una tradición derivada de los Padres Visigodos la que llevará a exigir un tono simple y una pronunciación cuidada: "Vox lectoris simplex erit et ad omne pronuntiationis genus accomodata, plena succo virili, agrestem et subrusticum effugiens sonum" *(De ecclesiasticis officiis,* 9,5: PL 83, 792). Inspiradas en san Isidoro parecen las invectivas contra los que no saben cantar con suavidad que lanza el prologuista del Antifonario mozárabe de León. [20]

Es cierto que la sencillez del sistema fonológico hispánico con sus cinco únicos fonemas vocálicos y con un consonantismo de oposiciones simple [21] debía dar a los cantos latinos un timbre claro y una sonoridad muy precisa que posibilitaría una mayor inteligibilidad. Estos timbres eran muy distintos en las regiones francas y germánicas, de modo que Alcuino hacia el año 800 no tuvo más remedio que imponer en las Galias una necesaria diferencia entre el lenguaje popular y el latín practicado en la liturgia. [22]

Los peregrinos francos y germánicos debían, pues, advertir que el latín de los cantos era pronunciado correctamente sin el esfuerzo que Alcuino y otros conspicuos eclesiásticos del imperio exigían a los franco o germano-parlantes.

Los cantos populares. El Camino de Santiago transita en España por regiones de gran personalidad. El folklore español contrasta por su riqueza, variedad y antigüedad, con el que exhibe el resto de los países europeos, si exceptuamos los Balcanes y ciertas otras regiones ribereñas del Danubio. El abandono del folklore en Europa se debe a múltiples causas no siempre bien definidas. Se aducen, entre otras, las numerosas guerras de religión, la temprana industrialización y el consiguiente desarraigo de las personas que emigran a los centros urbanos de producción industrial.

La música que ha pasado a los documentos escritos en todas las épocas, desde la invención de los neumas, ha sido la perteneciente a determinadas funciones de las clases más altas, incluidas las eclesiásticas. Los cantos de las otras gentes encontró su pervivencia en la tradición oral. La posibilidad de proyectar y situar en el pasado la música tradicional del presente plantea graves problemas, pero no es imposible si se emplea el adecuado método retrospectivo o inductivo. [23] Así es como los investigadores del folklore musical español han podido descubrir, en el tratado de Francisco Salinas *De Musica libri septem* (Salamanca, 1577), ciertas canciones populares vigentes hoy en la tradición oral. [24]

Gaita con bolsa de cuero y roncón, cantiga CCLXXX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

aparecen en los *sono, sacrificia, clamores, laudes* y otras piezas del Antifonario mozárabe de León así lo atestiguan. El canto romano, aun después de pasar por las voces de los clérigos galicanos, era, como su liturgia en general, más austero. Esta austeridad queda de manifiesto en otros detalles que no sólo se refieren a la longitud o reiteración de los melismas. Roma había guardado la tradición de cantar únicamente salmos, no otros textos de la Biblia, y menos aún el del Nuevo Testamento. Habiendo heredado la recitación de los salmos según los *Piŷŷutim* hebraicos, Roma se aferraba a la recitación salmódica, evitando introducir en su liturgia otros textos no sálmicos, y menos aún los de composición cristiana, *psalmoi idiotikoi* ('cantos propios'), tal como se practicaba en Oriente. Las iglesias hispánicas, por el contrario, sin abandonar el canto de los salmos, ni impedir que los maestros cantores ejercieran su acción sobre ellos añadiendo más y más adornos, dejaron amplia libertad para que dichos maestros compusieran su música sobre textos bíblicos centonizados por ellos mismos para hacer lo que hoy entendemos como una "letra más cantable" y más inteligible para los cristianos de su tiempo. Claro que la libertad que se habían tomado los hispánicos al redactar los textos y los cantos de su liturgia fue una puerta abierta a la acusación de adopcionismo por parte de los abanderados de la *lex romana.*

¿Cómo resonaban en las bóvedas de la iglesia monástica prerromana de San Millán de Suso o en Santa María la Real de Nájera los *clamores* del oficio divino mozárabe? ¿Qué impresión recibirían los peregrinos al escuchar en San Isidoro de León los largos melismas de los aleluyáticos escritos en el Antifonario de León?

El timbre de la lengua. La música está inseparablemente ligada al genio de la lengua que la recibe. Con toda razón A. Mocquereau [19] descubrió muchas de las características melódicas del canto gregoriano en la prosodia latina. Pero fuera del ámbito de la génesis musical, y refiriéndonos a la interpretación de un repertorio ya establecido por la tradición, podemos considerar la experiencia auditiva del peregrino que por vez primera transita por tierras que hablan lenguas distintas y que con su característico acento cantan unos mismos cantos.

Sabemos muy bien cómo los sustratos lingüísticos llevaron a efecto la fragmentación del latín hablado en toda la *Romania.* Un español, romano de adopción como Marcial, con su acostumbrada ironía, podía alardear de la rudeza sonora con que los hispanos hablaban su propia lengua y el latín: "Nos celtis genitos ex iberis/nostrae nomina duriora terrae/grato non pen-

Organista tañendo un órgano positivo, cantiga CC, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

estructuras del canto mozárabe por las del canto gregoriano. Cuando una música se transmite por procedimientos audio-orales, se ponen en funcionamiento unos determinados arquetipos o símbolos fónicos que nuestro cerebro codifica, por un simple procedimiento analógico, al registrar en su memoria determinados cantos. El oyente tiende normalmente a asimilar cuanto oye a dichos arquetipos y así, asimilados, los registra. Por eso, cuando los repite en una primera instancia, reproduce los sonidos que ha creído escuchar, esto es unos sonidos que están más de acuerdo con sus viejos arquetipos que con los sonidos musicales que objetivamente llegaron a sus oídos. Familiarmente decimos que "se nos va el oído". Por eso hace falta ensayar una y otra vez la música para quedarse con ella, o como se dice en francés "hacer repeticiones".

Apenas podemos imaginar el esfuerzo sobrehumano necesario para borrar de golpe los arquetipos profundamente arraigados en las gentes después de tantos siglos de canto mozárabe para sustituirlo por otro, similar en algunos de sus elementos, pero bien distinto en otros. Los peregrinos y repobladores que del otro lado de los Pirineos se asentaron a lo largo del Camino de Santiago fueron, sin duda con sus cantares, los responsables de este cambio operado con inusitada rapidez.

Profanos. La música profana estaba estrechamente asociada a la lírica y a la épica. Los cultivadores de estos géneros eran consustancialmente andariegos. Tenemos no pocas noticias de viajes de los más excelsos trovadores occitanos por el norte de España, como por ejemplo: Marcabrún (...1130-1149...), Peire Vidal (...1183-1204...), Giraud de Bornelh (...1162-1199...). Este último sufrió no pocas penalidades por los caminos del norte de España, según nos cuenta la *Razó* de su canción "Lo dous chantz d'un ausel". [27] Cansós, generalmente de tema amoroso, y siempre con música propia, o serventesios satíricos con música prestada, y otros géneros trovadorescos debían escucharse en las casas de los nobles y en las cortes de los Reyes. [28] A fines del siglo XIII, otro insigne trovador y clérigo de la Catedral de Oviedo, Pero Amigo de Sevilla, cantando en lengua galaico-portuguesa, compondría su magnífica pastorela encuadrada en la "romería" a Santiago de Compostela: "Quand'eu hun dia fuy en Compostela" que lamentablemente nos ha llegado sin música. [29]

Al lado de los trovadores unas veces, al margen de ellos otras, los juglares, intérpretes de los poemas de aquéllos o de canciones de origen diverso, más llanas, andarían el Camino jacobeo para ganarse el sustento. [30]

Personajes andariegos por excelencia fueron los goliardos.

Juglar con instrumento de cuerda frotada celebrando la captura de un faisán por un cazador. Comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana procedente del monasterio de Santo Domingo de Silos.

Las regiones del Camino del Norte ofrecen gran variedad de canciones, algunas de las cuales, por su estructura modal y otros detalles formales, remontan a épocas muy antiguas. Cantos de ronda, cantos de trabajo y de danza, simples recitativos con función mnemotécnica, formularios melódicos para la transmisión de los romances, etcétera, que todavía hoy se escuchan en los pueblos del camino, no deben estar muy lejos, sin duda, de los que escuchaban los peregrinos jacobeos del Medioevo y del Renacimiento.

Del folklore gascón los peregrinos escucharían gran cantidad de canciones a solo, perfectamente estructuradas en su tradicional forma tripartita, con melodías bien onduladas. La jota que encontramos a lo largo del camino hasta los umbrales de Galicia es una amalgama de canto, danza y variaciones instrumentales que en otro tiempo tuvieron, quizá, vida independiente. Los peregrinos asistirían estupefactos a las fiestas profanas de las marzas, las mayas, los equinoccios, los solsticios, notablemente el de verano, algunas de las cuales ya fueron descritas por Estrabón, Diodoro Sículo y Apiano.[25] En la región astur del camino y en Galicia, los largos *solos* con melismas interminables, la elevada lírica de los *alalás,* donde lo literario nada tiene ya que decir y deja a la música toda su capacidad expresiva y comunicativa del sentimiento, no han surgido precisamente en la cultura moderna. Las cantigas de amigo de los trovadores galaico-portugueses, más allá de su ineludible tópico y retórica que las emparenta con las *cansós* occitanas, algo tienen que ver, probablemente, con este mundo lírico asentado en la música tradicional de estas regiones.

Cantos cantados

Pero los peregrinos también traían sus cantos y el timbre de su lengua.

Religiosos. Como se ha apuntado tantas veces, el Camino de Santiago no fue ajeno a la introducción del canto gregoriano en España, sustituyendo al viejo canto mozárabe, y a dar oficialidad a aquél a partir del concilio de Burgos del año 1081. Los peregrinos, constituidos a veces en repobladores de Monasterios y de enclaves a lo largo del camino, fueron los principales agentes de tan importante cambio. Ya he señalado en otra ocasión[26] que no era tan difícil acostumbrarse a rezar fórmulas eucológicas nuevas, y menos aún escuchar unas determinadas perícopas de la Biblia en lugar de otras, al realizar el cambio de rito. Lo verdaderamente difícil era acostumbrarse a aprender cantos nuevos, y más aún a sustituir las fórmulas y

Instrumentistas tañendo "launeddas", aerófono que se usa en la música popular de la isla de Cerdeña, cantiga CCCLX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

Eran normalmente clérigos o monjes vagabundos —*clerici vacantes*— que andaban de una ciudad a otra para pasar el tiempo y distraerse oyendo a maestros nuevos o por el mero gusto de llevar una vida andariega y libre. ¿Cómo no recorrer el Camino de Santiago y acudir a la ciudad cosmopolita que era Compostela para ejercer allí su oficio de poetas cultivando con total desinhibición el latín, la sátira, la ironía, alardeando sensualidad ante un público variopinto que ríe sus extravagancias, su lenguaje grosero y tabernario? El cisterciense Helinaldo (1160-1230?), que había sido juglar antes que monje, podía haber mencionado Compostela cuando enumera algunas de las ciudades estudiantiles que recorrían estos clérigos vagabundos: "En París buscan las artes liberales; en Orleáns, los autores clásicos; en Bolonia, los códices de Derecho; en Salerno, las redomas de medicina; en Toledo, la nigromancia; pero en ninguna parte la moralidad" (PL 212, 603). Los célebres *Carmina Burana* son muestras de los cantos goliardescos, de los que en Toledo (Archivo de la Catedral, ms. 17.4) encontramos uno verdaderamente ejemplar: "In taberna bibo solus,/ubi non est fraus neque dolus./Quando sum in hospitio,/ibi est fraus et confusio./Bibit ille, bibit illa,/bibit servus et ancilla./Bibit hinc, bibit inde,/mihi videtur esse mille". ("En la taberna bebo solo,/donde no hay fraude ni dolo./Cuando estoy en el hospicio,/allí todo es fraude y vicio:/Bebe aquél, bebe aquélla,/bebe el criado y la sierva./Se bebe aquí, se bebe allí,/me parece que son mil"). Roncesvalles, lugar obligado de paso para muchos peregrinos nos ha conservado un poema goliardesco, de principios del siglo XIII, donde se describe el ambiente de su hospedería, con grandes elogios para la casa del "Valle del Rocío" por su hospitalidad y generosidad. [31]

Mas los peregrinos cantaban sobre todo las canciones propias de su pueblo en las largas caminatas y durante su descanso en las hospederías de la Ruta Jacobea. Otra cuestión será la de percibir realmente vestigios documentales o vivos en la tradición oral de nuestro tiempo. Hay quien ve en el folklore vasco, por ejemplo, influencia del canto de los peregrinos a Compostela. [32] Son cantos perdidos para siempre que sólo la imaginación tiene el privilegio de recrear.

Cantos bailados

Hemos de hablar, por fin, de la danza de los peregrinos. Explosión de la alegría interior, o de otros sentimientos profundos que no caben en el lenguaje o expresión oral, la danza no ha sido,

Instrumentista tañendo aerófono de lengüeta doble (tipo dulzaina) al que acompaña dama con sendos idiófonos (tejoletas o castañuelas), cantiga CCCXXX, Cantigas de Santa María, *códice b.j.2.E1, Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

naje había heredado del monacato gran parte de su mística. A los monjes san Benito les había recomendado tratar a los huéspedes y peregrinos, siguiendo la vieja tradición del monacato oriental, "con toda humanidad". [44]

Cantos acompañados

La iconografía, la tradición y la imaginación romántica nos muestran a juglares tañendo instrumentos. Parece, pues, consustancial al canto profano estar acompañado por el son de algún instrumento. También en la Iglesia los cantos litúrgicos eran sostenidos por los instrumentos y, muy primordialmente, por el órgano. El Pórtico de la Gloria y tantos otros pórticos románicos nos muestran a los veinticuatro ancianos del Apocalipsis portando variados instrumentos musicales. Asimismo el Seudo-Calixto en uno de los sermones del Códice que lleva su nombre, se esfuerza por reproducir, actualizadas, las escenas bíblicas de la consagración del templo de Salomón, donde también se tocan toda suerte de instrumentos (III Reyes VIII, II Crónicas, V, 13) y parece recordar a la Jerusalén de Pentecostés, donde se escucha todo tipo de lenguas habladas por gentes venidas de todas las partes del mundo (Calixtino, I, 17): "A este lugar vienen los pueblos bárbaros y los que habitan en todos los climas del orbe a saber... (sigue la enumeración 75 moradores de otros tantos pueblos)... los judíos y las demás gentes innumerables de todas las lenguas... Unos cantan acompañándose de cítaras, otros con liras, panderetas, flautas, caramillos, trompetas, arpas, violas, rotas británicas o galas... Allí puede oírse diversidad de lenguas, diversas voces en idiomas bárbaros: conversaciones y cantinelas en teutón, inglés, griego y en los idiomas de otras tribus y gentes diversas de todos los climas del mundo". [45]

Esta información sobre los instrumentos que nos llega de fuentes tan diversas como la iconografía o la literatura, ha de interpretarse hoy día a la luz de la iconología y de la crítica literaria. Los bellos instrumentos de los ancianos del Pórtico de la Gloria, por muy perfectamente esculpidos que estén, no dejan de ser primordialmente objetos de un catálogo iconográfico, abundantemente empleado en los pórticos románicos. El escultor ha podido tener en cuenta la realidad del objeto, pero su forma de verla es la de un escultor y no la de un lutier. [46] Con respecto a la retahila de instrumentos portados por los peregrinos de todas las naciones, según el sermón del Seudo-Calixto, parece obvio que se trata de un recurso literario, por sus reminiscencias bíblicas antes aludidas.

¿Traían desde su tierra instrumentos musicales los peregrinos? La respuesta afirmativa es más que probable en casos muy aislados: ministriles, juglares, goliardos. Y claro que los enumerados por el sabio eclesiástico en su escrito parenético eran los más extendidos en algunos de los países que menciona. Pero la arqueología musical no ha podido reunir sino datos sueltos o inconexos sobre instrumentos reales de instrumentos de época medieval. Una vez más es el folklore musical el que puede darnos una idea de los instrumentos de esta época, por cuanto el sistema constructivo, en lo que a instrumentos populares se refiere, no parece haber variado demasiado: aerófonos, cordófonos, membranófonos de mil tipos aparecen en todos los pueblos y en los museos de arte popular a lo largo del Camino de Santiago.

[1] Besseler, H.: *Guglielmi Dufay Opera omnia,* vol. II, CMM 1, Roma, 1960, págs. 17-44.

[2] Levy, K.: "On the origin of Neumes", *Early Music History,* 7 (1987), 59-90.

[3] "La notation wisigothique est plus ancienne que les autres notations européennes?", en *España en la Música de Occidente,* Actas del Congreso Internacional, Salamanca, 29 de octubre-5 de noviembre de 1985, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, págs. 19-26.

[4] Levy, K.: "Toledo, Rome and the legacy of Gaul", en *Early Music History,* 4, (1984), págs. 49-99.

[5] *Introduction a la paléographie musicale grégorienne,* París, 1935, págs. 30 ss.; H. Anglés: "Grégorian Chant", in *New Oxford History of Music, II: Early Medieval Music up to 1300,* ed. A. Hughes, Londres, 1954, págs. 106 ss.; R. Costa: "Acotaciones sobre la antigüedad de la notación musical en occidente", *Anuario Musical,* 36 (1981), págs. 39 ss.; I. Fernández de la Cuesta: "El canto viejo-hispánico y el canto viejo-galicano", en *XV Congreso de la Sociedad Internacional de Musicología.* Madrid, 3-10 de abril de 1992.

[6] "Theodulf of Orléans and the Libri Carolini", *Speculum,* 32, 1957, págs. 663-705.

[7] Texto en Gautier, Léon: *Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge. I. Les Tropes.* París, 1886, pág. 20.

[8] Fernández de la Cuesta, I.: *Historia de la música española desde sus orígenes hasta el "ars nova".* Madrid (Alianza, 2.ª ed., págs. 187-192).

[9] Cf. Donovan, R. B.: *The Liturgical Drama in Mediaeval Spain,* Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 1958.

[10] Fernández de la Cuesta, I.: "Las Cantigas de santa María. Replanteamiento musicológico de la cuestión", en *Revista de Musicología,* 10 (1987), págs. 383-399.

[11] Fernández de la Cuesta, I.: "Quelques remarques paléographiques et littéraires à propos du déchant poplyphonique dans la liturgie vieille-hispanique", en *Cahiers de civilisation médiévale,* 21 (1988), págs. 95-99.

[12] Huglo, M.: "Les débuts de la

por lo general, bien vista por las autoridades eclesiásticas. Pero el *Libro bermejo* de Montserrat, en el texto antes aludido, reconoce que los peregrinos tienen muchas veces deseos de cantar y bailar, de manera que para ellos se les compone unas danzas honestas y piadosas. En la tradición de la Iglesia, muchos escritores no daban ni opción a las danzas honestas, argumentando que toda danza es intrínsecamente torpe y deshonesta, y por consiguiente aun la que se llama piadosa debe ser rechazada. Éste es el criterio del libelo "De saltationibus respuendis" redactado probablemente en el Bierzo como un mosaico de textos patrísticos, y cuya copia más antigua, del siglo IX, se conserva en el Archivo de la Catedral de León (Ms. 22, fol. 156).[33]

Mas la práctica, como se ve, iba por otros derroteros. En ciertos lugares y épocas había mucha permisividad. Los propios textos patrísticos o legislativos, desde el Concilio de Laodicea del siglo IV, al recomendar abstenerse de danzar, están dando fe de una práctica extendida y de una cierta tolerancia. En la época del monje goliardo Helinaldo, antes citado, el Capítulo General Cisterciense del año 1199 dedica un capítulo al tema bajo la rúbrica: "De monachis rithmos facientibus". Se refiere aquí al hecho de componer poemas, versos o cantos latinos de índole goliardesca, muchos de los cuales podrían ser danzados. Naturalmente se establece que el monje evite componer estos géneros y si se advierte que alguien lo hace, sea enviado a otro monasterio.[34] La tolerancia llega más allá cuando se trata de danzas religiosas, pues a veces hasta se prescriben en los ceremoniales particulares o costumbrarios locales. Tal es el caso del Ceremonial de la Coronación de los Reyes de Castilla, del siglo XIV, conservado en El Escorial, en el que expresamente se dice que, llegado el momento, esto es después del aleluya de la Misa, "vengan doncellas que sepan bien cantar et fagan sus trebeios".[35] Más que tolerada es, asimismo, la vieja tradición que aún perdura en tantos y tantos pueblos del norte de España, de bailar a la Virgen y a los santos patronos en las procesiones o hacer representaciones devotas,[35] tradición favorecida por hombres de iglesia tan poco sospechosos de irreligiosidad como el monje jerónimo fray Hernando de Talavera (1428-1507), primer arzobispo de Granada después de su conquista por los Reyes Católicos, según recoge su biógrafo el padre Sigüenza.[37]

La cuestión consiste en saber a qué tipo de danza religiosa o profana podían dedicarse los peregrinos y qué "coreografía" usaban en cada caso para bailar. Las noticias sobre el particular son pocas y, además, deben ser leídas con precaución. Las danzas enumeradas por los teóricos como la *estampida,* la *ductia,* la *cantinela rotunda* o *rutundellus* (rondó), o la *cantinela excitada,* citadas por Juan Grocheo,[38] o la *dansa, ballada, carola, trisca,* señaladas por otros autores como el Arcipreste de Hita o las *Leys d'Amor,* libro compuesto hacia 1328, se entienden a veces más como formas literarias que musicales. Más aún, los textos en que vienen insertas las alusiones a la danza tanto en los tratados teóricos como en los textos literarios se construyen con motivos formales en los que hemos de ver un procedimiento estilístico o el gusto por una fórmula bien colocada, y no precisamente una descripción auténtica de la realidad.[39] Este mismo criterio parece haberse seguido en la iconografía referida a la danza, como ocurre en numerosos canecillos románicos (Rebolledo de la Torre, Burgos) o en la bailarina pintada en el claustro de Silos.

En fin, ante la pobre y difícil documentación que poseemos hoy sobre la danza, la cual se refiere sobre todo al ámbito cortesano —hemos de mencionar los curiosos testimonios recogidos por C. Mas García[41]— podemos recurrir a la rica información que nos proporciona el folklore actual.

Como ya he apuntado arriba, muchas formas del folklore español, despojadas de los ropajes que han podido sobrevenir en su diacronía, pueden situarse en las épocas antiguas a que nos estamos refiriendo, y aun mucho antes. Un recorrido por el camino del Norte, incluido el que viene de Cataluña, permite hacer un listado de danzas que pueden retrotraerse a tiempos lejanos muy activos de la peregrinación a Santiago. Piénsese que la sardana es un baile en corro probablemente prerromano extendido por varios lugares de la orilla mediterránea. Los "paloteos" de Jaca, el baile de la jota aragonesa con variantes riojanas, castellanas y leonesas, los villanos, la muñeira, etcétera.[42]

Es notable, por otra parte, que la *bailada* gallega, usada ya en tiempo de los trovadores galaico portugueses, como por ejemplo Ayras Nunes (Las *avelaneyras* basada en la de Juan Zorro "Baylemos nós já todas tres ay amigas"), tenga su correspondencia occitana en la *balada,* aunque bajo una forma ligeramente distinta.[43]

La participación de los peregrinos en los bailes religiosos o profanos de las diversas tradiciones locales por donde discurre el camino parece obvia, por razones profundas de la psicología, del comportamiento social de los humanos y de la propia exigencia cristiana de hacer partícipe a los huéspedes de todos los bienes, incluidos los espirituales, como es la desbordante alegría de una celebración festiva. La espiritualidad del peregri-

Polyphonie à Paris: Les premiers organa parisiens", en *Aktuelle Fragen der Musikbezogenen Mittelalterforschung,* Colloquio celebrado en Basilea, 1975, Winterthur: Amadeus Verlag, págs. 93-163.

[13] Chailley, J.: *L'école musicale de Saint Martial de Limoges jusqu'à la fin du XIE. siècle,* París: Les livres essentiels, 1960.

[14] *El Codex Musical de las Huelgas,* Barcelona (Biblioteca de Cataluña), 1931, vol. I, págs. 62-63.

[15] "El motete de Gormaz-Burgos. Una nueva aportación al "ars nova" en España", *Revista de Musicología,* IX (1986), págs. 545-556.

[16] Arlt, Wulf: "A propos des notations pragmatiques: Le cas du Codex Las Huelgas", en *Revista de Musicología,* XIII (1990), págs. 402-403.

[17] Cf. Fernández de la Cuesta, I.: "El baile en la iglesia", en *La música en El Escorial.* Madrid, El Escorial, 1993.

[18] Madrid, Centro de Estudios Jacobeos, 1971.

[19] *Le nombre musical grégorien,* vol. II, Solesmes, 1927.

[20] Véase el texto en Benedictinos de Silos (L. Serrano): *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León.* Burgos, 1928, págs. XXIX-XXXIII.

[21] Fernández de la Cuesta, I.: *Historia de la música española desde los orígenes hasta el "ars nova",* págs. 60-64.

[22] Cf. Banniard, Michel: "Vox agrestis: quelques problèmes d'élocution de Cassiodore à Alcuin", en *Trames, Etudes antiques,* Limoges, 1985, pág. 198.

[23] Cf. Fernández de la Cuesta, I.: "Lo efímero y lo permanente en la música de tradición oral", de próxima aparición en *Revista Musical de Venezuela,* 1993.

[24] García Matos, M.: "Pervivencia en la tradición oral de canciones populares recogidas en el siglo XVI por Salinas en su tratado "De musica libri septem"", en *Anuario Musical,* XVIII (1963), págs. 67-84; cf. Eduardo M. Torner, *Temas Folklóricos. Música y Poesía.* Madrid, 1935.

[25] Cf. *Historia de la Música española desde los orígenes hasta el "ars nova",* Madrid (Alianza) 1983, cap. 2, págs. 41-85.

[26] Fernández de la Cuesta, I.: "La irrupción del canto gregoriano en España", *Revista de Musicología,* 8 (1985), págs. 239-248.

[27] Boutière, J. y Schutz, A.-H.: *Biographie des Troubadours.* París, 1964, pág. 55.

[28] Fernández de la Cuesta, I.: *Las cançons dels Trobadors.* Toulouse (Institut d'estudis occitans), 1980.

[29] Alvar, Carlos y Beltrán, Vicente: *Antología de la poesía gallego portuguesa.* Madrid, Alhambra, 1989, págs. 216-218.

[30] Menéndez Pidal, R.: *Poesía Juglaresca y Juglares.* Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1924.

[31] Cf. García-Villoslada, R.: *La poesía rítmica de los goliardos medievales.* Madrid (Fundación Universitaria Española), 1975, págs. 136-140.

[32] Gascue, Francisco: "Origen de la música popular vasca", en *Revue Internationale des Etudes Basques,* París, 1913, n. 7; Dionisio Preciado: *Folklore español. Música, danza y ballet.* Madrid (Studivm), 1969, pág. 216.

[33] Cf. Fernández de la Cuesta, I.: "El baile en la Iglesia: La rúbrica sobre la danza en el Ceremonial de Reyes de la Biblioteca de El Escorial", en *Actas del Simposio La Música en El Escorial,* 1-4, septiembre de 1992. El Escorial, 1993, págs. 321-341; Pierre Riché: "Danses profanes et religieuses dans le Haut Moyen Age", en *Melanges R. Mandrou,* 1985, págs. 159-167.

[34] Cf. Paden D., William, Jr.: "De monachis rithmos facientibus. Helinant de Froidmont, Bertran de Born, and the Cistercian General Chapter of 1199", en *Speculum,* 55, 4 (1980), págs. 669-685.

[35] Cf. Fernández de la Cuesta, I.: "El baile en la Iglesia", págs. 326.

[36] Cf. Fernández de la Cuesta, I.: "El teatro litúrgico romance, a través de sus vestigios en la tradición oral", en *Revista de Musicología,* 10 (1987), págs. 383-399.

[37] Cf. *Breve Suma de la santa Vida del reverendísimo y Bienaventurado Don Fray Hernando de Talavera,* Bibl. Academia de la Historia, ms. 9-25-6, nr. 114, fol. 149v. Cf. J. López-Calo: *Historia de la música española. Siglo XVII.* Madrid (Alianza) 1983, pág 114.

[38] Cf. la edición de J. Wolf en *Sammelbände des IMG,* 1889-1900, págs. 90 ss.

[39] Jullien, M. y Le Vot, G.: "Approche des danses médiévales", en *L'avant-scène,* noviembre-enero de 1981, págs. 108-109.

[40] Fernández de la Cuesta, I.: *Historia de la Música,* "La danza", págs. 325-332.

[41] "La baixa dansa al regne de Catalunya i Aragó el segle XV", en *Nasarre,* 4 (1988), págs. 145-159.

[42] Cf. Manzano, Miguel: *Cancionero de León,* VI vols., León, 1988 ss.

[43] Cf. Gennrich, F.: *Rondeau, Virelais und Balladen,* Halle, 1927; Carlos Alvar y Vicente Beltrán: *Antología de la poesía gallego portuguesa.* Madrid, Alhambra, 1989, pág. 350.

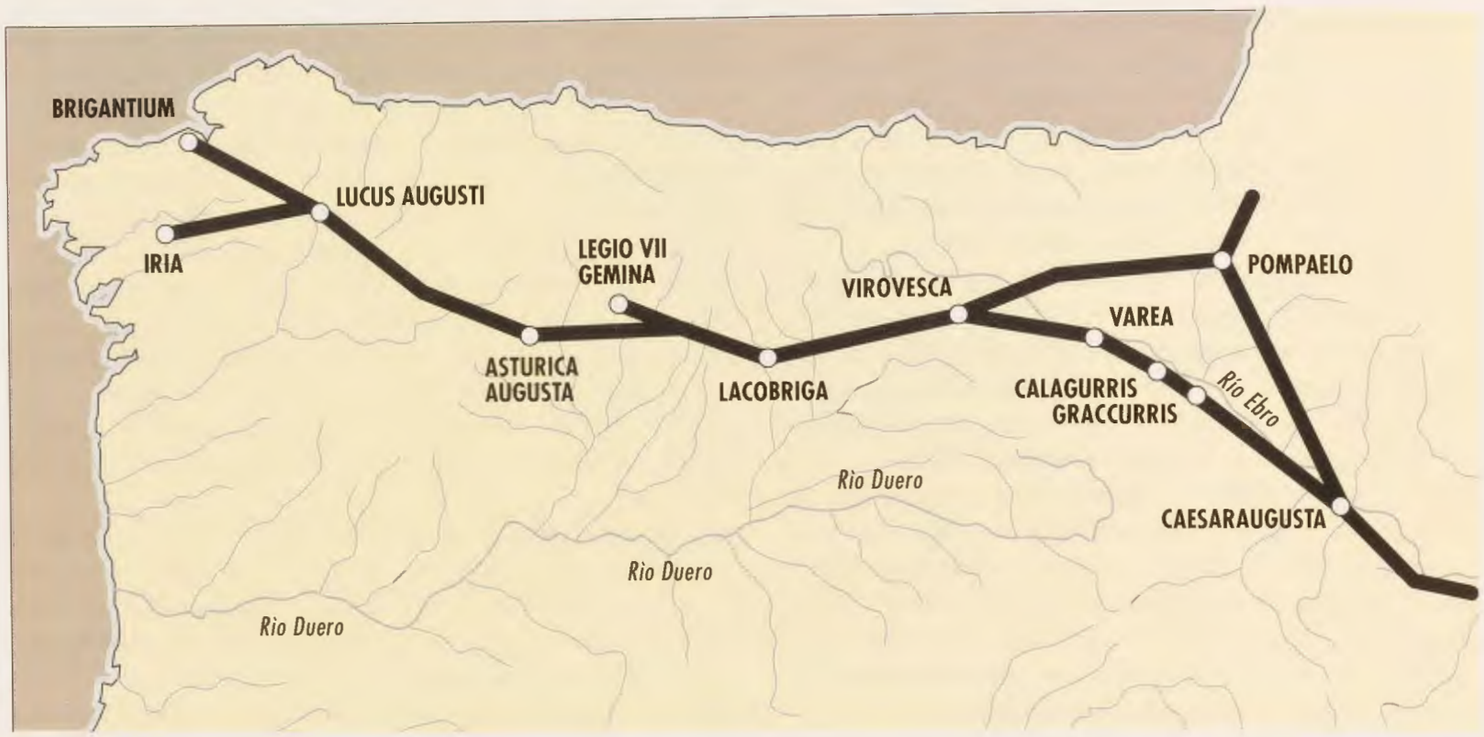
[44] *Regula Monachorum,* 53, 9: Cf. G. M. Colombás: *San Benito. Su Vida y su Regla.* Madrid, BAC, 1954, pág. 586.

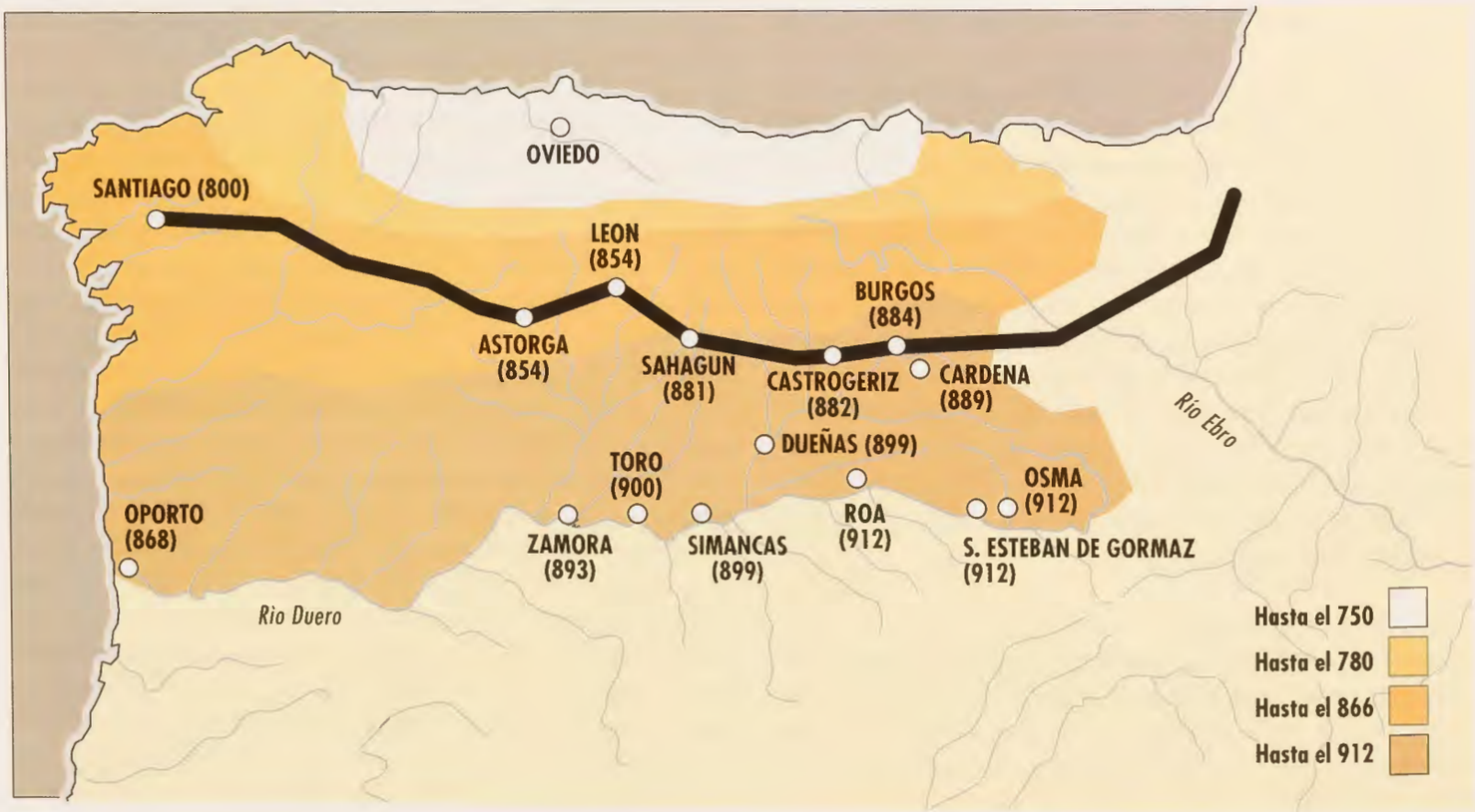
[45] *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus".* Traducción por los profesores A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Santiago (Instituto Padre Sarmiento, CSIC), 1951, reed. Santiago, Xunta de Galicia, 1992, págs. 199-200.

[46] No entro a considerar el trabajo recientemente realizado por excelentes lutiers modernos para reproducir organológicamente los instrumentos del Pórtico de la Gloria, pues me parece, por lo demás, de gran mérito; véase Sverre Jensen: "Reconstrucción de los Instrumentos sobre un estudio comparado", en *El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento.* Santiago de Compostela, 1988, págs. 119-172. Mi punto de vista es, en este caso, estrictamente de epistemología histórica.

Vías romanas.

Fases de expansión territorial del reino astur-leonés





Antes y después en la ruta jacobea

Julio Escalona Monge y Francisco Reyes Téllez

El trazado viario del Camino Francés

Como es bien sabido, la ruta jacobea no es una sino varias; existe un camino principal, el más utilizado y el que suele ser designado como Camino de Santiago por antonomasia; sin embargo, el medievo conoció varias formas diferentes de acceder a Compostela y, dentro de ellas, ramales secundarios, variantes y conexiones con otras vías de comunicación.

Aquí nos vamos a centrar en la más famosa de todas ellas: el denominado Camino Francés, que constituye el eje principal de las peregrinaciones, así como el que más concentró la atención de las instituciones implicadas en el fenómeno de las peregrinaciones a Santiago. El Camino Francés como tal no comienza su andadura hasta pasadas las cumbres pirenaicas. Hasta entonces hay varias rutas diferentes que hacen llegar a los peregrinos de más allá de los Pirineos hasta la entrada en la península. De las cuatro vías que, según Aymeric Picaud, autor de la Guía del Peregrino de Santiago de Compostela (siglo XII), encauzaban el tránsito de peregrinos por territorio francés, tres venían a confluir en el sector occidental del Pirineo, que era también el arranque del Camino Francés propiamente dicho.

Roncesvalles era el acceso por excelencia a la península; desde allí el peregrino tomaba una ruta que pasaba por Pamplona para unirse en Puente la Reina con otra variante procedente de Somport y que atravesaba Jaca. Desde Puente la Reina el trazado proseguía por tierras riojanas para, a través de Belorado, conectar con Burgos. El trazado meseteño del camino se realiza a modo de eje que discurre paralelo a la Cordillera Cantábrica y al río Duero, atravesando, por tanto, los diferentes afluentes por la derecha del río principal. Esto condiciona la presencia de una serie de estaciones obligadas en el punto en que se ha de atravesar un río de importancia, que son otros tantos jalones en el transcurrir del viaje, como Frómista, Carrión de los Condes, Sahagún, León, Astorga, Ponferrada y Villafranca del Bierzo, último punto antes de adentrarse en tierras gallegas. Una vez en Galicia el trazado discurre por Sarriá, Puertomarín (con una variante que atraviesa Lugo), y, por Melide y Arzúa, termina en Santiago.

Los antecedentes del camino

Los territorios por los cuales discurre la ruta de peregrinación no eran tierras nuevas en el siglo XI salvo en sus rasgos organizativos más recientes; en su mayor parte se trataba de áreas que habían conocido una sucesión ya muy larga de culturas y de dominaciones políticas.

Algunos de los principales puntos de poblamiento del norte peninsular se forjaron en un largo proceso que va desde la primera Edad del Hierro hasta el Medievo. En efecto, muchas de las ciudades que jalonan la ruta de peregrinación habían sido emplazamiento de castros y poblados prerromanos y una gran parte de ellos siguieron habitados, con mayores o menores alteraciones en época romana, llegando algunos incluso a alcanzar un importante desarrollo, mientras que otros quedaron relegados a un segundo plano. Los romanos añadieron algunas fundaciones importantes a este patrón poblacional, e influyeron en la desaparición de otros centros. Finalmente, gran parte de los principales núcleos de población atraviesan mejor o peor el período visigodo y se proyectan sobre la alta Edad Media.

Del mismo modo que las ciudades del camino tenían en su mayoría una historia ya muy larga, las comunicaciones en la meseta eran también el fruto de una antigua evolución. En la Edad del Hierro, momento en que empiezan a surgir las primeras aglomeraciones urbanas de cierta importancia, también se definen rutas de comunicación que conectan unos puntos y otros. Es poco lo que se sabe sobre ellas, pero no cabe duda de que existieron, como lo demuestran las relaciones comerciales y los influjos culturales que enlazan estas tierras del norte entre sí y con las áreas exteriores. Estas primitivas vías de comunicación probablemente se ceñirían a las rutas naturales definidas por el relieve y la hidrografía, pero no parece verosímil que existiese ningún tipo de actuación organizativa sobre las comunicaciones que pudiera superar el marco local. La estructura política básica de los pueblos prerromanos que se situaban en el espacio recorrido después por el Camino de Santiago era, en los casos más desarrollados, la ciudad-estado. Este modelo predominaba en el valle del Ebro y la meseta del Duero, y en el espacio galaico el patrón de asentamiento no sería muy diferente, si bien con una mayor compartimentación del poblamiento. Mientras tanto, otros sectores, como la parte montañosa del área vasconavarra no habían superado una organización más primitiva, basada en las unidades de valle y sin emergencia de aglomeraciones importantes. En este panorama, resulta lógico pensar que la capacidad de las diferentes comunidades para actuar sobre el patrón de comunicaciones alcanzaba sólo al marco local inmediato al poblado. La propia existencia de las "tesserae hospitalitatis", garantía de la seguridad del extranjero que viaja fuera del territorio de su comunidad, prueba la atomización de las relaciones políticas y,

nocido como Camino Francés por los peregrinos y que sin diferencias notables es el que sigue la actual carretera entre Pamplona y el Alto de Ibañeta, lo que viene a confirmar, desde otra perspectiva, la idoneidad del camino de penetración desde las Galias hacia el valle del Ebro y la Meseta.

En líneas generales podemos mantener, con las debidas matizaciones, que los caminos que conocemos con la denominación de romanos son anteriores. Destaca como hecho general la superposición del poblamiento romano en el valle del Ebro y la Meseta sobre entidades de mayor o menor importancia de momentos anteriores a la conquista. Grandes ciudades y otras entidades de población importantes como Caesarausgusta (Saldue), Cascantum (Cascante, Navarra), Pompaelo (Pamplona), Graccurris (Alfaro, Logroño), Calagorra (Calahorra), Vareia (Logroño), Virovesca (Briviesca, Burgos), Segesamunclo (Cerezo de Río Tirón, Burgos), Veleia (Iruña), Segisama (Sasamón, Burgos), Palantia (Palencia), Lantia (Villasabariego, León), Interamnio (Ardón, León), Legio VII (León) o Asturica (Astorga) están perfectamente documentadas en momentos anteriores a la presencia romana en Hispania. Los establecimientos de nueva creación (como Turissa, punto de apoyo de las cumbres pirenaicas, cuya aparición no debió ser anterior a la fundación pompeyana de Pamplona) fueron más bien escasos. Lo novedoso no es el aprovechamiento de antiguas ciudades y emplazamientos prerromanos sino su integración en nuevos esquemas de organización del territorio. Se trataba de una política bien planteada dentro de la cual antiguas vías de gran importancia en momentos anteriores son desplazadas por otras nuevas —como es el caso de la vía que unía Contrebia Leukade (Cervera del Río Alhama, Logroño) e Ilurcis (luego Gracurris: Alfaro, La Rioja), en beneficio del nuevo eje formado por las colonias Celsa (Velilla de Ebro, Zaragoza)-Caesaraugusta (Zaragoza)-Pompaelo (Pamplona)—. Algo parecido sucedió en el otro extremo de los itinerarios. En Astorga decaerá la comunicación con las poblaciones de astures transmontanos en beneficio del eje longitudinal este-oeste y de la conexión con el sur a través de la Vía de la Plata.

El paréntesis altomedieval

El lento proceso de degradación de las estructuras de poder romanas constituye en el norte de la Península Ibérica un fenómeno complejo, caracterizado por la recuperación de los modelos organizativos de las comunidades indígenas a medida que remite la presión ejercida por las estructuras estatales de los dominadores. Lógicamente, la presencia romana es una huella que no se borra fácilmente y en muchos aspectos pervive en los siglos posteriores; el trazado viario constituye una de las manifestaciones más claras del pasado romano en la Edad Media.

Desde el siglo III se relaja la presión ejercida por Roma sobre la franja septentrional de la Península Ibérica, espacio de interés minero principalmente. A raíz de esta relajación se percibe una vuelta de esos territorios a una ambigua autonomía que no deja de manifestarse a lo largo del período visigodo. La consecuencia de esta situación fue un repliegue del poder romano hacia el sur, lo cual se manifiesta en la creación de una línea defensiva contra los pueblos del norte, algunos de cuyos rasgos nos han sido transmitidos por la *Notitia Dignitatum Occidentis* (texto que detalla los contingentes de tropas, su composición y ubicación). Esto vendría acompañado de una fortificación de los límites entre Bayona y los montes pirenaicos, en un contexto semejante al que operaba en el flanco sur de la cordillera.

El trazado viario expuesto más arriba no verá mermada su importancia con el paso del tiempo, muy al contrario, estas vías que recorren el valle del Ebro y el norte meseteño vendrán a jugar un papel de suma importancia con el correr de los años; en época bajoimperial este esquema viario y un conjunto de puntos fortificados emplazados en relación con él van a convertirse en el cauce de penetración hacia el noroeste peninsular de pueblos invasores como los suevos, que en el año 409 se verán impelidos a tomar esta dirección como consecuencia del llamado Limes del Duero. En este caso, como en otros, estos caminos no sólo condicionan la penetración en la península sino que impiden el acceso a otras comarcas más meridionales, aunque no siempre con el grado de eficacia esperado. Prolongando la situación de época romana, las vías que recorren el norte desempeñan un papel crucial durante el reino visigodo de Toledo. Se han estudiado detenidamente los esquemas militares visigodos, cuya disposición obedecía al afán de la monarquía visigoda por someter los pueblos del norte de la península; son vascos y cántabros los que en este período muestran más abiertamente ese carácter independiente. A ellos habría que añadir el reino suevo en la antigua provincia romana de Gallaetia. En relación con estas luchas cobran significado las frecuentes acuñaciones de numerario en puntos significativos de este esquema viario-militar como son Turiasso, Calagurris, Saldania, Legio VII, Asturica y Lucus Augusti; se trataría de

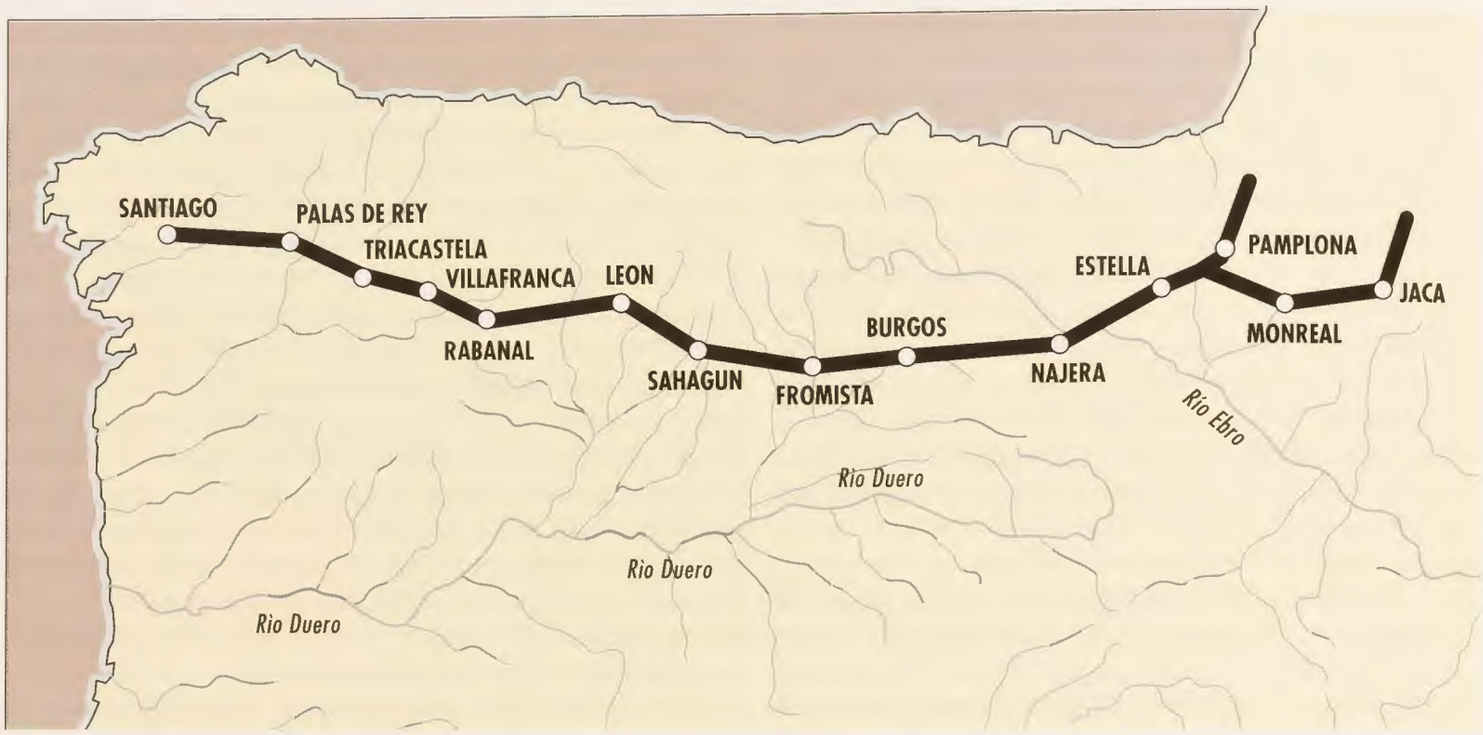
por tanto, de los desplazamientos a través de las vías de comunicación.
No existía una política viaria capaz de actuar simultáneamente sobre todos los puntos del trazado; ésa es probablemente la gran novedad que introduce la dominación romana y constituye también un rasgo característico de la época plenomedieval.

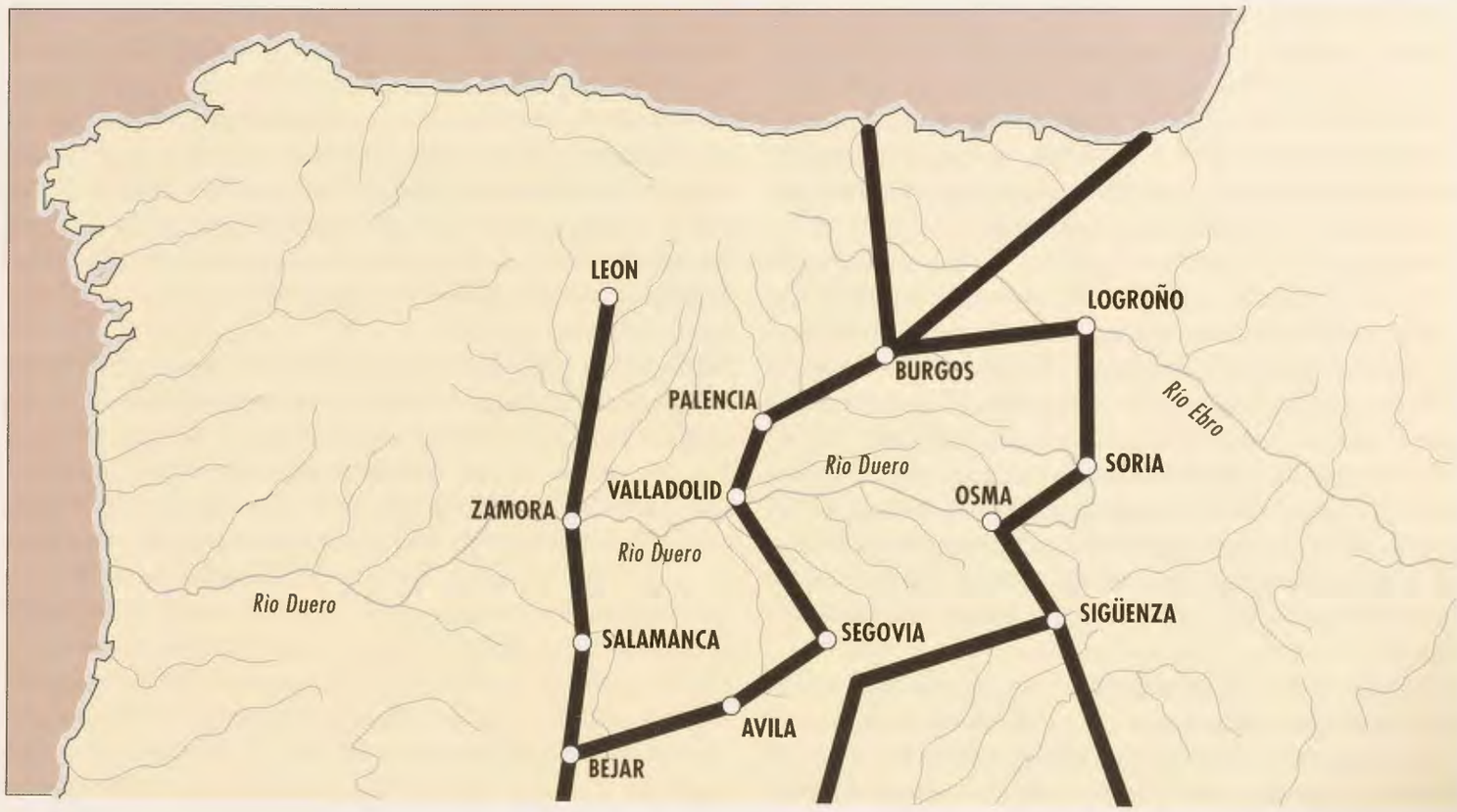
La red viaria en época romana

Cruzando el norte de la península, de este a oeste, van a estructurarse en época romana tres grandes vías de comunicación, conocidas a través del Itinerario de Antonino:
Via I: De Italia in Hispanias, partía de Tarraco (Tarragona) y pasando por Caesaraugusta (Zaragoza), se dirigía a Legio VII Gemina (León).
Via XXXII: Item ab Asturica Terracone (De Astorga a Tarragona), que, con un trazado semejante a la anterior accedía a Caesaraugusta, para proseguir hasta Tarraco. De Caesaraugusta arrancaba un ramal que se encaminaba a Pompelone (Pamplona) y Turissa (El Espinal, Navarra), para pasar el Pirineo.
Via XXXIV: De Hispania in Aquitaniam. Ab Asturica Burdigalam (de Astorga a Burdeos) se desarrollaba en gran parte siguiendo el esquema de la anterior, para distanciarse a partir de Virovesca (Briviesca, Burgos) por Aracaeli (Arequil) hasta Pompelone, remontando la cordillera por Turissa y cruzando el Pirineo.
Al noroeste de Astorga el trazado reviste menor importancia en el conjunto del sistema de comunicaciones romano y las vías que penetran en Galicia son tardías y periféricas. De ellas nos interesan especialmente dos:
Via XVII: constituía la prolongación del Eje Caesaraugusta-Asturica, llegando hasta la zona minera de Argentiolum.
Via XIX: partiendo de Asturica se dirigía a Lucus Augusti (Lugo), donde enlazaba con la Via XX per loca maritima (por lugares marítimos), es decir, avanzaba desde Lucus Augusti (Lugo) hasta Brigantium (La Coruña), y desde allí contorneaba el litoral.
Si observamos la disposición de estas vías sobre el mapa I, puede observarse un hecho de enorme interés: todas ellas discurren muy al sur del costado meridional de la cordillera Cantábrica, canalizándose el paso hacia el valle del Ebro a través de Briviesca. Esta disposición, junto a dos de los principales hitos —Caesaraugusta (Zaragoza) y Legio VII Gemina (León)— nos señalan el carácter predominantemente militar que tuvieron en los momentos cercanos a su configuración. Con el sometimiento de astures, cántabros y vascones en época de Augusto el norte peninsular entrará en un largo período de apaciguamiento, aunque la permanencia de la Legio VII Gemina y otras unidades menores nos hace ver la fragilidad del sometimiento de estos pueblos y la necesidad de mantener establecimientos fortificados y acuartelamientos militares a lo largo de los itinerarios.
Junto al carácter militar de estas vías debemos señalar su función primordialmente económica, que explicaría, de paso, gran parte del interés de Roma en el sometimiento de los pueblos que ocupaban el septentrión peninsular. Dentro de este apartado debe reseñarse como actividad económica preferente las extracciones auríferas del noroeste peninsular, centradas fundamentalmente en el área delimitada por el Teleno y el Alto Sil —aunque las extracciones abarcaron un territorio mucho mayor—. En directa relación con esta actividad se hallaría el asentamiento de la Legio VII Gemina en lo que vendría a constituirse con el paso del tiempo la ciudad de León; así como un importante asentamiento militar en Aquis Querquennis (Baños de Bande, Orense), posiblemente la Cohorte I de Celtíberos o la Cohorte I Gálica.
Aparte del interés militar y minero de las vías de comunicación de este sector en época romana, no podemos dejar de señalar su enorme importancia administrativa y comercial. Sólo desde una perspectiva de ordenación de la administración provincial romana puede entenderse la reorientación que muchas de las vías anteriormente existentes van a experimentar entre los siglos I y II de nuestra era.
De todas las vías señaladas anteriormente, debemos prestar una mayor atención a la Vía 34: De Hispania in Aquitaniam. (de Astorga a Burdeos). Su trazado por el norte meseteño no representaba mayor problema a la hora de proceder a su reconocimiento, planteándose mayores dificultades en el sector vascón. Recientes excavaciones han permitido reconstruir el itinerario señalado por el Itinerario de Antonino y el del Ravenate. Así hoy conocemos que esta vía de penetración desde el suroeste de la Galia en Hispania superaba el Pirineo a través del Alto de Ibañeta (se ha localizado recientemente una "torre de control" entre éste y Urculu) y Turissa, ahora localizada en El Espinal (Navarra). Desde allí descendía a Pamplona, fundada por Pompeyo y convertida en nudo de comunicación e irradiación romanizadora en territorio vascón desde el siglo I a. C. Conviene señalar que el paso del Pirineo Occidental por la línea antes descrita es el que se mantuvo en la Edad Media, co-

El Camino francés. Etapas según Aymeric Picaud.

Rutas del comercio ganadero en la baja Edad Media.





acuñaciones destinadas a abastecer las necesidades de las unidades militares destacadas en estas posiciones.

Durante los siglos V al VII se confirma una progresiva decadencia de las estructuras centrales de poder en la franja norte del reino, lo que se expresa de forma clara en la desaparición definitiva de las instituciones municipales y de la vida urbana en general. La mayor parte de las viejas ciudades romanas no desaparece; más bien se van transformando en otro tipo de aglomeraciones, más reducidas en tamaño y población y con un menor peso de las actividades comerciales (sobre todo en lo que se refiere al comercio a larga distancia) y también declina el papel fiscal de estos centros. De manera paralela, algunos centros de población prerromanos, que hasta entonces habían permanecido deshabitados o con un poblamiento residual, son ocupados de nuevo.

En este período se va a confirmar otra tendencia ya iniciada en época romana. El trazado de las calzadas imperiales constituía un eje en torno al cual se generaron numerosas formas de poblamiento. Si la calzada pasaba a través o cerca de una ciudad (fuera ésta indígena o de fundación romana), dicha ciudad quedaba integrada en los circuitos de comunicación y comercio. Pero igualmente, aparecen una serie de núcleos ligados directamente a la propia existencia de la calzada; estaciones y puntos de posta eran los jalones que compartimentaban el recorrido para el viajero. Existían igualmente propiedades rústicas en las inmediaciones de las calzadas, que aprovechaban la presencia de la ruta para establecer conexiones comerciales con las ciudades próximas y con áreas más lejanas.

La decadencia del sistema económico que había producido esas calzadas y el aparato político militar que las sustentaba, repercute inevitablemente sobre los núcleos repartidos a lo largo de las vías. Las ciudades cuyo origen y estructura era relativamente independiente del patrón viario (es decir, los elementos más arraigados en la realidad agraria local), subsisten, no sin ver transformada su significación económica y política; pero numerosos núcleos directamente dependientes de la articulación viaria verán decaer su pujanza y cambiar radicalmente su significación económica y espacial. En el caso concreto del espacio meseteño, la evolución posterior llevará al límite esta tendencia.

El siglo VIII supone un período de trascendental importancia para la meseta del Duero, puesto que tras la conquista musulmana, las tropas invasoras ocupan las principales fortalezas de la línea fronteriza del norte. Durante la primera mitad del siglo se produce el surgimiento de los primeros poderes organizados en el espacio montañoso norteño y a mediados de siglo una serie de convulsiones políticas en al-Andalus determinarán la retirada de las guarniciones militares musulmanas de la meseta norte y la desarticulación política de ese espacio. La parte central de la vieja calzada romana quedará durante muchos años incluida en un territorio ambiguo y poco definido en el cual no extienden su poder de hecho los musulmanes, pero tampoco lo hacen los monarcas del naciente reino asturiano. El cuadro resultante guarda una cierta semejanza con el que en su momento se definió para la Segunda Edad del Hierro. A falta de unidades organizativas superiores, los habitantes de la meseta parecen encuadrarse en territorios más o menos definidos centrados (cuando hay un centro efectivo) por una fortificación que muy a menudo coincide con uno de los castros que constituyen los principales nodos de poblamiento prerromano. La huella dejada por las calzadas romanas se percibe con claridad en los primeros documentos medievales, en los que aparecen citas a vías de comunicación importantes.

De nuevo la franja norteña que estamos analizando va a entrar en un período de desarticulación territorial, en el que predomina la fragmentación política frente a la presencia de un poder central de los siglos anteriores. Los únicos elementos de cierto peso serán el reino asturiano en el sector occidental y el reino navarro en el oriental, pero, al margen de la posible actuación de estos dos poderes embrionarios sobre el patrón comunicacional, la mayor parte del territorio se desenvuelve en medio de la ausencia de una política viaria coherente: cada comunidad actúa sobre la red de comunicación de su entorno inmediato, pero el deterioro de las comunicaciones a larga distancia es intenso.

No está claro cuál pudo ser el momento de arranque de la devoción hacia la figura del Apóstol Santiago centrada en el ángulo noroccidental de la península. La tradición que vincula a Santiago con el ámbito hispánico parece difundirse en época visigoda, pero recibirá su principal impulso durante el siglo VIII y generalmente en ambientes extrapeninsulares. A fines del siglo VIII ya se advierte un cierto interés por la cuestión en los círculos eclesiásticos y cortesanos del reino astur, como prueba la referencia que le dedica Beato de Liébana en su conocido himno al rey Mauregato. Sea cual sea el proceso de difusión de esa creencia, el resultado se puso de manifiesto con el descubrimiento del mausoleo del santo a comienzos del siglo siguiente. Tanto las tradiciones transmitidas sobre este aconte-

Vista de Santo Domingo de la Calzada, Logroño.

Vista del Camino en Calzadilla de la Cueza.

cambios comerciales regulares. A lo largo de los años siguientes esta situación va cambiando, puesto que la expansión del reino astur-leonés continúa por el flanco suroriental, rebasando la línea antes señalada y alcanzando Dueñas y Cardeña en el 899. No es una casualidad que sea precisamente éste el año de la edificación de la nueva basílica del apóstol por Alfonso III.

Los últimos años del reinado de este monarca suponen la culminación del avance hacia el sur, alcanzándose la línea del Duero entre fines del siglo IX y el año 912, dos años después de la muerte del rey (Zamora, 893; Toro, 900; Simancas, 899; Roa, 912; San Esteban de Gormaz, 912; Osma, 912). De resultas de esta última expansión se sitúa en el Duero la frontera y estas posiciones se mantienen (con ligeras variaciones en el flanco castellano especialmente) durante todo el siglo X y parte del XI. No es un hecho de poca importancia, puesto que con ello la calzada que articula la meseta pasa de ser la línea de unión de las plazas fronterizas a convertirse en un eje que cruza por el centro la franja de tierra comprendida entre el Duero y la cordillera, tierras ahora defendidas por el desplazamiento de la frontera hacia el sur. Este panorama refleja un gran cambio para las posibilidades de comunicación en adelante; sin embargo, el siglo X no registra aún el verdadero despegue del tránsito hacia Compostela. Para ello habrá que esperar al siglo siguiente, en el cual se darán cita varios factores decisivos, como la desmembración del califato cordobés, la unificación del espacio a que nos estamos refiriendo bajo el reinado de Sancho el Mayor de Navarra (1003-1035), el establecimiento de relaciones cada vez más sólidas con los poderes ultrapirenaicos (especialmente Francia y el Papado), la introducción de la ideología reformadora potenciada por los benedictinos de Cluny, la renovada pujanza de los reinos cristianos (sobre todo desde la época de Fernando I y el desarrollo de la política de "parias"), y en general el desarrollo económico y urbano que convierten el ámbito meseteño en un área de actividad económica apetecible. Todo ello transformará de manera radical el significado e importancia de la vieja vía romana.

La formación del Camino Francés

El Camino de Santiago es producto de una compleja conjunción de influencias, unas de carácter extrapeninsular y otras nacidas de las situaciones específicas que atraviesan los reinos cristianos del norte peninsular. Entre las últimas debemos mencionar la acción planificadora y organizativa tanto de las

Claustro y torre del hospital del Rey, Burgos.

cimiento como los datos históricos posteriores coinciden en atribuir un papel decisivo a los monarcas; así, Alfonso II habría sido el fundador de la primera capilla sobre los restos del sepulcro de Santiago y, posteriormente, Alfonso III habría consagrado solemnemente un nuevo santuario en el 899. Santiago de Compostela surgía en un lugar ya poblado en época romana y visigoda (de lo cual quedan abundantes restos arqueológicos) y que se ubicaba en un punto clave de los trazados viarios que surcaban el espacio galaico, especialmente en su conexión con las rutas (Vías XIX y XX) que enlazaban el puerto marítimo de Brigantium con la meseta, para acceder a Astorga. Resulta difícil saber el alcance o composición de los primeros contingentes de peregrinos a Santiago, pero parece probable que la vía de acceso estuviese en un primer momento escasamente definida. El interés mostrado al otro lado de los Pirineos por la devoción jacobea avala la hipótesis de que algún tipo de flujo ya se dio tempranamente pero, como veremos, será la incorporación de la calzada aquitana la que impulse definitivamente los contactos; esa misma vieja ruta romana que desde la meseta avanzaba hacia Galicia permitirá a Almanzor en el 997 atacar la iglesia compostelana y su naciente burgo.

Durante el siglo VIII la expansión territorial del reino astur se mueve dentro de los límites de la vertiente norte de la cordillera Cantábrica y comienza tímidamente a desbordar ese marco por la vertiente sur en el área leonesa y palentina. La verdadera expansión tiene lugar en el siglo IX bajo los reinados de Ordoño I (850-866) y Alfonso III (866-910). La anexión de las tierras meseteñas se produce en sucesivos avances que son más profundos por el área occidental galaico-portuguesa que por la oriental. Resulta significativo observar (mapa II) que entre las décadas de los 50 y los 80 del siglo IX quedan bajo el control de la monarquía astur-leonesa los principales hitos de la vieja vía aquitana, como Astorga (854), León (854), Castrogeriz (882-883) o Burgos (884), lo que supone el control y la revalorización de este eje de comunicación. Durante la década de los 80 del siglo IX, la calzada romana se convierte en la línea que articula las posiciones defensivas fronterizas en la mitad occidental del reino. No cabe duda de que esta situación potencia el protagonismo de la ruta, que será utilizada por los musulmanes en sus expediciones de los años 882 y 883, coincidentes precisamente con la organización militar del sector. En cualquier caso, destaca el valor de la vía desde un punto de vista militar, pero no tanto en cuanto a eje de comunicaciones y mucho menos de inter-

Santiago Peregrino en burro. Talla en madera, Museo Caminos, Astorga.

Castilla y Sancho Ramírez de Aragón. A pesar de ello, la seguridad del peregrino no estaba plenamente garantizada, a lo que aludían un siglo después las palabras de Aymeric Picaud: "los impíos de los navarros y de los vascos, tenían por costumbre, a los peregrinos que se dirigían a Santiago, no sólo asaltarlos, sino montarlos como asnos y matarlos".

Situaciones como estas moverían a personajes como san Juan de Ortega a dar refugio a los caminantes, en alivio de las penalidades que pasaban; igualmente, los monarcas estimularon el asentamiento de contingentes de población foránea. En el área navarro-aragonesa la política de potenciación de las ciudades se debió fundamentalmente a la dinastía aragonesa, concretamente a Sancho Ramírez y Alfonso el Batallador. De este modo, Jaca pasó de ser un "castrum" de mediana importancia en la primera mitad del siglo XI a convertirse en una "civitas". En Navarra el Fuero Jaqués fue aplicado por el mismo Sancho Ramírez en Estella y en Pamplona. En el siglo XII la dinastía navarra, ya separada de Aragón, seguirá esta política de incentivación urbana sobre las ciudades del camino.

En La Rioja se constata el mismo fenómeno asociado a una periodización muy similar. Alfonso VI concederá Fuero a Logroño en el 1095. Este Fuero será posteriormente concedido también a diferentes enclaves, prolongándose en muchos otros a través del Fuero de Vitoria.

En la meseta las concesiones de fueros presentan un patrón similar (Sahagún, Mansilla, Ponferrada, Villafranca del Bierzo, etc.).

En la época romana, como ya se ha dicho, la existencia de una red de comunicaciones potenciada por una autoridad superior generó una serie amplia de asentamientos ligados al propio fenómeno viario. Muchos puntos señalados por las fuentes como estaciones o puntos de posta surgieron con una vinculación directa con las vías; otros núcleos no tenían esa orientación de servicio a la comunicación, pero debían su propia existencia y pujanza a la presencia de las mismas. Algo semejante se reproduce al compás de la revitalización de la vieja vía. Tanto reyes como nobles y obispos se apresuran a fundar centros de apoyo al tránsito de viajeros, entre los cuales sobresalen alberguerías y hospitales. Estos establecimientos, de carácter eclesiástico, pero orientados a la asistencia de los peregrinos, recuperan en cierto sentido el valor de los antiguos puntos de posta romanos; los diferentes jalones del camino se ligan a la existencia de estos lugares de descanso, componiendo una nube de puntos que median entre unas ciudades y otras cuando no se sitúan directa-

Calle del Camino de Castrillo de los Polvazares, León.

monarquías como de la jerarquía eclesiástica de los reinos cristianos, destacando la iniciativa regia a la hora de configurar definitivamente el trazado del camino. Los poderes feudales en su conjunto proporcionaron los estímulos necesarios para potenciar el desarrollo urbano y garantizar que el flujo humano no tropezase con impedimentos jurídicos o económicos.

La centuria que se extiende entre mediados del siglo XI y mediados del siglo XII es el período durante el cual cristaliza en toda su plenitud el Camino Francés. Pese a la multiplicación de ramales y variantes, la vía principal se mantiene como el itinerario favorito de peregrinos y comerciantes y a su vera florecen las ciudades y burgos que componen los jalones más destacados del panorama urbano y comercial del momento. Las líneas principales de la ruta discurren, con pocas variaciones por el camino ya trazado en época romana por la calzada aquitana. Unas veces se trata de una superposición exacta, como se ha podido demostrar para numerosos tramos del sector leonés del camino. En otras ocasiones ambos trazados se distancian un tanto, corriendo paralelos, pero sin darse rupturas notables. Más raramente se modifica el itinerario en busca de una mayor facilidad de tránsito. Lo más significativo quizá no sea el hecho de que el camino vaya trazado con exactitud sobre la vía de época romana, sino que los principales nudos y líneas generales coinciden con toda claridad.

Como ocurrió en época romana, los siglos XI, XII y XIII aportan al trazado viario meseteño una política superior capaz de actuar de manera coherente sobre la totalidad del trazado. Esta política se ciñe sobre todo a la potenciación del camino como ruta de comunicación, tanto para facilitar el trasiego de los peregrinos como para potenciar el desarrollo económico que este flujo de viajeros podía aportar.

Entre las modificaciones que sufre el trazado pueden señalarse las propiciadas a comienzos del siglo XI por el rey Sancho el Mayor, que desvía hacia tierras riojanas el antiguo camino que hasta entonces discurría por un territorio mucho más abrupto entre Álava y Burgos. A esta actuación en el tramo navarro-riojano se unirán las iniciativas de Santo Domingo de la Calzada, quien, al plantear el vado del río Oja por donde luego se alzaría el burgo que lleva su nombre, enlaza Nájera con Belorado, evitando el paso por Leiva y Briviesca.

Aspecto tan importante como la comodidad y munificencia del camino era el ofrecer al viajero la seguridad en el viaje y liberarle de peajes, pontazgos, portazgos, aspecto en que deben señalarse las actuaciones de los reyes Alfonso VI de León y

Palloza de Cebreiro, Lugo.

El área meseteña

La meseta surcada por el Camino Francés presenta un itinerario perfectamente definido a mediados del siglo XII. Según Aymeric Picaud, cuyo relato se basa en la versión definitiva del camino, señala cómo se atravesaba la meseta en cinco etapas: de Nájera a Burgos, de Burgos a Frómista, de Frómista a Sahagún, de Sahagún a Villafranca, y de allí a Triacastela. Picaud reseña un itinerario para ser cubierto a caballo; lógicamente se trata de una visión señorial del camino, puesto que a pie o acompañado de bestias de carga que transportasen mercancías el tráfico sería mucho más lento. Los peregrinos que hiciesen su recorrido por alguno de estos medios, tendrían que utilizar como lugares de descanso algunas de las villas y lugares comprendidos entre esas etapas, de los cuales el texto del Codex Calixtinus señala una veintena. En este recorrido hay varios puntos de origen muy antiguo. Entre todos ellos quizá destaca de manera especial el binomio formado por Astorga y León. La vieja capital del Conventus Asturicensis era en la época romana un nudo de comunicaciones fundamental, que unía varias vías de gran importancia. Su creación estuvo ligada a la conquista del espacio norteño y en la época altoimperial es el centro principal desde el cual se ejerce el control de la importante zona minera del noroeste, ejerciendo un papel de primer orden en la organización del espacio noroccidental peninsular que se vio corroborado en época visigoda con la creación de una sede episcopal. A lo largo de la época medieval mantendrá su notoriedad, con la única novedad de verse desplazada como centro de gravedad regional a partir de la erección de León como capital del reino en el 912. Pero no por ello deja Astorga de ser un núcleo de gran significación, como lo prueba su ubicación en el itinerario jacobeo y la veintena de hospitales con que llegó a contar. Por su parte *León* constituye el caso opuesto a Astorga. Su fundación corresponde al establecimiento del campamento de la Legio VII Gemina en el año 74 a. C. Su carácter de asentamiento militar estable facilitó la fijación de su estructura física y el trazado de vías de comunicación que lo conectaban con los principales puntos de los alrededores. En la Edad Media su carácter de sede episcopal y capital del reino elevará a León sobre Astorga como centro regional más importante y, desde luego, como el punto más importante atravesado por los peregrinos antes de llegar a Compostela, cosa que Aymeric Picaud no deja de señalar; sólo en el siglo XIII podrá Burgos rivalizar con León como ciudad señera de la meseta.

Foto aérea de Castrogeriz.

mente en las proximidades de uno de los núcleos mayores. Pero, al margen de los albergues y hospitales, los lugares cercanos al camino no dejan de experimentar una importante expansión económica basada en el incremento de las relaciones comerciales. La época de plenitud del camino (entre los siglos XII y XIV), nos muestra una vía constituida por un rosario de puntos, de los cuales algunos son una creación reciente del nuevo impulso peregrino y viajero; otros, en cambio, son parte de los viejísimos núcleos que desde la Edad del Hierro fueron configurando la gravedad espacial de la meseta, y cuya pervivencia y dinamismo demuestra la profundidad de la impronta del pasado en el mundo medieval.

La circulación por el Camino

El área navarro-riojana

El ingreso a la península a través del Pirineo por Canfranc y Roncesvalles marcaba dos rutas que finalmente confluían en Puente la Reina. Los peregrinos que se adentraban por el primero llegaban hasta Jaca, antes un mero enclave fortificado sobre una escasa población campesina y ahora sede episcopal gracias al camino. A partir de aquí se dirigía a Puente la Reina, apoyándose en el monasterio de Leyre y Sangüesa, frecuentada por los peregrinos a pesar de ubicarse algo al margen de la vía. La importancia de estos dos puntos —Leyre y Sangüesa— ha quedado bien testimoniada por los monumentos que en ellos se conservan. El primero llegó a detentar el báculo episcopal en detrimento de Pamplona y fue corte del reino de Navarra; en el segundo destacan el Palacio del Príncipe de Viana y las iglesias de Santa María la Real (Rocamador) y Santiago (ambas del siglo XII), junto a El Salvador y San Francisco, datadas en el siglo XIII.

El peregrino que elegía el acceso occidental realizaba prácticamente el mismo recorrido señalado en época romana como Vía Aquitana, por el Alto de la Ibañeta —sin lugar a dudas la jornada más penosa de todo el camino— hasta Pamplona y luego a Puente la Reina, donde se unía el ramal oriental. La ruta seguía hacia Estella, transformado ahora en importante centro del camino merced a la actuación regia de Sancho el Mayor y de los trabajos viarios de santo Domingo de la Calzada y san Juan de Ortega, que permitirán redefinir el itinerario, soslayando el dificultoso paso de Estella a Miranda, para encauzarlo por Logroño, Nájera y el naciente burgo de Santo Domingo de la Calzada, desde donde se accedía a Belorado.

res que contribuyeron a ello. En primer lugar destaca el dominio de las tierras de la Andalucía occidental por el Reino de Castilla, ejerciéndose su control sobre el Estrecho, de modo que a partir de entonces no será necesario recurrir a las vías terrestres para hacer llegar hasta el occidente peninsular las producciones europeas o viceversa. Por otra parte, la economía castellana se orienta ahora en otras direcciones, buscando los enlaces entre la cornisa cantábrica y las ciudades de la meseta, a través de las cuales tendrán salida artículos como la lana y otros productos castellanos y se reciben las manufacturas europeas, coincidiendo estas rutas comerciales con los desplazamientos de los rebaños de ovinos agrupados en La Mesta. Las ferias desarrolladas en las ciudades castellas son buena prueba de esta nueva estructura geoeconómica en la cual ya no es protagonista el eje jacobeo. La pujanza de poblaciones como Segovia, Salamanca, Valladolid o, a otra escala, Tordesillas, Aranda de Duero o Medina del Campo señala claramente esa mutación.

El decaimiento del camino como ruta comercial va acompañado de importantes transformaciones en lo relativo a las personas que circulan por el mismo. Así a partir del siglo XIII pueden encontrarse en el camino personas que antes no resultaban frecuentes. La nueva composición tiene que ver con los cambios que se estaban produciendo en los objetivos que querían alcanzar los peregrinos. De este modo, al peregrinaje por devoción, en busca de un milagro o por motivos nacionales, va a unirse el peregrinaje vicario, hecho en nombre de otro por un peregrino "profesional"; el peregrinaje póstumo, como consecuencia de una manda incluida en el testamento de un personaje a sus herederos, y el peregrinaje penitencial, constatado desde el siglo XII en tribunales eclesiásticos, pero que ahora se aplica como redención de penas, generalmente de homicidio, sobre todo en los Países Bajos y Suiza. Junto a estos peregrinos se mezclará otro componente de falsos peregrinos, que buscan en la ruta beneficios más materiales. Se trataba de vagabundos y ladrones en algunos casos, de grupúsculos heréticos en busca de seguidores en otros, o de simples vividores, que disimulan bajo el manto de la peregrinación su afán por la vida errante y relajada, alejada de sus hogares y preocupaciones laborales o sociales. Su presencia en el camino hizo necesarias normativas al respecto en distintos reinos, como la de Inglaterra de fines del siglo XV o la de Francia en el siglo XVII. Se pretendía con ellas desanimar a los que emprendían el camino con otros fines que los piadosos. Para ello se les exigía a la hora de partir un certificado de su parroquia o lugar de procedencia sobre su intención de dirigirse en peregrinación a Santiago, que debía presentarse en los controles dispuestos a lo largo del itinerario, bajo penas que podían llegar a galeras en caso de saltarse estos puestos. Finalmente, a su vuelta debía presentar un certificado —la Compostelana— de haber alcanzado su objetivo. Pese a este empeño en disuadir al falso peregrino (o "conchero", en alusión a las vieiras que adornaban su capa), de emprender el camino, con el paso del tiempo fue generándose entre la gente la asociación entre peregrino y maleante. Buena prueba de ello la encontramos en los alrededores de Dijon donde una partida de bandidos toma el nombre de "Coquillards" (Concheros). A pesar de que el flujo de auténtica peregrinación no se interrumpe hasta nuestros días, la asociación entre vía de paso de contenido religioso y eje básico de desarrollo comercial y urbano es una combinación que ya no volverá a repetirse desde el siglo XIII. Esa combinación había sido la clave de la pujanza del Camino Francés y su decadencia situó la ruta en un marco eminentemente religioso. Los diferentes segmentos del camino seguirán desempeñando un papel importante en las comunicaciones norteñas, pero la coherencia y operatividad de la vieja calzada nunca será ya la misma.

Bibliografía

AA. VV.: *Por el Camino de Compostela.* Madrid, 1982.

AA.. VV.: *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen.* Gante, 1985.

Barbero de Aguilera, A. y Vigil Pascual, M.: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista.* Barcelona, Ariel, 1974.

Barbero de Aguilera, A. y Vigil Pascual, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica.* Barcelona, Crítica, 1978.

Blázquez, J. M.: *La romanización.* Madrid, Istmo, 1974 (2 vols.).

Blázquez, J. M.: *Nuevos estudios sobre la romanización.* Madrid, Istmo, 1989.

Bonet Correa, A.: *Santiago de Compostela. El Camino de los Peregrinos.* Toledo, 1985.

Estepa Díez, C.: *El nacimiento de León y Castilla. (Siglos VIII-X).* (Vol. 3 de la *Historia de Castilla y León).* Valladolid, Ámbito, 1985.

Estepa Díez, C.: *El reino de Alfonso VI.* Madrid, 1985.

Faci Lacasta, J.: "Significación socioeconómica y cultural de las peregrinaciones a Santiago de Compostela", en *Historia de la Iglesia en España.* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1979, tomo II, 1, págs. 287-297.

García Mercadal, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal.* Madrid, 1959 (3 vols.).

Gautier Dalche, J.: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media*

Resulta evidente que no todas las ciudades romanas de la meseta perviven con la misma fuerza. Un buen ejemplo, también en terri-torio leonés sería *Lancia,* cuya importancia en época prerromana y romana está bien atestiguada por las excavaciones arqueológicas, pero, a pesar de ser citada todavía en la Crónica Najerense como *Sublantium,* carece de relevancia durante la plena Edad Media, quedando como punto más significativo del sector Mansilla de las Mulas.

En todo el trazado meseteño del camino se puede apreciar la misma situación. Algunas de las ciudades más significativas de la ruta remontan su existencia a época prerromana o romana. En general, da la impresión de que la mayor parte del camino transcurre entre restos de intenso poblamiento romano (caso del Castillo de San Miguel de Burgos, o de la villa de Carrión, cuya existencia en época romana parece también clara, habiendo sido identificada con Lacobriga). Algunos centros como Castrogeriz remontan su existencia incluso a la Edad del Bronce.

Pero igualmente es interesante observar que hay otros núcleos que deben su casi total desarrollo a la vía de peregrinación. El ejemplo más sobresaliente es *Sahagún.* El monasterio tampoco ocupa un lugar virgen; como ocurre con el también leonés de San Miguel de Escalada, hay indicios de precedentes de época romana y visigoda. No es extraño, puesto que ya hemos señalado que junto a las calzadas romanas florecieron no sólo ciudades sino establecimientos agrícolas más o menos vinculados a las vías. Sahagún surge como una fundación monástica de extraordinaria vitalidad (la riqueza de su colección diplomática es toda una muestra). Sin embargo, la articulación del camino cambiará radicalmente el carácter del asentamiento a partir de la introducción de los monjes de Cluny y la concesión de fueros por Alfonso VI en el 1085. Todo ello dio lugar a un importante y bien conocido burgo ampliamente elogiado por Aymeric Picaud a mediados del siglo XII.

El deseo de potenciar los puntos clave del camino determinó la creación de núcleos nuevos como Ponferrada (nacida en torno al puente que le da nombre), o Villafranca del Bierzo. Un caso intermedio sería el de Villafranca Montes de Oca, heredera de la antigua centralidad territorial de la sede de Oca, cuyo traslado a Burgos en el 1075 había sido un importante golpe. Sin embargo, el desvío de la ruta oriental, que había pasado de acceder a la meseta por Álava a hacerlo por La Rioja, potenciando la capitalidad de Nájera dentro del reino de Navarra, exigía revitalizar ese sector, lo que se logrará por medio de una combinación de iniciativas regias y particulares, de lo cual son ejemplo tanto la concesión de fueros a Belorado en 1166 por Alfonso I el Batallador (una *puebla* que no hacía otra cosa que confirmar la centralidad comarcal del conocido castro prerromano y cabecera del alfoz altomedieval de Pedroso) como las iniciativas de san Juan de Ortega en relación con el acondicionamiento del camino en el límite entre Castilla y Navarra.

El área gallega

El Camino Francés era en la Edad Media la entrada más frecuente en Galicia. Se trataba de una *strata* que llevaba hasta la ciudad de León por el Orbigo "por la cual suelen pasar los que van y vienen de Galicia (soliti sunt ambulare)" según detalla un documento del año 885.

En el Bierzo el camino salía de Villafranca siguiendo el río Valcárcel, pasando por Ruitelán, Las Herrerías y El Hospital, luego llamado Hospital Inglés. A partir de entonces se bifurcaba el camino en dos ramales, uno seguía hacia Lugo por Piedrafita, mientras otro, concretamente el llamado Camino Francés trepaba por La Faba y La Laguna en busca de El Cebrero, el cual constituía la verdadera puerta de Galicia. Allí en el puerto se localizaba un hospital de la Orden de Cluny. La necesidad de puntos de atención al peregrino en este tramo debió ser apremiante, pues observamos que más adelante, en la subida al Padornelo, se instalaron dos hospitales más, el de Liñares y La Condesa, éstos últimos de menor capacidad y mal pertrechados. Las penalidades del viaje para los peregrinos debían continuar a lo largo de toda la Sierra del Rañadoiro, ya que el camino pasaba por Fuenfría, Biduedo y por el desfiladero de Pena Furada antes de acceder a Triacastela, nudo de comunicaciones de gran importancia en la Edad Media y donde se instaló otro hospital. Desde aquí el Camino Francés se dirigía hacia Sarria, donde el camino es conocido en el siglo XIII como "a carral fremosa". Al igual que Triacastela, Sarria es punto de gran importancia en el camino, ofreciendo al viajero su hospital de San Juan, conocido desde el siglo XII, y la malatería que se levanta en el siglo XIV. De Sarria el camino se dirige a Portomarín y de allí a Santiago pasando por Vilar de Donas, Palas de Rey, Melide y Arzúa.

Recapitulación: el antes y el después

Las rutas de comunicación transversales del norte de la meseta dejarán de jugar el papel primordial que habían mantenido desde antiguo a partir del siglo XIII. Muchos fueron los facto-

(siglos IX-XIII). Madrid, Siglo XXI, 1979.
Mangas Manjarres, J. y Solana Sainz, J. M.: *Romanización y Germanización de la Meseta Norte.* (Vol. 2 de la *Historia de Castilla y León).* Valladolid, Ámbito, 1985.
Mañanes, T. y Solana Sainz, J. M.: *Ciudades y vías romanas de la Cuenca del Duero (Castilla-León).* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1985.
Martínez Sopena, P.: *El Camino de Santiago en Castilla y León.* Salamanca, Junta de Castilla y León, 1990.
Pastor, R.: *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval.* Barcelona, Ariel, 1973.
Rabanal Alonso, M. A.: *El Camino de Santiago en León. Precedentes Romanos y Época Medieval.* León, Universidad de León, 1992.
Roldán Hervás, J. M.: *Itineraria hispana. Fuentes para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica.* Valladolid, 1951.
Sayas, J. J. y Pérez, M. J.: "La red viaria de época romana en Navarra", *Príncipe de Viana. Anejo n.º 7.* Pamplona, 1987, pp. 581-608.
Valiña Sampedro, E.: *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico.* Madrid, 1971.
Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M., y Uria, J.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Madrid, 1949 (3 vols.).

de estimular con frecuencia a la condición humana, por medio de la autoridad del milagro, cuando transgrede los esquemas institucionalizados con sentimientos irrefrenables y gestos fraudulentos con las categorías morales. En realidad, las *Cantigas* aspiran a ofrecer un modelo que tiene que debatirse entre los prosaicos aspectos de la vida cotidiana y las vivencias superiores, para mejor cuestionar los comportamientos instintivos y advertir a la *voluntad* humana con el móvil redentor mariano. Apoyo al que, en ocasiones, se añaden unas apreciaciones evaluativas realistas, ante aquellas causas del pecado que pueden transgredir toda fe absoluta e inquebrantable; como es la ignorancia del débil ante los valores emergentes de los sentidos.

Semejante concepción narrativo-edificante no permite prescindir de la novedad de sello tomista sobre la primacía del *existir* en el mundo de lo concreto; como también es necesario destacar el valor del *acto* o existencia real, como la acción que procede de la voluntad con advertencia de la mente. Y dado que la *voluntad* en sus acciones u omisiones es un elemento integrante en potencia del delito, se trata de considerar, asimismo, la asistencia a un renacer de los criterios jurídicos del derecho romano (*El Espéculo...*) donde adquiere competencia un tipo de potestad legislativa para avenir los problemas de quien posee una personalidad jurídica; siempre en el marco de un concepto sacralizante del universo que da la clave de lo que es la vida humana.

Tales instancias epistemológicas atendían a despertar imaginaciones adormecidas, desde el estímulo reivindicativo del valor del hecho fenoménico. En ocasiones entre la realidad y el hecho imaginado. Era una ocasión para sobreponerse a las inamovibles sutilezas metafísicas que prosiguen en la búsqueda del sentido exacto de las Escrituras, cuando todo esquema no se ajusta a razón. Atrás quedaba la ininteligibilidad del individuo como materia, o el desprecio hacia el cuerpo y su valor como referente perverso e insaciable de concupiscencia, así como la valoración preferente de la persona atendiendo sólo al alma.

En realidad, las historias de la condición humana recogidas en las *Cantigas,* son fragmentos donde el reproche y la solidaridad con el individuo distinguen que toda acción y efecto de conocer comienza con los *sentidos,* conforme a la teoría del Aquinate, que son los que afirman la conciencia de la propia existencia. Ello supone que el conocimiento no resulta inseparable de la realidad sensible y que los *actos* dada la inserción de la materia en la realidad del medio, son respuestas externas que influyen en el ser. En consecuencia, lo que surge es una preocupación compartida por el *comportamiento* del vivir humano y la intencionalidad que lo anima con la realidad en torno, como ocasión que suscita estados afectivos diversos, tanto positivos como negativos. Ello equivale a decir que cada cantiga pretende no perder de vista los referentes que motivan una *conducta* y que, como se sabe, comienza en el acto de los *sentidos.* Es así como se inicia la exhortación moral de cada cantiga, "para despertar y reparar la conciencia del auditorio". [2]

Si se acude al ejemplo, la cantiga LIX, referida a la leyenda de la monja de Fontebrar (Fontevraud) que se debate entre el amor divino y el amor instintivo con un "cavaleir'aposto", no prescinde de la referencia introductoria al gesto fraudulento imputable al acto egoísta del amor humano. Antes de contraponer la imagen de la pecadora arrepentida, sintetiza las causas del acto punible, donde el enemigo de la fe (el diablo bajo la apariencia de apuesto caballero) provoca las experiencias pasionales y se apodera del alma de la "monja hermosa y bella". Se producía así una discordancia entre el apetito carnal que infecta el alma (la *cupiditas*) y la mortificación corporal de quienes deberán anteponer la fe firme a la dialéctica de los sentidos, no en vano, quienes llegaron a adoptar un compromiso con Dios, deberán rehuir toda posesión terrena.

Y puesto que el enemigo se había apoderado del alma de aquella monja que "a María mucho amar sabía", es entonces cuando la cantiga se centra en los elementos diferenciadores del gesto de penitencia, evidenciando que no hay salvación sin arrepentimiento. Transmitida la certeza de la revelación divina (el crucificado "lle deu orrellada tal"), el entendimiento de quien actuó movida por los impulsos naturales, queda orientado hacia la Verdad y con ella la fortaleza de ánimo para recobrar la firmeza en la fe. En realidad hay un gesto de denuncia hacia la tibieza de quienes, comprometidos con el matrimonio místico, se convierten en víctimas propiciatorias de las experiencias emocionales. Se confirma entonces la preeminencia de los valores vinculados con el alma y la importancia de la vida contemplativa como forma de aborrecer las *cupiditas.* Justamente en esto consiste la finalidad pedagógica del *exemplum*: registrar como valor perenne la fe inquebrantable, el único referente liberador ante el amor instintivo.

En relación con lo expuesto, el interés de cada cantiga por centrar el acontecer humano en el mundo de las experiencias terrenas, es sólo un pretexto para exponer la evidencia de una or-

Del mundo de la fe al mundo de los sentidos (siglos XII-XIII)

Manuel Núñez Rodríguez

Resulta frecuente resaltar la actitud de la corte castellana del siglo XIII por su desinterés ante los salterios o textos litúrgicos, a la manera de los surgidos en las cortes occidentales del momento. A pesar de ello, aquel rey trovador y jurista que fue Alfonso X el Sabio, no fue insensible a las connotaciones moralistas y egocéntricas que dan sentido y valor a los breviarios y libros de horas góticos. Y no es una casualidad que, animado por una ética que haga compatible la felicidad intramundana con los supuestos que no son de este mundo material, asumiera la iniciativa intelectual y artística de manuscritos que, como las *Cantigas de Santa María,* entiendan dinámicamente la convergencia de la *experiencia* y de la *razón* como la forma idónea para comprender los fenómenos desde su observación, de tal modo que las conclusiones resultan enriquecidas con arreglo a unas hipótesis; lo que no resta interés a los valores morales recogidos en aquella obra.

Contemporáneo de fray Gil de Zamora, autor del *Liber Mariae,* Alfonso X en las *Cantigas* se muestra proclive a las actitudes emprendedoras y antiinmovilistas, de manera que, la minuciosa y documentada colección de milagros allí recogidos, se orientan a satisfacer un criterio ordenado sobre el comportamiento de la condición humana en este mundo; más allá de aquella atención miracolística que había inspirado a Gonzalo de Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora.*

De este punto de mira crítico habría de derivar, como causa pedagógica, un deseo de interpretar la devoción mariana y el valor del milagro, en paralelismo con una reflexión sobre la esencia de los actos existenciales. Problemas que ponen el acento en un deseo por comprender la dinámica humana con la misma intensidad que los problemas teológicos. Pero no se está dando un paso que pueda convertirse en aventura temeraria. En el fondo Alfonso X intentaba ordenar y valorar perspectivas e indicaciones cuidadosamente advertidas en los métodos escolásticos, conforme a un nuevo concepto del saber coincidente con un sentido objetivo de las vivencias y de apertura al mundo de las cosas; como corresponde a aquel siglo de la razón dominado por figuras como Roger Bacon en Oxford (†1292), el rey Legislador, en Noruega (†1263), Federico II en Palermo... o Alfonso X en Toledo. De hecho, en el fondo de las pretensiones miniadas de las *Cantigas* laten referentes de persuasión moralizante, pero... al servicio de una noción donde no se excluya que, en la base del mantenimiento de un *ordo,* también cobra valor el espíritu de la nueva labor jurídica (*Fuero Real, Espéculo, Código de las siete Partidas*) que por entonces busca vertebrar el derecho a existir de la condición humana, en contraposición a los valores oscurantistas y arbitrarios.

No sorprende, entonces, el deliberado interés del Rey Sabio por una moral práctica, polémica por momentos, que responda al criterio de inculcar un mensaje teológico caracterizado por la búsqueda divina a través de las realidades del propio medio humano y material. Y, de este modo, no duda en acudir a la misericordia mariana por su calidad de intercesora, incluso en aquellas causas aparentes de pecado capital. Era la sutileza promovida por un monarca dispuesto a modificar esquemas retrógrados; a menudo en medio de la intolerancia del *estatus* militar y eclesiástico, proclive a un estado de opinión que es el exponente de reduccionismos interpretativos en cuestiones de fe, aunque sus formas de vida pongan de manifiesto lo contrario.

Alfonso X, en realidad, más conectado con las exigencias de la época, aboga por un distanciamiento de las convicciones neoplatónicas sobre la concepción de la persona, como también de aquella espiritualidad que objeta los valores humanos (postura muy arraigada en el criterio de los medios monásticos), para abrirse al aristotelismo y a la dialéctica entre un mundo pluralista y otro de universales transcendentes, donde las lealtadas podrían ser tanto horizontales como verticales. Pero si el fin moral que cobra valor en las *Cantigas* necesita liberarse de la moral tradicional o establecida, es importante reconocer que esta cuidada colección historiada que las *Cantigas* ofrece, no cobra valor una referencia a la existencia verdadera *á la lettre,* aunque en ocasiones se acomode a la misma. Se trata, pues, de una especie de realidad interpretada donde se pone en balanza lo *real,* pero también lo *imaginario;* conforme a paralelismos que, sobre los valores perennes y sobre las categorías morales, cuenta con precedentes escritos en latín. Referentes prestigiados, en muchos casos, desde el siglo XI y con marca geográfica italiana o francesa, en especial. [1]

Un seguimiento semejante no resta originalidad a esta obra alfonsina escrita en galaico-portugués, advirtiéndose que no queda tan circunscrita a los estrechos vínculos de la cultura eclesiástica, como a los modelos culturales de los *litterati* y de cuantos han contribuido al avance de las ciencias humanas, como fue el despertar científico alimentado por la irrupción cultural de lo clásico y de lo islámico.

De acuerdo con esta dinámica evolucionista, el vértice de la originalidad epistemológica de las *Cantigas,* busca la coartada

Frontal de Santa Margarita de Sescorts, s. XII. Detalle. Museo Episcopal de Vich, Barcelona.

todoxia moral donde cobran valor los gestos de infidelidad, astucia, vanidad..., valores que poseen un componente *irrationalis.* Tal vez cabría añadir que, conforme a la definición de quienes como Pedro Damián reflexionaron sobre la vida consagrada a la *charitas,* los rasgos instintivos entraban en la categoría de *bestialis* por su condición de irracionales. Nos encontramos así ante las intenciones que animan la verdad esencial de la *gesticulatio* como opuesta al *gestus,* conforme a la valoración analizada por Schmitt, [3] Meldolesi o Garnier, entre otros. Se trataba de un concepto que deduce en toda actitud vital una ampliación en el orden y en el desorden. Y así, los gestos que en la primera viñeta de esta cantiga manifiestan la entrega de la monja y el acto de posesión por el apuesto caballero, serían imputables a un comportamiento emocional o *gesticulatio,* en contraposición al *gestus* o gestos rituales adscritos al *ordo* divino, los únicos que inculcan el respeto al orden vertical establecido y la reverencia a la voluntad divina para adquirir la reafirmación en la fe. [4]

Si se aplica al lenguaje de la imagen, la *gesticulatio* pone la mirada en la prueba de las relaciones horizontales, las que constituyen la experiencia terrena y diaria de la condición humana. El *gestus,* por el contrario, muestra la fe en aquellos poderes verticales e invisibles que escapan a la voluntad. Conforme a esto, el giro que se imprime en las *Cantigas* consiste en ordenar los actos conforme a estado y circunstancia, siguiendo de cerca los trazos morales de la literatura ejemplar por lo que tienen de propuesta sobre el verdadero *ordo* que deberá imperar en el grupo, sin dejar de reclamar, asimismo, la importancia del *gestus* o rasgo firme que escoge el bien y elimina el mal. Es el que permite afrontar la presencia invisible de Dios y del Diablo. Por ello, en la expresión del lenguaje iconográfico, cobra valor preferente el gesto de la monja que ilustra e interpreta el contenido de la cantiga, procediendo a determinar la preferencia por aquellas experiencias personales donde el cuerpo pecador cobra valor como algo más que un mal necesario que acompaña a la condición humana. Sin duda en las *Cantigas,* al igual que en la literatura ejemplar, había una intención clara de abordar el acto del arrepentimiento como gesto penitente para la expiación de los pecados del cuerpo.

Este intento por ordenar el paisaje humano, lleva a rehuir muchos estereotipos de los años del románico, lo que significa que estaba en situación de afirmarse una nueva ontología en aquellos años iniciales del gótico donde el valor de las recompensas celestiales no impide el conceder atención a los comportamientos. Actos que no siempre tienen posibilidades de éxito ante los gestos de impulso instintivo y desleal con el amor divino. Se diría que las *Cantigas,* al igual que *il novellino* de frecuente empleo entre la burguesía comunal florentina, muestran un claro interés por el valor de la justicia y misericordia como virtudes que subliman el gesto de una divinidad protectora (María) y, sobre todo, demuestran la evidencia de esta realidad de orden superior. [5]

De esta situación deriva una síntesis. La condición humana ya no está inmersa en un mundo de tinieblas, sino en el marco de unas experiencias donde el hecho biológico del vivir puede llegar a ser trágico si no alcanza la esperanza de la misericordia divina. Se trata, por consiguiente, de saber trocar por el *gestus* penitencial los usos y costumbres reprobables, para así obtener de la intercesión mariana la redención del pecado.

Dada la amplitud de las *Cantigas,* se considera interesante conceder un valor preferente a tres ejemplos, al objeto de incidir en aquellos elementos de ruptura derivados del valor del cuerpo como referente expresivo de los gestos de afecto, piedad, arrepentimiento; cuestiones que no han tenido un carácter preferente en las múltiples interpretaciones hechas sobre esta obra alfonsina. Esta búsqueda se funda sobre la convicción de los nuevos contenidos que, por entonces, adquieren valor en la Europa de las ciudades y que son recurrentes en el deseo de abandonar viejos hábitos monacales endeudados con la teología del mismo sello. En esta línea se percibe, evidentemente, la intervención de las órdenes no claustrales de predicadores y la consiguiente cristalización de un apostolado abierto a los nuevos vientos de la Historia. [6]

Sobre esta base, se impone una consideración previa: la de los años del románico, momento en que los impulsos de la combatividad cristiana estaban estrechamente unidos a las garantías de una Iglesia militante, por su condición de subordinada a una Iglesia gloriosa. Se trata de una mentalidad bien diferenciada donde el ideal de vida que reconcilia al hombre con Dios alcanza sus mejores propuestas en las pinturas hagiográficas, para así enlazar con una moral de excepción.

En efecto, en los relatos edificantes, a menudo de circulación oral, no queda planteada una situación colectiva, sino que estimula el *gestus* de aquellos santos de vida heroica, tan contrarios a los aspectos prosaicos de la vida, que actúan guiados por el valor de la felicidad ultramundana. Y así, dice Vauchez, nada mejor que la propuesta de quienes, como los mártires, han su-

que constituyó una de las denuncias de la moral alfonsina, dista de dar valor a toda invocación emocional, ante el deseo de trascender la *charitas* cristiana conforme a un acto de renuncia al amor egoísta y así transfigurar la vida pasional. Si se piensa que una de las causas de la condena de santa Margarita fue el desdén a los requiebros del propio Olibrio, no sorprende que el concepto de su imagen englobe tal realidad, expresando con sus manos dirigidas hacia lo alto un gesto vinculado con el acto de alabanza a Dios y de renuncia a la materia que le aflige, como referente tentador.

La imagen de la santa es de naturaleza semiológica, antes que perceptiva, y más que mostrarnos lo que deseamos ver, se intenta dar una interpretación, conforme a un deseo por remarcar la correspondencia con un *pathos* de impasibilidad [12] que afirma, en definitiva, la propia victoria sobre el cuerpo. En consecuencia, desaparece cuanto posee de accidental la expresión, al igual que los distintivos del sexo, por lo que el reconocimiento de la imagen pasa por los atributos del martirio. Atributos liberadores de las realidades temporales, puesto que el individuo fuera creado, conforme a la idea admitida en la época, "para reemplazar en la ciudad celeste a los ángeles caídos". [13]

El planteamiento no deja lugar a la improvisación. El cuerpo frágil y amenazado es quien incita al mal y, por lo mismo, es implícitamente trágico. Para el creador del frontal memorial, aquella mártir que rehusa a los "halagos de su cuerpo", [14] es un buen pretexto para hacer girar la infravalorada materia en torno al holocausto. En este afán, donde queda manejada la condición psicosomática, la primera condición queda destinada a asignar un amplio espacio a todo cuanto mantenga relación con el magnetismo de la fe y con el principio de *castimonia* como virtud principal. Junto a esto, se desatiende cualquier gesto de los sentidos ante la dureza de la pena, puesto que el alma deberá mantenerse por encima de los efectos ilusorios del dolor; concepto que subyace en las indicaciones hagiográficas de la propia mártir en el cénit de los correctivos aplicados: "inventad otros tormentos. La fortaleza y el valor que me comunica mi Señor es muy superior a todo lo que podéis inventar". [15] Parecía indudable que en estas hagiografías lo interesante era marcar el contraste entre dos actitudes: la de quienes se someten a unos padecimientos para alcanzar la *perfecta contemplatio* (el reo) y, por el contrario, los ángeles caídos que no reconocen que toda condición corporal es temporal y de natural perverso (los ejecutores de la pena).

La cuestión que se plantea en las *Cantigas* hace alusión a un panorama que comienza a cambiar. Se trata de introducir elementos nuevos en el discurso. De ahí que, al ejemplarizar la revisión de las conductas, el debate entre el espíritu y la materia ni abomina del cuerpo como prisión del alma (recuérdese el valor meritorio del acto penitencial), ni la piedad se anticipa a la razón. Y puesto que la mortificación del cuerpo puede ofrecer otra alternativa para recobrar la "vida" (o purificación interior), no se trataba de apurar la eficacia intimidativa ante el hecho delictivo, ya que también David con su arrepentimiento había llegado a alcanzar el perdón divino. [16]

Las *Cantigas* constituyen la obra de un monarca polivalente que llega a romper en ocasiones con los rígidos moldes de la ley, para actuar guiado por el sentimiento de la conciencia, o justicia natural, y adentrarse de esta manera en el terreno menos firme de la alta conjetura. En consecuencia, cuando se invoca la actuación mediadora de María, la sencillez evangélica de su gesto hace referencia a una forma de interpretar la ley humana conforme a un sentimiento de equidad. Hay en tal formulación la creencia en unos esquemas de justicia más prudentes y que dan un giro de noventa grados al tradicional enfoque sobre el carácter transgresor de la naturaleza humana. Sirva como ejemplo el arbitraje de María en una causa de tono polémico: "La viuda que ovo a ser enpreñada de su fijo" (cantiga XVII). Es la historia de una viuda romana que, fecundada por su propio hijo, es sometida a acusación, si bien intenta encubrir el delito. Es entonces cuando se opera la intervención sobrenatural de María para considerar otras circunstancias atenuantes en el supuesto acto delictivo; criterio que proporciona una riqueza al análisis y aproxima algo más hacia ese terreno de la alta conjetura orientado a abrir un poco el misterio; en palabras de A. Domínguez, se estaba produciendo el cambio histórico "hacia una religión profundamente humanizada, dirigida a la sensibilidad... y descuidando el dogma". [17] En realidad, son las licencias poéticas de una moral diferente a la nuestra, denunciando un evidente rechazo a toda conducta no asociada a la reflexión consciente. Conducta que podría derivar hacia un comportamiento polarizado en torno a un desencadenamiento independiente de la voluntad. Pero esto ocurre en apariencia y es el impuesto a cuenta que se detrae de unas historias que, como *exempla* que son, plantean efectos de prueba con la *pudicitia* y la *temperantia,* como resortes de aplicación en la naturaleza material. Esta perspectiva va en detrimento de la idea del individuo como pecador original, aunque

frido en su cuerpo los holocaustos agónicos más insospechados, antes de caer en el pecado de la carne.[7]

En su opción por la vía de santidad, renuncian al obstáculo de la materia o *contemptus corporis.* Ello implica, en observación de M. Sot, un desprecio al mundo (*contemptus mundi*) y a sus realidades temporales,[8] pero, sobre todo, a lo que impida alcanzar las garantías de inmortalidad, por el hecho de que, en el fondo, conduce al fracaso existencial. Se trataba de rehuir la realidad material.

Si acudimos a ejemplos peninsulares, interesa poner de relieve la diagnosis fascinante contenida en las propuestas catalanas sobre los memoriales del martirio de *Santa Margarita* (Museo Episcopal de Vich), *Santa Julita,* Durro (actualmente en el Museo de Arte de Cataluña), la *Lapidación de san Esteban de Bohí* (Museo de Arte de Cataluña, Barcelona), entre otros. Desde el desinterés por descurbrir la biografía de aquellos santos de muerte natural, en estas escenas de muerte violenta, el cuerpo desmembrado (y luego convertido en reliquia) funciona como garantía de inmortalidad. Las horribles torturas sobre lo que pasa y no queda, eran los mejores referentes para establecer una reflexión doctrinal profunda sobre la antítesis universo espiritual de la fe-universo de las experiencias terrenas y pasionales; antagonismos basados en la aceptación del papel decisivo del alma para adquirir la verdadera sabiduría; doctrina en la mejor tradición de los Padres de la Iglesia y que contaba con una amplia cobertura de teóricos sobre la inferioridad de la materia, desde Pedro Damián a Gundisalino.

La insistencia en el sufrimiento físico mortificante, en contraposición a la dignidad que no muere, puede aportar una imagen quebradiza que es incierta o, por lo menos, no reconocible en su totalidad. Es decir, se comprueba un cierto desdén hacia la materia, pero en estos memoriales catalanes sobre los gestos de ascesis, no se contiene, en nuestra opinión, una negación de la materia, sino un concepto de la realidad corpórea como inferior al espíritu, dada su condición de "carne de pecado", corruptible y, por lo mismo, despreciable para la salvación.[9]

En este orden de preocupaciones, estaríamos ante un arte conceptual, atento a simbolizar un mundo espiritual, donde coronas, barbas, etc., todo cuanto resta de accidental, ponen de relieve "posiciones jerárquicas";[10] en cuanto al cuerpo, constituye un referente que comunica los contenidos alusivos al castigo y tortura de la materia de aquellos mártires que, en su retorno a Dios habrán de gozar de la reverencia hacia partes incorruptibles de sus cuerpos. ¿Cuáles podrían ser las razones para tal actitud? Así quedaba demostrado que el pecado no había corrompido sus cuerpos y, por lo mismo, habían llegado a alcanzar la *perfecta contemplatio,* lo que les diferencia del resto de los mortales.

Tal condición hace operante su importancia en el mensaje catequético propuesto por teóricos a la manera de Honorius Agustodunensis, lo que equivale a decir que el mensaje intersubjetivo que reclama la atención de los fieles, estaba destinado a fijar la medida moral de estos excepcionales exponentes de la fe que han sabido rehusar a los sentidos.

Junto a esta invocación de un modelo moral, de una vida como milicia que ha sabido rechazar los instintos para lograr la *virtus,* subyace otra velada consideración: las medidas punitivas que las normas jurídicas del momento determinan para la penalización de las conductas humanas. En tal sentido, tal vez se estén mostrando, en palabras de J. Le Goff, "las torturas conocidas y aplicadas por aquella justicia medieval";[11] sin duda, añadiríamos, para ejercer sobre el colectivo una acción intimidativa que aspira a distanciar de los males delictivos por temor a las condenas corporales, no en vano el concepto de delito no sólo era aplicable a los que causaban daño, sino también a quienes se colocaban en situación de pecado y quedaban sometidos al criterio del castigo divino. Y si ante todo se trata de dirigir a las conductas la evidencia de un modelo de vida, es de suponer que junto al componente moral sobre el comportamiento, anide el que despierte la responsabilidad del individuo, ante la aflicción penal que pueda recaer sobre la integridad corporal. Una vez más, se trata de no contravenir el *ordo,* conforme a una concepción jerárquica.

Por lo demás, el concepto de felicidad escatológica se asienta sobre las pruebas de una vida heroica donde no interesan los gestos de equidad o de piedad ante la acción intimidativa del castigo. Tal es lo que se ofrece en la secuencia iconográfica del *Martirio de santa Margarita* (Museo Episcopal de Vich) donde, invocando el principio de una sociedad organizada en estamentos, corresponde al gobernador Olibrio, general de los ejércitos del emperador Aureliano, el actuar como juez. Y dado que en una sociedad establecida desde arriba el comportamiento individual queda sometido sin crítica al dictamen de quien monopoliza la *potestas,* Olibrio es quien formula la orden con el índice apuntado verticalmente, introduciéndonos de lleno en un variado lenguaje gestual: el que ordena (el juez), el que ejecuta la condena (los sicarios) y el que la recibe (la víctima). Esta iconografía, tan cómoda para la buena conciencia y

"Como un mancebo iouve con ssa madre e foi prenne dele", cantiga XVII, Cantigas de Santa María, *Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

no niega que pueda llegar a ser culpable. En cualquier caso, hay un concepto más humanizado y racional de la idea del pecado. [18]

La historia plasmada en esta cantiga XVII posee un argumento que despertaba también interés en los *Conti morali,* buscando demostrar que si quien delinque sabe reparar el daño del delito con el gesto de arrepentimiento y el cuerpo vuelve a retomar la disciplina de la *virtus,* todas las situaciones de culpa pueden alcanzar el perdón, aún siendo graves. Se trata de propiciar la confianza del auxilio mariano, a manera de un devoto homenaje a su condición, muy en la línea del culto rendido a la dama en la lírica cortesana. Pero también interesa no perder del horizonte que, junto con esto, flota en el ambiente la favorable coyuntura de un derecho romano emergente, mientras se mitigan las antiguas normas consuetudinarias. Es decir, en el concepto que subyace en esta cantiga XVII cobra valor el principio de "declarar nulo todo precepto natural contrario al Derecho natural". [19] Es decir, de un modo más inmediato, María confirma en *Las Partidas* al mediador que interviene en un conflicto y trata de solucionarlo a favor del demandado por la justicia de los hombres, o, por lo menos, ayuda a resolver propuestas a manera del jurisconsulto. Es verdad que María actúa guiada por intereses de simpatía, pero hay en ese distinguir entre las conveniencias duraderas y las apetencias inmediatas, una evocación del jurisconsulto que, ubicado en los fundamentos religiosos y morales de lo jurídico, se afana en "alcanzar la técnica de lo bueno y de lo justo", conforme a la definición de Ulpiano en las Instituciones recogidas en el Digesto. [20] En consecuencia, la sintaxis iconográfica de esta cantiga narrativo-edificante no deja de establecer una referencia con tal relación empática. [21]

Por esa razón, inicia sus contenidos con una teoría del comportamiento humano fundado en el egoísmo irracional. De esta idea participa la sintaxis iconográfica de las dos primeras viñetas, donde se ofrece la anomalía de un sentimiento de egoísmo afectivo que es sancionable: una relación incestuosa, resultante del poder tentador demoníaco y de un desafío que culmina con el grave delito de infanticidio. Hasta aquí, la presencia invisible del Diablo, como instigador oculto de comportamientos condenables, es quien determina una conducta no ortodoxa a la manera de los cuentos morales, según la extendida idea sobre la lucha constante entre el Mal y el Bien. Por ello se impone la ayuda complementaria del texto rimado de la cantiga, donde se incide en las duras apetencias que acechan a la experiencia humana. Y así, de inmediato, es la simpatía y la benevolencia la que comienza a imponerse en la radiografía de un comportamiento, dado que el texto advierte del control diabólico como inductor de un doble delito, en la intimidad del espacio doméstico, que no va más allá de un hecho conjeturable, porque "luego que parió un hijo, ninguno lo vio" ("mais depois pariu un fill'e u a neguu non viu").

Tras el planteamiento de un sentimiento egoísta cuestionable, la tercera y cuarta viñetas dejan planteada la acusación ante el juez o *potestas* y el gesto mediador de la *auctoritas* mariana en la casuística de quien "muy de corazón amaba a María". Es decir, por una parte la acusación ante el juez queda asumida por el maligno, bajo la apariencia de hombre sabedor, mientras la acusada solicita un plazo para ser bien aconsejada ("se plazo ouver en que eu possa seer conssellada").

La acusada no se declara vencida ante la seducción engañosa del maligno y, cuando sus esperanzas de salvación eran tan frágiles, invoca la solidaridad de María. En su ruego se simultanean dos propuestas. Por una parte, en un gesto penitente que evoca la relación de fidelidad y de respeto que todo vasallo deberá observar ante su señor, aquélla expresa su confianza ilimitada en María (el *fas* que regula las relaciones con los dioses, en conexión con el *ius* de la regulación jurídica), como intercesora entre la divinidad y los hombres.

Cuando el arrepentimiento le permite encontrar la firmeza en la fe, María cataliza la situación y procede a la intercesión como jurisconsulto cuyas respuestas se afirman en la *auctoritas* de su rango. Apoyándose en el Amor y la Caridad, como referentes antitéticos al amor instintivo y a la codicia humana, asume el deber moral de ayudar al amigo en el proceder recto ("a dona mui de coraçón amou a Madre de Deus"), conforme a la correspondencia solidaria que caracteriza al príncipe en el homenaje feudal, donde la figura moral del vasallo "representa el núcleo más humano de la sociedad". [22]

Tras las pruebas de arrepentimiento y penitencia que habían otorgado a la acusada el perdón de la justicia natural, el paso siguiente o sentencia humana pasa a depender de la justicia legal, sin dejar de poner la mirada en quien impulsó a la falta, guiado por el instinto y la astucia. Y puesto que el *exemplum* procede a celebrar en su lección moral la Virtud, se trata de descubrir a quien imputa el pecado. En la quinta y sexta viñetas cobra valor el sentir didascálico de la cantiga al figurar María como abogada de la causa ante la *potestas.* En su correspondencia solidaria con la casuística humana, se produce el

Frontal de Santa Julita, s. XII, Museo de Arte de Cataluña, Barcelona.

"Como as monias acusaron ant'o bispo a abadessa que era prene", cantiga VII, Cantigas de Santa María, *Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

milagro y María, sabedora de las insidias del diablo litigante, descubre el gesto infamante y con ello la fragilidad de quien maneja la dialéctica de los instintos, las pasiones, sin atender a los valores perennes que apuntan hacia las verdades transcendentes. Para entonces la acusada obtiene la absolución de la justicia ante una falta cuya acción es imputable al gesto irracional de quien fomenta el desorden al ejercer un efecto perturbador sobre la voluntad. Sólo entonces, en la mejor tradición de las teorías de Pedro Damián, el gesto de la sinrazón (*gesticulatio*) de quien obra como bestia y no como humano, demuestra su conducta en retirada: "el diablo, veyendo que fablar non podía, ca tenía de rostro a Santa María de quien la dueña era conpañada desfizo su figura e saltó por el techo, derribando dél una grant braçada". [23]

En esencia, no se trata tanto de reflejar una historia, como de conceder atención a las distintas tribulaciones terrestres, para evidenciar que el individuo no dispone de su propio destino, si bien María era una prueba de que el acto de justicia divina no era indiferente con la humanidad que infringe los comportamientos ejemplares. De hecho, en el esquema de esta cantiga subyace el principio de equidad por parte de la autoridad mariana.

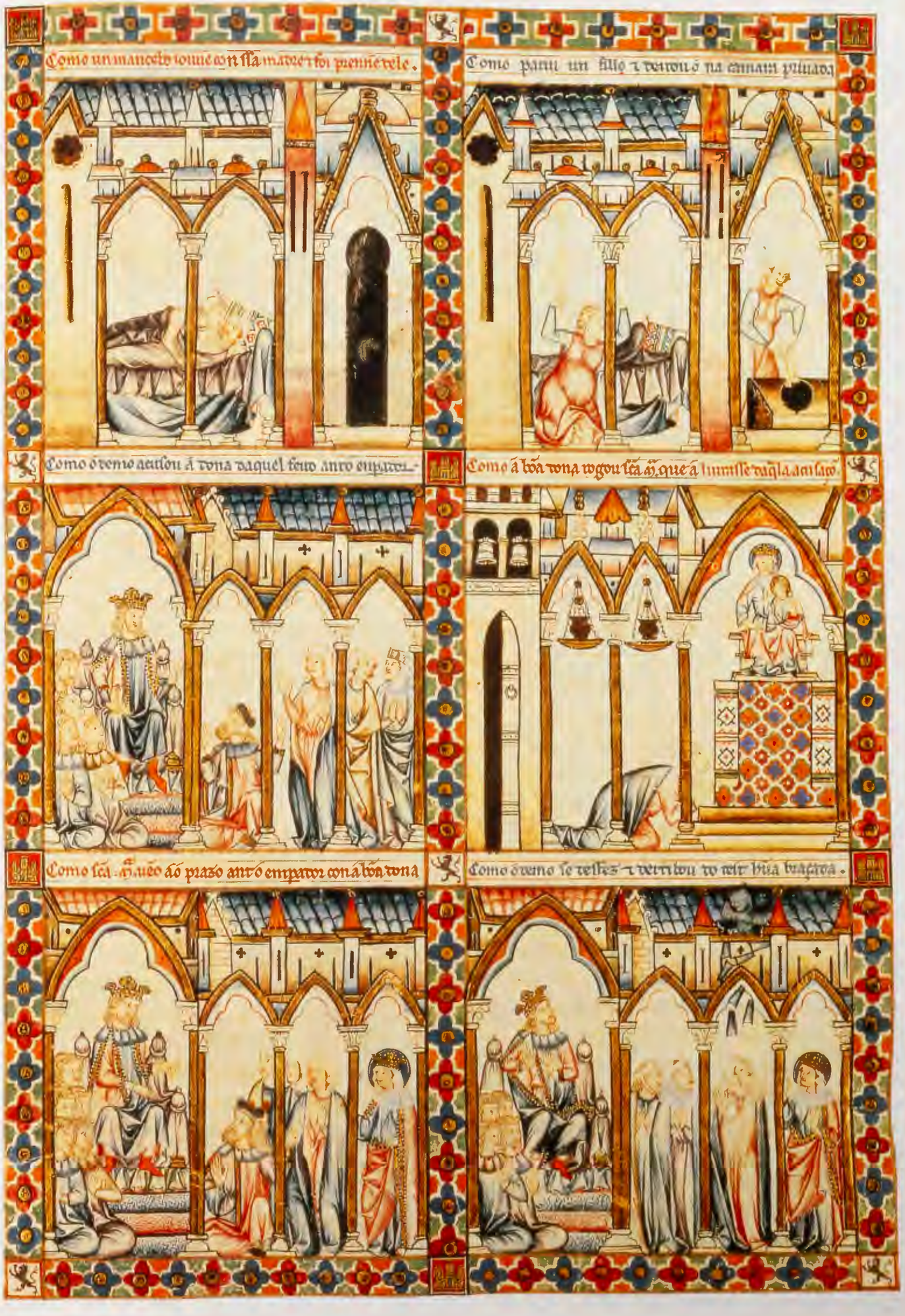
Ahora que el cuerpo se percibe como referente desencadenante de la satisfacción egoísta de los impulsos naturales, queda al descubierto el valor del sufrimiento penitencial y del arrepentimiento, como gesto redentor gratificante, ante las experiencias instintivas que pueden convertir a los fieles en voluntades temerarias. Por entonces, aquella nueva sociedad del gótico que asiste a una rápida expansión demográfica, se afanaba en el logro de una renovada espiritualidad que respondiese mejor a las pruebas mundanas que relajan los comportamientos y distancian del camino de la perfección. En consecuencia, la penitencia era el gesto liberador y de ayuda al que transgrede, en el deseo de alcanzar un cuerpo bien gobernado. Como ya se indicó, se participaba de la unión psicosomática de la condición humana; comprenderlo así exige ver en el cuerpo un medio de salvación del individuo, conforme a la concepción de la *kalokatathia.*

El terreno estaba preparado desde el despertar humanístico del siglo XII, cuando teóricos, como Anselmo de Bec, muestran su convencimiento de que "los hombres no fueran creados como simples sustitutos de los ángeles sino por ellos mismos" y, por lo tanto, la naturaleza humana era quien remataba la perfección del universo. [24] Ello no resta a los héroes y mártires sus muchos méritos y sus virtudes específicamente morales, pero adquiere carta de naturaleza un concepto más realista sobre la vida terrena y la vida beatífica, conforme a un proceso de continuidad que difumina unas fronteras que ahora no son tan precisas, no en vano, sostenía el citado Anselmo de Bec, "los seres creados en origen para disfrutar de Dios por la contemplación eran los ángeles y la condición humana". [25]

La cantiga XVII ya intuye orientaciones muy próximas a ese humanismo benévolo que alcanza a ver, no sólo en quienes rezan, sino también en los que combaten y trabajan "los tres pilares del mundo cristiano". En las exégesis de las recreaciones románicas, se proponía el modelo de aquellos seres espirituales que, aislándose de las apetencias inmediatas, configuraban un modelo de vida que tiene su razón de ser única en la conquista de lo absoluto. Se trataba de un moralismo pedagógico, conforme a un modelo de comportamiento, definido por la aureola virtuosa de quienes encuentran en la fe ciega un referente para la fortaleza, la adversidad y la mortificación del cuerpo. Su equilibrio parte de un acto puro donde la voluntad individual sólo alcanza a ver las ocasiones de salvación, puesto que necesitan de Dios para ser. La alternativa de las *Cantigas,* por el contrario, activa nuevas expectativas sobre el comportamiento. Su elección no se centra en figuras ejemplares, sino en individuos cuyos actos consensuan gestos de fe firme con las terrenas y egoístas apetencias inmediatas.

Se estaba manifestando la sincera defensa de una fe más optimista, temporal y mundana. Se podría decir, incluso, que más humanista y receptiva el que llega a la Virtud desde la renuncia al Vicio, primero, y desde la voluntaria purificación corporal, después. Rehabilitación de la que tantas veces duda la justicia medieval. Sólo el gesto tolerante de María ante las faltas, junto con la credibilidad en su misericordia, conduce hacia esa purificación del alma y libera de la carga de la materia. De estas demostraciones de fe y de la voluntad de expiar los pecados de la carne habría de derivar un comportamiento que rompe con esquemas estáticos y contribuye a demostrar que también existe la justicia divina en la morada temporal y que existe "un Dios interesado por lo que sucede bajo su cielo" (Aragonés Cholbi).

La literatura ejemplar de aquel siglo XIII, aunque se detiene en el universo psicológico que las normas éticas condenan, no se desvincula del conocimiento de los tipos humanos o "dialéctica de los instintos", [26] matizando una rica variedad de aspectos que dan a entender que los vicios y problemas múltiples no


Como un mancebo iouue con sua madre foi prenne dele.
Como parou un filho e deixou o na emmata pulado
Como o demo acusou a dona daquel feito anto emperador.
Como a boa dona ugou sta ō que a tinnisse daqla acusaçō
Como sta ō. ueo ao prazo anto emperador con a boa dona
Como o meno se deses e deixou to ser hua bragiroa.

"Como a monia esta rezando as oras de Sancta Maria ant'o seu altar", cantiga LV, Cantigas de Santa María, *Biblioteca de El Escorial. Patrimonio Nacional.*

ayudan a modelar comportamientos morales excepcionales. Pero si aquéllos constituyen un obstáculo para perfilar una moral de excepción, al menos no cabe el fracaso existencial si con los gestos de firme voluntad se reafirma la fe.

Pues bien, aquel público minoritario que ahora se incorpora a la literatura, en el devenir de una sociedad que por entonces asiste a un desarrollo en el plano cultural, no duda en dar cabida a estos matices de la vida real observados en las *Cantigas.* En esta línea de acogida se detiene la cantiga XVII al impulsar aspectos expresivos de una vida con variantes que denotan hasta qué punto la historiografía de las lenguas romances (no del latín) se preocupa por nuevas búsquedas fuera del ámbito clerical. Y así, en primer lugar, cabe destacar el mismo planteamiento sobre la condición humana como una unión psicosomática. Resulta curioso observar que, por entonces, las mismas obras teológicas suscitan con gran interés que la relación cuerpo-alma "era mucho más estrecha e íntegra de lo que se había creído hasta el momento", [27] lo que facilita que, llegado el momento de abordar la modulación de los sentimientos, "los que complementan nuestra relación con el interior del cuerpo" (M. Feher), se reconsidere que el vínculo entre lo psíquico y lo psicosomático puede expresarse a través de las actitudes que el cuerpo transmite. Sin embargo, puesto que deben imponerse las exigencias del alma sobre las emociones, sólo el cuerpo bien gobernado en sus emociones es firme candidato a la salvación. Bastaría con citar a Tomás de Aquino: se trata de que la asociación cuerpo-alma quede gobernada por la razón. Otro rasgo a añadir es el reconocimiento de esta cantiga XVII a un concepto diferente de la justicia, atenta a anteponer el concepto de arrepentimiento al de condena. Podría invocarse esa atención del momento a las cualidades esenciales del hombre, aspecto clave que capta el "sentido dinámico y de ruptura del siglo XIII" (Gil Esteve), pero interesa tener presente, asimismo, que esta cantiga de penitencia y de lección moral además de ilustrar sobre las prestaciones de María a quien solicita su intervención, previo arrepentimiento, considera aquellos aspectos que informan sobre los criterios de justicia dentro de una sociedad que puede resultar "permisiva y receptiva a la vez" (R. Pastor), pero no por ello ajena a cuanto invocaba Ulpiano en el renacido *Digesto:* "anhelar hacer buenos a los hombres, no —debe depender— sólo del temor a los castigos, sino también por el estímulo de los premios". [28] Se llega así a un código crítico donde no triunfan los juegos semánticos (entre lo trágico y lo místico) contenidos en las hagiografías edificantes del santoral, sino las razones barajadas en los cuentos morales, conforme a una perspectiva de experiencias enraizadas en el concepto de la vida como elección y rechazo a las tentaciones que puedan cuestionar la firmeza en la fe.

De esta actitud deriva la voluntad de desarrollar la parte afectiva del individuo, mostrar los sentimientos como desencadenantes capaces de actuar en contra de la propia tendencia natural (el incesto y el infanticidio), etc., para así demostrar que los gestos egoístas de lujuria o posesión pueden llevar hacia la rotura del orden, hacia una perturbación violenta del ánimo... y al desequilibrio afectivo. Sólo entonces el miniaturista recurre a unas formas iconográficas evocadoras de la *gesticulatio* y en consonancia con la referencia emocional que se pretende transmitir, ya que "les gesticulations —dice Schmitt— sont tous les gestes perçus comme autant de débordements, de désordres, de vanités, de pechés". [29] Este aspecto evocador de los estados de aturdimiento, oportunamente resaltado por J. Le Goff, todavía es llevado a sus razones últimas por C. Meldolesi quien, anteponiendo *gestualitá* a *gestire,* analiza a la primera como un signo vinculado al juglar y que le caracteriza como "autor de una actitud vital" donde cabe la improvisación, mientras que el segundo le valora como "actor". [30]

Conforme a lo dicho, en esta cantiga XVII, la *gesticulatio* o *gestualitá* de la mujer que "ovo a ser enpreñada de su fijo", se alínea en una infravaloración de la condición humana, donde los gestos hipócritas (incesto) y de crueldad (el infanticidio que nadie vio) retroceden ante lo que debe ser la imagen de la madre metonímica o madre amorosa, adoptando una actitud frecuentemente atribuida a la madre metafórica o profesional de la lactancia, a menudo encausadas por las prácticas de "sofocación" (infanticidio encubierto). Se diría que la mujer actúa guiada por las emociones vinculadas a lo que la escolástica denominaba como tendencias sensitivas ilícitas. Todo ello conforme a un gesto de brazos, más que de manos, según corresponde a una reacción emocional muy viva que Garnier identifica con los gestos coléticos. [31] Parecía que la mujer, al igual que el juglar en el teatro, cubría con la improvisación las faltas de la memoria, entendida como recurso instintivo en cierto modo indiferente a la reacción consciente y como el resultado de una situación límite.

En oposición a la *gesticulatio* o *gestualitá irrationalis et bestialis* de las dos primeras escenas y cuando ya se ha producido una decidida toma de conciencia, las escenas restantes ponen de manifiesto el equilibrado *gestus rationalis et humanus,* como

Como as moias acusaõ anto bispo a Abadessa q era pne.

Como o bispo foi uer a abadessa a o desterro.

C. uerõ anto o bispo a Abadessa e as moias que a acusauõ.

Como sta. ães fez lançar o filho a Abadessa polo costeiro.

C. o anjo veu a dar o filho da abadessa a un hermita

C. a abadessa se respoiou anto bispo e foi liure da acusaçõ.

consecuencia natural de la competencia de la *voluntas* y el desprecio por la *voluptas,* para mejor expresar la recuperación de la firmeza en la fe. Para entonces la cantiga XVII nos adentra en la segunda y tercera parte de su planteamiento y en aquellos espacios extradomésticos definidos por el *ius* jurídico y el *fas* religioso, donde la *potestas* y la *auctoritas* habrán de dirimir lo justo, conforme a las decisiones de la justicia de los hombres, y lo lícito, según la voluntad divina, no en vano junto a la idea de delito había adquirido carta de naturaleza la idea de pecado; lo que equivale a decir que la sentencia puede ser objeto de pena o de castigo divino.

Fijado este dato, la cantiga XVII busca reflexionar sobre una coherencia entre las normas que aborda el jurista y los principios de justicia y misericordia deseables en una justicia divina no vengativa. No podría ser menos en un *exemplum* de estilo directo-moralizante que está orientado hacia el hallazgo de una praxis válida, para apoyo idóneo de valores perennes. Por todo esto era absolutamente indispensable mostrar cómo se pueden reconducir las normas morales al polo opuesto de las pasiones humanas y desterrar toda insistencia en el instinto y la astucia para considerar el valor de las verdades transcendentes.

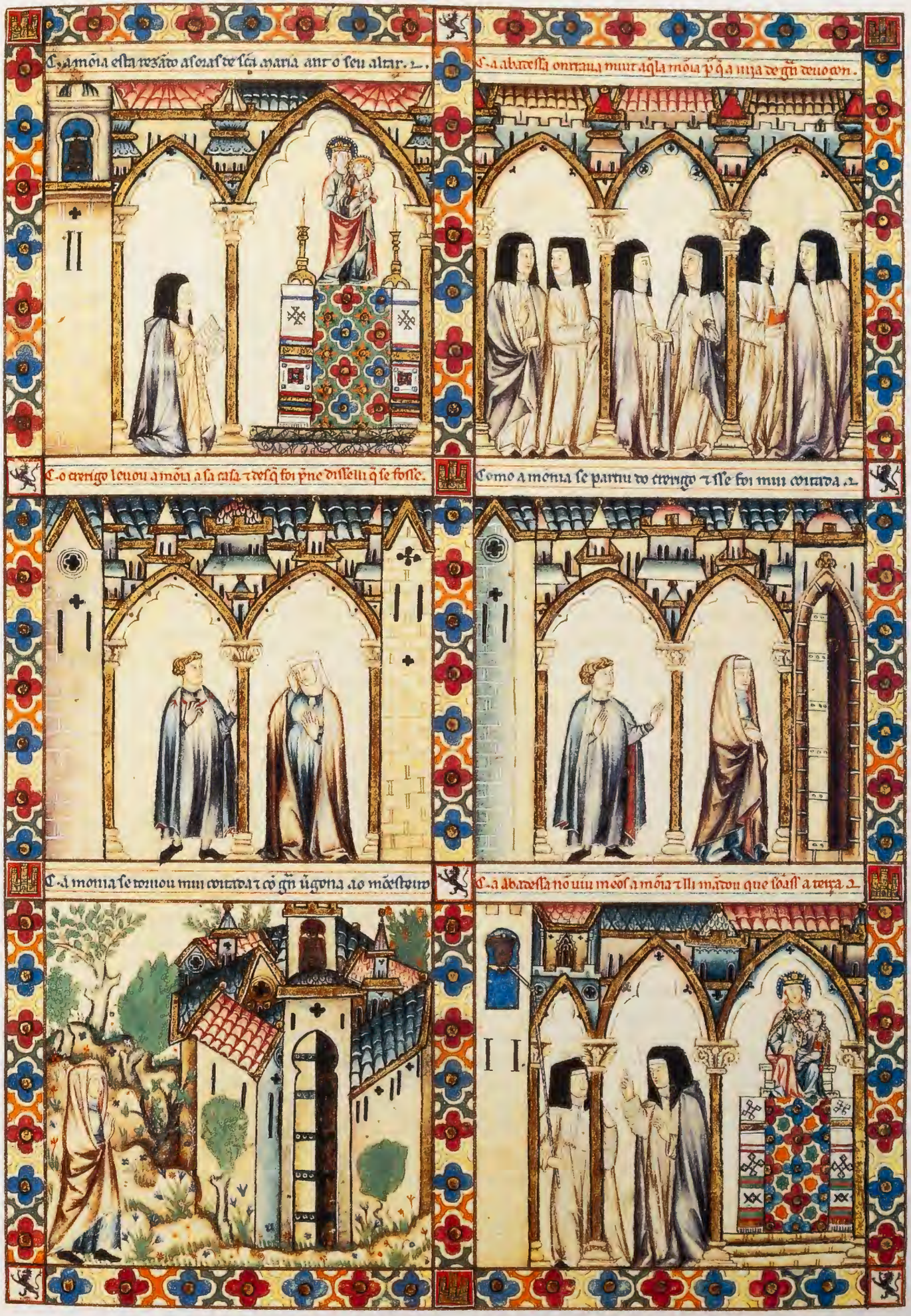
A ese arduo ejercicio se ve empujada la acción de la mujer acusada de infracción, mediante un gesto consciente que dé sentido a su penitencia expiatoria y la haga merecedora del perdón. Es entonces cuando cobra valor ese gesto ritual de preciso significado simbólico [32] que le ayuda a restaurar el equilibrio alma-cuerpo. Es el *gestus rationalis et humanus* que, asumido con plena conciencia tras el arrepentimiento, habrá de reconducir su existencia al margen del instinto egoísta de los impulsos naturales.

Una vez más, la novedad de los componentes satíricos e intencionales que esta cantiga XVII ofrece, enseña a diferenciar esa doble realidad demostrativa de una sociedad proclive a la apariencia, según declaraba Le Goff, [33] de modo que parecía más importante ser *actor* del gesto que ser *autor* del mismo; es decir, representar en un mundo de apariencias y lejos del egoísmo de los impulsos naturales, que abrir los ojos al hecho de vivir, ante el riesgo de debilitar la firmeza en la fe. Entonces, al verse recortado ese amplio repertorio de gestos dinámicos y circunstanciales que son un espejo de realidad, ¿no se estaba suplantando la vida misma? la respuesta habría que buscarla en las propuestas generales de las *Cantigas,* cuyo propósito último, como *exempla* que son, no resiste a la necesidad de considerar los medios infalibles para controlar la virtud. Por ello, es perfectamente explicable que, conforme a una finalidad didáctica, donde hay mucho del sentir didascálico de las parábolas, se conecte con el diseño de los cuentos morales para así sistematizar categorías edificantes.

En cuanto a la finalidad última, se trataría de instalar al individuo en una manera creencial de estar en la realidad; o, al menos, desde el punto de vista metafísico, se pretende dejar planteado el problema de la Verdad y cómo llegar a alcanzarla; probabilismo cuyos criterios están ligados a posiciones dogmáticas. Actitud, se diría en lenguaje moderno, que no puede ser concurrente con la instalación abierta del individuo en sus propios *programas cerebrales.* Se trata, por consiguiente, de que la condición humana renuncie a sus actos instintivos y recree la realidad percibida, como algo estrechamente unido a la madurez del raciocinio, desde una reflexión moral sobre aquellas verdades reveladas para mejor alcanzar la virtud. Y aquí es donde se afirma como criterio válido la condición del individuo como *actor del gesto* y no como *autor* de las circunstancias vitales. En este punto, el conflictivo mundo de la farándula, entendido como "villano, tahur, bebedor, pendenciero...", [34] constituye un eslabón aislado. Por ello, no es casual que, en la gama de situaciones ofrecidas en las *Cantigas,* la cantiga CXXXVI ofrezca una propuesta negativa de aquella mujer jugadora que vive instalada en su propia realidad: contrariada ante un juego que le es adverso, no duda en abominar de aquello que se diviniza. [35]

Proponía A. Domínguez que la iconografía de las *Cantigas* "revela una religiosidad muy moderna para su tiempo". [36] A esta valoración justa desearía añadir que en algo se corresponde con la trayectoria y experiencias de un medio cultural donde aquel *monarca ilustrado* demuestra superar cualquier atisbo de aventurerismo ideológico e impotente desde el "eco de las inquietudes intelectuales y del ansia de saberes que conmueven a Europa". [37] El resultado no es una obra doctrinal, como la Leyenda Dorada, [38] si acaso una *summa* edificante, a manera de sermonario pedagógico, donde se atiende a los variados aspectos de la casuística humana, en sus vicios y en sus virtudes, conforme al esquema sucesivo mala conducta, gesto de arrepentimiento, recto comportamiento. Tal saludable amplitud de miras consigue abrir la puerta a la esperanza, donde la devoción por María "puede ser causa del perdón de pecados mayores" (Ladrón de Guevara-Mellado), lo mismo en los espacios no sacralizados que en los referidos a la vida contemplativa.

En efecto, las apetencias demostrativas de esta obra, no decli-


C. A moia esta vezão a sol as de sta maria ant o seu altar. 2.
C. A abadessa entrou muit a gla moia p q a mta de gn veuo com.
C. O clerigo leuou a moia a sua casa e desq foi pne dissellu q se fosse.
Como a moia se partiu do clerigo e esse foi muit coitada. 2.
C. A moia se veuou muit coitada e co gn ugoia ao mosteiro
C. A abadessa no uiu meos a moia e lli mandou que soass a veira. 2.

repercusiones muy profundas al actuar con independencia de la *potestas* del propio obispo, como si actuara guiada "por razones de amistad" con aquella abadesa "que reprendía y castigaba a sus monjas para que sirvieran a Dios, a Santa María y guardaran la regla y su orden". [44] Es decir, María otorga el perdón al pecado (que no al delito) y procede a la redención de la culpa "ordenando a sus ángeles que saquen el hijo que tenía (la abadesa) en el vientre, abriéndole el costado derecho donde lo traía y que lo llevasen a criar a Soissons, en unos montes donde un santo ermitaño estaba". [45] *Bella risposta* que alude, una vez más a la misericordia de María y que denuncia su reconocimiento a la unión alma-cuerpo, donde el segundo, como explicaban los moralistas del momento, sólo merece al lado del primero. [46]

Por último, la sexta viñeta, subraya el impacto de la *potestas* ante el cuerpo desnudo de la acusada y la inexistencia de pruebas de delito. Si se considera que se trata de plasmar un *exemplum* (ingenuo por momentos), no se incurre en inexactitudes legales al quedar borradas las pruebas de culpabilidad ("las monjas quedaron maravilladas de como non estaba ençinta"), resultando infundadas las alegaciones. Una vez más la ficción es un recurso eficaz para dejar constancia de los supuestos y carencias ante situaciones extremas, ordenando los planteamientos y los comportamientos conforme a los exempla utilizados en la predicación, tan distantes de una dialéctica exclusivamente teológica. Se trata de una pedagogía activa, teológico-laicista, donde se busca demostrar que también los vicios de libertinaje y lujuria obtienen el perdón y que en los estados emocionalmente descontrolados es fundamental el arrepentimiento. Y así, puesto que la fortaleza es la virtud pivote en el ámbito monacal, se aspira a devolver al cuerpo su valor positivo si la voluntad vuelve a quedar al servicio de las categorías morales; las únicas que no rebajan hacia las experiencias pasionales.

La cantiga LV plantea otra situación: la disyuntiva entre el amor maternal y la obediencia monástica, tema ampliamente abordado en la literatura de toda época. De nuevo la acción, como en los cuentos morales, no oculta la llamada de la religiosa a los impulsos naturales, entregándose a un clérigo que la seduce y la abandona, para reintegrarse de nuevo en el *ordo monasticus,* donde cumple con los gestos de mortificación que le otorgan fortaleza de ánimo y el perdón de María.

María, quien conoce el gran amor que aquélla le profesa, acoge al hijo del pecado fuera del medio monástico, dado que, la fidelidad al amor divino es incompatible con el amor egoísta. Se trata de proponer la fe en la misericordia de María y el valor del arrepentimiento para así exaltar la virtud de quien puede volver a hacerse merecedor de la *charitas* o aspiración mística que ilumina las conductas. De hecho, al serle extraído, por mandato mariano, el fruto del amor instintivo que albergaba en su vientre, los contenidos semánticos que priman son los que inciden en la penitencia que deberá seguir a todo gesto de arrepentimiento, para mejor alcanzar el robustecimiento de la verdadera voluntad que haga merecedor al fraudulento de la misericordia. En todo ello se incide en la tercera y sucesivas viñetas donde, la que ha elegido voluntariamente seguir a Cristo encuadra sus gestos de fortaleza en las horas de coro y en los espacios destinados a la vida contemplativa. Disciplina que conduce a la búsqueda de una mayor firmeza en la fe, cuando eran tan frecuentes las vocaciones forzadas, pero también a un principio de dependencia vigilada de la mujer.

Las *Cantigas,* como los cuentos morales, no son ajenas a los graves desafíos de la época y, sin duda, éstos constituyen el eje de su discurso. Pero el lenguaje empleado no es el que pasa a través de la óptica y de los criterios de juicio formados en la cultura monástica tradicional. Sus métodos son más dúctiles y basados en un deseo de autoconocimiento donde el cómo se debe ser, presta particular atención a los desviacionismos, impulsos y motivaciones diversas que pueden afectar al individuo. Había llegado la hora de una puesta en circulación de códigos de comportamiento diferentes, ante la nueva atención prestada al cuerpo. Se trataba, entonces, de no marginarlo y de aflojar el principio que lo juzga como "prisión del alma". Si lo que se intenta es el autoconocimiento, en una hora en que se generan cambios radicales en el modo de vivir, el cuerpo bien gobernado —como decían los moralistas— también podría ser "lugar y medio de salvación", puesto que no es tanto "un obstáculo para la ascensión del alma, como la oportunidad de realizarla". [47] Es ahí donde el gesto asume un protagonismo preferente, ya que de él depende la acción positiva del cuerpo, por su condición de referente expresivo de la voluntad. Sólo se trataba de que decisión y ejecución encontraran su equilibrio en la prudencia y en la modestia; las virtudes que subliman el gesto ideal ante los impulsos naturales, no siempre fáciles de medir, como expresión de la armonía interior. [48]

Y no es una casualidad que a estos intentos responda la pretensión ejemplar de la cantiga LV, dirigida a recobrar para la *spiritualis conversatio* a quien había cometido un gesto de imprudencia que la había inducido a no respetar el pacto del decoro.

nan ante los peculiares comportamientos claustrales y eclesiásticos, resaltando en ocasiones la dudosa moralidad de monjas y frailes, como referentes a un mundo de hipocresía que tanto interés concita en la praxis exhortativa de los predicadores, como también en las audaces maneras de ver y del vivir de los *novellino;* mundo literario, sin duda, no lejos de la opinión de aquel medio palatino alfonsí, acusado en algún momento de irreligioso, cuando en realidad atendía a crear su propia cultura guiado por un deseo de prestigiar el poder, como también de unas ansias de saber que "los contemporáneos no siempre comprendían". [39] Como consecuencia de esta decidida oposición a gestos inmovilistas, A. Domínguez tampoco duda en reconocer que, en lo fundamental, "Alfonso X fuera acusado de haber creado una nueva religión". [40]

En los límites que la interpretación histórica concede, sobre esta base queda planteada una obra no hecha por monjes para sus propias necesidades, sino por especialistas vinculados al régimen universitario y bajo mecenazgo regio. Medio al que se le supone la capacidad de advertencia ante los escrúpulos píos de la crítica eclesiástica; lo que equivale a decir que su acervo cultural se siente capacitado para romper (no desdeñar) con rígidos moldes y adentrarse en el modelo sistemático propuesto en el *novellino,* para así comprender la Historia como un conjunto de gestos donde los comportamientos no siempre son los que parecen. Así se perfila en cada cantiga un observatorio privilegiado para abordar una amplia gama de situaciones donde el mundo eclesiástico, por ejemplo, no siempre demuestra apetencias para cumplir con el rito de la práctica ascética, para humillación del cuerpo. Las propuestas, como quedó dicho, están tomadas de la literatura ejemplar, pero en ocasiones casi resultan emblemáticas de lo que la Historia afirma sobre el apego del mundo eclesial castellano a las realidades mundanas. Soplaban vientos de cierta heterodoxia en la disciplina eclesiástica, o, por lo menos, la corrupción mostrada por el monasticismo castellano "fue mayor que en el resto de Occidente" (U. Robert), llegando a gozar la disciplina de la clausura de un alto grado de libertad.

Las cantigas VII y LV pueden aducirse como ejemplos donde se volverá a observar cómo la dialéctica de los sentidos encuentra terreno abonado hasta que la ayuda sobrenatural apropiada marca el contrapunto aborrecedor de los debilitamientos de fe y reconduce al eclesiástico hacia la fidelidad con un compromiso jurado. Este correctivo es planteado con plena lucidez en estas dos cantigas donde, una abadesa y una monja consagradas en sus votos a la castidad y al amor divino, atenúan la firmeza de su voluntad, al buscar refugio en los estados emocionales. Con esta idea, el trovador de María manifiesta unos comportamientos de desenfrenada emotividad, más o menos veraces, para contraponerlos a los trazos morales que deberán concurrir en los que aspiran al conocimiento de la divinidad. Y puesto que se trata de enseñar, hay una pretendida apología del claustro como espacio sacro que conjura el peligro; aunque, si se acude a la evidencia del momento, no hay duda que el poeta demuestra un alto grado de optimismo.

El juicio crítico de la cantiga VII ("Como Santa Maria livrou a abadessa prenne de Bolonia") de nuevo parte de la consideración de los hechos presentando las pruebas: la abadesa que, tentada por el demonio se deja engañar por el amor instintivo e incurre en la *voluptas irrationalis* con su mayordomo. Tras esta exhortación sobre el concepto del amor egoísta, la primera viñeta visualiza la acusación de la comunidad de monjas litigantes (que "avian-lle mayça") ante el obispo de Colonia. Desplazado al convento aquel obispo para afrontar el delito, la *exemplum* pasa a valorar conjuntamente el gesto de arrepentimiento del pecador ante la *auctoritas* de María, "donde comenzó a llorar... pidiendo perdón y merced por su pecado". [41] Una vez más, el gesto de arrepentimiento asume el valor de gesto expiatorio-purificador.

Interesa destacar que María no ejerce un control represor sobre la naturaleza de la penitencia. Se puede afirmar que el acto de humildad y de sumisión de la pecadora es autodisciplinario y de libre elección, sin que el gesto penitencial aplicado mantenga relación alguna con el concepto de mortificación física a la manera de los disciplinantes. Repárese que teóricos como Jacobo de Vorágine denunciaban esta parte *bestialis,* y por lo mismo irracional, de la condición humana; algo que se hace muy evidente entre los santos y que —añade de Courcelles— les hace inhumanos y les conduce a su muerte corporal, cuando en realidad eran pruebas contrarias a la condición humana y que les conducen "al borde del suicidio prohibido". [42] De hecho, la precisión valorativa del texto de esta cantiga VII tiende a disipar cualquier duda en cuanto al carácter de la penitencia observada por la abadesa: "començó a llorar tan fuertemente que se quería arrancar el alma... e estando en esta pregaria e contriçion, adormióse". [43] Juego de equivalencias en donde sólo aflora la penitencia fácil de un padecimiento lacrimal y epidérmico para purificar aquel gesto de incontinencia y arrogancia. Ligado al redescubrimiento interior, el obrar de María alcanza

[34] Nota tomada de Menéndez Pidal por Martínez Peñuela Virseda, A. M.: "Los juglares y la rosa: del cielo d'Alcampo a Dario Fo", *Il Duecento...*, 462.

[35] Pérez de Tudela y Velasco, I.: "El tratamiento de la mujer en las *Cantigas de Santa María*", *La condición de la mujer en la Edad Media*, Coloquio Hispano-francés, Madrid, 1986, 70-71.

[36] Domínguez Rodríguez, A.: *La miniatura...*, 4.

[37] Castillo, M.: "Alfonso X y el arte de su tiempo", *Alfonso X, Toledo 1984*. Madrid, 1984, 73.

[38] Bourreau, A.: *La Legende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Pref. J. Le Goff, París, 1984.

[39] Arce, A.: "Federico II en Palermo y Alfonso X en Toledo: dos cortes y una misma cultura", *Il Duecento...*, 104.

[40] Domínguez Rodríguez, A.: *La miniatura...*, 14.

[41] *Cantigas de Santa María...*, 324.

[42] Courcelles, A.: "Le corps des saints", *Le souci du corps*, Médiévales, n.º 8, 1985, 5.

[43] *Las Cantigas de Santa María...*, 324.

[44] *Las Cantigas de Santa María...*, 323.

[45] *Las Cantigas de Santa María...*, 324.

[46] Walker Bynum, C.: *El cuerpo...*, 195.

[47] Schmitt, J. C.: "La moral de los gestos", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Parte segunda, Madrid, 1991, 143.

[48] Schmitt, J. C.: "La moral de los...", 142. Confrt. complementariamente Le Goff, J.: "Corps e ideologie dans l'Occident médiéval", en *L'imaginaire médiéval: essais*. Gallimar, París, 1985, 122 y ss.; Le Goff, J.: "Cabeza o corazón?, el uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Parte tercera, Madrid, 1992, pp. 12-27; Keller, J.: "Iconography and Literature: Alfonso Himself in Cantiga 209", *Hispania 66*, 1983, 348-352; *Los mundos de Alfonso X y Jaime el Conquistados*, comp. R. I. Burns, Est. Univ. Valencia, 1990; Snow, J.: "Self-Conscious References and the organic narrative pattern of the C. de S. María", *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in honor of J. E. Keller*, Ed. F. R. Jones, Newark, 1980.

En consecuencia, la monja que había quebrado el ideal de moderación, debería otorgar prioridad a la afectividad mística (la lealtad al amor verdadero) y renunciar al amor humano como madre, imputable en origen al amor egoísta e instintivo. La perfección, en este caso, también se basaba en un gesto de renuncia y condena a la sinrazón de la *gesticulatio,* cuyos gestos están dirigidos a los impulsos insolentes de los sentidos y a que el alma pueda redescubrir en el cuerpo su obstáculo opresor.

A través de lo expuesto, podría atribuirse a aquel medio palatino alfonsí una fina sagacidad en la forma de plantear el comportamiento humano. Una conducta en la que cobra valor la experiencia del vivir en unos horizontes limitados y de objetivos reducidos. Por eso adquiere sentido en cada *exempla* un cuadro escenificado donde se contemplan las apetencias inmediatas de lo que es el diálogo entre individuos, en contraposición a las conveniencias duraderas del acto ritual que deberá marcar el diálogo entre el individuo y Dios. El único que podría permitir que el entorno vital quede a salvo de los horizontes limitados de unos actos; actos caracterizados por las razones vitales de una acción donde queda al descubierto todo un mundo de afectos egoístas.

Por lo mismo, frente al mundo de los impulsos y de los actos de delito o pecado, surge la presencia visible de la *potestas* jurídica y la mano invisible de la *auctoritas* divina, para enjuiciar al individuo como *actor* interesado que deberá asumir el valor del *ordo* impuesto y el de las categorías morales de una vida futura; es decir, el valor de los gestos voluntariosos de lealtad y de firmeza en la fe. Se trataba de mostrar el desacuerdo con aquellos sentimientos primarios que mueven al individuo hacia la posesión insatisfecha de las experiencias terrenas, donde toma valor la utilidad egoísta de los impulsos externos. Así se comprende que, en el planteamiento efectivo de cada *exempla,* al reflejarse la ética de una sociedad, se toma en consideración la acción humana desde la historia anecdótica a la justicia mediadora de María; es decir, desde los actos que puedan impulsar al delito y al pecado, hasta el comportamiento efectivo de la fortaleza de ánimo frente a la realidad bruta, para que el principio inmaterial del individuo no se vea anulado por la fuerza de los impulsos. O, dicho de otro modo, la acción participa de una estructura tripartita, a la manera de los *conti morali* del siglo XIII (6) donde a la descripción del acto transgresor (el infierno), sucede el arrepentimiento del pecador y cumplimiento de la penitencia (el purgatorio) y a éste el perdón tras el gesto expiatorio (el cielo).

[1] Montoya Martínez, J.: "Italia y los italianos en las C.S.M.", *Il Duecento,* Actas IV C.N. Italianistas (Santiago, 24-26 de marzo de 1988), 1989, 483 ss.

[2] Valencia Mirón, M.ª D.: "El tema de la penitencia: una concordancia entre *I dodici conti morali, Las Cantigas y Le chevalier au Bariel", Il Duecento...,* 592.

[3] Schmitt, J. C.: *La raison des gestes dans l'Occident médiéval,* Bibliothèque des Histoires, París, 1990.

[4] Garnier, F.: *Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et Symbolique.* París, 1982.

[5] Aragonés Cholbi, C. I.: *"Il novellino:* notas para un análisis de la ética y sociedad de la época", *Il Duecento...,* 91-92.

[6] Valencia Mirón, M.ª D.: art. cit.

[7] Vauchez, A.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du M.A.* Roma, 1981, 500 ss.

[8] Sot, M.: "Mépris du monde et résistance des corps aux XI et XII s.", *Le souci du corps,* Médiévales, n.º 8, 1985, 9-10.

[9] Sot, M.: art. cit. 6.

[10] Wirth, J.: *L'image médiévale. Naissance et développements (VI-XV s.).* París, 1989, 103.

[11] Le Goff, J.: *La civilización del occidente medieval.* Barcelona, 1969, v. cap. IX.

[12] Wirth, J.: op. cit., 97.

[13] Sot, M.: art. cit., 10.

[14] Croisset, J.: *Año cristiano,* t. III, Madrid, 1853, 135.

[15] Croisset, J.: *op. cit.,* 136.

[16] González Miguel, J. G.: "Personajes bíblicos en la poesía italiana no religiosa del s. XIII", *Il Duecento...,* 405.

[17] Domínguez, A.: *La miniatura en la corte de Alfonso X,* Cuadernos de Arte Español, n.º 35, 1992, 14.

[18] Williams, M. A.: "Imagen divina-prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano,* Parte primera, Madrid, 1990, 129.

[19] Pérez Prendes y Muñoz de Arraco, J. M.: "La obra jurídica de Alfonso X el Sabio", *Alfonso X, Toledo 1984,* Madrid, 1984, 54.

[20] García Garrido, M. J.: *Derecho privado romano.* Madrid, 1991, 127.

[21] El esquema secuencial de las *Cantigas* acepta, al menos, cuatro mimetismos en la manera de plantear la sintaxis iconográfica de sus historias narrativo-edificantes: la estructura narrativa del *exemplum,* las remembranzas del sentir didascálico de las parábolas y el esquema aplicado en los *responsa* de los jurisconsultos.

[22] Aragonés Cholbi, C. I.: art. cit., 88.

[23] *Cantigas de Santa María (Cantigas 1 a 100),* ed. de Walter Mettmann, Clásico Castalia, Madrid, 1986, 337-338.

[24] Sot, M.: art. cit., 15.

[25] Sot, M.: art. cit., 15.

[26] Aragonés Cholbi, C. I.: art. cit., 90.

[27] Walker Bynum, C.: "El cuerpo femenino y práctica religiosa en la Baja Edad Media", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano,* Parte primera, Madrid, 1990, 193.

[28] García Garrido, M. J.: op. cit., 193.

[29] Schmitt, J. C.: *La raison des gestes.* París, 1990, 30.

[30] Meldolesi, C.: *Su un comico in rivolta. Dario Fo, il búfalo, il bambino.* Bulzoni, Roma, 1978, 175.

[31] Garnier, F.: *Le langage...,* 223.

[32] Garnier, F.: *Le langage...,* 43.

[33] Le Goff, J.: *La civilización...,* 237.

"Carlomagno va a Santiago. Salida de Aquisgrán", Códice Calixtino, *s. XII, catedral de Santiago de Compostela.*

queda el testimonio de su presencia y, por tanto, de la difusión de la creencia en la tumba apostólica y de su temprana capacidad de atracción.

Bretenaldo es el primero que conocemos de una serie, la de los extranjeros asentados en Compostela, que, en los siglos centrales de la Edad Media, llegó a ser bastante larga. Sin hablar de los, según López Ferreiro [5], numerosos extranjeros procedentes de la alta Italia, de Francia, de Flandes y aun de Alemania, que formaban parte de los gremios, no es difícil componer una muestra de nombre conocidos.

La Crónica Compostelana cuenta la historia de los hermanos Juan y Gaufrido Lombardo, quienes, amparándose en su condición de servidores de la infanta Urraca y del conde Pedro Fróilaz, respectivamente, pretendían escabullir la justicia del obispo. Diego Gelmírez reclamó su derecho ante Alfonso VI, quien reconoció que ni su hija ni el conde tenían jurisdicción sobre cualquier ciudadano de Santiago. Naturalmente, el trato de Gelmírez con los extranjeros residentes no siempre se establecía por razón de las reclamaciones de la justicia. En 1117, en las horas de mayor tensión que se viven en una ciudad amotinada contra su señor, el obispo se ve obligado a huir y a esconderse; le acompañan el fiel canónigo Miguel González y dos franceses; son estos últimos los que, haciendo de pantalla, consiguen despistar a los perseguidores. Y, entre los extranjeros residentes en la ciudad, contaba el obispo no sólo con defensores, partidarios o enemigos, sino también con eclesiásticos estrechos colaboradores como, por ejemplo, el autor de ese pasaje al que acabamos de referirnos y de la mayor parte de la crónica compostelana, el maestro Giraldo, quien, en medio de los conflictos que agitan la ciudad en los años 1116 y 1117, añora su tierra natal: "Y confieso la verdad, yo, que con él [el obispo] estaba y pasé mis temores, más quisiera entonces hallarme en Beauvais, con tal que, sin embargo, no lo tuviese a él ausente".

Concluiremos esta breve selección de personas acogidas e instaladas de manera permanente en Compostela, con una referencia al mundo de los oficios. En las décadas centrales del siglo XIII, varios individuos llevan el apellido —francés, según López Ferreiro— Boneth; todos ellos tienen relación con el mundo de la construcción. En 1230, Juan Boneth, *petrarius,* figura entre los testigos de una escritura. En las mismas circunstancias, se cita, en 1233, a Julián Boneth, también *petrarius.* Por fin, desde hacia 1250, Pedro Boneth ejerce el cargo de maestro de obras de la Catedral. Esta familia de artesanos o artistas de la construcción, procedentes de fuera de Galicia, con-

Al final del Camino. La acogida de peregrinos en Compostela

Ermelindo Portela y M.ª Carmen Pallares

El último capítulo del libro V, comúnmente definido y conocido como guía del camino a Santiago, del *Códice Calixtino* está dedicado a la manera en que los peregrinos han de ser recibidos. La caridad y la justicia en la acogida, la diligencia en la atención son las normas de conducta que, convenientemente apuntaladas por los ejemplos de la ira de Dios en que han incurrido algunos infractores, se prescriben para con los que, pobres o ricos, van o vienen de Santiago. Debemos entender que esas normas han de cumplirse no sólo con los que van o vienen, sino también con los que llegan, están o salen del punto final del recorrido, Compostela. El punto final que, en esa misma parte quinta del *Liber Sancti Iacobi,* se describe de este modo:"Después está la villa de San Miguel, Barbadelo, Puertomarín, Sala de la Reina, Palas de Rey, Libureiro, Santiago de Boente, Castañeda, Vilanova, Ferreiros y por último Compostela, la excelentísima ciudad del Apóstol, que posee toda suerte de encantos y tiene en custodia los preciosos restos mortales de Santiago, por lo que se la considera justamente la más feliz y excelsa de todas las ciudades de España". [1]

Sabemos que, en la Edad Media, fueron muchos los que, considerando las cosas de este modo, decidieron emprender el camino y, arrostrando el peligro de acogidas que no siempre estaban de acuerdo con la norma, consiguieron llegar al final. De ese final, de algunos aspectos de la estancia en Santiago, queremos ocuparnos aquí. Y, al hacerlo, estamos interesados, más que en los peregrinos célebres y en los acontecimientos extraordinarios —aunque alguna referencia ha de hacerse a unos y otros—, en los peregrinos corrientes y en sus quehaceres ordinarios.

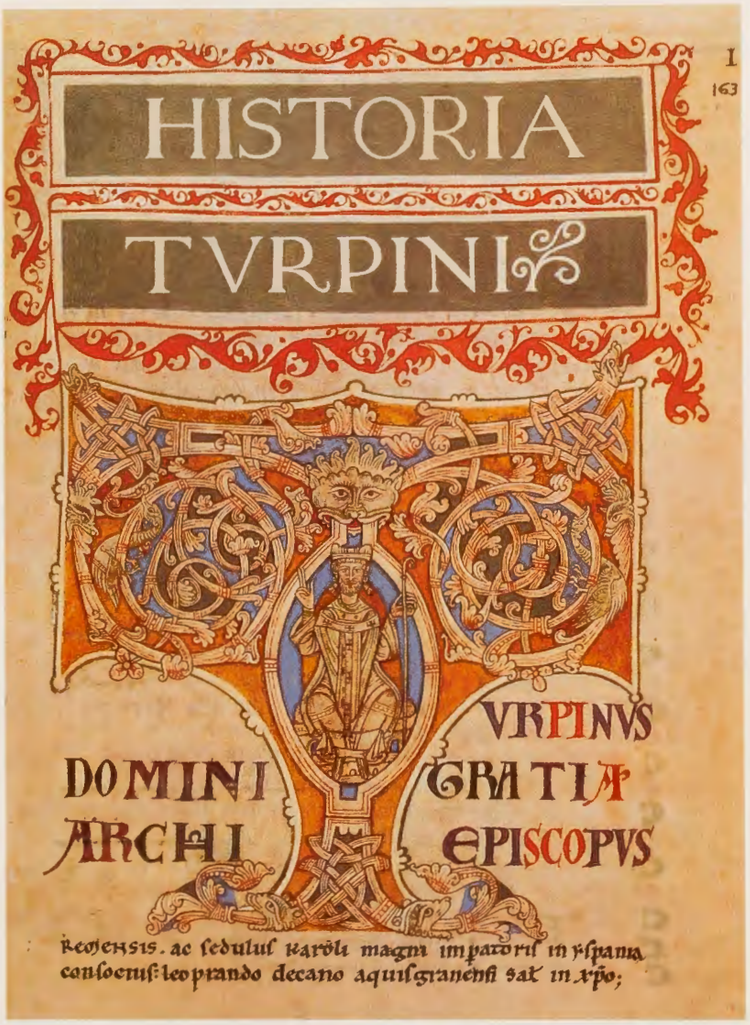
Los acogidos para siempre. La instalación definitiva de extranjeros

En otros puntos del camino, el hecho es frecuente: muchos de los caminantes deciden detenerse y prolongar la estancia; a veces, la prolongación se convierte en una instalación definitiva; esas decisiones están en el origen de las colonias de "francos" surgidas en los burgos que jalonan la ruta a Compostela. José María Lacarra señalaba que, a medida que el Camino se aleja de los Pirineos en dirección a occidente, disminuye la importancia de estas colonias de francos [2]. Cree, sin embargo, que, en Santiago, fue importante, aunque no haya dado lugar a la aparición de una colonia, de un barrio específico, la participación de los extranjeros en la vida de la ciudad, en su actividad comercial y en su vida religiosa.

El primer "extranjero" cuyo nombre es conocido no era, o no parece que fuera, un personaje importante. Conocemos su nombre precisamente porque decidió quedarse. Se llamaba Bertenando o Bretenaldo y, en un tiempo en que las gentes se designaban unas a otras casi siempre con un solo nombre, se le añadió, en las tres referencias que a él se contienen en los tumbos del monasterio de Sobrado y seguramente porque se quería destacar un hecho aún poco frecuente, el apelativo o el calificativo de "franco", Bretenaldo Franco o el franco Bretenaldo; nos encontramos con él hace tiempo, por casualidad, cuando, como ocurre con frecuencia, buscábamos otras cosas. Preocupados por las explotaciones agrarias [3], hallamos, en la documentación que nos servía de base, la solitaria mención de una *curtis;* estaba entre los numerosos bienes muebles e inmuebles que el obispo Sisnando de Iria y su padre el conde Hermenegildo vinculaban, en el año 955, al monasterio de Sobrado. Era la *curtis* edificada en Compostela por Bretenaldo Franco y adquirida luego por Hermenegildo:"In suburbio patronis nostri beati Iacobi apostoli, loco predicto Compostelle, corte fabricata cum suos ortales et mazanarias in giro plantatas quas empto pretio emimus de Bertenando franco qui illam edificauit, Hermegildo confesor comparauit ipsa corte de ipso franko."

Formulamos entonces la hipótesis, luego admitida y aceptada, [4] de que esta instalación junto a la tumba y el santuario de Santiago fuera el resultado de la peregrinación y establecimiento de un pionero en la animación de las rutas a Compostela. No podemos decir mucho más de él. Construyó casa y hacienda —en otro texto del mismo tumbo de Sobrado, se nos dice que "con sus manos"— y llamó al conjunto con el nombre que debía emplearse en su tierra de origen, pero que, en el lugar al que llegó, aunque no fuera palabra desconocida, no era de uso frecuente. ¿Era Bretenaldo un campesino, un pequeño propietario? La indicación de que edifica *"manibus suis"* parece señalar en esa dirección; pero ¿debe tomarse al pie de la letra o, más genéricamente, quiere decir que construyó por propia iniciativa, es decir, que no compró o heredó de otros lo construido? Por otra parte, la breve descripción de la finca nos presenta una explotación completa, con sus edificios y sus tierras de labor; uno se siente tentado a pensar que tenía cierta envergadura; y, al fin y al cabo, un aristócrata bien conocido del país se interesó por ella y la compró. Así pues, ¿un propietario acomodado? Y podría pensarse aún en otra posibilidad. ¿Tuvo alguna relación el extranjero Bretenaldo con incipientes actividades urbanas en torno al Lugar Santo? Sea como fuere,

Códice Calixtino, *s. XII, catedral de Santiago de Compostela.*



nes, desfavorables para Santiago, con otras sedes de ultrapuertos, lo que Gelmírez decide firmemente evitar prometiendo una sustanciosa donación —que sirva de ejemplo a otros y, de modo particular, a los miembros del cabildo— para que esas construcciones demandadas por los peregrinos puedan llevarse a cabo.

La actividad constructiva en la basílica compostelana se prolongó aún en la segunda mitad del siglo XII con una obra de envergadura, el Pórtico de la Gloria del maestro Mateo. Esta construcción, formada por tres cuerpos superpuestos en altura, prolonga y cierra la catedral en la parte que mira a occidente y cierra también el ciclo de las grandes obras arquitectónicas vinculadas directamente con las exigencias de la afluencia de peregrinos o con los estímulos con que se desea propiciarla.

Pero la respuesta a la demanda de la peregrinación no se limita a la construcción de la nueva basílica. A lo largo del pontificado de Diego Gelmírez, la edificación de iglesias en la ciudad —con advocaciones y funciones que, a veces, tienen relación con los peregrinos—, las transformaciones llevadas a cabo en el hospital, la nueva canalización de aguas, la construcción de la fuente del Paraíso, las instalaciones de los cambistas, de los hospederos, de los comerciantes muestran que la condición de ciudad santa está en la base de la profunda remodelación que Compostela conoció a lo largo de la primera mitad del siglo XII.

La actividad constructiva que, de manera directa, puede relacionarse con la peregrinación disminuye durante el siglo XIII y, de manera aún más acusada, en los dos últimos siglos de la Edad Media. Durante el XIII, la construcción de un nuevo claustro y la remodelación del espacio inmediatamente posterior a la cabecera de la catedral durante el pontificado de Juan Arias, son las edificaciones más notables que, desde este punto de vista, pueden señalarse. Durante los dos últimos siglos medievales, la presencia de los peregrinos anima aún, ciertamente, la vida de la ciudad y da lugar a algunas nuevas construcciones; pero es indudable que la peregrinación deja de ser el motor principal de la creación de edificios, tal como había ocurrido en el siglo XII. Sólo en los años jubilares o en los días que precedían y seguían a la fiesta de Santiago, la afluencia de visitantes parece haber sido importante y, en esas ocasiones, se recurría a la habilitación de lugares de alojamiento suplementarios. Por lo que se refiere a los lugares de alojamiento habituales, la fundación de un nuevo hospital en 1333 y la reconstrucción del Hospital Viejo en 1479 parecen responder más a

Imagen de Santiago, Códice Calixtino, s. XII, *catedral de Santiago de Compostela.*

tinúa una tradición que encuentra manifestaciones desde que llegaron a Santiago los primeros equipos de constructores que intervinieron en la catedral románica.
Seguramente junto a muchos otros, estos extranjeros asentados y los más numerosos que, todos los años, pasaban algunos días en la meta de su peregrinación, daban a Compostela el peculiar carácter de ciudad abierta que la caracterizó en los siglos XII y XIII. Es la originalidad de Santiago y de otros burgos del camino, respecto a su entorno, la que subraya Diego Gelmírez en el preámbulo a los decretos de 1113, que han de aplicarse en todo el señorío, "exceptuando la ciudad compostelana y todos los burgos, donde los forasteros y otros muchos que allí afluyen no podrían en modo alguno observar lo establecido". Esta ciudad es pensada, se piensa a sí misma, en función de la peregrinación; está preparada para acoger y puede decirse que, en buena medida, se ha hecho, en sus rasgos físicos y sociales, en función de la peregrinación.

La ciudad en función de la peregrinación: construcciones y organización social

Cuando el redactor del libro V del Códice Calixtino quiso describir Compostela, dedicó algunas líneas a señalar el emplazamiento de la ciudad y decir el nombre de sus puertas; pero inmediatamente se ocupó, dedicándole bastantes páginas, de la descripción de la catedral. A fines del siglo XI, se inicia en Compostela una etapa de intensa actividad constructiva que durará hasta fines de la centuria siguiente. La construcción de la basílica en honor de Santiago concentra, desde luego, los mayores esfuerzos. Obra directamente relacionada con la peregrinación, su poderosa presencia distingue todavía hoy la ciudad de Santiago y la distinguió más en el siglo XII. Su construcción se inició en 1075, durante el pontificado de Diego Peláez: con celeridad o lentitud alternantes, las obras continúan y reciben el decidido impulso de Diego Gelmírez, de quien la Historia Compostelana no olvida, entre los muchos elogios que le dedica, ensalzar la condición de "constructor". En las páginas de esa misma crónica, ha quedado el testimonio bien claro de que el impulso dado por el obispo a la obra de la basílica tiene relación directa con las exigencias de la peregrinación. Los peregrinos que llegan a la ciudad preguntan a sus hospederos y a los clérigos que encuentran dónde están los claustros y oficinas de la iglesia de Santiago; ante su inexistencia, "murmuraban abiertamente de los prelados y administradores de la iglesia". Son esas murmuraciones, las comparacio-

"Teodomiro descubriendo el sepulcro de Santiago", Tumbo A, s. XII, Archivo de la catedral de Santiago de Compostela.

en la Historia Compostelana es clara y precisa: "de la cual [heredad] pudiese sacar tanto aceite, que abundantemente bastase para iluminar la iglesia de Santiago durante el invierno: porque en esta estación pocos peregrinos visitan la basílica del Apóstol, temorosos de las dificultades del viaje y de lo crudo del invierno; por cuyo motivo la cera que se recoge para iluminar la iglesia es insuficiente".[7]

Se viaja de la primavera al otoño. Y, normalmente, se viaja en grupo. Los enviados de Alí "rey de los sarracenos" se dirigen a Galicia en busca de la reina Urraca y de su hijo; asombrados de la multitud de peregrinos con que se encuentran —"tanta es la muchedumbre de los que van y vienen, que apenas nos dejan libre el paso para occidente"—, preguntaron a Pedro, su guía cristiano, acerca del objeto de tanta devoción. La ilustración de Pedro a sus compañeros de viaje acerca de Santiago, incluye una referencia a los lugares en que se le venera, que puede entenderse como la referencia al mapa de la procedencia de los peregrinos: "el glorioso Santiago..., cuyo cuerpo está sepultado en los términos de Galicia, a quien venera Francia, Inglaterra, Italia *(Latium),* Alemania y todas las naciones cristianas, y sobre todo España, como a su patrono y protector"[8]. La organización del viaje en grupos, según la procedencia de unos y otros, debió ser lo más frecuente. Ordenados de ese modo, presenta el autor del Calixtino a los peregrinos, durante las celebraciones litúrgicas: "Causa alegría y admiración contemplar los coros de peregrinos al pie del altar venerable de Santiago en perpetua vigilancia: los teutones a un lado, los francos a otro, los italianos a otro; están en grupos, tienen cirios ardiendo en sus manos; por ello toda la iglesia se ilumina como con el sol de un día claro. Cada uno con sus compatriotas cumple individualmente con maestría las guardias."[9] Las representaciones pictóricas con que se ilustra, en el códice escurialense, la narración de algunos de los milagros de las Cantigas de Santa María presentan a los peregrinos viajando en grupo. Esta organización colectiva, presente ya durante el viaje, debió caracterizar también la llegada y muchos de los actos de la estancia.

El último tramo

Tres eran, principalmente, las puertas por las que los peregrinos, en razón del itinerario de cada cual, accedían a la ciudad. Los más numerosos, los que llegaban por la vía más concurrida, entraban por la Puerta Francesa. La Puerta de la Peña era el lugar de entrada para los que, haciendo el viaje por mar, desembarcaban en el puerto de La Coruña. Alcanzaban la ciudad

la necesidad de ocuparse de los pobres y enfermos de la ciudad y su entorno que a la de albergar peregrinos. Una realidad que, en 1481, vendrá a confirmar la construcción del Hospital Real: para el alojamiento de peregrinos se prevén, en él, dos dormitorios de hombres y uno de mujeres; sin embargo, a la atención sanitaria se destinarán seis enfermerías. Sea como fuere, también esta última gran construcción de la Edad Media, este rasgo mayor de la identificación física de la ciudad, tuvo que ver con la peregrinación.

Santiago es santuario, centro de peregrinación, templo. Por tanto, lugar de encuentro, de comunicación, de intercambio. Eran los dos trazos que, para Claudio Sánchez Albornoz, individualizaban esta ciudad en el conjunto de las hispanocristianas: Compostela es un templo y un mercado. En la caracterización física, como acabamos de ver, ha influido, sobre todo, lo primero. En la caracterización social, influye, sobre todo, lo segundo. Nos limitaremos a mostrar algunas realidades, a este respecto, significativas.

Entre las agrupaciones de oficios más antiguas y con más peso en la ciudad, se encuentran las que organizan a artesanos y mercaderes cuya actividad se desarrolla en función de los peregrinos. Sobresalen entre ellas la de los cambiadores, por su condición de intermediario indispensable en la relación del peregrino con el entorno local, y la de los concheros, por su relación directa con el acto mismo de la peregrinación.

Según Antonio López Ferreiro, [6] la cofradía o hermandad de cambiadores existía ya en el siglo XII. Ante la puerta septentrional de la basílica, que, por esta razón, llegó a conocerse como "puerta de las cambias", disponían tiendas y mesas con balanzas y accesorios necesarios para la valoración y el consiguiente cambio de las monedas. Otra de sus funciones era realizar el cambio de las monedas dejadas por los peregrinos como limosna en las cajas de la catedral. Participaban también junto a los plateros y los representantes del cabildo y del concejo, en la fijación anual del valor de la plata. Su cofradía, selectiva y minoritaria, gozó de gran prestigio en la ciudad.

Según el *Liber Sancti Iacobi,* la concha, como la palma para los que vienen de Jerusalén, es el testimonio, el emblema de los que han hecho la peregrinación a Santiago, el símbolo de las buenas obras y, en primer lugar, de la buena obra de la peregrinación. En torno a este objeto —al principio natural, pero, desde el siglo XII, fabricado también en metales nobles y no nobles— floreció en Santiago un pujante comercio. Las tiendas de los concheros, junto a las de los cambiadores y otros muchos, podían encontrarse también en el atrio o *paraíso* de la puerta norte de la catedral. De la importancia de este negocio dan alguna idea las normas reguladoras establecidas, a propósito de él, por el arzobispo don Pedro Suárez de Deza en 1200. Limita a cien el número de establecimientos de venta, de los cuales veintiocho serán propiedad exclusiva de la iglesia de Santiago y los setenta y dos restantes son cedidos a los concheros por un período de treinta años, que, en 1230, el arzobispo Bernardo II convertirá en indefinido. Las normas buscan especialmente evitar la proliferación de falsificaciones. Las gestiones en este sentido culminan en la obtención de la bula de Inocencio III en 1207, confirmada luego por otros pontífices, con lo que trata de garantizarse el monopolio de la fabricación y venta de las conchas en Santiago.

Cambiadores y concheros; podríamos añadir aún a los azabacheros y a los plateros, de los que no faltan algunos testimonios; ¿es necesario que hablemos de los clérigos, del obispo, de los canónigos?; lo dicho parece suficiente para probar que la sociedad compostelana de los siglos centrales del medioevo tiene en la acogida de los peregrinos un eje fundamental de su estructuración. Nos ocuparemos ahora de examinar de qué modo concreto tenía lugar esa acogida y de qué manera transcurrían los días que los peregrinos pasaban en Compostela.

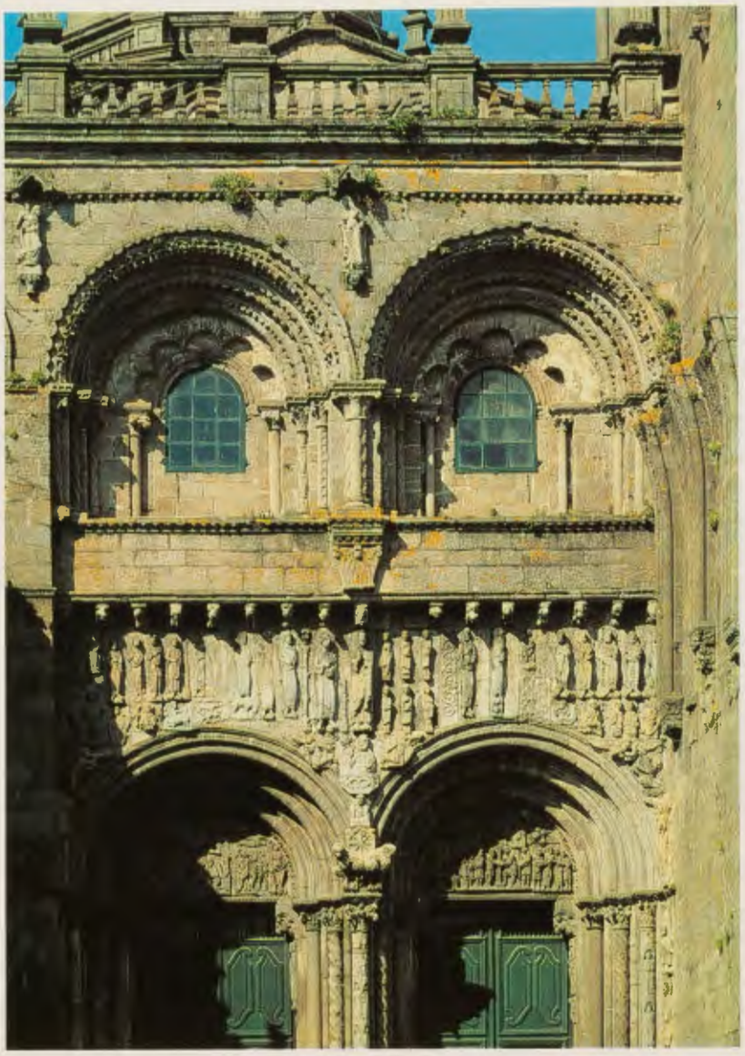
El día a día de los peregrinos en Compostela

La llegada

Desde el Monte del Gozo, los peregrinos pueden ver el final del camino, la ciudad de Compostela, el templo de Santiago. Comienza la llegada. El número de los que llegan no es regular a lo largo del año. La afluencia mayor de visitantes tiene lugar entre la fiesta de Pascua y la de San Miguel de septiembre, en los meses en que los caminos son transitables, en que el viaje es más fácil. Rainerio, maestrescuela de la catedral de Santiago, escribe a Atón, obispo de Pistoya, y le pide el envío de la carta de respuesta por los peregrinos que salieren de la ciudad camino de Compostela por la Pascua o por la fiesta de la Ascensión. En los meses más rigurosos del invierno, la peregrinación debía estar por completo interrumpida. El 13 de diciembre de 1124 falleció en Roma el papa Calixto II, el amigo, el protector de Gelmírez y su iglesia; la noticia no llegó a oídos del arzobispo hasta la Pascua del año siguiente, transmitida seguramente por los peregrinos que en ese tiempo comenzaban a llegar a la ciudad. En 1130, Alfonso VII donó a la iglesia de Santiago una heredad en Talavera; la explicación que se ofrece

Puerta de las Platerías, catedral de Santiago de Compostela.

Pórtico de la Gloria, catedral de Santiago de Compostela.



por el suroeste y entraban por la Puerta Fajera, los que recorrían el camino desde Portugal y quienes, escogiendo una ruta marítima, desembarcaban en Padrón. Los peligros del viaje acompañaban a los peregrinos hasta el final; lo comprobaron unos mercaderes ingleses y loreneses que "habían venido embarcados hasta el puerto del Apóstol" y, en el breve recorrido terrestre entre Padrón y Santiago, fueron asaltados y robados. [10]
Una vez dentro del recinto murado, los peregrinos siguen un itinerario que los conduce directamente al objetivo final de su viaje, la visita a la tumba de Santiago. Se conoce mejor el que siguen los peregrinos que entran por la Puerta Francesa o Puerta del Camino; desde ella, se dirigen a la plaza de la Fuente del Campo, más tarde conocida como Plaza del Pan, para seguir luego por la calle de la Azabachería hasta el atrio de la basílica y entrar en ella por la "puerta septentrional o Francesa, en la cual hay dos entradas bellamente esculpidas".[11] Traspasadas éstas, el interior del templo debía ofrecer, con frecuencia, la animada visión creada por gentes de nacionalidades, clases, aspectos y lenguas diferentes, entre las que no faltaban charlatanes y guías dispuestos a mostrar a los peregrinos las muchas y muy notables cosas dignas de admiración. Ante todo y en primer lugar, el lugar en que, de acuerdo con la descripción del Calixtino, "yace honoríficamente según se dice el venerado cuerpo de Santiago, guardado en un arca de mármol, en un excelente sepulcro abovedado, trabajado admirablemente y de conveniente amplitud bajo el altar mayor que se levanta en su honor". El redactor del *Liber* escoge este momento para dejar algunas cosas bien claras que, con toda seguridad, serían bien explicadas a los peregrinos. El cuerpo de Santiago es inamovible, tal como prueba el testimonio del santo obispo Teodomiro, quien, en otro tiempo, lo descubrió y no pudo en modo alguno moverlo. El cuerpo inamovible y el cuerpo entero; es vanagloria, por tanto, afirmar que en algún otro lugar pueden hallarse reliquias de Santiago: "Ruborícense los envidiosos transmontanos, que dicen poseer algo de él o reliquias suyas. Pues allí está entero el cuerpo del Apóstol, divinamente iluminado con paradisíacos carbunclos, constantemente honrado con fragantes y divinos aromas y adornado con refulgentes cirios celestiales y diligentemente festejado con presentes angélicos". [12]
Allí, en el altar mayor, los peregrinos podían contemplar algunos objetos extraordinarios, capaces de estimular la devoción y la imaginación: la hoz o hacha con que se había cortado la cabeza de Santiago; el bordón que le había servido de apoyo en sus viajes, recubierto de plomo para evitar que se arrancaran

Códice Calixtino, *s. XII, catedral de Santiago de Compostela.*

Capitel del pórtico de la Gloria, catedral de Santiago de Compostela.

Detalle del Salón Sinodial, palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela.

astillas de él; detrás del altar, la estatua sedente del Apóstol que, por lo menos desde el siglo XIV, los peregrinos tenían la costumbre de abrazar. Y luego las maravillas del templo: el recorrido por las naves, las capillas, las portadas; desde su instalación en el siglo XIV, el asombro ante los movimientos del *botafumeiro,* el gigantesco incensario que servía para aromatizar la catedral en momentos de gran concentración de personas.

El alojamiento, la estancia y sus problemas

Realizado este primer contacto, esta rápida visita a la catedral, los peregrinos habían de ocuparse en encontrar un lugar en que alojarse durante su estancia en la ciudad. Es, desde luego, asunto que ocupa a los peregrinos corrientes; no, claro está, a los nobles, a los príncipes, a los jerarcas eclesiásticos; para ellos, estaban abiertas las puertas del palacio arzobispal, las dependencias de los monasterios o las casas de los nobles. Para los demás, las dificultades podían llegar a ser grandes.

La preocupación por la protección de los peregrinos, por evitar su explotación, está muy presente en las páginas del gran compendio sobre la peregrinación y el culto a Santiago que es *Liber Sancti Iacobi.* El sermón *Veneranda dies,* una pieza de probable origen compostelano o gallego [13] incluida en el libro primero del códice, se ocupa con amplitud y detalle de los engaños y abusos a que podían verse sometidos los forasteros por parte de hospederos y mesoneros de la ciudad. El análisis de esta parte del texto del sermón permite observar una diferencia, un cierto contraste, entre los hospederos del camino y los de la ciudad de Santiago.

Los primeros son presentados haciendo sus engaños de manera más directa o, si se quiere, más burda, menos disimulada. Un elenco de las estafas no hace pensar precisamente en derroches de ingenio: dar a probar el buen vino y vender luego el malo; vender sidra por vino; ofrecer carne y pescado en mal estado, de modo que los clientes puedan llegar a enfermar; poner en la calle, después de haberles cobrado lo estipulado, a los que están alojados para aceptar huéspedes nuevos... Frente a ellos, los mesoneros de Compostela llevan a cabo una explotación que parece más sutil. La picaresca comenzaba antes de que los peregrinos llegaran a la ciudad; los emisarios de los albergueros compostelanos se apostaban en diferentes lugares del camino. Unos iban, por ejemplo, a Portomarín y hablaban de este modo a los peregrinos: "Hermanos y amigos míos, yo soy de la ciudad de Santiago y no vine aquí en busca de huéspedes, sino que estoy en esta villa al cuidado de una mula enferma de mi


DANIE
ISAIA
PR
STAVA
DICA
DNSE
TATAD
DICAN
POPVLO

monedas *passut,* y *reva* quiere decir precio de la iniquidad. Del mismo modo, si el peregrino tiene algo que vender que sea de gran precio, él le sugiere que lo dé por poco, para por ello obtener una gran *reva* del mismo comprador, o de ambos."

Las pequeñas redes. Y, desde luego, los que procuran la ganancia injusta por su cuenta. Oigamos aún algunos malos ejemplos expuestos en el sermón.

"El cambista tramposo tiene distintas pesas, grandes y pequeñas. Compra la plata por la que requiere mayor peso y tamaño, y la vende por la que requiere menor peso, o cantidad. Pondera su oro y su plata y sus joyas y desprecia las de los demás. Vende caro y compra barato. Si puede engaña a los demás pero él se guarda bien. Pesa cada moneda por sí mismo en una balanza que llaman trebuqueto y vende a los demás en mayor precio la que es más pesada, o en el horno la funde al fuego con otra plata. Las monedas pequeñas maliciosamente las rompe con una tenaza y machacándolas las hace aparecer grandes."

"¿Y qué diremos de los especieros engañosos? Unos guardan por tanto tiempo las especias de las hierbas hasta que se pudren, y, después de podridas, las venden por buenas. Otros venden especias falsificadas por preciadísimas. Algunos rocían la pimienta con agua, para que pese más en la balanza. Otros le añaden granos tostados de *ginebra,* o arena negra semejante a la misma..."

"Esto mismo hacen los médicos. No temen adulterar inicuamente los electuarios, los potingues y los jarabes y los demás antídotos con otros ingredientes. Mezclan las cosas buenas con las malas y venden las adulteradas por especias de gran precio."

"¿Y qué decir de los negociantes farsantes? Unos compran los paños con lana grande, y los venden con pequeña; otros los guardan tanto tiempo que se pudren, a pesar de lo cual los venden por buenos; algunos venden más caro a los peregrinos que a sus vecinos, la correa, pieles de animales silvestres, el cinto, los guantes, los demás objetos que tienen para vender; otros hacen juramentos falsos, con frecuencia, por el menor motivo, por lo cual se condenan; otros estiran los paños nuevos que tienen para vender, con las manos, para hacerlos más largos y más anchos de lo debido..."

Debemos cuidarnos, sin embargo, de tomar el contenido del sermón *Veneranda dies* como una descripción exacta y precisa de la vida en la ciudad de Santiago. En primer lugar, porque no es eso lo que pretende su autor. La función moralizadora de este texto conduce, lógicamente, a la exageración de los vicios. Pero, sobre todo, es un texto que parece pensado para la protección de los peregrinos; este despliegue de artimañas tiene seguramente por objeto advertir, poner en guardia, preparar, mediante una adecuada ilustración, a los visitantes de Compostela. Por otra parte, el ingenio demostrado por los compostelanos en preparar trampas no debió faltarles seguramente a la hora de valorar adecuadamente las consecuencias negativas que, en primer lugar para ellos mismos, tendría la explotación abusiva de los peregrinos. De modo que, por debajo del *Veneranda dies* y sin negar lo que puede tener de reflejo de la realidad, hemos de suponer que el peregrino a Santiago encontró, en el final de su recorrido, las mismas ayudas, los mismos apoyos que durante el viaje.

El cumplimiento del rito

Después de un día, sin duda extraordinario, en la vida de la inmensa mayoría de los hombres y mujeres que llegaban a Santiago, en que las emociones religiosas y estéticas se mezclaron con las sensaciones producidas por el bullicio de la vida de la ciudad, por las compras en el mercado o en las tiendas, por la animación de las calles, quedaba por hacer lo más importante, quedaba por realizar el fin último de todo el viaje: cumplir, con la participación en los actos litúrgicos, el ritual de la peregrinación. Por la noche, la vigilia; al día siguiente, las ofrendas y las oblaciones. Unos actos que revestían, es claro, mayor solemnidad en la festividad del Apóstol, en los años jubilares o cuando llegaban en peregrinación personajes importantes, de manera muy especial cuando eran los reyes los que lo hacían. Pero, ya lo hemos dicho, nos ocupamos aquí más de lo ordinario que de lo extraordinario.

La vigilia solían realizarla los peregrinos la misma noche del día de su llegada. Por eso, "las puertas de esta basílica nunca se cierran, ni de día ni de noche; ni en modo alguno la oscuridad de la noche tiene lugar en ella; pues con la luz espléndida de las velas y cirios, brilla como el mediodía".

Se sucedían los turnos de vela, en los que los peregrinos, agrupados por naciones, cantaban a coro acompañándose de instrumentos propios de sus lugares de origen: "Unos tocan cítaras, otros liras, otros tímpanos, otros flautas, caramillos, trompetas, arpas, violines, ruedas británicas o galas, otros cantando con cítaras, otros cantando acompañados de diversos instrumentos, pasan la noche en vela."

A la mañana siguiente, llegaba el momento de las ofrendas, de las oblaciones. Se desarrollaban de acuerdo con un ceremonial

Tímpano del colegio de San Jerónimo, Santiago de Compostela.

señor; id, pues, a su casa y os ruego le digáis que su mula pronto sanará, y hospedaos allí, pues, por amor mío, él, al mencionarle esta buena noticia, os tratará bien. Y cuando llegan allá encuentran todo lo malo." Otros emisarios podían hallarse en Barbadelo o en Triacastela y poner en práctica nuevos trucos. Por ejemplo, el del rico ciudadano de Santiago que se halla visitando a su hermano y ofrece su casa de Compostela a los peregrinos; para asegurarse de que su mujer y su familia los tratarán como se merecen los amigos, entregará a cada uno un objeto que será luego la señal del reconocimiento: "a unos peregrinos les da su navaja, a otros el cinto, a otros la llave, a otros la correa, a otros el anillo, a otros el sombrero, a otros los guantes, como señal, enviándolos a su casa".

En ella, podían encontrarse los incautos con una práctica frecuente en la ciudad. Recibir gratis la primera comida, para adquirir luego un cirio por más del doble de su valor. El autor del sermón no duda en echar cuentas: "Si el dueño de un hospedaje tiene doce peregrinos en una fecha determinada y le da la primera comida de carne y pescado, que puede valer en el mercado de la ciudad ocho monedas, él, fingiéndose hombre desprendido, se la regala; mas después les trae doce cirios, cada uno de los cuales se vende en el mercado en cuatro monedas, y se los vende por seis sueldos. Los explota a cada uno violentamente en seis monedas. Igualmente la cera, que vale cuatro monedas, se la vende en seis, y la que vale otros tantos sueldos se la vende en seis sueldos, habiéndole regalado la comida. ¿Para qué decir más? La carne y pescado, que le dió de comida, valorados en ocho monedas, en realidad, se lo vendió fraudulentamente con un sobreprecio de dos sueldos".

Engañan en los precios y engañan en los materiales, porque, en los cirios que venden, la cera está adulterada con la mezcla de grasas de carneros o de cabras o con el añadido de habas cocidas sin piel. Los hospederos de Santiago llegan a ser presentados en este sermón como los nudos principales de pequeñas tramas o redes de estafa extendidas por la ciudad. Son ellos, bien protegidos siempre por la apariencia de amabilidad, los encargados de poner a los peregrinos en las manos de otros cómplices. Así ocurre, por ejemplo con los banqueros. "Y si algún peregrino tiene alguna marca de plata que valga en venta treinta sueldos, el desaprensivo hospedero lo lleva junto al banquero, cómplice suyo; le da arteramente el consejo engañoso de que venda la marca al banquero por veinte sueldos, para recibir el inicuo mesonero del comprador la *reva,* esto es: doce *passut,* o poco más o menos. Llaman fraudulentamente a las

que nos es conocido [14]. Las ofrendas eran variadas, porque, por una parte, cada peregrino las presentaba en su nombre y en el de las personas que se lo habían encomendado y, por otra, habían de ser depositadas en distintos lugares. En cuanto la campana del altar de Santiago llamaba a la misa matinal, el *arqueyro* o guardián del arca de la obra debía estar junto a ella, con una vara en la mano, con la que tocaba a los peregrinos. Sobre la misma arca, se colocaba, de pie, un clérigo revestido con sobrepelliz. Después de que el encargado de anunciar las indulgencias o perdones hiciese su enumeración —preocupación principal de los peregrinos—, el clérigo del arca invitaba, en diferentes idiomas, a depositar allí las ofrendas. Los peregrinos lo hacían también ante el altar de Santiago y en otros lugares. Hechas las ofrendas, los peregrinos confesaban y comulgaban y, a partir de un momento indeterminado —pero, con seguridad, desde el siglo XIV—, obtenían el certificado de haber llevado a cabo la peregrinación. Cumplido el ritual, es muy posible que algunos preparasen ya el viaje de vuelta. Pero nos ha llegado también alguna noticia de aquellos otros que permanecieron algunos días más en Compostela, para visitar las iglesias y conventos de la ciudad y sus alrededores. Entre las iglesias, se cita con frecuencia la de Santa Susana situada junto al camino de Padrón; eran bastantes los que decidían recorrerlo para ver con sus ojos los lugares de la leyenda de la traslación del cuerpo de Santiago y, en cualquier caso, llegar a ver las aguas del mar del fin del mundo.

Después, sí, quedaba el regreso. Era un viaje más corto. Porque se vuelve con el corazón alegre y porque parece que se avanza más deprisa cuando el camino pasa por parajes que ya son conocidos.

[1] *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus.* Traducción por los profesores A. Moralejo, C. Torres y J. Feo; dirigida, prologada y anotada por el primero. Santiago de Compostela, 1951, págs. 506 y 507.

[2] Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José M.ª, y Uría Riu, Juan: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* tomo I, Madrid, 1949, pág. 475.

[3] "Aproximación al estudio de las explotaciones agrarias en Galicia". *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas.* Vol. II: *Historia Medieval.* Santiago de Compostela, 1975, págs. 97 y 98.

[4] López Alsina, F.: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media.* Santiago de Compostela, 1988, pág. 95.

[5] López Ferreiro, Antonio: *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela,* tomo V, Santiago, 1902, pág. 150.

[6] López Ferreiro, A.: *Fueros municipales de Santiago y de su tierra.* Madrid, 1975 (ed. facsimilar de la de Santiago, 1895), págs. 110 y sig.

[7] HC. III, 14, pág. 440.

[8] HC. II, 50, pág. 320.

[9] *Liber Sancti Jacobi.* Cit., pág. 199.

[10] HC. III, 18, págs. 445-446.

[11] *Liber Sancti Jacobi.* Cit., pág. 559.

[12] *Liber Sancti Jacobi.* Cit., págs. 565-566.

[13] Díaz y Díaz, Manuel C.: *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido.* Santiago de Compostela, 1988, págs. 49-50.

[14] Gracias a un documento conservado en el "Libro de Constituciones de la Iglesia de Santiago", que publicó López Ferreiro *(Historia,* V, ap. págs. 64-67) y nuevamente editaron Vázquez de Parga, Lacarra y Uría *(Peregrinacioes,* III, págs. 113-114).

Catálogo

generó la utilización de numerosos relicarios, algunos de ellos procedentes del mundo islámico y reaprovechados con este fin. El arte de los esmaltes fue muy utilizado en este tipo de arquetas, que responden a una tipología muy similar.

Bibliografía:
Alcolea, S., 1958; Bonet, A. (coord.), 1982; *Alfonso X*, 1984; Martín, M. L., 1984; Gauthier, M. M., 1987.

4

Arqueta eucarística de Fitero
Cobre dorado con esmaltes. Hacia 1200. 20 x 10 x 10 cm. Parroquia de Santa María la Real. Fitero (Navarra).

La Europa medieval conoció una extendida utilización de piezas esmaltadas, sobre todo con fines litúrgicos, como los píxides y las arquetas destinadas a guardar la Eucaristía, o como

4

relicarios. El esmalte es un vidrio reducido a polvo, compuesto de una mezcla básica de polvo y bórax, a la que se añaden óxidos metálicos para lograr diversos colores. Muy difundida, sobre todo en los talleres de Limoges entre los siglos XII y XIII, fue la técnica de aplicación sobre metal llamada campeado o *champlevé*, propia de Occidente y que llegaría a su apogeo en la época románica. Esta técnica consistía en excavar las láminas de metal, placas de cobre o bronce generalmente sobredoradas para evitar que la oxidación quitase el brillo logrado por el pulimento, hasta que quedaran en ellas unos huecos que se rellenaban con esmalte. Entre hueco y hueco se reservaban en el metal unas estrechas cintas o filetes que constituían el dibujo. Esta arqueta eucarística es de forma cuadrada sobre cuatro patas y con una tapa piramidal. En su cara principal aparece el tema de la Crucifixión, y en la tapa aparece, casi exenta, la figura de la Virgen.

Bibliografía:
Alcolea, S., 1958; Bonet, A. (coord.), 1982; Martín, M. L., 1984; Gauthier, M. M., 1987.

5

5

Arqueta de marfil de Carrión de los Condes
Marfil. Siglo XI. 20 x 42 x 24 cm. N.° invent.: 50887. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Realizada a principios del siglo XI, esta arqueta tunecina de marfil producida por Almasuriya perteneció a la iglesia palentina de Carrión de los Condes. Conserva una inscripción en árabe orlando la tapa. Su traducción es: "en nombre de dios, el clemente, el misericordioso. la proteccion de dios y su victoria para el siervo de dios y su amigo ma'd abu jamin el iman almu'izz, li-din allah, emir de los creyentes. que dios bendiga a sus antepasados, gentes de bien y a sus descendientes. esto es lo que ha sido ordenado hacer en al-mansuriyya, la bien acogida de dios. obra de muhammad (o ahmad) al jurasani". Las pinturas que aún conserva parcialmente pertenecen a una época posterior.

Bibliografía:
Museo Arqueológico Nacional, 1992.

6

Relieve del tímpano de la hospedería del Alto de San Antón
Piedra. Siglo XII. 6,65 x 40 cm. Museo de La Rioja.

Este Pantocrátor románico, de grandes dimensiones y al que le falta la cabeza, es el único vestigio conservado de lo que fue la hospedería medieval del Alto de San Antón, situada en el Camino de Santiago entre Navarrete y Nájera. Durante el siglo XII, los hospitales y alberguerías de peregrinos se fueron multiplicando a lo largo de la ruta jacobea. Reyes, nobles obispos y, sobre todo, órdenes monásticas, algunas de ellas estrechamente vinculadas con Cluny, establecieron una amplia red de centros asistenciales.

6

La hospedería del Alto de San Antón pertenecía posiblemente a la Orden de los Antonianos, fundada en 1093 en la región francesa del Delfinado. Esta Orden adoptó la regla de San Agustín y se extendió rápidamente por Europa, estableciendo una casa con un hospital en Castrojeriz en 1146. Los Antonianos estaban expresamente dedicados al cuidado de los peregrinos atacados por la enfermedad de la piel conocida durante la Edad Media como "fuego de San Antón" o "fuego sagrado".

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L. *et alii*, 1949 y Bottineau, Y., 1966.

7

Sitial de coro
Madera de pino. Siglo XIII. 265 x 60 x 56 cm. N.° invent.: 22133. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

El sitial de coro que procede del Convento de Santa Clara de Toro (Zamora), formaba parte de una sillería más amplia, en uno de cuyos extremos se encontraba situado.
Se trata de un austero mueble de madera de pino, de marcado desarrollo

1

Arqueta de Limoges
Cobre grabado, dorado y esmaltado, sobre alma de madera. Siglo XII (finales). 26 x 30 x 11 cm. Monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos). Museo Medieval.

Conques, Limoges —dos ciudades ubicadas en las vías de la ruta jacobea en tierras francesas—, y Silos constituyen los tres focos de donde surgen los orfebres que implantaron en los reinos hispánicos los modelos y las técnicas del esmaltado.
Un buen ejemplo de la perfección alcanzada en los siglos centrales de la Edad Media es la arqueta de Silos, datada hacia 1190-1195 y probablemente realizada en los propios talleres de la abadía castellana. Tiene forma rectangular sobre cuatro pies, cubierta a dos aguas y remate con crestería perforada. Corresponde al tipo de arqueta relicario que, a partir de la escuela de esmaltes de Limoges, se difunde ampliamente desde fines del siglo XII.
La placa anterior y la vertiente se dividen en tres secciones: la primera tiene en el centro una crucifixión, sobre la cual aparecen inscritas en círculos las representaciones antropomorfas del sol y la luna. A ambos lados hay arquerías con figuras de santos, y sobre las arquerías, cúpulas y torres en referencia a la Jerusalén celeste.
En la placa de cubierta se representa una mandorla sujeta por ángeles dentro de la cual aparece la majestad de Cristo. En los espacios laterales se repite el motivo de las figuras de santos bajo arquerías de medio punto, algunas de ellas con un báculo rematado en cruz y otras con un libro. Los lados menores están recorridos por una gruesa cenefa de rombos que enmarca círculos y cuadrípetas.
Todas las figuras están no solamente grabadas, sino también cinceladas, con lo que adquieren una impresión de modelado incipiente que individualiza esta magnífica pieza del conjunto de la producción lemosina, más descuidada por su industrialización.
El esmalte, en su modalidad *champlevé*, es el utilizado como fondo en los escasos resquicios que dejan las figuras de la cara anterior, aunque es mucho más abundante en la composición geométrica armoniosa de la cara posterior. Predominan los colores azules y verdes aclarados con amarillos y blancos y toques de rojo.

Bibliografía:
Las Edades del Hombre, 1988; Yarza Luaces, J., 1973; Bartolomé, A., Elorza, J. C., 1978; Gauthier, M. M., 1987.


1


2

2

Naveta incensaria
Excavado/esmalete-cobre. Limoges. Siglo XIII. 22 x 9,5 x 6,5 cm. N.° invent.: 2719. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.

El esmaltado tuvo una gran difusión durante la Edad Media debido tanto a su resistencia a los agentes destructores como al escaso precio de los elementos necesarios, su técnica relativamente sencilla y los efectos de su brillante colorido.
Las navetas incensarias, denominadas así por su forma, están destinadas a guardar bajo sus dos tapas el incienso que luego será vertido mediante una cucharilla en el incensario.
El perfume del incienso impregnó las iglesias medievales y constituyó un elemento más en el ritual litúrgico. Desde el punto de vista práctico, su olor penetrante tenía la ventaja de diluir los olores de los fieles congregados en las iglesias. Esta naveta, realizada con la técnica *champlevé,* está decorada con motivos geométricos y vegetales, en un tono predominante en azul oscuro, con dorados y rojos.

Bibliografía:
Alcolea, S., 1958; Bonet, A. (coord.), 1982; Martín, M. L., 1984; Gauthier, M. M. 1987.

3

Arqueta relicario de Limoges
Esmalte-cobre. Siglo XIII. 17 x 14 x 7 cm. N.° invent.: 52153. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Esta pequeña arqueta presenta una factura propia de los talleres de Limoges datable hacia 1230. Procede del monasterio de Santa María de Sandoval, de donde pasó al monasterio de San Marcos de León y luego fue donada al Museo Arqueológico Nacional.
Tiene alma de madera y placas de esmalte realizadas con la técnica de *champlevé.* Con cubierta a dos vertientes, está decorada en su cara principal con motivos vegetales y geométricos. Aparecen seis ángeles en el centro de seis círculos y dos apóstoles sobre columnas en los laterales. El remate es una crestería calada y sus patas son cúbicas.
El culto a los santos y a sus reliquias


3

arte medieval. Esta Virgen gótica realizada en madera es una variación de la representación iconográfica de la Virgen de la Leche, en la que el Niño coge con la mano el pecho de su madre. Esta figura conserva restos de policromía. La Virgen lleva un manto rojo en su parte interior con anchos bordes dorados en la exterior. Sobre el manto, ocultando sus cabellos, se adorna con un tocado rojo. La Virgen está sentada sobre un sitial sin respaldo y en el pedestal aparecen cabezas de ángeles. En la humanización de los actos y en las miradas cruzadas entre la Virgen y el Niño, de pie sobre la rodilla izquierda de su madre, se observa ya el pleno efecto gótico del movimiento.

Bibliografía:
Trens, M., 1946; Sebastián, S., 1988.

11

Virgen Abridera
Madera y marfil. Siglo XIII. 30 x 20 x 10 cm. Propiedad de la catedral de Salamanca.

La Virgen Abridera recibe este nombre porque su cuerpo puede abrirse en el centro mediante un juego de bisagras o goznes disimulados en los largueros de su trono, convirtiéndose así en un verdadero tríptico recubierto de escenas y personajes relacionados con la vida de Cristo y los gozos de María. Su origen iconográfico se recoge en dos fragmentos del *Cantar de los Cantares* y en los grabados que los adornaron en los códices medievales. El primero (I, 12) dice: "Hacecito de mirra es mi amado para mí; entre mis pechos morará", en donde la Patrística entendía por mirra la pasión, muerte y sepultura de Cristo; el segundo (VIII, 6): "Ponme como sello en tu corazón", que en los códices solía representarse como Jesús entregando a la Virgen un sello gótico que contenía la Santísima Trinidad, imagen ésta que también aparece en el interior de las vírgenes abrideras más antiguas. San Juan (24, 23) dice: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi padre le amará, y vendremos a él, y en él haremos morada". María se convirtió, así, en morada de la Trinidad. Estas imágenes suscitaron

11a

7

vertical, constituido por cuatro elementos de sostén, ensamblados con los elementos horizontales por medio de gruesas espigas. Los puntos de unión están reforzados por clavijas y clavos. Las tablas verticales que forman la parte trasera del mueble y las que cierran los laterales por debajo de los brazos se encajan en ranuras excavadas en este entramado. Las juntas se realizan mediante elementos de hierro.
El único adorno son las incisiones en las basas y los capiteles de las columnas y semicolumnas del frente, y el

8

panel del coronamiento. El asiento es abatible, y se articula por medio de espigas laterales.

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; *Mueble español*, 1990.

8

Fragmento del retablo de San Julián y Santa Basilisa
Temple sobre tabla. Primera mitad del siglo XV. 171 x 107 x 7 cm. N.° invent.: 15789. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

Las vidas de los santos, sobre todo de los mártires de las primeras épocas del Cristianismo, gozaron de una gran ejemplaridad durante la Edad Media, como demuestra el éxito de la *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine. El retablo dedicado a los santos Julián y Basilisa, de procedencia desconocida y realizado por el que se conoce como maestro de Santa Basilisa en el segundo cuarto del siglo XV, se narra la vida de estos mártires de Antioquía que sufrieron el martirio en el siglo IV bajo los emperadores Diocleciano y Maximiano. Este fragmento se divide en dos partes. En el compartimento superior, sobre fondo verde, se representa una escena del banquete nupcial de san Julián y santa Basilisa, animado por juglares que tocan instrumentos y bailan delante de los comensales. En el interior, los santos Julián y Basilisa, reafirman su voto de castidad en la noche de bodas. El estilo del maestro de Santa Basilisa se caracteriza por el efectivo modelado y la tendencia a un relativo realismo. En esta obra se utiliza el brocado llamado de las *gallinetes*, característico de la escuela de Valencia, en las imitaciones de tejidos de los fondos.

Bibliografía:
Gudiol Ricart, J., 1955; Gudiol, J. y Alcolea, S., 1986.

9

Píxide
Cobre esmaltado/excavado. Limoges. Siglo XIII. Altura 100 mm. Diámetro Base 65 mm. N.° Invent.: 3110. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.

Los píxides eran receptáculos en los que se guardaba lo que quedaba de la Eucaristía después de la misa para administrarla a los enfermos y a los moribundos. Los recipientes para tal uso tenían que ser preceptivamente de oro o plata dorada. El esmaltado en su técnica llamada *champlevé* fue muy utilizado en este tipo de recipientes. En cobre grabado y dorado, este píxide del siglo XIII es una caja cilíndrica con una tapa cónica rematada en una cruz, decorada con flores o estrellas de ocho puntas en el interior de círculos dorados. Sus tonos son los característicos de los esmaltes: azules, verdes y rojos sobre oro.

Bibliografía:
Bartolomé, A. y Elorza, J. C., 1978; Bonet, A. (coord.), 1982; Gauthier, M. M., 1987.

10

Virgen con Niño
Madera. Siglo XIV. Parroquia de San Andrés Apóstol de Rojas de la Bureba. Diócesis de Burgos.

El culto a la Virgen se fue imponiendo en los siglos plenomedievales a lo largo del Camino de Santiago, como bien muestran las Cantigas de Santa María del rey Alfonso X el Sabio. La imagen de la Virgen entronizada sosteniendo a su hijo sobre sus rodillas, es la más característica del

9

10

Bibliografía:
Sebastián López, S., 1988; Trens, M., 1946; Estella, M., 1984.

12

Frontal dedicado a santa Lucía
Temple sobre tabla. Procedente de la iglesia de Santa Llucia de Mur (Mur, Pallars Jussà). Hacia 1275-1300. 68 x 26 cm., 68 x 25 cm. N.° invent.: 35703/1-2. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

El carácter mediador de los santos y la revitalización de su culto con la llegada a Occidente por la vía de las cruzadas contra los musulmanes de gran número de reliquias fueron influyentes factores en la difusión artística de las escenas de la vida y del martirio de los santos. La profusión de detalles con que se cuentan estas vidas ejemplarizantes se refleja en este retablo dedicado a santa Lucía, mártir de Siracusa (Sicilia), que gozó de un culto muy antiguo y extendido. Se compone de dos cuerpos con dos compartimentos cada uno. En el primero de ellos, santa Lucía es acusada ante el cónsul Pascasio, prefecto de la ciudad y sufre el martirio de ser arrastrada por varios pares de bueyes. En el segundo cuerpo, santa Lucía resiste indemne el martirio del fuego. Por último, una espada atraviesa su cuello, tras lo cual muere.

Bibliografía:
Ainaud de Lasarte, J., 1989; Dalmases, N. y José I Pitarch, A., 1986; Gudiol, J. y Alcolea, S., 1986.

13

Retablo de San Millán. Puertas de un tríptico
Temple sobre tabla. Fines del siglo XIV. 200 x 121 cm. cada puerta. Museo de La Rioja.

La devoción a san Millán, venerado ya en época visigoda, se desarrolló con fuerza al amparo de la ruta jacobea. Este retablo gótico, procedente de la iglesia de san Millán de Suso, se compone de dos grandes paramentos de madera pintados al temple por ambas caras. En el anverso, dividido en cuatro bandas horizontales, se representan escenas del Nuevo Testamento, de la vida de la Virgen y de la vida de san Millán, según el texto escrito en el siglo XIII por Gonzalo de Berceo. Las escenas se suceden sobre fondo de oro sin separación arquitectónica, con inscripciones en mayúsculas góticas que describen los motivos representados y organizan el relato general. En el reverso cada una de las tablas se compone de una escena superior y cuatro pequeñas escenas en la parte inferior, también divididas por inscripciones. Los temas son la Adoración de los Magos y algunas escenas de la vida de san Joaquín, todo ello bajo arcos polilobulados.


13 a


13 b


13 c


14

Bibliografía:
Alfonso X, 1984; *Silos y su época*, 1973. Cook, W. W. S. y Gudiol Ricart, J., 1950.

14

Descendimiento
Marfil. Fines del siglo XV. 12,5 x 9 cm. N.° invent.: 12540. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

El marfil fue en la Edad Media tan preciado como el oro y la plata. Guardadas en tesoros laicos y eclesiásticos, las piezas de marfil fueron utilizadas y reutilizadas desde el mundo antiguo. La herencia clásica recogida por el mundo medieval se reflejó en la continuación de algunos temas profanos en el arte aúlico altomedieval y se nutrió además de diversas influencias orientales que en buena medida llegaron al Occidente cristiano por la vía de las cruzadas a Bizancio. El arte del marfil del siglo XV en España está constituido por obras tardías de influencia francesa o italiana del famoso taller de los Embriachi. Este portapaz que representa el Descendimiento de Cristo procede probablemente de un taller franco-italiano. El tipo de la indumentaria de sus personajes permite atribuir esta obra entre finales del siglo XV y comienzos del XVI. Su composición se aproxima al arte flamenco.

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1928; Gaborit-Chopin, D., 1978; Bonet, A. (coord.), 1982; Estella, M., 1984; Cutler, A., 1987.

15

Arqueta
Madera estucada y dorada. Siglo XV. 15 x 19 x 14 cm. N.° invent.: 507. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

El cuerpo de esta arqueta de pequeño tamaño está formado por tablillas de madera claveteadas cuyo borde inferior está recortado en forma de arco mixtilíneo. Toda ella se encuentra recubierta de yeso dorado al agua sobre una base de "bol

11 b

una fe ferviente. Se abrían en tiempos de sequía o de peste para lograr la intercesión de la Virgen, y en Viernes Santo para presentar a los fieles el crucifijo que solía colgar de su interior. Son muy pocos los ejemplos que se conservan de vírgenes abrideras, ya que al final de la Edad Media fueron consideradas heréticas y destruidas. La representación de la Trinidad en el interior de la Virgen daba a entender que las tres personas divinas se habían encarnado, lo que iba en contra del dogma. La Virgen Abridera de Salamanca, realizada en madera de peral y con el rostro y las manos de marfil, está sentada en un trono con el niño en su rodilla derecha en actitud de bendecir, sobre un pedestal con restos de policromía. En su interior faltan varias escenas de las que había labradas en marfil. Se conservan la Coronación de la Virgen, la Ascensión y Pentecostés, y se reconoce la sombra del Nacimiento en su parte inferior.

12

17

18

Bibliografía:
Defourneaux, M., 1949; Vázquez de Parga *et alii*, 1949; Bravo, M., 1989.

18

Comentario al Apocalipsis de San Beato de Liébana

Latín. Original pergamino. Siglo X. Copia realizada en el monasterio de Tábara (Zamora) por el arcipictor Magio en el año 968 y continuada por Emeterio que lo concluyó el 28 de julio del año 970. 34 x 29 cm. AHN Códices 1097 B. Archivo Histórico Nacional. Madrid.

Los manuscritos conocidos como "beatos" están compuestos de varios textos. Los más antiguos sólo contienen los Comentarios al Apocalipsis atribuidos a Beato de Liébana y algunas piezas íntimamente relacionadas con ellos. De todos estos textos, sólo el Comentario al Apocalipsis y el Comentario a Daniel llevan las miniaturas que han dado fama mundial a los Beatos y que constituyen una de las expresiónes más genuinas del arte hispánico del siglo X y uno de los brotes más singulares y espléndidos de la historia de la iluminación de los manuscritos medievales.

De todos los libros sagrados, el Apocalipsis de San Juan fue el que más llamó la atención a lo largo de la Edad Media. Las imágenes de las fuerzas del Mal, junto a la iconografía de lo triunfal y lo celeste, exaltaron la imaginación de comentaristas de este texto y de los miniaturistas encargados de realizar las ilustraciones que lo acompañaban. Beato de Liébana redactó sus Comentarios al Apocalipsis entre 783 y 786, y en ellos el autor adopta el sistema de presentar una *storia*, en la que el texto de san Juan va seguido de una explicación a los versículos. Las miniaturas que acompañaban el Comentario original de Beato no se conservan, y no se puede asegurar que proceda de éstas la brillante policromía que adornó los Beatos del siglo X y en la cual el color se convierte en un elemento expresivo más de la imagen, lo que se ve claramente en las bandas que componen el fondo de las escenas, que conjugan varias áreas coloreadas. Este carácter plano y de intensidad de color se ha solido atribuir a una estética oriental, procedente de la cultura musulmana.

Los 25 códices o fragmentos del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana con miniaturas —desde fines del IX a mediados del XIII— se clasifican en dos familias teniendo en cuenta su contenido pictórico. El Beato procedente del monasterio zamorano de Tábara, actualmente en el Archivo Histórico Nacional, se encuentra entre los códices de la llamada segunda familia. Consta de 168 folios, está escrito en letra visigótica y tiene notas marginales en árabe. Aunque ha desaparecido buena parte de sus miniaturas, sigue siendo de enorme interés. Sabemos por su colofón que lo comenzó el monje y presbítero Magius, *archipintor* en el monasterio de San Salvador de Tábara, pero que el 13 de octubre de 968 quedó en manos de su discípulo Emeterio a causa de la quebrantada salud de Magio, quien murió poco después. Este manuscrito desempeñó un papel crucial en un posterior auge del Comentario, al ser llevado a Burgos, muy probablemente como donación al monasterio de San Pedro de Cardeña, donde sirvió de modelo para otras cuatro copias entre los siglos XII y XIII. Sólo quedan nueve miniaturas del Beato de Tábara, entre ellas las páginas con las tablas canónicas, elemento común en los manuscritos medievales de tema bíblico. La estructura de las miniaturas de temas apocalípticos, como el tercer ángel tocando la tuba, la zorra y la gallina, el séptimo ángel derramando su copa, el diablo, la bestia y el falso profeta, el sueño de Nabucodonosor y el festín de Baltasar, llenas de personajes con ojos redondos y alucinados, o la Omega del final del Comentario, parece el gran tributo a las dos principales fuentes del mismo: la iluminación carolingia y el arte de Al-Andalus.

En los *scriptoria* monástica, como el que se representa en la famosa de la torre del monasterio de Tábara en el folio 167v, donde se ve a los monjes trabajando en la redacción e iluminación de manuscritos, se llevó a cabo una ingente labor de propaganda ideológica, que tuvo, en este caso, mucho que ver en la difusión del culto jacobeo. En el Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana se insiste en el papel del apóstol Santiago en la cristianización de España y se ponen las bases para el culto a Santiago y a las peregrinaciones a su tumba que florecerán poco después. Al propio Beato se le atribuye el himno *O dei verbum*, dedicado al rey Mauregato, en que se fundamenta la doctrina relativa a Santiago como evangelizador de España.

Bibliografía:
Los Beatos, 1985; Crespo, C., 1978; Stierlin, H., 1983.

19

Comedor de peregrinos

Panel en madera. Pintura mural procedente de la Pía Almoina de la Seu Vella de Lérida. Segunda mitad del siglo XIV. 1,77 x 3,70 x 0,03 cm. Museo Diocesano de Lleida.

Las pinturas que adornaban el refectorio de la Seo Vieja de Lérida

15

de Armenia". La decoración en relieve aparece únicamente en el frente. Consiste en una moldura de perfil bocelado, dos círculos situados a ambos lados de la cerradura en los que se inscribe el monograma de Jesús, grupos de cuatro medias esferas en los ángulos, y tres filamentos bajo la cerradura. Esta composición aparece frecuentemente desde los comienzos del siglo XV en las arquetas decoradas con pintura o doradas. La plaqueta de la cerradura pertenece a una etapa posterior.

Bibliografía:
Mueble español, 1990.

16

Llibre del Almoyner del rey en Pere d'Aragon
Catalán. Original en papel. Tapas en pergamino. 1378-85. Incluye un traslado de privilegio del mismo rey concediendo el título de limosnero mayor al abad de Poblet (1375). 29,5 x 22 cm. 66 folios. AHN Códices 1095B/338 m.° Archivo Histórico Nacional.

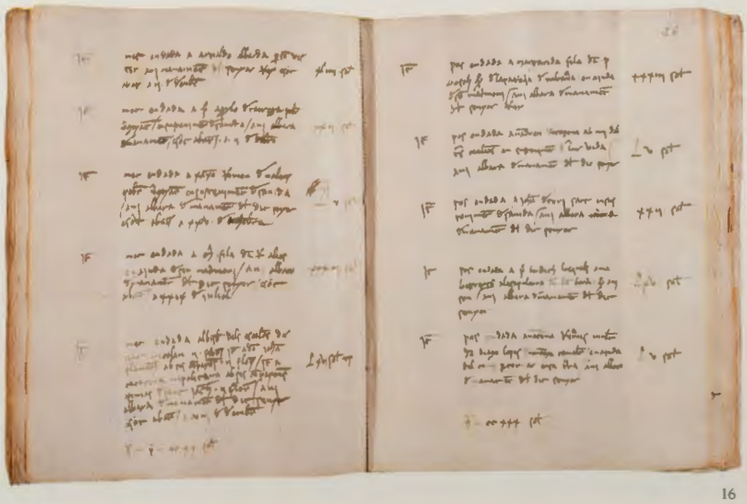
Entre los códices procedentes del monasterio de Poblet que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, hay cinco manuscritos en papel del siglo XIV catalogados como los libros del *almoiner* o limosnero, el encargado de entregar las limosnas regias y de repartir las sobras de la mesa real, del rey de Aragón Pedro IV el Ceremonioso. Son los libros de cuentas del limosnero regio fray Gillem Deudé, monje de Poblet, en los que se anotaban las entradas y salidas de dinero de la *almoina* real. Estos cuadernos contienen multitud de noticias relativas al funcionamiento de esta institución palatina así como sobre algunos aspectos de la vida de la corte y sobre los pobres y los peregrinos que se beneficiaban de las limosnas regias. Los peregrinos que llegaban a la Península por mar recibían salvoconductos de los reyes de Aragón y se beneficiaban en muchas ocasiones de la *almoina* real. Generalmente, sólo se indica en las anotaciones de las limosnas a los peregrinos, "romeus de Sent Jaume", el origen geográfico de éstos: muchos procedían de Nápoles, Sicilia, Venecia, Génova, Roma, Pisa, Mallorca, Cerdeña, Córcega, Chipre o Grecia. Otros habían iniciado el camino lejos del Mediterráneo, en Alemania, Inglaterra, Flandes, Hungría o Bohemia. Se sabe poco de su condición social y de su profesión: un caballero de Chipre, prisionero de Génova, recibe una limosna cuantiosa para llegar a Santiago, calafates, mercaderes de Perugia, clérigos o beguinas, todos ellos en peregrinación, se benefician también de la generosidad regia.

Bibliografía:
Vielliard, J., 1936; Vázquez de Parga, L., *et alii*, 1949; Altisent, A., 1969.

17

Codice Calixtinus
Pergamino. Latín. Siglo XII. A. de Monte, copista, 1173. 29 x 20 x 3 cm. Archivo de la Corona de Aragón. Mss. Ripoll, 99. Barcelona.

El llamado *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Jacobi* recoge un conjunto de textos destinados a la exaltación del Apóstol Santiago y a promover su culto. Se trata de un compendio realizado a mediados del siglo XII, que supone la culminación de una larga trayectoria anterior y la plasmación más completa del ciclo imaginario compostelano. Nos ha llegado a través de numerosas copias integrales o parciales procedentes de Francia y España, lo que prueba el gran éxito que tuvo esta obra en la Edad Media. El *Codex Calixtinus*, cuya redacción se ha atribuido, al menos parcialmente, al francés Aymeric Picaud, se componía en su forma original de cinco libros, los tres primeros introducidos por un prefacio del papa francés Calixto II, quien da nombre al códice y al que se atribuye una importante participación en el mismo. El primer libro constituye un conjunto de piezas litúrgicas destinadas al culto a Santiago; el segundo, los milagros acaecidos por intercesión del Apóstol y el tercero contiene una relación de la traslación de Santiago. El cuarto libro es la Historia de Carlomagno y Santiago o la *Crónica de Turpin*, donde se cuenta la supuesta aparición de Santiago a Carlomagno para mostrarle un camino de estrellas que le debía guiar hasta el emplazamiento de su tumba, en las tierras dominadas por los musulmanes. Narra, por tanto, las tres expediciones de Carlomagno a la Península y el enriquecimiento por parte del emperador del santuario de Santiago. El quinto libro, llamado *Liber Peregrinationis* o *Guía del Peregrino*, constituye la parte más original del conjunto. Es una verdadera guía turística sobre la longitud de las etapas, estado de los caminos, costumbres y formas de vida, curiosidades turísticas y especialidades culinarias de las regiones que atravesaba la ruta jacobea. El manuscrito más antiguo que contiene esta obra monumental es el que se conserva en el archivo de la catedral de Compostela. El códice del Archivo de la Corona de Aragón es una copia incompleta de 86 folios realizada en 1173 en Compostela por el monje de Ripoll Arnaldo del Monte.



16

20

Santiago peregrino
Piedra. Granito policromado. 128 x 50 x 28 cm. N.° invent.: 23202. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

La iconografía del apóstol Santiago conoció varios tipos entre el siglo XII y el final de la Edad Media. El primero de ellos es el representado por esta escultura románica de grandes proporciones procedente de Pontevedra y que puede situarse en la órbita estilística del gran maestro Mateo, cuya supervivencia artística alcanza hasta finales del siglo XIII. El apóstol se muestra vestido con una toga, descalzo y sosteniendo en su mano derecha el rollo de la nueva ley.
En esta imagen aparecen además algunos de los atributos característicos de la peregrinación, como el bastón para caminar, el zurrón para llevar los enseres y la comida y la popular concha venera, el símbolo más representativo de los romeros a Santiago. En ocasiones, a estas representaciones románicas de Santiago se incorporaban otros atributos, como la cruz primacial y la espada con la que fue decapitado.

Bibliografía:
Bottineau, Y., 1966; Vázquez de Parga, L., *et alii*, 1949, Cook, W. W. S.; Gudiol Ricart, J., 1950.

21

Santiago peregrino (Justel)
Talla en madera policromada. Siglo XIV. 92 x 30 x 18 cm. Museo de los Caminos. Palacio Episcopal de Gaudí. Astorga (León).


20


21

Las señas de identidad propias de las que se va dotando la peregrinación compostelana influyen en la evolución de la iconografía medieval de Santiago peregrino. El atuendo del peregrino se va uniformizando alrededor de unas prendas básicas: el bordón o bastón para caminar, la esportilla o zurrón para llevar las pertenencias y la comida, la calabaza o cantimplora para beber, la esclavina o capa para resguardarse del frío, el sombrero y la concha.
La identificación de su indumentaria, además de las cartas de salvaguarda que llevaban desde sus lugares de origen, contribuía a garantizar la protección regia a los peregrinos en los reinos que atravesaban. Existen numerosos ejemplos de esta iconografía del apóstol, como esta talla en madera policromada fechada en el siglo XIV. Este tipo perdura en la Edad Moderna, sobre todo en la amplia producción de azabaches.

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L. *et alii*, 1949; Bottineau, Y., 1966.

22

Collar de azabache con colgante en forma de concha
Azabache tallado. Siglo XIV. 92 cm. de largo. Museo de los Caminos. Palacio Episcopal de Gaudí. Astorga (León).

23

Azabache en forma de dátil (representa a Santiago peregrino y la Crucifixión)
Azabache tallado. Siglo XIV. 7 x 4 cm. Museo de los Caminos. Palacio Episcopal de Gaudí. Astorga (León).


22


23

El azabache es una sustancia fósil, variedad del lignito, que se presenta en masas negras, compactas, brillantes y de fractura concoidea. Es de gran fragilidad, por lo que su talla es difícil, impone formas pesadas y poco detalladas y no permite una gran libertad de expresión. Se labró seguramente en los lugares en que se encontraba fósil, pero sólo se trabajó intensamente durante la Edad Media en Galicia e Inglaterra. Fue un material muy apreciado ya que se le atribuían propiedades mágicas contra el mal de ojo. La elaboración del azabache en la Península Ibérica se localizó en Santiago de Compostela, en estrecha relación con las peregrinaciones y los recuerdos que se llevaban los romeros de la ciudad. La industria azabachera compostelana data del siglo XIII. En el siglo XV la

aparecieron durante la restauración en 1949 de su sala capitular. Estas pinturas, divididas en paneles, corresponden estilísticamente a varios períodos que van desde el protogótico al italogótico.

El espacio pictórico se estructura rígidamente en compartimentos verticales con arcadas rectilíneas bajo las cuales se representa la comida de los pobres y de los peregrinos.

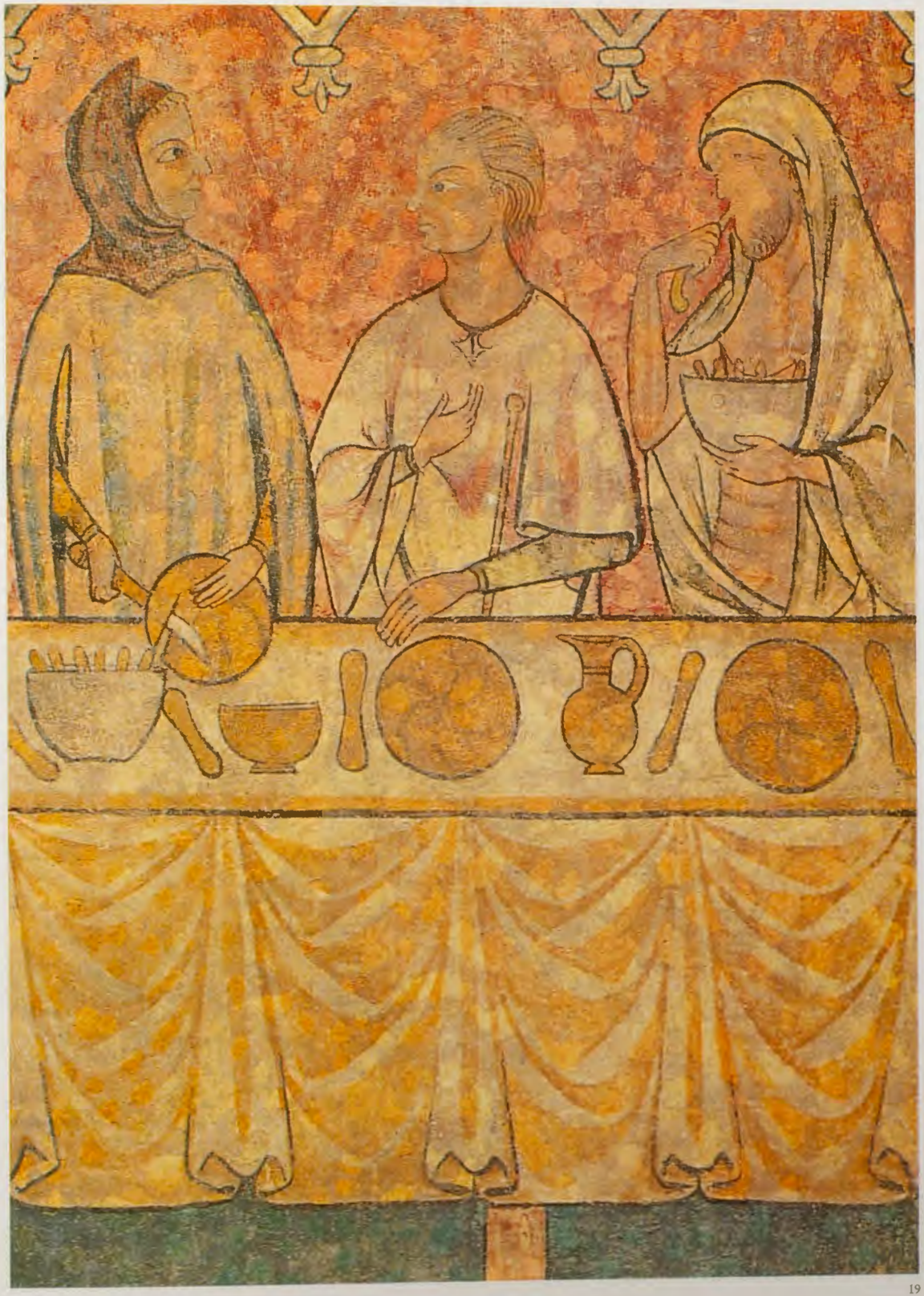
Este panel está dedicado a las peregrinas, que posiblemente comían separadas de los hombres, dispuestas tras una mesa en la que se suceden las hogazas de pan, las jarras de vino, las escudillas y los cubiertos. Su tratamiento formal es de ascendencia románica aunque las relaciones entre los personajes, los gestos naturalistas y el detalle en la mesa la convierten en una obra de espíritu plenamente gótico. El tema que representa el mural tiene gran interés al ser poco habitual en el protogótico europeo, si bien la caridad con los pobres aparece representada anecdóticamente en relación con la actividad de los santos.

La Pía Almoina, dependiente de los capítulos catedralicios, fue una institución típica de Cataluña, sin duda fomentada por las pestes, malas cosechas y epidemias de los últimos siglos medievales. Las primeras noticias de la de Lérida datan de 1168 y su actividad termina al final del XIV.

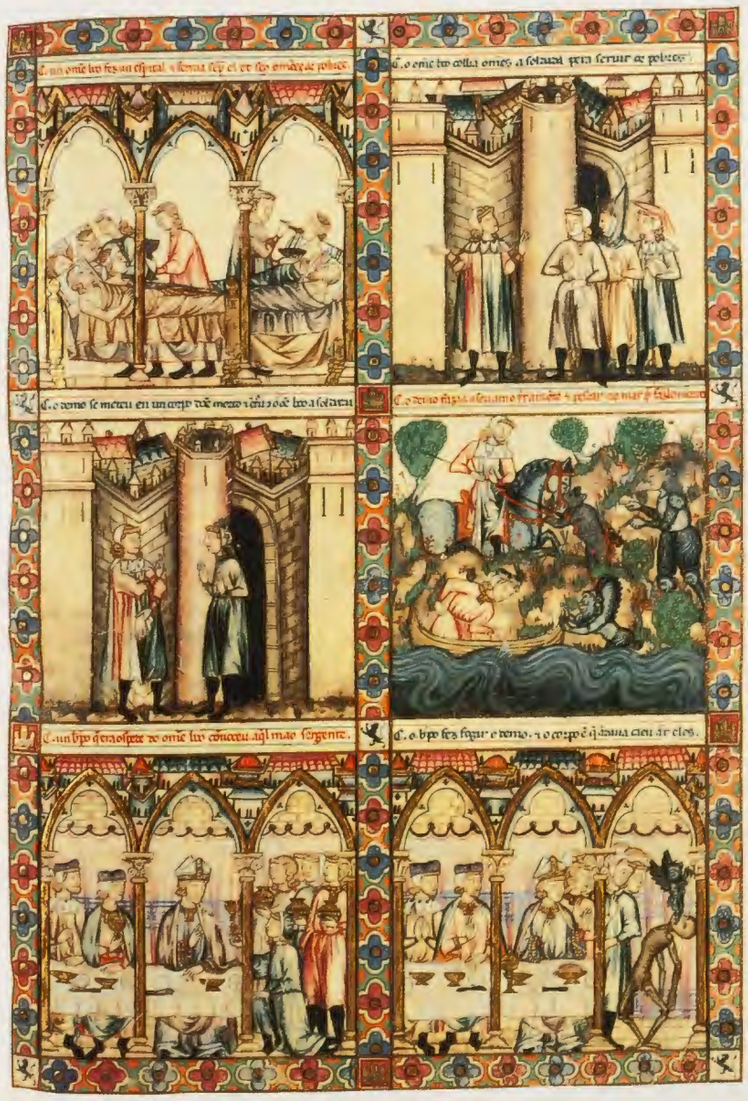
Desde un principio, su función fue la caridad hacia pobres y peregrinos, si bien en la práctica se concretaba en la alimentación o entrega de dinero a unos y la hospitalidad con los otros.

El régimen alimenticio estaba basado en el pan, que en las pinturas parece de dos tipos: uno inflado, con levadura, de tradición cristiana, y uno más cocido y duro, con clara raigambre musulmana.

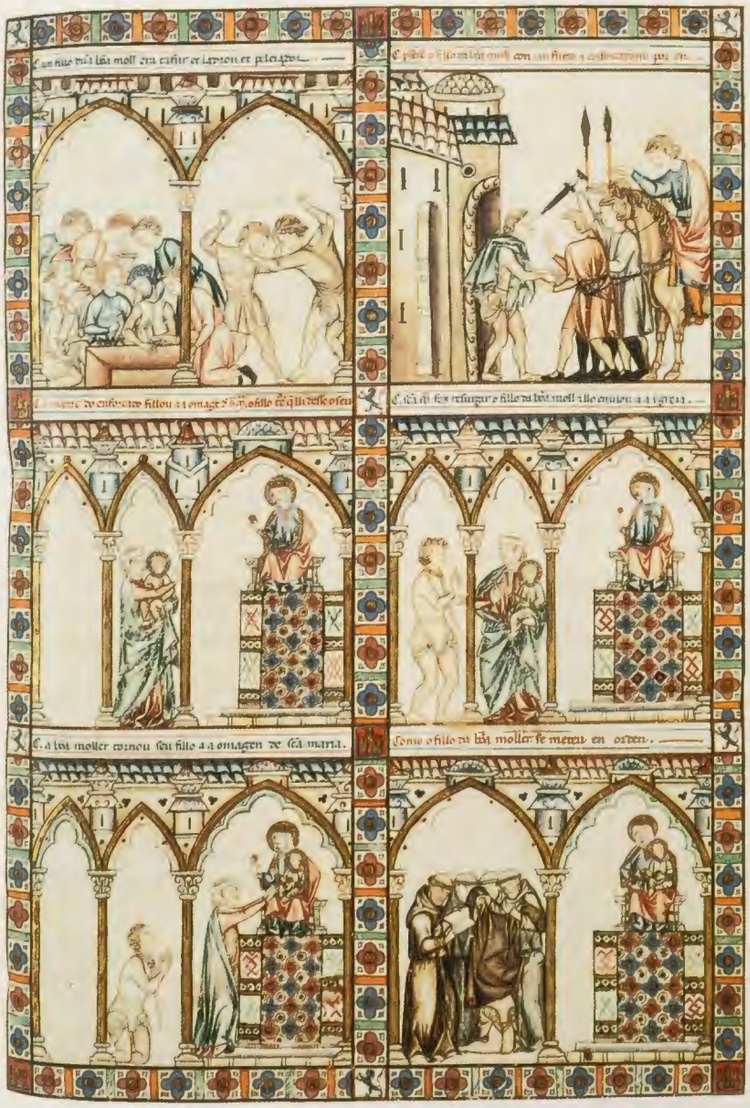
Bibliografía:
Gudiol, J. y Alcolea, S.: *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986, *Thesaurus/estudis*, 1985; Bertran i Roige, P., 1979; Trenchs, J. y Lara, F., 1976.



19



27 a



27 b

27

Cantigas de Santa María
Alfonso el Sabio. Pergamino. Siglo XIII. 55,1 x 36,5 x 13 cm. Sig. T.I.1. Biblioteca de El Escorial.

Las *Cantigas de Santa María*, la obra más personal del rey Alfonso X el Sabio, constituye el monumento lírico más importante de la España medieval. Escritas en galaico-portugués, la lengua por excelencia de la lírica peninsular desde fines del XII, son en total más de cuatrocientos poemas, líricos unos y la mayoría narrativos, que han llegado hasta nosotros acompañados de excepcionales miniaturas y de su correspondiente notación musical. Su riqueza temática es extraordinaria, al combinar los loores a la Virgen con relatos de milagros muy difundidos en la Edad Media y sucesos extraídos de la propia experiencia personal del monarca. Las *Cantigas de Santa María* son, además, un testimonio de una nueva forma de devoción mariana que se desarrolla en el siglo XIII y que colocará el culto a la Virgen en una posición destacada. Aunque el fenómeno no afectó directamente al desarrollo de la peregrinación jacobea, la devoción a María arraigó en numerosas localidades del Camino de Santiago, como Villasirga o Ponferrada. A estas vírgenes se atribuyen numerosos milagros, algunos recogidos en las *Cantigas*, como la curación de peregrinos enfermos que acudían a estos santuarios en el camino de regreso a sus lugares de origen tras haber sido deshauciados por el apóstol.

El Códice T.I.1. de la Biblioteca de El Escorial, con doscientas cincuenta y seis hojas de pergamino avitelado, está escrito en letra gótica francesa a dos columnas. Contiene doscientas doce cantigas, un prólogo y una cantiga para la Epifanía. Este códice es, además, una verdadera joya de la iluminación de manuscritos, ya que incluye más de mil doscientas cincuenta miniaturas que ocupan doscientos nueve folios. Estas miniaturas llenan por completo el rectángulo de la caja, limitadas por una cinta decorada como si fuera un mosaico mediante una serie de rosetas u otra decoración rectilínea. En las esquinas de los recuadros alternan los escudos de Castilla y León y en las primeras láminas aparece, a veces, el águila de la casa de Suabia. Cada

cofradía de azabacheros de Santiago se encuentra plenamente organizada, como testimonian las ordenanzas de 1443, que establecen el monopolio del comercio del azabache. Las tiendas de los azabacheros, con las de cambiadores, concheros y plateros, se disponían en las proximidades de la catedral, y constituyeron un floreciente negocio. El *Liber Peregrinationis* o *Guía del Peregrino* establece el camino de llegada a la catedral para los que entran por la Puerta Francesa a través de la calle de la Azabachería. La decadencia de esta industria se produjo a partir del siglo XVI, incrementada en el XVII por la escasa afluencia de peregrinos. El azabache sirvió para la fabricación de numerosos objetos, siempre centrados en la figura del Apóstol. El tipo más corriente fue el de Santiago con los atributos de peregrino, flanqueado por dos orantes

24

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1928; Alcolea, S., 1958.

24

Santiago peregrino de mandilete
Azabache. Siglo XV. Sin peana: alt. 12,3 cm. Con peana: alt. 16 cm. Ancho 3,5 cm. N.° invent. 52263. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Esta pieza procede de Toledo y puede datarse hacia 1500. Representa una figura en azabache de Santiago de pie y mirando al frente adornado con los atributos del peregrino. Responde al tipo llamado "de pernas" al vestir una túnica por media pierna que se recoge en la cintura por medio de un cíngulo y se cubre con un manto largo. Con la mano derecha sujeta el bordón con el gancho para sostener el zurrón o la calabaza, que ha desaparecido, y en la izquierda tiene un libro cerrado. Lleva un sombrero de ala ancha con la típica venera, hoy parcialmente perdida. La figura está taladrada más arriba de la cintura, lo que indica su primitiva finalidad: ser colgada de alguna prenda de vestir.

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1928, Alcolea, S., 1958; Franco, A., 1986; *Museo Arqueológico Nacional*, 1992; *De Gabinete a Museo*, 1993.

25

Quinta Angustia
Azabache. Mediados del siglo XVI. Sin peana: alt. 12,8 cm. Con peana: alt. 15,5 cm. Ancho 7,8 cm. N.° invent.: 52262. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Este azabache procede de Toledo y puede datarse hacia mediados del siglo XVI. Aunque su cronología se sitúa en un momento de declive de las peregrinaciones medievales a Santiago de Compostela, tanto su material como su temática recuerdan su gran esplendor y constituye un ejemplar único de Piedad en azabache con figura de peregrino, derivación de la iconografía jacobea. El grupo representa a la Virgen dolorosa, proporcionalmente mucho mayor que los otros personajes, con su hijo muerto sobre sus rodillas y una dama peregrina contemplándolos. Esta dama acompañante, cuya cabeza se ha perdido, viste túnica talar y sobre ella un manto recogido a la cintura con las manos.

25

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1928; Alcolea, S., 1958; Franco, A., 1986; *Museo Arqueológico Nacional*, 1992.

26

Cantigas de Santa María
(facsímil). Mss. Facs. GF53 x 38 x 6,5 cm. Biblioteca Nacional

turas cristiana, árabe y judía. Entre cada grupo de diez cantigas se intercala una loor adornada con una miniatura en la que se representan numerosos instrumentos musicales, hoy en día desaparecidos. Las escenas musicales representadas tienen el mayor interés documental, puesto que se integran en el conjunto de una historia y no son retratos aislados. Las *Cantigas*, musicalmente, conforman un conjunto en el que se mezclan elementos que en otros géneros se dan por separado. En las *Cantigas* hay melodías de ritmo modal —compás ternario—, melodías de compás binario y otras en las que se combinan ambos compases.

Bibliografía:
Guerrero Lovillo, J., 1949; Angles, H., 1962; *Códices miniados*, 1962; Fernández Cuesta, I., 1980; *Alfonso X*, 1984; *Tesoros de España*, 1985; Menéndez Pidal, G., 1986.

28

Cartulario del monasterio cisterciense de los santos Justo y Pastor de Touxos Outos (La Coruña)
Latín y gallego. Original pergamino. Documentos de los siglos XII y XIII. Siglo XIV. 199 folios. 34 x 25 cm. AHN Códices 1002 B/1302 m°. Archivo Histórico Nacional.
El monasterio cisterciense de Touxos Outos, fundado en la primera mitad del siglo XII y dedicado a los santos mártires Justo y Pastor, se sitúa en las cercanías de la villa de Noya, en el camino real que enlazaba esta villa con Santiago de Compostela. Noya fue, en realidad, el puerto de Santiago en la Edad Media, ya que era allí donde desembarcaban la mayoría de los peregrinos que llegaban por mar a Galicia.
El cartulario de Touxos Outos, conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, confirma la vinculación de la vida monástica con Santiago en la documentación que recoge relativa a los siglos XII y XIII. Incluye las donaciones regias al cenobio, desde la primera realizada por Fernando II en 1157, y otras series documentales de gran importancia para conocer la evolución de las propiedades, las actividades económicas y las relaciones del monasterio con el gran foco compostelano. Se conservan, así, los testamentos de sus sucesivos abades y de otros personajes gallegos, las donaciones y ventas de miembros de la gran nobleza gallega o de clérigos cercanos al poder señorial de Santiago representado por el arzobispo Gelmírez (1100-1140). El cartulario de Touxos Outos está adornado con espléndidas miniaturas del siglo XIV realizadas a página completa que representan los reyes medievales, como Alfonso X junto a la reina Violante y al infante Fernando de la Cerda, y otros otorgantes de los documentos. En el primer folio, se encuentra un tosco dibujo de Cristo en la cruz. El cartulario de Touxos Outos contiene, además, la única representación conservada del arzobispo Gelmírez, bajo cuyo pontificado se terminó la catedral románica de Santiago de Compostela y se consolidó la irradiación señorial de la ciudad.

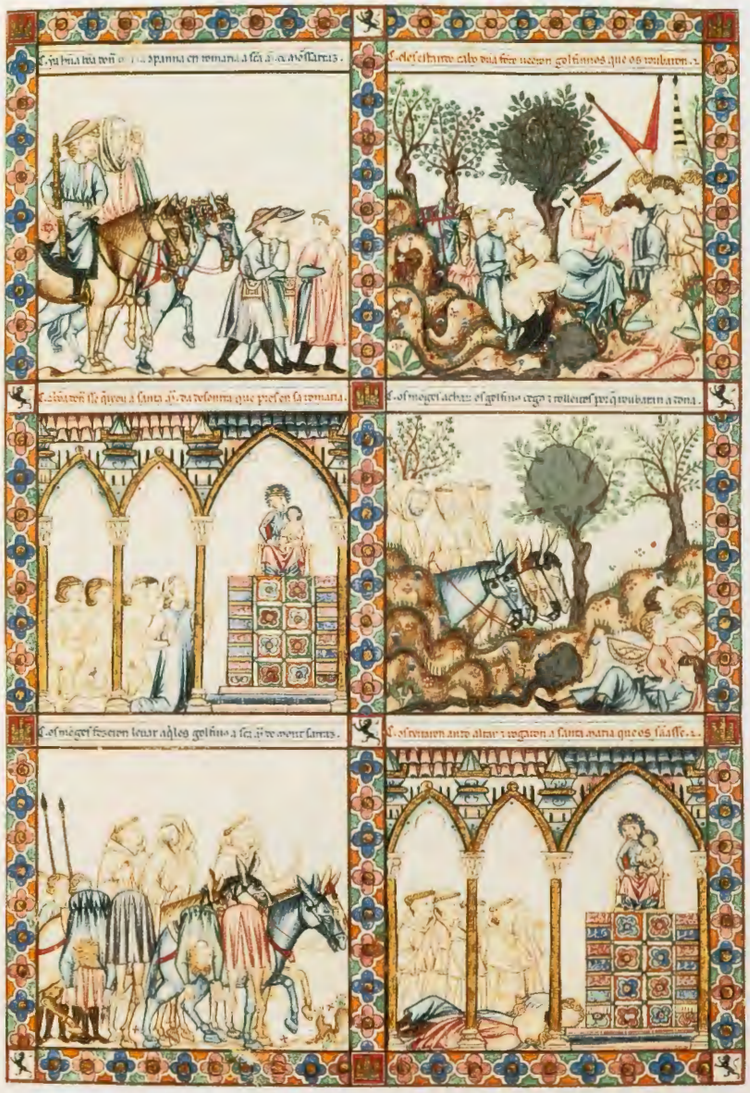
Bibliografía:
Domínguez Bordona, J., 1933; Ferreira, E., 1988; Salvado, B., 1991.


29

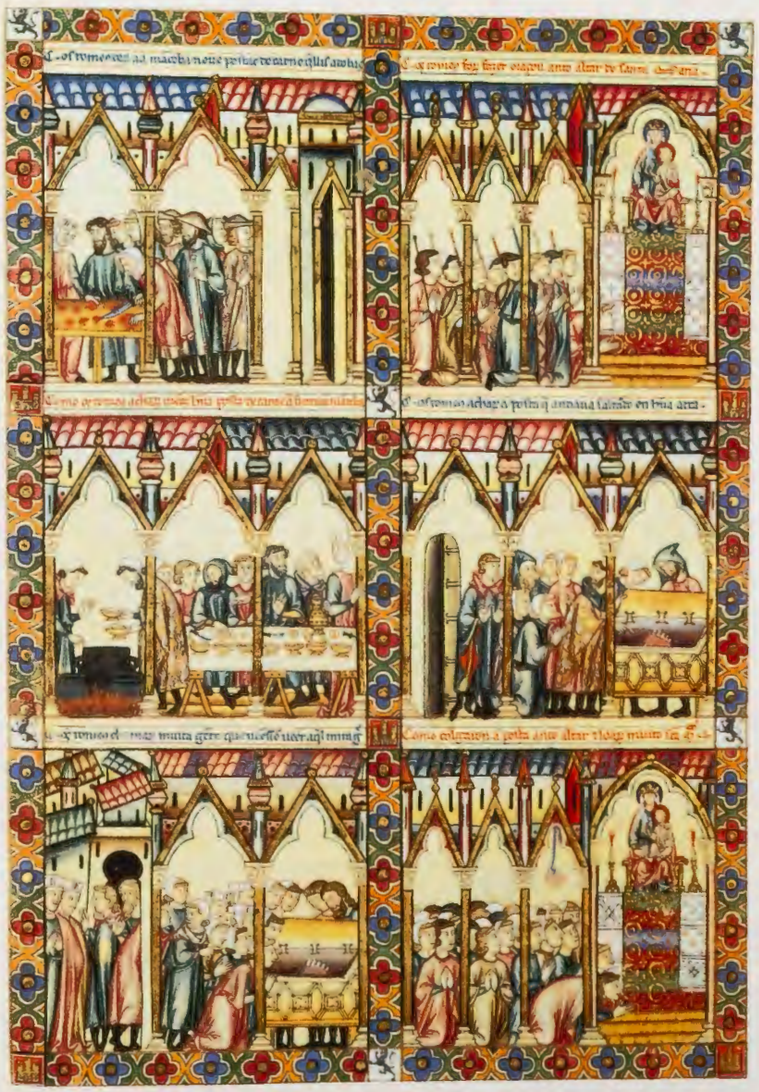

28

29

Libro de las coronaciones
Obispo don Ramón. Pergamino. Siglo XIV. 26,5 x 20,5 x 2,5 cm. Sig. &. III. 3. Biblioteca de El Escorial.
La diversidad de ceremoniales de coronación y consagración de los reyes y de los emperadores que se conocieron y aplicaron en la Edad Media, así como el número de copias de los mismos que se conservan, con un testimonio de la importancia otorgada a los ritos solemnes que acompañaban la transmisión del poder soberano. Escrito en el siglo XIV, el Ceremonial de la Coronación de los Reyes de Castilla de la Biblioteca de El Escorial consta de 59 folios y de 32 miniaturas a toda página en diferente estado de ejecución, capitales miniadas en rojo, azul y oro, y notación musical en algunos folios. Estas representaciones, acompañadas del correspondiente texto, son muy intersantes para el conocimiento de la vida cortesana. En ellas se ve cómo los obis-



27c



27 d

tema se desarrolla en seis cuadros o viñetas, encuadradas y separadas verticalmente por cenefas de tema mudéjar, en oro y colores, alternando con los blasones de Castilla. Las mayúsculas pertenecen a un estilo ornamental sencillo; las grandes iniciales del texto tienen decoración vegetal. Las iniciales de párrafo están trazadas alternativamente en azul y rojo. Las dos primeras miniaturas constituyen un símbolo del libro y de su autor. En el folio 4v, ocupando el ancho de una columna, se representa al rey sentado bajo un arco lobulado inscrito en uno ojival, sosteniendo un rollo de pergamino: en los laterales, también bajo una arquería, siete cantores acompañan al rey. En el folio 5r, Alfonso X sedente sostiene un libro abierto sobre una mesa. Una arquería alberga a escribas y músicos: el rey dicta sus cantigas mientras los músicos tañen sus vihuelas. El Códice Escurialense debió formar parte del legado de Alfonso X a la catedral de Sevilla, desde donde pasó posteriormente a la Real Biblioteca de El Escorial.

Las miniaturas que adornan las *Cantigas de Santa María* son un documento precioso no sólo por la perfección de su factura y por su riqueza cromática, sino también por la información que aportan. Su valor iconográfico es incalculable. En las *Cantigas* la visión de la realidad alcanza las mayores cotas de verosimilitud, incluso en aquellos aspectos más ligados a la vida cotidiana. Su originalidad, por encima de sus posibles modelos franceses o italianos, no se basa únicamente en la novedad de determinados temas o en el lenguaje narrativo empleado para ilustrar los cantares a la Virgen. Reside, fundamentalmente, en su visión objetiva de la realidad, que convierte este códice en la expresión más fiel de la vida hispana en la Edad Media. La riqueza y variedad en las representaciones de la indumentaria masculina y femenina, del atavío caballeresco y monástico, de los trajes de moros y de judíos, de los calzados y tocados, de la arquitectura civil, militar y religiosa, de las armas, los navíos y los muebles litúrgicos y profanos, e incluso de las reproducciones de tapices, altares, retablos, cuadros y ejemplares escultóricos, algunos conservados como la Virgen de Villasirga, hacen de las *Cantigas* un verdadero tesoro documental.

El valor de las ilustraciones de las *Cantigas de Santa María* se refleja también en el estudio de su música, en la encrucijada histórica de las cul-

33

32

Cuerno de unicornio
173 x 5,5 cm. Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

El nombre de unicornio, uno de los animales mitológicos más tratados iconográficamente durante la Edad Media, fue dado a varios materiales que tuvieron aplicación en la farmacia y en la medicina antigua y medieval: el más importante fue el cuerno del pez narval, aunque también tuvo gran difusión el procedente del rinoceronte. El cuerno de rinoceronte era muy reputado como antídoto para venenos y por sus poderes contra la epilepsia y otras muchas enfermedades. Se le atribuyeron grandes virtudes medicinales y llegó a alcanzar un gran valor. También tuvo un empleo muy difundido como amuleto.

Bibliografía:
Folch Andreu, R., 1958; Palacios, F., 1763; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

33

Mortero árabe
Bronce. 11 x 4 cm. Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

Las curaciones milagrosas atribuidas al Apóstol Santiago fueron un importante polo de atracción para los peregrinos de la ruta jacobea. Los milagros de los que habla el *Liber Sancti Jacobi* no oscurecen, sin embargo, la importancia de los remedios terapéuticos que se difundieron ampliamente en esta época y se utilizaron en los hospitales del Camino de Santiago. Los morteros, junto con tamices, espátulas, alambiques y aparatos de sublimación fueron elementos fundamentales utilizados por la farmacopea árabe. Fabricados en distintos materiales, como bronce, plomo, mármol o madera, servían para machacar plantas y pulverizar y mezclar elementos. Obras como el *Libro de los medicamentos cardiacos* de Avicena y el *Libro de los medicamentos y alimentos* de Averroes fueron una fuente fundamental de la farmacología medieval.

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L. *et alii*, 1949; Laín Entralgo, P. (ed.), 1972; Folch Jou, G. (dir.), 1986; Cintora, P., 1987; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

34

Piedra bezoar
Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

El *Lapidario* de Alfonso X se ocupa de la piedra que denomina Bezahar, muy apreciada, que era una concreción calculosa reputada como el mejor de los antídotos. Los bezoares más utilizados fueron las concreciones morbosas o cálculos que procedían del intestino y la vejiga de la hiel de varios rumiantes. La tradición árabe consideraba que la piedra bezoar se engendraba en los lacrimales de los ojos de los ciervos que antes habían comido animales venenosos. Su forma y color fueron muy diversas, aunque todas ellas se caracterizan por su interior cóncavo que estaba relleno de un polvo compuesto de la misma sustancia que la piedra. Su uso siguió difundiéndose en el siglo XVI por mediación de los portugueses, que tenían el monopolio del comercio de la piedra bezoar procedente de Oriente.

34

35

pos y los clérigos salen a recibir al rey a la puerta de la ciudad, los reyes van a coronarse acompañados de su corte mientras que el tesorero lanza monedas al pueblo y el merino lleva la espada regia.

Bibliografía:
Domínguez Bordona, J., 1933; Sánchez Albornoz, C., 1943.

30

Pezuña de la gran bestia
Hueso. 20 x 7 cm. Siglo XVII. Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

La pezuña de la gran bestia fue el nombre dado a la uña de la pata trasera izquierda del alce, que se utilizó en la terapéutica europea desde la época medieval hasta comienzos del siglo XVIII. Sus virtudes curativas se atribuían a la actitud de este rumiante de tocarse el tronco con la pata en situaciones que los autores clásicos hicieron coincidir con supuestos estados de epilepsia. La uña de la gran bestia solía comercializarse con la parte baja de la pata trasera del animal, reducida a dos dedos medios. Se introdujo en preparados de acción anticonvulsiva, en los que se incluían además otros elementos como el cráneo humano, el hígado de víbora y la raspadura del cuerno de unicornio, además de perlas, marfil, corales y almizcle. La pezuña tuvo también un extendido uso como amuleto.

Bibliografía:
Folch Andreu, R., 1958; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

31

30

31

Cuerno de ciervo
Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

El cuerno de ciervo fue muy apreciado desde la Antigüedad por sus virtudes medicinales y constituyó uno de los materiales de mayor aplicación en la farmacopea, dada la creencia de que este animal era el menos propenso a contraer enfermedades febriles y, por esa razón, gozaba de la virtud de prevenirlas. De la destilación de los pitones del cuerno de ciervo se recogía un agua que era un eficaz remedio para facilitar el parto. Con las raspaduras del cuerno, así como con las del marfil, se preparaban tisanas astringentes. También se podía obtener una sal empleada en las fiebres malignas, en la viruela y en la apoplejía. Su espíritu volátil se utilizaba en las enfermedades del corazón y del cerebro y el aceite fétido servía para la curación del herpes y de enfermedades de la piel. Conocidos desde época antigua, algunos de estos preparados siguieron apareciendo en los compendios farmacéuticos hasta el siglo XIX.

Bibliografía:
Folch Andreu, R., 1958; Palacios, F., 1763; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

32

38

permitieron a los hospitales situados a lo largo del Camino de Santiago prestar mayor atención a la asistencia sanitaria. A finales del siglo XII, y gracias a la influencia bizantina y árabe, se asiste a una verdadera renovación de la práctica y de los conocimientos quirúrgicos, centrados en la escuela médica de Salerno (Italia), desde donde se extendieron a otras escuelas italianas. La de Bolonia tuvo en la persona de Teodorico Borgognone uno de sus representantes más destacados durante la segunda mitad del siglo XIII. Hijo del cirujano Hugo Borgognoni de Lucca, quien había tomado parte en la Quinta Cruzada en calidad de médico militar, Teodorico ingresó en la orden de los dominicos, fue confesor del papa Inocencio IV y posteriormente fue obispo de Cervia. Enseñó cirugía en Bolonia y tuvo numerosos discípulos. Su *Chirurgia* apareció en torno a 1265, y fue dedicada al obispo de Valencia, Andrés de Albalate. En ella se citan autores griegos y árabes, como Hipócrates, Galeno, Avicena y Abulcasis, y se asientan algunos preceptos fundamentales de la cirugía moderna. Entre los varios códices que existen, el de la Biblioteca de Leyden es un manuscrito en latín del siglo XIV, adornado con miniaturas de exploración quirúrgica.

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L., *et alii*, 1949; Laín Entralgo, P. (dir.), 1972.

38

Libro en castellano de Juan Álvarez de Salamiella sobre la asistencia a los animales
Pergamino. Siglo XIV (hacia 1390). 75 fol. + XI. 26,8 x 29 cm. Ms. Sp. 214. Bibliothèque Nationale. París.

Los caballos fueron muy preciados en la Edad Media y algunos conocimientos sobre su cuidado formaban parte de la educación del caballero. Como en otros campos científicos, los árabes transmitieron en la Edad Media los conocimientos veterinarios de la Antigüedad y los enriquecieron con las aportaciones procedentes de la India y de Persia. Algunos de estos tratados árabes de veterinaria no fueron superados durante siglos. *El libro de menescalcia et de albeyteria et fisica de las bestias que compuso Johan Alvares de Salamiellas*, procedente de la región pirenaica francesa, está dividido en 96 capítulos, cada uno con una miniatura que ilustra el tratamiento a seguir, además de 28 pequeños dibujos en el texto que representan 14 tipos distintos de instrumentos. Su encuadernación es del siglo XVII y lleva el escudo real. Esta obra fue redactada a petición de "Johan de Bearn, cavaler, senescal de Begorre et cappitayne de Lorde per nostre senhor rey d'Anglaterre et de France". Al final del segundo libro se encuentra un capítulo que trata "de todas las sangrías que se deven fazer a los caballos quando fuere menester". En él se consignan enfermedades equinas virulentas y contagiosas como el muermo, conocida desde la Antigüedad, caracterizada por la formación de ulceraciones en las mucosas y en la piel. Las ilustraciones de este manuscrito pueden compararse con las del libro de la medicina de los caballos de Bonifacio de Gerace, escrito en la Italia del Sur hacia 1345. Los tratamientos se acompañan de ilustraciones, en las que se aprecian personajes de aspecto e indumentaria oriental, albeitares o veterinarios que se ocupaban de las caballerías regias.

Bibliografía:
Morel-Fatio, A., 1892; Bressou, C., 1970; Walker, R. E., 1972; Sarton, G., 1975.

39

Códice astrológico
Latín. Pergamino. Siglo XIII. 33 x 26 x 5 cm. Mss. 10053. Biblioteca Nacional. Madrid.

Este códice consta de 157 folios en pergamino, con letra del siglo XIII escrita por manos distintas y parcialmente dividido a dos columnas. Falta una buena parte de las letras iniciales y está muy anotado en los márgenes. Procede de la catedral de Toledo y recoge varias traducciones de textos de carácter astrológico, testimonio del interés por este tipo de escritos del que quedan numerosas pruebas durante el reinado de Alfonso X. Contiene, entre otros, el *Tratado de la Azafea de Azarquiel* del siglo XI, *De accesione et recesione de Tabit ben Ourra* del siglo IX, traducido por Gerardo de Cremona en el XII, la *Astronomía de Alfragani* también del IX, el *Libro de Astronomía de Abraham ibn Ezra*, datado entre los siglo XI y XII, *De recepcione Planetarium de Massalah* del siglo XII, traducido por Johannes Hispanis en la misma centuria y la *Astronomía de Alpetragius* de la segunda mitad del XII.

Bibliografía:
Vernet, J. (ed.), 1981; *Alfonso X*, Toledo, 1984; *Legado científico andalusí*, 1992.

40

Lapidario
Alfonso el Sabio. Castellano. Pergamino. Siglo XIII. 42,8 x 30 x 5 cm. Sig. H.I.15. Biblioteca de El Escorial.
El *Lapidario* es la primera obra astrológica que mandó traducir del árabe el rey Alfonso X de Castilla (1252-1284), aconsejado por su físico el judío Yhuda Mosca, inaugurando así un importante capítulo de la tarea científica

39

36

Bibliografía:
Rodríguez Montalvo, S., 1981; Folch Andreu, R., 1956; Folch Jou, G. (dir.), 1986; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

35

Ámbar
Museo de la Farmacia Hispana. Facultad de Farmacia. Universidad Complutense de Madrid.

La creencia en las virtudes terapéuticas de las piedras fue un hecho común a toda la Edad Media. De ello queda un importante testimonio en el *Lapidario* de Alfonso X, donde se recogían tradiciones clásicas y orientales. Aunque no se trataba estrictamente de una piedra sino de una resina fósil, el ámbar fue considerado como una de estas piedras a la que se atribuían importantes virtudes medicinales.
En algunos textos clásicos y medievales se recomienda el empleo de sartas de ámbar amarillo colgadas del cuello para curar las escrófulas.
También se utilizaba el ámbar como amuleto contra las enfermedades de los ojos, y se recomendaba para las enfermedades cerebrales y cardiacas así como para curar la hidropesía.

Bibliografía:
Rodríguez Montalvo, S., 1981; Folch Jou, G. (dir.), 1986; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

36

Astrolabio de Alfonso X el Sabio
Reproducción galvanoplástica/latón. 1876. 16,2 cm. diámetro. Museo Naval. Madrid.

El astrolabio clásico es el planisférico medieval, ejemplo del legado helénico que heredó la cultura islámica. Se trata de una reproducción del modelo astronómico, transportable, que representa parte de la esfera celeste en relación a la tierra y que, por medio de la simulación de los movimientos aparentes de los astros, permite solucionar analógicamente diversos problemas astronómicos y astrológicos. Su utilidad principal era el cómputo del tiempo. Los astrolabios también tuvieron otros usos: en el campo de la agricultura se utilizaron para la división de terrenos o agrimensura, además de para la astrología. El llamado astrolabio de Alfonso X, construido en la primera mitad del siglo XI, es una reproducción del que se encuentra en la Tribuna Galileo de Florencia. Está compuesto de dos láminas de cobre grabadas por ambas caras para las latitudes 30°, 33°, 36° y 42°. En la faz y en las láminas lleva una inscripción cúfica; al dorso aparece una escritura latina. Fue traído desde Florencia por Pedro González de Velasco, en un estuche hoy perdido que llevaba la siguiente inscripción: ASTROLABIUM ARABICUM EX HISPANIAE DELATUM ET PARATUM EO TEMPORE QUE AEQUICTUM VERNUM HAIREBAT IN DIE XV MARTII, ID EST ANNO CHRISTI 1252 QUO ALFONSUS REX HISPANIARUM RESTITUIT MOTUS COELESTE.

Bibliografía:
García Franco, S., 1959; *Alfonso X*, Toledo, 1984; Vernet, J. (ed.), 1981; *Legado científico andalusí*, 1992.**37**

37

Cyrugia de Teodorico Borgognone (ilustraciones sobre práctica médica)
Latín. Pergamino. Siglo XIV. Bibliotheek der Rijksunwersiteit. Leyden (Holanda).

Los progresos en la ciencia médica

37 a

37 b

42

43

44

Bibliografía:
Laín Entralgo, P. (dir.), 1972; *Tesoros de España*, 1985; *Imágenes de la farmacia española*, 1992.

42-44

Monedas del reino de Castilla y León
42. *Dinero de Alfonso VI* (1073-1109). +ANFUSREX/+LEOCIVITAS. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.4.2. Vellón, 1,00 g., 18,4 mm. Ceca de León. Heiss, tomo I, lám. 1, n.° 1. **43.** *Dinero de doña Urraca* (1109-1126). +URRACARE/+TOLETUO. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7606. Vellón, 1,15 g., 18,7 mm. Ceca de Toledo. Heiss, tomo I, lám. 1, n.° 1. **44.** *Dinero de Alfonso VII* (1126-1157). +IMPERATOR. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7629. Vellón, 0,98 g., 19 mm. Heiss, tomo I, lám. 2, n.° 11.

El inicio de las amonedaciones a fines del siglo XI es indicativo tanto de los progresos económicos —es ahora cuando comienza el despegue de las ferias— como del florecimiento político, ya que la moneda era un elemento cultural que transmitía información. Es el inmediato antecesor de la letra impresa y se utilizaba como portador de propaganda política y religiosa del país emisor.
Los sistemas monetarios, comunes a toda la Europa del siglo XI, se basaban en el "sueldo" (unidad de cuenta) y la "libra" (unidad de peso que variaba en función de los reinos), como recuerdo del sistema carolingio. La base del sueldo era el "dinero", moneda de vellón y su divisor el "óbolo" o "miaja". Las primeras monedas que se acuñan en los reinos de Castilla y León repiten los tipos cristianos que se estaban produciendo en Francia y otras partes de Europa con una cruz patada y un crismón (n.° 1), más adelante se introducen los bustos. El caso del retrato de frente de doña Urraca es una excepción y una muestra del arte de la época en la que se puede apreciar incluso el tipo de tocado (n.° 2). Los más frecuentes serán los bustos de perfil. Este es el caso (n.° 3) de un dinero de Alfonso VII, en el que se intitula "emperador" y en cuyo reverso aparecen los infantes del monarca, quien al morir dividiría el reino entre don Sancho y don Fernando.
La importancia de estos dineros estriba en que representan la participación de la población en una economía monetaria. De todos modos la monetarización y el desarrollo del comercio serán procesos lentos promovidos en muchas ocasiones en los puntos principales del Camino. Por ese motivo los hallazgos y ocultamientos de esta época son más esporádicos y el conjunto de monedas que se conservan de

45

46

47

48

este período es claramente inferior a los que encontraremos en los siglos siguientes. (M. R. S.)

Bibliografía:
Heiss, A.: *Monedas hispano-cristianas*, Madrid (1865); Rueda Sabater, M.: *Primeras acuñaciones de Castilla y León*, Salamanca (1991).

45-49

Monedas del reino de Castilla
45. *Maravedí de Enrique I de Castilla* (1214-1217). N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-17000. Oro, 3,82 g., 21,7 mm. de la ceca de Toledo. Fecha: 1255 era Safar, 1217 d. C. Vives, n.° 2041. **46.** *Ponderal* para el maravedí de Alfonso VIII de Castilla. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7682. Bronce, 3,62 g., 24 mm. Grosor: 1,6 mm. Mateu, n.° 7. **47.** *Dinero acuñado en el reino de Castilla* desde mediados del siglo XII hasta mediados del siglo XIII. +ANFUSREX/+ TOLLETA. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.4.2569. Vellón, 0,89 g., 17,7 mm. Heiss, tomo I, lám. 1, n.° 3 y 4 (var.). **48.** *Dinero de Alfonso VIII* (1158-1214). TOLLETA. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7621. Vellón, 0,86 g., 17,4 mm. Acuñado en Burgos, Heiss, tomo I, lám. 4, n.° 8. **49.** *Dinero de Alfonso VIII* (1158-1214). ANFUSREX/CASTE-LA. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.4.137. Vellón, 0,80 g., 19 mm. Heiss, tomo I, lám. 4, n.° 19.

A la muerte de Alfonso VII se separan las coronas de León y Castilla y, a pesar de que se vuelven a reunir con Fernando III para no separarse más, los reyes de Castilla y León mantuvieron sus monedas independientemente hasta la reforma del rey Sabio.
En 1172 se inician las acuñaciones de oro en Castilla con los "maravedís" (n.° 4) a imitación de los dinares almorávides en peso, ley, tipo e incluso en las leyendas en las que lo único que cambia es la dedicatoria que ya no es a Alá, sino a Dios y en algunas aparece una cruz y las letras ALF. Los ponderales, también de influencia islámica, son las piezas que sirven para comprobar el peso de las monedas, en este caso (n.° 5) el del maravedí. Se utilizaban en

que se desarrolló en la corte alfonsí. Existen dos manuscritos del *Lapidario*: el códice H.I.15 de El Escorial, realizado e iluminado en el *scriptorium* regio, y una copia fragmentaria del XVI adjunta a otra copia de los *Libros del Saber de Astronomía* y conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid. El códice escurialense, procedente de la biblioteca de Diego Hurtado de Mendoza, consta de 118 folios en pergamino, escritos en letra gótica del siglo XIII. El *Lapidario* trata de los poderes y virtudes mágicas de las piedras según el signo del zodiaco bajo el que se encuentran. Constituye una simbiosis entre los lapidarios de la Antigüedad, algunos exclusivamente medicinales y descriptivos como el *Lapidario* de

40a

40b

41

Aristóteles o la *Historia Natural* de Plinio, texto muy conocido en la Edad Media, y los lapidarios mágicos, influidos por tradiciones orientales, egipcias y griegas. El códice de El Escorial comprende cuatro tratados. El Primer Lapidario se ocupa de las piedras preciosas según los signos del zodiaco. El Segundo establece una clasificación de las piedras según las fases en que se encuentran dichos signos. El Tercero trata de las piedras en relación con los planetas y en el Cuarto se ordenan alfabéticamente dichas piedras. Aparecen desde piedras preciosas, como los diamantes o las ágatas, perlas y corales, hasta las piedras calizas, las utilizadas en farmacia o las piedras abortivas. Sólo los dos primeros lapidarios conservan sus miniaturas. Además de grandes ruedas y medallones en los que se inscriben las imágenes celestiales, el Primer Lapidario tiene miniaturas con escenas que representan la búsqueda y hallazgo de cada piedra, enmarcadas en las letras capitales con que se inicia el estudio de cada una, así como dos escenas aisladas del lavado de las piedras. Es el más rico de los lapidarios por sus miniaturas. El Segundo Lapidario se inicia con la representación de un astrónomo con un astrolabio. El Tercero tiene sólo los medallones vacíos mientras que el Cuarto Lapidario no está iluminado. Las miniaturas reflejan el sincretismo cultural que se desprende del ambiente de la corte alfonsí y un gran naturalismo en la representación animal.

Bibliografía:
Rodríguez Montalvo, S. (ed.), 1981; Domínguez, A., 1982; *Sefarad*, 1991.

41

Codex Vindobonensis. Tacuinum Sanitatis in Medicina

Latín. Pergamino. Siglo XIV. 34,5 x 24,5 cm. R. 10381. Museo de la Farmacia Hispana. Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid.

El *Tacuinum Sanitatis* pertenece al género literario de los "manuales de salud", originario del siglo VI, que experimentó un fuerte apogeo en el siglo XII bajo influencia de los árabes. Es un tratado médico-farmacológico escrito a mediados del X por el árabe Ibn Botlán y traducido posteriormente al latín. La palabra *Tacuinum* es una latinización del árabe *taqwîm* y se refiere a la forma de ordenación del conocimiento, dispuesto de forma clara y sinóptica mediante un sistema de tablas.

La estructura de este tipo de escritos va perdiendo progresivamente contenido literario y ganando espacio para las ilustraciones, de tal forma que en los manuscritos iluminados del siglo XIV, como este códice, la ilustración domina sobre el texto. Ello se comprueba en los folios que recogen los comentarios al trabajo en la botica y al verano. En el primero, un anciano ofrece al cliente el producto preparado por un joven. En el estante posterior, se ven todo tipo de redomas y recipientes necesarios para la mezcla de los ingredientes. En el segundo, unos campesinos recogen la mies mientras que otro, como símbolo del sol, muestra espigas en sus manos y cabeza.

54

55

56

57

54-57

Monedas de los reinos de Aragón y Navarra

54. *Dinero de Sancho Ramírez.* Casa de Aragón en Navarra (1063-1094). SANCIUS REX/ARAGON. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-9050. Vellón, 0,90 g., 18,5 mm. Heiss, tomo III, lám. 144. **55.** *Dinero de Alfonso I "El batallador".* Casa de Aragón en Navarra (1104-1134). ANFUSSANREX/+ARAGONENSIS. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.1.59. Vellón, 1,23 g., 19,2 mm. Heiss, tomo II, lám. 71. **56.** *Dinero "Sanchete" de Sancho VII "El Fuerte".* Navarra (1194-1234). SANCIUS REX/NAVARRORUM. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.2.38. Vellón, 0,80 g., 17,5 mm. Heiss, tomo III, lám. 144, n.° 1. **57.** *Dinero de Jaime I.* Aragón (1213-1276). ARA-GUN/IACOBUS.REX. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.1.160. Vellón (23,07/23,37 % AG), 1,11 g., 17,7 mm. Crusafont, n.° 165.

El Camino, con el movimiento de mercancías y personas que traía consigo, canalizaba todo tipo de monedas, siendo frecuentes en los hallazgos aquellas procedentes de las regiones limítrofes —encontramos monedas portuguesas, francesas, catalanas— son especialmente frecuentes las aragonesas y navarras. Sancho I Ramírez de Aragón (1063-1094) y V de Navarra (1076-1094) introdujo la moneda (n.° 13) en Aragón; en Navarra ya hacía unos años que se acuñaba y durante los siglos XI y XII sólo se produjeron dineros en ambos reinos. El auge comercial del Camino provocó el desarrollo de las actividades artesanales que dieron lugar a numerosos mercados en los que destacaba el trabajo de judíos y francos. Aumentan también los cambistas, ya que, aunque la referencia monetaria más extendida era la del sueldo, éstos podían ser de diferentes tipos: El "sueldo sanchete" navarro, el "turonense" y el "angevino" a fines del reinado de Fernando III se basaban en la proporción de 7 por maravedí; sin embargo, el *sueldo burgalés* estaba equiparado en 7,5 sueldos al maravedí y el *sueldo leonés* en 8.

Los dineros de Alfonso I (n.° 14) son representativos de la moneda aragonesa del siglo XII y el de Jaime III (n.° 16) será característico de la del siglo XIII. Los "sanchetes" (n.° 15) son la moneda navarra más característica de los siglos XI al XIII.

Son muchos los hallazgos conocidos con monedas navarras y aragonesas a lo largo del Camino, pero quizás uno de los más interesantes sea el encontrado en el túnel de San Adrián (Guipúzcoa-Álava), donde junto con monedas castellanas, navarras y aragonesas, se encontraron dos monedas del condado de Melgueil y diferentes objetos de adorno personal. El camino de San Adrián era una ruta alternativa que unía las tierras del norte con el resto de la península sin tener que atravesar territorios navarros. Este camino se irá convirtiendo en principal y su interés económico y comercial alcanzará consideración en el ámbito de la peregrinación a Santiago por Álava. (M. R. S.)

58

59

60

Bibliografía:
Ibáñez, M.: *Historia de la moneda navarra*, Pamplona (1991); Crusafont, M.: *Numismática medieval de la corona catalano-aragonesa*, Barcelona (1982); García Retes, E.: "El camino de San Adrián (Guipúzcoa-Álava) en la ruta Jacobea. Análisis documental y arqueológico". *Estudios de Arqueología alavesa*, n.° 15 (1987), Vitoria, pp. 355.

58-60

Monedas hispano-árabes

58. *Dinar almorávide de Ali ben Yusuf*, 501 H. (1107 d. C.). N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 104.686. Oro, 4 g., 25,2 mm., acuñado en Granada, Vives, 1606. **59.** *Dobla almohade de Abu Yusuf Yacub*, 580-595 H. (1183-1201 d. C.). N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 104.132. Oro, 4,6 g., 28,4 mm., Vives, 2066. **60.** *Dirhem almohade anónimo y sin ceca.* N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional III/113-2. Plata, 1,57 g., 15 mm., Medina, n.° 202.

Aunque el oro en los reinos cristianos no se acuñe hasta 1172, hacía tiempo que circulaba en ellos el dinar almorávide (n.° 17) en el que se basarían los primeros maravedís. Éstos habían empezado a acuñarse en la península en el año 450 H. (1056 d. C.) de forma abundante y con un oro de buena ley con un peso aproximado de 4 g.

La invasión almohade introdujo diferentes reformas, entre ellas la monetaria, estableciendo el "dinar" de 24 kilates y 4,68 g., moneda a la que los cristianos llamarían "dobla" (n.° 18) y que sería la base del sistema monetario castellano hasta fines de la Edad Me-

49

la casa de la moneda durante el proceso de fabricación, pero también los utilizaban los comerciantes y los cambistas que fueron proliferando a lo largo del Camino.

La moneda de vellón, sin embargo, sigue pautas cristianas y su uso aumenta progresivamente como lo demuestran los distintos hallazgos a lo largo del Camino y los tesorillos conocidos del norte de Palencia y de Burgos. El dinero (n.° 6) es el denominado "pepion", tradicionalmente atribuido a Alfonso I el Batallador, del que tenemos constancia de su circulación y acuñación desde mediados del siglo XII hasta que Alfonso X lo desmonetiza en 1264. Las primeras monedas de Alfonso VIII hacen alusión al reino de Toledo (n.° 7) y en su última etapa, con el dinero denominado "burgalés" (n.° 8) ya encontramos la primera referencia a CASTELLE.

El uso de moneda de oro y vellón como medida de valor y como medio de pago, se aprecia también en los distintos documentos en los que las cláusulas penales ya no se cifran en "talentos" sino en "solidos regalis monete, morabetinos o aureos, libras o solidos argenti". (M. R. S.)

Bibliografía:

Heiss, A.: *Monedas hispano-cristianas* (1865), Madrid; Mateu y Llopis, F.: *Catálogo de ponderales del Museo Arqueológico Nacional* (1934), Madrid.

50-53

Monedas del reino de León

50. *Ponderal del maravedí de Fernando II* (1157-1188). N.° invent.: Gabinet Numismatic de Catalunya 10041. Anverso anepígrafo con el busto del monarca a la derecha y reverso con león a la derecha y la palabra LEO. Bronce, 3,45 g., 17 mm. Ceca de León. Rueda (1993), n.° 11. **51.** *Maravedí de Alfonso IX* (1188-1230). + A N F U N : S U S : D E I : GRACIA:REX/+INHE:PATRIS:ET: FLI:ETSPS:SCI. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-17004. Oro, 3,79 g., 28,6 mm. de la ceca de Salamanca, cuya marca es el puente. Heiss, tomo I, lám. 3, n.° 2. **52.** *Dinero de Fernando III* (1230-1252). +MONETA LEGIONIS. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7656. Vellón, 0,63 g., 17 mm., Heiss, tomo I, lám. 3, n.° 10. **53.** *Dinero de Fernando III* (1230-1252). MO-NETA/LEGI-ONIS. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 1973/24-7616. Vellón, 0,70 g., 16,5 mm. Heiss, tomo I, lám. 3, n.° 11.

Europa era en los siglos XI y XII una sociedad caracterizada por la fragmentación política que utilizaba una moneda fragmentada y dividida por regiones. Por lo general se trataba de monedas de vellón (aleación de cobre y plata) de las que 240 equivalían a una libra y 12 a un sueldo, aunque una libra no era igual en todas partes y tanto los pesos como la ley variaban de región en región.

La España cristiana no fue una excepción. Aunque el reino de León mantuvo un carácter marcadamente diferenciado del condado de Castilla, no fue hasta la muerte de Alfonso VII (1157), al separar los reinos, cuando comienza sus amonedaciones propias, tanto en oro como en vellón. Fernando II (1157-1188) inició las acuñaciones del maravedí de oro a imitación del castellano, como lo haría también el reino de Portugal.

En este caso publicamos el ponderal (n.° 9) de este maravedí procedente de Cataluña y único ejemplar conocido por ahora. Los maravedís, que circulaban especialmente por el reino de Galicia, Asturias y León, fueron también acuñados por Alfonso IX (n.° 10).

En cuanto al vellón, circularon especialmente los que los documentos llaman "leoneses" y "salamanqueses", y que se conocen con multitud de marcas, lo que implica varias cecas y muchas emisiones.

50 a

50 b

51

52

53

Estos dineros se seguirán acuñando en tiempos de Fernando III, aunque de forma anónima (n.° 11 y 12). Para diferenciarlos de otros tipos de sueldos en circulación en el Camino de Santiago, los documentos se refieren a estos dineros siempre con el nombre de "solidos monete legionis o solidos legionensis monete".

Alfonso X intentará unificar los sistemas monetarios de ambos reinos, aunque no está muy claro que lo consiguiera ya que todavía en sus tiempos el cambio de maravedís/sueldos era diferente en los reinos de Castilla y de León, 1/7,5 en el primero y 1/8 en el segundo, es decir, 90 burgaleses o 96 leoneses.

Respecto a la tipología, ya desde Alfonso VII comienza a aparecer el emblema parlante del reino, el león, pero será con Fernando II con quien se estabilice, encontrándose multitud de variedades de león en los distintos dineros que se conocen.

Aquí se pueden apreciar 3 tipos completamente distintos mostrando una evolución hacia el esquematismo propia de las monedas de esta época. (M. R. S.)

Bibliografía:

Heiss, A.: *Monedas hispano-cristianas* (1865), Madrid; Rueda Sabater, M.: "Monedas y ponderales del reino de León (s.XI-XIII)", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* (1993), Madrid (en prensa); Rueda Sabater, M.: "Dinerales medievales para el oro en Castilla y León", *Numisma*, n.° 231 (1993).

63

64

nos monedas, van aumentando progresivamente hasta las 970 del último de ellos, pudiéndose fechar el ocultamiento en torno a 1350, fecha en que muere este monarca y fecha muy cercana a la acuñación de los cornados con gráfila de lóbulos.

La intención del propietario parece haber sido lo que en teoría llamamos preselección de las piezas debido a que en el conjunto aparecen monedas circulantes desde la década de los 80 del siglo XIII hasta mediados del XIV y no encontramos moneda fraccionaria de los monarcas anteriores a Alfonso XI (no hay óbolos, ni seisenes de Sancho IV y sólo encontramos novenes pertenecientes al momento de la ocultación). También consideramos que se trata de un tesorillo de "ahorro" y no de un ocultamiento de emergencia en el que sería de esperar encontrar otro tipo de objetos de valor que en un momento dado es necesario ocultar.

Paralelos: Se conocen otros 7 tesorillos de diferentes partes de España con una composición similar, en todos ellos se encuentran algunas monedas de las anónimas atribuidas a Alfonso X, que algunos autores consideran de Sancho IV, cuando siendo infante se levantó contra su padre. En cada uno de ellos varían las proporciones de unas cecas y otras. En este conjunto todo apunta a que las más abundantes serán las de las cecas de León y La Coruña.

Implicaciones: Atesorar es un proceso continuo, pero hay momentos en los que se acelera y lugares en los que se concentra. Los motivos de éste y otros ocultamientos similares hemos de relacionarlos con las calamidades de mediados del siglo XIV. Una de las consecuencias de la peste, cuya principal oleada llegó a Castilla y León en 1350, eran las reacciones psicológicas de carácter violento. Aunque hemos comentado que éste no parece un ocultamiento de emergencia, sí pudieron las circunstancias influir en la ocultación de los ahorros del propietario, formados por las monedas al uso a mediados del siglo XIV en Castilla y León. (M. R. S. y V. G. M.)

Bibliografía:

Heiss, A.: *Monedas hispano-cristianas*, Madrid (1865), tomo I; Rueda Sabater, M. y Sáez Sáinz, I.: "Hallazgos de moneda castellana y leonesa", *Numisma*, n.° 230, pp. 205-260, Madrid (1993).

63

Leyes Palatinas de los Reyes de Mallorca (con escenas de contabilidad y administración)

Latín. Pergamino. Siglo XIV (1337). 40,3 x 25,5 cm. Bibliothèque Royale de Belgique. Cabinet de Manuscrits.

Junto con el *Libro de los Privilegios de Mallorca*, las *Leyes Palatinas de los Reyes de Mallorca* es la obra más representativa del grupo ítalo-gótico de la miniatura catalana. Este códice consta de 79 folios. Fue escrito bajo los auspicios del monarca aragonés Jaime II, rey de Mallorca desde 1324, como atestigua la presencia en numerosos lugares del mismo de las armas de este monarca. Por razones que se desconocen, el escudo del rey de Mallorca, que se componía de tres barras de gules sobre oro, fue sustituido en la minúscula inicial del manuscrito por el escudo de Aragón, consistente en oro con cuatro barras. Cuando Jaime II fue expulsado de Mallorca, se refugió en Francia y ofreció este manuscrito al rey Felipe VI. El códice perteneció desde el siglo XVII a los jesuitas de Amberes, quienes lo publicaron íntegramente en 1701 en sus *Acta Sanctorum* con la reproducción de las miniaturas en cobre. Al suprimirse la Compañía de Jesús, sus manuscritos —entre ellos las *Leges Palatinae*— fueron confiscados y trasladados a la Biblioteca Real de Bruselas. En la suntuosa página inicial, el rey aparece sentado en su trono rodeado de sus súbditos; en otras se desarrollan escenas de la vida cotidiana, como el quehacer de los encargados del guardarropa. El manuscrito contiene además gran número de iniciales historiadas con representaciones de los oficios y de escenas de contabilidad y administración. Algunos detalles arquitectónicos y el modelado de los ropajes reflejan la influencia de la escuela de Siena, y subrayan su importancia para la historia de la miniatura española.

Bibliografía:

Los Reyes Bibliófilos, 1986; Caspar, C. y Lyna, F., 1937; Domínguez Bordona, J., 1962.

64

Capitel con vendimiadores de Granja de Valdecal. Mave (Palencia)

Piedra arenisca. Siglo XII. 71 x 66 cm. (frente), 52 cm. (laterales). N.° invent.: 50112. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

La ruta jacobea que atravesaba la provincia de Palencia tenía en Carrión de los Condes uno de sus puntos centrales. Algunos peregrinos se adentraban, probablemente, en la zona al norte de esta villa, sembrada

61a

61b

día. Introdujeron también una moneda de plata nueva, el "dirhem cuadrado" de 1,5 g. (n.° 19). Esta moneda sería imitada a lo largo del siglo XIII en la Europa mediterránea, debido a su importancia en el comercio y a la diferencia del valor de la plata en Europa y el norte de África. Su importancia estriba en la influencia que ejercieron más que en su uso en el Camino. (M. R. S.)

Bibliografía:
Vives y Escudero, A.: *Monedas arábigo-españolas*, Madrid (1893); Medina Gómez, A.: *Monedas hispano-musulmanas*, Toledo (1992).

61

Moneda del reino de Castilla y León
20. *Cuarto de maravedí de Alfonso X* (1252-1284). ALF/UNSUS/REXCAS/TELLEE/TLEGIO/NIS. N.° invent.: Museo Arqueológico Nacional 7.4.3949. Plata, 1,24 g., 19,5 mm., acuñado en Sevilla. Heiss, tomo I, lám. 5, n.° 1.

Alfonso X unifica la moneda de los reinos de Castilla y León. A partir de ahora la moneda utilizada será la misma, aunque no el sistema metrológico, continuando los leoneses con su propio sueldo. La tipología con los emblemas parlantes de ambos reinos es representativa de la intención del rey Sabio. Este monarca acuña las primeras monedas de plata, conocidas con el nombre de "maravedís", en este caso (n.° 19) se trata de un cuarto de maravedí. Son monedas muy raras en las colecciones y en los hallazgos. Se acuñaron con el propósito de utilizarlas para el comercio con el mundo islámico.
A lo largo del siglo XIII se consolida la tendencia hacia una economía de mercado completamente desarrollada a lo que contribuyeron, el aumento de los territorios por conquista, el desarrollo de industrias artesanas urbanas, la conmutación de las obligaciones en servicios y especie feudales por otras en dinero, las exportaciones de lana y el comercio desarrollado en torno al Camino. (M. R. S.)

62

Tesorillo de monedas hallado en Astorga (León)
N.° invent.: Museo de León 1992/15.

Se trata de un conjunto de 1.720 monedas que fue hallado en el transcurso de una excavación practicada en 1992 en el solar n.° 2 de la calle del Obispo Grau. Las piezas se encontraban en el interior de una tosca olla de mediano tamaño y perfil ovoide, realizada a torneta. Las monedas parece que estuvieron envueltas en una tela, a juzgar por los restos de tejido adheridos tanto a las paredes del recipiente cerámico como a varias de las piezas. Todos los indicios arqueológicos apuntan a que la olla y su contenido se depositaron entre los diversos materiales que amortizaban un hoyo, lugar que su poseedor debió juzgar idóneo para realizar un ocultamiento de estas características.
La cantidad de monedas exacta no la conocemos aún ya que no ha sido posible estudiar todo el conjunto después de su restauración y algunas de ellas se encontraban en grupos aglomerados. De todos modos podemos asegurar el tipo de monedas que componen el grupo de 1.720 monedas que hemos podido estudiar antes de su limpieza y que aproximadamente son las siguientes:

Dineros de Alfonso X (1252-1284): 9 ejemplares.
Anv.: MONETA CASTELLE, castillo de tres torres dentro de gráfila de 8 lóbulos, debajo distintas marcas.
Rev.: ET LEGIONIS, león a la izquierda dentro de gráfila de 8 lóbulos. La marca que hemos podido identificar ha sido la L (León).

Bibliografía:
Heiss (atribuidas a Fernando IV), lám. 6, n.° 4 al 8.

Cornados de Sancho IV (1284-1295): 50 ejemplares.
Anv.: SANCIUS REX busto coronado del monarca a la izquierda.
Rev.: CASTELLELEGIONIS, castillo de dos torres con cruz en el centro, debajo del castillo y sobre las torres distintas marcas. A primera vista hemos podido identificar las siguientes: L y estrella (León), S y estrella (Sevilla), venera y estrella (La Coruña), B y estrella (Bugos), cuenco y estrella (cuenca), II y estrella (¿Murcia?).

Bibliografía:
Heiss, lám. 5, n.° 4 a 14.

Dineros de Fernando IV (1295-1312): 648 ejemplares.
Anv.: F.REX CASTELLE, castillo de tres torres dentro de gráfila circular, debajo distintas marcas.
Rev.: ET LEGIONIS, león a la izquierda dentro de gráfila circular.
Las marcas que a simple vista hemos podido identificar son S (Sevilla), T (Toledo), Cuenco (Cuenca), Venera (La Coruña), B (Burgos) ... (¿León?), C (¿La Coruña?).
Es probable que entre este grupo de monedas se encuentren algunas de las atribuidas a Enrique, hermano de Alfonso X, quien acuñó monedas iguales con la única diferencia de que en lugar de la F inicial se consigna una E.

Bibliografía:
Heiss (atribuidas a Fernando III), lám. 5, n.° 1 a 5.

62

Cornados y novenes de Alfonso XI (1312-1350): 970 ejemplares.
Cornados: 327.
Anv.: ALFONSO REX, busto coronado del monarca a la izquierda.
Rev.: CASTELELEGIONIS, castillo de tres torres, encima de cada una diferentes marcas, y también debajo del castillo. Las marcas que hemos podido identificar han sido: cuenco (Cuenca), T (Toledo), S (Sevilla), L (León), B (Burgos), venera (La Coruña), M (Medina).

Bibliografía:
Heiss, lám. 6, n.° 6 al 10 y 15-16.
Entre los cornados hemos podido identificar 5 ejemplares de una variante de fines del reinado de Alfonso XI, en la que los tipos aparecen dentro de una gráfila de 5 lóbulos y las leyendas cambian: AL DI GRA REX CASTELL/ AL DI GRA REX LEGION.
Novenes: 643 ejemplares.
Anv.: +A/REX/CAS/TEL/E castillo de tres torres dentro de gráfila cuadrada, debajo distintas marcas.
Rev.: ETL/EGI/ON/IS, león a la izquierda dentro de gráfila cuadrada.
Hemos podido identificar al menos las marcas T (Toledo), L (León), B (Burgos), S (Sevilla), venera (La Coruña).

Bibliografía:
Heiss, lám. 6, n.° 12 al 14.
Comentario:
Características: Cada tesoro tiene una motivación propia. Siempre se trata de ocultamientos deliverados que no fue posible recuperar y que aparecen en nuestros días. En este caso se trata de dineros de vellón (aleación de plata y cobre), de distintos monarcas desde la segunda mitad del siglo XIII. La composición es coherente ya que de los monarcas más antiguos aparecen me-

con frecuencia ya que de la caza, generalmente menor, dependía una parte de su subsistencia alimenticia. Se ha atribuido también a esta escena un objetivo moralizante, de *exemplum*, al encontrarse la misma composición en un capitel del claustro de Santa María de l'Estany y en una inicial del manuscrito del *De Civitate Dei* que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Como sucede con otras piezas procedentes del claustro de Solsona, se constata la influencia del taller de Gilabert de Toulouse, reflejada en la proximidad de la obra a algunas piezas de *La Daurade* de Toulouse.

Bibliografía:
Thesaurus/estudis, 1985; *Museu Diocesà i Comarcal. Solsona*, 1983.

67

Jarra
León, siglos XII-XIII. Cerámica. Altura 19 cm. Diám. boca 12 cm. Cuerpo 19 cm. Base 12 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/5.

Jarra de cerámica común —de forma globular— realizada a torneta (rueda de movimiento manual), decorada en la panza con la técnica denominada "retícula incisa" por presentar franjas de incisiones cruzadas, producto de la utilización de un peine en sentido horizontal, vertical y en ocasiones oblicuo.
Se halló, junto con otras 45 piezas completas, en el fondo de un "pozo" durante la construcción de un edificio próximo a Puerta Castillo, de la ciudad de León, en 1985. Dada la homogeneidad del lote, así como la presencia de varias piezas con defectos de producción, puede suponerse que formaban un depósito o vertedero de un alfar cercano.
En este conjunto están representadas las más genuinas cerámicas de la vajilla doméstica leonesa plenomedieval. Acompañan a las jarras globulares con decoración de retícula incisa otras jarras lisas, carenadas y globulares en varios tamaños; no faltan, incluso, cántaros, orzas y ollas. Junto a estas "especies" cerámicas, el repertorio tipológico de la alfarería plenomedieval leonesa se completa con cerámicas grises y rojizas bruñidas y rojizas pintadas en blanco. (J. A. G. y C. B. G.)


67

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: "La cerámica medieval en León", en *La cerámica medieval en el norte y noroeste de la Península Ibérica. Aproximación a su estudio*, León, 1989, pp. 214-216, fig. VIII.


68

68

Jarra
León, siglos XII-XIII. Cerámica. Altura 22,5 cm. Diám. boca 12 cm. Cuerpo 20 cm. Base 12,5 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/11.

Gran jarra (4. l. de capacidad) de cerámica común realizada a torneta; el resultado de una tosca factura se advierte en las huellas de unión de anillos de arcilla al interior y exterior del cuerpo. Igualmente son patentes defectos acaecidos durante la cocción (deformaciones, boca achatada, asa fragmentada...). Fue rescatada, junto a la anterior y las siguientes, formando parte de un amplio lote cerámico procedente —seguramente— del depósito o desecho de uno de los alfareros legionenses documentados en el solar de la ciudad medieval. Precisamente en favor de una misma producción hablan algunas características comunes (factura, cocción, decoración, formas), así como los botones aplicados junto a la pegadura del asa, presentes en esta y otras piezas similares del conjunto.
Son las jarras —junto a las ollas globulares— las piezas más frecuentes en la vajilla leonesa de los siglos centrales de la Edad Media. No obstante, la presencia de varios tamaños indica distintas funciones: en este caso su gran capacidad hace pensar en un uso contenedor más que de servicio de mesa. (J. A. G. y C. B. G.)


69

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: *La cerámica...*, pp. 214-216, fig. IX.

69

Jarra
León, siglos XII-XIII. Cerámica. Altura 13,6 cm. Diám. boca 10 cm. Cuerpo 13 cm. Base 9 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/24.

Pequeña jarra de cerámica común realizada a torneta, de cuerpo globular y ancho cuello con marcadas acanaladuras. Destaca en su hombro una marca (¿de alfarero?) incisa en forma estrellada.
Forma parte del mismo lote que las piezas anteriores (*vid. supra*) representando el modelo de tamaño pequeño (de capacidad inferior al litro), que tendría un uso de servicio de mesa. (J. A. G. y C. B. G.)

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: *La cerámica...*, pp. 214-216, fig. X-1.


70


71

66

de monasterios desde antiguo. En sus proximidades, en la ribera del Pisuerga, se encontraba la iglesia benedictina de Santa María de Mave, cerca de la cual existió una interesante construcción románica, Granja de Valdecal, de la que sólo se conservan los tres capiteles del Museo Arqueológico Nacional. Estos capiteles, dos de ellos con decoración vegetal, emparentan con el románico. El tercero representa cuatro vendimiadores portando a hombros, colgada de un grueso palo, una gran cuba. El pan y el vino eran el sustento básico de los hombres medievales, además de las dos especies de la Eucaristía. La dosis de vino formaba parte de la dieta monacal y algunos monasterios alcanzaron una elevada producción durante la Edad Media, siendo además uno de los componentes principales de la renta que tenían que entregar los campesinos a sus señores eclesiásticos. Un tema casi idéntico a éste aparece en uno de los capiteles románicos de la iglesia de San Martín de Frómista.

65

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L., *et alii*, 1949; García Guinea, 1961.

65

Ordenanzas del gremio de los zapateros

Pergamino, con sello colgante de cera. Siglo XIII. 1270, mayo, 26. Burgos. Alfonso X confirma al gremio de los zapateros de la ciudad de Burgos las ordenanzas de tal oficio. Inserta en las ordenanzas de 1259, septiembre, 26. Burgos. 21 x 41 cm. Sec. Histórica. Sig. 683. Ayuntamiento de Burgos. Archivo Municipal.

Burgos se convirtió, a partir del siglo XIII, en la capital comercial de Castilla la Vieja y fue una de las ciudades más importantes del Camino de Santiago. En ella se establecieron mercaderes de la región o procedentes de zonas más alejadas que vendían sus mercaderías a lo largo de la ruta jacobea. La actividad comercial favoreció la organización gremial y la fundación de cofradías. La importancia del Camino de Santiago para estos oficios artesanales se tradujo en la participación de las cofradías en el mantenimiento de los peregrinos que atravesaban la ciudad. Así, las ciudades y las villas más importantes de la ruta se fueron llenando de hospitales de peregrinos que, en el caso de Burgos, fueron costeados por las propias cofradías, como la de los zapateros. Las disposiciones de Alfonso X con respecto al gremio de los zapateros, testimonian la importancia de esta actividad a mediados del siglo XIII. Este documento es uno de los más antiguos estatutos gremiales conocidos en Castilla. En ellas se detallan algunos aspectos sobre la fabricación del calzado y sobre sus materiales y formas, desde las sandalias que compraban los romeros como repuesto de las ya gastadas en el camino, hasta el calzado elaborado en seda bordada con hilos de oro y plata y piedrecillas multicolores. El de la zapatería era un oficio y un pequeño comercio variado, reglamentado y seguramente próspero. Este documento conserva el sello en cera más antiguo que se conoce del concejo burgalés, aunque falta el del rey Alfonso X que debía acompañarlo.

Bibliografía:
González Díez, E. (ed.), 1984; Díez de la Lastra, G., 1929; *Burgos en la Edad Media*, 1984.

66

Fragmento de relieve con escenas de caza

Piedra. Siglo XII (entre 1161-1195). 24 x 71 x 20 cm. Museu Diocesà i Comarcal. Solsona.

Este relieve procede del claustro de la colegiata de Santa María de Solsona, destruido en 1620. La pieza está rota en su parte inferior, lo que afecta a las extremidades de los tres personajes que componen la escena y la erosión ha borrado parcialmente el rostro de las figuras. La escena recoge la disputa de dos cazadores por una presa: uno de ellos coge al otro por los cabellos y esgrime una daga. El otro responde a su agresor dirigiendo una lanza hacia su costado, mientras que con la mano izquierda sujeta las patas de una liebre de grandes proporciones. En el lado izquierdo de la composición, un anciano con barba sujeta también la liebre y parece recriminar su actitud a los jóvenes. La caza, importante actividad económica y de diferenciación social durante la Edad Media, estuvo muy representada en el arte y en la literatura medieval. La prohibición al campesinado de cazar en los bosques, propiedad regia reservada para las actividades lúdicas de la corona y la nobleza, se quebrantaba

75

76

cena central la coronación de un rey. Junto con la pareja que le acompaña en el Museo Arqueológico Nacional y que tiene como escena central la coronación de una reina, recibe el nombre de *gemelions*, platos aguamaniles gemelos o dobles. Realizado en cobre esmaltado al estilo de los talleres de Limoges, en tonos azules, procede de San Isidoro de León y puede datarse en la primera mitad del siglo XIII, hacia 1215-1220. La utilidad de los *gemelions* podía ser litúrgica o profana. La decoración vegetal y la iconografía que acompaña a las figuras principales en la que se representa escenas de la vida cortesana, de caza, música y banquetes, hace pensar que en este caso se trata de un objeto de carácter profano.

Bibliografía:
Museo Arqueológico Nacional, 1992; *Alfonso X*, 1984; Gauthier, M. M., 1987.

75

Arca
Madera policromada. Finales del siglo XIII-principios del XIV. 24,5 x 33 x 22 cm. N.° invent.: 1143. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

Por su carácter plurifuncional, el arca sustituye con ventaja al resto del mobiliario medieval. Sus modalidades son muy diversas. Desde arcas domésticas, utilizadas incluso como mesas o bancos, arcas de novia, donde se guardaban los ajuares, o arcas para transportar las propiedades y los enseres nobiliarios, hasta arquetas litúrgicas, que servían como relicarios, o arcas destinadas a otros fines en las iglesias. Este ejemplar está realizado en madera, que conserva aún su policromía, y se cubre con una tapa cuya parte superior es plana. Las escenas representadas son la Última Cena de Cristo sobre fondo rojo, en el cuerpo del arca, y la Pasión, sobre fondo azul oscuro, en la tapa.
La hendidura que recorre la parte superior de la tapa da idea de su finalidad: servir como urna en las votaciones que se realizaban en los cabildos de las iglesias para elegir sus miembros.

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; Aguiló, M. P., 1987; *Mueble Español*, 1990.

77

76

Arqueta española
Cobre dorado/esmalte excavado. Siglo XIV. 20 x 16 x 6 cm. N.° invent.: 3114. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.

El siglo XIV fue uno de los períodos más fecundos de la orfebrería española. Esta arqueta realizada en cobre dorado y esmalte excavado responde a una manufactura procedente de talleres de esmaltación espñoles, conocidos documentalmente en los siglos XIII y XIV, cuya producción se distingue de la procedente de Limoges. Destacan en el siglo XIV los talleres urbanos de la Corona de Aragón —Barcelona, Valencia— y de Mallorca, cuyos trabajos se destinaban a las cortes de los reyes bajomedievales o a satisfacer los gustos de la ascendente burguesía urbana, en forma de joyas y vajillas. Esta arqueta española se caracteriza por su decoración geométrica y por el efecto del color. El cuerpo tiene como motivo central una piedra ovalada sobre el cobre dorado en torno a la cual se sitúan

70

Jarra
León, siglo XII-XIII. Cerámica. Altura 15,5 cm. Diám. boca 12,5 cm. Cuerpo 16,5 cm. Base 10 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/39.

Pequeña jarra de cerámica común realizada a torno (del que se aprecia un estriado continuo) y una cierta regularidad en la factura, en relación a otras jarras fabricadas a torneta. Destaca la carena marcada en la zona central del cuerpo, característica común a otras formas procedentes del mismo lote cerámico de Puerta Castillo.
Igualmente, la peculiar pegadura del asa identifica una común producción para todo el conjunto, a pesar de la mejora en el torneado de las jarras carenadas. (J. A. G. y C. B. G.)

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: *La cerámica...*, pp. 214-216, fig. X-2.

71

Cántaro
León, baja Edad Media. Cerámica. Altura 30 cm. Diám. cuerpo 23,5 cm. Base 13 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/41.

Cántaro popular realizado a torno, con cuerpo ligeramente bitroncocónico y decorado con molduras o cordones aplicados en cuello y hombro, uno de ellos dotado de pequeñas impresiones.


72

Procede del lote de Puerta Castillo (*vid. supra*), donde son excepcionales, como también lo son en el repertorio formal plenomedieval de la región leonesa. La forma, decoración y factura remiten a una época posterior (siglos XIII-XV) en los que son más frecuentes. (J. A. G. y C. B. G.)

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: *La cerámica...*, pp. 214-216.

72

Orza
León, baja Edad Media. Cerámica. Altura 19 cm. Diám. boca 14,5 cm. Cuerpo 21 cm. Base: 11 cm. Museo de León. N.° invent.: 90/3/45.

Orza popular bien torneada con forma globular y borde vuelto, con reborde para alojar una tapadera.
Forma parte del mismo conjunto alfarero de Puerta Castillo (casco histórico intramuros de la ciudad de León) que las piezas anteriores (*vid. supra*). Al igual que el cántaro, resulta singular en el lote, donde predominan las jarras, y en el repertorio morfológico de la plena Edad Media. Se emparenta más bien con cerámicas populares bajomedievales, donde su forma, factura y técnica son más comunes. (J. A. G. y C. B. G.)

Bibliografía:
Gutiérrez González, J. A. y Beneitez González, M. C.: *La cerámica...*, pp. 214-216.

73

Brasero de hierro
Hierro. Año 1200. 30 x 40 x 35,5 cm. N.° invent.: 57819. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

El brasero, pieza de metal honda que albergaba la lumbre para caldear las habitaciones, es el más antiguo sistema de calefacción conocido. Durante la Edad Media, los braseros tuvieron una doble función litúrgica y doméstica. Este ejemplar del Museo Arqueológico Nacional, de hierro forjado, está fechado hacia 1200. Se trata de un brasero cuadrangular sobre cuatro patas de las que han desaparecido las cuatro ruedas sobre las que se sustentaba. La técnica del forjado es todavía elemental y casi se reduce a la combinación de temas en doble voluta obtenidos por la torsión de varillas de sección cuadrada o rectangular que se unen entre sí o se sujetan a otras varillas más gruesas o a los barrotes que forman la estructura de las piezas mediante abrazaderas o remaches.


73


74

Bibliografía:
Museo Arqueológico Nacional, 1992; Alcolea, S., 1958, Bonet, A. (coord.), 1982; *Thesaurus/estudis*, 1985.

74

Aguamanil. Coronación de Rey
Cobre esmaltado. Siglo XIII. 22 cm. de diámetro. N.° invent.: 52150. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.
Plato aguamanil que tiene como es-

tendidas sobre todo en zonas urbanas del sudeste, se transmitieran a los talleres cristianos. La técnica de la tapicería hispano-musulmana se realiza en telares de alto lizo. Los elementos fundamentales de una alfombra son: urdimbre, el elemento que da consistencia al tejido, trama, que va formando el tejido base de la alfombra, y nudo. El nudo, el elemento que crea la decoración de la alfombra, se realiza en la urdimbre intercalándose en el tejido. Esta alfombra del siglo XV está realizada en lana con la técnica del nudo español y procede de Alcaraz. Tal técnica se encuentra en las más antiguas alfombras españolas y fue la única usada en los famosos talleres de Alcaraz, Letur, Lietor. El centro de fondo rojo se decora con una serie de piñas de colores azul oscuro y claro, amarillo, verde y blanco, separadas entre sí por gruesos cordones verdes entrecruzados. La cenefa interior repite alternativamente una serie de motivos moriscos verdes y blancos sobre fondo negro, y la exterior, dividida en compartimentos por líneas que recuerdan las letras cúficas, presenta una serie de arbustos rojos y amarillos sobre azul intenso. La decoración central es gótica e imita los brocados de la misma época; la de las cenefas es morisca y recuerda la que tenían las alfombras llamadas del Almirante.

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1933; Torres Balbas, L., 1949; Bonet, A. (coord.), 1982.

80

Candil
Bronce. Siglo XII. 7,1 cm. de alto x 7 cm. de diámetro. Museo Arqueológico Provincial de Córdoba.

El trabajo del bronce alcanzó un gran desarrollo en el mundo islámico. De la orfebrería andalusí en bronce quedan numerosos testimonios procedentes de excavaciones arqueológicas de mezquitas y palacios. La abundante serie de candiles responde a variadas tipologías y ornamentaciones. Este ejemplar está formado por un pie y un cuerpo de forma globular, rematado en su parte superior por una tapa calada articulada por una bisagra. Sus dos piqueras se imbrican en la pared del cuerpo a media altura por medio de una abertura en forma de arco pentalobulado. El asa se prolonga en su parte superior con una estilización vegetal a modo de apéndice. La tapa presenta una decoración calada de tipo geométrico.

Bibliografía:
Gómez-Moreno, M., 1951.


80


81a


81b

81

Arqueta de San Millán de la Cogolla
N.° 1067. Arqueta de madera forrada en seda. Siglo XI. 60 x 100 x 40 cm. Monasterio de Yuso. PP. Agustinos Recoletos.

Los suntuosos tejidos islámicos han podido conservarse en parte gracias a que fueron reaprovechados por los cristianos en arquetas-relicarios y en mortajas. El auge del culto a san Millán, cuya figura alcanzó una significación religiosa similar a la de Santiago, explica la riqueza de los materiales usados en la decoración de la arqueta que contenía las reliquias del santo, construida hacia 1067. El forro de la primitiva arqueta-relicario fue este tejido de seda rojo carmesí con los temas ornamentales en verde bordeados de amarillo, dispuestos en frisos horizontales en los que alter-

dos rombos decorados con cuadrículas en azul. La tapa a dos aguas se adorna con un dibujo geométrico en zig-zag que alterna el rojo y el azul. Esta tapa está coronada por una cresería con tres piedras redondas.

Bibliografía:
Artiñano, P. M., 1923; Gauthier, M. M., 1972; Bonet, A. (coord.), 1982; Martín, M. L., 1984.

77

Arqueta procedente de San Isidoro de León
Plata nielada. Siglo XI. 5,5 x 11 x 6,5 cm. N.° invent.: 50889. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Arqueta oval procedente del tesoro de San Isidoro de León. Realizada en plata, probablemente data del siglo XI, y debió de fabricarse en alguno de los reinos de Taifas. Se ha señalado como origen posible de esta pieza la Taifa de Toledo, famosa por sus trabajos de orfebrería en plata. La decoración vegetal del cuerpo consiste en vástagos entrelazados que se abren en hojas. La tapa aparece rodeada por una greca a modo de festón que enmarca una decoración del mismo tipo. En su borde presenta una inscripción árabe con caracteres cúficos. En ella se expresan buenos deseos, prosperidad y felicidad para el poseedor. Ésta y otras arquetas también procedentes de tierras leonesas fueron muchas veces utilizadas como relicarios, lo que hace pensar que serían parte de botines de guerra tomados en el curso de campañas cristianas en territorio árabe. El uso con fines religiosos de objetos valiosos tomados al enemigo musulmán fue muy común en los reinos cristianos durante la Edad Media, y explica la gran cantidad de piezas de origen árabe conservadas en centros eclesiásticos.

Bibliografía:
Museo Arqueológico Nacional, 1992; *Al-Andalus*, 1992.

78

Armario
Madera de nogal. Siglo XV. 175 x 163 x 61 cm. N.° invent.: 1616. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

Los ejemplares de armarios góticos son pocos y siguieron siendo muy escasos hasta el final de la Edad Media. Los que se conservan son generalmente armarios de dos puertas superiores y dos inferiores. Servían para múltiples funciones en las boticas y en las tiendas. También se utilizaban para guardar la vajilla, tal como reflejan las numerosas miniaturas que aparecen en los manuscritos medievales. Los que se conservan son, en su mayoría, ejemplares aislados, no domésticos sino de tipo religioso o corporativo. Este armario gótico es un mueble fuerte, de grandes proporciones en nogal y con un sólido sistema de ensamblaje reforzado por algunas aplicaciones de hierro. Se encuentra decorado, como los arquibancos de la misma época también presentes en esta exposición, con uno de los motivos más típicos del momento sobre madera maciza, el de "pergaminos", también llamado de plegados o de servilleta, motivo original de los Países Bajos. Aunque fue muy utilizado en España a fines del XV, en la época de los Reyes Católicos, y a comienzos del XVI en arcas, bancos y armarios, no adquirió la variedad y perfección que tuvo en los Países Bajos y en Inglaterra, donde era un elemento imprescindible en los empanelados que cubrían como aislante térmico las paredes de las habitaciones.

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; Aguiló, M. P., 1987; *Mueble Español*, 1990.

79

Alfombra hispano-morisca
Lana. Siglo XV. 2.150 x 1.250 cm. N.° invent.: 3207. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

Parte muy importante del ajuar doméstico hispano-musulmán eran las alfombras con las que se cubrían no sólo los suelos de losetas de barro cocido sino también las paredes. Estos productos de las artes industriales hispano-musulmanas eran muy apreciados por los habitantes de la España cristiana y ello fue la causa de que las tradiciones islámicas, muy ex-

78

79

85

vent.: 3182. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.

Los platos aguamaniles gemelos o dobles reciben la denominación francesa de *gemelions*. Su uso podía ser litúrgico o profano y con frecuencia fueron utilizados como parte del servicio del altar para oratorios de casas reales y nobiliarias. La parte central de este plato aguamanil está ocupada por un escudo con flores de lis doradas sobre fondo azul. Tres lebreles rodean el escudo por sus tres lados. Una ancha cenefa formada por seis ángeles dorados inscritos en círculos llenan el resto del espacio, cubierto además por estilizadas decoraciones vegetales.

Bibliografía:
Alcolea, S., 1958; Bonet, A. (coord.), 1982; Martín, M. L., 1984; Gauthier, M. M., 1987.

85

Píxide esmaltado
Cobre esmaltado. Siglo XII. Diámetro 6,1 cm. Altura 10 cm. (Cilindro: 3,5; Cono: 4,5; Cruz: 2). Museo de la Catedral de Burgos.

Este píxide, realizado en cobre esmaltado con la técnica *champlevé* característica de las manufacturas de Limoges florecientes entre los siglos XII y XIII, responde a la tipología habitual en este tipo de pequeño receptáculo destinado a guardar las hostias consagradas o a transportarlas para llevar la comunión a los enfermos. Consta de un cuerpo cilíndrico con una tapa cónica rematada en una cruz que se une al cuerpo mediante una bisagra. Sobre un fondo azul oscuro, se recorta una estilizada decoración vegetal.

Bibliografía:
Bonet, A. (coord.), 1982; Martín, M. L., 1984; Gauthier, M. M., 1972; Gauthier, M. M., 1987.

86

Arca forrada de San Corbalán
Madera, cuero y hierro. Siglo XV. 33 x 66 x 40 cm. Santa Cruz. Diputación Provincial de Segovia.

En unos siglos de gran movilidad, la adaptabilidad del arca en sus formas más variadas hizo de ella un artículo imprescindible durante la Edad Media. El arca forrada de san Corbalán es un "cofre llano", con la tapa plana, de tamaño mediano. Se trata de un tipo de arca, fechable en el siglo XV, cuya fabricación debió estar bastante extendida en los talleres locales, lo que se deduce del número de los ejemplares conservados con similares características. La finalidad para la que las arcas o cofres de este tamaño estaban concebidas fue el transporte en acémilas o en cualquier otro medio, de ahí la existencia de tres asas, una en la tapa y dos en los laterales, que servirían para sujetar el mueble. La estructura de madera, simple, está encorada y guarnecida para facilitar su transporte, ya que el encorado aísla a su contenido de la humedad, y la guarnición de hierro hace estos cofres resistentes a los vaivenes y golpes. La guarnición, de hierro forjado, consiste en un *"barreado"* paralelo que cubre todos los lados excepto la base, cada uno de cuyos elementos se remata con una concha acanalada. En cada esquina se introducen barras perpendiculares de refuerzo. La articulación de la tapa se realiza mediante bisagras. Las cantoneras se refuerzan mediante chapa lisa. La tapa se rodea con una bordura festoneada y calada. Consta de dos cerraduras laterales, con conchas en los ángulos, y de una bocallave.

86

87

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; *Mueble Español*, 1990.

87

Libro de los Hechos del Rey Jaime
Pergamino. Siglo XIV. Copia hecha en el monasterio de Poblet por Celes Destorrents, terminada el día 17 de septiembre de 1343. 29 x 21 x 5,5 cm. Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

Este manuscrito representa una de las obras maestras de la historiografía medieval peninsular. En él se recogen las memorias personales del rey Jaime I de Aragón (1208-1276), llamado el Conquistador debido a su conquista de los reinos musulmanes de Mallorca y Valencia, acontecimientos narrados detalladamente en la crónica. Aunque Jaime I intervino directamente en su redacción, sus materiales fueron ordenados y elaborados incluso después de su muerte. Redactado en dos momentos de la

82

83

84

nan parejas de grifos y leones alados afrontados a un eje central que simula el árbol de la vida. En el friso superior, las parejas de grifos llevan cintas perladas alrededor del cuello y en ambos lados del cuerpo, de donde surgen las alas formadas por líneas paralelas quebradas. El conjunto ornamental está realizado de forma geométrica y muy esquemática. Los motivos de animales fabulosos alados son originarios de la antigua Persia, modelos copiados en los tejidos que se hicieron en los talleres de Almería y que figuran ya con nombres orientales en inventarios cristianos del siglo XI. En el tejido se ve el progreso técnico y las innovaciones que dimanan de dos grandes focos, el bizantino y el sasánida.

Bibliografía:
Ferrandis, J., 1928; Gómez Moreno, M., 1951; Estella, M., 1984; *Al-Andalus*, 1992.

82

Arquibanco
Madera de nogal. Siglo XV. 107 x 148 x 74 cm. N.° invent.: 1612. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

83

Arquibanco
Madera de nogal. Siglo XV. 115 x 161 x 61,5 cm. N.° invent.: 1619. Museo de Artes Decorativas. Madrid.

Los bancos-arcones constituyen uno de los ejemplos más representativos del mueble gótico. Como sucede con otros muchos elementos del mobiliario medieval, su función es múltiple. Estos ejemplos de arquibancos están realizados en nogal y presentan una factura sólida y de grandes proporciones. Su única decoración consiste en un motivo conocido como "pergaminos", característico de los siglos XV y XVI. El origen de esta decoración se encuentra en los Países Bajos, donde se documenta ya en miniaturas de mediados del XV. Su uso no se limitó únicamente a los muebles sino que también sirvió para decorar puertas y contraventanas. Aparece asimismo profusamente empleado en los empanelados de madera que cubrían las paredes de las habitaciones con el fin de aislarlas. En la Península Ibérica este tipo de decoración se utilizó desde la época de los Reyes Católicos en todo tipo de muebles. El ensamblaje de estos arquibancos está formado por un sistema de bastidores encajados a caja y espiga en los que se insertan mediante ranuras los paneles más delgados. Sus asientos pueden abatirse gracias a unas bisagras de hierro. En el interior se aloja un cajón que ocupa todo el basamento del mueble.

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; Aguiló, M. P., 1987; *Mueble Español*, 1990.

84

Bandeja de aguamanil (Gemelions)
Excavado/cobre esmaltado. Limoges. Siglo XIII. 24,1 cm. diámetro. N.° in-

90

se añadieran los medallones retratísticos en las vertientes del frontis y el estofado en oros que los circunda. Así ha habido que optar por el rescate parcial de su aspecto primero y el mantenimiento de esta última pintura, según aconsejaban la conservación y estabilidad de ambas, eliminando, eso sí, un envejecimiento artificioso a base de betún de judea que se realizara hace años, y consolidando el soporte lígneo.

En todo caso, y a pesar de que mantenemos la datación habitual, hay que incidir sobre el evidente arcaísmo de la talla y la simplicidad dispositiva de los registros, favorecida por el tema, lo que no desdice la afirmación del arqueólogo granadino a quien aludíamos, a pesar de que hoy conocemos ejemplares de algunas décadas anteriores, en buena medida de zona leonesa (altar de San Juan Bautista, de colección particular, el de Mave en el Museo de Burgos, y los del Arqueológico Nacional de Madrid y Museo Balaguer de Vilanova i la Geltrú), vetustos orígenes de la retablística hispana. (L.A. G.)

Bibliografía:
Gómez-Moreno, M.: *Catálogo monumental de la provincia de León*, Madrid, 1925 (León, 1979), pp. 312, lám. 467; Cook, W. W. S. y Gudiol, J.: "Pintura e imaginería románicas", tomo VI de *Ars Hispaniae*, Madrid, 1980, p. 349, fig. 476; Viñayo, A.: "Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el Martirologio leonés", *Legio VII Gemina*, León, 1970, pp. 554-561, fig. 2; Azcárate, J. M.: *El arte gótico en España*, Madrid, 1990, p. 189.

90

Tabla de la Casa Lledó
Temple sobre tabla. Siglo XIII. 23 x 80 cm. N.° invent.: 107873. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

La ciudad de Barcelona fue durante el siglo XIII un gran centro de manifestaciones pictóricas. El gran número de vestigios conservados indica que la actividad de los artistas en la decoración interior de palacios y mansiones fue importante. A esta época pertenece la decoración de la sala de una casa de la calle Lledó, cuyo techo pintado se ha conservado con pocos cambios desde una fecha en torno a 1300. En la parte llana del techo, conservada *in situ*, alternan motivos heráldicos, con las barras del escudo real y los emblemas del linaje al que perteneció la casa. Las cuatro tablas con decoración figurada se conservan desde 1961 en el Museo de Arte de Cataluña. Sus temas son muy variados: geométricos, vegetales, alegóricos, cinegéticos, lúdicos y guerreros. En una de las tablas se representan escenas de corte, con seis personajes masculinos y femeninos, entre ellos acróbatas y músicos. Aunque se encuentra en muy mal estado de conservación, se adivinan los personajes, alineados y con ricos atavíos. En el movimiento de algunos de ellos se comprueba su adscripción al llamado estilo lineal protogótico. En las demás tablas aparecen otras escenas. En una de ellas, un caballero musulmán es perseguido por dos caballeros catalanes bien armados. En otra, dos escenas, separadas por un tema vegetal, con dos jugadores de "jaquet" y una mujer acróbata acompañada de

91

88

vida del rey, en 1244 y 1277, la obra conjuga hechos importantes de la vida del monarca con menciones más confusas. El tono épico que adorna la narración de las campañas militares contra los musulmanes no impide la inclusión de notas marginales y de carácter humano. Con estilo espontáneo, en un catalán vivo, sus diálogos muestran una lengua madura. El manuscrito más antiguo conservado del original catalán se copió en el monasterio de Poblet en 1343, donde fue enterrado Jaime I. Fue traducido al latín en el siglo XIV, versión de la que existen varios manuscritos completos o fragmentarios. El códice de Poblet está realizado sobre pergamino y consta de 200 folios. Escrito con letra gótica, se adorna con once iniciales historiadas con la imagen del rey, en rojo y azul, rodeada de orlas, y conserva además una gran miniatura en la que se representa el banquete en el que Pere Martell, uno de los cortesanos del monarca, propone al rey y a sus nobles la conquista de Mallorca. El fondo se compone de una cortina de color rojo rayada en dorado y un fondo de malla con florecillas rojas y azules. Este mismo fondo es el que enmarca la figura del rey en la decoración de las iniciales.

Bibliografía:
Soldevila, F., 1971; García Edo, V. (ed.), 1992; *Tesoros de España*, 1985.

88

Cofrecillo amatorio
Madera. Estuco y policromía. Siglo XV. 19 x 33 x 23 cm. Museo de Zaragoza.

Las arquetas amatorias forman parte de una tradición que se desarrolló profusamente en Cataluña hacia el final de la Edad Media, cuyas características fundamentales fueron la decoración en estuco y la policromía. Se trataba de regalos amatorios, que se produjeron en serie, estampados con moldes que repetían ciertos motivos ornamentales y que se destinaron a una clientela amplia y refinada, fundamentalmente de nobles y burgueses. La documentación de la época describe estas cajitas como "enguixades" (enyesadas) y "embotides" (repujadas). Se manifiesta en ellas la influencia italiana, tanto en la técnica como en la división de la superficie mediante ejes de simetría. El cofrecillo amatorio de Zaragoza está fechado hacia 1400-1430, y está formado por cinco tablillas de madera unidas a tope, a las que se añade una tapa abombada. Las tablillas se encuentran cubiertas de estuco trabajado en relieve y en ellas se desarrollan escenas de la vida cortesana, con damas tañedoras de arpas, vestidas a la moda del primer tercio del siglo XV, además de motivos ornamentales con hojarascas y figuras de garzas y dragones. El asa y las bisagras están realizadas en bronce, y las cantoneras en latón. En éstas aparece un fragmento de inscripción, MOR:MERSE:OI, que se relaciona con otras inscripciones completas del mismo estilo, que rezan AMOR:MERSE:SIUS:PLAU.

Bibliografía:
Feduchi, L., 1983; Aguiló, M. P., 1987; *Mueble español*, 1990.

89

Retablo de San Marcelo
Iglesia de San Marcelo, León. Primera mitad del siglo XIV. Relieve sobre madera de pino policromada, 200 x 150 cm. Museo de León, ingresó en 1894, con el n.° invent.: 9.

Según el Martirologio romano, el centurión de la *Legio VII, Marcellus*, fue detenido en León (en el legendario lugar de su casa se venera hoy la capilla neorrománica del Cristo de la Victoria) y decapitado en Tánger el año 298. Sucesivamente, sus doce hijos sufrirían pareja suerte por idéntico motivo: sus creencias cristianas. Santa Nonia, esposa y madre respectiva, ascendió a los cielos con sólo suplicar a Dios que la apartase de este mundo. El cuerpo de san Marcelo fue traído a León, gracias a las gestiones del Rey Fernando, el 20 de marzo de 1492, y depositado en su iglesia epónima.

89

San Marcelo, tan arraigado en la devoción leonesa, sus hijos: Servando, Germán, Fausto, Jenuario, Marcial, Emeterio, Celedonio, Facundo, Primitivo, Claudio, Lupercio y Victorico; su mujer, Nonia, y quizás aquella criada anónima de la que habla la tradición como compañera de ésta, se representan en el retablo que comentamos, "uno de los más viejos de Castilla", a decir de Gómez-Moreno.

El asunto propicia la distribución retablística: los catorce personajes se disponen en un sencillo rectángulo afrontado donde prevalecen la pareja Marcelo-Nonia en el nicho central cubierto de chambrana, junto a la criada que es sujetada por la Santa, y alrededor sus doce hijos dispuestos en dobles filas de a tres bajo arquerías apuntadas y lobuladas. Todos los individuos masculinos sostienen una espada, símbolo de su martirio, y se identifican por finas cartelas a los pies. La proporción de las figuras es claramente jerárquica, genealógica podríamos decir —especialmente evidente en el tamaño de la sirvienta de la escena principal—, aunque no por ello deje de significarse como un auténtico *exemplum* del ideal de familia cristiana, sacralizado a través de la fe, el martirio y el referente inequívoco de su paralelo neotestamentario.

La restauración efectuada en el retablo con motivo de esta muestra ha deparado algunas sorpresas. Por una parte, la aparición de la policromía original, apenas circunscrita a las carnaciones de caras y manos en delicados trazos y tonos coloristas, quizá conservada por el uso de temple al huevo, frente a otras coloraciones, y el plateado que, aun rastreable en vestigios de las espadas y ropajes, ha sido literalmente descompuesto por una gruesa capa de preparación, sustento de una segunda epidermis pictórica. Ésta, mucho más basta y uniforme, además de provocar la suavización del relieve debido al grosor citado, debió de efectuarse como consecuencia de algún desperfecto sufrido por la pieza (¿quemazón?), que los análisis en curso determinarán, aunque su data puede remontarse a finales del siglo XV o inicios del siguiente, cuando posiblemente

niadas con motivos vegetales y la primera línea en dorado. En la página de la derecha hay una miniatura en dos planos. En el plano superior aparecen varias mujeres que se acicalan en sus tiendas o en el interior de unas grutas que hacen el efecto de tiendas. En el plano inferior, otro grupo de mujeres disfruta de las propiedades terapéuticas de un manantial que corre en el interior de una gruta.

Bibliografía:
Gutiérrez del Caño, M., 1913; Domínguez Bordona, J., 1933; Laín Entralgo, P. (dir.), 1972; Sarton, G., 1975; García Ballester, L., 1976; López Piñero, J. M., 1988.

93

Tomás de Cantimpré. De natura rerum. Codex Granatensis (Historia natural)
Pergamino. Latín. Siglo XV. Libro: 46 x 33 x 8 cm. Estuche: 50 x 39 x 12 cm. Biblioteca GR-U. Caja A-1. Granada.

Este manuscrito alemán está compuesto de varios textos escritos en latín con letra de la primera mitad del siglo XV, yuxtapuestos y parcialmente interpolados. Valiosa muestra del saber científico medieval, se inicia con un fragmento (final del Libro III-Libro V) del *De natura rerum* de Tomás de Cantimpré, una de las enciclopedias científicas del siglo XIII más famosas y difundidas durante la Edad Media. En ella, el conocimiento se organiza a partir del hombre y del mundo de lo particular hasta alcanzar el universo.
Se interpola, a continuación, un pequeño tratado de cetrería, *Liber de avibus*, reflejo del interés por la caza.


95

A partir del folio 82 comienza la parte inicial y distintos fragmentos de la versión latina del tratado médico-farmacológico escrito por Ibn Butlan a mediados del siglo X, el llamado *Tacuinum sanitatis*, interpolado con fragmentos del *De natura rerum*. El códice tiene 611 miniaturas realizadas probablemente por Martinus Opifex hacia 1450. Sus ilustraciones relacionan los tres textos entre sí. En ellas se representan los dos reinos, el animal y el vegetal. Las iniciales de gran tamaño, que resaltan sobre un recuadro de oro, tienen motivos vegetales. La decoración de la inicial con la que comienza el *Tacuinum sanitatis*, un médico judío leyendo un libro que reposa sobre un atril, resume la vía de transmisión de estos textos de carácter médico. Las miniaturas son una preciosa fuente de estudio de la vida cotidiana de la época, al tiempo que las representaciones de animales y plantas se relacionan con el mundo de los bestiarios y de los herbarios.

Bibliografía:
Tesoros de España, 1985 y Laín Entralgo, P. (dir.), 1972.


94


96

94

Instrumento musical aerófono: dulzaina
Peral y latón. Siglo XVIII. 24 x 4,6 cm. N.° invent. 133. Centro Etnográfico "Joaquín Díaz". Urueña. Valladolid.

La música tuvo un papel relevante en la ruta jacobea tal y como prueban numerosos testimonios que van desde algunas referencias escritas como las que aparecen en el *Liber Peregrinationis* hasta los músicos tocando diversos instrumentos musicales que adornan el Pórtico de la Gloria del maestro Mateo. En la actualidad apenas se conservan instrumentos musicales de época medieval, salvo contadas excepciones, como son algunas arpas del siglo XIV, así como cítaras y pequeños rabeles del XV. En nuestros días, los constructores de instrumentos de música antigua deben basarse en los modelos que aparecen en miniaturas o esculturas a veces poco definidas. La dulzaina es un instrumento aerófono de doble lengüeta, provisto de dos oídos en el pabellón. Este ejemplar procede de Valladolid.

Bibliografía:
Alfonso X el Sabio y la música, 1987; Jensen, S., *et alii*, 1988.

95

Instrumento musical membranófono: pandereta
Madera, piel y hojadelata. Siglo XIX. 28 x 8 cm. N.° invent.: 285. Centro


97

un músico que toca un instrumento membranófono. La cuarta tabla recoge una serie de escenas y alegorías alusivas a los trabajos de los meses del año.

Bibliografía:
Gudiol, J. y Alcolea, S., 1986; Ainaud de Lasarte, J., 1989; *Catalunya Medieval*, 1992.

91

Roman de la Rose
Manuscrito. Siglo XV. 191 folios. 41 x 31 x 8 cm. Ms. 387. Biblioteca General e História. Universidad de Valencia.

La Edad Media que representa el *Roman de la Rose* no es la de la Iglesia y los monjes, sino una Edad Media laica y cortesana, en su primera parte, escrita por Guillaume de Lorris entre 1230 y 1240, y una Edad Media filosófica, escolástica, satírica y burguesa en su segunda parte, escrita por Jean de Meung hacia 1280. El *Roman de la Rose*, obra dedicada al amor cortés, mezcla personajes humanos y alegóricos, abstracciones personificadas y personajes divinos, como el Dios del Amor, Cupido y Venus. Esta obra se dirige a la nobleza feudal que vivía en las cortes regias y en los castillos, donde los juegos y los torneos compensaban el placer de la guerra y en las que se desdeñaba al campesino y al burgués. El principal juego de estas clases aristocráticas es el amor, bajo unas reglas estrictas. Existen más de trescientos manuscritos catalogados del *Roman de la Rose*, lo que es una muestra elocuente del éxito que tuvo durante los siglos XIV y XV. Este manuscrito contiene ciento setenta y siete miniaturas intercaladas en el texto, importantes para el estudio de costumbres, utensilios y armas, títulos en rojo y capitales miniadas en oro y colores o sólo en colores.

Bibliografía:
Gutiérrez del Caño, M., 1913; Sebastián, S., 1988; Cohen, G., 1973.

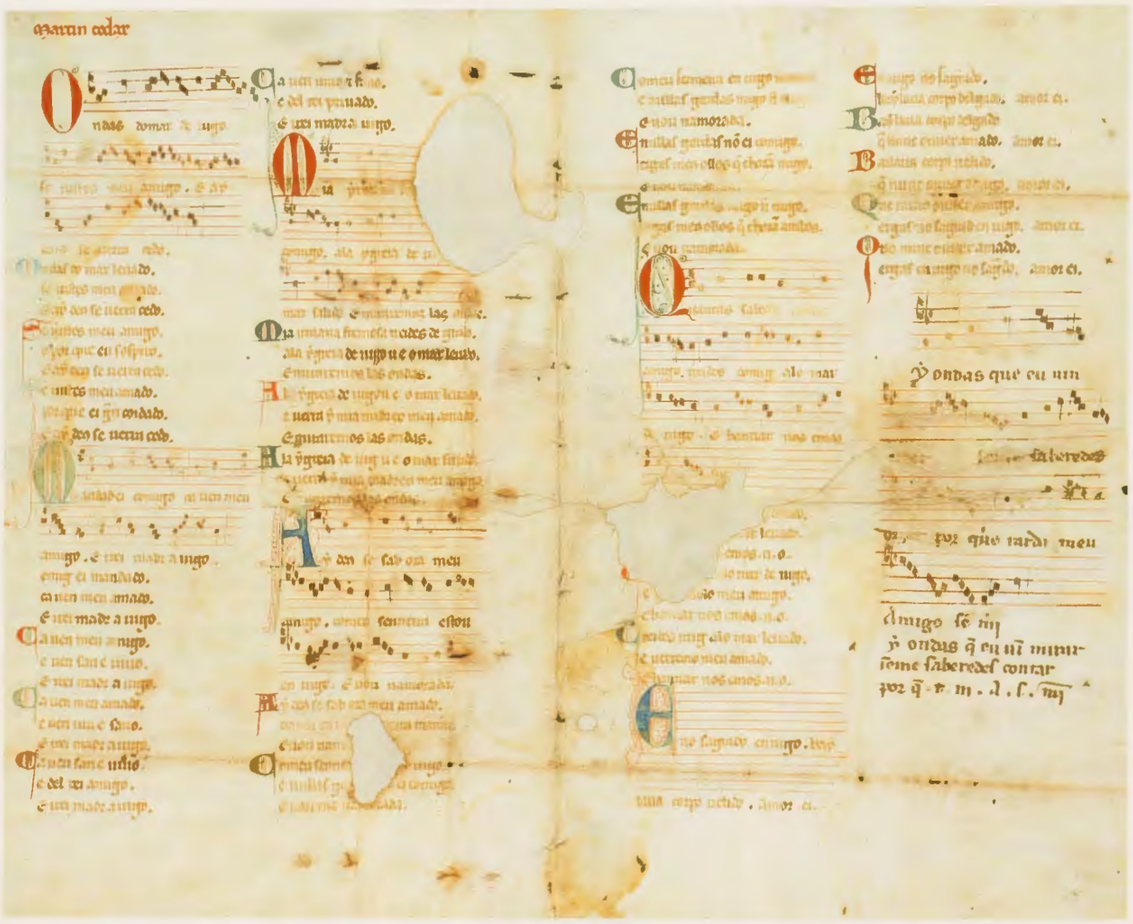
92

Super Balneis Puteolis (Tratado de los Balnearios)
Manuscrito. Siglo XV. 21 x 33 x 3 cm. Ms. 838. Biblioteca General e Histórica. Universidad de Valencia (B.U.V.).

Durante la Edad Media el uso de los baños fue relativamente habitual. Una de las consecuencias de las Cruzadas fue la introducción en Europa de los baños al estilo musulmán, los baños de vapor o "hammamat". La terapéutica mediante las aguas naturales fue asimismo utilizada, como atestigua la asistencia a balnearios famosos por sus aguas, donde el efecto medicinal se mezclaba con el papel de las aguas naturales en la mitología y en la religión popular. El más temprano texto balneológico es *De Balneolis Puteolis*, un poema celebrando las aguas de Pozzoli, cerca de Nápoles, atribuido a Pedro de Éboli y datado a fines del siglo XII o principios del XIII. Un tratado más tardío, el *Super Balneis Puteoli*, fue atribuido apócrifamente a Arnau de Vilanova, médico valenciano muerto en 1311 y ejemplo del esplendor de la medicina escolástica. Este manuscrito es del siglo XV. Consta de treinta y ocho folios, con letras capitales en oro y colores, o en azul, en oro o en rojo y de treinta y cinco miniaturas a página entera. Aparece también una pequeña orla con el escudo del Duque de Calabria, a quien estaba dedicada la obra. En el folio 2 se anuncia el comienzo de *Nomina et Virtutes Balneorum Putheoli et Baiarum sicut Libro X Orobasii Vetustissimi Medici Continentur*, según el libro de Orobasios, médico griego de Pérgamo de la segunda mitad del siglo IV d.C., amigo y físico del emperador Juliano el Apóstata. A continuación aparecen treinta y cinco títulos, como *De Balneo quod sudatorium dicitur*, o *De Balneo quod Sulphatara dicitur*, acompañados de miniaturas. En esta doble página el texto en latín se sitúa en la de la izquierda, con sus iniciales mi-

93

92



100

101

102

arpa, el salterio o la lira, este personaje con un cordófono frotado tiene paralelos iconográficos en el rey David de la Puerta de las Platerías de Santiago de Compostela y en el capitel de los músicos del porche de la catedral de Jaca, ambos de la primera mitad del XII. La vihuela es de tipo oval, con un corto mango y un clavijero plano y circular con cinco clavijas que sujetan otras tantas cuerdas. Las cuerdas se frotan con un corto y grueso arco. Estilísticamente, esta obra denota la influencia del trabajo en el último cuarto del siglo XII de los talleres de la abadía de Santa María la Real de Aguilar de Campoo.

Bibliografía:
Sancho, A., 1971; *Las Edades del Hombre*, 1991.

100

Rótulo de Martín Codax (con las Siete Cantigas de Amigo)
Pergamino. Siglo XIII. 45,5 x 34,3 cm. Ms. 979. Pierpont Morgan Library. Nueva York.

Las peregrinaciones a Santiago convirtieron a esta ciudad durante los siglos XII y XIII en un centro de primer orden dentro de la poesía trovadoresca y de la canción en lengua romance. Ya en la segunda mitad del siglo XIII, y muy especialmente en las cortes de Alfonso III de Portugal y de Alfonso X el Sabio, la llegada de estos poetas permitió el florecimiento de las cantigas en lengua galaico-portuguesa, de las que se conservan un número considerable. Sin embargo, la mayor parte de estas cantigas de carácter profano han llegado hasta nosotros sin música. Las *Cantigas de Martín Codax*, probablemente un juglar que vivió a mediados del siglo XIII en Galicia, son una excepción. Martín Codax fue el autor de las Siete Cantigas de Amigo. Todas ellas presentan una clara unidad temática subrayada siempre por la unidad en su estructura métrica. Seis de las siete cantigas están acompañadas de la correspondiente notación musical, intercalada en el texto. Una de las cantigas del folio 1v-2 reza así: "Ondas do mar de Vigo,/ se vistes meu

Etnográfico "Joaquín Díaz". Urueña. Valladolid.

Durante la Edad Media los instrumentos musicales se utilizaban fundamentalmente para acompañar el canto y la danza, razón por la cual los instrumentos de percusión gozaron de gran aceptación. Destacan entre ellos las panderetas, instrumentos membranófonos que eran percutidos con la mano y que estaban abiertos por uno de sus extremos. En ocasiones, estas panderetas llevan unos aros de metal llamados "sonajas" en las hendiduras practicadas en los extremos del instrumento. El que aquí se presenta tiene forma cilíndrica y tiene dos filas de sonajas (con cinco pares de ellas), un parche cosido con tripa. Procede de la provincia de Salamanca.

Bibliografía:
Alfonso X el Sabio y la música, 1987; Jensen, S., *et alii*, 1988.

96

Instrumento musical cordófono: rabel
Madera de plágano y piel. Año 1950. 56 x 20 x 7 cm. N.° invent.: 207. Centro Etnográfico "Joaquín Díaz". Urueña. Valladolid.

El siglo XII fue un momento decisivo en el desarrollo del *corpus* instrumental medieval al aparecer numerosos tipos que, con muy pocas variantes, se extendieron con gran rapidez y se repitieron con muy pocos cambios apreciables hasta principios del XV. Los cordófonos, en su más variada tipología, son los instrumentos que más abundan en las miniaturas de los códices alfonsíes. El rabel, perteneciente a esta familia y considerado especialmente apto para acompañar la danza o determinados espectáculos populares o teatrales, es un instrumento de cuerda frotada por medio de un arco, que tiene la particularidad de que su tabla armónica no es de madera como en la viola sino de piel tendida. Generalmente de tres cuerdas, era tañido mediante un arco muy corto y arqueado. Este ejemplar presenta decoración tallada en ambas caras de la caja de resonancia. Procede de Caleao, Asturias.

Bibliografía:
Alfonso X el Sabio y la música, 1987; Jensen, S., *et alii*, 1988.

97

Instrumento musical idiófono: esquila
Bronce. Siglo XVI. 8 x (8 x 7) cm. N.° invent.: 284. Centro Etnográfico "Joaquín Díaz". Urueña. Valladolid.

La esquila es un instrumento idiófono. Este ejemplar procede de la provincia de León y en él aparece la figura del apóstol Santiago montado dentro de una orla a caballo ; en su medio pie se puede observar una decoración circular. Tiene base elíptica y le falta el badajo. Posiblemente pertenecería a una cofradía de Santiago, que la utilizaría para avisar a los cofrades, para pedir limosnas, etc.


98


99

Bibliografía:
Alfonso X el Sabio y la música, 1987; Jensen, S., *et alii*, 1988.

98

Instrumento musical. Zanfona
Maderas: palo santo, abeto, nogal, arce. Enero 1992. 26 x 75 x 29 cm. Zanfona realizada en el "Taller de Instrumentos Musicais" de la Diputación de Lugo y perteneciente a su colección.

El incesante flujo de peregrinos con muy diversas tradiciones culturales se reflejó en el gran número y variedad de instrumentos musicales que se representan en el Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela. El *Codex Calixtinus*, unos veinte años anterior al Pórtico, describe la música que hacían los peregrinos con los instrumentos traídos de sus lugares de origen. En el siglo XII aparece representado en los pórticos de España, Francia e Italia un gran instrumento de cuerda frotada, en el que el arco es sustituido por una rueda untada con resina. La rueda gira con ayuda de un manubrio colocado en un extremo del instrumento y en lugar del mango tiene una caja alargada provista de teclas. Estos instrumentos se denominan zanfonas. El músico, a la vez que gira con la derecha el manubrio, toca con la izquierda un teclado rudimentario. Su antecedente se encuentra en el *organistrum*, que al tener mayores proporciones debía ser tocado por dos músicos: uno se ocupaba del manubrio y otro de las teclas. Un *organistrum* de estas características es el instrumento que ocupa el lugar central en el Pórtico de la Gloria.

Bibliografía:
Alfonso X el Sabio y la música, 1987; Jensen, S., *et alii*, 1988.

99

Estatua columna de la iglesia (personaje tocando la vihuela)
Piedra caliza. Último cuarto del siglo XII. 120 cm. Iglesia de Revilla de Collazos. Palencia.

Esta estatua columna de la iglesia románica de Revilla de Collazos procede probablemente de las jambas de una de las ventanas de la iglesia que fueron posteriormente cegadas, quizá la ventana central. Tal procedencia se deduce tanto de sus dimensiones como del tallado en ángulo de la parte posterior para adaptarse a ese emplazamiento. Aunque el personaje no lleva corona, puede identificarse con el rey David, origen del árbol de Jessé que aparece esquematizado en el capitel. Aunque el monarca bíblico suele representarse con instrumentos como el

103–114

que en los espacios intermedios, acabado en la parte inferior con una franja de brocado entretejido de oro, que se repite en las mangas anchas de la dalmática y que sólo se conserva en la trasera de la túnica, con una decoración similar en ambas a base de círculos negros con centros dorados, palmetas, dibujos geométricos, polígonos lobulados y dos franjas con caracteres cúficos. En la túnica se lee la palabra árabe *al-yuma* (la felicidad). El cuello, los hombros, los puños y la espalda están bordeados por dos tipos de galones con dibujos romboidales e hilos entorchados de plata y oro y el forro es de seda natural lisa de color rojo. Tanto la túnica como la dalmática pueden considerarse vestiduras árabes por su tejido y por su forma.

La casulla, también de seda y con brocado de factura hispano-musulmana, es mucho más sencilla en su ornamentación. La mitra está realizada en tela labrada de pequeños rombos con urdimbre de lino y trama de algodón, mezcla de fibras poco común en el siglo XIII. Por toda decoración lleva un galón de hilos de plata sobredorada con cruces formadas por pequeños cuadrados rojos. El contorno se adorna con un corto fleco de bolitas azul y plata. El palio, prenda que los metropolitanos debían llevar sobre la casulla, es una banda blanca de lana de cordero, que circunda ampliamente espalda y pecho. Las medias elaboradas de una sola pieza, también llamadas tibialias, son de seda carmesí, tejido y color reservados generalmente a las dignidades eclesiásticas.

En su borde superior hay un estrecho

103–114

115

amigo!/ E ai Deus, se verra cedo!/ Ondas do mar levado/ se vistes meu amado!/ E ai Deus, se verra cedo!/ Se vistes meu amigo,/ e por que eu sospiro!/ E ai Deus, se verra cedo/ Se vistes meu amado,/ por que ei gran cuidado!/ E ai Deus, se verra cedo!".

Bibliografía:
D'Orvenipe, D. L., 1914-1915; Ferreira da Cunha, C., 1956; Tavani, G., 1980.

101

Antifonario-responsorial
Pergamino. Siglo XII. 36,9 x 26 cm. Ms. 44.2. Catedral de Toledo. Biblioteca Capitular.

Los libros eran un elemento más de los tesoros de las catedrales medievales y por ello eran descritos en los inventarios junto con las joyas, las reliquias y la vestimenta litúrgica. La Biblioteca Capitular de Toledo conserva el fondo litúrgico manuscrito más abundante de España. Este antifonario, con notación musical aquitana, es de origen monástico. Fue escrito entre los siglos X y XII en el sur de Francia, en Auch, y se encuentra posiblemente entre los libros de culto que llegaron a España con el cluniacense Bernardo de Sahagún, primer arzobispo de Toledo tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI en 1085, quien implantó el rito romano en sustitución del tradicional rito mozárabe.

Bibliografía:
Janini, J. y Gonzálvez, R., 1977.

102

Procesional de Toulouse
Pergamino. Siglo XIII. 86 fol. 28,5 x 20,5 x 3,5 cm. Ms. 136. Biblioteca Nacional. Madrid.

Este *Processionarium* recoge las antífonas de procesión para cada domingo y fiestas principales, todas con su notación musical. Casi todas las piezas destinadas al canto van acompañadas de su melodía en notación aquitana sobre una línea trazada sobre el pergamino, con custos y sin clave. En el manuscrito aparecen rúbricas referentes a su uso por los canónigos de la catedral de San Esteban de Toulouse. Se mencionan también el monasterio de Santa María de la Daurade y la colegiata de San Saturnino de Toulouse, principal ciudad de la "via tolosana" e importante foco de devoción medieval al conservar las reliquias de san Saturnino, uno de los escasos obispos mártires de la Galia.

Bibliografía
Angles, H., 1946; Janini, 1969; Fernández Cuesta, I., 1980.

103-114

Ajuar funerario del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada
Siglo XIII. 12 Piezas: mitra: 29 x 21 cm.; palio: 120 x 80 cm.; casulla: 200 x 240 cm.; dalmática: 136 x 210 cm.; túnica: 140 x 180 cm.; estola: 150 x 6 cm.; camisa media: 133 x 162; camisa: 170 x 100 cm.; calzas: 78 x 40 cm.; tibialias: 60 x 30 cm.; guantes: 18 x 28 cm.; pañuelo mortaja: 20 x 30 cm. Seda, lino, lana y algodón. Monasterio de Santa María de Huerta (Soria).

Las indumentarias medievales conservadas presentan una gran variedad en las telas y en el tipo de prendas que las componen. Si bien se trata en su mayoría de piezas suntuosas, procedentes de los lugares de enterramiento de los grandes nobles laicos y eclesiásticos y de los miembros de la familia real, en ellos aparecen desde las prendas de lana que constituyen la parte más sencilla y funcional del atuendo hasta las telas más ricas venidas a veces de lejanas procedencias y adornadas con oro y plata, además de espléndidas telas árabes elaboradas posiblemente en los talleres del sur de la Península.
Las vestiduras pontificales del arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada, procedentes del sepulcro en el que fue enterrado en 1247 en el monasterio cisterciense de Santa María de Huerta (Soria), constituyen un conjunto excepcional. La riqueza de este equipo de pontifical, perteneciente al más emblemático representante del clero castellano del siglo XIII, es un reflejo de su condición social; la procedencia de algunas de sus piezas, de

103–114

103–114

factura totalmente musulmana, da testimonio de las relaciones entre los reinos cristianos y musulmanes peninsulares, ya que es posible que algunas de ellas fueran regaladas al rey Fernando III de Castilla (1217-1252) por Ibn al-Ahmar, soberano nazarí de Granada y tributario del rey cristiano.
La gran importancia de este conjunto vestimental radica, además, en que es el único traje completo que se conserva de esta época, lo que permite estudiar los elementos principales del atuendo masculino castellano, al que podrían pertenecer piezas sencillas como las calzas de lana o las camisas, y de la indumentaria propiamente litúrgica, compuesta por la mitra, el palio, la casulla, la dalmática, la túnica, la estola y las tibialias o medias de seda roja.
La túnica y la dalmática son las piezas más ricas. Su tejido está labrado en seda natural, con roleos vegetales acabados en pequeños cogollos y estrellas de cuatro puntas y un menudo atauri-

uso, está realizado en cobre. De procedencia desconocida y datado entre los siglos XI y XIII, está despuntado y es algo más delgado que otros ejemplares. Los caracteres africanos irregulares en el ápice indican que es obra de Saif.

Bibliografía:
Franco, A., 1993.

119

Caldero
Cobre batido. 1232. 38 x 24 cm. Monasterio de Santo Domingo de Silos. Museo Medieval.

120

Grilletes del cautivo cristiano llamado Pelayo
Cuatro piezas de hierro forjado. 1232. 118 x 03; 56 x 01; 35,5 x 02,5; 47 x 02 cm. Monasterio de Santo Domingo de Silos. Museo Medieval.

Al amparo de la ruta jacobea, se desarrollaron otras devociones en los siglos centrales de la Edad Media. Entre las más antiguas se encuentran las de san Millán, venerado ya en época visigoda, y santo Domingo de Silos, abad hasta 1073 del monasterio que llevó su nombre, y contemporáneo de Fernando I. La narración de la vida y milagros de santo Domingo de Silos fue compuesta por su discípulo el monje Grimaldo. La serie de milagros que se le atribuyen incluye liberaciones de millares de esclavos cristianos que se encontraban en las prisiones de los musulmanes, milagros que ilustran la realidad de una época de continuos enfrentamientos entre cristianos y musulmanes. El caldero y los grilletes del siglo XIII que se conservan en el monasterio de Silos hacen referencia a un milagro de estas características. Se trata de la intervención milagrosa de santo Domingo en la liberación de un tal Pelayo, cautivo en Granada y que, junto con el caldero en que estaba cociendo madejas para su dueña, una mora granadina, fue sacado por el santo de su prisión y pudo llegar al monasterio de Santo Domingo de Silos con el caldero y los grilletes que llevaba puestos.

119–120

116

doblez por el que pasa un cordón. Las dos camisas son de lino y las calzas de lana gruesa de color marrón unidas por costuras simples y ojales por donde se pasaban los cordones que las sujetaban al cinturón de cuero. También se conservan los guantes, de seda e hilos entorchados de plata, tejidos con técnica de tricotado. La camisa media y la dalmática han sido restauradas para esta Exposición en el I.C.R.B.C.

Bibliografía:
Aguilera y Gamboa, E., 1908; Guerrero Lovillo, J., 1949; Mantilla, M. S., 1972; *Alfonso X*, 1984; Menéndez Pidal, G., 1986; *Al-Andalus*, 1992.

115

Bonete de Don Felipe
Lienzo, seda y oro. Siglo XIII. 15,3 cm. de altura; 13,5 cm. de altura mínimo; 17 cm. de diámetro. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

El bonete era un tocado alto característico de la nobleza hispana durante la Edad Media. Este bonete de lienzo de estilo mudéjar procede del sepulcro del infante don Felipe (muerto en 1274) de Villalcázar de Sirga, situada en la ruta jacobea. Está bordado en seda y en hilo de oro. Su decoración se compone de cuadrifolias que encierran los motivos heráldicos de castillos y águilas. Se encuentra en regular estado de conservación y faltan el forro y algunos fragmentos. Existen otros dos bonetes del siglo XIII, uno perteneciente a Alfonso X, conservado en la catedral de Sevilla, y otro al infante Fernando de la Cerda, en el Museo de las Huelgas de Burgos.

Bibliografía:
Guerrero Lovillo, J., 1949; *Alfonso X*, Toledo, 1984; Menéndez Pidal, G., 1986; *De gabinete a museo*, 1993.

116

Zapato de doña Inés Téllez Girón
Cuero y oro. Siglo XIII. Alt. máx. 9,3 cm. Alt. mín. 7,4 x 23 cm. de longitud. N.° invent.: 51884. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

El repertorio iconográfico de las cantigas muestra la riqueza y la variedad del calzado. El lujo en él desplegado llevó a que se prohibieran en algunas leyes como el Ordenamiento de Sevilla de 1256 los zapatos "ferpados", es decir, con flecos, los zapatos con hebillas a los clérigos o los "zapatos dorados" a los escuderos, ballesteros o halconeros del rey. En el siglo XIII se utilizó con profusión el dorado, grabado y picado de las pieles en el calzado. El calzado de cuero o de cordobán se decoró con repuntes, calados, picados y estampaciones en relieves, al gusto de la nobleza de la época. Este zapato o botín de cuero conserva bastantes restos de decoración.

Bibliografía:
Guerrero Lovillo, J., 1949; Torres Balbas, L., 1949; May, F. L., 1957; *Alfonso X*, 1984; Menéndez Pidal, G., 1986.

117

Dedal de sastre
Bronce. Siglo X. Alto 3 cm. Diámetro 2,1 cm. N.° invent.: 1980/69/4. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

118

Dedal de guarnicionero
Cobre. Siglos XI-XIII. Alto 4,5 cm. Diámetro 2 cm. N.° invent.: 51024. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

El dedal, realizado en distintos materiales como marfil o metal, es un instrumento conocido desde la antigüedad. De los dedales, en particular de los árabes, quedan numerosos testimonios arqueológicos. El dedal de sastre de bronce, procedente posiblemente de Córdoba y fechado en el siglo X, se reconoce por su punta roma, lisa y directamente separada del cuerpo punteado, así como por el borde liso con muy escasos restos decorativos en el espacio que separa éste y el cuerpo del dedal. El dedal de guarnicionero, muy gastado por el

117

118

124

125–126

127

Espada
Acero y oro. Finales del siglo XI. 105,3 x 4,7 cm. N.° invent.: G.180. Patrimonio Nacional. Real Armería.

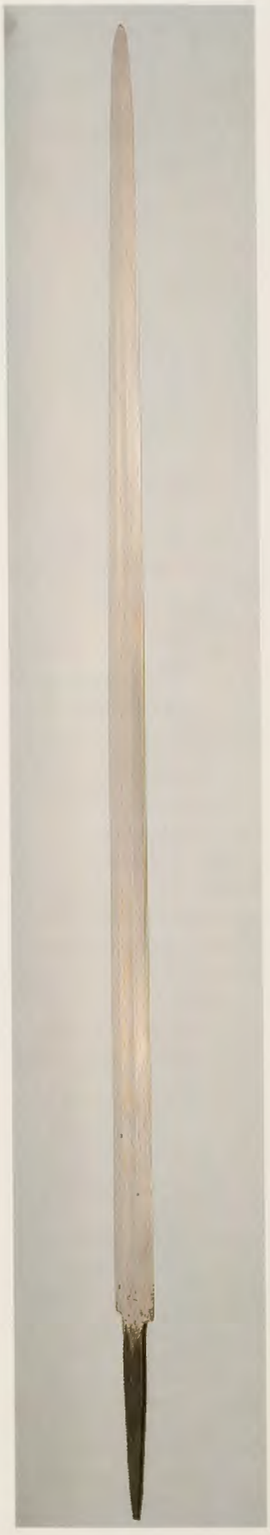
Las espadas medievales conservadas han perdido, en muchas ocasiones, sus empuñaduras. Esta hoja de espada procede del tesoro de los Reyes Católicos del Alcázar de Segovia. Es ancha, de dos filos y remata en punta redonda. El centro de la hoja está ocupado por un canal poco profundo en cuyo primer tercio aparecen algunas letras y adornos grabados y rellenos de oro que se repiten por ambas caras. Entre los siglos XI y XIII existen algunas espadas de características similares tanto en el reino de Castilla como en Inglaterra o Francia, como testimonian, en este último caso, los célebres tapices de Bayeux, fechados en el siglo XI.

Bibliografía:
Real Armería, 1898; Calvert, A. F., 1907; Cortés, J., 1950; Martín, P., 1967.

128

Sarcófago con decoración escultórica
Piedra. Siglo XIII. 225 x 51 x 79 cm. (en los pies 65 cm.). N.° invent.: 42. Museo Arqueológico de Palencia.

La decoración monumental gótica tiene en los sepulcros de los siglos XIII y XIV un complemento muy importante de la decoración monumental gótica. El foco palentino dio lugar a conjuntos tan destacados como el de Villalcázar de Sirga, donde yacen el infante Felipe, hermano de Alfonso X, y su esposa Leonor Ruiz de Castro. Existe, además, una serie de sepulcros procedentes de la antigua abadía de Santa María de Benevivere, situada al noroeste de Carrión de los Condes, junto al Camino de Santiago. Este sepulcro de piedra del siglo XIII se decora en uno de los lados mayores con arquerías pentalobuladas que cobijan parejas de personajes y, en el otro, con arcos trilobulados bajo arquitecturas que albergan seis parejas de Apóstoles a ambos lados



127

Bibliografía:
Ferotín, M., 1897; Gutiérrez, P. C., 1973.

121

Hacha de armas
Hierro nielado. Siglo XIV. Long. 1 m. N.° invent.: 25140. Museo del Ejército. Madrid.

122

Lanza
Asta de madera forrada de terciopelo. Moarra de hierro. Siglo XII. Long. 2,653 m. N.° invent.: 1570. Museo del Ejército. Madrid.

123

Lanza
Asta de madera forrada de terciopelo. Moarra de hierro. Siglo XIII. Long. 2,647 m. N.° invent.: 1571. Museo del Ejército. Madrid.

La sociedad feudal es una sociedad guerrera. En ella, la posesión de armas y de caballo se convierte en un factor diferenciador entre la nobleza y el campesinado, entre los grupos dominantes y los dominados. También las actividades lúdicas como los torneos requieren gran número y variedad tipológica en el armamento. La lanza es un arma ofensiva y fue uno de los elementos más representativos en el arte medieval, tanto en las miniaturas de códices como los Beatos, como en las esculturas de los capiteles o en otras piezas, como el famoso tapiz de Bayeux. La Europa del siglo XIII es una época fundamental en la renovación del armamento. La larga lanza de caballería jugó un papel importante en esta época. Era un accesorio indispensable en el equipo del caballero, ya que la lucha a caballo o a pie define las armas de unos y otros y la categoría social en la que se incluyen. En la primera mitad del XIV parece haber una evolución del armamento al implantarse un nuevo arte de la guerra. Las hachas, también armas ofensivas, tienen una variada tipología y son piezas del armamento muy representadas en el arte pictórico de la Baja Edad Media y a partir de la Edad Moderna.

121

Bibliografía:
Riquer, M. de, 1968; Bruhn, A., 1982.

124

Capitel de caballeros (procedente de San Pedro de Roda)
Piedra calcárea. Siglo XII. 35 x 27 x 27 cm. Museu d'Art de Girona.

Procedente del monasterio de San Pedro de Roda, foco fundamental del arte medieval catalán, y fechado a fines del siglo XII, este capitel historiado está realizado en piedra calcárea. Sobre un fondo de hojas de acanto, se muestra la imagen de un guerrero que lleva algunas de las armas defensivas y ofensivas más características del período: vestido con una cota de malla, se protege con un escudo de forma almendrada sencillamente decorado de las garras de un león con el que lucha y al que ataca con una espada que sostiene en su mano derecha. La escena se repite dos veces a un lado y a otro del capitel. El escudo en forma almendrada aparece como arma defensiva de los caballeros de la célebre Biblia de Roda y es el más común en los sellos ecuestres de los condes de Barcelona y de los Reyes de Aragón. Más tarde se tendrá la tendencia de adscribir los escudos redondos a los musulmanes y los alargados a los cristianos.

Bibliografía:
Riquer, M. de, 1968; Blair, C., 1958; *Girona*, 1985; Bruhn de Hoffmeyer, A., 1982.

122

123

125-126

Acicates
Hierro, plata, oro, bronce. Primera mitad del siglo XIII. 16,5 x 9,1 cm. y 16,3 x 9,1. N° invent.: F. 159 y F. 160. Patrimonio Nacional. Real Armería.

Las espuelas de hierro o acicates, piezas árabes que tuvieron una gran difusión, fueron también muy utilizadas por los cristianos para montar a la jineta. Constan de una punta de hierro, con la que se pica al caballo, y en la que se sitúa un botón a cierta distancia para evitar que la punta penetre en exceso. Los denominados acicates de Fernando III, de estilo mudéjar, están hechos en hierro y son idénticos en su forma a los que lleva este rey en un sello ecuestre de 1237. Su única decoración son castillos grabados a puntos en la púa y en el arranque de las correillas, que rematan en cabos de plata con adornos árabes. Proceden del sepulcro de Fernando III, de la Catedral de Sevilla, de donde pasaron en 1729 a la Capilla Real y en 1883, a petición de Alfonso XII, a la Real Armería de Madrid.

Bibliografía:
Real Armería, 1898; *Alfonso X*, Toledo, 1981.

La escultura funeraria alcanzó un alto grado de perfección en los siglos finales de la Edad Media. Aunque los ejemplares más característicos fueron realizados en piedra, se comprueba también la existencia de sepulcros en madera, con frecuencia policromada. Los sepulcros procedentes de Vileña, de Palacios de Benaber y de Villasandino son algunos ejemplos de la provincia de Burgos. Estos sepulcros, procedentes de Villasandino y realizados en el siglo XIV, forman parte de un grupo de cinco estatuas yacentes, en madera que estuvo policromada, sobre pedestales exentos y adosados a la pared. La expresión se concentra en los rostros, que se representan con los ojos cerrados. La mujer, de aspecto sereno, lleva un atuendo sencillo, se cubre la cabeza con una toca, y tiene las manos cruzadas sobre el regazo. Sobre el cuerpo del caballero, con barba y la cabeza cubierta con un tocado, reposa una larga espada que sujeta con su mano derecha. La imagen funeraria del hombre de armas, del caballero, representa el orden social al que éste pertenece y vincula su fama póstuma al honor de clase.

Bibliografía
Museo Arqueológico de Burgos, 1974; Núñez, M. y Portela, E., 1988.

130

133

Cruz de peregrinación de Dame Guillemette, mujer de Jean Azemar
Piedra. Siglo XII-XIII. 109 x 41 x 26 cm. N.° invent.: Ra. 685. Museo de los Agustinos. Toulouse.

El *Liber Calixtinus* y las *Cantigas de Santa María* consignan algunos milagros protagonizados por mujeres peregrinas: algunas de ellas fueron reinas, otras santas que venían incluso de lugares remotos, algunas iban solas pero la mayoría acompañaban a sus maridos y a sus hijos y viajaban en grupos.
Esta piedra tombal en forma de cruz es la lápida de una peregrina muerta en Toulouse y que acompañaba a su marido siguiendo la "vía tolosana", llamada así en la Guía del Peregrino por su etapa princi-

131–132

de un Pantocrátor, enmarcado en una mandorla y rodeado por los símbolos del Tetramorfos. Los lados menores se decoran con un Calvario y una escena mortuoria.

Bibliografía
Nuñez, M. y Portela, E., 1988; Enríquez, C., 1991.

129

Sarcófago con decoración escultórica
Piedra. Siglo XIII. 209 x 50 x 70 cm. (en los pies 63 cm.). N.° invent.: 43. Museo Arqueológico de Palencia.

Con la misma procedencia que el anterior, la antigua abadía de Santa María de Benevivere, este sarcófago en piedra representa una escena mortuoria en la que el difunto parece ser un personaje de elevado linaje. En él se representan algunos de los rituales de la muerte, dispuestos en muchas ocasiones por los moribundos en sus testamentos. Los primeros actos del ritual se celebraban en la casa, donde el cadáver era lavado, ungido y envuelto en paños con aromas y perfumes, vestido con los sencillos hábitos de una orden monástica o adornado con insignias de su papel social. Eran las mujeres las que atendían el cuerpo, alrededor del cual se reunían los familiares y el clero, todos ellos manifestando su gran dolor. En uno de los lados mayores de este sepulcro aparece el difunto sobre el lecho mortuorio rodeado de plañideras que lloran su muerte. A la derecha, un caballo con el arnés y un escudo, todo ello perteneciente probablemente al caballero muerto. La inclusión de las plañideras en el ceremonial funerario fue una de las constantes en la escultura sepulcral gótica. En el lado opuesto aparecen arcos trilobulados, en el interior de los cuales hay parejas de personajes. En los lados menores se representan un torneo entre dos caballeros y el alma del difunto transportada por dos ángeles. Es posible que este sepulcro perteneciera a Diego Martínez, fundador del monasterio, muerto en 1161.

Bibliografía
Núñez, M. y Portela, E., 1988; Enríquez, C., 1991.

128

129

130

Tablas de plañideras de Mahamud de Esgueva (Burgos)
Temple sobre pergamino aplicado a un soporte de madera. Finales del siglo XIII. 53,3 x 87,5 cm. N.° invent.: 4372. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

La cultura y el arte medievales giran en torno a la muerte y a sus rituales. Este tablero, procedente de la ermita de San Andrés de Mahamud de Burgos, forma parte de las cuatro tablas plenamente góticas que representaban una ceremonia fúnebre y que recubrían el testero del túmulo funerario de don Sancho Sáiz de Carrillo. En la tabla que aquí se presenta, un grupo de trece personajes masculinos y un niño vestidos con túnicas de tela a rayas en negro sobre tonos pardos, grises y ocre sobre un fondo de oro liso, lloran con ostensibles gestos de dolor. Son figuras agrupadas en forma de friso que a veces detienen su marcha o se vuelven hacia las otras, cuyos gestos sirven para ligar los distintos grupos. En dos tablas del sepulcro aparecen sendos escudos familiares, en cuyo campo figura un castillo de tres torres también sobre fondo de oro liso.

Bibliografía:
Cook, W. W. S.; Gudiol Ricart, J., 1950; *Alfonso X*, 1984; Ainaud de Lasarte, J., 1967; Wehli, T., 1982.

131

Estatua yacente de dama
Madera con pequeños restos de policromía. Finales del siglo XIII. 230 cm. N.° invent.: 373. Museo de Burgos.

132

Estatua yacente de caballero
Madera con pequeños restos de policromía. Finales del siglo XIII. 245 cm. N.° invent.: 371. Museo de Burgos.

134

135

regrinos destaca el hospital de Santiago, dependiente de la basílica compostelana. El *Liber Peregrinationis* sitúa la hospedería de los peregrinos de Santiago pobres junto a San Martín Pinario y cerca de la puerta norte de la catedral. Este hospital desapareció en el XVI, relevado de su función por el Real Hospital del XV.

La vía principal de la peregrinación enlazaba, antes de entrar en la ciudad, con la rúa de San Pedro de Afora. Al oeste comenzaba la muralla donde se abría la Puerta del Camino en sustitución de la antigua *Porta Francigena*, probablemente la más transitada de la urbe. Luego los peregrinos seguían por la calle de la Puerta del Camino, más tarde llamada de las Casas Reales. Este trayecto llevaba hasta el XIII el nombre de *Via Francigena*, y en ella estaban establecidos, según el *Liber Peregrinationis*, los cambistas, las hospederías y los mercaderes.

Del lado sur de la plaza del Campo se levantaba la muralla antigua de Compostela, y la vía continuaba hasta el Paraíso, ante la puerta norte de la iglesia, entrando por la rúa de los Azabacheros. En el área comprendida entre la Catedral y San Martín Pinario se estableció desde antiguo el mercado jacobeo de la ciudad, donde los peregrinos compraban las insignias del Apóstol: conchas, botas de vino, zapatos, morrales de piel de ciervo, bolsas, correas, cinturones y toda clase de hierbas medicinales.

Los dos planos conservados en el Archivo de Simancas están fechados a finales del siglo XV. Uno de ellos recoge las edificaciones extramuros. En él se señalan la muralla medieval, las puertas de entrada a la ciudad, como la Puerta del Camino, la Puerta de San Martín *(Subfratribus)* y la Puerta de la Trinidad, además de construcciones como el hospital del San Roque.

En el plano de Santiago intramuros se observan gran número de edificaciones medievales: la catedral, las principales calles de acceso a la misma, las puertas por las que entraban los peregrinos y la zona donde se instalaba el mercado.

Bibliografía:
Vázquez de Parga, L., *et alii*, 1949; *Gran Enciclopedia Gallega*, 1974; Álvarez Terán, C., 1980; Barreiro Somoza, J., 1987; Bravo Lozano, M., 1989.

133 a

133 b

pal, Toulouse, ciudad que poseía las reliquias de san Saturnino, uno de los escasos obispos mártires de la Galia. En una de las caras de esta piedra aparece la inscripción bajo una concha, símbolo de la peregrinación jacobea: AISI:IAU:DONA:-GUILLALMA:MOLIER:DON:JOHAN:AZEMAR:MENESCALO. En la otra cara, también bajo una concha, hay un escudo con algunos instrumentos del de "mariscal-herrero" —una herradura y un yunque con un martillo—, profesión de gentes que sabían herrar y que tenían alguna práctica para tratar las enfermedades de los animales domésticos, sobre todo de los caballos. La representación del pez surcando las aguas sugiere la realización por mar de una parte de la ruta. Los peregrinos que morían en un hospital en el curso del Camino de Santiago eran objeto de cuidados múltiples, sobre todo de parte de las cofradías, y recibían sepultura cerca de la capilla.

Bibliografía:
Durliat, M., 1990; Bottineau, Y., 1966.

134

Planta de la ciudad de Santiago
Papel. Pluma. Enlatado. (s.f.)/1595, septiembre, 15. Santiago/. 57 x 42,2 cm. Mapas, Planos y Dibujos Sig. M. P. y D. VI-107. Archivo General de Simancas.

135

Plano de la ciudad de Santiago
Papel. Pluma. (s.f.)/1595, mayo, 8. Santiago/. 42,2 x 56,5 cm. Mapas, Planos y Dibujos Sig. XXXIV-21. Archivo General de Simancas.

La ciudad medieval es un centro de producción y de mercado, pero es también un foco de difusión de nuevos modelos culturales. En la ciudad de Santiago, importante centro de poder desde los primeros siglos de la Edad Media, se estableció la capital del señorío eclesiástico más importante de Galicia, que a su vez jugó un papel fundamental en la difusión ideológica ligada al culto de Santiago.
En el último tercio del XI se iniciaron las obras de la catedral románica, terminada en la época del arzobispo Diego Gelmírez (1100-1140) y culminada con el Pórtico de la Gloria en 1188. El recinto amurallado de Compostela presentaba ya a comienzos del XII su característica forma acorazonada y los muros, casi concéntricos a las fortificaciones realizadas en épocas anteriores, abarcaban la mayor parte de las nuevas construcciones. Las calles principales se extendían con una orientación de norte a sur; sólo una vía importante cruzaba desde tiempos antiguos la ciudad de este a oeste: la prolongación de la llamada "Vía Francígena".
El *Liber Peregrinationis* enumera las siete puertas de entrada a la ciudad que existían en el siglo XII, algunas de las cuales daban acceso a los caminos frecuentados por los peregrinos venidos de todas direcciones. Destacaban entre ellas la "Porta Francigena", más tarde llamada Puerta del Camino, la Puerta de la Peña, la de "Subfratibus" o de San Martín y la de "Sancto Peregrino", posteriormente de la Trinidad. Existían además algunas iglesias y monasterios, como los de San Martín Pinario y San Payo. Entre las instituciones destinadas a acoger a los pe-

Aguilera y Gamboa, E., *El Arzobispo D. Rodrigo Ximénez de Rada y el monasterio de Santa María de Huerta*, Madrid, 1908.
Aguiló, M. P., *El mueble clásico español*, Madrid, 1987.
Ainaud de Lasarte, J., *Museo de Arte de Cataluña*, Madrid, 1967.
Ainaud, de Lasarte, J., *La pintura catalana. La fascinación del románico*, Barcelona, 1989.
Al-Andalus. Catálogo de la Exposición, Granada, 1992.
Alcolea, S., *Artes decorativas en la España cristiana (siglos XI-XIX). Ars Hispaniae*, vol. XX, Madrid, 1958.
Alfonso X, Toledo, 1984.
Alfonso X el Sabio y la música, Madrid, 1987.
Altisent, A., *L'almoina reial a la cort de Pere el Ceremoniós*, Abadía de Poblet, 1969.
Álvarez Terán, C., *Archivo General de Simancas. Catálogo XXIX. Mapas, Planos y Dibujos (años 1503-1805)*, vol. I, Valladolid, 1980.
Amador de los Ríos, R., "Restos del traje del Infante Don Felipe, hijo de Fernando III el Santo, extraídos de su sepulcro en Villalcázar de Sirga y conservados en el Museo Arqueológico Nacional", *Museo Español de Antigüedades*, IX (1878), pp. 101-126.
Anglés, H., *La música de las Cantigas de Santa María del rey Alfonso el Sabio*, Barcelona, 1964.
Anglés, H., y Subirá, J., *Catálogo musical de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Barcelona, 1946.
Arte Burgalés. Quince mil años de expresión artística, Burgos, 1976.
Artiñano, P. M. de, "Esmaltes españoles", *Arte Español*, VI (1923), pp. 424-441.
Bango Torviso, I., "Virgen abridera de Allariz", *Galicia no tempo*, Santiago de Compostela, 1991.
Barreiro Somoza, J., *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII)*, La Coruña, 1987.
Bartolomé, A., y Elorza, J. C., *Arte medieval burgalés y esmaltes del taller de Silos y contemporáneos*, Burgos, 1978.
Bertrán I Roige, P., "El menjador de l'Almoina de la Catedral de Lleida. Notes sobre l'alimentació dels pobres lleidatans al 1338", *Ilerda*, 40 (1979), pp. 89-124.
Blair, C., *European Armour circa 1066 to circa 1700*, Londres, 1958.
Bonet, A. (coord.), *Historia de las artes aplicadas e industriales en España*, Madrid, 1982.
Bottineau, Y., *Les chemins de Saint-Jacques*, París, 1966.
Bravo Lozano, M., *Guía del peregrino medieval ("Codex Calixtinus")*, Sahagún, 1989.
Bressou, C., *Histoire de la médecine vétérinaire*, París, 1970.
Bruhn de Hoffmeyer, A., *Arms and Armour in Spain*, 2 vols., Jaraiz de la Vera (Cáceres), 1972-1982.
Camon Aznar, J., *Guía del Museo Lázaro Galdiano*, Madrid, 1981.
Calvert, A. F., *Spanish Arms and Armour*, Nueva York, 1907.
Carroll Marden, C. (ed.), *Cuatro poemas de Berceo (Milagros de la iglesia robada y de Teófilo, y Vidas de Santa Oria y de San Millán)*, Madrid, 1928.
Caspar, C., y Lyna, F., *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque Royale de Belgique*, París, 1937.
Catálogo de azabaches compostelanos, precedido de apuntes sobre los amuletos contra el aojo, las imágenes del Apóstol-romero y la cofradía de los azabacheros de Santiago, Madrid, 1916.
Catálogo histórico-descriptivo de la Real Armería de Madrid, Madrid, 1898.
Catalunya Medieval. Catálogo de la Exposición, Barcelona, 1992.
Cintora, P., *Historia ilustrada de la Farmacia*, Zaragoza, 1987.
Códices miniados españoles. Catálogo de la Exposición, Barcelona, 1962.
Cohen, G., *Le Roman de la Rose*, París, 1973.
Cook, W. W. S., y Gudiol Ricart, J., *Pintura e imaginería románicas. Ars Hispaniae*, Madrid, 1950.
Cortés, J., *Guía Ilustrada de la Real Armería*, Madrid, 1950.
Crespo, C., "Notas sobre el Beato de Tábara del Archivo Histórico Nacional", pp. 250-257, *Actas del Simposio para el estudio de los códices del "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*, I, Madrid, 1978.
Cutler, A., "Prolegomena to the craft of ivory carving in late Antiquity and the early Middle Ages", en Barral i Altet, X. (ed.), *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Age*, vol. II, París, 1987, pp. 431-475.
Dalmases, N., y José i Pitarch, A., *Els inicis i l'art romànic. S. IX-XII. Història de l'art català*, vol. I, Barcelona, 1986.
Defourneaux, M., *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, París, 1949.
De Gabinete a Museo. Tres siglos de Historia. Catálogo de la Exposición, Madrid, 1993.
Díez de La Lastra, G., "Las primeras ordenanzas de los zapateros burgaleses", *Anuario de Historia del Derecho Español*, VI (1929), pp. 441-443.
Domínguez Bordona, J., *Manuscritos con pinturas. Notas para un inventario de los conservados en colecciones públicas y particulares de España*, 2 vols., Madrid, 1933.
Domínguez Bordona, J., y Ainaud, J., *Miniatura, grabado y encuadernación, Ars Hispaniae*, vol. XVIII, Madrid, 1962.
Domínguez Rodríguez, A., *El primer Lapidario de Alfonso X el Sabio. Ms. h.I.15 de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1982.
D'Orvenipe, D. L., "Las siete canciones de la enamorada. Poema musical por Martin Codax, juglar del siglo XIII", *Arte Español*, III (1914-1915), pp. 27-31.
Durliat, M., *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques a Compostelle*, 1990.
Eames, P., *Medieval Furniture*, Londres, 1977.
El legado científico andalusí. Catálogo de la exposición, Madrid, 1992.
Enríquez, C., *Rutas del románico en la provincia de Palencia*, Madrid, 1991.
Estella, M., *La escultura del marfil en España*, Madrid, 1984.
Feduchi, L., *Historia del mueble*, Madrid, 1983.
Fernández Cuesta, I., *Manuscritos y fuentes musicales en España. Edad Media*, Madrid, 1980.
Ferotin, M., *Histore de l'Abbayé de Silos*, París, 1897.
Ferrandis, J., *Marfiles y azabaches españoles*, Barcelona, 1928.
Ferrandis, J., *Sociedad Española de Amigos del Arte. Catálogo de la exposición de alfombras antiguas españolas*, Madrid, 1933.
Ferreira da Cunha, C., *O Cancioneiro de Martin Codax*, Río de Janeiro, 1956.
Ferreira Priegue, E., *Los caminos medievales de Galicia*, Orense, 1988.
Folch Andreu, R., "El Alce y la Uña de la Gran Bestia", *Farmacia Nueva*, 23 (253) (1958).
Folch Andreu, R., "El ciervo y los remedios que proporcionaba", *Farmacia Nueva*.
Folch Andreu, R., "Los unicornios", *Farmacia Nueva*, 255, 256, 257 (1958).
Folch Andreu, R., "Bezoares y Egragópilas", *Biblioteca de la Sociedad española de Historia de la Farmacia*.
Folch Jou, G. (dir.), *Historia General de la Farmacia. El medicamento a través del tiempo*, vol. I, Madrid, 1986.
Franco Mata, A., "Dedales Islámicos en el Museo Arqueológico Nacional", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, XI, n.° 1 y 2 (1993) (en prensa).
Franco Mata, A., "Azabaches del Museo Arqueológico Nacional", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, IV, n.° 2 (1986).
Gaborit-Chopin, D., *Ivoires du Moyen Age*, Friburgo, 1978.
García Ballester, L., *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976.
García Edo, V. (ed.), *Llibre dels feyts del rey En Jaume*, Valencia, 1992.
García Franco, S., *Instrumentos náuticos en el Museo Naval*, Madrid, 1959.
García Guinea, M. A., *El Arte Románico en Palencia*, Palencia, 1961.
Gauthier, M. M., *Emaux du Moyen Age occidental*, Fribourg, 1972.
Gauthier, M. M., *Emaux méridionaux. Catalogue International de l'Oeuvre de Limoges*, tomo I. L'Epoque Romane, París, 1987.
Girona dins la formació de l'Europa medieval. 785-1213. Catálogo de la Exposición, Gerona, 1985.
Gómez-Moreno, M., *El arte árabe español hasta los Almohades. El arte mozárabe. Ars Hispaniae*, vol. III, Madrid, 1951.
González Díez, E. (ed.), *Colección diplomática del concejo de Burgos (884-1369)*, Burgos, 1984.
Gudiol Ricart, J., *Pintura gótica. Ars Hispaniae*, vol. IX, Madri, 1955.
Gudiol Ricart, J., y Gaya Nuño, J. A., *Arquitectura y escultura románicas. Ars Hispaniae*, vol. V, Madrid, 1948.
Guerrero Lovillo, J., *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949.
Gutiérrez, P. C., *Vida y milagros de Santo Domingo de Silos. Narración popular*, Burgos, 1973.
Gutiérrez del Caño, M., *Catálogo de los Manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*, 3 vols., Valencia, 1913.
Imágenes de la farmacia española a través del tiempo. Catálogo de la exposición, Burgos, 1992.
Janini, J., y Serrano, J., *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1969.
Janini, J., y Gonzálvez, R., *Manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, Toledo, 1977.
Jensen, S.; López-Calo, J.; Luengo, F., Moralejo, S., y Romero Pose, E., *El Pórtico de la Gloria. Música, arte y pensamiento*, Santiago de Compostela, 1988.
La colección Lázaro de Madrid, 2 vols., Madrid, 1926.
La vida judía en Sefarad. Catálogo de la Exposición, Toledo, 1991.
Laín Entralgo, P. (dir.), *Historia Universal de la Medicina*, vol. III, Edad Media, Barcelona, 1972.

Bibliografía

Las Edades del Hombre. El Arte en la Iglesia de Castilla y León, Salamanca, 1988.
Las Edades del Hombre. La Música en la Iglesia de Castilla y León, Valladolid, 1991.
López Piñero, J. M. (dir.), *Historia de la medicina valenciana*, tomo I, Valencia, 1988.
Los Beatos. Catálogo de la exposición Europalia, 1985.
Los Reyes Bibliófilos. Catálogo de la Exposición de la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, 1986.
Mantilla, M. S., e Yravedra, M., "Conservación y restauración de las vestiduras pontificales del arzobispo español Rodrigo Ximénez de Rada. Siglo XIII", *Informes y trabajos del instituto de conservación y restauración de obras de arte*, 12 (1972), pp. 51-77.
Martín, P., *Armes et armures de Charlemagne à Louis XIV*, Friburg, 1967.
Martín Anson, M. L., *Esmaltes en España*, Madrid, 1984.
May, F. L., *Silk Textiles of Spain*, Nueva York, 1957.
Morel-Fatio, A., *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais de la Bibliotèque Nationale*, París, 1892.
Mueble español. Estrado y dormitorio, Madrid, 1990.
Museo Arqueológico de Burgos, Burgos, 1974.
Museo Arqueológico Nacional. Catálogo General, vol. II, Madrid, 1992.
Museu Diocesà i Comarcal. Solsona. I. Arqueologia i art romànic, Barcelona, 1983.
Núñez, M., y Portela, E. (coord.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988.
Palacios, F., *Palestra Farmacéutica*, Madrid, 1763.
Riquer, M. de, *L'arnès del cavaller. Armes i armadures catalanes medievals*, Barcelona, 1968.
Rodríguez Montalvo, S., *Alfonso X. Lapidario (según el manuscrito escurialense H.I.15)*, Madrid, 1981.
Salvado, B., "Tumbo de Toxosoutos", *Compostellanum*, XXXVI, 1-2 (1991), pp. 165-232.
Sánchez-Albornoz, C., "Un ceremonial inédito de Coronación de los Reyes de Castilla", *Logos*, III (1943), pp. 77-97.
Sancho Campo, A., *El Arte Sacro en Palencia*, vol. I, Palencia, 1971.
Sarton, G., *Introduction to History of Science*, 3 vols., Nueva York, 1975.
Sebastián López, S., *Iconografía medieval*, San Sebastián, 1988, p. 366.
Silos y su época. Catálogo de la Exposición, Monasterio de Silos, 1973.
Soldevila, F., *Els Quatre Grans Croniques*, Barcelona, 1971.
Stierlin, H., *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid, 1983.
Tesoros de España. Ten Centuries of Spanish Books, Nueva York, 1985.
Tavani, G., *La poesia lirica galego-portoghese*, vol. II de Köhler, E., *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, 1980.
Thesaurus/estudis. L'Art als Bisbats de Catalunya 1000/1800, Barcelona, 1985.
Torres Balbas, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar. Ars Hispaniae*, vol. IV, Madrid, 1949.
Trenchs, J., y Lara, F., "La Casa de Caridad y la Cofradía de los Clérigos pobres, dos instituciones medievales leridanas", *Ilerda*, 36 (1975), pp. 7-36.
Trens, M., *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid, 1946, pp. 481-524.
Valdeon, J., *Burgos en la Edad Media*, Valladolid, 1984.
Vázquez de Parga, L.; Lacarra, J. M., y Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., Madrid, 1949.
Vielliard, J., "Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Age", *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*, vol. II, pp. 265-300, Barcelona, 1936.
Walker, R. E., *Ars Veterinaria*, París, 1972.
Wehli, T., *La pintura medieval española*, La Habana, 1982.
Yarza Luaces, J., *El monasterio de Santo Domingo de Silos*, León, 1973.

Este libro se terminó de
imprimir en Madrid,
el 6 de julio
de 1993

ISBN 84-7483-943-2
9 788474 839432